

סיכומי סוגיות

הלכות חופה וקידושין

(בינת כלולות)

תוכן העניינים

4	תוכן עניינים מפורט
7	מצוות פרו ורבו וחובת הנישואין (אבהע"ז א)
33	דין הקידושין (כו)
52	דברי הקידושין (כז)
68	קידושי כסף (כט)
94	גמירות הרצון בקידושין (מב)
98	עדות הקידושין (מב)
112	פסולי עדות מחמת קרבה (חוי"מ לג)
131	פסולי עדות מחמת עברה (חוי"מ לד)
170	ברכת האירוסין (אבהע"ז לד)
181	דין החופה (סא)
200	ברכות הנישואין (סב)
225	מועדי הנישואין והשמחה (סד)
233	הכתובה ונוסחה (סו)
260	מדיני כתיבת שטרות (חוי"מ מב; מוד; מט)
281	מפתח מקורות בש"ס
285	מפתח מקורות בשו"ע

תוכן עניינים מפורט

- 94 א. קידושין שנכפו על האשה
95 ב. קידושין שנכפו על האיש
96 ג. אומדנות פרטיים בדעת האשה

חזרה תוך כדי דיבור; החזיקה בכסף הקידושין לאחר שקיבלה בחזקה

98 עדות הקידושין (מב).....

- 98 א. דין העדות בקידושין

1. הצורך בעדי קיום: קידושין בעד אחד; לימוד דבר דבר מממון; 2. עדים שאינם ידועים לאשה

- 101 ב. עדות שיש בה קרוב או פסול

השיטות באופן ההצטרפות לפסול; יחוד עדים; עדי קידושין שנמצאו פסולים

- 104 ג. מה צריכים העדים לראות?

ראיה גמורה ואומדנות מוכיחות; זיהוי האשה

- 106 ד. מסירת העדות על הקידושין

1. קבלת העדות ע"י בית דין: עדות שנאמרה מחוץ לבית דין; דרישה וחקירה בעדות קידושין; 2. מסירת העדות בשטר: כתיבת העדות על הקידושין בשטר; ערעור על שטר שלא קויים, בטענה או בעדים; 3. עד אחד בהכחשה: דין שיוא אנפשיה לזה הנתמך בדברי העד; עד המעיז שראה עם אחרים

- 110 ה. קידושין בעדים הפסולים מדרבנן

ועדים מכת האנוסים

112 פסולי עדות מחמת קרבה (חוי"מ לג).....

- 112 א. יסודות הדין

אחים ובניהם; בעל כאשתו; הדור השלישי

- 115 ב. פסול קרובי האם

- 117 ג. דין שלישי בראשון

- 118 ד. דין בעל כאשתו

- 119 ה. קרבות מחודשות נוספות

1. אב ובנו כראשון בראשון; 2. האיש ואשתו כראשון בראשון; 3. דין הארוסה

- 122 ו. דינים פרטיים בפסול קרובים

האוהב והשונא; קרובים שהתגיירו; קרוב שהתרחק; תחילתו וסופו בכשרות; עדים קרובים בצוואת שכיב מרע; עדים הקרובים לערב; עדים הקרובים לדיינים

131 פסולי עדות מחמת עברה (חוי"מ לד).....

- 131 א. הדין בכללו

1. עיקר פסול רשע לעדות: מקור הדין; סוג העברות הפוסלות לעדות: רשע דחמס, אוכל נבלות לתאבון, ולהכעיס; גזירת הכתוב או חשש לשקר; היודע בעצמו שעבר עברה; 2. חומר העברה הפוסלת לעדות: מדין תורה: דין חיבי מיתות בי"ד וחיבי מלקות; לאו שניתן לעשה או שניתן לאזהרת מיתת בי"ד; לאו שאין בו מעשה והמבטל עשה; מדברי חכמים: עברה מדבריהם שיש בה חימוד ממון או חשד ממון; לאו שאין בו מעשה וביטול עשה בקום עשה; הנפ"מ בין פסול מדאורייתא לדרבנן

- 138 ב. תנאי הפסול

1. לימוד זכות; 2. דין ההכרה; 3. עדות על עצמו ופליגין דיבורא: אין אדם משים עצמו רשע ופליגין דיבורא; כמה סייגים לדין פליגין: פליגין באמצעות הוספת פרשנות (אנוסים מחמת נפשות), או בדבר שאינו שכיח, או ע"י הסבה לכוונה שונה מזו שנתאמרה; פליגין כשהעד הוא עצמו הנושא הראשוני של דבריו; עדות על פסול-עבר שלו; נגיעת ממון שלו בעדות על פסול חברו; 4. חסרונות נוספים בעדות על הפסול: יציאת קול ללא עדות גמורה; פסול העולה מתוך

7 מצוות פרו ורבו וחובת הנישואין (אבהע"ז א).....

- 7 א. מצוות פרו ורבו

1. פתיחה – ערך המצוה; 2. הגדרים היסודיים של מעשה המצוה: החובה לשאת אשה בת בנים; תלות שיעור החיוב במצוות עונה; הביאה – מעשה מצוה או הכשר מצוה?; 3. שיעור החיוב בלידת ילדים מדין תורה; 4. בנים שמתו ובני בנים; 5. בנים שנולדו קודם הגירות; 6. חיוב האשה; 7. הפריה בלא מעשה ביאה: התעברה באמבטי; הזרעה מלאכותית; (תרומת זרע, מישראל ומכרי); 8. תוספת בנים; 9. ריווח לידות

- 23 ב. חובת הנישואין

1. גיל הנישואין: הגיל הראוי לכתחילה וטעמו, הקדמה, ואיחור; 2. דחיית הנישואין מפני לימוד תורה; 3. כפייה על הנישואין

- 30 ג. חיוב בנישואין ללא פריה ורביה

33 דין הקידושין (כו).....

- 33 א. חובת הקידושין

1. הבחנת הקידושין מהנישואין בתורה: לשון לקחת אשה בתורה, ולשון האירושין; 2. האם יש מצוה בקידושין? האם הקידושין הם רק תנאי לנישואין תקפים, או גם מצוות עשה, להקדים קידושין לנישואין או לכל בעילה; 3. איסור קדשה ודין פילגש: שיטת המבחינים בין קדשה לפילגש; גנות הפילגשות; שיטת הרמב"ם: האיסור בדרך אקראי או הפקר בלבד, או גם כשמוחדת לאיש בלא קידושין; הכרעת ההלכה; 4. השלמה: בין מפתה לאיסור קדשה

- 43 ב. דרכי הקידושין

1. דרכי הקידושין השונות: הקידושין והקנין ודין קנין כסף; ביאה ושטר; חופה; חליפין; 2. חשש לקידושין בביאה ונישואין בחוקות הגויים; 3. דין השידוכין, וקידושי ביאה לכתחילה; שטר תנאים

52 דברי הקידושין (כז).....

- 52 א. לשונות קידושין שגויות

- 54 ב. לשונות קידושין חסרות

1. קידושין בשתיקה; 2. לשון מקוצרת - דין ידים; 3. לשונות שמובנן מסופק

- 63 ג. נתן הוא ואמרה היא

נתן הוא ואמרה היא; נתנה היא, באדם חשוב

68 קידושי כסף (כט).....

- 68 א. כסף הקידושין ושוויו

1. קידושין בדינר ובפרוטה: שיעור הקידושין לבייש ולבייה; הטעם לשיעור הפרוטה; שינויים בשער הפרוטות; 2. דין שוה כסף; קידושין בקרקע; קידושין הכרוכים בנתינה בעל כרחו; 3. ידיעת השווי בשעת מעשה; 4. קידושין בדבר שאינו שוה פרוטה

- 75 ב. דרכים חריגות של נתינת הכסף

1. נתינה חסרה - מתנה על מנת להחזיר: קידושין במתנה ע"מ להחזיר; קידושין בהנאת זמן עמידת הממון בידיה; קידושין בטבעת שאולה; 2. נתינה שאינה לאשה עצמה: קידושין מדין ערב; האמירה בקידושין כאלו; 3. נתינה שאינה מהאיש עצמו: קידושין מדין עבד כנעני; 4. קידושין במשכון ידידיה; 5. נספח: קידושין במלוה

- 87 ג. קבלה שאין בה ריצוי לקידושין

1. אמר מנה ונתן פחות; 2. ביקשה ממון בסתם והוא רוצה לקדשה בו

94 גמירות הרצון בקידושין (מב).....

- ד. ברכה כל שבעה 211.
1. זמן הברכות ופנים חדשות: עיקר תנאי אמירת הברכות: בסעודה או בכל התכנסות לשמחת החתן והכלה; פנים חדשות ועיקר הגדרתן; עוד מגדרי פנים חדשות; שבת כפנים חדשות; תחילת שבעת ימי הברכה וסופם: שבעה ימים לילה ויום או מעת לעת; האם האכילה או הברכה בתוך ימי השמחה; 2. ברכות אשר ברא ושהשמחה במעונו: דין אמירתן; סעודת שגרה עם בני ביתו; המנין הנדרש לברכת אשר ברא; המנין הנדרש לאמירת שהשמחה במעונו; אמירת שהשמחה במעונו לאחר שבעה; 3. זמן הברכה באלמנה
- ה. ברכה על הכוס 220.
- דין ברכה על כוס; שתייה מהכוס בסעודה שלישית; הדין במקום שתי ברכות הטעונות כוס; סדר הברכות על הכוס
- ו. ברכה במקום החופה 222.
- ונוכחות החתן והכלה בסעודה וטעימתם ממנה
- מועדי הנישואין והשמחה (סד)..... 225**
- א. ימי השמחה 225.
- דין השמחה; מספר ימי השמחה באלמנה; גדר דין השמחה: ביטול מלאכה; סעודה עם אשתו; מחילת האשה; יציאה לסחורה בשנה ראשונה
- ב. היום הראוי לנישואין 228.
- נישואי בתולה ברביעי; נישואי אלמנה בחמישי; מעלת יום שנאמרה בו ברכה; נישואין בערב שבת
- הכתובה ונוסחה (סו) 233**
- א. עיקר חיוב הכתובה 233.
1. כתובת הבתולה מדאורייתא או מדרבנן: הדעות בש"ס; ההכרעה לדינא והשלכותיה: כסף צורי או מדינה; גביה מזיבורית, בינונית או עידית; 2. כתובת אלמנה: גובה הכתובה; דין בעולתו; כתיבת מעמד האשה בכתובה: ציון היותה גרושה, בעולה, גורת וכדומה
- ב. אחריות הכתובה 236.
- אחריות הנכסים לכתובה; שעבוד נכסים בכתיבה ובקנין בעדים; התפסת מטלטלין; איסור האשה עד לכתיבת הכתובה; הקדמת הקנין לחתימת העדים; הקראת הכתובה לעדים
- ג. כתובה שנמחלה או שאבדה 241.
- האם יש ביד האשה למחול על כתובתה?: כתיבת התקבלתי, ומחילה בעל פה; אופן המחילה המועיל לדינא - דעות הראשונים; הכרעות האחרונים; כתובה שאבדה
- ד. תוספת כתובה ונדוניא (ומנהגי כתובה נוספים) 246.
1. תוספת כתובה: דין התוספת; גובה התוספת ואופן כתיבתה: מנהג משפחה מיוחדת, הפרדה או חיבור של העיקר והתוספת; אופן ההתחייבות בתוספת; 2. נדוניא: עיקרי דינה; אופן רישום השומא שלה; מנהג הפרדת גובה הנדוניא האמיתי משטר הכתובה; בגדיה ותכשיטיה; המנהג המכריע במקום הפרש ביניהם; התחייבויות מקובלות נוספות
- ה. מרכיבי נוסח הכתובה ודרך כתיבתם 250.
1. שמות האיש והאשה: שימוש בשם מובהק; שם האב בגר, גוי, אב לא ידוע, ומאמץ; שם משפחה וכהן או לוי; כינויים; 2. מקום השטר; 3. הזמן: איזהו הזמן שצריך להיכתב; צורת כתיבת הזמן בכתובה; השלמה: מקור הנדוניא; 4. חתימות העדים
- נספח: שלושה נוסחי כתובה הנהוגים בדורות האחרונים 256.
- מדיני כתיבת שטרות (חו"מ מב; מד; מט) 260**
- א. שטר העשוי להזדייף 260.
- עדי חתימה כרתי או עדי מסירה כרתי; כתיבה על דבר שעשוי להזדייף

- טענה ושבעה כנגד עד אחד; ספק בפסול העד
- ג. דיני עובר עברה באיסורים פרטיים שונים 147.
1. פסולים שעיקרם מן התורה: הנשבע לשקר; העובר על חרם הקהל; הבא על הערוה; טבח המאכיל טרפות; גנב וגזלן; עד זומם; הלואה בריבית; פסול המלוה והלווה, בדאורייתא ובדרבנן; הערב והעדים; אפטרופוס שהלווה ממעות היתומים; 2. פסולי גזלות מדבריהם: גזלן מדרבנן; החמסנים; הרועים; המוכסים והגבאים; פועל הנוטל משל בעל הבית; משחק בקוביא; מפריחי יונים; 3. פסולי דרבנן נוספים: עם הארץ; הבזויים; האוכל בשוק; מקבלי צדקה מן הנכרים; הנוטל שכר להעיד; נכרי ועבד; מוסר ומומר
- ד. דרכי התשובה לפסולים מחמת עברה 164.
- תשובת הפסולים שנמנו במשנה; חייבי מלקות; חייבי ממון בעלמא; דרכי התשובה באיסורים פרטיים שונים: טבח; משחק בקוביא; מומר; שעת החזרה לכשרות
- ברכת האירוסין (אבהע"ז לד) 170**
- א. עיקר דין הברכה ותוכנה 170.
- ברכת המצוות או ברכת שבח בעלמא
- ב. זמן הברכה 174.
- ג. החייב בברכה 176.
- החתן או הציבור
- ד. פרטים בלשון הברכה 178.
- ה. ברכה בנוכחות עשרה ועל היין 179.
- דין החופה (סא) 181**
- א. המעבר מאירוסין לנישואין 181.
- בין ארוסה לנשואה; ביאת הארוסה; "כלה בלא ברכה"; הברכה עצמה, או החופה; יחוד הארוסה; לינה בבית אחד
- ב. מהות החופה וחלופותיה 184.
1. מסירה לבעל; 2. חופה: דרך א: חופה כפתיחת חיי הנישואין בפועל; יחוד, הבאה לביתו, או שניהם; יחוד גמור או מקום צניעות בלבד; דרך ב: חופה כמעמד שמחת הנישואין; כניסה לבית השמחה; כיסוי ההינומא; הכרעות האחרונים; חופת האלמנה; הקדמת החופה לקידושין; 3. ביאה לשם נישואין
- ג. חופת שאינה ראויה לביאה 192.
1. חופת נדה: אם חופה מועילה בנדה, ואם החתן צריך לדעת על כך מלכתחילה; 2. נשים נוספות שאינן ראיות לביאה: גבולות הפסול לרמב"ם; גבול ההכשר לדרך הרא"ש
- ד. מנהגי החופה 195.
- עדות קיום על הנישואין: תענית ביום החופה: העמדת החופה תחת כיפת השמים; צורת עמידת החתן והכלה; סיבוב הכלה את החתן; לבוש החתן והכלה; ליווי השושבינים; ברכת שהחינו; עשיית זכר לחורבן; הולכת הכלה לבית הייחוד; השלמה: כיסוי הראש לכלה לאחר הייחוד
- ברכות הנישואין (סב) 200**
- א. עיקר החיוב בברכות 200.
- סיבת החיוב בברכה: היבטים של ברכות שבח, נהנין ומצוות בברכת חתנים; זמן הברכה: הקדמת הברכה לחופה וההפסק ביניהן; ברכה בדיעבד אחרי החופה; על מי מוטלת הברכה: יחס הברכה לנאספים ולחתן והכלה
- ב. הברכות ותוכנן 203.
- ריבוי הברכה: תוכן הברכות ע"פ רש"י; יצירת האדם אחת או שתיים; עיון נוסף בתוכן הברכות לאור דברי רש"י; שהשמחה במעונו
- ג. ברכה בעשרה 207.
- מקורות הדין וטעמו; כשאין עשרה; על מי מהנאספים מוטל חיוב הברכה: בין חובת היחיד לחובת הציבור בברכה, וזמן קביעת החיוב; העולים למנין עשרה

- ב. זהירות מזיוף אותיות בשטר 264
- ג. סתירות וספקות בלשון השטר 265
1. לשונות סותרות זו לזו: יד בעל השטר על התחתונה;
הולכים אחר התחתון; הדין אם תפס; סתירות בשטר
מחילה או שובר; לשונות של חיזוק יד בעל השטר; 2.
- לשונות סתומות**
- ג. אין למדין משיטה אחרונה 267
- דין השיטה האחרונה; שטר שלא חזרו מעניינו בשיטה
אחרונה; שטר שכותבים בו "שריר וקיים"
- ד. מחקים ותליות 270
- ה. הכרת שמות בעלי השטר 271
- את מי מבעלי השטר יש להכיר: בגט, שובר, שטרי הלוואה
ומכר; כיצד נודעים השמות; שמות שנכתבו בטעות; דין
עשו עדים שליחותם בתיקונים אחרים לשטר
- ו. שני יוסף בן שמעון הדרים בעיר אחת 275
- הוצאת שטר חוב שלהם על אחרים, ושובר שיוצא כנגדו;
שטר חוב של אחרים עליהם; שטר חוב שלהם זה על זה;
כתיבת סימן

מצוות פרו ורבו וחובת הנישואין

א. מצוות פרו ורבו

1. פתיחה – ערך המצוה (א,א-ב)
2. הגדרים היסודיים של מעשה המצוה (א,א)
3. שיעור החיוב בלידת ילדים מדין תורה (ה,א)
4. בנים שמתו ובני בנים (ו,א)
5. בנים שנולדו קודם הגירות (ז,א)
6. חיוב האשה (ג,א)
7. הפְּרָיָה בלא מעשה ביאה (ו,א)
8. תוספת בנים (ח,א)
9. ריווח לידות (א,א)

ב. חובת הנישואין

1. גיל הנישואין (ג,א)
2. דחיית הנישואין מפני לימוד תורה (ד-ג,א)
3. כפייה על הנישואין (ג,א)
- ג. חיוב בנישואין ללא פריה ורביה (ח,א)

א. מצוות פרו ורבו

1. פתיחה – ערך המצוה (א,א-ב)

פריה ורביה היא המצוה הראשונה שהצטוו עליה האדם, מיד עם בריאתו. הברייתא (יבמות סג): מפליגה בגודל חובתה: "תניא, רבי אליעזר אומר, כל מי שאין עוסק בפריה ורביה כאילו שופך דמים, שנאמר שופך דם האדם באדם דמו ישפך, וכתוב בתריה ואתם פרו ורבו. רבי יעקב אומר, כאילו ממעט הדמות, שנאמר כי בצלם א-להים עשה את האדם, וכתוב בתריה ואתם פרו וגו'...". כל דורות הצאצאים שראוי האדם להעמיד, ושעתידים לשאת צלם א-להים, תלויים בכך שאכן יקיים את חובתו זו, ואם נמנע מלהביאם לעולם הרי הוא כשופך את דמיהם, וממעט את הדמות, את צלם א-להים שבעולם.

"ת"ר, ובנחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל, מלמד שאין השכינה שורה על פחות משני אלפים ושני רבבות מישראל. הרי שהיו ישראל שני אלפים ושני רבבות חסר אחד וזה לא עסק בפריה ורביה, לא נמצא זה גורם לשכינה שתסתלק מישראל!...! אחרים אומרים, להיות לך לא-להים ולזרעך אחרך, בזמן שזרעך אחרך שכינה שורה, אין זרעך אחרך על מי שורה, על העצים ועל האבנים!...". בהקשר של עם ישראל מקבלת מצוה זו משנה חשיבות, שכן הדורות שראוי האדם להעמיד הם גם אלו שעל ידם תשרה השכינה בישראל ויופיע שם ה' בעולם. מצוות פרו ורבו נאמרה מתחילה לאדם, ושוב לבני נח, אך למעשה ניטלה מהם וניתנה במתן תורה לעם ישראל לבדו (סנהדרין ט:), ומעתה קיים מלא הערך של העמדת צאצאים והוספה בהופעת צלם א-להים בעולם רק בעם ישראל, שעל ידם שורה השכינה בעולם.

המשנה בגיטין (מא:): מוסיפה ומחזקת: "והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר (ישעיהו מה) לא תוהו בראה, לשבת יצרה". על ידי המשכיות הדורות נמשך יישוב העולם על ידי האדם, ומתקיים יעוד התורה במצוה זו: "פרו ורבו, ומלאו את הארץ וכבשׁה". בכך מתקיימת למעשה גם כל עיקר מגמת בריאת האדם, שעליה נאמר מלכתחילה: "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה ובכל הארץ ובכל הרמש הרמש על הארץ". האחריות למימוש ייעוד זה הוטלה על האדם במצוות פו"ר: "ומלאו את הארץ וכבשׁה, ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרמש על הארץ". האדם נועד להיות בריאה בעלת צלם א-להים המושלת בכל

פרו ורבו וחובת הנישואין

יתר המציאות הארצית, ועל ידי פריה ורביה מממש האדם באופן יסודי מגמה זו, של הוספת הטבעת החותם של מציאות ה' בעולם הנברא. כאמור, לאחר החטא מתקיימת מגמה זו בעיקר על ידי ישראל, ומעת מתן תורה מופנה תביעה זו בפועל כלפיהם בלבד.

המעלה היתרה של מצוה זו, המבוטאת בדברי ישעיהו "לשבת יצרה", מולידה גם השלכות הלכתיות מעשיות. המשנה בגיטין (הני"ט) נימקה בכך מפני מה יש לשחרר מי שחציו עבד וחציו בן חורין, שאינו יכול לשאת אשה כלל (לא שפחה ולא בת חורין) ולהביא לעולם ילדים. והגמרא במגילה (כ"ז) תולה בכך את דברי ר' יוחנן בשם ר' מאיר שאין מוכרים ספר תורה אלא כדי ללמוד תורה או לישא אשה. בהמשך הדברים נעמוד על השלכות מעשיות נוספות של "לשבת יצרה". דין לשבת אינו ממצה עכ"פ את מלא ענין המצוה, ואנו עתידים למצוא גדרים במצוות פרו ורבו שאינם תולדת מבוקש זה בלבד (שיעור החיוב שהוא בבן ובת דוקא, ודין בנים שאינם מיוחסים אחריו).

2. הגדרים היסודיים של מעשה המצוה (א,א)

א. החובה לשאת אשה בת בנים

דין המשנה במצוות פרו ורבו הוא אגב דיני פסולי חיתון לכהונה, במסכת יבמות (ס"א): "כהן הדיוט לא ישא אילונית אלא אם כן יש לו אשה ובנים, רבי יהודה אומר, אע"פ שיש לו אשה ובנים לא ישא אילונית, שהיא זונה האמורה בתורה...". התנאים נחלקו אם מותר לכהן שיש לו בנים לשאת אשה אילונית, אך הכל מודים שאם אין לו אשה ובנים הדבר אסור, ומבואר בגמרא שאין זה דין בכהן דווקא. כל אדם מישראל צריך לשאת אשה בת בנים דווקא, כדי לקיים מצוות פריה ורביה.

כלומר, אין איסור בעצם הנישואין לאילונית, אלא שהנישואין לה מצמצמים באופן ברור את האפשרות לשאת אשה בת בנים, גם לפני חרם דר"ג, שכן אשה נמנעת פעמים רבות מלהנשא, ואדם נמנע מלתת את בתו, לאדם שכבר יש לו אשה. כך אנו מוצאים בדין מי ששהה עם אשתו י' שנים ולא ילדה (שם ס"ד), שנדרש להוציאה או לשאת אחרת עליה, וביאר שם נמו"י שאם רוצה לגרשה רשאי ואין היא יכולה לומר שיקיים אותה וישא אחרת עליה, שכן יכול לומר לה שכל עוד היא תחתיו אין נותנים לו אחרת. ומעין זה כתב כבר רש"י בכתובות (ע"ז) בביאור החיוב להוציאה.

ב. תלות שיעור החיוב במצוות עונה

המשנה הבאה (ס"א): מוסיפה: "לא יבטל אדם מפריה ורביה אלא אם כן יש לו בנים". אך אין היא מפרטת מהו גדרה של החובה לעסוק בכך. תנאי ראשון לקיום פריה ורביה הוא כאמור נשיאת אשה בת בנים, אך לא התבאר במשנה או בגמרא מהו שיעורו של העיסוק בפריה ורביה שצריך להתקיים על ידה. מי שנוזק לשאלה זו מבין הראשונים הוא הרמב"ם, שכתב (אישות טו,א): "האשה שהרשת את בעלה אחר הנישואין שימנע עונתה הרי זה מותר, במה דברים אמורים בשהיו לו בנים שכבר קיים מצות פריה ורביה. אבל אם לא קיים חייב לבעול בכל עונה עד שיהיו לו בנים מפני שהיא מצות עשה של תורה שנאמר פרו ורבו". הרמב"ם תולה את שיעור החיוב במצוות פרו ורבו בשיעור החיוב במצוות עונה, ולא התבאר מקורו. המגיד משנה כותב שזוהי סברה מתבקשת: "ודבר נכון הוא, דודאי יש לה זמנים ידועים". לחיוב במצוות פריה ורביה ודאי יש שיעור כלשהו, וכיון שכך יש לומר שהוא כשיעורה של מצוות עונה. על דברי הרמב"ם לא נמצא חולק, והשו"ע הביאם להלכה (בסי" עו,ו).

המ"מ ביאר את עצם קיומו של שיעור חיוב במצוה, אך לא פירש מהו הקשר בין מצוה זו למצוות עונה דווקא. ויש לומר שכיון שמצוות פריה ורביה אינה מתקיימת על ידי מעשה מסויים הלכות חופה וקידושין

ידוע כלשהו, שהרי אין ביד האדם לעשות מעשה שעל ידו יוליד בן או בת, אלא עליו לבוא על אשתו באופן חוזר ונשנה כדי שישתייך מן שמיא ויוולדו לו בנים ובנות, ממילא יש לומר ששיעור החיוב בדבר הוא כפי השיעור הראוי להזקקות האדם לאשתו כשלעצמה. כיון שמצאנו במצוות עונה הגדרה של שיעור חיוב האדם להזדקק לאשתו, ממילא בשיעור זה יקיים גם את מצוות פריה ורביה. מצוות פריה ורביה מתקיימת על ידי חיי משפחה סדירים ומתוקנים בין איש לאשתו, ולפי המתכונת שקבעה התורה לחיי משפחה מתוקנים כך הוא גם שיעור החיוב בפריה ורביה. ממילא שונה שיעור החיוב בפריה ורביה בפועל בין אדם לאדם לפי עיסוקו, בהתאמה לשוני שקיים ביניהם במצוות עונה.

ושמא יש לצרף לכך גם את דברי המרדכי בענין ברכת האירוסין (כתובות ס"י קלב). המרדכי מסביר שאין מברכים ברכת המצוות על הקידושין משום שאין עשייתה גמר מצוותה, ואף על הנישואין אין מברכים שמא לא יזכה להיבנות ממנה ונמצאת ברכתו לבטלה. כלומר, המצוה שעליה היה ראוי לכאורה לברך בשעת הנישואין, ואפילו כבר בשעת הקידושין, היא מצוות פו"ר, שתחילת ההשתדלות המעשית בקיומה היא אז. בעצם היות האדם נשוי אשה, וחי עמה כדרך כל הארץ וכפי החובות ההדדיות שמוטלות עליהם מכח מציאות הנישואין, הוא עושה את המוטל עליו לקיום מצוות פו"ר, אף כי אין לו הבטחה שהשתדלותו אכן תביא לתכליתה.

ג. הביאה – מעשה מצוה או הכשר מצוה?

[העדרו של מעשה מוגדר שבו מתקיימת באופן ישיר מצוות פריה ורביה מעורר את השאלה מהו מעמד מעשה הביאה: האם הוא גופו של מעשה המצוה, או רק הכשר לקיומה?

מנחת חינוך (מצוה א אות יד) מסיק מדין היו לו בנים ומתו, שלא קיים פריה ורביה, שהמצוה המוטלת על האדם היא שיהיו לו בנים, והביאה ממילא אינה אלא הכשר מצוה. בזה הוא מיישב את קושיית הטורי אבן, כיצד זה מקיים פריה ורביה מי שהיו לו בנים בגויותו ונתגייר (כדלהלן), והרי בעת שעשה את מעשה המצוה לא היה מחוייב בה כלל? לדבריו, המצוה אינה אלא בקיומם של הילדים, ועל כן היא מתקיימת על ידו כעת מיד עם היותו בן ישראל. השלכה נוספת מהגדרתו זו הוא מוצא (באות כט) לדין מצוות צריכות כוונה, שכיון שאין הביאה אלא הכשר מצוה אין צורך לכוון בה לשם מצוה, והכוונה הראויה להמצא היא בשעת הלידה דוקא; אלא שהלידה היא דבר שבא מאליו, ולכן מסתבר שאין צורך בכוונה במצוה זו כלל. לאור ראייתו לסברתו מתקשה המנ"ח בדברי תוס', שכתבו שאין מצוות פריה ורביה דוחה לאיסור קדש משום שהעשה והלאו אינם בשעה אחת ממש – האיסור הוא כבר בהעראה ואילו המצוה אינה אלא בגמר ביאה. מבואר מתוס' שגמר ביאה היא מעשה המצוה עצמו ולא רק הכשר מצוה, ומנ"ח נותר על כך בתמיהה.

בדברי המנ"ח מתחדשת הגדרה ייחודית ביותר, לפיה מצוה זו של פריה ורביה היא מצוה על קיומה של מציאות ולא על מעשה, כך שכל מה שעושה האדם כדי להביא לאותה מציאות אינו אלא הכשר מצוה. לכאורה פשוט הרבה יותר לומר כפי העולה מדברי תוס' והטו"א, שהביאה היא מעשה מצוה גמור ולא רק הכשר מצוה. מצוות התורה מטילות על האדם לעולם עשיה (או אי עשיה), רובן מטילות עליו באופן ישיר מעשה מוגדר, ואילו מצוות פריה ורביה קובעת כשלעצמה רק את התוצאה שמוטל עליו להשיג, ומכך נגזרת באופן ברור העשיה המתחייבת. **ההשתדלות הנצרכת כדי להגיע לתוצאה** הרצויה היא גופו של מעשה המצוה, ולא רק הכשר לו (גם האגרו"מ אבהע"ז ב, יח) ביאר באופן דומה, ודחה מהלכה את דברי מנ"ח).

כל עוד בניו חיים לא מוטל עליו מדין תורה להוסיף השתדלות בהבאת ילדים לעולם, וממילא במה שכבר עשה קיים את מלא מה שמטילה עליו מצוות פרו ורבו; אך אם מתו בניו נמצא שלא הושגה התוצאה המבוקשת, ושבה ונדרשת השתדלות נוספת בהשגתה. ממילא הוא שב גם למצב שבו עדיין לא יצא ידי חובת המצוה (אין זה מטיל למפרע פגם במה שלא עסק בפריה ורביה בעת שבניו היו בעולם. מי שמתו בניו לאחר מותו לא השיג בפועל את תוצאת המצוה, אך לא היה כל חסרון בקיום המצוה על ידו, ולכן נכון לומר שקיים את המצוה בפועל בשלמות). מאידך, מי שהוליד בנים בהיותו גוי השיג כבר את מבוקשה התכליתי של המצוה, ועל כן לא מוטלת עליו עוד כל חובה בעניינה. דינו כעת למעשה כמי שקיימה בפועל, למרות שלא היה בר חיוב בעת שעסק בכך.]

3. שיעור החיוב בלידת ילדים מדין תורה (א,ה)

המשנה (סא): עוסקת בשיעור החיוב בפריה ורביה בהיבט אחר מזה שנידון לעיל, והוא **מספר הילדים** בהם מתקיימת המצוה: "בית שמאי אומרים שני זכרים, ובית הלל אומרים זכר ונקבה, שנאמר זכר ונקבה בראם". הגמרא מבארת שבית שמאי למדו את שיטתם ממשנה רבנו, שלא הוליד אלא את גרשום ואליעזר ולאחר מכן פירש מאשתו, ואילו בית הלל לומדים מברייתו של עולם וסוברים שפרישת משה מאשתו היתה כהוראת שעה ואין ללמוד ממנה. שתי דעות תנאים נוספות מובאות בברייתות בגמרא (סב): לדעת ר' נתן בברייתא אחת מחייבים ב"ש בשני זכרים ושתי נקבות, ולומדים זאת מחוה, שהולידה את קין והבל ותאומה עם כל אחד מהם, ולאחר מכן כשילדה את שת אמרה שהוא תחת הבל שהרגו קין. בברייתא אחרת אומר ר' נתן בשם בית הלל שדי בילד אחד, בן או בת, משום שכבר בזה מתקיים "לשבת יצרה".

דברי **בית הלל** נראים באופן ראשוני כנובעים ממגמת שימורו של המין האנושי, וכענין "לשבת" שנזכר לעיל. כדי שהמין האנושי ימשיך להתקיים נצרך שהדור הבא לא יפחת מהדור הנוכחי, ולכן שיעור החיוב הוא בלידת בן ובת הממלאים כביכול את מקום הוריהם בעולם. מתאימים לכך גם דברי הרמב"ם בספר המצוות: "המצוה הרי"ב היא שצונו לפרות ולרבות ולכוין לקיים המין".

אלא שאין בכך הסבר שלם לדברי בית הלל, לא מצד הלשון ולא מצד הענין. לשון הגמרא אינה שטעמם הוא לקיומו של עולם, אלא כברייתו של עולם. ולקיומו של עולם אכן אין צורך בבן ובת דוקא, אלא בלידת שני ילדים כלשהם, שעל ידם יימצאו בעולם בשה"כ גם זכרים וגם נקבות במספר הנצרך (והרי בלאו הכי אין הבן והבת שמוליד האדם נישאים זה לזה ומעמידים תולדות, אלא נזקקים לילדיהם של אחרים). דברי ב"ה מחדדים שמצוות פרו ורבו מוסיפה על ענין "לשבת יצרה", ומטילה חובה אישית על כל אדם בפני עצמו להעמיד תולדות שהם כעין ברייתו של עולם, בן ובת שמהם עצמם יכול באופן פוטנציאלי לצמוח עולם אנושי שלם. תרומת האדם ליישובו של עולם צריכה להיות בעלת אופי שלם בפני עצמה, כמו זה שבו נברא האדם מתחילה (אם האדם היה נדרש רק לתרום את חלקו ליישובו של עולם, אפשר שהיה די גם בבן אחד, אם הוא מצידו שב והוליד ילדים רבים, בנים ובנות (וכפי שמציעה הגמרא כתירוץ לדברי רב הונא, להלן). "פרו ורבו" מתפרש לפי זה כ"פרו ועיי כך רבו", כלומר, אין חובה להעמיד דור בנים מרובה מדור האבות, אלא להרבות את המין האנושי בעולם ע"י עצם הפריון והתמשכות הדורות זה אחר זה.

בית שמאי סוברים שהחובה היא בשני זכרים דוקא, ולסברתם היסודית המעניקה יתרון לענין פרו ורבו להולדת בן על פני הולדת בת אנו עתידים למצוא השלכה בסוגיה גם בדעת בית הלל. לקיום העולם ודאי יש צורך בזכרים ובנקבות בשוה, ולכן נראה שגדר פרו ורבו אליבא דבית שמאי

מרחיב מעבר לאחריות לשימור המין (אין הם פוחתים מאחריות זו כלל, שכן על ידי המאמץ להביא לעולם לכל הפחות שני בנים יבואו לעולם בשה"כ גם בנות, מרובות יותר מאלו שלדעת ב"ה). דברי ב"ש מתבארים היטב ע"פ המשך הפסוק: "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה". ניתן לשמוע מכך שני חידושים: האחד, שמצוות פו"ר מכוונת למלא את הארץ ולהרבות את שיעורו של המין האנושי בעולם, ולא רק לשמר את הקיים. והאחר, שמילוי הארץ נועד לשם "וכבשה", וכבר אמרו חכמים בנידון אחר בענייננו (להלן בדין חיוב האשה) שהאיש דוקא הוא שדרכו לכבוש (הפיכת המציאות הארצית, הטבעית, לאנושית, כפי הציווי הא-להי לאדם, מתחדשת בתחילה בנוהג שבעולם על ידי האיש דוקא, והאשה מצטרפת אליו כממשיכה ומשלימה). לפיכך, החיוב המעשי העולה ממצוה זו הוא להגדיל את מספר האנשים הזכרים בעולם.

4. בנים שמתו ובני בנים (א,ה)

א. בנים שלא באו לכלל הולדת אחרים תחתיהם

אם היו לו בנים אך מתו (בשעה שהוא עדיין חי ומסוגל להוליד אחרים תחתיהם, כך ע"פ באה"ט), לדעת רב הונא (סב) קיים למרות זאת פריה ורביה, משום שהועיל למעט מאוצר הנשמות שנועדו לבוא לעולם וטרם באו אליו ("אין בן דוד בא עד שיכלו כל נשמות שבגוף"), ואילו לדעת ר' יוחנן לא קיים, כיון שפריה ורביה צריכה להביא למילוי ענין "לשבת יצרה" וזה לא התקיים אם מתו בניו. הגמרא מוכיחה מברייתא כדברי ר' יוחנן והלכה כדבריו.

מחלוקת רב הונא ור' יוחנן מחדדת את חובת האחריות לתוצאות במצוות פו"ר. בין רב הונא ובין ר' יוחנן מודדים למעשה את קיום פריה ורביה במבחן התוצאה, אלא שנחלקו מהי התוצאה המבוקשת, ובהתאם לכך מהו התנאי לקיום המצוה. לדברי רב הונא המבוקש בפריה ורביה הוא להעשיר את העולם בנשמות (ישראליות), וליטול בכך חלק בקידום העולם לקראת יעודו. ימות המשיח, האחרית המתקנת של ישראל, אינם יכולים לבוא אלא על גבי מיצוי כל עושר הגוונים של החיים הישראליים שצריכים להופיע בעולם. לשם כך די בכך שהנשמה הופיעה בעולם ופעלה מה שנגזר עליה לפעול, והמוות אינו פוגם בכך. אבל לפי ר' יוחנן אחריות האדם היא להמשך יישובו של עולם, וכיון שכך לא די בכך שנשמה ירדה לאויר העולם אלא נצרך שעל ידה יעמיד האדם את אפשרות התמשכות הדורות ממנו והלאה. לשם כך נצרך שאותה נשמה תחיה בפועל בעולם באופן שמאפשר לה להוסיף ולהוליד גם את הדור שיבוא אחריה.

הברייתא ממנה הוכיחה הגמרא כדברי ר' יוחנן הוסיפה עוד: "מת אחד מהם או שנמצא סריס לא קיים פריה ורביה". לא רק אם הבן מת קודם שהיה סיפק בידו להוליד ילדים משלו, אלא אף אם היה סריס לא קיים אביו על ידו מצוות פריה ורביה. על האב מוטלת כאמור אחריות לאפשרות התמשכות הדורות על ידו, ואין הדבר מוגבל לדור שבא מיד לאחריו אלא לפוטנציאל ההמשכיות לטווח הארוך שנוצר על ידי כך. ממילא בן שאינו יכול להוליד אינו מועיל לקיום המצוה.

למרות זאת, מימוש פוטנציאל ההולדה שבבן אינו מוטל עוד על אחריות האב, וגם אם אין הבן עוסק בפועל בפריה ורביה אין האב חייב להעמיד בן אחר תחתיו. כך דקדקו מהברייתא הח"מ (ס"ק ה) ובעקבותיו הב"ש (ס"ק ח): "נראה דאם הבן נשא איילונית או הבת נשאת לסריס או שלא נשא

כלל קיים האב פ"ו, דאם לא כן ליתני רבותא".¹ גם בבן חרש ושוטה כתב ב"י בשם מהרי"ל שכיון שיכולת ההולדה של הבן אינה חסרה כלום יש בו קיום גמור של פריה ורביה.

כאשר ההמנעות מהולדה היא ענין שבבחירה בלבד הדין מוסכם, אולם אם נישאה הבת לסריס אפשר שחייב האב להוליד אחרת. כך הביא הפת"ש (סי"ק ה) מספר בני אהובה: "בבת שנשאת לסריס דודאי לא תוליד, במה יקיים האב פו"ר, וכי תולין שיגרשה הבעל או שימות?!" הנסיבות הנתונות לא מאפשרות להביא את כח ההולדה שבבת לידי מימוש, אלא שלא נשללה מכל וכל האפשרות שהוא יתממש בעתיד, ועל כן נחלקו בזה האחרונים.

ב. בני בנים כתחליף לבנים

הברייתא שלימדה שאין קיום פו"ר בבן שמת או בסריס פתחה בכך שבני בנים הרי הם כבנים. לכן אם מתו בנו ובתו של האדם אך הולידו כבר ילדים תחתיהם קיים הסב פריה ורביה. אם הולידו כבר הבן והבת כל אחד בן ובת משלו אין בכך כל חידוש, אולם בגמרא מבואר שגם אם הוליד הבן בן בלבד והבת בת בלבד קיים הסב פריה ורביה. מאידך, אם הוליד רק בן אחד, והוא הוליד בן ובת (והוא הדין ממילא גם אם היו לו שני בנים ומת האחד והאחר הוליד בן ובת), לא קיים הסב פריה ורביה.

מצוות פריה ורביה מטילה חובה אישית על כל אדם שיהיו לו בן ובת, ובריבוי נכדים מאחד מבניו אין די, שאין זה שונה מהותית ממה שאין ריבוי ילדים במשפחות אחרות פוטר מלהוליד בן ובת. חובתו של הבן כשלעצמו היא להוליד בן ובת, ואין זה פוחת מחובתו של אביו בבת נוספת, שאף בכוחה ללדת בן ובת. הולדת בן ובת אינה מבטיחה כשלעצמה את קיום האומה בדור הבא, ואין לראות בה נשיאה מלאה באחריות לקיומה של האומה, אלא נטילת חלק אישי נכון באחריות זו. חובה זו מוטלת על כל אדם באופן אישי, ואין אחרים יכולים לפטור אותו ממנה. יחד עם זאת, בני בנים הרי הם כבנים, ועל כן אם יש בן לבן הרי הוא ממלא את מקום אביו, וסבו מקיים על ידו פרו ורבו, ובדומה בת ממלאת מקום אמה לקיום מצוות סבה. בנים שמתו בלא להותיר אחריהם זרע לא תרמו לטווח הארוך ליישובו של עולם, והמצוה לא התקיימה על ידם, אך כל שהותירו אחריהם זרע, ולו מעט, אין מקומם בעולם נפקד אלא מתמלא ע"י אחר, ומתקיימת על ידם חובתו הישירה של אביהם.

אביי ורבא נחלקו מהו הדין כאשר הבן הותיר אחריו בת או הבת בן. על פי הגרסה לפנינו בגמרא סבר אביי לומר שבן שנולד לבת מועיל בכל שכן מבת שנולדה לה, אך בת שנולדה לבן אינה מועילה, ורבא דחה את דבריו ואמר שכיון שבעינין לשבת יצרה ממילא גם בת לבן מועילה. כפי שמחדדים תוס', בענין חובתו של האב עצמו ודאי יש צורך בבן ובת דווקא, ואין לומר ששני בנים מועילים בכל שכן מבן ובת. אך כאשר מדובר בהעמדת צאצא הממלא את מקום אביו (או אמו) שוב עדיף הזכר על הנקבה, גם לדעת ב"ה כמו לדעת ב"ש.

נראה שיסוד הדבר הוא במה שהתבאר שהתועלת בקיומו של הנכד אינה משום שקיומם של צאצאים נכדים שקול לקיומם של צאצאים בנים ישירים, אלא משום שהבן הוא ממלא מקום ראוי לאביו. הסברה היסודית, המוסכמת על ב"ש וב"ה, היא שלענין מצוות פו"ר ערך הבאת בן זכר לעולם מוסיף על זה שבבת (וכפי שביארנו לעיל), אלא שלב"ה אין לכך השפעה על גדרה היסודי של

¹ אמנם מסתבר שאם הבת הזקינה טרם שנישאה, ואביה עדיין מסוגל להוליד, שוב חוזרת אליו המצוה, שכן נעשתה בפועל כאילונית שאין בה קיום פו"ר לאב. מסתבר שכשם שמיתת הבן משיבה את חובת פו"ר לאב, בין אם מת מאליו ובין אם מכח מעשה אנושי, כך גם אם נעשה סריס או איילונית.

המצוה, שצריכה להיות כעין ברייתו של עולם דווקא ולכלול גם בת. ומכל מקום כאשר הבן או הבת הסתלקו מן העולם קודם שהעמידו דור המשך שלם, ואנו שבים לבחון אם העמידו לכל הפחות תחליף הגון להם עצמם, שוב אין חובה מוגדרת בבן או בת דוקא. לאביי, בת אינה יכולה עכ"פ למלא את מקומו של בן, כיון שהיא חסרה את ערכו המוסף, מה שאין כן בבן המחליף בת. ואילו לרבא אין לדקדק עד כדי כך ביחס שבין הבן או הבת הישירים ובין זרעם שהותירו אחריהם, וכל שהתקיים על ידם ענין השבת, שלא מתו בלא צאצאים כלל, יצא אביהם ידי חובתו.

לרמב"ם שיטה אחרת בענין, ולפי הגר"א גרסתו בגמרא שונה. הדין המוסכם אותו קיבל גם אביי לפי גרסה זו אינו אלא שאם הותיר אחריו הבן בן, או הבת הותירה בת, קיים הסב פריה ורביה, ולא בכל אופן אחר. רבא חידש שאם נותרו שני נכדים שהם בן ובת, שנולדו מכח שני ילדים ישירים שאף הם בן ובת (להוציא אם מת האחד ערירי והאחר הוליד שנים), קיים הסב פריה ורביה גם אם הנכדים הם בן מבתו ובת מבנו.

אף כאן, ודאי שעל הסב מוטל להוליד בן ובת דוקא. הסברה הפשוטה היא כאמור שיש צורך בבן כתחליף לבן ובבת כתחליף לבת, אולם רבא מחדש שניתן לצרף גם באופן אחר את שני היסודות הנדרשים, שהבן והבת יותירו אחריהם כל אחד מידה של המשך בעולם, ושיהיה ההמשך שמותיר האדם אחריו בעולם על ידי בניו מורכב מבן ובת.²

השו"ע פסק כרמב"ם, דבעינן בן ובת הבאים מבן ובת דווקא, ולא כתוס' הסוברים שגם בשני נכדים זכרים או נקבות הבאים מבן ובת די. וב"ש הביא גם מדברי סמ"ג וסמ"ק כרמב"ם. (בשיטת תוס' יש שכתבו שסוברים אף הם כרמב"ם לדינא, ולא כתבו את סברתם אלא בדעת אביי, אך בשלטי הגיבורים מופיעה שיטה זו כצורתה גם לדינא). מאידך, באוצר הפוסקים הובאו דברי כמה ראשונים ואחרונים שנקטו למעשה כתוס'.

5. בניו שנולדו קודם הגירות (א,ו)

מחלוקת נוספת בגמרא בין ר' יוחנן לריש לקיש היא אם בניו שהוליד אדם בהיותו גוי קודם שהתגייר מועילים לו לקיום מצוות פריה ורביה. לדעת ר' יוחנן קיים פריה ורביה, "דהא הוה ליה", ולריש לקיש לא קיים, שכן גר שנתגייר כקטן שנולד דמי (והלכה כר' יוחנן).

המהלך הפשוט של הסוגיה אינו רומז כלל לכך שגם הבנים התגיירו, ומשמעות הדברים היא שגם **בנים גויים** מועילים לקיום מצוות פריה ורביה. כך הוא לר' יוחנן לדינא, כיון שבשעת לידתם נחשבו בפועל כבניו לכל דבר, ואף ריש לקיש לא נחלק בדבר אלא משום שאין הגר קרוי כעת אביהם של בניו כלל, משום שהוא כקטן שנולד דמי. (הגר"א אף מוכיח מהסוגיה המקבילה בבכורות שאין צורך בגירות של הבנים, ולא כרמב"ם שכתב שאף הבנים התגיירו וכדלקמן). גויים אינם מצווים על פריה ורביה (כך מביאים תוס' מהגמ' בסנהדרין (ט:)), שכל מצוה שנאמרה קודם מתן תורה ולא נשנתה לאחר מתן תורה נאמרה לבני ישראל ולא לבני נח, ואף מצוות פריה ורביה ניטלה מבני נח בעת מתן תורה וניתנה לישראל דווקא, אך משמע שאין הם עקורים מערך פריה ורביה מעיקרו, שהוא קיום המין האנושי. על אומות העולם לא מוטלת האחריות והחובה בדבר, אך הוא מתקיים גם על ידם.

² ח"מ מסתפק מהו הדין לדברי הרמב"ם אם הוליד בן ובת, והבת הולידה בן ומתה. אם היה גם הבן מוליד בת הרי למדנו כבר שמועיל, אך כאן אפשר שאף שהוא עצמו קיים בעולם אין זה מועיל כיון שהבת אחותו לא הותירה אחריה אלא בן. ב"ש כתב שמסתבר שבה עדיין לא התקיימה פו"ר. ופתי"ש הביא שספק זה אינו אלא לדעת הרמב"ם, אבל לדעת תוס' שבצאצאים אחת היא לנו בין זכרים לנקבות ודאי גם בזה מהני.

אמנם לדברי ריש לקיש אין קיום למצוות פריה ורביה אלא כאשר הבן **נחשב** בפועל **לבנו** של אביו, וגם ר' יוחנן לא חולק על כך באופן מהותי. קיום פריה ורביה אינו בתרומה הטכנית לקיומו של המין האנושי אלא כאמור בנטילת החלק האישי באחריות להתמדתו, וזה אינו אלא כאשר מעמיד האדם לעצמו המשך של בנים ובנות. אם הבן אינו קרוי בנו והבת אינה קרויה בתו שוב אין משמעות למה שנוספו בעולם חיים אנושיים מכוחו. כיון שכך, לר"ל אין בניו-לשעבר הגויים עולים לו (וכפי המבואר בגמרא); ואף ר' יוחנן לא אמר שבניו הגויים מועילים לו לקיום מצוותו אלא משום שכבר "הוא ליה", והיו קרויים בניו קודם שהתגייר, וגם כשהתגייר לא נעקר ממצויאותו הראשונה לגמרי (משום כך נראה שאף ר' יוחנן מודה שאם אין הבן קרוי בנו כלל, כמו אם בא על הגויה והוליד ממנה בן, אין הוא מקיים מצוות פו"ר על ידו).³

הרמב"ם (טו,ו) מחדש שבנים גויים אינם מועילים לענין פריה ורביה: "היו לו בנים בגיותו ונתגייר הוא והם הרי זה קיים מצוה זו". הסוגיה בפשוטה אינה מורה על צורך בגירותם של הבנים, אך לדברי המ"מ הרמב"ם הכריח זאת מן הסברה: "ודבר נכון הוא, שאל"כ היה מחויב לישא כדי להיות לו בנים ישראלים, ולא יאמר ר' יוחנן דבבנים גוים די לוי". לפי המ"מ, דבר פשוט הוא שאין קיום לפריה ורביה אלא בזרע ישראל, ואין צורך במקור מפורש לכך. יש שתמכו זאת מדברי רב הונא (סב.), שתלה את דין פרו ורבו בכך שאין בן דוד בא עד שיכלו כל נשמות שבגוף. לסברה זו ברור שקיום פו"ר הוא בהבאת נשמות ישראליות לעולם דווקא. וכן הוא גם בברייתא (טז.) התולה את גודל ענין העיסוק בפו"ר בכך שרק על ידי כך יכולה השכינה לשרות בישראל. (אמנם אפשר גם שגרסת הרמב"ם בגמרא עצמה לא היתה "והתגייר" אלא "והתגיר" – כך הוא לפנינו ברא"ש).

גם לשיטת הרמב"ם חידושו המיוחד של ר' יוחנן במקומו עומד, שאע"פ שאין כעת יחס אמיתי של אב ובן בין הגר לבניו הביולוגיים הוא מקיים על ידם מצוות פו"ר משום שבעבר היו קרויים בניו. הגר לא הביא לעולם בנים ישראלים, אך העמיד בעולם נפשות, שבהווה הן ישראליות, והן מיוחסות אליו מצד העבר שבו היה קרוי גם בפועל אביהם מולידים, קודם שהתגיר הוא והם וקיבלו זהות לאומית וממילא גם משפחתית חדשה.⁴

טור וש"ע פסקו אף הם כרמב"ם, דבעינן נתגיר בניו. אבל ח"מ וב"ש הביאו שמדברי תוס' משמע שלא כמותו, וכך פסק **מהרי"ל** דלא בעינן נתגיר. **הגר"א** אף הוסיף וכתב שדעת כל הפוסקים שלא כרמב"ם בזה.

בן ממזר ישראל הוא לכל דבר, ודינו כבן לאביו לכל דבר (משנה ביבמות כב.), ואף יכול ורשאי להוליד על ידי שישא ממזרת כמותו או גיורת וכד', ולכן אין בו לכאורה כל חסרון לענין קיום פו"ר. כך כתב ב"י בשם הריטב"א ע"פ הירושלמי, והובא להלכה ברמ"א. אבל בשיירי קרבן

³ גר שנתגייר כקטן שנולד דמי לענין היחסים המשפחתיים בינו לבין שאריו בהווה, שאין בינו לבנים איסורי ערוה מדין תורה ולא פסול עדות אם התגיר אף הם עמו. אך אין זה מנתק בין אישיותו שלו שקדמה לגירות לאישיותו הנוכחית. חובות ממון שהוטלו עליו בגיותו אינם פוקעים בגירותו. וכך גם מציאות העבר של היותו אב לבניו אלו אינה מסולקת מעליו כעת לחלוטין, ובנים אלו שהיו קרויים בעבר בניו נחשבים במידה מספקת לבניו לענין מצוות פרו ורבו.

⁴ דברים אלו של הרמב"ם מעמידים בצורה החדה ביותר את ההבדל העצמי בערך הקיום בין ישראל לאומות העולם. הרמב"ם קבע במפורש כחלק מהגדרת מצוות פרו ורבו שעניינה הוא לעשות לקיום המין, אולם כאן מתברר שבכל הנוגע למצוה המוטלת עלינו, כישראל, החובה היא להעמיד זרע ישראל דווקא. ההפרש בין ישראל לגוי בענייננו אינו נובע מהמעשים אותם יעשה הבן בפועל לכשיגדל, אלא מעצם שאלת קיום המין על ידו, ועולה שענין קיומו של המין האנושי אינו מתקיים על ידי נכרי באותה מדרגה כבישראל.

לירושלמי (יבמות ב,ו) כתב שעל פי הגרסה העיקרית שם לא קבע זאת הירושלמי כדין ברור אלא רק העלה ספק בדבר. ובטעם הספק כתב שם שמשום שאינו ראוי לבוא בקהל ולהוליד אפשר שאין בו קיום פו"ר. המהדיר לרשב"א ביבמות (ס) הביא גם מרדב"ז שבממזר לא קיים פו"ר, ומשום שהיא מצוה הבאה בעברה.

לדינא לדין בפשטות אין לדחות מחמת החולקים את דבריהם הברורים של ב"י ורמ"א, שלא העלו כל פקפוק בדבר. אך ברכ"י כתב שמהשמטת השו"ע את הדין שהביא בב"י יש ללמוד שדעתו שאין בזה קיום פו"ר, ושכך למד מן הסתם מהשמטת הרמב"ם, הרי"ף והרא"ש לדין זה. וצ"ע.]

6. חיוב האשה (א,ג)

המצוה "פרו ורבו" נאמרה במקורה לאדם ולאשתו כאחד, אולם למעשה אפשר שאין הציווי מחייב אלא את האיש בלבד: "**האיש מצווה** על פריה ורביה אבל לא האשה. ר' יוחנן בן ברוקה אומר על שניהם הוא אומר ויברך אותם א-להים ויאמר להם א-להים פרו ורבו" (משנה סה:). בגמרא מבואר שהלכה כתי"ק (הנפ"מ המפורשת לדבר שנזכרה בגמרא היא שכאשר אין הבעל יכול להוליד אין האשה יכולה לתבעו לגרשה בכתובה כדי שתזכה לבנים, אלא אם כן באה מחמת טענה שחפצה בבנים שיתמכוה בעת זקנתה וכדומה).

בטעם הדבר שאין המצוה מוטלת אלא על האיש נחלקו בגמרא אמוראים. לדברי ר' אלעא בשם ר"א בר"ש נלמד הדבר מלשון הכתוב "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבש"ה", שאיש דרכו לכבש ואשה **אין דרכה לכבש** (ואע"פ שהציווי וכבשוה נאמר בלשון רבים, כתיבתו היא כבלשון יחיד). רב יוסף לומד זאת מהציווי שנאמר ליעקב בבית אל: "אני א-ל-שד-י **פרה ורבה**", שנאמר בלשון יחיד ליעקב עצמו בלבד.

לפי הביאור הראשון, עיקר תכליתו של הציווי פרו ורבו נועד להתקיים על ידי האיש דווקא, שהוא זה שפועל להטביע חותם חדש על המציאות ולשנותה מכפי שהיא כעת. על ידו מתחדשת, לפי דרכו של עולם, הפיכת המציאות הארצית הגולמית למיושבת בידי אדם (ומונהגת ממילא ע"פ הסדרים שהוא מכותיב, שטבועים בחותמו של צלם א-להים שבו), והאשה מצטרפת אליו כממשיכה ומשלימה (בלעדיה ודאי אי אפשר, ולכן לשון התורה כפי קריאתה היא לשון רבים). לכן עליו דוקא מוטלת גם עצם מצוות הפריה והרביה (גם כאן, שותפות האשה היא כמובן מרכזית ומכרעת). אולם לפי רב יוסף, עיקר חובת פריה ורביה מוטל על הזכר והנקבה כאחד, ורק בעם ישראל מצטמצם החיוב ומוטל על האיש בלבד. לקיום המין (ולהשלמת כיבוש ה"ארץ") נחוצה שותפות של האיש והאשה, ועל כן על שניהם כאחד הוטלה המצוה בתחילה, אולם בעם ישראל מקבלת ההבחנה הפנימית ביניהם משנה משמעות, והציווי הישיר על הדבר מתייחד לאיש בלבד. אפשר שחובת ההעמדה הגלויה של שם ישראל בעולם מוטלת על האנשים יותר מאשר על הנשים, כשם שרק הם מצווים בהעמדת התורה באומה וכדומה.

ההשלכה הישירה מכך שאין מצות פו"ר מוטלת על האשה היא בפשטות לכך שלא מוטלת עליה חובה להנשא לאיש. עם זאת, ב"ש (בס"ק ב) מביא מדברי תוס' במספר מקומות שיתכן שחובת "לא תהו בראה **לשבת** יצרה" מוטלת גם עליה, ולפי זה גם עליה מוטל מדברי קבלה להנשא לאיש. ב"ש מסייג עם זאת שמדברי האו"ז שהביא שלט"ג (והובאו להלכה על ידי הרמ"א (ס"א)), שכתב שאסור לאשה לשבת בלא איש מפני החשד, משמע שבלא חשד לא מוטל עליה כל חיוב בדבר. וכן היא גם דעת תוס' במקום אחר. ואף תוס' הנ"ל, שהעלו את הסברה שחייבת, לא העלוה אלא כתירוץ אחד משנים. גם מהר"ן בקידושין (מב.) עולה שאין לאשה כל חיוב בדבר – הגמרא שם פירשה את לשון

המשנה "האשה מתקדשת בה ובשלוחה" ואמרה שמצוה בה יותר מבשלוחה, וכתב הר"ן שאע"פ שאין האשה מצווה בפו"ר יש מצוה בקידושיה לפי שהיא מסייעת למצוות פו"ר של האיש. בנישואי האשה יש אם כן מעלה של סיוע לדבר מצוה, אך לא קיום חובה עצמית שלה.⁵ וכך למעשה כתב כבר הרמב"ם (איסוי"ב כא,כו), שהאשה רשאית שלא תינשא לעולם או שתנישא לסריס. הדברים מתאימים לדברי הח"מ (ס"ק א), שכתב שאין מוכרים ס"ת להשיא יתומה לפי שאינה מצווה בפו"ר, וכ"כ באה"ט (ס"ק כז) בשם אחרונים נוספים (כנה"ג ורד"ך) שאין על האשה כל חובה להנשא, אף לא מדרבנן.

מהפוסקים כאן נראה אם כן ברור לדינא שאין האשה מחוייבת בנישואין כלל. אבל באו"ח סי' קנ"ג (ס"ו), בדין מכירת ספר תורה, חלק מג"א על הח"מ וכתב שמוכרים ס"ת אף להשיא יתומה משום שאף שאינה מצווה בפו"ר הרי מצוות שבת שייכת גם בה. כדבריו פסק שם גם האליה רבה, ובעקבותיהם גם המשנ"ב, שכתב שכך הסכמת כמה אחרונים (א"ר ביאר שאין בזה סתירה לדין לא תשב אשה בלא איש מפני החשד, שדין זה בא לכלול גם מי שאינה בת בניס וכד').

דברי מג"א וא"ר שם אמנם צ"ע, שכן עיקר סמיכתם היא על דברי מהר"ם אלשקר (בסי' עב), שהאריך לברר שמוכרים ספר תורה להשיא יתומה, וכמסקנתו כתב גם הלבוש. אולם בדברי מהר"ם אלשקר לא נזכר כלל ענין שבת דאשה, ולא כתב אלא שכשם שמוכרים ס"ת כדי להשיא יתומים כך מוכרים כדי להשיא יתומה – אף שאינה מצווה בפו"ר. הוא אף מבחין בין יתומה, שמוכרים עבורה כנ"ל, לבין מי שיש לה אב אך אין הוא יכול להשיאה משלו, שכיון שאין בה מצוה גמורה אין למכור עבורה ס"ת שלא השתקע שם בעליו שהקדישו לציבור. משמע בדבריו שאין מוטלת על היתומה כשלעצמה מצוה להנשא, אלא שגודל המצוה שהיא נעשית שותפה לה מצדיק למכור לכך ס"ת. מג"א וא"ר הם שחידשו לסמוך לזה את סברת התוס' שאף האשה מצווה בשבת (את דברי מג"א ומשנ"ב כשלעצמם היה ניתן ליישב ולומר שאף שאין האשה חייבת בשבת מצוה זו שייכת גם בה. כלומר, הייעוד הכללי של "לשבת יצרה" מצריך ודאי גם את שותפותן של הנשים, ועל כן כאשר אשה רוצה להינשא יש ודאי לעשות את ההשתדלות הנצרכת כדי לאפשר זאת בדומה למה שנעשה עבור האיש. כך הוא בנידון של המהר"ם אלשקר, וכך גם בנידון המקורי שבו כתבו תוס' שמצוות שבת שייכת גם באשה, השאלה אם לשחרר עבד או שפחה כדי שיוכלו לקיים שבת. אין להסיק מכך בדבר חיוב ישיר המוטל על האשה להינשא, וכפי שכתב הרמב"ם שאכן אינה חייבת בדבר כלל. וכך אכן הסביר ערוה"ש (ס"ד) את דברי תוס', ונקט כדבר ברור לדינא שאין על האשה כל חובה להינשא אם לא מצד החשד. אלא שמהסתירה שהעלו א"ר ובי"ש בין דין זה לבין הדין שלא תשב אשה בלא איש מפני החשד עולה שדעתם שהאשה עצמה חייבת להינשא מתורת שבת, וכך היא לשונו הברורה של בי"ש שלתוס' אשה חייבת בשבת. וצ"ע.)

שאלת חיוב האשה במצוה משמעותית גם באשה שקשים לה ביותר ההריון והלידה, ומבקשת למנוע עצמה מלהכנס להריון משום כך, ור' בזה להלן.

7. הפריה בלא מעשה ביאה (א,ו)

החלקת מחוקק (ס"ק ח) מעלה את השאלה אם יש קיום למצוות פרו ורבו על ידי עיבור האשה באמבטי. מדיונו בשאלה עולה שההסתפקות היא אם באופן זה קרוי הולד בנו של אביו, ונטייתו

⁵ רק לאחר הנישואין שבה האשה להיות משועבדת לבעלה לדבר תשישי, עד שאם אינה נשמעת לו בעונתה היא בכלל מורדת, ובכלל זה לכאורה שעבוד גם לקיום מצוות פו"ר שלו. אם נמצא שאין היא בת הולדה כלל מוטל עליו להוציאה ולשאת אחרת, וממילא מן הסתם גם אם מסרבת מכל וכל להוליד לו חובתו לשאת אחרת שתוליד לו.

לומר שאכן **קרוי בנו**. ב"ש אף הוא מכריע כן, ומוסיף לבסס זאת מדברי הגהות סמ"ק, שהזהיר אשה מלשכב על סדין ששכב עליו איש אחר שמא תתעבר משכבת זרע שלו ויבוא הבן לשאת אחותו מאביו. מדברים אלו למד ב"ש שהאב קרוי אביו לכל דבר, ומשמע שגם מקיים בזה מצוות פו"ר. אבל הט"ז (ס"ק ה) חולק ואומר שאפילו אם קרוי בנו, כיון שהאם התעברה מאליה והאב לא עשה בזה כל מעשה אין בזה קיום למצוותו.

המשנה למלך (טו, ד) מערער על עצם האפשרות להתעבר באמבטי, ואף מוכיח מן הסוגיות שאף בהעראה בעלמא בלא גמר ביאה לא יתכן עיבור וכל שכן שלא באמבטי בלבד. אולם יש לדברים השלכה מעשית ברורה בימינו, לאחר שנמצאה הדרך לבצע הזרעה ע"י התערבות מלאכותית (אם בהזרקות זרע לרחם ואם בדרכים אחרות). לכאורה מחלוקת היא בין ב"ש לט"ז אם מי שאינו יכול לקיים פו"ר בביאה רגילה יכול וממילא גם חייב לקיים פו"ר באופן זה. ופוסקי זמננו נזקקו לדבר. אגרות משה (אבהע"ז ב"ח) ויביע אומר (ב אבהע"ז א) הכריעו ע"פ כמה אחרונים שיש קיום למצוות פו"ר גם כשאין כל מעשה מכוון מצד הבעל, כנתעברה באמבטי, וכל שכן בהזרעה **מלאכותית**, כשהדבר נעשה מלכתחילה במעשה המכוון לדבר (יבי"א לא הזכיר כלל את דברי הט"ז, אף כי הביא אחרים שכתבו בדומה לו, ואגרו"מ ציין שדברי הט"ז בסימן זה אינם ממנו עצמו אלא מהמגיה, החכ"צ). והתירו למעשה גם את הוצאת הזרע הנצרכת לכך, לכה"פ באופנים מסויימים. כך פסק לדינא גם שבט הלוי (ה, רנא, יא), אף כי הגביל את ההיתר למי שאכן עדיין לא קיים פו"ר. מאידך, ציץ אליעזר (ט, נא, ד) הרחיב מאד בנידון והעלה בו פקפוקים מכמה צדדים (בין היתר כתב שלמ"ד שאין קיום פו"ר בלא מעשה יש לומר שאף כאן אין זה קרוי מעשה מצד האיש, שבשעה שמוציא את הזרע עדיין תלוי הדבר בכמה וכמה תנאים עד שיבוא הדבר לידי הפריה לאשה. ועוד העלה חשש מעשי כבד שמא זרע הבעל יוחלף בטעות באחר), ולמעשה התיר רק במקום שעברו עשר שנים ולא ילדה, או שאבדה תקוותם להוליד בדרך אחרת.⁶

⁶ לשאלת ההזרעה המלאכותית מתלווה לעיתים היבט נוסף, האם מותר לתת את הזרע לרחם האשה **בזמן נדוּתה**. הפוסקים דנו בכך יחד עם שאלה נוספת, האם מותר לאשה לקבל בעת הצורך **תרומת זרע** מאיש זר. ודאי אין בכך קיום פו"ר של האיש, אך אפשר שיש בזה קיום שבת לאשה. פוסקי דורנו הרחיבו את הדיבור בשאלות אלו ובשאלות נוספות הקשורות בהן ונוגעות לכמה עניינים חמורים, ונציין כאן רק כמה נקודות מפתח לדבר. באופן בסיסי, כיון שבתרומת זרע אין ביאה, אין בה לכאורה גם כל איסור אשת איש, ולא פסול ממזרות לבן. כ"כ **אגרו"מ** (שם) כדבר ברור לדינא. אלא שכתב שתרומה זו ודאי אסורה מדין הבחנה, משום החשש שברבות הימים יימצא הבן נושא אחותו מאביו וכד'. כמה אחרונים הפליגו בחומר האיסור שבדבר, כאשר העולם סבורים שהבן הוא מאב זה ובאמת הוא בנו של אחר. ההיתר המעשי שמקיים אגרו"מ על סמך אפשרות זו של הזרעה ללא מעשה ביאה הוא רק לענין זרעו של הבעל עצמו, שאם אינו יכול להפרות את אשתו כדרך כל הארץ ונאלץ להפרותה בדרך מלאכותית אין מניעה מלעשות כן גם בזמן טומאתה.

צי"א (שם) מחמיר יותר בדינים אלו, וכתב שאפשר שכל קבלת זרע מאיש אחר היא בכלל איסור אשת איש של תורה. אם עשתה כן, לא יצא הבן מכלל ספק ממזרות, ולא יצאה היא מכלל ספק איסור לבעלה. אף בזרע הבעל אין זה ברור אצלו להתיר בזמן טומאתה. ו**מנחת שלמה** (תניינא קכד) מבחין בין גוף המעשה, שאין בו איסור עצמי בזמן נדוּת האשה ואינו אוסר את האשה לבעלה בזרע של אחר, לבין דין הוולד, שדעתו נוטה לומר שהוא ממזר כיון שהוא תולדת עירוב זרע אשת איש בזרע איש אחר.

פיתרון חלופי שהוצע לענין דין ההבחנה (ולחוששים לממזרות) הוא תרומת **זרע של גוי**, בו אין חשש שאח יישא אחותו. אך צי"א לפי דרכו שולל בתכלית גם הצעה זו, ודוחה בתוקף את הרעיון לערב בכוונה תחילה זרע נכרי זר בהוויית החיים הישראלית. גם מנחת שלמה כותב שהדבר ודאי מכוער, אך נוטה לומר שאין בו איסור גמור. לסיכום נרחב של דעות הפוסקים בשאלות אלו ודומותיהן ר' סי' שו"ת פוע"ה.

[מדברי הפוסקים שדנו בשאלת קיום פו"ר ע"י הזרעה זו עולה בפשטות שאם הדבר מותר הרי יש בו גם חובה. כך בפרט לדברי שה"ל, שתלה זאת בקיום חובת פו"ר דאורייתא על האיש. אך הג"ר יעקב אריאל (שו"ת באהלה של תורה א,טט) נוקט שכמצוות רבות אחרות אף מצוה זו אינה מוטלת על האדם אלא ע"פ דרך קיומה הטבעי, ללא חיוב שימוש באמצעים מלאכותיים, ובפרט יש לומר כך לאור מה שמצוה זו כרוכה בפועל בגדרה המעשי במצוות עונה (וחיזק זאת משיקולים נוספים, עיי"ש). ומ"מ גם לדבריו יש בכך קיום למצוות שבת, ולכן הדבר מצדיק למעשה גם את הוצאת הזרע שכרוכה בכך.]

8. תוספת בנים (א,ח)

הגמרא (סא:) מביאה מדברי שמואל שגם מי שכבר יש לו בנים אינו רשאי לעמוד בלא אשה (דין זה אינו משום מצוות פו"ר), ודנה מהו היחס בין דבריו לדברי המשנה שלא יבטל מפריה ורביה אלא אם כן יש לו בנים, שמהם עולה שכשיש לו בנים שוב רשאי להיבטל. מסקנת הגמרא היא שאין ללמוד מהמשנה אלא על פטור מלשאת אשה בת בנים, אך לא מלשאת אשה כלל, ועליו לשאת לכה"פ **אשה שאינה בת בנים** (שתי לישנות הן בגמרא אם מהמשנה עצמה משמע שבטל מפריה ורביה בלבד, אך לא מהחובה להיות נשוי לאשה; או שבאופן ראשוני משמע ממנה שפטור אף מלשאת אשה, ויש לחדש ולהגביל זאת לפטור מאשה בת בנים). והוסיפה הגמרא לחדד את ההשלכה מכך: **"נפקא מינה למכור ספר תורה בשביל בנים"**.⁷

משמעות הרישא של דברי הגמרא היא שאם יש לו בנים אין עליו כלל חובה לשאת אשה בת בנים דווקא, אולם מהסיפא משמע שדווקא למכור ספר תורה עבור הבנים אינו צריך אם כבר יש לו בנים אבל כשאין הדבר מגיע לידי כך חובה עליו לשאת אשה בת בנים דווקא. תוס' מקיימים את שתי האפשרויות, ומסבירים בדרך ראשונה שלתנא דמתניתין אכן **אין חובה להוליד בנים** כלל מעבר לקיום מצוות פרו ורבו, ולא חידשה הגמרא בסיפא אלא שכאשר מוטל עליו להוליד חובה עליו אפילו למכור ספר תורה לשם כך (וחידדו שלא נאמר בגמרא **"למאי נפ"מ"**, ולא באה הגמרא אלא לחדד עד היכן מגיעה החובה כשאין לו בנים). בדרך שניה פירשו תוס' שהסיפא עיקר, ואכן לתנא דמתניתין חובה לשאת אשה בת בנים גם אם כבר יש לו בנים, ומה שאמרה הגמרא שישא אשה שאינה בת בנים היינו דווקא כאשר אינו מוצא בת בנים אלא **במחיר מכירת ספר תורה** וכמבואר בסיפא.

בהמשך הסוגיה (סב:) אומרת הגמרא: **"מתניתין דלא כר' 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...** אמר רב מתנא הלכה כר' יהושע". לפי ר' יהושע חובה לשאת אשה בת בנים גם לאחר שקיים פו"ר, ולדברי הגמרא הוא בא להחמיר מעבר לתנא דמתניתין.

פירוש דברי ר' יהושע תלוי ממילא בביאור דעת תנא דמתניתין. לדרך הראשונה בתוס', שלתנא דמתניתין אין חיוב בתוספת ילדים כלל, לימד ר' יהושע **שחייב להוסיף** בהולדת ילדים גם לאחר קיום המצוה שמן התורה, ולא למדנו מכאן על חובת מכירת ספר תורה עבור כך (וממילא נותר

⁷ בענין מכירת ספר תורה עבור בנים כתבו רמב"ם ושו"ע שאין לעשות זאת אלא אם אין לו דבר אחר למכור. בס' נישואין כהלכתם הביא מהעמק שאלה (לסי' ה) שהיינו דווקא כאשר אין לו דבר סחורה או דבר מותרות אחר למכור, אבל אינו מחוייב למכור ביתו או בגדיו קודם שימכור ס"ת. החיוב הממוני הכרוך במצוות פו"ר אינו גדול ממצוות עשה אחרת, אלא שלגודל ערכה אין משום הורדה בקודש במכירת ס"ת עבורה.

הדין הפשוט שאין למכור ס"ת אלא לקיום מצות פו"ר עצמה). אבל אם תנא דמתניתין חייב אף הוא בהוספת ילדים כל עוד אין הדבר מצריך מכירת ספר תורה, הרי שלר' יהושע יש גם למכור ספר תורה כדי להוסיף ילדים. אפשרות שלישית בהסבר היחס בין דברי ר' יהושע למשנה מצויה בדברי הרא"ש בביאורו לדברי הרי"ף, שלמד ממה שהביא הרי"ף את המשנה ואת דברי ר' יהושע כאחד, ולא ציין שמתני' דלא כר' יהושע, שלא גרס מילים אלו בגמרא, וסובר שהכל עולה אל מקום אחד. לפי זה, בין לתנא דמתניתין ובין לר' יהושע חובה להוסיף בלידת ילדים, ואין חובה למכור ספר תורה לשם כך.

למעשה, דעת כמה ראשונים שחייב למכור ספר תורה כדי לשאת אשה בת בנים גם לאחר שכבר יש לו בנים. כך כתבו בעה"מ, המלחמות (גם בשם הרי"ף) והנמו"י בשם הריטב"א, והטור נוקט שכך היא גם מסקנת הרא"ש עצמו (שלא כמו מה שתלה בדעת הרי"ף). שו"ע כתב בסתם שאינו חייב למכור ס"ת והוסיף את הדעה המחמירה כ"א, ואם כן עיקר הכרעתו לקולא, ודחה הב"ש את הכרעתו שהיא כדעת מיעוט ברורה (אפילו דברי הרי"ף מתפרשים במלחמות לחומרא ושלא כרא"ש).

למרות דין מכירת ספר תורה, מוסכם על כל הראשונים שאין חיובו של דין ולערב אל תנח ידך אלא מדרבנן, ואין חומרו כחומר דין פריה ורביה של תורה. הרא"ש ובעה"מ כתבו שהקולא כאשר יש לו בנים היא שאם נשא אשה ושהה עמה י' שנים ולא ילדה אין מחייבים אותו להוציאה כדי לקיים ולערב אל תנח. שלא אמר ר' יהושע אלא שיש בדבר מצוה לכתחילה, ולא חיוב גמור עד כדי לגרש את אשתו (חיוב לגרש את אשתו הראשונה שהולידה לו את בניו לא עלה על דעת הראשונים כלל, ודבריהם הם באשה שלא ילדה לו י' שנים, ולא היא אם בניו). בעה"מ מוסיף על כך גם מתוך הש"ס שאם יש לו בנים אין הצדקה לשאת אשה אחרת קודם שעברו ג' רגלים ממיתת אשתו הראשונה. נמו"י (בביאורו למשנה הבאה) מוסיף עוד להקל וכותב שאין כופין את האדם על דין זה.

הרמב"ן (במלחמות) מפליג עוד בלשונו ואומר שאין זו תקנה גמורה אלא **כעין ישוב דרך ארץ** (ובהמשך דבריו – מצוה דרבנן כמנהג דרך ארץ), ועל כן לא רק שאין כופין על זה אלא שאפילו אין לקרותו עבריינא אם אינו מקיים זאת. כלומר – חכמים מלמדים שכך הוא סדרו הבריא והראוי של ישובו של עולם, אך לא הטילו חובה גמורה בדבר.⁸

דברי הרמב"ן נראים כדברי יחיד, לעומת הראשונים שזכרו. אך אפשר שכך היא גם דעת הרמב"ם, שכתב מחד (אישות טו, ז) שלאחר שקיים פו"ר דאורייתא רשאי לשאת אשה שאינה בת בנים, ומאידיך כתב (שם טז) שגם לאחר שקיים פו"ר מצוה מדברי סופרים שלא יבטל מלפרות ולרבות כל זמן שיש בו כח. לדברי ערוה"ש (ס"ח) כוונתו לומר שאין בדבר חיוב גמור, אלא כעין הידור מצוה ומנהג דרך ארץ. ואם כדרך זו, הרי יש לומר שמקור הדברים הוא כבר ברי"ף, שהביא כאמור את המשנה הפוטרת מתוספת בנים ואת דברי ר' יהושע המחייב בכך בלי להעמיד זאת כמחלוקת, ולא כגורסים "מתני' דלא כר' יהושע". שו"ע מ"מ לא פירש לפי הנראה באופן זה, וכתב רק שגם לאחר שקיים פו"ר צריך לשאת אשה בת בנים.

⁸ בח"י הרמב"ן מצויה נפ"מ נוספת, שמביא את דברי רב ששת (סב:) שכדי לדחות את תלמידיו אמר להם שאינו נושא אשה לפי שיש לו נכדים, זאת למרות שגם כשיש לו ילדים מחויב באשה מדרי' יהושע. כאשר כבר קיים את עיקר פו"ר, שוב יפה יותר שיהיה יושב בישיבה ולא טרוד בעול אשה ובנים, וכעין בן עזאי.

דברי הרמב"ן מחדדים עכ"פ את ההבחנה בין מעלת המצוה לבין חומר החיוב בה, שהרי על אף שהחיוב הוא קל ביותר, רשאי ונכון שימכור ספר תורה עבורה. הרמב"ן מטעים זאת בכך שעכ"פ מקיים בכך "לשבת יצרה" (והרי זהו הפסוק שממנו למדה הגמרא (במגילה כז.) שמוכר ס"ת כדי לשאת אשה). כלומר, אף שבלידת בן ובת יצא האדם מכל וכל ידי **חובת המצוה** המוטלת עליו מדין תורה, ואינו מקיים מעבר לכך אלא מצוה מדרבנן (כפי שמובלט בלשונות הראשונים הנ"ל כולם), סוף סוף **התוכן** המקורי של מצוות התורה מוסיף ומתקיים על ידו. מגמת הציווי "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה" מתחדדת בדברי ישעיהו "לשבת יצרה", וככל שהאדם מוסיף להביא ילדים לעולם הוא מוסיף במימוש מגמה זו. המצוה מדברי סופרים "ולערב אל תנח ידיך" מכוונת אם כן להוסיף עוד באותו מבוקש של פריה ורביה, שעליו ציווה התורה, מעבר לשיעור המצוה עצמה. דומה הדבר במקצת למצוות תלמוד תורה, שאף למ"ד שיוצא ידי חובתה בק"ש שחרית וערבית, ודאי מקיים מצוה רבה של תלמוד תורה בכל מה שמוסיף ולומד. כאן אין קיום גמור למצוה מעבר לשיעור הקצוב לה, אך תוכן המצוה ודאי מוסיף ויוצא לפועל, ויש בכך מצוה מד"ס.

9. ריווח לידות (א,א)

א. קודם קיום פו"ר

החיוב הנוסף משום ולערב אל תנח ידיך מטיל על האדם לשאת אשה בת בנים, אך אפשר שאין הוא מטיל עליו עיסוק מעשי בפריה ורביה באותה מידה כמי שעדיין לא הוליד בן ובת. כך הם דברי הרמב"ם (טו,א) לפי פשוטם: "האשה שהרשת את בעלה אחר הנישואין שימנע עונתה הרי זה מותר. במה דברים אמורים בשהיו לו בנים, שכבר קיים מצות פריה ורביה. אבל אם לא קיים חייב לבעול **בכל עונה** עד שיהיו לו בנים מפני שהיא מצות עשה של תורה" (כדברי הרמב"ם כתב גם השו"ע (עו,ו)). משמע שכל עוד לא קיים פו"ר חייב לבעול בכל עונה, אבל לאחר מכן רשאי למעט את בעילותיו לפי מידת חפצה של אשתו.

הדין הראשוני העולה מדברי הרמב"ם זוקק כשלעצמו ביאור. הרמב"ם מלמד שמצוה מן התורה לבעול בכל עונה, משום מצוות פריה ורביה, והיינו שכיון שחייב לעשות את מה שביכולתו כדי להוליד בן ובת, בגבול של שיעור החיוב במצוות עונה, אין לו להתעכב בדבר כלל ואסור לו לבטל אף עונה בלא שיעשה בה את הנחוץ לפריה ורביה. אלא שבביטול של עונה אחת הרי אין ביטול גמור לעשה של פריה ורביה, שכן אם בסופו של דבר יביא לעולם בן ובת ימצא שאכן קיים מצוות פריה ורביה. חיובה של מצוות פו"ר דומה מבחינה זו למצוות מילה, בה אמר הרמב"ם (מילה א,א) שאם הגדיל ולא מל עצמו עובר בכל יום בעשה, אבל אינו מתחייב בכרת אלא אם מת בלא שכל עצמו. בכל רגע של הימנעות מקיום המצוה יש **איסור** עשה, אולם **ביטול גמור** של העשה אינו אלא אם לא בא לכלל התוצאה המתבקשת כלל. לכאורה יש בכך כדי להקל בחומר החיוב ולהתיר לבטל עונה מחמת אונסים קלים יותר מהאונסים הגמורים שיש בהם כדי לבטל מצוות עשה באופן גמור, כשם שמקלים בדחיית מילה שלא בזמנה יותר מדחייתה מזמנה.⁹

⁹ עזר מקודש (על השו"ע עו,ו) דן בשאלה אם לבטל עונה בזמן ההנקה כדי שלא לפגוע בתינוק היונק, דומיא דמה שאסרו לשאת מיניקת חברו כדי שלא יפגע התינוק. ואומר שאין לעשות כן, כיון שגם אם תיפגע ההנקה אפשר להזינו בדרכים אחרות, וההוצאה הממונית הכרוכה בכך אינה מצדיקה לבטל פו"ר. לא גזרו חכמים אלא בנישואין שניים, שם אפשר שהבעל לא ימלא את חובתו בהזנת התינוק של הבעל הראשון. חשש מקושי כלכלי כגון זה אינו סיבה אם כן לדבריו לדחיית פו"ר.

בשו"ת **באהלה של תורה** (א,סו) כתב הג"ר יעקב אריאל אף יותר מכך, שכיון שפו"ר היא מצוה שאינה עוברת אין יסוד החיוב לעסוק בה בהקדם האפשרי אלא **מתורת זריזין מקדימין**, ועל כן דחיה שאינה מחמת עצלות וזלזול במצוה אין בה ביטול עשה. ולכן במקום שעת דחק גדולה, לפי ראות עיני המורה, ניתן לדחות אפילו את קיום פו"ר. יסוד לדבר מצוי כבר בדברי החזו"א (ו"ד קלג,ה), שכתב באופן כללי לגבי מצוה שאין זמנה קבוע שניתן להמתין בה עבור צורך מצוה או הפסד ממון. הרב שלמה אבינר, בחיבור בניך כשתילי זיתים (מופיע גם כחלק מהספר אחותי כלה), מסכם באופן נרחב את צדדי הדין במניעת הריון ודחיית לידות, והביא מהרב אברהם דב אויערבך הכרעה דומה, שצורך חשוב מצדיק שהיה גם בקיום מצוות פו"ר עצמה.

אגרו"מ (אבהע"ז ג,כד) פתח בדבר פתח היתר מצד אחר, במקום **חולשת האשה**, וכתב שאם היא חולה, או חלשה יותר משאר נשים, יש להתיר לה לעכב את ההריון גם קודם שקיים בעלה פו"ר, שכן מסתבר שאינה משועבדת לו לדבר בכה"ג. זאת אמנם במניעה זמנית בלבד, שכן אם תרצה להימנע ממנו בתמידות יהיה מוטל עליו לגרשה ולשאת אחרת. (בבניך כשתילי זיתים הנ"ל מביא עוד שיש צד סכנה בכניסה להריון תוך זמן מועט אחר לידה, ושבשם החזו"א נמסר שיש להמתין תשעה חדשים עד שנה בין לידה להריון נוסף. ויש שכתבו שיעורים מרחיבים אף יותר. כדמות ראייה לדבר הוא כותב שממה שנקטו חכמים שזמן רגיל של הנקה הוא כ"ד חודש ניתן לשמוע שאין בעיה במניעת ההריון במשך זמן זה, שהרי הנקה פעמים רבות מונעת את ההריון. אלא שאין לראות בזה מקור של ממש, כיון שניתן לחלק בין הנקה למניעה מכוונת של ההריון מכמה פנים. אגרות משה (שם סו) כתב אמנם שאין לתת בזה כלל שיעורים קבועים ויש לבחון כל מקרה לגופו, גם כזהירות מכך שיבואו להקל מעבר לנדרש).¹⁰

ב. לאחר קיום פו"ר

כאשר קיים כבר פו"ר משמע עכ"פ מהרמב"ם שרשאי לבטל עונות אם אין מניעה מצד אשתו. **ב"ש** (סי"א) תמה על כך: "ומשמע שאחר שיהיה לו בנים מהני רשות שלה אפילו אם יכול עוד להוליד, ואיני יודע **מנ"ל לרמב"ם** חילוק זה... דהא אפילו אם קיים פו"ר מ"מ חייב לקיים לערב אל תנח ירך. אע"ג דכתבתי בסמוך מצוה לערב אינו אלא מדרבנן, מ"מ מנ"ל דמהני מחילה שלה". גם **המגיה לט"ז** נוקט כדבר ברור שמשום דין "ולערב" אסור לו לבטל עונתו באופן המביא לביטול פריה ורבייה, וכתב ליישב את דברי הרמב"ם על סמך דבריו בהמשך הפרק (שם טו), שמדברי סופרים מצוה שלא ליבטל מלפרות ולרבות כל זמן שיש בו כח. לאור זאת, הוא מבאר, יש לפרש שגם מה שכתב שרשאי לבטל עונתו אינו אלא מדין תורה ולא למעשה. הנפ"מ למעשה מכך שכבר קיים פו"ר אינה אלא לכך שאם יש לו שתי נשים אינו חייב לבוא בכל עונה אלא על אשתו האחת, ואת עונתה של השניה רשאי לבטל אם היא מוחלת, בקל וחומר מכך שהיה רשאי שלא לשאתה כלל, משא"כ קודם שקיים פו"ר שחייב להביא לקיום המצוה בכל הזריזות האפשרית.

אבל פת"ש הביא מדברי ה**ברכי יוסף** לחיד"א ביאור אחר לדברי הרמב"ם, שכאשר המוטל עליו אינו אלא דין "אל תנח" יוצא ידי חובתו בעצם מה שאינו מניח לגמרי ידו מלהוליד ילדים, והיינו במה שבא על אשתו בעת מן העיתים. ואין בכך כדי לחייבו לבוא על אשתו בכל עונה. ולכך הסכים גם **ערוך השולחן** (סי"ז).

¹⁰ בימינו עולה שאלת החיוב בהולדת ילדים באופן בלתי תלוי במצוות עונה, שכן על ידי **אמצעי מניעה** שונים ניתן למנוע את ההריון בלי להימנע מקיום העונה. השימוש באמצעים אלו זוקק התייחסות להיבטים נוספים, ובהם איסור הוצאת זרע לבטלה, איסור סירוס, החשש המעשי מהופעת כתמים אצל האשה, ועוד. ואין כאן מקומם.

הדברים האמורים הם לענין מיעוט ההשתדלות בפו"ר, על ידי ביטול עונה לשעה. אך במצוות "ולערב" יש צדדי קולא משמעותיים גם לענין כל עיקר החובה להוסיף בלידת ילדים. מצד אחד, למצוה זו אין קצבה, ולעולם מקיימים על ידה מצוה רבא של "לשבת יצרה". הרמב"ם (טו, טז) מוסיף עוד לחדד: "מצוה מדברי סופרים שלא יבטל מלפרות ולרבות כל זמן שיש בו כח, שכל המוסיף נפש אחת בישראל כאילו בנה עולם מלא".

הדברים מקבלים את ביטויים המעשי בדברי אגרו"מ (אבהע"ז ד, עג, א), שנטה שלא להתיר למנוע הריון אפילו לאחר שכבר נולדו לו בן ובת משום הצורך לטפל בבת חולה, כיון שניתן לשכור מטפלת ובכך תוכל האם לעמוד בהריון בלי לפגוע בטיפול בבת הגדולה, ואם כן אין הטיפול מצדיק לבטל את מצוות שבת.

מאידיך, מבואר בדברי אגרו"מ הנ"ל שדיבר במציאות חברתית שבה מקובל לשכור מטפלות באופן זה גם לשם הנאה בעלמא, ומשום כך אין זו סיבה למניעת שבת. הוא עצמו, בתשובה העוקבת (שם עז), כתב שאם כבר קיימו פו"ר, ויש סיבה כלכלית או סיבה נחוצה אחרת, יכולה למנוע הריון. השיקול הכלכלי נזכר כסיבה שעשויה להצדיק הימנעות מהריון אחרי קיום פו"ר כבר בערוה"ש, שכתב (סי"ח) שמצוות חכמים היא שיוסיף להוליד בנים "אם מעמדו מספיק לפרנסם". כשם שאין למצוה זו קצבה למעלה כך גם אין לה גדר מחייב למטה, ושיקולים משמעותיים עשויים לפטור ממנה ללא גדר קבוע וברור. (אמנם צי"א (ט, נא, ג, בסיכום) כתב שחשש מקושי כלכלי מחמת ילד נוסף הוא חוסר בטחון בה' – וממילא כמובן אינו מצדיק להימנע מלהוליד. ובאופן דומה כתב גם לגבי החשש מצער גידול בנים).

בנוסף, בשאלה זו של הוספת ילדים מעבר לחיוב מקבל **רצון האשה** משנה משמעות. כפי שהתבאר, מצוות פו"ר אינה מוטלת עליה באופן ישיר, אלא שהיא משועבדת לבעלה לדבר; ואין שעבודה לבעל לענין "ולערב" כשעבודה לענין פו"ר. כך כתב חת"ס (סי"ב, הובא בפת"ש ה, יב), בנידון שעיקרו איסור סירוס. חת"ס כותב שע"פ דברי כמה פוסקים אשה רשאית לשתות כוס של עקרין מחמת צער לידה, אפילו אם עוד לא קיימה שבת. ולאחר שקיימה שבת כלדהו רשאית לעשות כן אף בלא צער כלל. אלא שאם היא נשואה היא משועבדת לבעלה (ואחר חדר"ג אין הוא יכול לשאת אחרת עליה), ולפיכך אף לאחר שקיים פו"ר, אם הוא חפץ לקיים ולערב אין היא רשאית לעשות כן ללא רשותו. אמנם אם יש לה צער גדול בדבר, כפי ראות עיני המורה, שוב אינה משועבדת לו בכך, ואינה זקוקה לרשותו.

שני דינים מתחדשים בדברי חת"ס: האחד, שבמקום צער מיוחד אין היא משועבדת לבעלה ללידת ילדים לקיום ולערב (דין זה משמש גם באגרו"מ, בתשובה שהובאה לעיל (אבהע"ז ג, כד), שבה כתב שמסתבר שאשה בעלת חולשה מיוחדת שהלידה קשה עליה במיוחד אינה משועבדת לבעלה לדבר, ואם כבר קיים פו"ר היא רשאית להימנע מלהרות לו). והאחר, שגם שלא במקום צער, כיון שבדין "ולערב" אין חיוב גמור יכול הבעל להרשותה להימנע מלהוליד עוד.

מכיוון אחר כתב הרמ"א (סי"ח) בשם תרה"ד שאם יש לו בנים הרבה ומתיירא שאם ישא אשה בת בנים יהיו **קטנות ומריבות** בין בניו לבין אשתו, מותר לשאת אשה שאינה בת בנים. ולמד זאת מדין יבום וחליצה, שם נותנים לו עצה ההוגנת לו ולעיתים מיעצים לו לחלוץ אף שעיקר המצוה ביבום (הח"מ מערער על ראיית תרה"ד, אך ב"ש וט"ז יישבוה). ומסתבר שעל אותה הדרך אם לידת ילדים נוספים עלולה באופן קרוב, לפי ראות עיני המורה, לגרור מריבה והפרת שלום הבית בין האיש לאשתו, הדבר מצדיק לתת אף לו עצה ההוגנת לו שלא לבוא לידי כך.

אכן כיון שעניינים אלו תלויים בחילופי מצבים משתנים שאין להם הגדרות קבועות וברורות, ומאידך נוגעים למצוה רבא של פו"ר ולשבת יצרה (ומצד אחר, לעיתים, לחששות של איסורי הוצאת ש"ז לבטלה או סירוס), כתבו בדרך כלל הפוסקים **שכל הכרעה בשאלות אלו צריכה שאלת חכם**.

ב. חובת הנישואין

1. גיל הנישואין (א, ב)

(תמצית הדין: גיל הנישואין לכתחילה הוא י"ח, ולכל היותר כ', אם משום שאז מתגברים יותר הרהורי עברה באדם כשאינו נשוי, אם משום שאז הוא בוגר ושלם דיו לבנות בנין חיים מתוקן עם אשה, ואם משום שבאפשרותו להשלים עד אז את עיקר חובת לימוד תורה המוטלת עליו. ביסודו של דבר יש מעלה גם בנישואין מוקדמים יותר; אלא שכבר השתנו הטבעים. מאידך, סיבות נחוצות שונות עשויות להצדיק דחיה של הנישואין גם מעבר לאמור, ובפרט עד גיל כ"ד.)

כפי שהתבאר בפתח הדברים, הדין המעשי האמור במשנה כפועל יוצא ממצוות פרו ורבו הוא החובה לשאת אשה בת בנים. לאור זאת כתב הטור (רי"ס א), ובדומה לו השו"ע: "חייב כל אדם לשאת אשה כדי לפרות ולרבות".

מאיזה גיל חייב אדם לשאת אשה? לכאורה ראוי היה שמשעה שמתחייב הנער במצוות ונעשה ראוי להוליד ילדים, דהיינו מגיל י"ג ויום אחד (ומשהביא שתי שערות), תחול עליו גם חובתה של מצוה זו. אך לא כך הם דברי חז"ל. מספר גילאים הוזכרו על ידם כראויים לנישואין, ונאמרו בהם לרוב לשונות של מעלה ופחיתות ולא של חיוב.

גיל הגדלות נזכר כראוי לנישואין בברייתא במסכת יבמות (סב:): "המשיאן (- את בנו ובנותיו) **סמוך לפירקון**, עליו הכתוב אומר וידעת כי **שלום אהלך**..." (המשך הפסוק הוא: "ופקדת נוך ולא תחטא"). שבח הוא להשיא את הבנים מיד עם בגרותם; אך אין בכך חיוב של ממש.

גילאים אחרים אמורים בגמרא בקידושין (כט:): "רב הונא לטעמיה דאמר, **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 הקב"ה ומצפה לאדם מתי ישא אשה. כיון שהגיע כ' ולא נשא אומר **תיפח עצמותיו**. אמר רב חסדא, האי ד**עדיפנא** מחבראי, **דנסיבנא בשיתסר**. ואי נסיבנא **בארביסר** הוה **אמינא לשטן** גירא בעיניך" (המפרשים התאימו את דברי הגמרא לברייתא דלעיל, והסבירו שגיל ארביסר שנוכח כאן היינו תחילת ארביסר, כלומר מיד אחר שמלאו לו שלוש עשרה). מבואר שטוב להקדים ולשאת אשה במידת האפשר, ומצוה מן המובחר מיד עם ההגעה לגדלות, אך רק מעבר לגיל עשרים יש ביקורת של ממש על מי שאינו נושא אשה.

בשני המקורות שהזכרנו, הנימוק לקביעת גיל הנישואין הוא ההתמודדות הראויה עם היצר **והרהורי העבירה** שמחמתו. הרהורי עבירה עשויים להתעורר באדם מיד עם בגרותו, והם הולכים ומתגברים עד שמגיעים למידה גבוהה במיוחד בגיל עשרים, ולכן ראוי להקדים ולשאת אשה כמה שניתן ובכל מקרה לא לעבור את גיל עשרים. לא נזכרה כאן כלל מצוות פו"ר כסיבה מחייבת לנישואין בגיל כלשהו, ויש להבין למה.

עם זאת, הרמב"ם והרא"ש אכן למדו מכאן לפי הנראה גם לגדר החיוב בפו"ר: **הרמב"ם** (אישות טו, ב) כתב שמי שאינו נושא אשה לאחר גיל עשרים מבטל מצוות עשה, **והרא"ש** (יבמות ו, טז) כתב שמגיל זה ראוי אף לכפות על הנישואין כשם שכופין על קיום כל מצוות עשה (ואף שו"ע פסק מתוך

כך ש"בשום ענין לא יעבור מכ' שנה בלא אשה", ומעבר לכך כופין אותו לקיים פו"ר. מקור הדברים לכאורה רק בסוגיה זו, והדבר טעון ביאור.

מקור נוסף המלמד על הגיל הראוי לנישואין הוא המשנה באבות (ה): **"בן שמונה עשרה לחופה"**. לעומת המקורות הקודמים, שהורו על הגיל המוקדם ביותר והגיל המאוחר ביותר לקיום המצוה, משנה זו מורה על הגיל הראוי לתחילה לקיום המצוה. הרמב"ם (טו,ב) הסתמך ככל הנראה עליה, וכתב (לפי הגרסה לפנינו): "ומאימתי האיש נתחייב במצוה זו? מבן שבע עשרה. וכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה הרי זה עובר ומבטל מצות עשה". המפרשים ביארו שפירש במשנה באבות שבן שמונה עשרה היינו מי שעומד בתחילת שנת י"ח, כשהוא בן י"ז שנים שלמות; ויש הגורסים גם בדבריו שהחוב הוא מגיל י"ח, כך שההתאמה למשנה ברורה יותר. גם הטור למד ממשנה זו שמגיל י"ח יש לשאת אשה.

אף כאן צריך ביאור, מפני מה נתלית חובת הנישואין, הנובעת בפשטות ממצוות פו"ר, בגיל זה דוקא. מהקשר המשנה נראה שמדובר כאן על הגיל הראוי לדבר לפי סדר ההתפתחות הטבעית של האדם, ככל יתר הזמנים המנויים בה. משנה זו בעיקרה אינה מורה על חובות הלכתיות כלשהן, אלא מלמדת על תכונתם האופיינית של זמנים שונים בחיי האדם (וחלקה השני עוסק בתכונות אופייניות שאינן תלויות בבחירת האדם כלל, כמו הבינה בגיל ארבעים, העצה בחמישים והזקנה בששים), וכשם שגיל חמש הוא המתאים לתחילת לימוד המקרא וגיל עשר ללימוד משנה כך גיל י"ח הוא הראוי לחופה. ממילא למדנו שבגיל זה מוטלת עליו בפועל החובה להינשא ולקיים פו"ר. ועדיין צריך ביאור למה תלויה חובת מצוה זו בשלב התפתחות טבעי כלשהו של האדם. ועוד צריך ביאור מה פשר שלב הביניים שמגיל י"ח ועד עשרים, בו חייב כבר לשאת אשה אך אינו מבטל עשה אם אינו עושה כן (רמב"ם) ואין כופין אותו על כך (רא"ש).

נראה ששורש ראשוני יש לדברים בהבדל בסיסי בין שאלת גיל החיוב בפו"ר לגיל החיוב בשאר מצוות: מצוות התורה בכללן אינן כרוכות כשלעצמן כלל בגיל כלשהו (ואסור להאכיל איסורים גם לקטן, או לבטלו בידים ממצוות עשה), אלא שאין חובת מצוות התורה מוטלת אלא על בן דעת, והקטן, כמו השוטה, אינו בכלל זה. לפיכך מיד משבא לכלל דעת בא גם לכלל חיוב במצוות. אבל מצוות פו"ר תלויה במהותה בהתפתחות האדם. הקטן אינו מסוגל להוליד כלל, וכל שלא הגדיל לא בא לכלל עיקר שייכות למצוה כלל. ממילא גם משהגדיל ובא לכלל דעת אפשר שעדיין לא בא לכלל חובת המצוה. מהמקורות שהבאנו עולה שחובת המצוה תלויה לא רק ביכולת הטכנית להוליד, שאכן קיימת בעיקרה מיד עם הגדלות, אלא בהגעה לגיל שבו אין האדם נערך עוד אך כפרי של זיווג הוריו אלא גם כמי ששב ונעשה בעצמו למקור-בכח לפרי בטן נוסף. גיל הגדלות לענין המשכיות הדורות אינו זהה בהכרח לגיל הגדלות לענין קבלת דעת וחיוב כללי במצוות, ואין ללמדו משם.

ליסוד ראשוני זה מצורף מה שכבר מצאנו, שמצוות פו"ר אינה מטילה על האדם באופן ישיר חובה מעשית מוגדרת, אלא מטילה עליו לקיים מערכת חיי נישואין תקינה ורגילה, שעל ידה יוכל להתברך בבנים. חז"ל לא הגדירו באופן ישיר את שיעור חיוב ההשתדלות המעשית בפו"ר וכך לא הגדירו גם גיל מסויים שבו חייב האדם לשאת אשה, ובלבד שבבוא העת לפי דרכו של עולם אכן ישא אשה ויוליד ילדים. אולי משום כך התייחסה הגמרא לתוקף התביעה לשאת אשה בעיקר מצד הזהירות מהרהורי עברה, ולא באופן ישיר מצד חובת פו"ר. אמנם זהירות זו משליכה בעקיפין גם לגדר מצוות פו"ר, ובזמן שעל פי דרכו של עולם רק הנישואין הם שמשמרים את האדם מן היצר הרי שבאה ודאי עיתם הטבעית, וחלה עליו גם מלא חובתה של מצוות פו"ר כפי שכתבו הרמב"ם

והרא"ש. (בין הדברים יש גם קשר מהותי: אפשר שהרהורי עברה, במציאות נורמלית שאינה רוויה פריצות-לבוש וגירויים מכוונים אחרים, הם פרי המצב שבו נפש האדם בשלה כבר לנישואין, וכבר מבקשת באופן פנימי את ההשלמה שעל ידי אשה, אך בפועל אין הוא נשוי. בשנות ההתבגרות הולכת וגדלה בשלות האדם לנישואין, וממילא הולכת ומתגברת בו גם סכנתם של הרהורי-עברה, והתגברותם המיוחדת בסביבות גיל עשרים מורה שבזמן זה כבר באה באופן ברור בתכלית עיתם של הנישואין).

המשנה באבות מלמדת ישירות על הגיל הראוי לנישואין, ואף שלא עסקה בענין ההלכתי של חובת הנישואין הרי נמצאת למעשה גם היא שבה ומלמדת עליו. על פי סדר ההתפתחות האישי הרגיל שעליו מלמדת המשנה ישנו גיל של בגרות המאפשרת, על פי נוהג-שבעולם, חיי נישואין בריאים וארוכי טווח. בגיל שמונה-עשרה נעשה האדם בשל באופן ראשוני לחופה, ועל כן מוטלת עליו באופן ראשוני חובתה, ובגיל עשרים נעשה בוגר באופן שלם ולכן אם מזניח עוד את הנישואין הרי הוא עובר בעשה.

להבנה זו של המשנה מתאימים דברי המהר"ל מפראג בביאורה (בדרך חיים). לדבריו, בגיל י"ח האדם **נשלם בגופו**, ועל כן רק אז נצרכת לו ההשלמה הנוספת, על ידי אשה. ובגיל כ' **נשלמת גם צורתו** ונעשית עצמאית מן הגוף, ואז באה עיתו של האדם "לרדוף" ולמשול באחרים, וממילא הוא בשל אז בצורה שלמה להיות גם בעל וצורה לאשה. (כל עוד האדם נתון בתהליך של גדילה כל מהותו כרוכה בתהליך זה, והרי היא "צורה מוטבעת בחומר". רק לאחר שמגיע הגוף לבגרות שלמה משתחרר האדם לפנות להטבעת חותם על זולתו מתוך חירות פנימית, כ"צורה נבדלת"). גם ציץ אליעזר (ד, טו) ביאר, כטעם נוסף על מה שכתבו ח"מ וב"ש (להק), שחובת הנישואין נדחתה לגיל י"ח או כ' משום שבעיני **שיהיה האיש גבר בגוברין** (ובגיל י"ח מגיע לידי כך, ובגיל כ' מגיע לשלמות הדבר), וכדמצינו לענין הגיל שהאדם ראוי בו לדון, שיש שכתבו שהוא י"ח ויש שכתבו כ' ומטעם דבעיני שיהיה גבר בגוברין לכפות את הדין על החייב (ולא ביאר מפורשות למה הנישואין מותנים בכך. אלא שכבר התבאר שגיל הגדלות לענין חובת פו"ר טעון הגדרה בפני עצמו).

אמנם מנגד, חלקת מחוקק (ס"ק ב) תלה את דברי המשנה בטעם שונה בתכלית, באמור בה מיד קודם לכן: "בן ט"ו לגמרא". כיון שאדם צריך ללמוד תורה קודם שישא אשה, ותחילת לימוד גמרא הוא רק בגיל ט"ו, נדחה גיל הנישואין לגיל י"ח. הדברים הובאו גם על ידי הב"ש. לא כל אדם עוסק בפועל בלימוד גמרא בשנים אלו שמגיל ט"ו ואילך, אך י"ל שזהו שיעור הזמן הנצרך באופן בסיסי לכל אדם כדי לקנות תורה קודם שייטול על שכמו עול של פרנסה. חכמים קבעו את זמן הנישואין רק לאחר שנים אלו, כדי שיהיה ביד כל אדם לנצל אותן ללימוד (ור' להלן, בסוף הביאור לדין דחיית הנישואין מפני לימוד תורה, מה שצ"ע על כך).

בצד גילאי החיוב בנישואין, גילאי י"ח ועשרים, אמר כאמור רב חסדא שהיה משובח ביותר אילו היה נושא אשה בגיל ארבע-עשרה, שאז היה מנצח באופן הטוב ביותר את היצר. וקרובים לכך דברי הגמרא ביבמות (אף זה לעיל) שטוב להשיא בניו ובנותיו **סמוך לפרקן**, אף זאת לפי הנראה כדי להנצל מן היצר. הרמב"ם לא הזכיר זאת, אך הטור כתב כך ובעקבותיו גם שו"ע.

נראה שגיל זה אינו כלל גיל של בשלות טבעית ממשית לנישואין, ולכן אין בו כל צד חובה בפו"ר. ועכ"פ כאשר הדבר אפשרי יש בכך מעלה, כדי להינצל מיצר הרע.

למעשה כתב פת"ש בשם רבנו יונה שנחלשו הטבעים והשתנו הדורות, ולכן אין לנהוג בכך. (אפשר ששינוי הטבעים והדורות משליך לא רק על שאלת הנישואין בגיל נערוות אלא גם על גיל

החיוב הגמור בקיום פו"ר. הוראה פרטנית מצויה בימינו היא שלא לשאת אשה בגיל י"ח, משום שבמקרים רבים אין נשלמת בגיל זה הבגרות ועדיין לא באה עיתם הטבעית של הנישואין המביאה עמה את החיוב בפועל בפו"ר).

אפשר שיש בסוגיה גם גיל נוסף, שעד אליו ניתן עדיין לדחות את הנישואין: "אמר ליה רבא לר' נתן בר אמאי, אדידך על צוארי דברוך משיתסר ועד **עשרים ותרתי**, ואמרי לה מתמני סרי ועד **עשרים וארבעה**. כתנאי, חנוך לנער על פי דרכו, ר' יהודה ורבי נחמיה, חד אמר משיתסר ועד עשרים ותרתי וחד אמר מתמני סרי ועד עשרים וארבעה". רש"י מזכיר פירוש לפיו הגילאים הנזכרים כאן מתייחסים לחובת האב להשיא אשה לבנו, ואם כן מצאנו שיעור גיל גבוה יותר מגיל עשרים. אולם כפירוש עיקרי הוא כותב שאין הדברים אמורים אלא לענין חובת חינוך הבנים, ואין להם נגיעה לענין הנישואין כלל. גם הר"ן כתב כדברי רש"י, וכן הוא בדברי ראשונים אחרים (בהם רמב"ם ורא"ש), שנוקטים שגיל עשרים הוא שמעבר לו אין לדחות את הנישואין כלל.

פת"ש (ה) הביא עם זאת ממהריק"ש שמי שרוצה לשאת אשה אלא **שאינו מוצא זיווג נאה**, או שמתעכב מסיבה אחרת, אין כופין אותו גם אם עבר את גיל עשרים, ומכל מקום יראה שאין להתאחר מפני **סיבות שחוץ לגופו** אלא עד **עשרים וארבע**. המקור לגיל עשרים וארבע הוא ככל הנראה הפירוש שנדחה על ידי הראשונים לסוף דברי הסוגיה בקידושין, לפיו ההקשר בו נזכר גיל זה שם הוא של חיוב הנישואין. פירוש זה מופיע גם בים של שלמה, שכתב מכח הסוגיה שאין להתעכב בנישואין כלל מעבר לגיל עשרים וארבע. פירוש זה לכאורה אינו עיקרי בסוגיה, אולם גם הוא מסמן נקודת סיום מסויימת של תהליך ההתבגרות, והמתין עד אליו יש לו במקצת על מי שיסמוך (אפשר שיש לכך משנה משמעות בימינו, כאשר ההתבגרות כאמור ארוכה יותר). גם לאחר גיל זה ברור שאם מבקש את זיווגו ואינו מוצא אינו בגדר מבטל פריה ורביה. אלא שעכ"פ מורה מהריק"ש שלא להתעכב מחמת סיבות שחוץ לגופו, ונראה שכוונתו שלא לדחות את הנישואין כדי למצוא אשה ממעמד מסויים או בעלת ייחוס מסויים וכדומה (מסתבר שעיקוב הנדרש כדי לאפשר הקמת בית יציב ובריא אינו בכלל זה. כמו כן, במשנה בכתובות (נ). נזכר שהיו נותנים לחתן ולכלה שנים עשר חודש לאחר האירוסין כדי לפרנס את עצמם בתכשיטים ובשאר צרכי הסעודה והחופה, ומסתבר שאף זה אינו בכלל מניעת פו"ר אלא חלק מהסדר הטבעי שעל ידו באה המצוה לכלל קיום).

2. דחיית הנישואין מפני לימוד תורה (א,ג-ד)

(תמצית הדין: מי שנישואיו ימנעו ממנו ללמוד תורה כראוי, רשאי לדחותם כדי ללמוד, אם אין יצרו מתגבר בו על ידי כך. באופן פשוט יש בכך רק כדי להצדיק דחיה זמנית של הנישואין ולא הימנעות גמורה מהם, אך ייתכנו יוצאי דופן.)

"ת"ר, ללמוד תורה ולישא אשה, ילמוד תורה ואחר כך ישא אשה, ואם אי אפשר לו בלא אשה ישא אשה ואחר כך ילמוד תורה. אמר רב יהודה אמר שמואל, הלכה נושא אשה ואחר כך ילמוד תורה. ר' יוחנן אמר, ריחיים בצוארו ויעסוק בתורה! ולא פליגי, הא לן והא להו" (קידושין כט.). מי שאפשר לו ללמוד תורה גם אחר הנישואין מצווה לשאת אשה ואחר כך ילמד תורה, אולם מי שטורח הפרנסה לא יאפשר לו להמשיך לקנות תורה לאחר החתונה ילמד תורה ורק אחר כך ישא אשה אלא אם כן אי אפשר לו בלא אשה, דהיינו שמתגברים בו הרהורי עבירה.

הגמרא לא פירשה מהי ההצדקה לדחיית הנישואין לצורך לימוד תורה. הרמב"ם כתב (טו, ב): "כיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה הרי זה עובר ומבטל מצות עשה, ואם היה עוסק בתורה וטרוד בה והיה מתירא מלישא אשה כדי שלא יטרח במזונות ויבטל מן התורה הרי זה מותר להתאחר, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכל שכן בתלמוד תורה". דברי הרמב"ם צ"ע, שכן בעלמא קי"ל שמצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים דוחה תלמוד תורה. אך נראה שכיון שאין מדובר כאן בסתירה מזדמנת בין קיום מצוה כלשהי במשך זמן מוגבל לבין תוספת כמותית של לימוד באותו פרק זמן, אלא בעצם מהלך ההתגדלות של האדם בתורה, שוב חוזר כאן הדין שהעוסק במצוה פטור מן המצוה וכל שכן מצוה גדולה כתלמוד תורה. מצוה הדוחה לשעתה לימוד תורה משלימה בסופו של דבר את החיבור הנכון של האדם לתורה, אך כאן היא פוגעת בעיקרו.

ביבמות (סג): הובאו דברי בן עזאי שאמר שמי שאינו עוסק בפריה ורביה כאילו שופך דמים וממעט את הדמות. "אמרו לו לבן עזאי... אתה נאה דורש ואין נאה מקיים, אמר להן בן עזאי ומה אעשה שנפשי חשקה בתורה, אפשר לעולם שיתקיים על ידי אחרים" (בן עזאי בא להסביר כאן כיצד הוא פוטר עצמו מהאחריות הכללית שאותה מטילה מצוות פו"ר על האדם. מהחיוב האישי שמטילה עליו המצוה הוא פטור משום שעוסק בתורה, אך עדיין נדרש לבאר איך עושה עצמו כשופך דמים וממעט הדמות, ועל זה הסביר ששותפותו האישית שלו ושל דומיו באחריות כללית זו אינה נחוצה בהכרח). משמע שבן עזאי כלל לא נשא אשה, ובטל מפריה ורביה מכל וכל.

הרמב"ם ראה בדברים ביטוי לכך שדחיית הנישואין מפני תלמוד תורה אינה מוגבלת באופן מהותי בזמן, ותלויה רק במידת חשק האדם בתורה: "מי שחשקה נפשו בתורה ותמיד ושגה בה כבן עזאי ונדבק בה כל ימיו ולא נשא אשה אין בידו עון, והוא שלא יהיה יצרו מתגבר עליו" (שם א). מהלשון "אין בידו עון" משמע שאין זו הדרך הראויה לכתחילה לכל מי שחפץ לעסוק בתורה (כך דייק מסדר הט"ז (ס"ק ה)), אך זוהי עכ"פ דרך שרשאי האדם לילך בה ואף יש בה צד מעלה. אבל **הרא"ש** (בקידושין) כתב שדחיית הנישואין מפני תלמוד תורה ודאי מוגבלת בזמן, אם כי אינו יודע לתת קצבה לאותו זמן, ובן עזאי הוא דוגמא חריגה שאין ללמוד ממנה לכל אדם. גם **הריטב"א** (ביבמות) כתב בשם תוס' שאין בזמננו מי שיכול לעשות עצמו כבן עזאי. אמנם בין לרמב"ם ובין לרא"ש המסקנה למרבית בני אדם שוה, שבהעדר מידה קיצונית של דבקות בתורה אין ליבטל לחלוטין מפריה ורביה לצורך לימוד תורה, וכל שכן במקום הרהורי עבירה. וכך מצינו לכל גדולי ישראל שנשארו נשים.

(על דרך הסברה שהעלינו לעיל יש לומר שעל גבי קומה בסיסית של קנין תורה קודם הנישואין ניתן להסתפק בלימוד התורה שמתאפשר גם לאחר הנישואין, משום שאז המיעוט בכמות אינו שונה מהותית מזה שנגרם מכל קיום מצוה. לימוד תורה באופן כללי אינו מצדיק דחיית מצוות אחרות, ורק ירידת מדרגה משמעותית במיוחד במהלכו הכללי של הלימוד מחמת המצוה מצדיקה את דחייתה. לדרך הרא"ש ניתן לומר גם באופן נוסף, שלגודל מעלת מצוות פו"ר אין לדחותה מפני מצוה אחרת, ואפילו גדולה כלימוד תורה, אלא בדחיה זמנית ולא מוחלטת. רק מי ששייך באופן מובהק למצוות תלמוד תורה דוקא והיא היא חלקו רשאי לדחות מפניה את הפו"ר גם בהחלט).

הטור כתב כדברי הרא"ש, אך השו"ע פסק כרמב"ם והביא את מעשה בן עזאי כאפשרות שיכולה לשוב ולנהוג גם למעשה. (כאמור, לכתחילה ייתכן עכ"פ שאין ראוי לעשות כן). ב"ש כתב שיחודו של בן עזאי לדברי הרמב"ם היה בכך שביטל פו"ר למרות שמהבחינה המעשית היה בידו ללמוד תורה גם אחר שישא אשה, שלא היה מוטל עליו טורח פרנסה, ומה שכתב הרמב"ם שכל

אדם יכול לדחות את נישואיו אף לחלוטין מפני לימוד תורה הוא במי שאי אפשר לו ללמוד אחר שישא אשה. נראה שסברה זו באה להסביר את יחודו של בן עזאי, אך אין לה נפ"מ לדינא. [לעיל הבאנו את דברי ח"מ ובי"ש שכתבו שאיחור זמן הנישואין לגיל י"ח הוא כדי שישפיק ללמוד תורה במידה נחוצה קודם הנישואין. אמנם צ"ע לפי זה מהו היסוד לקביעת החיוב הגמור בנישואין בגיל עשרים. ממה נפשך, אם חפץ להמשיך בלימודו, הרי רשאי להתעכב מלשאת אשה גם מעבר לגיל עשרים. ואם אינו ממשיך ללמוד, מפני מה מתעכב מעבר לגיל י"ח?]

3. כפיה על הנישואין (א,א)

(תמצית הדין: באופן פשוט נכון לכפות על הנישואין כמו על כל מצוות עשה, אולם למעשה לא נהגו בכך, וניתנו טעמים שונים לדבר.)

לאחר שלימדה המשנה שחובה על האדם לשאת אשה בת בניס, ואינו נפטר מעסק בפריה ורביה עד שיהיו לו בן ובת, הוסיפה (דס): "**נשא אשה ושהה עמה עשר שנים** ולא ילדה אינו רשאי לבטל". הברייתא בגמרא מוסיפה ביאור: "נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה **יוציא** ויתן כתובה שמא לא זכה להבנות ממנה. אע"פ שאין ראה לדבר זכר לדבר, מקץ עשר שנים לשבת אברים בארץ כנען". כדי שיוכל האדם לשאת אשה בת בניס חובה עליו אף להוציא את אשתו הראשונה אם אינם זוכים להבנות, שמא מאחרת יזכה להבנות. אם מוצא לישא אחרת בלא להוציא את זו ודאי אין עליו חובה להוציאה, אולם ביאר רש"י (בכתובות עז.) שכל עוד אינו מוצא אחרת לשאת עמה חייבוהו חכמים להוציאה, לפי שכאשר זו אצלו אין אחרת נישאת לו. פרטי דין זה מרובים (הגמרא דנה במצבים יחודיים שונים במי שלא ילדה י' שנים), ואינם מענייננו כאן.

בכתובות (עז.) נחלקו אמוראים אם **כופים** על חיוב זה. לדברי רב אסי אין מעשין אלא לפסולות, ולא למי ששהה עם אשתו י' שנים ולא ילדה, אולם לשמואל כופים אף על זה. הגמרא סילקה את הקושיות על שיטתו של שמואל, והרי"ף (ביבמות) כתב לאור זאת שמוציאים ממנו אשה זו אף בעל כרחו. כך פסקו גם הרא"ש והרמב"ם ושאר פוסקים, וכ"ה בשו"ע (קנד,ו).

הרא"ש (ביבמות) הוסיף על כך עוד: "מתוך לשונו (-של הרי"ף) משמע דכייפינן ליה בשוטי אף לישא אחרת כדי לקיים מצות פריה ורביה, ומסתבר הכי, דמה מועיל מה שמגרשה אם לא שישא אחרת. והוה ליה כמו שאר מצות עשה שמכין אותו עד שתצא נפשו או עד שיקיימנה. **וכן היה נכון ברוק** שעברו עליו עשרים שנה ואינו רוצה לישא אשה, שיכפוהו בי"ד לישא לקיים פריה ורביה". כך כתב גם **הנמו"י**, שנכון הוא לכפות על הנישואין, ותמך דבריו בדברי הרמב"ם שכתב שכל עוד אינו נושא אשה הרי הוא עובר ומבטל מצות עשה. כך כתב ממילא גם השו"ע (א,א).

(בהקדמה לפירוש המשנה כתב הרמב"ם שמסכת יבמות הוקדמה לכתובות לפי שהיבום הוא חובה גמורה המוטלת על האדם וכופים אותו עליו, בעוד שהנישואין הם דבר התלוי ברצון האדם ואין בית דין כופים אותו עליהם. לכאורה יש כאן שיטה חריגה שלא מצאנו כמותה בפוסקים הראשונים, אף לא בדברי הרמב"ם עצמו, אם כי גם בהלכות לא הזכיר הרמב"ם מפורשות שכופין על הנישואין אלא שבדחייתם מבטל מצות עשה. כך כתב בעל תו"ט בשם הרמב"ם בהקדמתו למס' יבמות, שלדברי הרמב"ם אין כופים על פו"ר. הדברים טעונים ביאור, ואולי יש לומר שסובר הרמב"ם שהנישואין אינם אלא הכשר מוקדם למצוה ולא קיום של המצוה עצמה, וכיון שנצרכת לזה הכרעתו של האדם בדבר הזיווג הרצוי לו ורצונה של האשה להנשא לו אי אפשר לכפות על כך.

אך נמוקי מהרא"י (מובא במהד' פרנקל בליקוטים) כתב שכדברי נמו"י עיקר, ואף לרמב"ם כופין על הנישואין, ומה שכתב בפיה"מ אינו אלא כאשר לא מוטל על האדם חיוב בפו"ר.

על אף שמצד הדין לא נמצא בפוסקים חולק על כך שכופין על פריה ורביה, כתב ריב"ש (מובא בד"מ אות ג) שלמעשה מזה כמה דורות לא נהגו לכפות בענייני הזיווגים, ולא כופים להוציא אשה או מונעים מלשאת אשה אם אין בנישואיה איסור גמור, זאת מתוך העלמת עין, משום שאם היו ב"ד מתערבים בעניינים אלו היה זה קורה פעמים רבות, ומרבה קטטה ומריבה (רמ"א למד מדברי הריב"ש שלא לכפות גם על עצם הנישואין. ח"מ מעיר על כך שאין זה כלול בדברי ריב"ש עצמם. אולם אין הוא חולק על עצם המנהג כפי שמתאר אותו רמ"א, שלא נהגו לכפות כלל בענייני הנישואין אם לא למניעת איסור גמור. ח"מ ובי"ש דנים גם בשאלה מי הוא הקודם לכפיה, מי שמבקש לשאת עקרה גמורה או מי ששהה עם אשתו י' שנים ולא ילדה, אולם מוסכם על הכל שלמעשה אין כופים בעניינים אלו כלל). כך משמע גם מלשון הרא"ש, שכתב שהיה נכון לכפות רווק על הנישואין, ומשמע שבפועל אין זו הדרך הנהוגה. ב"ש (ס"ק ה) מוסיף בשם המרדכי והאגודה טעם נוסף למנהג, שכיון שאחר החורבן היה כביכול ראוי לנו שלא נישא נשים ולא נוליד ילדים (כדברי הגמ' ב"ב ס: ד) די לנו בכך שלא נכוף למי שאינו עושה זאת.

עזר מקודש הוסיף שלמעשה לא רק שמעלימים עין מלכוף אלא אף לא אומרים לאדם בניחותא שיוציא את אשתו שדר עמה י' שנים ולא ילדה, והסביר שכיון שלא ודאי שיזכה להבנות מאחרת, בנוסף למה שיש צדדי ספק שונים אם תביעה כזו תביא לתוצאות הרצויות (לגירושה של זו ולנישואין לאחרת) ולצד המניעה העקרוני שקיים תמיד בגירושי אשתו ראשונה, העלימו מזה עין לגמרי, ורק כאשר בלאו הכי יש משא ומתן בענין גירושין עוזרים לגמור הדבר לצד הגירושין. בסי' קנד כתב פת"ש (כ) בשם בגדי כהונה אף יותר מכך, שפעמים שאף אין חובה על האדם עצמו לגרש את אשתו שלא ילדה לו, והיינו כאשר הדבר כרוך בתביעה שלמעלה ממה שנדרש מן האדם לקיום מצות עשה. מעצם קיומה של מחלוקת אם כופים לגרש יש ללמוד שחומר החיוב בנישואי אשה אחרת תחת אשתו אינו גדול מכל מצוות עשה אחרת, זאת משום שאין ודאות שעל ידי אחרת יקיים פו"ר, ועל כן כשם שבמצוות עשה אחרות אין חיוב להוציא יותר משליש ממונו ואף לא יותר מחומש אף כאן כן, ופעמים שעצם הוצאת האשה היא **הוצאה של יותר משליש** ממונו. המקרה בו דן הוא באדם חלוש הנצרך לרפואות שהיתה לו אשה יראת ה' ואשת חיל שהיתה משגיחה עליו בבריאות גופו ומאפשרת לו להתמיד בלימודו ואף לגדל יתום בתוך ביתו וללמוד עמו, וכתב על זה שמדין בזבז חומש יש ללמוד שאינו חייב לבזבז אשתו זאת, ועוד שכתובתה מרובה ויצטרך לבזבז סך גבוה ממונו על כך, זאת בצירוף לשיטות המקלות שאין דין י' שנים נוהג בחו"ל ושאינו נוהג באדם חולה וחלוש.

באשה שילדה לו כבר **בן אחד** אולם אחר כך לא חזרה ללדת במשך יותר מעשר שנים צידדו הראשונים לדייק מהמשנה שאין צריך להוציאה, שדווקא הנושא אשה ושהה עמה ולא ילדה כלל הוא שצריך להוציאה ולא מי שילדה אך לא כדי קיום פו"ר. ההבנה הפשוטה לדין, כפי שכתבו הריב"ש (הני"ל) והח"מ (קנד ס"ק כד), היא שכיון שילדה לו ילד אחד אפשר שתלד ילד נוסף. ולפי זה אם כבר נעשתה זקנה, או שהתעקרה באופן אחר, חייב להוציאה כדי לקיים פו"ר. אבל פת"ש (ס"ק כ) הביא משו"ת מעיל צדקה שמלשון נמו"י משמע שלעולם אין חייב לגרשה, וכן כל הראשונים שכתבו שאחר בן אחד אין צורך לגרש לא סייגו זאת בכך שלא נשללה האפשרות שתוליד בן נוסף, "וכן ראינו מעולם אנשי השם שלא גירשו נשותיהם הזקינונות אף שאין להם כי אם בן אחד או בת אחת". ויש לתת טעם בדבר, שכל עוד לא ילדה לו כלל אמרינן שאחר שלא זכה להבנות ממנה

יוציאנה שמא יזכה להבנות מאחרת. אולם אם כבר נבנה ממנה במקצת, שיש לו ממנה זרע של קיימא, שוב אין להרוס הבנין הקיים משום הסיכוי לבנות בנין שלם יותר תחתיו. אפילו מצד דרכי נעם בלבד יש לומר שלא חייבה התורה להפריד בין הוריו של הילד בכגון זה.

[במצבים אלו שבהם אין האדם זוכה לקיים מצוות פו"ר כפשוטה העלה חכמת שלמה (כאן, ס"ק א) סברה שמא אם מגדל יתום ויתומה בתוך ביתו מקיים על ידם את מצוותו, כדברי הגמרא שמעלה עליו הכתוב כאילו ילדו. ויש שאמרו על אותה הדרך שגם אם מלמד תורה לבן חברו, כיון שמצינו שמעלה עליו הכתוב כאילו ילדו יש גם בזה משום חלופה לקיום ישיר של פו"ר.]

ג. חיוב בנישואין ללא פריה ורביה (ה,א)

עיקרו של החיוב בנישואין הוא כאמור לשם קיום מצוות פריה ורביה. אבל הוסיף על כך רב נחמן בשם שמואל (סא:): "אע"פ שיש לו לאדם כמה בנים אסור לעמוד בלא אשה, שנאמר **לא טוב היות האדם לבדו**". בגמרא מבואר שלעולם חייב לשאת אשה בת בנים כדי שיוכל להוסיף וללדת ילדים, אולם גם אם אינו מוצא אשה בת בנים חובה עליו לשאת לכל הפחות אשה שאינה בת בנים מכח דרשה זו.

הגמרא אינה מוסיפה ביאור על המקור שהביאה, אולם בפשטות הדברים מדברים בעד עצמם. כשם שלא היה טוב היות אדם הראשון לבדו בלא אשה כך יש פגם עצמי בכל אדם שעומד בלא אשה, ועל כן חובה תמיד לשאת אשה. בצורה פשוטה זו מוצגים הדברים גם ברמב"ן (במלחמות כאף), שכתב: "שאסור הוא לעמוד בלא אשה, והכתוב אומר לא טוב היות האדם לבדו".

הדברים מתבארים לכאורה על פי מימרות נוספות שהובאו בגמרא בדבר ערך הנישואין: "כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא שמחה, בלא ברכה בלא טובה. בלא שמחה, דכתיב ושמחת אתה וביתך. בלא ברכה, דכתיב להניח ברכה אל ביתך. בלא טובה, דכתיב לא טוב היות האדם לבדו... בלא תורה דכתיב אם אין עזרתי בי ותושיה נדחה ממני... כל אדם שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם". רק בית הוא כלי מתוקן שיכול להכיל כראוי את הברכה והשמחה ("ושמחת אתה וביתך", "להניח ברכה אל ביתך"), ורק בחיבור איש ואשה נשלמת הופעת צלם א-להים שעליה קרוי השם "אדם" (ההנהגה הא-להית כוללת בקרבה הן בחינות של זכר והן של נקבה, וגם ההופעה האנושית המוציאה לפועל את שם ה' צריכה להיות דוגמת זה. על ידי הנישואין מתרומם האדם ממעמד החיים המוגבל החתום בחותם הווייתו הפרטית אל מעמד החיים העליון יותר החתום בחותם ההויה הא-להית, ושותף באופן פעיל בסדר הופעתה. מתוך כך הוא יכול לזכות להיות שותף גם בהוספת ההופעה של צלם א-להים בעולם, ע"י פריה ורביה). כל אלו מעלות עצמיות שיש בנישואין כשלעצמם, ולאורך יש לפרש לכאורה גם את הדין הנגזר מן הכתוב לא טוב היות האדם לבדו.

אבל הרמב"ם כתב (טו, טז): "מצות חכמים היא שלא ישב אדם בלא אשה שלא יבא לידי הרהור". הנמו"י אף פירש כך את דברי הגמרא עצמם, שלא ישב בלא אשה משום הרהור, והוסיף שמי שמכיר בעצמו שאינו ראוי להוליד פטור מדין פו"ר, אבל נושא אשה שאינה בת בנים מפני החטא כדבר נחמן. בעקבות זאת כתב גם הח"מ שמוכרים ספר תורה כדי לשאת אשה גם אם אינה בת בנים, משום שהרהור עברה קשה משבת יצרה, וב"ש חלק וכתב שלדברי נמו"י אין מוכרים כיון שבדמי ספר תורה צריך לעשות מצוה דוקא ולא להציל מעבירה. עולה מדבריהם שטעם הקביעה שלא טוב היות האדם לבדו הוא הרהור שהדבר מביא עמו, והדברים נאמרו בגמרא ברמיזה שאינה צריכה כל פירוש נוסף. הדברים נתמכים ממימרות נוספות שהובאו בה: "השרוי

בלא אשה שרוי בלא חומה, דכתיב נקבה תסובב גבר", והיינו לכאורה חומה מן החטא, וכן "בלא שלום, דכתיב וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא".

את המימרות לפיהן השרוי בלא אשה שרוי בלא טובה ובלא ברכה יפרשו לכאורה כך שהרהור העבירה הוא שמונע את הטובה והברכה מלחול (והוא המונע גם מללמוד תורה בנחת רוח), ודוחק קצת. אמנם דברי ר"א שבלא אשה אינו קרוי אדם אינם מתפרשים מטעם הרהור עבירה כלל. אפשר שמימרא זו עוסקת לדבריהם בשבח הנישואין ברובד נוסף שמעבר לחיוב המוטל על האדם מכח הקביעה "לא טוב...", אך הדוחק כאן גדול יותר.

ושמא העדיפו הפוסקים לסמוך את הדין על ההיבט המעשי של זהירות מהרהורי עבירה ולא על ההיבט הרוחני הפנימי של מעלת צלם א-להים שבאדם, על אף ששניהם אמת. וכבר עמדנו לעיל על כך שאפשר שעצם התעוררותם של הרהורי העברה אצל מי שאינו נשוי היא פועל יוצא מתביעת הנפש הפנימית להשלמה שעל ידי אשה. ועוד, כיון שעיקר הדין נאמר במי שכבר נשא אשה והיו לו ילדים, אפשר שכבר זכה למעלה המהותית של קריאת שם אדם, והטובה והברכה התלויות בכך, וחובתו לשוב ולשאת אשה אינה אלא מחמת הרהורי החטא. (בדברי תרה"ד (רסג) מבואר שאכן יש כאן שני שיקולים נבדלים: "דרשו חכמים דאסור לאדם שיהא שרוי בלא אשה, שנאמר לא טוב היות האדם לבדו, וגם אמרו כל השרוי בלא אשה שרוי בלא טובה ובלא ברכה ובלא שמחה ובלא שלום; ותו איכא למיחש שמא יתגבר יצרו עליו ובא לידי חטא").

[רמב"ן (במלחמות) ונמו"י נחלקו אם מוכרים ספר תורה כדי לשאת אשה שאינה בת בניס ולא לשבת בלא אשה. לכאורה ניתן היה לתלות את מחלוקתם בשאלה הנ"ל. הרמב"ן רואה מעלה עצמית בנישואי אשה, גם בלא ענין החטא, ועל כן סובר שמוכרים ספר תורה עבור כך, אולם לדברי הנמו"י אין בזה אלא הרחקה מן החטא ואין מוכרים ספר תורה כדי להציל מחטא. אבל ח"מ ובי"ש לא פירשו כך את המחלוקת ודנו כאמור בדין מכירת ספר תורה מכח שיקול המניעה מחטא בלבד.]

לטעם שכתבו הפוסקים יש עם זאת השלכה לדינא, שמי שכבר אין בו הרהורי חטא מחמת זקנה וכדומה שוב אינו חייב לחזור ולשאת אשה. אך אפשר שגם מצד הטעם המהותי של לא טוב היות האדם לבדו מי שזקן עד שאין בו יצר טבעי של רצון לאשה שוב אינו בכלל מי שנדרש ממנו להיות שרוי עם אשה. שם "אדם" נשלם בעיקר על ידי היותו נשוי לאשה בגיל ההולם לדבר, ולא דוקא בגיל זקנה.

מצוות פריה ורביה וחובת הנישואין – מקורות

(סימן א)

א. מצוות פריה ורביה

- (ניתן לפתוח בלימוד רצוף של הגמרא מהמשנה ביבמות סא. עד סוף הפרק, או לפי הפירוט הבא)
- יבמות סא.** משנה כהן הדיוט... וגמ' שם עד קתני כהן (סא): (עיקר החיוב)
- יבמות סא:** משנה, ובגמ' בית שמאי... עד יהודה מחוקקי (סב), **תוס'** מד"ה רבי שיעור החיוב וגדריו
- רמב"ם** אישות טו, א ושם ה-ו
- יבמות סא:** הא יש לו בנים... עד הנקודתיים
- שם סב:** מתניתין דלא כר' יהושע... הלכה כר' יהושע
- תוס' סא:** ד"ה נפקא, **רא"ש** (סי' ט, מ"מתניתין דלא כר' יהושע"), **רי"ף** (יט):
- נמו"י** ד"ה גמרא בלא אשה, **המאור**, **מלחמות**
- רמב"ם** אישות טו, טז (ושם א)
- יבמות סה:** משנה וגמרא (עד סוף הפרק) חיוב האשה
- אבן העזר א, א-ב** ללא ענין מעלת הנישואין עצמם, שם ה-ח ושם יג, טור וב"י, שו"ע, ח"מ, ב"ש ופתי"ש
- משנ"ב** קנג ס"ק כד
- (שו"ת מהר"ם אלשקר סי' עב)

ב. חובת הנישואין

- יבמות סב:** אי"ר תנחום אי"ר חנילאי... את שמם אדם (סג), תוד"ה סמוך
- שם סג:** תניא ר' אליעזר אומר... עד המשנה
- (שם **סד.** משנה וגמ' עד אין עולין לו מן המנין **ותוס'** ד"ה אע"פ)
- קידושין כט:** ת"ר ללמוד תורה ולישא אשה... ועד עשרים וארבעה (ל). גיל הנישואין
- רמב"ם** אישות טו, ב
- כתובות עז.** אמר רב יהודה אמר רב אין מעשין... לא שבקינן לה (עז):
- רי"ף** יבמות כא. "והיכא דשהה עמה..." **רא"ש** יבמות פ"ו סו"ס טו, "ורב (ונישואי קטן) כפיה בענין הנישואין
- אלפס..." **וסי' טז**
- (**הקדמת רמב"ם לפיה"מ** בביאור פתיחת סדר נשים ביבמות, **ליקוטים** ברמב"ם
- פרנקל לאישות טו, ב מנימוקי מהרא"י)
- אבהע"ז א, א-ד** טור, ב"י וד"מ, שו"ע ונו"כ, (עזר מקודש ס"ק ג)

דין הקידושין

א. חובת הקידושין (כו,א)

1. הבחנת הקידושין מהנישואין בתורה

בתוך דיני פריה ורביה עמדנו על הכתוב "לא טוב היות האדם לבדו", שעליו סמכו חכמים מצוה שישא האדם אשה גם כשאין לו צורך בכך לשם קיום מצוות פו"ר. במעשה בראשית עצמו, נשלם התיקון למעמד חיים החסר הראשוני שבו היה האדם לבדו בעת שהביא אליו ה' את האשה, והכתוב מוסיף: "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו". הסדר המתוקן של החיבור בין האיש לאשה הוא באופן זה, של דבקות באשתו. מכאן אף למדו חכמים לאיסור אשת איש בבני נח, "ודבק באשתו, ולא באשת חברו" (סנהדרין נח). וכך אנו אכן מוצאים בתורה באופן חוזר ונשנה סדר חיים מתוקן שיש בו לקיחת אשה לאיש, בין בישראל ובין באומות העולם. זהו האופן המעשי הפשוט שעל ידו אנו מוצאים בכתוב גם את הקיום למצוות פו"ר.

בתחילת הלכות אישות (א,א) עומד הרמב"ם על כך שענין הנישואין כשלעצמו אכן היה קיים גם קודם מתן תורה, למרות שגדר המעשים שעל ידם נעשית בישראל האשה למקודשת התחדש רק בתורה. יש לידיעה זו השלכה לדינא גם לדידן (כפי שכותב המ"מ), שאיסור אשת איש בבני נח אינו תלוי גם כעת במעשה קידושין, אלא כקודם מתן תורה. "אם רצה הוא והיא לישא אותה, מכניסה לביתו, ובוועלה בינו לבין עצמו, ותהיה לו לאשה" (רמב"ם שם).¹

בישראל, מחדד הרמב"ם, חידשה התורה שהסדר המתוקן לנישואין הוא דוקא על ידי הקדמת מעשה קנין לנישואין. כמקור לדבר הוא מביא את הפסוק "כי יקח איש אשה ובא אליה". פשט הפסוק אינו מורה לכאורה על הקדמת לקיחה לעצם הנישואין, שכן לשון לקיחת אשה בתורה היא היא לשון הנישואין, והיא האמורה גם באומות העולם וקודם מתן תורה. לשון לקיחת אשה בתורה מתייחסת להעתקת האשה ממעמדה הראשוני כפנויה למעמד של אשה לבעלה, בכללותה. אלא שהבחנה בין ליקוחין (או קידושין, או אירוסין, שהם שמות שונים לאותו ענין כפי שמבאר מיד שם (ב) הרמב"ם) לבין נישואין אכן קיימת בבירור גם בתורה, אף כי לא בלשון לקיחת אשה אלא בלשון לארשה. התורה אינה דנה באופן ישיר בענין האירושין, אך קובעת דין למפתה בתולה אשר לא אורשה (שמות כב), ומאידך מורה על עונש סקילה למי שבא על נערה המאורשה (דברים כב). דין הנערה לאחר אירושיה הוא אם כן למעשה כאשת איש, ואף חמור ממנו בסוג העונש (סקילה ולא חנק), על אף שעדיין אינה באופן מלא אשה לבעלה (הבחנת לשון ברורה בין אירושי האשה ללקיחתה מצויה בפסוק: "מי האיש אשר ארש אשה ולא לקחה...") (דברים כ).

מצב הביניים של נערה שהתארשה אך עדיין לא היתה לבעלה לאשה של ממש מרומז למעשה באופן ברור גם בדין המוציא שם רע. אם אמת היה הדבר, ולא נמצאו בתולים לנערה, דינה סקילה, כיון שעשתה נבלה בישראל לזנות בית אביה. זנות זו שזנתה בבית אביה לא היתה בעודה פנויה, שהרי במפתה כבר לימדה תורה שאין עונש סקילה אלא קנס למפתה. גם בהמשך לדין זה של המוציא שם רע מלמדת התורה על עונש סקילה לבא על נערה המאורשה. הסיבה לענישת הנערה שזינתה בית אביה היא בבירור רק משום שעוד קודם שנקחה לאשה לבעלה היתה כבר מאורשת לו, ובמצב זה זינתה. אולי משום כך ניתן לתלות את הרמז לענין המוקדם של הליקוחין

¹ בהלי מלכים (ז,ט), מבואר שבעילה היא תנאי לאיסור אשת איש בבני נח, ואם כנסה לביתו ולא נבעלה עדיין לא נעשתה לאשתו לענין זה. וילייע אם גם הכנסה לביתו היא גדר מחייב לענין בני נח, או שמעשים הסכמיים אחרים שנעשים בתורת נישואין מועילים גם הם.

כבר בפסוק הפותח של הפרשה, "כי יקח איש אשה ובא אליה ושנאה". מדובר כאן ודאי במי שלקחתה לאשה נחלקה לשנים, לאירוסין ונישואין, ובעת שבא אליה הרי כבר שנאה, ואם כן עיקר לקיחתה, שבה ביקש לעשותה לו לאשה, הוא חלקה הראשון, הקידושין הקודמים לנישואין. זהו המקור היחיד שבו אנו מוצאים התייחסות מרומזת בתורה למעשה הליקוחין המוקדם עצמו, ולא רק לתוצאה של מצב האירושין שעל ידו, וממנו הביא הרמב"ם מקור לדינו. (בספר המצוות לומד הרמב"ם את הדין מפסוק אחר, ונשוב לכך להלן).

2. האם יש מצוה בקידושין?

(תמצית הדין: לרמב"ם, רמב"ן וריב"ש מצוות עשה לשאת אשה בקידושין, אבל לרא"ש, ולפי הנראה גם לר"ן, אין הקידושין אלא תנאי לנישואין תקפים מדין תורה. בדעת הרמב"ם נחלקו הפוסקים אם המצוה היא להקדים קידושין לנישואין דוקא, או אף לבעילה לבדה.)

עיקר קיומם של האירוסין, כקנין הקודם לנישואין ואשר על ידם נעשית האשה לאשת איש, מבואר כאמור היטב בתורה. אולם לא מבואר בה שמצוה לשאת אשה דוקא כך. חז"ל למדו על כמה דרכי קידושין (שעליהם נשוב ונעמוד במפורט בהמשך הדברים), ומי שלא ינהג בהן לא יצליח ליצור נישואין ברי תוקף מדין תורה, אך לא מצאנו מקור לכך שאדם שמבקש לחיות בדרך קבע עם אשה, כדרך איש ואשתו, חייב לעשות כן דוקא על ידי מסגרת תקפה של נישואין (וממילא של קידושין הקודמים להם).

מדברי הרא"ש (לכתובות ז:): עולה שמצוה כזו אכן אינה קיימת. הוא דן בנוסח ברכת האירוסין, השונה מהנוסח הרגיל של ברכת המצוות, ואומר שאכן אין זו ברכת המצוות, ואף לא נתקנה על האירוסין ברכת המצוות, לפי שאין בהם כל מצוה. על אף שהאדם חייב בפו"ר, אין הדבר מטיל עליו מצוה לשאת אשה, שכן אפשר לקיים פו"ר גם על ידי פילגש. אף אין זאת כמצוות השחיטה, שאין האדם חייב לקיימה אם אינו חפץ לאכול בשר ובכל זאת תקנו עליה ברכה, שכן אם הוא חפץ בבשר, מצוה עליו עכ"פ לאכול על ידי שחיטה דוקא. אבל בקידושין אינו חייב לעולם. (למעשה מנע אמנם הרא"ש בתשובה מקיום מצב של פילגש, מחשש שהדבר יוביל לאיסור נדה וכדלהלן).

גם הר"ן (לקידושין מב.) כתב שצד המצוה שיש לאשה בקידושין אינו אלא הסיוע לאיש לקיים את מצוות פו"ר שעליו, ומשמע לכאורה שאין במעשה הקידושין כשלעצמו מצוה, לא לאיש ולא לאשה (אם היתה מצוה להקדים קידושין לנישואין, היתה מצוה זו מוטלת לכאורה על האשה כמו על האיש בשוה, ובדומה לכל איסורי ביאה).

אבל הרמב"ם (אישות א,א) ניסח כאמור את הדברים כמצוות עשה גמורה, "נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה". כלומר, מצוה להקדים קידושין לנישואין. וכך הוא גם במנין ההלכות בפתח הלכות אישות, מצוות עשה "לישא אשה בכתובה וקידושין". מצוה שיהיו הנישואין על ידי קידושין. ונראה שאם אינו עושה כן, דהיינו שמביא אשה אל ביתו מתוך כוונה לכונן איתה מערכת חיים משותפת ארוכת טווח שיש בבסיסה מחוייבות הדדית ממשית, אך לא הקדים לכך קידושין, ביטל מ"ע. (עצם החיים המשותפים עם אשה, בלא כוונה "לשאתה", לכאורה אינם בכלל התנאים המחייבים במצוה זו. נשוב לכך להלן).

דברים דומים כתב גם הרמב"ן (בשו"ת הרשב"א המיוחסות רפד), במענה לשאלה כיצד מתיישב היתר הפילגש האמור לשיטתו (להלן) עם הדין שאפילו כלה שאינה חסרה אלא ברכה אסורה לבעלה: "הקידושין והחופה מצות עשה, וכל שבא לישא אשה שתהיה אסורה לכל אדם וקנויה לו לירשה וליטמא לה, אמרה תורה יקדש ויכניס לחופה ויברך ברכת חתנים בעשרה, ואם הקדים לבא על הלכות חופה וקידושין

ארוסתו בבית חמיו לוקה מכת מרדות, ואם אחר שהכניסה בביתו הקדים ובא עליה בלא ברכה אסורה לו כנדה. וכן כל שלא כתב לה מאתים... הא אילו רצה שתהיה לו פילגש שלא תהא קנויה לו ולא אסורה על אחרים, ולא קדש כלל, הרשות בידו". בדברי הרמב"ן מתחדד שנישואין אינם הדרך הבלעדית המותרת מן התורה לחיים משותפים עם אשה, אלא שמכל מקום אם חפץ לעשותה לאשתו הגמורה, לענין כל ההשלכות ההלכתיות שיש לכך, מצוה עליו לעשות זאת באופן של קידושין דוקא.

בדברי הרמב"ן אמנם פחות ברור מהן הנסיבות שבהן חלה חובת המצוה. הרמב"ן לא הגדיר את מציאות הנישואין, המחייבת להקדים לה קידושין, על פי הגדרה טבעית כלשהי (בדומה לענין "תהיה לו לאשה" ברמב"ם), אלא על פי השלכותיה ההלכתיות. אם כן, האם משאלת הלב שיחולו עליו דיני תורה של נישואין היא שמחייבת אותו בקידושין? או כאשר מבקש הכרה פומבית בכך שאשה זו היא אשתו? ואולי לא נאמרו הדינים של לרשה וליטמא לה אלא כסימן להיותה אשתו "באמת". אם כוונתו לעשותה לאשתו הגמורה, כזו הראויה ממילא לחלות דיני תורה האמורים באיש ואשתו, וכדרך נישואי איש ואשה הרווחים בעולם, חובה להקדים לכך קידושין. גם הריב"ש (תצה) כתב כדברי הרמב"ם והרמב"ן, שיש מצוות עשה בקידושין.

בדברי הרמב"ם אפשר אמנם שהחיוב הכלול במצוה זו רחב יותר. לשון הרמב"ם בספר המצוות היא: "המצוה הרי"ג היא שציונו לבעול בקידושין, ולתת דבר ביד האשה, או בשטר, או בביאה. וזו היא מצות קידושין. והרמז עליו, אמרו 'כי יקח איש אשה ובעלה וגו', הורה שהוא יקנה בבעילה. ואמר ויצאה והיתה, וכמו שהציאה בשטר כן ההויה בשטר, וכן למדנו שהיא נקנית בכסף... ובביאור אמרו קדושי ביאה שהם דאורייתא. הנה כבר התבאר שמצות קדושין דאורייתא". לפי המבואר כאן, המצוה היא להקדים באופן כללי קידושין לכל בעילה, ולא רק לנישואין.

הדברים סותרים לכאורה לאופן שבו הגדיר הרמב"ם את המצוה בהלכות אישות, הן בפתח ההלכות והן בגופן וכדלעיל. גם הפסוק שהביא כאן הרמב"ם אינו זה שהובא בהלכות אישות, מדין מוציא שם רע, אלא "כי יקח... ובעלה", האמור בפתח פרשיית מחזיר גרושתו (דברים כד).

מעבר לסתירה ליד החזקה, יש לכאורה סתירה מיניה וביה בדברי סה"צ עצמם. הרמב"ם מבאר שהפסוק "כי יקח... ובעלה" מלמד שאחד מאופני הקידושין הוא ביאה, ומכך מבקש ללמוד על חובת הקדמת קידושין לבעילה – והרי אם הלקיחה האמורה בפסוק זה היא הבעילה עצמה, שוב אין בו שני מעשים נבדלים, של לקיחה ובעילה, ואין כאן כל רמז לחובה להקדים קידושין לבעילה. גם סיום דברי הרמב"ם אינו מובן, שהסיק, מהמקור הברור בדברי חז"ל לכך שאשה מתקדשת מדין תורה בביאה, שמצוות הקידושין דאורייתא. לא ברור מה בדין זה מוביל למסקנה שהסיק ממנו הרמב"ם.

ושמא לא ביקש הרמב"ם להסיק ישירות מלשון "כי יקח... ובעלה" על חובה להקדים קידושין לבעילה, אלא רק ללמוד על קיומו של אופן קידושין כזה, על ידי בעילה. מפסוק זה למדנו על אחת הדרכים שבהם האשה נקנית (וממקורות נוספים המובאים בהמשך הדברים למדנו לדרכים אחרות), ובאופן ראשוני יש ללמוד מכאן על חובה לכוון מסגרת של נישואין דוקא באופן זה, וכפי האמור בהלכות. אלא שבאיסור קדשה (להלן) אסרה התורה למעשה באופן כללי ביאה מחוץ לנישואין, ונמצא ממילא מצוה זו מתורגמת למעשה למצוה לבעול בקידושין (לאיסור קדשה יש יוצאי דופן, ואם כן צ"ל שהם יוצאי דופן גם ביחס למצוות הקידושין). בהלכות ניסח הרמב"ם את הדברים בצורה הקרובה יותר למה שמפורש בכתובים, כאשר ההשלכה מכך לדין הכללי של מעשה

ביאה אמורה להיות מובנת מאליה, מכח דין הקדשה המבואר מיד אחר כך; ובמנין המצוות ניסח הרמב"ם את הדברים באופן שמבהיר מלכתחילה את מלא משמעותם. (המ"מ (בהל' ד) מרחיק לכת אף יותר מכך, ואומר שגם על צד שיש ביאת פנויה שאינה בכלל איסור קדשה, יש בה איסור עשה דכי יקח, המלמד שהרוצה לבוא על אשה צריך שיהיה זה באישות, ע"י לקיחה. אפשר שמבין שבביאה יש לעולם משום מקצת-נישואין, המחייבים ממילא קידושין).²

3. איסור קדשה ודין הפילגש

(תמצית הדין: לראב"ד, רמב"ן ורא"ש לא אסרה התורה פילגש, דהיינו ייחוד קבוע של אשה ללא קידושין ונישואין. אבל קדשה נאסרה, ולראב"ד היינו במפקירה עצמה לכל אדם, ואף מזמנת עצמה באופן יזום לכך – לעומת הזקוקה לפיתוי, או שיושבת בביתה ונענית לדבר תמורת שכר. לרמב"ן, איסור קדשה הוא רק במפקירה עצמה לכל באופן שעלול להביאה להיבעל לאסורים לה, ואילו הנבעלת לרבים באופן שלא תדע מיהו אבי בנה, אך נשמרת מהאסורים לה, אסורה מה"ת אך בלא לאו. למעשה עכ"פ אסרו רמב"ן ורא"ש את הפילגש, מחשש לאיסורי נדה.

לדעת הרמב"ם, להבנת מ"מ וס"מ ורמ"א, איסור הקדשה הוא בכל מי שאינה מקודשת לו. אבל להבנת לח"מ, ח"מ וב"ש, גם לדידה רק דרך הפקר אסורה. ללח"מ יש מ"מ בפילגש איסור עשה של כי יקח, משא"כ לב"ש וח"מ. שו"ע אסר פילגש בלא לבאר את טעמו, והרמ"א כתב כמחלוקת אם איסורה מותנה בבושתה לטבול או שיש בה לאו עצמי, ועיקר הכרעתו להחמיר.)

א. שיטת המבחינים בין קדשה לפילגש

כאמור, בצד הסדר המתוקן שקבעה התורה לנישואין, על ידי קידושין דוקא, עומד גם איסור לאו: "לא תהיה קדשה מבנות ישראל" (דברים כג), ועמו הלאו הקרוב לו: "אל תחלל את בתך להזנותה" (ויקרא יט). גם בגדרו של איסור זה נחלקו הראשונים.

הרמב"ן (בהשגות לשהמ"צ, בשורש החמישי ובל"ת שנייה) מצמצם ביותר את גדר האיסור, וכורך את איסור הקדשה באיסור לא תחלל את בתך להזנותה. לשון זונה בכל מקום בתורה (באיסור כהונה ובדין אתנן זונה), אומר הרמב"ן, אינו אלא במי שנבעלה לאסור לה (כך להלכה, בדיני הכהונה, ודלא כר"א הסובר שפנוי הבא על הפנויה עשאה זונה. לרמב"ן שם זונה אף אמור לדינא רק במי שאין קידושין תופסים לו בה). איסור אל תחלל את בתך להזנותה אמור לאור זאת דוקא במוסר את בתו לאסור לה (או, לדברי ר' עקיבא ור' אליעזר, במוסר בתו לזקן, באופן שעתידי לגרום לה לזנות תחתיו), וכך יש לפרש גם את הלאו דקדשה. הקדשה היא המופקרת לבעילה לכל, ואינה מדקדקת במי שבא עליה אם הוא מהקרובים או מהאסורים לה, וממילא היא מופקרת גם לזנות (במובן

² אפשר היה להעלות על הדעת שההבנה האמורה של דברי הרמב"ם בשהמ"צ שגויה מעיקרה, והיא תולדת תרגום דבריו מערבית. אולי משמעות הלשון המקורית שאותה תרגם כאן המתרגם כמצוה "לבעול בקידושין" אינה אלא מצוה "להיות בעל לאשה" על ידי קידושין. באופן זה מתאימים הדברים בצורה פשוטה יותר לאמור ביד החזקה, וגם מהלך הדברים בשהמ"צ מתיישב יפה. דרשות חכמים שהביא הרמב"ם מלמדות רק על האופנים השונים שבהם נעשים הקידושין, כהקדמה לנישואין, בכסף, בשטר ובביאה, והוא פותח וחותר בדין הקידושין בביאה, שהוא הקרוב ביותר להיות כמפורש בכתוב. בציונים שבמהד' פרנקל אף מובא תרגום כזה, שבו נכתב שהמצוה היא "לקיים הנישואין בתת דבר ביד האשה...". אלא שבמנין המצוות הקצר, בפתח ספר המדע, כתב הרמב"ם עצמו (ובעברית) כלשונו בספר המצוות, שהמצוה היא "לבעול בקידושין". הרב קאפח (בתרגומו לספר המצוות) מעיר על כך, ומבהיר שאכן זהו גם מובנה של לשון הערבית של הרמב"ם בשהמ"צ. למעשה, כאמור, המ"מ נוקט בבירור שבכל ביאת פנויה יש ביטול עשה דכי יקח, וכך נוקט גם לח"מ (א,ד).

המדויק של המילה), ובכך נעוץ איסורה (נראה שגם אם נבעלה בפועל למותר לה, כיון שהיה זה מתוך הפקר גם לביאת זנות הרי זו ביאת קדשה שלוקים עליה).

איסור נוסף בביאה ללא קידושין לומד הרמב"ן מהפסוק "ולא תזנה הארץ ומלאה הארץ זמה", שדרש בו ראב"י שלא יהיה אדם בא על נשים הרבה ומתוך כך כשנולד הילד אין ידוע מי אביו ונמצאים קרובים באים אלו על אלו. הבא על האשה והולך לדרכו, באופן שאם תתעבר מביאתו לא יהיה ידוע שהוא האב, עובר באיסור זה (שאינו בו לאו גמור ומלקות), אף כאן משום ביאת הזנות הגמורה שהמעשה מוביל אליו. לפיכך הנבעלת באופן מזדמן לאנשים שונים אך מקפידה שיהיה זה למותרים לה בלבד יצאה מכלל קדשה, אך אסורה עדיין מדין תורה של ומלאה הארץ זמה.

לדברי הרמב"ן כאמור לא אסרה התורה ביאה ללא נישואין אלא כאשר מוביל הדבר לזנות גמורה (שלה עצמה או של זרעה), ולפיכך אם היא **מיוחדת לאיש אחד**, אך חיה עמו ללא קידושין ונישואין, אין בדבר איסור. כך מחדד הרמב"ן, ומבהיר שאשה כזו היא הקרויה **פילגש**, שלדוד המלך היו כמותן. בתשובות (הרשב"א המיוחסות לרמב"ן רפד, שמובאים בה דברי הרמב"ן עצמו) מוסיף הרמב"ן ואומר שאין מקום להבחין בזה בין מלך לבין הדיוט, ואף מצאנו בתנ"ך לגדולים מישראל שהיו להם פילגשים למרות שלא היו מלכים, דוגמת כלב או גדעון.

הרמב"ן מוסיף שם לחדד שבפילגש זו אין איסור מצד הדין כלל, לא רק מדברי תורה אלא אף מדברי סופרים, שכן לא מצינו בש"ס בשום מקום שאסרוה (אמנם מצאנו (סנהדרין כא.) שבי"ד של דוד גזרו על יחוד הפנויה, אך י"ל שאף זה אינו אלא באופן האסור, במי שאינה מיוחדת לו). אלא שלמעשה אין להורות בה היתר כיון שעל ידי כך יזנו ויפרצו ויבואו עליהן בנידותן (נראה שהמודעות לאיסור הנידה קשורה אצל ההמון במסגרת הנישואין. כאשר ביאה נעשית לענני שאינו זוקק מסגרת מסודרת ומחייבת כמו זו של נישואין מגיעים בקלות להקל ראש גם בצדדי חיוב אחרים שכרוכים בה). רק אם חפץ בה שתהיה לו לאשתו חלה עליו מצוות עשה של קידושין, וכפי שהבאנו לעיל.

קרובה לשיטת הרמב"ן היא שיטת **הראב"ד** בהשגות (להל' אישות א, ד). הראב"ד מצא בדברי הרמב"ם שכל הבא על אשה בלא קידושין לוקה משום קדשה, וחלק על כך: "אין קדשה אלא מזומנת, והיא המופקרת לכל אדם. אבל המייחדת עצמה לאיש אחד אין בה לא מלקות ולא איסור לאו, והיא הפילגש הכתובה... אין איסור לאו אלא במזומנת עצמה לכל אדם, שאם כדבריו (- של הרמב"ם), מפתה היאך משלם עליה ממון, והלא לוקה עליה? אלא ודאי משהוצרכה לפיתוי אינה קדשה".

גם לדעת הראב"ד, כרמב"ן, אין איסור לאו בביאת פנויה אלא אם כן היא מזומנת ומופקרת לכך. יתר בפשטות האיסור לדעת הראב"ד על זה שלדעת הרמב"ן בכך שהאיסור במופקרת לזנות אינו תלוי בהיותה מופקרת לביאת האסורים עליה דוקא. לפיכך לו ימצא שתהיה קדשה שבדקים עבורה כל מי שמבקש לבוא עליה אם אינו אסור עליה, עדיין תלקה לראב"ד מתורת קדשה, בעוד שלרמב"ן איסורה הוא ללא חיוב מלקות.

מאידך, בהשגות להל' נערה בתולה (ב, יז) מחדד הראב"ד שלא כל המוכנת להיבעל לכל מי שיתן לה שכר היא בכלל קדשה אלא רק היושבת בקובה של זונות. כלומר, לא די בכך שהיא מתרצה לכל אדם, אלא היא אף פועלת באופן יזום מצידה לעורר אותם לדבר.

שוה לדעת הרמב"ן והראב"ד בדין הפילגש גם דעת **הרא"ש**, שכתב בתשובה המובאת בטור על מי שיצא עליו קול שאינו פוסק שמתייחד עם המשרתת שבביתו שכופין אותו להוציאה מביתו, משום שהדבר ידוע שהיא בושה מלטבול ונמצא שבועל נדה. עצם היותה פילגשו אינה אם כן סיבה

לכפותו להוציאה (הרא"ש כתב שבני משפחתה יכולים עכ"פ לתבוע להוציאה גם מטעם זה, שפגם הוא להם שתהיה פילגשו), אלא רק החשש הברור לאיסור נדה.

(הב"ח למד מפגם המשפחה שתלה הרא"ש בפילגש שהפילגש אכן אסורה באיסור עצמי, ולא רק מחשש לאיסור נידה. את מעמד הפילגש שלא נאסר יש לפרש לפי זה בקידושין ובלא כתובה, כגרסה אחת בגמ' בסנהדרין (כא). המבארת את מהות הפילגשים שנשא דוד. לפי זה יש לפרש בדברי הרא"ש לעיל בענין ברכת האירוסין שעל אף שהפילגש אסורה למעשה, משום קדשה, אין זה עושה את הקידושין למצוה שיש לברך עליה, משום שאין בהם עצמם מצוה אלא רק סילוק מאיסור. ודוחק. ח"מ וב"ש דחו את דברי הב"ח אף מגוף דברי הרא"ש, שאם היה בפילגש איסור קדשה לא היה הרא"ש תולה את הכפיה להוציא באיסור נידה, וביארו את שיטת הרא"ש כפי שכתבנו).

ב. גנות הפילגשות

דברי הרא"ש נאמרו עכ"פ לאסור ולא להתיר – ואף שלא תלה בפילגש איסור עצמי, סוף סוף ביאר בדבריו שחובה על האיש להוציאה. פגם המשפחה הוא כשלעצמו סיבה מספקת לדבר, אף כי הרא"ש לא ביאר מהו אותו פגם. בנידון הישיר שבו דיבר פגם המשפחה ברור – דובר שם על משרתת שנודע שמתייחדת עם בעל הבית, ובהיותה דרה עמו כך בלא קידושין היא נמצאת כשפחה משרתת שלו גם לענין מהותי זה. כל עוד הוא חושק בה הרי הוא מנצל אותה למילוי חפצו, ובעת שיסור חינה בעיניו ישליך אותה ככלי אין חפץ בו. אמנם הדברים מורים שפגם הפילגשות הוא גם עמוק יותר – להלן נעמוד על דברי המ"מ שהוכיח מלשונות הש"ס שבעילה ללא קידושין קרויה "בעילת זנות", גם כשנעשית בין מי שחיים יחד כלפי חוץ כבעל ואשה לכל דבר. לדרך הרא"ש יש לפרש שאף שאין כל מניעה איסורית בדבר, סוף סוף יש בזה פגם רוחני ומוסרי שדי בו לכינוי "זנות". אפשר שיש לצרף לכך גם את האמור (בהמשך הסימן), בענין גנות המקדש בלא שידוכין. "א שרב היה מלקה את המקדש ללא שידוכין, ואף למ"ד שלא היה מלקה על כך משמע שיש בדבר גנות. ומשם יש ללמוד בכל שכן למי שמכניס אשה אל ביתו אף בלא קידושין.

בתוכן הגנות של מצב הפילגשות יש לבאר שהמציאות המתקנת השלמה של חיבור איש ואשה היא רק על ידי שותפות חיים שלמה, באופן של "ודבק באשתו" (וכפי שהזכרנו בראשית דברינו). כל מעשה חיבור ממשי בין איש ואשה נשואים הוא מימוש לשותפות החיים ביניהם, וממילא לצלם א-להים שבאדם, ע"פ האמור שרק מי שיש לו אשה קרוי אדם (וכן ליתר המעלות שנמנו בנישואין ואשר עליהן עמדנו בדיני פו"ר). ביאה בלא נישואין היא חיבור בין איש לאשה שעיקרו בממדים החיצוניים, ללא החיבור השורשי, הנשמתי, וממילא ערכה ודאי פחות. התורה לא אסרה (לדעה זו) ביאה ללא נישואין אלא כאשר היא קיצונית לצד הנגדי – כאשר היא מבטאת מציאות של הפקר, הפרדה גמורה של המימד המעשי משורשו הפנימי, מימוש מעשה של חיבור בניתוק גמור מכל צד של חיבור עצמי אמיתי. אך גם מצבי הביניים, של מי שמייחדת עצמה לאיש אחד בלבד ודרה עמו ללא מסגרת משתפת ממשית של נישואין, וכל שכן מי שרק מייחדת עצמה לאיש מסויים ונבעלת לו מתוך קשר נפשי חיצוני וזמני ביניהם ללא כל שותפות חיים ממשית מעבר לכך, לוקים ודאי במקצת באותו פגם של ניתוק המימד המעשי החיצוני של החיבור ממצביותו העצמית הפנימית.

[בתני"ך מצאנו לגדולים שהיו להם פילגשים, אך שם היה זה בתוספת לנשים ולא במקומן. במציאות המאפשרת התרחבות המכניסה כמה נשים תחת כנפי איש אחד, יש מקום גם לנשים שחיבורן אליו רופף יותר, מי שאינן ראויות להיות נשותיו והוא בכל זאת משתף אותן באופן חלקי

בחיו, על ידי היותן פילגשיו. אין בכך הוזלה של ענין החיבור בין איש לאשה אלא הרחבה שלו גם למקומות בהם אפשרות מימושו פחותה. ואין להקיש מכך למקום שבו הקשר העיקרי של איש עם אשה הוא ללא נישואין.³]

ג. שיטת הרמב"ם

שיטת הרמב"ם בדין הפילגש פחות ברורה, ונחלקו בה מפרשיו. בהלכות מלכים (ד,ד) כתב הרמב"ם מפורשות שהפילגש, שאין בה לא כתובה ולא קידושין, מותרת למלך ולא להדיוט. אלא שבספר נשים לא נזכר דינה של פילגש זו כלל. וגם כאן יש פער בין דברי הרמב"ם במנין המצוות לדבריו בהלכות.

בספר המצוות לשונו היא: "המצוה השנייה היא שהזהירנו **שלא לבא** על אשה בלא כתובה ובלא קדושין, והוא אמרו ית' לא תהיה קדשה מבנות ישראל. וכבר נכפלה האזהרה בזה הענין בלשון אחר, והוא אמרו אל תחלל את בתך להזנותה. ולשון ספרא, אל תחלל את בתך זה המוסר בתו הפנויה שלא לשום אישות, וכן המוסרת עצמה שלא לשם אישות" (את דרשת הספרא המובאת כאן תולה הרמב"ן בדעת ר"א, הסובר שפנוי הבא על הפנויה עשאה זונה, ובכך דוחה אותה מהלכה). עולה מהדברים באופן ברור למדי לאסור כל בעילה שאינה במסגרת של נישואין. וכך היא גם לשונו במנין שבפתח הלכות אישות: "**שלא תבעל** אשה בלא כתובה וקידושין".

מאידך, בגוף ההלכות (א,ד) כתב הרמב"ם: "קודם מתן תורה היה אדם **פוגע** אשה **בשוק**, אם רצה הוא והיא, נותן לה שכרה ובעל אותה על אם הדרך **והולך לו**. וזו היא הנקראת **קדשה**. משנתנה התורה נאסרה הקדשה, שנאמר לא תהיה קדשה מבנות ישראל. לפיכך כל הבעל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה, מפני שבעל קדשה". מלשון זו כשלעצמה יש להבין שדוקא ביאה הנעשית דרך אקראי אסורה מדין קדשה, מה שאין כן כאשר מייחד לו אשה שדרה עמו לאורך זמן, שאינה בכלל הכינוי "קדשה".

כך ניתן לשמוע גם מדברי הרמב"ם בהלכות נערה בתולה (ב,יז), בענין ההבחנה בין אונס ומפתה, שעונשם קנס בלבד, לבין דין קדשה שיש בו מלקות: "זה שחייבה תורה לאונס ומפתה ממון לא מלקות, בשאירע הדבר מקרה, שלא מדעת אביה, ולא הכינה עצמה לכך, שדבר זה אינו הווה תמיד ואינו מצוי. אבל אם הניח זה בתו הבתולה **מוכנת לכל מי שיבוא** עליה, גורם שתמלא הארץ זמה... והמכין בתו לכך הרי היא קדשה, ולוקה הבעל והנבעלת משום לא תהיה קדשה, ואין קונסין אותו, שלא חייבה תורה קנס אלא לאונס ומפתה, אבל זו שהכינה עצמה לכך, בין מדעתה בין מדעת אביה, הרי זו קדשה". גם כאן משמע שאין קדשה אלא זו המוכנה להיבעל לכל, ולא המייחדת עצמה לאדם מסויים.

לאור לשון הרמב"ם במנין המצוות אפשר שיש לפרש גם את הדין האמור בהל' אישות באופן רחב יותר, לומר שכל ביאה שאינה על ידי קידושין היא כעין ביאת הקדשה ואסורה, למרות שאין הנבעלת כך קרויה קדשה גמורה. ודוחק קצת, שהרי לא אסר הכתוב אלא קדשה. אמנם מאידך,

³ בפנקס הדפים ג (פס' 22) כותב הראי"ה קוק זצ"ל שעל ידי נשים גמורות אפשר להמשיך לעולם נשמות עדינות ומשוכללות, ואילו נשמות פשוטות ומעשיות יורדות לעולם גם על ידי פילגשים. כיון שמעמד הנפש אינו שווה תמיד היו לראשונים נשים ופילגשים כאחד, כדי שיוכלו להתאים את עצמם לחילופי העיתים. האשה עומדת על מעמד שלמות קבוע יותר, ולכן היא ראויה תמיד למידה העליונה השייכת בה, ולכן בעת הצורך ראוי לא לפחות ממידתה אלא להזקק במידת האפשר לאחרת.

מעצם מה ששינה הרמב"ם מלשון התורה, ולא ניסח את הלאו כאיסור לבעול קדשה אלא כאיסור לבעול ללא כתובה וקידושין, ניתן לשמוע שאכן סובר שהאיסור הכלול בכתוב זה רחב יותר מזה שבקדשה של ממש. גם בהל' נערה לא הבחין הרמב"ם אלא בין הנבעלת באקראי מתוך פיתוי או אונס לבין המוכנת לכל אדם, ואין בדבריו היתר ברור בתכלית למי שמוכנת לאיש אחד ובעילתה לו אינה מכח פיתוי חד פעמי.

אפשר עם זאת לפרש גם לאידך גיסא, שהכותרת שבמנין המצוות מנוסחת כפי דרכו של עולם בלבד, ובגוף ההלכות משלים הרמב"ם את פרט הדין שהחסיר בכותרת. החלופה המצויה לביאה בקידושין וכתובה היא ביאת אקראי כמו זו המבוארת בהל' ד', ולא נאמר כאן מאומה על המציאות יוצאת הדופן של הפילגש. זאת כשם שלא נאמר כאן מאומה על המציאות יוצאת הדופן של אונס ומפתה, שאף היא ראויה להיות בפשטות חלק בלתי נפרד מאיסור בעילה ללא קידושין, ובכל זאת לא חל בה לאו הקדשה. לשון הרמב"ם ודאי חורגת במקצת גם בלאו הכי מגדרו המדויק של דין התורה, שהרי הזכיר בדבריו גם שלא תיבעל בלא כתובה, ודין הכתובה לרמב"ם ודאי אינו מן התורה.⁴

למעשה, נחלקו הפוסקים בדעת הרמב"ם בדין זה. מהראב"ד נראה שהבין בדבריו שכל שאין בה קידושין אסורה בלאו דקדשה, ומשום כך נזקק לחלוק עליו בדין הפילגש. מדברי המגיד משנה נראה שמקבל גם הוא הבנה זו ברמב"ם, ומתרץ את דעת הרמב"ם שפילגש היא העומדת אצלו בקידושין אך בלא כתובה, וכפי הגורסים כך בסנהדרין (המ"מ נוקט שפילגש כזו, בקידושין, מותרת לכל אדם, ולא כדברי הרמב"ם לפנינו בהל' מלכים). המ"מ סומך את הקביעה שיש איסור גמור במיוחדת לו ללא קידושין על לשון הגמרא בכמה מקומות "אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות". לשון זו נאמרה ביבמות ביחס לנישואי הקטנה, שלולי היו חכמים מתקנים לה שיהיה דינה כנשואה גמורה היו נמנעים מלשאתה, ובכתובות ביחס למי שקידש על תנאי ובעל, שלדעת רב ודאי מחל על תנאו משום שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. בשני המקרים מדובר ודאי באשה המיוחדת לו, ואעפ"כ בלא קידושין הרי זו ביאת זנות (והמ"מ מניח בפשטות שאם יש שם ביאת זנות על הדבר הרי זו ביאה אסורה). עוד תומך המ"מ את דבריו בדברי ר"א בדין איסורי כהונה, לפיהם פנוי הבא על הפנויה עשאה זונה – פשיטא ליה למ"מ שלא היה ר"א יכול לקרוא עליה שם זונה אם לא היתה בעילתה אסורה, ומדר"א נשמע לדרבנן, שאף שבדיעבד לא נפסלה לכהונה, סוף סוף לא חלקו עליו בכך שהביאה עצמה אסורה (המתירים פילגש חלקו לפי הנראה על שתי ההנחות האמורות של המ"מ).

כדברי המ"מ כתב לדינא גם הריב"ש (סי' שצח), ואסר פילגשות ללא קידושין מתורת קדשה (הוא גם מוסיף לבאר שהפילגש הותרה למלך, אף שבהדיוט יש בה לאו דקדשה, משום שמשפט המלך לקחת לעצמו בין נשים ובין פילגשים מפקיע אותן ממילא מלהיחשב לקדשות. אין זו ביאת הפקר אלא במסגרת ראויה). כך כתב כדבר ברור בדעת הרמב"ם גם כס"מ (בהל' מלכים), ויישב (בהל' אישות) בדעת הרמב"ם שהפילגשים שלקחו להם הגדולים היו באופן של ייעוד אמה העבריה (זהו האופן שבו התיר הרמב"ם פילגש להדיוט, בהל' מלכים שם). כך נראה שהבין גם הרמ"א, שכתב בשו"ע

⁴ על צד שכך, ולא כל ביאה ללא קידושין אסורה, יש לשוב ולבחון עוד איזוהי ביאת-האקראי שמותרת: האם הפוגע באשה בשוק, ורצה הוא והיא ובעלה והלך, אך לא תמורת שכר, הוא בגדר מפתה או בגדר קדשות? כמו כן, אם מזמנת עצמה לאדם אחד בלבד לאורך זמן, אך אינה דרה בביתו, האם היא בתורת קדשה או בתורת מפותה או פילגש? נשוב לכך להלן.

שיש אומרים שהמייחד אליו אשה וטובלת לו אסורה ולוקה עליה. המלקות אינן אלא אליבא דהרמב"ם, ומתורת קדשה.

אבל לח"מ (במלכים ד, ד) מסתמך על האמור בה' נערה בתולה (כדלעיל) לומר שאין קדשה אלא המופקרת לכל, וכתב שלאור זאת כך יש לפרש ודאי גם את האמור בה' אישות. ונותר בצ"ע על דברי המ"מ. גם הוא מודה עכ"פ (בה' אישות) שיש בפילגש (שללא קידושין) איסור עשה, מתורת כי יקח.⁵

גם ח"מ דייק מלשון הרמב"ם בה' אישות שאין מלקות אלא בבא על אשה לשם זנות, ולא במייחד לו אשה, שאף שוודאי אסורה להדיוט בהיותה פילגש אין בה מלקות. וכמותו כתב גם ב"ש. שניהם מחדדים שאין ראיה לחייב לרמב"ם מלקות בפילגש (ולא כרמ"א שכתב שייא שלוקין עליה), אף שלדבריו בה' מלכים ודאי יש בה איסור. אין הם מפרשים מהו האיסור שיש בה, ואם הוא מן התורה, ולא הזכירו בענין זה מפורשות את העשה דכי יקח. אדרבא, ב"ש כותב שלא רק שאין בפילגש מלקות אלא אפילו איסורה אינו מבואר להדיא. ואם כן פותח לכאורה פתח לומר שאף לרמב"ם אין בה איסור מן התורה כלל, וצ"ע (כאמור), כך מתיישבים עכ"פ דברי הרמב"ם יפה יותר אלו עם אלו).

ד. הכרעת ההלכה

למעשה, כפי שהזכרנו, הן הרמב"ן והן הרא"ש לא התירו לקיים בפועל מציאות של פילגשות, מחשש לאיסורי נדה שייגרמו מכך (לרמב"ן מחמת עצם מציאות ההפקר, שעתידה להביא להפקר גם בהיבט זה, ולרא"ש משום שהאשה בושה מלטבול). לפיכך לא נזקק השו"ע להכריע בין השיטות אלא כתב בצורה סתומה שגם אם מייחד אליו אשה בלא קידושין כופין אותו להוציאה מביתו. אפשר שלדברי השו"ע גם אין להבחין בין אשה הטובלת לאיש לשאינה טובלת, ולעולם חוששים שיימשך מכך איסור נדה ואסור.

אבל הרמ"א עמד על ההבחנה בין שיטות הראשונים בדבר. הוא מבחין בין הטובלת לשאינה טובלת, וכתב שאם מייחד אליו אשה וטובלת אליו י"א שמותר, והוא פילגש האמורה בתורה, וי"א שאסור ולוקין על זה משום לא תהיה קדשה. הדעה האחרונה שמביא הרמ"א היא דעת הרמב"ם (כפי שהבינה, וכפי שהבין המ"מ וכדלעיל), ואם כן כך עיקר לשיטתו. ומכל מקום הוא מקיים בצידה גם את השיטה המתירה למעשה פילגשות כשאין עמה איסור נדה.

דברי הרמ"א מעוררים את השאלה אם לדעת י"א קמא אכן אין שום מניעה מחיים משותפים של איש ואשה ללא נישואין, כאשר הדבר נעשה באופן גלוי ואין היא בושה לטבול. כפי שהתבאר, דעת י"א זו אינה לפי הנראה דעת הרמב"ן, שאסר מחשש לאיסורי נדה אך לא תלה זאת בבושת לטבול דוקא. הרא"ש הוא שתלה את האיסור בבושת האשה לטבול, אלא שגם הוא לא לימד בפועל היתר בדבר אלא דוקא איסור. הרמ"א למד ודאי מדברי הרא"ש שבהעדר הבושה לטבול אין גם איסור, אך כפי שהתבאר לעיל, פגם ודאי יש כאן.

⁵ אמנם לפי זה שוב צ"ע בסתירת דברי הרמב"ם בין מנין המצוות לבין ההלכות בשאלה אם מצוה להקדים לעולם קידושין לביאה. היישוב שהצענו, שהציווי הישיר הוא על נישואין ומכח איסור קדשה הוא נמצא מורחב לכל ביאה, אינו מאפשר לומר שבפילגש יש עשה בלבד. קושי דומה קיים גם בדברי ריב"ש, שכתב (סי' תצ"ו וסי' תכה) שגם על צד שאין לביאה חד פעמית או במיוחדת לאיש אחד איסור קדשה סוף סוף יש בה מצות עשה של כי יקח. וצ"ל שהמצוה להקדים קידושין לנישואין מתפרשת כמצוה להקדים לכל מציאות-קבע של חיים עם אשה, דהיינו לכל ביאה שיוצאת מכלל איסור קדשה; ובפועל, מחמת איסור קדשה, נמצא שחובה להקדים תמיד קידושין לביאה. רק אונס ומפתה עובר על מה שבין אדם לחברו בלבד, ולא בעשה של קידושין.

ואפשר שכיון שלא כתב הרמ"א את צד ההיתר אלא כדעת י"א קמא, שאחריה דעה האוסרת מן התורה, לא היתה כוונתו לפתוח פתח להיתר מעשי של הדבר. לקיומה של המחלוקת יכולה להיות משמעות למעשה במצבים יוצאי דופן, שבהם חכם מוצא לנכון להורות בצנעה על פי שורת הדין בלבד ובמנותק מהשיקול הציבורי, ועל כן לא נמנע הרמ"א מלהזכירה בשו"ע.

4. השלמה: בין מפתה לאיסור קדשה

(תמצית הדין: לראב"ד, כל שאינה מזמנת עצמה ביוזמתה לזנות אינה בכלל איסור קדשה. אבל לרמב"ם ורמב"ן די בכך שתהיה מוכנת לדבר, להיבעל לכל אדם, או אף באופן חד פעמי לאדם מסויים. ומ"מ המתפתה אינה בכלל איסור קדשה.)

היבט נוסף של דין הקדשה הצריך ביאור הוא ההבחנה בין איסור קדשה לדין אונס ומפתה. הרמב"ם (בסהמ"צ ובהל' נערה בתולה, ב"ז) עומד על כך שאונס ומפתה נענשים בממון בלבד ולא במלקות, משום שמצב יוצא דופן כזה של ביאה שעל ידי פיתוי אינו בכלל לאו דקדשה. כלומר, כשם שחיים משותפים הקרובים לנישואין עשויים להיות יוצאים מכלל איסור קדשה, כך גם לאידך גיסא, התרחשות שהיא חד פעמית במהותה ולא חלק מצורת חיים רחבה יותר עשויה גם היא לצאת מכלל האיסור. (איסור דרבנן עכ"פ ודאי קיים בכל ביאת פנויה שאינה אפילו פילגשו, שהרי בית דינו של דוד אסרו אפילו את ייחוד הפנויה, ואם כן כל שכן שביאתה אסורה).

בסהמ"צ נזקק הרמב"ם להבחנה זו כדי לבאר את הצורך בציווי הנוסף "אל תחלל את בתך להזנותה": "שכבר קדם מדיניו יתעלה שהבועל בתולה, בין שיהיה מפתה או אונס, אינו חייב שום עונש מן העונשים אלא קנס ממון לבד ושישא אותה, כמו שהתבאר בכתוב. והיה עולה במחשבתנו כי אחר שזה הדבר אין בו זולת קנס ממון, שיהיה דינו הולך כדין דבר שבממון... שיהיה מותר לו שיקח בתו הנערה ויתנה לאיש שיבעל אותה, ויפטר זה מזה אחר שזה זכות מזכויותיו, כלומר החמישים כסף שהם לאבי הנערה, או גם כן יתנה לו על תנאי שיקח ממנו כך וכך דינרים. והזהיר מזה, ואמר לו אל תחלל את בתך להזנותה, לפי שזה שדנתי בו לענשו ממון לבד אמנם הוא כשיקרה שיפתה איש או יאונס. אבל שיהיה הענין ברצון שניהם יחד ובהסכמה, אין דרך לזה. והראה בזה הטעם ואמר ולא תזנה הארץ ומלאה הארץ זמה. לפי שהפתוי והאונס לא יקרה אלא מעט, אבל כשיהיה הענין בבחירה והסכמה ירבה זה ויתפשט בארץ". המפתה אינו לוקה אם כן כדין הבא על הקדשה, ולא עליו נאמר הלאו דלא תחלל את בתך להזנותה שהוא איסור אחד ממש עם לאו דקדשה ורק מחדד את תוכנו, משום שהוא נושא בבירור חותם של התרחשות יוצאת דופן. היוזמה היא חד-צדדית, מצד האיש, המפתה את האשה, שמצד עצמה שימרה את עצמה מלהיבעל לאיש, לעומת איסור הקדשה, שיש בו יוזמה מקבילה גם מצד האשה (או אביה).

גם בהל' נערה בתולה אומר הרמב"ם דברים דומים, ואף מחדד את ההבחנה לדינא בין מפתה לבא על קדשה: "אני אומר שזה שנאמר בתורה אל תחלל את בתך להזנותה, שלא יאמר האב הואיל ולא חייבה תורה מפתה ואונס אלא שיתן ממון לאב, הריני שוכר בתי הבתולה לזה לבוא עליה בכל ממון שארצה, או אניח זה לבוא עליה בחנם, שיש לאדם למחול וליתן ממונו לכל מי שירצה, לכך נאמר אל תחלל את בתך להזנותה. שזה שחייבה תורה לאונס ולמפתה ממון, לא מלקות, בשאירע הדבר מקרה, שלא מדעת אביה ולא הכינה עצמה לכך, שדבר זה אינו הווה תמיד ואינו מצוי. אבל אם הניח זה בתו הבתולה מוכנת לכל מי שיבוא עליה, גורם שתמלא הארץ זמה, ונמצא האב נושא בתו והאח נושא אחותו, שאם תתעבר ותלד לא יודע בן מי הוא. והמכין בתו לכך הרי היא קדשה, ולוקה הבועל והנבעלת משום לא תהיה קדשה, ואין קונסין אותו, שלא חייבה הלכות חופה וקידושין

תורה קנס אלא לאונס ומפתה, אבל זו שהכינה עצמה לכך בין מדעתה בין מדעת אביה הרי זו קדשה". הוסיף כאן הרמב"ם על דבריו בשהמ"צ בכך שהבהיר שענין הקדשה הוא כאשר האשה מכינה עצמה מלכתחילה (מדעתה או מדעת אביה) להיבעל לכל אדם (לעומת הלשון הסתמית יותר האמור בשהמ"צ, שכאשר הדבר נעשה בבחירה והסכמה, מצד שניהם, יצאה מכלל פיתוי לכלל איסור גמור).

דברי הרמב"ם בהל' נערה ודאי מסייגים את האמור בהל' אישות, שכל הבא על אשה דרך זנות לוקה משום לא תהיה קדשה, וכתב הכס"מ (בהל' נערה) שיש לומר שסמך שם על מה שכתב כאן. כלומר, זהו יוצא דופן בדין הקדשה, שנכתב במקומו בלבד.⁶

בגדר הדין המדויק, אם הוא כפי העולה בפשטות מההלכות או מסהמ"צ, נראה הדבר כמחלוקת בין כס"מ לבין הריב"ש. **הכס"מ** (שם) כתב שהאיסור הוא במי ש"מוכנת לכך", ולא כדמשמע בהלכות אישות שכל בעילה בדרך זנות היא בכלל הלאו, ואם כן כל שאירע הדבר בדרך מקרה הרי הוא בכלל פיתוי ולא בכלל קדשות. אבל הריב"ש (סי' תצח וסי' תכה) נוקט שאפילו ביאה חד-פעמית היא בכלל הלאו, אם האשה הכינה עצמה להיבעל דרך זנות, גם אם לא הפקירה עצמה לכל. מפתה, לפי זה, הוא רק מי שנצרך למאמצי שכנוע, ולא כאשר היתה יוזמה משותפת, ולו חד פעמית, לדבר.

(משמע מהדברים שגם מי שאינה מפקירה עצמה לכל אך מוסרת עצמה באופן חוזר ונשנה למי שבחרת בו, אם על סמך קשר מזדמן ואם על סמך קשר משמעותי וממושך יותר, לא יצאה מכלל מה שממלא את הארץ בבנים שאינם מכירים את אבותם ומתוך כך בזמה. לכלל פילגש לכאורה לא באה כל שאינה דרה בביתו, ולפיכך נראה שעומד בה הלאו הגמור דקדשה).

הראב"ד חלק על הרמב"ם וכתב שאין קדשה אלא העומדת בקובה של זנות, וכדרך האמור במעשה יהודה, "איה הקדשה היא בעינים על הדרך". כלומר, לא די בכך שהאשה מוכנת לכך, ונענית ברצון למי שיבקש לשכור אותה לתשמיש, אלא דוקא בכך שגם היא פועלת מצידה באופן יזום לפתות אנשים להיזקק לה.

במחלוקת זו נראה שדעת הרמב"ן כרמב"ם, שהרי ביאר שהאיסור הוא שהאשה תהיה מופקרת לכל כך שתיבעל מן הסתם גם לאסורים לה, וממילא די בכך שתהיה מוכנת לדבר.

ב. דרכי הקידושין

1. דרכי הקידושין השונות (כו,ד; כו,ב)

א. הקידושין והקניין

"האשה נקנית בשלש דרכים... נקנית בכסף, בשטר ובביאה" (משנה, ב.). לרב הונא (ה.) אשה נקנית גם בדרך רביעית – בחופה. ומכל מקום אין אשה נקנית בחליפין (ג.).

דרך הקניין הראשונה האמורה במשנה היא **קידושי כסף**, והיא גם המחדדת ביותר את משמעותו והקשרו של מעשה הקניין שנעשה באשה. שני מקורות נאמרו בגמרא לקידושי כסף. האחד (ג.), **מאמה העבריה**, שנאמר בה "ויצאה חינם אין כסף" (שמות כא), ודרשו חכמים: "אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר". אמה העבריה שנעשתה גדולה יוצאת מאדונה בלא כסף, אבל נערה היוצאת מרשות אביה משום שנמסרה לנישואין יוצאת לעיתים על ידי כסף, המשמש

⁶ כאמור לעיל, לחלק מהמפרשים גם פילגש יצאה מכלל הקדשה, ואף היא לא נזכרה אלא במקום אחר, בהל' מלכים. אפשר שהרמב"ם ביקש להצניע את קיומם של יוצאי-דופן לענין ביאת-זנות, אולי כדי שלא להחליש את תוקף הריחוק מאיסור זה, שבקלות יתרה עשויה להתעורר באדם חמדה כלפיו.

לקידושיה (בוגרת כבר יצאה עם זאת מרשות אביה ללא כסף, וכשמתקדשת קידושיה לעצמה). מקור נוסף (ד:) הוא **משדה עפרון**: "ותנא מייתי לה מהכא, דתניא כי יקח איש אשה... אין קיחה אלא בכסף, וכן הוא אומר נתתי כסף השדה קח ממני". ומסיימת הגמרא: "ואיצטריך למיכתב ויצאה חנם ואיצטריך למכתב כי יקח איש, דאי כתב רחמנא כי יקח הוה אמינא קידושין דיהב לה בעל דידה הוה, כתב רחמנא ויצאה חנם. ואי כתב רחמנא ויצאה חנם הוה אמינא היכא דיהבה איהי לדידיה וקידשתו הוה קידושי, כתב רחמנא כי יקח, ולא כי תקח". האמור באמה העבריה מחדד בעיקר שכסף הקידושין של נערה הוא לאביה, ואילו לשון כי יקח מלמדת על עיקר אופיו של מעשה הקידושין, כמעשה ליקוחין של האיש באשה, ומשדה עפרון למדנו שמעשה זה יכול להעשות ע"י כסף.

הלימוד משדה עפרון מובא על ידי הגמרא (ב.) גם כביאור ל**לשון** המשנה שהאשה "**נקנית**" בשלש דרכים, השונה מלשון הקידושין שבפתח הפרק השני: "האיש מקדש... האשה מתקדשת". השימוש בכסף לקידושין נלמד כאמור משדה עפרון, ושם נאמרה גם לשון קנין: "השדה אשר קנה אברהם", וכן מצינו בעלמא: "שדות בכסף יקנו", וממילא למדנו שהפעולה שנעשית על ידי הכסף ראויה לכינוי "קנין".

הלימוד משדה עפרון בפשוטו צע"ג. תוס' (ב.) מעירים על כך שלשון **לקיחה** אינה אמורה **בפסוק** על השדה, אלא **על הכסף** שניתן כתמורה לשדה. פשט הדרשה מורה לכאורה שלמדנו מהשוואת לשונות קיחה שכשם שהשדה נלקחת בכסף כך גם לקיחת האשה היא בכסף, אך כאמור, עיון מדויק יותר בלשונות הקיחה האמורות כאן מורה שאין זה כך.

להבנה מעמיקה יותר של הדרשה משדה עפרון יש לתת את הדעת באופן רחב יותר על צורת השמוש בלשונות לקיחה וקנין בתורה. לשון לקיחה אמורה בתורה פעמים רבות בענין הנישואין, כפי שכבר נזכר. היא אמורה גם פעמים רבות בהקשר המעשי של נטילת חפץ ("ויקח את האבן אשר שם מראשותיו", וכמוהו רבים מאד). כזה הוא, בפשטות, גם מובנה של לקיחת הכסף בפסוק "נתתי כסף השדה קח ממני". הלקיחה מתייחסת לגוף הכסף שאותו נוטל עפרון לעצמו. במובן מעט מופשט יותר אמורה לשון זו כלפי בני אדם: "ויקח תרח את אברם בנו... וכדומה. השימוש בלשון לקיחה במובן של קנין ממון, כפי שמצוי בלשון חכמים, אינו קיים בלשון התורה, והלשון המשמשת בה לרכישת ממון היא קנין, כמו בפסוק: "ויקח את חלקת השדה", ובפסוקים נוספים, וכך גם בשדה עפרון שקם "לאברהם למקנה לעיני בני חת".

לאור האמור יש להבין גם את המשא-ומתן שבין אברהם לעפרון ואת הלשונות האמורות בו. המו"מ נערך מתחילתו בלשון של כבוד, באופן שבו אין מדובר על בקשה לביצוע עסקה ממונית, אלא למתנת כבוד של בני חת לאברהם. הלשון האמורה בענין השדה בתחילה היא לשון של נתינה בלבד, בין אם בחינם ובין אם אברהם יתן תמורתה את שויה. "תנו לי אחזת קבר...", "איש ממנו את קברו לא יכלה ממך", "ויתן לי את מערת המכפלה...", בכסף מלא יתננה לי", "השדה נתתי לך...", "נתתי כסף השדה, קח ממני...". אברהם מנסח את דבריו לא כמבקש לקנות שדה אלא כמבקש להעניק לנותן השדה את תמורתה, כך שהנותן לא ימצא נפסד, וכך שגם זכותו שלו על השדה תישאר לבסוף בלתי מעורערת. בפועל, כיון שעפרון מקבל את הצעתו של אברהם למתן כסף, נוצרת זיקה ברורה בין התשלום של אברהם לבין העתקת זכות הבעלות בשדה אליו: "וישקל אברהם לעפרן את הכסף... ויקם שדה עפרון אשר במכפלה... לאברהם למקנה". קבלת הכסף היא שמהוה בסופו של דבר אישור מעשי ברור לגמירות דעתו של עפרון בעסקה בכללותה, ומשעה שקיבל את הכסף לידיו שוב נגמרה גם נתינת השדה לאברהם. גם אם הדברים לא הוצגו מפורשות

כמעשה של קנין בכסף, הרי שקבלת הכסף היא השלמת הריצוי המוגמר של עפרון וממילא גם גמר הענין המדובר כולו.

לשון לקיחה נאמרה כאן כאמור בענין הכסף בלבד, "נתתי כסף השדה קח ממני", אולם לקיחה זו מקבלת משנה משמעות והופכת להיות בפועל כמעשה קנין. ולמדנו מכאן לתפקידו של הכסף בהקשר הרחב יותר של ענין הלקיחה. הלקיחה, עקירת דבר מה ממקומו הראשון וקביעתו מחדש בתוך הקשר המציאות של מי שלקחו, היא לעיתים במובן מופשט, משפטי, בלבד, ומכל מקום יש בה מעשה גמור הקובע מצב עניינים חדש במציאות.

גם באשה הנלקחת לאיש, אין צורך בהבאתה הממשית אליו כדי שתהיה לו לאשה, וניתן לקחתה במעשה הגומר את ענין שיוכה לו בעודה בבית אביה. האשה נעקרת ממציאותה הראשונית כחלק מבית אביה (או כחלק מרשות עצמאית שלה, בהיותה בוגרת) ונעשית לחלק מהוויית החיים הרחבה של אישה, ועל כך קרוי שם הלקיחה. קנין שדה ולקיחת אשה שונים מאד זה מזה בתוכנם העצמי, אך יש צד שוה ביניהם, העתקה מופשטת של דבר מציאות כלשהו ממקומו ונטיעתו ב"מקום" אחר. משדה עפרון למדנו שלקיחת כסף יכולה לשאת משמעות של נתינת גמר להתרחשות כזו, ומשם למדנו גם לענין לקיחת אשה, שאף היא יכולה להיות נגמרת על ידי כסף. בדומה לשדה עפרון, שם נוסחו הדברים כך שהכסף לא נועד מלכתחילה להיות חלק מעסקה ממונית של רכישת שדה אלא כמה שעשוי להשלים את התרצותו המלאה של עפרון להעניק את השדה לאברהם, אך בפועל חל קנין השדה על ידו, כך גם בענין הנישואין, דבר מצוי הוא שריצוי האב לקדש את בתו לאדם מסויים נשלם על ידי כסף (וכדרך "הרבו עלי מאד מהר ומתן ואתנה... ותנו לי את הנער[ה] לאשה, וכשם ששלח אברהם גמלים ביד עבדו, וגם יעקב ביקש אעבדך שבע שנים ברחל), ויש לנו ללמוד שאחר שהתחדש דין מעשה קידושין הרי ניתן לגמרו גם ע"י כסף.⁷

(הגמרא ב:) מוסיפה לבאר שבצד לשון "אשה נקנית" האמורה במשנה הראשונה יפה ודאי גם לשון "מתקדשת" האמורה במשנה בפ"ב, והיינו משום שבמעשה זה "אסר לה אכו"ע כהקדש". תוס' מחדדים שלא מחמת לשון האיסור לבדה שייכת כאן לשון קידושין, אלא משום שהאיסור כרוך בייחוד האשה לאיש זה. באופן ראשוני, אומרים תוס', מקודשת לי הוא כעין מוקדשת ומופקעת מהעולם כדי שתהיה לי, ובתוספת ביאור, מקודשת היינו מיוחדת ומזומנת לי, ומתוך כך אסורה לעולם. בדומה להקדש, שם ייחודו של הדבר לגבוה מפקיע אותו משאר העולם ועושה אותם לאסורים בו, כך גם לקיחת האשה מיוחדת את האשה לאיש מסויים ובכך מפקיעה אותה מכל יתר העולם ועושה אותה לאסורה להם באיסור גמור. קנין ממון מיוחד את הממון לבעלים מסויים ומעניק לו את זכות השימוש והשלטון, ואחרים אינם רשאים להשתמש בו שלא לרצונו, אך אין מניעה מלהרשות להם מלהשתמש בו, מה שאין כן ייחוד אשה לבעלה שהוא הפקעה גמורה שלה מהזולת).

⁷ לאור האמור, לשון קנין האמורה באשה היא פועל יוצא מתכונתו של המעשה שעל ידו היא נעשית לאשה, ואין לה זיקה ישירה לתכונתו של קשר האישות עצמו. למרות זאת, כיון שהאשה קרויה קנויה לבעלה, נזקקו האחרונים לתוכן לשון זו, ובדברי אבנ"מ (מב סוס"ק א, וביתר חדות בשו"ת סי' יז) נמצא שקניינה אינו קנין ממון אלא קנין איסור – תוכנו הוא עצם היותה אסורה לעולם מחמת בעלה. כפי שהתבאר לעיל, תוכן קשר האישות ודאי רחב מכך הרבה, אלא שעכ"פ זוהי ההשלכה ההלכתית המעשית ממנו. הנצי"ב (משיב דבר ד, לה) הוסיף והסיק מלשון קנין האמורה באשה שיש בה לאישה גם צד דומה לקנייני ממון, והיינו שמושעבדת לו לתשימש מחמת קניינה לו, וצע"ג.

אופן הקנין שבו פותח הרמב"ם (בסה"מ ריג) את ביאור דרכי הקידושין הוא קנין **בביאה**, שהוא הקרוב ביותר להיות כמפורש בכתוב. מקור הדין הוא בפסוק "כי יקח איש אשה ובעלה", "מלמד שנקנית בביאה" (ד.). באופן ראשוני הפסוק יכול להתפרש כך שהבעילה היא פועל יוצא מהלקיחה, ולא מעשה הלקיחה עצמו. אלא שלצורך המשך הפסוקים, "והיה אם לא תמצא חן בעיניו... וכתב לה ספר כריתת... ושלחה מביתו", אין כל משמעות לכך שבא עליה לאחר שלקחה. הרי כבר התבאר שגם המאורשת בלבד אסורה לעולם, והיא טעונה ודאי ממילא מעשה שילוח כלשהו. לפיכך יש לפרש שכאן מדובר באופן שהבעילה היא שעושה את הלקיחה לענין מוגמר, ומשום שהיא עצמה אחת מדרכי הקידושין. זהו מעשה המימוש הישיר ביותר לקשר החיים שבין האיש לאשה שנוסד על ידי הקידושין, והוא ממילא גם מועיל לעיקר הקידושין, שעד עתה טרם באו לכלל מציאות מוגמרת, להיעשות לכזו. (הגמרא י.) מסתפקת אם הביאה כשלעצמה עושה קידושין או נישואין, וקיי"ל שקידושין עושה. מימוש החיבור שיש במעשה הביאה הוא סמלי בעיקרו, וכל שבא עליה אך לא הכניסה לביתו אין לומר שנוצרה על ידו מציאות מוגמרת של נישואין).

אופן קנין נוסף הוא על ידי **שטר**, ע"פ היקש הכתוב "ויצאה... והיתה", "מה יציאה בשטר, אף הויה נמי בשטר" (ה.). תוכנו של מעשה זה הוא המבואר ביותר – על ידי שטר נעשית מסירת תוכן הדברים האמור בו מענין של דיבור בלבד לענין בעל לבוש מעשי ממשי, והיא מקבלת על ידו ממילא גם את חלותה הממשית במציאות. בקידושין כמו בגירושין, וכמו גם בקניין קרקע.

רב הונא (ה.) סבר לומר שגם **חופה** קונה, זאת מתוך השוואה לקנין כסף. באופן ראשוני מובאים הדברים בגמרא בסגנון: "מקל וחומר, ומה כסף שאינו מאכיל בתרומה קונה, חופה שמאכלת בתרומה אינו דין שתקנה". הגמרא מקשה על כך מספר קושיות (מדין תורה אין צורך בחופה כדי להאכיל בתרומה, וכמו כן כל מה שחופה פועלת אינו אלא על ידי קנין כסף שקדם לה, ואף לק"י יש פירכא), ואופן הלימוד למסקנה הוא: "ומה כסף שאינו גומר אחר כסף קונה, חופה שגומרת אחר כסף (- לירשה וליטמא לה ולהפר נדריה) אינו דין שתקנה", זאת בצירוף ללימוד מצד-השוה שבכסף, שטר וביאה שקונים בעלמא (בביאה היינו ביבמה) וקונים באשה. כלומר, על יסוד מה שמצאנו שחופה ממלאת תפקיד של גמר הנישואין יש לומר שהיא ראויה לשמש גם כמעשה קנין לעיקרם של הקידושין.

רבא השיב שתי תשובות על דברי רב הונא, ומשמע שדוחה את דבריו מהלכה. תשובותיו של רבא תורצו על ידי אב"י, ומכל מקום נראה בפשטות שהכרעתו של רבא בעינה עומדת. גם מלשון סתמא דגמרא לעיל (ג.), שביארה שמנין "שלוש דרכים" במשנה בא למעט חופה, ולרב הונא למעט חליפין, עולה שעיקר ההלכה אינה כרב הונא. מכך למדו **הרמב"ן** ו**הרא"ש** לפסוק שלא כרב הונא, ואף **הרמב"ם** לא הזכיר בדבריו כלל אפשרות של קנין על ידי חופה. אלא שהר"ח כתב שכיון שאב"י יישב את דברי רב הונא שוב אין זה חד משמעי שדבריו דחויים, וממילא יש לחוש מחמת הספק גם לחופה כקנין קידושין, ואף **הרשב"א** ו**הר"ן** כתבו שיש לחוש לדבריו (הר"ן), שלא כרא"ש, תולה כך גם ברי"ף). לאור זאת פסק **השו"ע** את עיקר ההלכה בדבר כמ"ד שחופה אינה קונה, אך הוסיף כדעת י"א שיש לחוש לה מספק. (פת"ש עומד על דברי כמה אחרונים שהוכיחו שגם על צד שחופה קונה היא עושה קידושין בלבד ולא נישואין, ולא כמהרש"א שכתב שהיא קונה וגומרת כאחד. עוד עומד פת"ש על נטיית החופת-חתנים לומר שעל צד שחופה מועילה לקידושין

הרי היא מועילה גם באלמנה, למרות שלענין המקורי של יצירת מצב נישואין אין החופה מועילה באלמנה).

ד. חליפין

דרך נוספת שהיתה יכולה לעלות על הדעת לקידושין, קנין **חליפין**, נדחתה בגמרא בבירור כבלתי מועילה. הגמרא (ג.) מבארת את ההבחנה בין קנין חליפין לקנין כסף: "חליפין איתנהו בפחות משה פרוטה, ואשה בפחות משה פרוטה לא מקניא נפשה". כמה דרכים נאמרו בראשונים בביאור ההו"א שחליפין יועילו באשה ובדחיית ההו"א ע"י תשובת הגמרא. ומ"מ למסקנה ברור שיש הפרש מהותי בין קנין כסף לקנין חליפין – בקנין כסף ניתן לאשה דבר בעל שווי, שיכול לשמש כריצוי לה, מה שאין כן חליפין.

פרוטה ודאי אינה תשלום הולם עבור אשה; אלא שמעיקרא אין כסף הקידושין מיועד לשמש כתשלום תמורת האשה. האשה אינה סחורה בעלת שווי כספי, וקנין הכסף מועיל בקידושין לא משום שיש בו תשלום עבור תמורה, אלא משום שהכסף משלים את הריצוי וגמירות הדעת של האשה (או של אביה) להתקדש, ומתוך כך גם פועל את הקידושין עצמם ומביא אותם לכלל קיום גמור. ריצוי זה קיים עכ"פ דוקא משום שהאשה מקבלת דבר בעל שווי כספי כלשהו. אבל קנין החליפין שונה מכך במהותו – כל עיקרו הוא ביחס ההדדי שבין שני צדדי העסקה, שכל אחד מהם נמצא נותן ומקבל, ללא תלות מהותית בשווי כלשהו של הדבר שעל ידו פועלים את הקנין. וענין חליפין זה אינו שייך בקידושי אשה כלל. (ורי עוד באבני"מ כט ס"ק ב מחלוקת אחרונים בתוכן מתן הכסף בקידושין, והיחס בין קנייני כסף וחליפין לאור זאת).

2. חשש לקידושין בביאה (כו,א)

(תמצית הדין: נחלקו ראשונים אם בכל הבא על אשה בסתם יש לתלות שהתכוון לקדש בביאה כדי שלא תהיה בעילתו זנות. ולהלכה אין אומרים כך. ובנישואין בחוקות הגויים ברור אף יותר שאין להחזיקה כמקודשת).

בענין המגרש את אשתו וחזר ובא עליה בפני עדים, או שאף רק התייחד עמה לאחר שקודם לכן היתה נשואה לו (ולא רק ארוסה), אומרת הגמרא (גיטין פא:): שהאשה זקוקה לגט, שכן חזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, ומן הסתם לשם קידושין בעל. אין צורך הכרחי בידיעה מוקדמת בדבר כוונת האיש לקדש את אשתו, ומכח סברת אין אדם עב"ז ניתן להניח שהיתה לו במעשה כוונת קידושין.⁸

הרמב"ם (גירושין י"ט) הביא מדברי **מקצת הגאונים** שהרחיבו ודנו כך בכל מי שבא על אשה בעדים, שכן לעולם יש לומר אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. גם **הראב"ד** תמך בשיטתם, שכן כל עוד לא הוחזק אדם להיות פרוץ בעריות יש להעמידו על חזקת כשרות ומן הסתם לא שביק

⁸ הנחה זו מובנת אם מדובר באדם שידוע שביאה היא אחת מדרכי הקידושין. אך לכאורה אין זה דבר הידוע לכל, ואחר שאף חכמים הורו שלא לקדש בביאה לכתחילה (וכדלהלן) שוב מסתבר שמי שאינו תלמיד חכם עשוי שלא לדעת כלל על קיומה של אפשרות זו. ושמה אם אינו יודע שמקדש בביאה, אך גם אינו יודע שהקידושין זקקים מעשה תקף מסויים דוקא, אם כוונתו שתהיה לו לאשה מועיל מעשה הקידושין שלו גם בלא כוונה ישירה. כשם שהמגביה חפץ מההפקר קונה אותו גם אם אינו יודע שהגבהה היא אחת מדרכי הקנין, כך גם מי שבא על אשה, בעדי יחוד, מתוך כוונה שתהיה מעתה ואילך אשתו, קונה אותה לאשה גם אם אין הדין ידוע לו, וגם אם מתעתד להסדיר את התוקף הרשמי של הנישואין מאוחר יותר. כל שבא על אשה בעדים מתוך כוונה שתהיה מעתה ואילך מיוחדת לו להיות אשתו הרי הוא כמי שהתכוון לקדש בביאה.

היתרא ואכיל איסורא. (בדברי הראב"ד יש משום חידוש, לאור שיטתו, לעיל, שאין איסור קדשה אלא במופקרת לזנות. כאן אין מדובר במופקרת, ולפיכך איסור דאורייתא ודאי לא קיים בה, אלא שמכל מקום אם מבקש לבוא עליה בדרך מקרה בלבד הרי זה בכלל איסור דרבנן של פנויה. ומכל מקום אם תולים בדעתו שמבקש לקדשה, אם כן אנו מניחים שמבקש גם שתהיה לו לאשה לאורך זמן, וממילא די היה לנו לכאורה בכך שנתלה בו שחפץ שתהיה לו כפילגש כדי להוציאו מכלל בעילת זנות. אפשר לשמוע מכך שגם דרך פילגשות היא במצב המצוי בבחינת בעילת זנות, או שכיון שעכ"פ בפועל לא נשמע בישראל שאיש ואשה יחיו יחדיו בגלוי ללא קידושין תקפים שוב אין לתלות בו כך אלא שהתכוון לקדשה בקידושין גמורים).

הרמב"ם עצמו דחה עכ"פ את הדברים, "שלא אמרו חכמים חזקה זו אלא באשתו שגירשה בלבד, או במקדש על תנאי ובעל סתם, שהרי היא אשתו ובאשתו הוא שחזקתו שאינו עושה בעילתו בעילת זנות עד שיפרש". "אבל בשאר הנשים הרי כל זונה בחזקת שבעל לשם זנות עד שיפרש שהוא לשם קדושין". **המ"מ** תמך אף הוא בדעת הרמב"ם בדבר, וכתב שכך היא גם דעת **הרשב"א**. בב"י (קמט,ה) מובא שכך דעת ראשונים נוספים (רא"ש, ר"ן, ריב"ש), וכך נקט לדינא גם **בשו"ע**.

הריב"ש (סי' ה) מוסיף בענין זה שאפילו לדברי הגאונים, מי שנשא אשה מתחילה **בחוקות הגויים** ודאי על כך היתה דעתו ולא על דעת קידושין של תורה, ועל כן אין לומר בו שבא על אשתו לשם מעשה קידושין. בנוסף לכך, אין לומר חזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות אלא באדם כשר, ולא באדם שפרוץ באיסורים ואפילו איסור כרת של נידה זילא ליה. וכך כתב שו"ע שם (ו), שאיש ואשה שהמירו ונישאו בחוקות הגויים אין חוששים בהם לקידושין כלל. אף רמ"א הביא דין זה, כאן בסי' כו.

מסייג זאת חלקת מחוקק (כאן, סי"ק ג) ואומר שאם הם מאנוסי הזמן, שמקיימים מה שיכולים לקיים בצנעה, אפשר ששוב יש לומר שאינם עושים בעילתם זנות, והרי זה כקידושין בעדים, שהרי התייחדו לשם נישואין בפני אנוסים רבים. באופן דומה כתב פת"ש בשם ספר המקנה שאם שבו אחר כך לדת ישראל ושהו כך נראה שיש לומר בהם שאין עושים בעילתם זנות, ואפילו רק נתייחדו בפני עדים ולא יותר מכך. (ב"ש הביא בריש הסימן (סי"ק א) מסי' קמט שגם אם אין עדי יחוד של ממש, כל שנשאה והדבר גלוי לכל הרי זה כאילו בא עליה בעדים). זאת שלא כרמ"א, שכתב שאפילו אם שהו אחר כך כמה שנים אינו אלא כזנות בעלמא, וטעמו צ"ע.

אגרות משה (אבהע"ז עה-עו, ועוד) למד מכך למעשה לזוגות שנישאו בנישואין אזרחיים או רפורמיים, ואינם נוהגים בחייהם על פי תורת ישראל, שמעיקר הדין אינם צריכים גט (אין זה ברירא ליה בהחלט שאין לחוש בהם לביאה לשם קידושין, אך למעשה מכריע כך ע"פ הריב"ש והפוסקים הנ"ל. בנישואין רפורמיים הדבר ברור לו אף יותר מבנישואין אזרחיים בעלמא, שכן בנישואין אזרחיים הם יודעים שטרם התקדשו כדת משה וישראל, ואפשר שיתכוון לקדש בביאה, אבל בנישואין רפורמיים סוברים שעשו את הנצרך לשם נישואין יהודיים). אלא שעכ"פ אם הוחזקו כנישואים במקום שיש בו אנשים כשרים מישראל יש להצריכם לכתחילה גט, ורק אם יש קושי גדול בהשגתו הרי היא מותרת גם בלעדיו.

3. דין השידוכין, וקידושי ביאה לכתחילה (כו,ד)

דרכי הקנין שעליהם עמדנו הם הנצרכים מדין תורה. אבל למעשה, מדרך המוסר, ישנן דרכי קידושין שלדברי רב יוסף בשם רב יש אף להלקות את הנוהג בהם: "רב מנגיד על דמקדש **בשוקא**,

ועל דמקדש **בביאה**, ועל דמקדש **בלא שידוכי**... (יב). נהרדעי חלקו אמנם על שמועה זו בשם רב: "נהרדעי אמרי, בכולהו לא מנגיד רב אלא על דמקדש בביאה בלא שידוכי. ואיכא דאמרי ואפילו בשידוכי נמי, משום פריצותא".

על מהות השידוכין כתב רש"י (יג): "שדבר עמה קודם לכן ונתרצית להתקדש לו" (אפשר שהדבר בא לשלול רק מצב שבו האיש מוסר האיש לאשה את כסף הקידושין כחלק מפנייתו אליה שתסכים להינשא לו. אמנם יש גם מקום לסברה שאם הריצוי לנישואין ונתנית כסף הקידושין נעשה ברצף אחד, אין על זה שם שידוכין, ואולי משמעות דין השידוכין היא להפריד בין המעמד בו מוסכם על הנישואין לבין המעמד בו נעשים הקידושין בפועל).⁹

בדין המלקות למעשה נחלקו הפוסקים: לדעת הרמב"ם עומדים דברי רב כפי שאמרם רב יוסף, ומלקים בכל המעשים האמורים. וכ"פ השו"ע. אבל הטור כתב בשם הרא"ש שאין מלקים אלא על המקדש בביאה (ב"י פירש מאין הסיק כך הטור, ודחה שהדיוק אינו מוכרח, אך ב"ש הפנה למקום אחר בדברי הרא"ש שבו דבריו מפורשים). וכתב הרמ"א שמימי לא ראה שהכו מי שקידש בלא שידוכין.

הגמרא לא פירטה את הטעם לאיסורם של המעשים האמורים, פרט לאיסור הקידושין בביאה, שיש בו משום פריצות. בעניינה של פריצות זו נחלקו בתוס' ר"ת ור"י. ר"ת כתב שהפריצות היא בעצם הפרהסיא שניתנת כאן לענין הביאה, שהרי צריך לקדש בעדים, אף אם אין הם אלא עדי יחוד. אך ר"י הקשה מדין יבמה, שם אין צורך בעדים ואפילו הכי נאמר בה שהבועל ללא מאמר לוקה מכת מרדות, וביאר תחת זאת שדרך הפריצות הוא משום "שעושי תחילת קניינן בביאה, דומיא דמקדש בלא שידוכי". ולמדנו מכאן ממילא גם לטעם האיסור לקדש בלא שידוכין, שאף הוא מאותו ענין, של עשיית תחילת הקניין ללא ההקדמות הראויות. גם הרמב"ם (גכב) ביאר באופן זה את פגם המקדש בלא שידוכין, וכך בכך גם את פגם המקדש בשוק ואף הוסיף ביאור: "כדי שלא יהא דבר זה הרגל לזנות, וידמה לקדשה שהיתה קודם מתן תורה".

כלומר, לאור דברי ר"י והרמב"ם, המכנה המשותף לעניינים האמורים כאן הוא אחד: התפרצות מהירה אל המעשה המחבר בין איש ואשה בלא הקדמה ראויה. הדרך אותה מורה התורה כראויה לחיבור איש ואשה היא שהוא יקבל את ממשותו דוקא כפועל יוצא מתוכן קודם של חיבור שכבר ישנו ביניהם. זהו פשרו של הסדר המחייב הבסיסי שהנהיגה התורה בדבר, לקדש את האשה קודם הבאתה אל ביתו, שלא כקדשה שהיתה קודם מתן תורה, שהאדם היה בא עליה ללא כל הקשר משמעותי רחב יותר. חכמים הוסיפו והרחיבו הנהגה זו, ואסרו לבוא על האשה בלא שקדמו לדבר קידושין, גם אם מעשה הביאה עצמו נעשה כמעשה קידושין ומועיל מדין תורה, ואסרו אפילו לקדש את האשה בשוק או בלא שידוכין, כאילו הקידושין עצמם נעשו בדרך מקרה. כשם שלמעשה הביאה חובה להקדים קידושין, כך למעשה הקידושין, הקובע גם הוא במובן מסויים (גם אם מופשט) חיבור גמור וממשי בין האיש לאשה, יש להקדים הסכמה לדבר.

גם לשיטת המקלים, כתב מהרש"ל (מובא בס' הנישואין כהלכתם, פ"ג הע' 2) שאסור לקדש לכתחילה בלא שידוכין ויש בזה משום דרך פריצות. וכך הוא מנהג העולם. מוסיף מנהג העולם על גדרם

⁹ בענין אפשרות הקידושין בביאה ביאר פת"ש בשם המקנה שאין בכך איסור דרבנן של ביאת ארוסה, משום שאת ביאת מעשה הקידושין עצמו לא אסרו חכמים נגד דין תורה. ובדרך נוספת כתב שבביאת קידושין בעלמא אכן יש איסור גמור מדרבנן, והביאה שמדובר בה כאן נעשית בביתו, כך שהקידושין והנישואין באים על ידה כאחד.

היסודי של השידוכין שלא להסתפק בהבעת רצון בקידושין בלבד, אלא מוסיפים תוקף מחייב למגמה זו. נהגו (כבר מזמן הגמרא) להתחייב על הקידושין ועל ענייני הממון הנלוים אליהם בתקיעת כף, ולהוסיף על כך קנסות על החוזר בו ואף לקנות על כך בקנין סודר, ונהגו אף לכתוב את הדברים **בשטר תנאים**. נראה שהכל נועד לעשות את השידוכין לענין קנייני גמור ולתת משקל ברור יותר לחובת השידוכין העולה מן הגמרא, כך שלא יהיו הקידושין עצמם כלל דרך אקראי, כפרי רצון מזדמן של האיש והאשה זה בזו, אלא חלק מובהק מסדר מקובל של בנין משפחה. בסי' הנישואין כהלכתם עומד על מחלוקת אחרונים שנפלה בשאלה אם סעודת עריכת התנאים היא סעודת מצוה, ומשני"ב סותם בענין זה בדרכים מנוגדות. בהל' תשעה באב (סי' תקנ"א) הביא את דברי הא"ר ודה"ח שכתבו שיש מצוה בסעודת התנאים ולכן מותר לערכה בין י"ז בתמוז לר"ח אב, ובהל' ערב שבת (סי' רמ"ט) הביא את דברי הפמ"ג שכתב שאין בה מצוה ועל כן אין לעשותה בערב שבת סמוך למנחה.

דין הקידושין – מקורות

(סימן כו)

א. חובת הקידושין

בעילה בלא קידושין
רמב"ם ספר המצוות עשה ריג, שם ל"ת שנה
הלכות נערה בתולה ב,יז **וכס"מ**
הלכות מלכים ד,ד
הלכות אישות, פתיחה (מנין המצוות); א,א; א,ד **ונו"כ**
השגות הרמב"ן לספר המצוות, שורש חמישי (עמ' קטז במהד' פרנקל), "ושנו
בספרא... במאמר הזה ובחיבורו הגדול", **ושם** ל"ת שנה, **ובשו"ת הרשב"א**
המיוחסות לרמב"ן סי' רפד (שהיא מהרמב"ן עצמו)
רא"ש כתובות פ"א סי' יב, "יש מקשין על נוסח... במצוה זו"
סנהדרין כא. (סוף העמוד) תנא משמיה דר' יהושע... יחוד דפנויה
(שו"ת הריב"ש סי' שצח, בעיקר עד "שכבר היתה אסורה", **ושם** סי' תכה ד"ה
ומה שהוקשה לך)
כו,א טוש"ע ונו"כ, רק עד "לא תהיה קדשה" ברמ"א

ב. דרכי הקידושין

קידושין ב. משנה וגמרא עד דאסר לה אכו"ע כהקדש (ב:), **שם ג**: בכסף מנ"ל...
ואיהי שקלא כספא, **שם ד**: ותנא מייתי לה מהכא... הויה נמי בשטר (ה:), **שם ט**:
ובביאה מנא לן...
רמב"ם גירושין י,יט, ראב"ד ומ"מ
קמט,ה-ו טור וב"י ושו"ע
(ריב"ש סי' ו)
ב"י סו"ס כז
כו,א ברמ"א כותי שנשא... ונו"כ
(אגרות משה אבה"ע סי' עה-עו)
(קידושין ה. אמר רב הונא חופה... עד הנקודתיים (ה:),
קידושין ג. מניינא דרישא... לא מקניא נפשה (ג:))
כו,ב טוש"ע ונו"כ
קידושין יב: ההוא גברא דאקדיש בשוטייתא... משום פריצותא, **תוס'** ד"ה בכולהו
וד"ה משום
רמב"ם אישות ג,כא-כב
כו,ד טוש"ע ונו"כ

חשש לקידושין בביאה
ונישואין אזרחיים
קידושין ע"י חופה?
קידושין בדרך פריצות
וחובת שידוכין

דברי הקידושין

א. לשונות קידושין שגויות (כו,ו)

ב. לשונות קידושין חסרות

1. קידושין בשתיקה (כו,א)

2. לשון מקוצרת – דין ידים (כו,ד)

3. לשונות שמובנן מסופק (כו,א-ג)

ג. נתן הוא ואמרה היא (כו,ז-ט)

א. לשונות קידושין שגויות (כו,ו)

(תמצית עיקר הדין: לשון הקידושין צריכה לשקף התרחשות של לקיחה של האיש אותה אליו לאשה, ואם נאמרה

לשון שמביעה סדר התרחשות שונה הקידושין אינם חלים.)

כשם שהקידושין זוקקים מעשה קנין תקף ההולם אותם כך הם זוקקים אמירה ההולמת אותם, ולשון משובשת של דברי הקידושין יכולה למנוע את חלותם: "אמר שמואל, בקידושין, נתן לה כסף ושוה כסף ואמר לה הרי את מקודשת [לני], הרי את מאורסת [לני], הרי את [לני] לאינתו, הרי זו מקודשת. הריני אישך, הריני בעליך, הריני ארוסיך, אין כאן בית מיחוש... מאי קמ"ל, הני לישני בתראי קמ"ל. כתיב כי יקח, ולא שיקח את עצמו" (ה:). לשון הקידושין צריכה להיות תואמת לאמיתת ענין הקידושין ומאפייניו על פי דין תורה, ובלא זה אינם חלים גם אם ברורה דעתו ודעתה לקידושין כדת משה וישראל.

משמעות הדין מתחדדת לאור השוואתו לקנייני ממון. גם בקנייני ממון נזקקים לעיתים לאמירה כדי להגדיר את תוכן המעשה, בעיקר כאשר מעשה הקנין לא נעשה בדבר שאותו קונים (כשקונים בחליפין או בכסף, ולא בהגבהה או משיכה). אולם שם אין משמעות לניסוח מסויים דוקא שבו ייאמרו הדברים. קנין מן ההפקר נעשה לרוב בשתיקה, וגם בין מוכר לקונה אין חשיבות אלא לכך שכוונת הקנין תהיה ברורה ומוסכמת. תוצאת הקנין היא אחת בין אם נאמרה בלשון נתינה ממוכר לקונה, נטילה של הקונה מהמוכר או אף היעשות הקונה לבעלים. הטעם לכך הוא שאף שמושג הבעלות הוא מושג משפטי, הוא משקף גם מצב עניינים מעשי נתון. הבעלות ממומשת בהחזקת הממון ביד בעליו, ואין צורך בהגדרה מילולית כלשהי כדי ליצור זאת (בממונות קיים גם דין של "מוחזק", כלומר, פירושה הראשוני של עמידת ממון ברשות אדם הוא היותו בעליו, ומתקיים גם דין "חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו", שלפיו בדברי הפקר עצם הימצאות הממון ברשותו של אדם עושה אותו לבעליו). המילים נדרשות רק כדי להבהיר בין המוכר לקונה מהי הפעולה שהם מבקשים לפעול, שהרי בלי גמירות דעת משותפת לא יתקיים קנין.

קידושין אינם כך כלל, שכן ענין ההתייחדות של אשה לאיש אינו ענין של תיאור מציאות מעשי כלל. האשה מקודשת לבעלה גם בעודה בבית אביה; וגם בהיותה בבית בעלה הרי ענין הקידושין הוא להקדים ולהעמיד יסוד מהותי הקודם למצב המעשי של החיים המשותפים. שיתוף החיים של איש ואשה קיים במישור של מערכות היחסים בין אדם לזולתו, מישור מופשט שמכתיב סדרי התרחשות בעולם המעשי אך אינו נוכח בו בעצמו. לקביעה שפלוגית היא 'אשתו' של פלוני אין כל פנים נראות לעין (אף כי היא מתארת עובדת מציאות ממשית ומשמעותית מאד, ויש לה השלכות מעשיות ברורות על ארחות חייה של האשה). ממילא גם חידוש-המציאות של 'לקיחת' האשה לאיש אינו מתחולל במישור המעשי או הנראה לעין לבדו. מעשה-קנין נדרש כדי לתת תוקף מציאות מוגמרת להתרחשות המופשטת של הלקיחה, אך הוא רק משלים אותה ואינו עיקרה.

לקיחת האשה לאיש מתממשת על ידי ההכרעה הפנימית המשותפת של האיש והאשה (או אביה) לייחד אותה לו להיות אשתו מכאן ואילך, כאשר היא מקבלת גם ביטוי חיצוני ראוי העושה אותה לעובדת מציאות של ממש ולא משאלת לב בלבד. משום כך יש כאן ערך מכריע לדיבור, המבטא וממילא קובע את חידוש המציאות שאותו מבקשים לחולל, ולתוכנו המדויק.

לשון התורה "כי יקח" מורה על תכונה מסויימת מאד של התרחשות הקידושין, שבה האיש הוא שלוקח לו אשה. כלומר, האשה מועתקת על ידה ממצב אחד למצב אחר: קודם לקידושין היתה ברשות אביה, חלק ממרחב החיים המוכרע במידה רבה על ידו, או ברשות עצמה אם כבר בגרה, ועל ידי הלקיחה היא נעשית לחלק מהוויית החיים הרחבה של האיש. האיש, לעומת זאת, לא מועתק ממצב עמידה יסודי אחד לאחר, אלא הוויית חייו מתרחבת לכלול בה מעתה גם את האשה. שינוי זה מתרחש בפועל מכח יוזמה והתערבות פעילה של האיש במציאות הקיימת, בעוד שחפץ האשה הוא חלק מהותי ובלתי נפרד מכך אך תפקידו בפועל אינו אלא בעצם קיומו. באופן מתבקש, אין האשה יכולה 'להלקיח את עצמה' ולהכליל את עצמה ברשות האיש, ולכן דוקא האיש צריך לקחתה אליו. כך כתב בענין הר"ן (במדרים ל): "כיון שהתורה אמרה כי יקח איש אשה, ולא אמרה כי תלקח אשה לאיש, לא כל הימנה שתכניס עצמה לרשות הבעל... אלא מכיון שהיא מסכמת לקדושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה, ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר, והבעל מכניסה לרשותו".

כדי שמעשה הקידושין יהיה תקף בפועל, עליו להיות מובע באופן שמשקף את תכונתו האמורה. אם לא אמר הרי את מקודשת לי אלא הריני בעליך לא עשה כלום, כיון שהביע התרחשות מבוקשת שבו מעמדו שלו הוא שעובר שינוי. התרחשות כזו אינה התרחשות של קידושין, ולכן ההכרזה עליה אינה מחוללת מאומה. האיש האשה עצמם אינם צריכים להיות מודעים לדקויות ההבחנה בין האופנים השונים, ואינם צריכים להכיר בכך שהאשה היא שנמסרת לאיש ולא כל אופן התרחשות אחר, אך לשונם צריכה להיות תקינה. כפי שהתבאר, הפעולה הממשית הישירה של הקידושין כרוכה בדיבור ואחוזת בו לא פחות, ואולי אף יותר, ממה שהיא אחוזת במעשה-הקנין החיצוני, ולכן היא גם תלויה בו לגמרי.

הרא"ש מחדד שכאשר אמרו לשון קידושין משובשת כזו אין האשה מקודשת **אפילו אם דיברו** קודם לכן **מענין קידושיה**. לשון זו אינה רק חסרה בהבהרת ענין הקידושין, אלא גם פוגמת, ומעתיקה את הפעולה המבוקשת מענין תקף של קידושין לדבר מה אחר. היא גרועה משתיקה, שנותנת מקום למעשה להתפרש גם על פי דיבור קודם, או באופן סתום "כדת משה וישראל". ב"י כתב עם זאת בשם **רבנו ירוחם** שיש שאמרו שאם דיברו קודם בענין קידושיה מקודשת, או לכל הפחות ספק מקודשת (אולי משום שניכר מדבריהם שמעוניינים בקידושין אמיתיים דוקא, ולא באותו אופן התרחשות שהזכירו בלשונם בשעת מעשה). **שו"ע** כלל לא הזכיר זאת, אך **ב"ש** משלים ונראה שחושש לכך.

הפוסקים עמדו על מספר לשונות נוספות שעשויות להיות בעייתיות כלשונות קידושין:

א. "הרי את **נשואתי**" – ב"י (א) הביא **מהרשב"א** שלשון זו אינה כלום, כיון שנישואין אינם אלא מה שלאחר הכניסה לחופה ולא הקידושין. **ב"י** תמה על כך, כיון שלשון "נשואתי" אינה שונה מ"אשתי", ולשון אשתי הרי מועילה לקידושין. ולפיכך כתב שמידי ספק לא יצא, וי"ל שלזה כיוון גם הרשב"א. בשו"ע לא שב להזכיר לשון זו; אך **רמ"א** (א) כתב שאינה כלום, ו**ב"ש** כתב שיש לחוש לה. (ולכאורה יש לחלק בין לשון נשואתי, המורה על המצב המוגמר של הנישואין דוקא, לבין לשון

אשתי, שיכולה להתפרש גם כלפי המעמד הראשוני של הקידושין שבו כבר דינה כאשת איש. לפי זה עומדים כפשוטם דברי הרשב"א שנשואתי אינו כלום. ותמיהת ב"י עליו צ"ע).

ח"מ וב"ש כתבו שאם עכ"פ היו עוסקים קודם לכן בענין קידושיה הרי היא מקודשת גם בלשון זו, ולא כמשמעות הרמ"א שאפילו הכי אינה מקודשת. ח"מ הסביר שודאי יש בכלל נישואין קידושין, אלא שאם אינו אומר אלא נישואין אינו מחדד טוב מספיק למה היתה כוונתו. ולפיכך אם היו עוסקים בקידושין די בכך, ולא גרע משתיקה. וצ"ע. עוד כתב פת"ש בשם המקנה שאם אמר לה לשון זו בעודם תחת החופה הרי היא מקודשת, כיון שנעשית באחת למקודשת ונשואה.

ב. "הריני נותנו לך בתורת קידושין" – ב"י (ה) הביא מהריב"ש שלשון זו אינה חסרה כלום. עיקר החידוש הוא לענין חסרון לשון "ל"י וכדלהלן, ומצד זה יש גם שפקפקו בהכרעה זו (ר' ח"מ, ב"ש, פת"ש). ומ"מ שמענו שאין צורך להביע באופן מפורש את תכונתם האמיתית של הקידושין ודי שיתלה עצמו בדין תורה.

ג. "קידושין הן" – ב"י כתב בשם התשב"ץ שבלשון זו אינה מקודשת, כיון שמשמע שנותן את הכסף עבור קידושין שהם כבר בגדר עובדה קיימת, ולא שמבקש בדיבור זה עצמו לחולל קידושין. ח"מ וב"ש (לס"ה) פקפקו בכך, שכן יש ללמוד מלשונות הקדש שלשון כזו היא לשון גמורה של החלת דבר מכאן ולהבא. אבל אבנ"מ והמקנה (מובאים בפת"ש) מחלקים בין לשון הקדש, המתייחסת לגוף הדבר המוקדש, שבה לשון ההווה אכן מורה על פעולה של הקדש, לבין קידושין, שאם נאמרו כתיאור עובדה המתייחס לממון, "קידושין הוא", ולא כתיאור המתייחס לאשה, "מקודשת אתי", אכן אינם קידושין.

ד. "הרי אתה חמ"י" – דרכי משה הביא מרי"ז (בשלט"ג) שלשון זו אינה כלום. וכתב כך לדינא בהגהת השו"ע (ו). טעמו ברור, שאין זו לשון של התרחשות באשה אלא באביה, ודומה לאומר הריני אישך. אבל ח"מ וב"ש מפקפקים בכך, משום שיש בכך רמיזה ברורה לכך שמבקש לקדש את בתו. נראה שטעמם הוא על דרך "דלאו מינה לא מחריב בה" – כאשר מדבר על התרחשות בו הרי זה עוקר את ענין הקידושין לענין אחר, אבל האב ודאי הוא מחוץ להתרחשות הישירה של הקידושין, ועל כן כשאומר לו כך ודאי אין כוונתו לדבר מה שמתרחש בו אלא כרמיזה לבתו.

[מחמת הקפדה זו על התוכן המסויים של מעשה הקידושין נוטה דעת הגר"מ פיינשטיין (באגרו"מ ג,כה, ושם ד,ג) לומר שקידושין רפורמיים שיש בהם נתינת טבעת הדדית מהאיש לאשה ומהאשה לאיש אינם כלום גם אם נעשו בפני עדים כשרים. עצם נתינת הטבעת מהאשה לאיש אינה פוגמת בתוכן מעשה הקידושין שכבר נעשה; אלא שכיון שסדר הדברים השגור הוא שמצהירים על רצונם להינשא זה לזה, ונותנים טבעות זה לזה, ולבסוף הרבאיי מכריז עליהם כנשואים, הרי שמסתבר שאינם מתכוונים כלל בנתינת הטבעת שהאשה תיקנה על ידה לאיש. זוהי נתינה סמלית בעלמא המלוה את טקס הנישואין, כאשר עיקר תוקף הנישואין נוצר מבחינתם רק בהכרזה שבסיומו].

ב. לשונות קידושין חסרות

1. קידושין בשתיקה (כז,א)

(תמצית הדין: לדעה אחת בפוסקים, מכח דברי תנאים, הקידושין יכולים להעשות בשתיקה גמורה, ובלבד שהאשה תבין שהכסף ניתן לה לקידושין. וכ"פ רמ"א. אבל לדרך המקובלת יותר בפוסקים, שאפשר גם שאין חולק בה בקרב התנאים, צריך שיימצא דיבור כלשהו, ולו של אחרים בפניהם, שלאורו יימצא תוכן מעשה הקידושין גלוי וברור. לר' יהודה צריך לפרש שנותן לקידושין, אבל לרוב הפוסקים די בכך שדיברו בכללות על ענין קידושיהם, ורמ"א חושש גם למ"ד שאפילו אם פנו מענין זה לענין קשור אחר מקודשת.)

"היה מדבר עם האשה על עסקי 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 אע"פ 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" (ו).

נחלקו ר' יהודה ור' יוסי אם דברי הקידושין צריכים להיאמר בצורה מפורשת, או שמעשה הקידושין יכול להתפרש גם בעקיפין, מתוך דברים קודמים שדיברו בהם.

תוכן המחלוקת מתחדד מתוך הקשרה במקורה, במסכת מעשר שני (ד, ז): "הפודה מעשר שני ולא קרא שם, רבי יוסי אמר דיו, ר' יהודה אומר צריך לפרש. היה מדבר עם האשה על עסקי גיטה וקידושיה ולא פירש, ר' יוסי אומר דיו ר' יהודה אומר צריך לפרש". גם בפדיון מעשר שני, שנעשה בין אדם למקום ולא בינו לחברו כלל, נחלקו ר' יהודה ור' יוסי במחלוקת זהה אם יש צורך להביע את תוכן המעשה במילים מפורשות.

גם פדיון מעשר שני, בדומה לקידושין כפי שכתבנו לעיל, הוא מעשה שאינו נעשה בתוך ההקשר של המציאות המעשית וכל עיקר תוכנו מופשט, ולכן הוא מקבל את תוכנו באופן פשוט על ידי דיבור. לדעת ר' יהודה, מעשים כמו אלו, של פדיון מעשר שני או קידושין, אכן זקוקים באופן מהותי לדיבור ככלי הפעולה המחולל אותם. גם אם תוכן המעשה ברור בתכלית אין בכוחו לפעול מאומה, כיון שאינו אלא מעשה פיזי, בעוד שהלקיחה או הפדיון עצמם אינם התרחשות פיזית. אבל ר' יוסי סובר שאף שבמעשה עצמו ודאי אין די, כל שתוכנו מגולה במציאות אין הוא זקוק גם דיבור מפורש ישיר. על ידי הדיבור בעסק הקידושין ברור שהכסף ניתן לאשה לשם קידושין, ונמצא שהתוכן המופשט של הקידושין נוכח במעשה בצורה ברורה גם בלי דיבור מפורש נוסף.

בסוגייתנו, לפי הבנתה הפשוטה יותר, נחלקו תנאים בבירור דעתו המדוייקת של ר' יוסי: לדעת רבי אף שאין צורך לומר במפורש שהכסף ניתן לקידושין, נדרש שיהיו עדיין **עסוקים בענין**, ואם כן נמצא שיש הקשר ברור של תוכן, שאף הובהר במילים, שבמסגרתו ניתן הכסף. אבל אם עברו לעסוק בעניינים אחרים, גם אם יוברר לאחר מעשה שהאשה הבינה שהכסף ניתן לה לקידושין הדבר לא יועיל, כיון שכוונת הקידושין נותרה בסופו של דבר בגדר דברים שבלב ולא באה לכלל עשיה ממשית גלויה של לקיחה לאשה. אבל לפי ר' אלעזר בר"ש אין צורך גם בזה, וגם אם עברו לעסוק בעניינים אחרים מקודשת. אמנם אין האשה מתקדשת אלא אם התרצתה, ואם כן עליה לכל הפחות להבין שהכסף ניתן לה לשם קידושין, ועל כן מגבילה הגמרא את דברי ר"א בר"ש למקרה שגם אחרי שפסקו מלעסוק בענין הקידושין הוסיפו עכ"פ לעסוק בענין קרוב להם (רש"י כתב שהיינו אם עברו לדבר למשל על אפשרויות הקיום הכלכליות שלהם בעתיד).

אפשר לפרש שלפי דרך זו אין צורך לר' יוסי במילים מפורשות כלל, וכל שכוונת המעשה ברורה לשניהם – מקודשת. כך נראה שהיא דעת **המרדכי**, ע"פ תשובת מהר"ם, שגם אם נעשה הכל בשתיקה וללא כל דברי קידושין קודמים, אם לאחר מעשה אומרים שניהם שלקידושין התכוונו הרי היא מקודשת. ואף שדברים שבלב אינם דברים, כאן הדברים שבלב מצטרפים למעשה ומפרשים אותו (בדומה לנודר מפת ואומר שהיתה כוונתו לפת חיטים דוקא) ודי בהם. **הרמ"א** (בס"ג) אף פסק כדרך זו. לשון "היה מדבר עם האשה על עסקי גיטה וקידושיה" מתפרשת לפי זה

רק בתור ההקשר הרגיל שבו יודעת האשה למה כוונתו של האיש, אבל למעשה גם בלא זה, כל שידעת לשם מה ניתן לה הכסף מקודשת.

(באופן פשוט הבנה זו עולה יפה בדעת ר"א בר"ש דוקא, בעוד שלרבי לא די בכך שהבינה ונצרך בפועל עסק בענין הקידושין. אלא שמאיך ההלכה במח' רבי ור"א בר"ש היא באופן פשוט כרבי, וכדלהלן, ועולה אם כן שגם לפי שיטתו נקטו המרדכי והרמ"א שאם התברר למפרע שהתכוונו לקידושין אין צורך בעסק באותו ענין. המחלוקת בצורך בעסק באותו ענין צריכה להתפרש לפי זה בשאלה עד כמה צריכה הזיקה לענין הקידושין להיות ברורה בשעת מעשה כדי שנוכל לומר לאחר מעשה שהבינה גם כשאין לדבר אישור מפורש ממנה).

אמנם מלשון ר' יוסי "דיו", המוסבת על התיאור "היה מדבר עמה", יש מקום לשמוע שאף לדבריו האשה מקודשת דוקא מחמת דברים מקדימים אלו שהיו ביניהם, ובלא זה גם אם ברור שהתכוונו לקידושין אינה מקודשת. אפשר שגם ר' יוסי מודה שמעשה כזה שכל קיומו הוא בעל תוכן מופשט בלבד אינו בא לכלל ממשות אלא כאשר תוכנו נוכח באופן אחר במציאות המעשית, והיינו בפשטות על ידי דיבור (ומסתבר שגם אם הביע את כוונתו בכתב וכדומה די בכך). אף שהוא חולק על ר' יהודה ואינו מצריך להגדיר את המעשה מפורשות כמעשה קידושין, גם הוא מודה שמעשה הקידושין מקבל את תוכנו רק מתוך הקשר קיים של קידושין, שכבר היה דיבור בעניינם. כך הוא בפשטות לרבי, הסובר גם שהקשר כזה קיים רק כל עוד הם עוסקים בענין הקידושין, ואפשר שגם לר"א בר"ש, גם כשאינם עוסקים בענין כעת אם עכ"פ עסקו בו קודם לכן (הגמרא חידשה שדברי ר' יוסי אמורים רק באופן של "מענין לענין באותו ענין", אך זאת רק כמענה לשאלה "מנא ידעה מאי קאמר לה". משמע שאם ידעה באופן אחר מאי קאמר שוב אין זה תנאי הכרחי).

ח"מ מוסיף ומביא ראיה להבנה זו מדין ידות, שבו אנו מוצאים שאפילו לשון חסרה אינה מועילה לקידושין (אם אמר הרי את מקודשת, אך לא אמר לי, ומותר מקום להבין שמקדש לאחר), וכל שכן כאשר לא נאמרו דברי קידושין כלל. (ח"מ, וכמותו ספר המקנה (מובא בפתי"ש), כתבו מתוך כך שאף במהר"ם אין לתלות שאמר שמקודשת בלא דיבור קודם כלל, ועשו כעין אוקימתא לדבריו. אך לשון תשובת מהר"ם מורה לכאורה בבירור כהבנת הרמ"א, וצ"ע. אפשר שנקט שלשון פגומה גרועה יותר משתיקה; אך לכאורה כשם שכוונת הלב מפרשת מעשה סתום כך בכוחה לפרש את הלשון הסתומה "מקודשת" ולהשלים שהכוונה היתה לקדש לעצמו).

הדרך הקיצונית בכיוון זה היא דרכו של הר"ש (בביאור המשנה במע"ש), שכתב שגם את דברי ר' יוסי בפדיון מעשר שני יש להעמיד באופן שהעמידה הגמרא את דבריו בדין הקידושין, והיינו בעוסק באותו ענין. כלומר, גם במקום שאין בו כל צורך של הבהרת כוונתו כלפי חוץ, לא כלפי האשה ולא כלפי עדים, אין מעשה כמו זה מקבל תוקף בלי הבעה מילולית מפורשת כלשהי של התוכן שאליו הוא קשור.

דברי הר"ש בדין מעשר שני מחודשים, ואכן הרמב"ם לא הזכיר צורך כזה בדין מעשר שני. ויש לומר שבמעשה שעושה האדם בינו לבין עצמו, גם אם אין לתוכנו כל ביטוי גלוי במציאות, די במחשבתו כדי לפרש את מעשיו. ערוה"ש העתיד (קכד, א), מוסיף על כך עוד, שכיון שהפריש מעות כנגד המעשר הרי זה מבורר בגוף המעשה שכוונתו לפדיון המעשר, ומשום כך אין צורך בכל דיבור. במעשה קידושין, עכ"פ, מסתבר כאמור שיש צורך הכרחי **בדיבור**, ואת זאת יש לתלות אם בכך שרק הוא מעניק לתוכן הקידושין נוכחות במישור שבין אדם לחברו, שאליו הם שייכים, ואם בכך שרק על ידו נעשה תוכן הקידושין לבעל נוכחות גלויה כלפי העדים, שבלעדיהם אין קידושין. וכתב

ב"ש (סי"ק יב) **שדעת רוב הפוסקים** (רשב"א, ריטב"א, מ"מ ומהרשד"מ) שכל שקידש בשתיקה, אף שהיתה כוונת שניהם לקידושין, אינה מקודשת (כאמור, לדברי הח"מ אף המרדכי ודאי לא חלק בזה).

במחלוקת רבי ור"א בר"ש, פשט הסוגיה הוא כאמור שנחלקו בביאור דעת ר' יוסי. כך כתב הר"ן, והכריע מתוך כך הלכה **כרבי מחברו**, ובעינין שיהיו עסוקים באותו ענין. כך פסקו גם הרמב"ם והטור, והמ"מ מביא כך גם בשם **העיטור**, וכך פסק **השו"ע** (בס"א).

אבל **הרשב"א** כתב על פי התוספתא והירושלמי שמחלוקת רבי ור"ש בן אלעזר היא היא מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי. רבי שאמר שדי בעסוקים בענין סובר כר' יהודה, וגם לדבריו אין צורך באמירה ישירה ממש של דברי הקידושין. ואילו ר"ש בן אלעזר סובר כר' יוסי, שסובר שאין צורך שיהיו עסוקים באותו ענין ממש, ומ"מ גם הוא מצריך שיהיה זה מענין לענין באותו ענין, כדי שתוכל גם היא להבין את כוונתו. לדרך זו, כיון שנפסק בגמרא כר' יוסי ממילא הלכה כר"ש ב"א ודי גם מענין לענין באותו ענין. **והרמ"א** חשש גם לשיטה זו.

הדיבור בענין הקידושין אינו צריך להיות דיבור ישיר בין האיש לאשה, וכתב ב"י בשם המרדכי שגם אם **זיברו אחרים בפניהם** מענין קידושיהם די בכך (מדרכי משה נראה שהבין שדיבר הוא עם אחרים בפניה על ענין קידושיה, אך בשו"ע הביא גם הוא את הדברים באופן של דיבור אחרים בפניהם). גם בכך די כדי להבהיר את תוכן המעשה, לאשה ולכל אדם. אפשר היה לתלות את הדברים בסברתו של המרדכי שאין צורך כלל בדיבור וכל שמבינים במה עוסקים די, אך הפוסקים קיבלו זאת גם לדרך ההלכה (והגר"א אף מוכיח זאת מהסוגיה).

2. לשון מקוצרת – דין ידים (כז, ד)

(תמצית עיקר הדין: כבנדרים כך גם בקידושין, הדברים המורים על קיום הקידושין צריכים להיות חד משמעיים ולא מותרים חלק מתוכם, כמו למי מקדש את האשה, מרומז ומשוער בלבד. הלכה אין די גם בכך שהקשר הדברים מרמז גם לחלק החסר, "ידים שאין מוכיחות לא הוויין ידים", ורק לכתחילה יש שחששו למ"ד הוויין ידים. אבל אם מתוך הקשר הדברים ברור במובהק שהקידושין הם לו – מקודשת.)

דברי שמואל שהובאו בפתח הדברים הובאו בגמרא בתחילה בצורה מקוצרת: "הרי את מקודשת, הרי את מאורסת, הרי את לאינתו, הרי זו מקודשת". הקשתה על כך הגמרא: "אמר ליה רב פפא לאביי, למימרא דסבר שמואל **ידים שאין מוכיחות** הויין ידים, והתנן האומר אהא הרי זה נזיר, והינן בה ודילמא אהא בתענית קאמר, ואמר שמואל והוא שהיה נזיר עובר לפניו; טעמא דנזיר עובר לפניו, הא לאו הכי לא? הכא במאי עסקינן, דאמר ליי". הלשון המקוצרת "הרי את מקודשת" היא כעין יד ובית אחיזה שעל ידה מובע במרומז התוכן המלא "מקודשת ליי", אלא שכל עוד אין הדברים אמורים בצורה מפורשת, וגם לא מתפרשים באופן מובהק מתוך ההקשר (כדוגמת האומר אהא כשנזיר עובר לפניו), אין האשה מקודשת.

דין ידים שאין מוכיחות מתברר בצורה מקיפה יותר במס' נדרים (ה:). הגמרא עומדת שם על מחלוקת ר' יהודה וחכמים בדין הגט, שלר' יהודה יש צורך לכתוב בו לשון "ודין דיהוי ליכי מינאי ספר תירוכין", ולחכמים גם בלא זה מוכיחה מציאות הגט על עצמה שהיא היא המיועדת לפעול את הגירושין. מחלוקתם היא באופן פשוט בשאלה אם ידים שאין מוכיחות הויין ידים, כלומר, האם די ברמז בלתי מובהק להשלמת הבעת תוכן מעשה הגירושין. באופן מפורש יותר נחלקו אביי

ורבא אם להלכה ידיים שאין מוכיחות הויין ידיים: **אביי** נוקט כחכמים שהויין ידיים, **ורבא** סובר שלא פטרו חכמים מלכתוב בגט "ודין" אלא משום שהגט מוכיח על עצמו שהוא לגירושין, אבל בעלמא אף הם סוברים שידיים שאין מוכיחות לא הויין ידיים וכך הלכה.

מעט קודם לכן בסוגיה, ביאר **שמואל** את דברי המשנה בדין האומר לחברו "מודרני ממך" שנדרו חל שהם דוקא במשלים ואומר "שלא אוכל לך" וכדומה, וכו' יהודה הסובר שידיים שאין מוכיחות לא הויין ידיים; והגמרא מבארת שקושי בגוף המשנה הוא שהביא את שמואל לפרשה כך ולא כרבנן. לדברי הר"ן שם דעת שמואל עצמו היא כפי שפירש את המשנה, וכו' יהודה, ובהתאמה למבואר בסוגייתנו שלדידיה לא הויין ידיים, וכך כתב גם הרשב"א (בסוגייתנו). ואילו תוס' ורא"ש (בסוגייתנו) מבארים שמלשון הגמ' בנדרים עולה שדעת שמואל עצמו אינה כו' יהודה, ואעפ"כ תלתה בו הגמרא כאן כמובן מאליו את הסברה שלא הויין ידיים, כיון שמחלוקת התנאים והאמוראים היא רק בידיים שיש בהן עכ"פ קצת הוכחה על התוכן החסר, ואילו כאן מדובר בידיים שאין מוכיחות כלל, שהרי אם אומר מקודשת ולא אומר למי אין בדבריו כל בירור לכך שהקידושין הם לעצמו ולא לאחר שהוא שליחו.

לדינא, עכ"פ, הכל מודים **שהלכה** כרבא שידיים שאין מוכיחות **לא הויין ידיים**. הכל מודים גם, כאמור, שבאומר מקודשת ולא אומר לי סובר גם שמואל שאין אלו ידיים מועילות.

הדין העולה מכך, לרוב הראשונים, הוא שאם קידשה בלשון חסרה זו **אינה מקודשת כלל**. הר"ן והרמב"ן עומדים על מה שמצינו בגיטין שחוששים לכתחילה גם לידיים שאינן מוכיחות, אך ביארו שאין זאת אלא משום שחששו באופנים האמורים שם לאפשרות שהידיים הויין מוכיחות. אבל כשברור שמדובר בידיים שאין מוכיחות ברור גם שהגירושין או הקידושין אינם חלים. כך כתב גם הרא"ש, וכך כתב **ב"י** גם בשם המ"מ ורי"ו, ודייק כך גם מסתימת הרי"ף והרמב"ם. לאור זאת פסק כך גם לדינא.

אלא שהרשב"א הסתפק האם בידיים שאין מוכיחות הקידושין רק אינם מבוררים, או שאינם חלים כלל. גם הרמב"ן העלה הסתפקות זו, אלא שהוא חותם בהכרעת הספק לקולא, מה שאין כן הרשב"א. באחת מתשובות הרשב"א אף הוכרע שיש לחוש לקידושין. אך ב"י מסיק מכך דברי המ"מ והריב"ש שתשובה זו אינה מוסמכת ואין לתלות ברשב"א חשש לקידושין כאלו. וכך פסק בשו"ע. **הרמ"א** הסכים אף הוא לשו"ע שהעיקר כמ"ד שאין הקידושין חלים כלל, אך הביא אח"כ גם שיש אומרים שיש לחוש להם מספק. וכתב הח"מ שנראה מדבריו שאף שעיקר הדין להקל, לכתחילה יש לחוש למחמירים. פת"ש עומד על דברי אחרונים נוספים שכתבו לחוש לכתחילה למחמירים. ומכל מקום הכל מודים שבמקום עיגון אינה צריכה גט.

הקישור בגמרא בין דין ידיים מוכיחות בנדרים לדין גיטין וקידושין מצטרף למה שהתבאר לעיל בדבר דין הדיבור בקידושין. בנדרים הגורם המכריע הוא הדיבור עצמו, ללא כל שומע חיצוני שצריך להבינו, וכל שלא אסר את עצמו בלשון מבוררת לא חל הנדר כלל; וההשלכה משם לכאן מורה שגם בקידושין יש צורך בדיבור מבורר, מעבר לעצם ההסכמה בין האיש לאשה בדבר הקידושין (מכאן כאמור הוכיח ח"מ שאין כל מקום לומר שקידושין חלים בלא דיבור כלל. וליישב את מ"ד שניתן לקדש בשתיקה הכרח לומר לכאורה כאמור שעכ"פ כשמפרש את כוונתו צריך פירושו להיות שלם, ודוחק). תוכן הקידושין צריך להיות מבוטא בצורה ברורה במציאות, או לכל הפחות להיות מבורר כלפי העדים, וכדלעיל.

החיסרון בידים שאין מוכיחות הוא עכ"פ במה שנותר בלתי מבורר במציאות למה היתה כוונת הדובר. גם אם הוא מסביר מאוחר יותר את כוונתו, אין בכך כדי לעשות את הדיבור עצמו לשלם. אולם אם כבר **בשעת הדיבור** עצמו **ברור** מכח הנסיבות החיצוניות למה היתה כוונתו, שוב אין חיסרון בכך שהדבר לא הובהר מפורשות במילים, דוגמת הנידון המקורי שהובא בסוגיה, מי שהיה **נזיר עובר** לפניו ואמר "אהא", שכוונתו ודאי לנזירות ודיבורו חל.

באופן דומה גם בקידושין, אם הנסיבות מבררות שכוונתו לקדש את האשה לעצמו דיבורו חל גם אם לא אמר "לי". כך הוא, לדברי **הרא"ש**, כאשר **היה מדבר עמה** קודם לכן על עסקי קידושיה. אם היה נותן לה בשתיקה היה די בכך, לר' יוסי ולדידן, וכעת שאמר הרי את מקודשת ולא אמר לי אין מקום לספק שמא היתה כוונתו לאחר (ונראה שגם ר' יהודה יודה בכך, כמו בידים מוכיחות בנדירים ונזירות. כלומר, לא רק תוכן המעשה מבורר כאן אלא גם תוכן הדיבור. כשם שדיבור מפרש את תוכן המעשה כך גם מעשה משלים לעיתים את הבהרת תוכן הדיבור).

הטור כתב בשם **הרמ"ה** דין דומה, שאם **קידש** קודם לכן אשה **אחרת** לעצמו, הויין ידיים מוכיחות שמקדש לעצמו גם בלא לי. אלא שהרמ"ה לא כתב זאת כדין מוכרע אלא דהוי ספק קידושין. וביאר ב"י שכאן אכן אין הידים מוכיחות באופן מלא, שכן יש מקום לומר דוקא שכיון שלעצמו כבר קידש אשה שוב מסתבר שאת האשה הזו מקדש עבור אחר.

עוד כתב ב"ש שאם היו מקודם **שידוכין** ביניהם, דעת מהר"י בן לב דהוי כידיים המוכיחות שמקדש עבור עצמו; אבל מהר"ט חולק עליו, שעדיין אפשר שמקדש בסופו של דבר עבור אחר, וקרוב לדבריו כתב פת"ש גם בשם אבני מילואים.

3. לשונות שמובנן מסופק (כז, א-ג)

(תמצית הדין: קידושין בלשון שאינה באמת לשון קידושין אינם מועילים גם אם לאיש ולאשה היתה ברורה כוונת השימוש בה. במספר לשונות הסתפקה הגמרא אם הן סובלות גם מובן של קידושין או שמובנן העצמי שונה בבירור, ובלשונות אלו היא ספק מקודשת.

גם בלשון טובה צריכה האשה סוף סוף להבין את הכוונה, ובלשונות לא-שכיחות צריך לשם כך שיעסקו בענין, או שהאשה תאשר לאחר מעשה שאכן הבינה.

אם הלשון מוכרת, או שעסקו בענין, ואומרת בכל זאת שלא הבינה – נחלקו אחרונים עד כמה לחוש לדבריה. ולב"ש בשם הרא"ש אם האיש הוא שאומר שלא הבין שאומר דברי קידושין, אינו נאמן).

שמואל מנה, כאמור לעיל, מספר לשונות תקינות שיכולות לשמש לקידושין, והגמרא (ו) מוסיפה עליהן עוד: "ת"ר, הרי את **אשתי**, הרי את ארוסתי, הרי את **קנויה לי**, מקודשת. הרי את **שלי**, הרי את ברשותי, הרי את **זקוקה לי**, מקודשת".

בצד לשונות אלו, שמועילות ודאי לקידושין, מסתפקת הגמרא ברבות אחרות: "איבעיא להו, **מיוחדת לי מהו, מיועדת לי מהו, עזרתי מהו, נגדתי מהו, עצורתי מהו, צלעתי מהו, סגורתי מהו, תחתני מהו, תפושתי מהו, לקוחתי מהו? פשוט מיהא חדא, דתניא, האומר לקוחתי הרי זו מקודשת, משום שנאמר כי יקח איש אשה" (קצת צ"ע מה חידשה הברייתא, שלמדה מ"כי יקח איש אשה" שלקחה משמשת בתורה כלשון קידושין. וכי אין הדבר מובן מאליו, לאור הפעמים הרבות כל כך שבהן מצויה לשון זו בתורה? ואולי מה שמחדד פסוק זה הוא שלקחה אינה רק הענין הכולל של הבאת האשה להיות אשה לבעלה, למן השידוכין ועד לגמר הנישואין, אלא יש בה גם מובן של פעולת הקידושין עצמה).**

מקום מיוחד קובע לעצמו הבירור בלשון "חרופתי": "איבעיא להו, חרופתי מהו, ת"ש דתניא האומר חרופתי מקודשת, שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה. ויהודה הוי רובא דעלמא? הכי קאמר, האומר חרופתי מקודשת שנאמר והיא שפחה נחרפת לאיש, ועוד, ביהודה קורין לארוסה חרופה. ויהודה ועוד לקרא (=וכי יש בכח מנהג הלשון ביהודה להוות חיזוק ללשון המפורשת בתורה)? אלא ה"ק, האומר חרופה ביהודה מקודשת, שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה". הראשונים מבארים ששורש הדיון בדבר האפשרות ללמוד את לשון חרופה מדין שפחה חרופה הוא בשאלה אם שפחה חרופה זו היא מי שיש בה צד קידושין לבעל, או שהיא שפחה כנענית שאין קידושין תופסים בה כלל ואינה אלא מיועדת לאיש ללא קידושין תקפים.

הגמרא לא ביארה מהו תוכן הספק בלשונות שהזכירה. אך המשך דבריה תורם להבנת הדבר: "במאי עסקינן, אילימא בשאין מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה, **מנא ידעה מאי קאמר** לה? ואלא במדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה, אע"ג דלא אמר לה נמי, דתנן היה מדבר עם אשה... ואמר רב הונא אמר שמואל הלכה כר' יוסי? אמרי, **לעולם במדבר** עמה על עסקי גיטה וקידושיה. ואי דיהיב לה ושתיק, הכי נמי. הב"ע, דיהיב לה ואמר לה בהני לישני. והכי קא מיבעי ליה, הני לישני לקידושי קאמר לה, או **דילמא למלאכה קאמר** לה? תיקו".

מדברים אלו יש ללמוד שתוכן הספק אינו בשאלה אם האשה הבינה את כוונתו של האיש. אם יוכרע שהלשונות האמורות מועילות לקידושין, נוכל גם להניח שהאשה הבינה זאת, מכח ההקשר. הספק לפי הנראה גם אינו בדבר כוונתו המסתברת של האיש שהשתמש בלשונות אלו, שכן הגמרא מבקשת לברר את הדבר לאור לשונות התורה, בירור שאין לו נגיעה לשאלת צורת השימוש של האדם הממוצע בשפה. ברייתא המוכיחה מפסוק את משמעות לשון ליקוחין אינה תורמת לביור כוונת סתם אדם ששתמש בלשון זו, וכל שכן שאין לתלות את כוונתו בהכרעת ההלכה בתוכן דין שפחה חרופה, שנחלקו בו חכמי ישראל. תוכן הספק הוא אם כן בדבר התוכן העצמי של לשונות אלו, האם הן לשונות קידושין תקפות (מחמת הצורך להביע את תוכן הקידושין כיאות, אם כתנאי עצמי לקידושין ואם כלפי העדים).

בדברים אלו עדיין לא התברר מה נדרש כדי לעשות לשון מסויימת לתקפה לענין קידושין. מדיון הגמרא בשאלה כיצד הבינה האשה את כוונתו עולה בבירור שאין צורך בלשון המוכרת לכל ומשמשת בלשון בני אדם כלשון קידושין. מאידך, גם אין צורך בלשון המשמשת בתורה עצמה לקידושין. כך עולה מדין לשונות קנויה לי, שלי וברשותי שאינן מצויות בתורה בהקשר לקידושין כלל. יחד עם זאת, אנו מוצאים שקיומן של לשונות לקיחה וחרופה בתורה (על צד שישנו) מספיק כדי לעשותן לתקפות, ומאידך גם השימוש בלשון חרופה ביהודה די כדי לעשותה ללשון מועילה, לכל הפחות ביהודה.

נראה לומר לאור זאת שכדי שהקידושין יחולו הם צריכים להיאמר בלשון **שזהו מוכנה**, ומובן המלה יכול להיקבע בין לאור צורת השימוש בה בתורה עצמה, בין לפי לשון חכמים, ובין לפי שפת הדיבור המקובלת במקומם של האיש והאשה. הלשונות שדינן ברור הן הלשונות שנמצאו מקורות ברורים לפרשם כלשונות של קידושין, ואילו הלשונות המסופקות הן לשונות שאין הכרע אם הן נושאות משמעות כזו. הלשונות שהגמרא הסתפקה בעניינן מצויות כולן בתורה בענין החיבור הייחודי שבין איש לאשה, אך לא בהקשר מובהק של קשר הקידושין או פעולת הקידושין עצמם. אפילו לשונות כמו "צלעתי", "נגדתי" או "סגורתי", לשונות שלקוחות בבירור מענין בריאת האשה והבאתה אל האדם ואין להן לכאורה כל פשר אחר, אינן בהכרח לשונות מפורשות של קידושין, ואפשר שהשימוש בהן לתכלית זו הוא בגדר שימוש מושאל בלבד. ואם כן אם לא אמר האיש את

דבריו אלא בלשון זו אין כאן הבעה מבוררת לגמרי של קידושין, וככל שמדובר בהסתמכות על המילים האמורות בלבד אפשר להסב את כוונת הדברים גם לעניינים אחרים כמו מלאכה (הרשב"א כתב שגם אם יאשרו הוא והיא לאחר מעשה שהיתה כוונתם לקידושין לא יצא הדבר מכלל ספק. ונראה שדבריו מוסכמים. הספק אם כן אינו בדבר כוונתו בפועל כשאמר כעת מלה זו, אלא בדבר הכוונה המשתמעת מדיבור כמו זה. ב"ש (ס"ק יא) נוקט שהחסרון כאן הוא כלפי העדים, אף כי בנידון זה לכאורה פשוט יותר לומר שהחסרון הוא עצמי בלשון הקידושין).

נראה להוסיף עוד שלשון הקידושין אינה צריכה להיות בעלת מובן חד משמעי של קידושין, והאומר לאשה הרי את שלי, או הרי את ברשותי, מקודשת ודאי, למרות שלשון זו ודאי סובלת אפשרות של ייחוד למלאכה, אף יותר מהלשונות המסופקות שנידונו בהמשך. נראה שכוונה למלאכה אינה עומדת כאן באמת על הפרק – אם ביקש לייחד אותה לו לשמשו, הרי אין זה הקנין המועיל לדבר, וגם ודאי לא לכך כוונתה, ולכן ברור שאין לכוונה זו כל יחס למציאות שבפועל וכך הביא פת"ש, ס"ק ז. לכן, אם אומר מילים שיש בהם גם לשון קידושין, ודאי שזהו פשרן בהקשר זה של מתן מעות לאשה, ואם לכך כוונתו – מקודשת (ומסתבר שגם אם יאמר שלא לכך היתה כוונתו לא יהיה נאמן, בתורת דברים שבלב שאינם דברים). רק אם אומר מילים שאין בהם לשון קידושין כלל אינה מקודשת גם אם חפץ לקדשה באמצעותו. הדיון לפיכך אינו בשאלה מהו פירושו המובהק, או העיקרי, של הלשונות השונות, אלא אם הן סובלות גם מובן ממשי וישיר של קידושין.

[בענין לשון **חרופתי**, מסקנת הסוגיה היא כאמור שרק ביהודה היא ודאי מקודשת, ובכל מקום אחר הוי ספק. וכך כתבו רוב הראשונים. אבל הרמב"ם פסק שמקודשת, ולא הגביל זאת ליהודה בלבד. וכתב הכס"מ שנראה שגרסתו בגמרא היתה כגרסת ר"ח, שבה חסר רוב הדיון בלשון זו, והגמרא קיבלה כצורתה את הברייתא שהובאה בתחילה – האומר הרי את חרופתי מקודשת, שכן ביהודה קוראים לארוסה חרופה. לפי זה יש לומר שלשון המשמשת לקידושין בשום מקום בעולם קרויה לשון קידושין כלפי כל העולם. להלכה עכ"פ פסק שו"ע שאינה אלא ספק מקודשת.

לשון נוספת שנידונה בפוסקים היא לשון "**לשם אהבה וחיבה**". המרדכי כתב בענין לשון זו שאין היא גרועה מהלשונות המסופקות, והוי לכה"פ ספק מקודשת. והב"ש הוסיף עוד ואמר שאין זה בתורת ספק בלבד אלא כשלא עסקו קודם בקידושין, או כשאומר בלשון שמותירה מקום לספק אם כוונתו על להבא או לא. אבל אם עסקו בקידושין, ואמר לה שנותן לה כדי שתהא אהבה ביניהם, הרי היא מקודשת גמורה, וכמו בלשון נשואה לדבריו.]

באופן מעשי, שאלה מקדימה ומכריעה בדבר הלשונות החריגות של הקידושין היא שאלת ה**הבנה של האשה** את מה שנאמר לה, ואפשר שגם שאלת ההבנה של האיש את המילים שבהן השתמש. הגמרא הניחה שלשונות אלו, לכל הפחות אלו שהסתפקו חכמים בפירושו, אינן נהירות לאשה, ולפיכך אינה יודעת שכוונת האיש בהן היא לקדשה אלא מכח עסק קודם בענין הקידושין.

הר"ן כתב שהעמדה זו אינה אלא כאורחא דמילתא, אבל אין היא נצרכת בהכרח כדי שיתקיימו ספק-קידושין, או גם ודאי קידושין, בלשונות שדינן הוכרע (אך גם אותן לא מצופה מאשה רגילה להבין). גם אם לא היו עסוקים בקידושיה, אם לאחר מעשה שאלו את האשה ו**אמרה שהבינה** שהכסף ניתן לה לשם קידושין היא **נאמנת**, בלשונות המבוררות היא מתוך כך ודאי מקודשת, ובמסופקות ספק מקודשת. וכך כתב גם **הרשב"א**. ויש לבאר שאף שבשעת מעשה לא ראו העדים שהבינה, מלכתחילה אין צורך בעדות על הבנתה. הקידושין צריכים להיות בעדים כדי שיהיו

מעשה המגולה כלפי חוץ, אך לשם כך אין צורך אלא שההיבטים שבכוחם להיות מגולים כלפי חוץ אכן יהיו כאלה. אין מצופה מהעדים לראות את שבלב האיש והאשה, ואף כאשר הלשונות ברורות הקידושין מועילים לא משום שהעדים ראו שהאיש והאשה התכוונו לקידושין אלא משום שהמעשה הממשי נעשה כמעשה קידושין. ממילא בכל הנוגע להבנתם שב הדבר להיות ככל איסורים שעד אחד נאמן בהם, ואף יתר כוחה של האשה שהיא היחידה שידעת באמת אם הבינה או לא. (פת"ש (ס"ק ו) כתב בשם אבני מילואים שאפשר שכיון שעיקר הקידושין הוא מעשה האיש אין צורך בעדות אלא בכך ולא על רצון האשה, וטיב קידושין הסתפק שמא אכן אין הקידושין מועילים אלא כאשר שאלו אותה מיד באותו מעמד ואמרה שהבינה, כך שהדבר מצטרף לעדות הקיום של מעשה הקידושין עצמו).

[בית שמואל (יא) מקשה על דברי הר"ן ואומר שמהלך הסוגיה מורה שלא כדבריו, שכן הגמרא הסתפקה "מנא ידעה..." רק באשר ללשונות המסופקות ולא בלשונות המבוררות לנו, למרות שמצד האשה ודאי ייתכן שלא הבינה גם אותן, לפחות בחלקן. ההסבר המתבקש לכך, אומר ב"ש, הוא שבלשונות המבוררות די בכך שתאמר שהבינה, אבל בלשונות המסופקות גם אם אומרת שהבינה אין די בכך, ולכן צריך להעמיד בעוסקים בענין קידושין. וכתב שגם דעת הטור שלא כר"ן. אבל הרשב"א ביאר ששאלת הגמרא מנא ידעה מוסבת על כל הלשונות שנידונו, כולל המבוררות. וכך דחה הגר"א את דברי ב"ש. ויש להעיר עוד שלדברי הריטב"א הקושיה מעיקרא ליתא, שכן הלשונות המבוררות לגמרא הן לשונות שבזמן חז"ל היו שגורות בפי כל כלשונות קידושין, ועל כן ודאי שהאשה הבינה אותן גם בלא עסק קודם.]

בלשונות המוכרות לכל כלשונות קידושין, כלשון "הרי את מקודשת לי", כתב הרשב"א שאין האשה נאמנת **לומר שלא הבינה**. באופן דומה כתב המ"מ שאם **היו עסוקים** בענין קידושיה שוב אינה נאמנת לומר שלא הבינה שכוונתו לקידושין. ודחה הב"י את הסברה שהביא רי"ן, לפיה לעולם נאמנת לומר שלא הבינה. אמנם כתב ח"מ שעכ"פ כיון שאומרת שלא הבינה שויה אנפשה חתיכא דאיסורא, ואם קיבלה קידושין מאחר יש לחשוש גם לקידושי שני.

ב"ש חשש אמנם גם לדברי רי"ן, שלעולם יש **לחוש שלא הבינה**, כפי שקדם וחשש להם הב"ח, אך סיכם שנראה שהכל לפי הענין. גם לשון ברורה כמו "מקודשת" אינה ידועה בהכרח לכל אשה, שכן יש שאינן מבינות לשון הקודש, ולכן נאמנת לומר שלא הבינה, ומ"מ כל לשון שמדוברת במקום וברור שהאשה הבינה אותה – אינה נאמנת לומר שלא הבינה. (החידוש העקרוני המתחדש בדברי הב"ח ובי"ש הוא שייטכנו לשונות קידושין שנדון אותן בסתמא ככאלו שנשים מבינות, כך שאין צורך בנאמנותה כדי להניח שהבינה, ומכל מקום עדיין תעמוד לה בהן נאמנותה לצד שני, לומר שלא הבינה. בעיקר דין נאמנות האשה לומר "לא הבנתי" כשם שנאמנת לומר "הבנתי" נראה שאין חולק). מאידך, גם בלשונות שאין זה ודאי שהיא מבינה אין היא נאמנת לדבריהם באופן מלא לומר שלא הבינה, וכל שיש **לחוש שהבינה** יש לחוש גם שמשקרת והוי ספק קידושין (נו"ב (המובא בפת"ש) דוחה את דברי ב"ש בזה ונוקט כשו"ע, שאם אומרת שאינה מבינה לא הו קידושין כלל).

הרא"ש כתב ש**בלשונות** הקידושין **המבוררות לאו כל כמיניה** לומר שלא הבין שמשמעותן לקידושין (נראה שיש לדייק מהדברים שהטענה היחידה שיש מקום לקבל היא שלא הבין את הלשון. אבל אם מודה שהבין, אך לא התכוון לקדש על ידה, הרי אלו דברים שבלב שאינם דברים. אמנם בח"מ (ד) נראה שתולה ברא"ש רק את הטענה שלא התכוון לקדש). ב"י העלה בתחילה

אפשרות לומר שכוונתו לחלוק על האמור לעיל, ובכל הלשונות שהתבררו בגמרא כלשונות קידושין חזקת האיש והאשה שהבינו אף הם כך את הדברים, גם בלא עיסוק קודם בקידושין. אך הוא שב לדחות ולומר שאף הרא"ש מסכים שגם הלשונות המבוררות לגמרא אינן ידועות לכל, ולא בא בדבריו אלא להבחין בין נאמנות האיש המקדש לנאמנות האשה המתקדשת. האיש שיזם והוציא לשונות קידושין מפיו חזקה שאמרן לשם קידושין, ואינו נאמן לומר שלא הבינו, מה שאין כן האשה השומעת, שאכן אפשר שלא הבינה מה נאמר לה. (ב"ש, שהובא לעיל, חולק על כך, ואומר שאין כוונת הרא"ש אלא לומר שלעולם אינם נאמנים מתורת ודאי לומר שלא הבינו, וכל שהם אומרים שלא הבינו הוי ספק קידושין). ומכל מקום דייקו ח"מ (ה) וב"ש (ט) מהרא"ש שבלשונות **שלא התבררו** בש"ס נאמן גם האיש לומר שלא אמרן בכוונת קידושין. וי"ל שכיון שבאופן אמיתי מובנן הראשוני והודאי אינו של קידושין, אי אפשר לדחות את הטענה שבאופן זה אמרן גם הוא.

ג. נתן הוא ואמרה היא (כו, ז-ט)

א. נתן הוא ואמרה היא

כפי שהתבאר כבר בפתח הדברים, לשון הקידושין צריכה להיות תואמת לתכונתם האמיתית, כפי דין תורה. ההקפדה על ההתאמה לתכונתו הפנימית של מעשה הקידושין נצרכת לא רק בניסוח דברי הקידושין אלא גם בסדרו המעשי של מעשה הקידושין. וכך (ה): "ת"ר, כיצד בכסף, נתן לה כסף או שוה 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".

אילו היתה האשה נותנת את הכסף ומבקשת בכך לקדש לה את האיש, ודאי לא היה בכך כלום, שכן האשה היא שנלקחת אל האיש ולא להיפך. אולם גם כאשר מבקשת בנתינתה לקדש את עצמה אליו אין זה מועיל, ואף את זאת תלו רש"י ושאר ראשונים בכך שיש צורך שיתקיים דוקא "כי יקח איש", ולא שתהא היא הלוקחת (או המקיחה) את עצמה. לקיחה היא תמיד פעולה של הלוקח, ולא של הדבר הנלקח. חידוש המציאות שבקידושין צריך להיות פרי התערבותו הפעילה של האיש בדבר ולא פרי פעולת האשה, ולכן המעשה המוציא לפועל את הקידושין צריך להיעשות על ידו דוקא.

(האפשרות של נתינה שלה מחודשת כשלעצמה, מעצם מה שהיא מבקשת לתת לו הן את הממון והן את עצמה. בקנייני ממון, קנין כסף מחייב ממהותו שמקבל הכסף יהיה נותן התמורה, ולא להיפך. אולם כפי שהתבאר בדבר מהותו של קנין הקידושין, כאן אין מדובר בעסקה הדדית שבה האשה נלקחת בתמורה לכסף, אלא בענין עומד-לעצמו של ליקוחין, שנתנת הכסף היא גמר הריצוי לו, שגם מוציא אותו לפועל. לפיכך, במקרה שהאיש זקוק לריצוי יותר מהאשה, אין מניעה מהותית שתהיה היא נותנת את הכסף ותתקדש לו בכך. החיסרון בדבר הוא רק בכך שמעשה הקידושין הופך על ידי כך להיות מעשה שלה).

הגמרא מבקשת ללמוד מברייתא זו גם על מקרה שבו היתה האמירה לבדה של האשה: "מתקיף לה רב פפא, טעמא דנתן הוא ואמר הוא, הא נתן הוא ואמרה היא אינה מקודשת, אימא סיפא, אבל היא שנתנה לו ואמר היא לא הוה קידושין, טעמא דנתנה היא ואמרה היא, הא נתן הוא ואמרה היא הוה קידושין? רישא דוקא, סיפא כדי נסבה. ותני סיפא מילתא דסתרא לה לרישא? אלא ה"ק, נתן הוא ואמר הוא פשיטא דהוה קידושין, נתן הוא ואמרה היא נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא ולא הוה קדושין. ואב"א... נתן הוא ואמרה היא ספיקא היא, וחיישינן מדרבנן".

הגמרא דנה את אמירת האשה כמו את נתינתה, לכל הפחות מספק, וביארו רש"י והרשב"א שגם על ידי אמירה דידה נעשה דומה לתקח אשה ולא יקח איש אשה. כפי שהתבאר, לאמירה יש תפקיד ממשי במעשה הקידושין, היא מעניקה לו את עיקר תוכנו ולא רק מלמדת 'מבחוץ' על תוכן שקיים בו כביכול כשלעצמו, ולפיכך אף היא חלק ממעשה הלקיחה שצריך להיעשות על ידי האיש דוקא. רק צירוף האמירה למעשה עושה אותו למעשה-קידושין, ולכן אם האשה היא שאמרה הרי שיש לה מעורבות פעילה בקידושין ואין הם חלים על ידה (הדבר מובן יותר בהנחה שהאמירה נצרכת באופן עצמי לקידושין, ולא רק להשלמת העדות עליהם. אמנם למהר"ם, כאמור, במקום שכוונתם לקידושין אין צורך באמירה כלל, וח"מ אכן הקשה על כך בראש ובראשונה מדין זה של אמרה היא; וי"ל אף כאן, כמו בדין ידות לעיל, שאמירה דידה אכן מגרעת, כיון שבשתיקה גמורה מתפרש המעשה החיצוני על פי הלב, ואילו במקום דיבור הוא מתפרש ע"י הדיבור דוקא).

ללישנא בתרא אין זה ברור עם זאת שבמקום אמירה דידה הקידושין אינם חלים, והכרעת הפוסקים היא כלישנא זו (הר"ן עומד על הסתירה הפנימית כביכול בסיכום ההלכה בגמרא, "ספיקא היא וחיישינן מדרבנן". אם זהו ספק-קידושין, הרי יש לחוש לו לכאורה גם מצד עיקר הדין, ואם חיישינן רק מדרבנן, הרי שמדין תורה ודאי אינה מקודשת. הרי"ף והרא"ש כתבו רק שחיישינן מדרבנן, ואילו הרמב"ם (ג,ב) כתב רק שהיא ספק מקודשת, והר"ן מציע לומר שבספק כמו זה נכון היה מצד הדין להעמיד את האשה על חזקת פנויה, וחכמים החמירו להחמיר בה בפועל כמקודשת. פת"ש, בשם המקנה, עומד על הנפ"מ אם הקידושין הם מספק או מגזרת חכמים, והיינו למקרה שהתקדשה גם על ידי אחר באופן זה. אם מתורת גזרה, גם בשני יש לגזור, ואם מתורת ספק – לשני ממ"נ אינה מקודשת).

באופן פשוט, תוכן הספק ללישנא בתרא הוא אם אכן נחשבת האמירה למרכיב משמעותי של המעשה, שמפקיע את הקידושין מלהיות מעשה האיש. אך דברי הרא"ש והרשב"א בסוגיה פותחים פתח גם להבנה נוספת.

הרא"ש והרשב"א מסייגים את דברי הגמרא ואומרים שאף שאמירת האשה אינה מועילה לקידושין, היא גם לא גורעת ממנה, ואם היו עוסקים בענין קידושיה ונתן הוא ואמרה היא מקודשת. הרי גם אילו שתקה היתה מקודשת על סמך הדיבור הקודם, ומחמת אמירתה לא גרע. כלומר, במקרה כזה אין צורך באמירת האשה כדי להעניק למעשה הקידושין את תכנו הגלוי כזה, וממילא לא חסר בקידושין מאומה.

הר"ן פירש גם את הספק בעיקר דין אמרה היא על פי סברה דומה, שאף שהוא שתק מתחילה ועד סוף ורק היא אמרה שהכסף ניתן לקידושין עדיין ייתכן שנתן את הכסף מתוך שהסכים מצידו לדבריה, אף שלא פירש זאת, והוי כעין עסוקים באותו ענין שאי"צ לפרש כוונתו. כלומר, כשנתן לה את הכסף לא נתן לה אותו על דעת ההכרזה שלה על הקידושין, אלא על דעת כוונתו שלו, שמבוארת מאליה מתוך ההקשר. אפשר אם כן שמעשהו שלם כביכול בפני עצמו, ואמירתה ממילא לא גרעה.

הרשב"א עצמו דחה עם זאת השלכה אפשרית זו מדבריו. הוא כתב בתחילה שכשאמרה היא נעשה כאילו היא המלקיחה ולא הוא (וכדלעיל), והוסיף שאם היו עוסקים בקידושיה אין אמירתה מגרעת, וחתם בכך שמכל מקום כאשר לא היו עוסקים בקידושיה אין די באמירתה משום שגם אם נתן על דעת קידושין מצד עצמו ושלא על סמך דיבורה סוף סוף אין כוונתו זו גלויה לעדים וחסר כאן בגדר הקידושין בעדים. כלומר, הגילוי היחיד כלפי חוץ על כוונת הקידושין הוא מכח דברי האשה, ואם נסמכים עליהם – הרי אין זה כי יקח, ואף שניתן לשער באופן מסתבר שלא

היתה כוונת הבעל להסתמך על הכרזת הקידושין של האשה בלבד, אלא סבר שכוונתו שלו ברורה גם היא מאליה ועל דעת זו הוא נותן, עדיין אין זה דבר הנראה לעדים. (נראה קצת מדברי הרשב"א שהאמירה נושאת בקידושין תפקיד כפול, האחד כלפי עצם פעולת הקידושין, שמחמת זאת אמירה דידה הוי גם לקיחה דידה במקצת, והאחר כלפי העדים, ושניהם נצרכים. לחלופין, אפשר שהצורך באמירה הוא רק כלפי העדים, ומי"מ כיון שבלא זה אין הקידושין חלים, אף זה הוא מכלל מעשה הלקיחה שצריך להיעשות על ידו דוקא. אך סברת הדבר דחוקה, מפני מה יש חיסרון בכך שהיא זו שמציגה את הלקיחה שלו לעדים ומשלימה את תנאי החלות של הקידושין. לר"ן, עכ"פ, אין חיסרון בכך שכוונת האיש גלויה לעדים רק ע"י אמירת האשה, ונראה אם כן שסובר שתפקידה החיוני של האמירה בקידושין אינו מצד זה).¹

הטור כתב בשם הרמ"ה שאם אמרה היא הריני מקודשת לך והאיש ענה הן הרי היא מקודשת ודאי. האיש עצמו הבהיר כאן היטב את מעשהו, גם אם בהסתמך על דיבורה הקודם של האשה, ושוב לא חסר בקידושין מאומה.²

אף שאמירה דידה אינה גורעת כשמתקיימת גם אמירה טובה הקשורה ישירות בו (בין אם עיסוק בקידושיה ובין אם אמירת הן), כתב פתי"ש (יט) בשם המקנה שלענין שיבוש בגוף לשון הקידושין ייתכן שאין זה כך. אם אמר לאשה הרי את אשתי והריני אישך אפשר שהביע בזה התייחסות למעשה שבו יש השתייכות הדדית של שניהם זה לזה, ואין זה כתוכן מעשה הקידושין של תורה. אף שהשתמש בלשון ראויה כשלעצמה, הרי הבהיר במילותיו שמשתמש בה במובן שאינו תואם לקידושין של תורה, ולכן יש לדון אותה רק כספק מקודשת. ויש לדון במקרה הקרוב לזה, כשאומר לה הרי את מקודשת לי והיא מיד עונה כנגדו הרי אתה מקודש לי (במעשה נתינה נוסף, או אף בלעדיו), האם גם כאן כיון שברור מלכתחילה שכך היתה דעתם אין כאן קידושין ודאיים של תורה, או שמא כיון שדיבורו שלו הורה כשלעצמו על מעשה קידושין רגיל ובר תוקף, ורק דיבורה שלה ביקש להוסיף על כך תוכן נוסף שאין לו אחיזה במציאות, אין זה פוגם.

ב. נתנה היא באדם חשוב

מהרישא של הברייתא, נתן הוא ואמר הוא, דייקה הגמרא כאמור שאם אמרה היא יש לומר שאינה מקודשת, בשונה ממה שיש לדייק בפשטות מהסיפא. הראשונים עמדו על כך שבאותו האופן היה ראוי לדייק מהברייתא דיוקים סותרים גם לגבי מקרה שנתנה היא ואמר הוא. הגמרא

¹ במקום אחר (להלן ז. בדין קידושין מדין ערב) מביא הר"ן גם דעה נוספת שנאמרה בענין, ולפיה סברה ברורה היא שאם האשה אמרה ואחר נתן לה האיש את ממון הקידושין הרי זה מתוך רצונו שלו לקדשה, וכמדברים על עסקי קידושיה, ואין בכך כל חיסרון. ספק הגמרא באמרה היא, לדרך זו, הוא דוקא באמירתה שנאמרת בשעת מתן המעות, ולא קודם לכן, אמירה שהמעשה לא נעשה מכוחה אלא היא שבה לפרש אותו. אם הוא נותן ומיד אומר, והיא מקבלת ושותקת, ודאי מקבלת לשם קידושין כדבריו. אבל אם היא אומרת, הרי באמירתה נגמרו הקידושין ולכן לא מהני. הר"ן דוחה זאת, משום שאין לדידיה אמירה שהמעשה לא נעשה מלכתחילה לאורה ובכוחה להועיל בכל זאת להגדיר אותו למפרע. אם הנתינה היתה מעיקרה כמתנה, אי אפשר להסב אותה לקידושין, ואם היתה לפיקדון, כבר אמר רבא (יב:) שאין להסיק משתיקתה שהיא מסכימה לקידושין.

² מתחדד כאן ההיסרון כשאמרה היא אינו בתפיסה משובשת שלהם את ענין הקידושין, שסוברים שמעשה קידושין הוא כזה שהאשה יכולה להיות שותפה בו, בניגוד לאמיתתו על פי דין תורה, אלא באופן שבו הם פועלים למעשה לממש את הקידושין. כאשר היא אומרת והוא עונה הן הוא רק מאשר את דבריה, ואם דיבורה משקף התייחסות משובשת לקידושין, הרי שאישורו אולי רק מחזק זאת.

לא נטרדה מכך, וכתבו תוסי' שזאת משום שבמקרה **שנתנה היא** יש ודאי מצבים יוצאי דופן שבהם היא אכן מקודשת, והיינו **באדם חשוב**, שעצם הזכות לתת לו מתנה היא בגדר הנאה שיש בה שוה פרוטה. כך על פי הגמ' להלן (ו): "בעי רבא, הילך מנה ואקדש אני לך מהו, אמר מר זוטרא משמיה דרב פפא מקודשת... הכא באדם חשוב עסקינן, דבההיא הנאה דקא מקבל מתנה מינה גמרה ומקניא ליה נפשה".

(הראשונים הסכימו שלמעשה אינה מקודשת בכה"ג אלא **כשחזר ואמר** לה הוא שתתקדש בכך. אלא שהרא"ש כתב שצריך לומר לה הרי את מקודשת לי **במנה שנתת** לי, ואילו הרמב"ם והרשב"א חידדו יותר שעליו לומר הרי את מקודשת לי **בהנאה זו** שקיבלתי ממך מנה. ויל"ע אם יש להפרש זה משמעות מהותית. הפרש זה עולה גם ביחס לפשט לשון הסוגיה, שתוסי' כתבו כאמור שבנתנה היא ואמר הוא לא פסיקא ליה שאינה מקודשת, והרשב"א חלק ואמר שכיון שאומר שמקדש אותה בהנאה שקיבלה היא בכך שוב אין זה נתנה היא אלא נתן הוא לכל דבר).

כמו בכל קידושין, גם כאן אמירתו שלו נצרכת, אך לא אמירתה שלה. הרשב"א (המובא ברמ"א, ובמעט יותר הרחבה בח"מ) מעלה את הסברה שכאן אכן יש צורך בהסכמה מפורשת שלה להתקדש בהנאת נתינתה לאדם חשוב, שכן בסתמא אין דעת אשה להתקדש אלא במה שמקבלת בפועל ולא בהנאה המוסבת לה ממה שנותנת. אך הרשב"א עצמו חושש לקידושיה גם כששתקה ונתנה, וכתבו ח"מ ובי"ש שמדברי כמה וכמה ראשונים בסוגיה זו עולה שאין כל צורך באמירה שלה גם בכגון זה. עוד העלה בי"ש את הסברה שכשם שבעלמא אם היו **עוסקים בענין קידושיה** אין פסול בקידושין גם אם בשעת מעשה אמרה רק היא, כך גם כאן, אם היו עוסקים בקידושיה והוא אדם חשוב הקידושין חלים כקידושי ודאי למרות שבפועל רק היא נתנה ואמרה. אלא שהוא מסיים שמתוסי' נראה לא כך (נראה שכוונתו לכך שלדברי תוסי' דוקא נתנה היא ואמר הוא לא פסיקא ליה שאינה מקודשת, משום שבאדם חשוב מקודשת, אבל בנתנה היא ואמרה היא פסיקא ליה, משום שלעולם אינה מקודשת), ואף הפרישה הכריע שלא כך. בה"ט מוסיף שגם דברי בי"י מורים שלא כבי"ש, ובטעם הדבר י"ל שעיסוק בקידושיה אינו כאמירה דידיה, אלא שבמקום עסק בקידושין אין צורך באמירה נוספת דידה ולכן גם אמירתה אינה גורעת. אבל כאן יש צורך באמירה שלו דוקא, ולכן אין די בעסק בקידושין. כלומר, במעשה קידושין רגיל תוכן המעשה מתברר היטב מכח העסק הקודם בקידושין, ולכן אין צורך בכל אמירה נוספת. אבל כאן מבקשים להסמיך את הקידושין על היבט יחודי ולא גלוי לעין של המעשה, על ההנאה החוזרת שיש לאשה מנתינתה לאדם חשוב, ולנתינה זו אין כל תפקיד במעשה ללא אמירה מפורשת.

לשון הקידושין ואמירתה - מקורות

(סימן כז)

קידושין ה: אמר שמואל בקידושין... אין הכי נמי (ו. למטה)
ר"ן נדרים ל. ד"ה ואשה, "כיון שהתורה אמרה... מצד הבעל"

לשון הקידושין

מעשר שני ד, ז

נדרים ד: האומר לחברו מודר... שאני טועם לך, ושם ה. אלא הכי איתמר טעמר

דאמר... בעינן ידים מוכיחות (סוף ו.), (ר"ן ד"ה ר' יהודה)

קידושין ה: הנ"ל, **תוס'** (בעיקר ד"ה הכא), **רא"ש** (סי' ב, בעיקר לקראת סופו

מהמילים "ואם היה מדבר עמה..."), **ר"ן** (ב, ובעיקר בד"ה גרסינן בגמ', בסופו,

"הלכך נקטינן..."), **רשב"א** (ללא ד"ה ר' יהודה), **רמב"ן**

רמב"ם אישות ג, ח-ו, מ"מ וכס"מ

תוס' כתובות ג. ד"ה אדעתא

כז, א-ו טוש"ע ונו"כ (בס"א רק מה שנוגע ללשון הקידושין)

(משנה למלך על הרמב"ם הנ"ל)

קידושין ה: ת"ר כיצד בכסף... וחיישינן מדרבנן

קידושין ז: בעי רבא הילך מנה... עד הנקודתיים

נתן הוא ואמרה היא
(ונתינה לאדם חשוב)

קידושין ה: הנ"ל, **רא"ש** (סי' א "תנו רבנן..."), **ר"ן** (א: ד"ה תנו רבנן), **רשב"א**, ור'

גם הדיון בהוצ' מוסד הרב קוק הע' 224)

כז, ז-ט טוש"ע ונו"כ

(יתר ס"א וסי"י מצורפים לסי' כט)

קידושי כסף

א. כסף הקידושין ושווי

1. קידושין בדינר ובפרוטה (כז, א)
 2. דין שוה כסף (כז, א)
 3. ידיעת השווי בשעת מעשה (לא, א-ב)
 4. קידושין בדבר שאינו שוה פרוטה (לא, ג)
- ב. דרכים חריגות של נתינת הכסף
1. נתינה חסרה – מתנה ע"מ להחזיר (כט, א)
 2. נתינה שאינה לאשה עצמה (כט, ב)
 3. נתינה שאינה מהאיש עצמו (כט, ג-ה)
 4. קידושין במשכון דידיה (כט, ו)
 5. תוספת: קידושין במלוה
- ג. קבלה שאין בה ריצוי לקידושין
1. אמר מנה ונתן פחות (כט, ח)
 2. ביקשה ממון בסתם והוא רוצה לקדשה בו (כט, ט)

א. כסף הקידושין ושווי

1. קידושין בדינר ובפרוטה (כז, א)

(תמצית הדין: הכסף שבו מתקדשת אשה צריך להיות שוה לכה"פ פרוטה. הפרוטה היא מטבע נחושת, ששווי בערכים של כסף עשוי להשתנות עם הזמן, והעיקר להלכה הוא ששווי הפרוטה לענייננו הוא תמיד אחד מקצ"ב בדינר כסף, בלא תלות בערך הנחושת או בכח הקניה לש הכסף בזמן הנתון.)

"האשה נקנית בשלש דרכים" (משנה, ב.), האחת מהן – בכסף, ונחלקו ב"ש וב"ה מהו השווי המועט ביותר המועיל לכך: "בכסף, ב"ש אומרים בדינר ובשוה דינר, וב"ה אומרים בפרוטה ובשוה פרוטה" (שם).

הגמרא (יא.) מבררת את הטעם לדברי ב"ש, ולאור זאת ייבחנו גם דברי ב"ה. "מאי טעמייהו דב"ש? אמר רבי זירא, שכן אשה מקפדת על עצמה ואין מתקדשת בפחות מדינר... פשטה ידה וקבלה לא קאמינא, כי קאמינא דקדשה בליליא, אי נמי דשויה שליח". אורחא דמילתא היא שאין אשה מתקדשת בפחות מדינר, ואף שאם תחפוץ תהיה מקודשת גם בפחות מכך, כל שלא התבררה דעתה באופן ישיר יש להניח שאין דעתה להתקדש. דינר הוא סכום שיש בו מידה של חשיבות, דהיינו כח קניה ניכר (אולי כזה שהתווספותו לאדם או חסרונו ממנו נתפסים אצל אדם רגיל כמשפרים או מרעים במשהו את מצבו), ובנוהג שבעולם אין האשה חפצה להתקדש למי שנראה שכל כך אינו מחשיב אותה עד שאינו נכון לתת לה לקידושיה אפילו שיעור מינימלי של ממון שיש בו ממש.

"רב יוסף אמר, טעמייהו דבית שמאי כדרב יהודה אמר רב אסי, דאמר רב יהודה אמר רב אסי, כל כסף [קצוב] האמור בתורה כסף צורי, ושל דבריהם כסף מדינה".

שני סולמות מטבעות מקבילים משמשים בדברי חז"ל, האחד כסף צורי, דהיינו כסף שהוטבע במטבעה הרשמית מטעם המלכות, בצור, והאחר כסף מדינה, מטבעות כסף מקומיים שערכם פחות עד כדי שמינית מהכסף הצורי (הכסף שבהם מועט ומעורב בנחושת רבה. הן גם אינן נושאות חותם מלכות מוסמך באותה מידה ואמינותם פחותה). המטבעות הצוריים הם מטבעות כסף (וזהב), ואילו הפרוטה היא מטבע נחושת, שאינו קיים אלא במטבעות המדינה. שיעורי כסף הקצובים בתורה, כמו חמשה סלעים לפדיון הבן, שלושים של עבד וחמשים של אונס ומפתה, הלכות חופה וקידושין

נמדדים בסלעים צוריים, ורק שיעורים שקצבו חכמים, כמו תשלומי בושת, דוגמת "התוקע לחברו נותן לו סלע", נמדדים בשל מדינה.

לדברי ב"ש, גם במקום שלימדה התורה באופן סתמי על צורך בכסף כוונתה למטבעות כסף גמורים, כמו אלו הצוריים, ושווי נמוך יותר מהמטבע הקטן ביותר שבמטבעות הצוריים אינו קרוי שוה כסף כלל. פרוטה יחידה היא ודאי פחותה מהערך הנמוך ביותר שבכסף הצורי, ולכן לב"ש לא ניתן לקדש בה (גם לדינים אחרים בתורה הקשורים בכסף היה ראוי שפרוטה לא תיחשב למאומה, אלא שבדיני הודאה במקצת, פדיון מעשר שני והקדשות יש דרשות המלמדות להעניק גם לה ערך). לדעה אחת, דעת רבותיו של רש"י שהתקבלה גם ע"י תוס', הדינר הוא המטבע הצורי הקטן ביותר, ולכן רק בו אפשר לקדש. רש"י הקשה על כך כמה קושיות (ותוס' תירצו אותן), וביאר תחת זאת שהמטבע הצורי הקטן ביותר הוא מעה כסף (ששית הדינר), ומכל מקום כיון שמצינו שהתורה הקפידה על מטבעות חשובים דוקא, ולא החשיבה את פרוטות הנחושת, יש לומר שגם במטבעות הכסף יש צורך במטבע בעל חשיבות, והיינו לכה"פ דינר.

"**רבי שמעון בן לקיש** אומר, טעמייהו דב"ש כדחזקיה, דאמר חזקיה, אמר קרא (–) באמה העבריה) והפדה, מלמד שמגרעת מפדיונה ויוצאה... כל היכא דלא מצי מיגרעא לא הוו זבינא זביני, וקידושי אשה לב"ש נפקא להו **מאמה העבריה**. מה אמה העבריה פרוטה לא מקניא, אף אשה בפרוטה לא מיקדשא. ואימא פלגא דדינר, ואימא שתי פרוטות? **כיון דאפיקתה מפרוטה אוקמה אדינר**". הסכום המינימלי שבו ניתן לקנות אמה העבריה הוא שתי פרוטות, סכום שקיימת בו אפשרות לגרע מפדיונה ולצאת, ומשם למדנו גם לקידושי אשה שאין די להם בפרוטה – וממילא למדו ב"ש להעמיד את שיעור המינימום על דינר. גם כאן משמשת חשיבותו של הדינר כשיקול מרכזי כדי להעמיד אותו כשיעור מינימום חלופי ברור לפרוטה.

"**רבא** אמר, היינו טעמא דב"ש, **שלא יהו בנות ישראל כהפקר**". גם לדבריו דין הדינר הוא משום חשיבותו, אלא שאין זה מעיקר הדין אלא מדרבנן.

דין הדינר, לפי הטעמים השונים שניתנו לו, מחדד **שהפרוטה**, המועילה לב"ה לקידושין, היא מטבע בלתי חשוב, הן מצד ערכו הנמוך, והן מצד היותו מטבע נחושת פשוט, ולא מטבע כסף השייך למערכת המטבעות הצורית. למרות זאת, לב"ה אין הדבר מונע מלקדש על ידה אשה, ואף כל יתר דיני ממון שבתורה מתקיימים בה. אבל פחות מפרוטה אינו כלום. ואין הגמרא נזקקת לבאר את טעם הדבר.

באופן פשוט נובע הדבר מכך שהפרוטה היא המטבע העובר לסוחר בעל הערך הנמוך ביותר שישנו. לאור זאת, רק ממון שוה פרוטה ניתן להמרה (בפני עצמו) במטבע, כך שניתן לקנות אותו במטבע או למכור אותו ולקבל תמורתו מטבע שמאפשר לקנות דבר מה אחר. רק משווי זה ומעלה מתקיימים יחסי משא ומתן רגילים, שמטבעות הן המשמשות בהם לתשלום. ולכן רק על שווי זה ומעלה קרוי שם ממון גמור.

לסברה בסיסית זו מתאימים דברי **רב יוסף** (הדחויים למסקנה), שסבר לומר "**פרוטה כל דהו**" (יב). בין מטבעות הכסף השונים קיים יחס קבוע, בהתאם ליחסי המשקל ביניהם, אך בין מטבעות הכסף למטבעות הנחושת קיים שער חליפין שעשוי להשתנות לפי המקום והזמן. **המשנה** (ב) ביארה: "וכמה היא פרוטה, **אחד משמונה באיסר** האיטלקי", אולם רב יוסף סבר שאין היא אלא מורה מקום, ללמד על שווי הפרוטה למי שאינם בקיאים בה אלא באיסרים, ולעולם דין הקידושין הוא בפרוטה ובשוה פרוטה, גם אם שווי פרוטת הנחושת, בערכים של כסף, עלה מכך או ירד.

אבל אביי דחה את דברי רב יוסף, מכח מעשי כמה **אמוראים** בדורות שקדמום ששמו את כסף הקידושין אם יש בו שיעור ראוי על פי האיסור האיטלקי, ולא אם יש בו פרוטה של זמנם. ונמצא ששיעור הפרוטה הוא לעולם **אחד מקצ"ב בדינר** (יש באמוראים ששמו פרוטה כאחד מששה באיסור האיטלקי, אך הגמרא מבארת שאין זו מחלוקת בשווי הפרוטה אלא הפרש בין מקומות בשווי האיסור יחסית לדינר. רשב"ג אכן נמצא סובר שהפרוטה היא מעט גדולה יותר, אך דבריו אינם כסתם משנתנו והם דחויים מהלכה לכו"ע). כלומר, השיעור הקצוב של שוה פרוטה, לקידושין ולשאר דינים שבתורה, אינו קצוב באופן אמיתי ישירות על פי פרוטת הנחושת, שערכה נתון לשינוי, אלא על פי ערכו המגדיר הקבוע של הכסף (יחידת המשקל של הכסף משמשת כיחידת המידה שעל פיה נקצב שוויו של כל דבר אחר, ולכן ערכו שלו הוא מעצם הגדרתו בלתי משתנה).

הדבר חוזר ומעלה את השאלה מפני מה נקצב שיעור המינימום לקידושין ולשאר דיני ממון שבתורה על פי כמות חשבונית זו של אחד מקצ"ב בדינר. מסתבר לומר שאכן שיעורה המצוי של הפרוטה הוא הסיבה להעמיד על שיעור זה את דין "שוה פרוטה", אלא שכיון שהפרוטה עשויה להשתנות, וייתכן שבדור מן הדורות יהיה ערך הפרוטה פחות עד שייעשה לזניח (כמות שאין אדם בעולם קונה או מוכר בה, ואין אדם טורח לשמור אותה שלא תאבד וכדומה), או שערכה יעלה עד שמשקל מועט יותר של נחושת ישמש בתפקיד ששימשה בו הפרוטה בזמן חז"ל, וכדומה, העמידו חכמים את שיעור הפרוטה הנוגע לדיני תורה על ערכה הנתון שבזמנם כשיעור בלתי משתנה.

אמנם גם אם השווי העצמי הכסף אינו נתון לשינוי כשווי הנחושת, מחמת הגדרתו, סוף סוף כח הקניה שלו נתון ודאי לשינוי, וייתכן שבדור מן הדורות יהיה ניתן לקנות בכמות נתונה של כסף כמות מועטה הרבה של סחורות ממה שניתן היה לקנות בה בזמן חז"ל. **הסמ"ע** (בדין הודאה במקצת, שאף שיעורה קצוב בפרוטה (ח"מ פח ס"ק ב)) כתב שבזמננו אין בשוה פרוטה כדי לקנות אלא דבר פחות שבפחותים, ועל כן צ"ע אם עדיין די בשיעור זה לדינים הזוקקים שוה פרוטה. והביאז' כאן הח"מ (ס"ק כד, וכן בבה"ט א). **אבני מילואים** מעיר על כך שכבר בזמן חז"ל היה ערך הפרוטה מועט מאד – כך עולה מחשבונו של הר"ש (בתשובות מיימוניות, אישות סי' יט). בדברי חז"ל אנו מוצאים שמחיר מצוי של תבואה הוא ארבעה סאים בסלע, ואם מחשבים לאור זה מהו כח הקניה של הפרוטה מוצאים שאינו מגיע אף לכביצה חיטים. אבנ"מ מוצא בכך חיזוק לסברתו ששיעורי הכסף הם גודל קבוע בעל ערך עצמי, שאינו משתנה כלל לאור שינויים בכח הקניה שלו.

2. דין שוה כסף (כו, א)

הדין הבסיסי, לאור המקורות שהתבארו בגמרא, הוא שאשה מתקדשת בכסף. אלא שהמשנה הרחיבה ואמרה שאשה מתקדשת לב"ש בדינר ובשוה דינר, ולב"ה בפרוטה ובשוה פרוטה, ואם כן די לקידושין גם בשוה כסף ואין צורך דוקא בכסף של ממש. הראשונים התקשו מהו המקור לדבר, זאת לאור מה שמצאנו בדינים אחרים, בפדיון עבד עברי (להלן טו.) ובתשלומי נזיקין (ב"ק ז.), שהגמרא נזקקה לדרשות כתובים כדי לרבות שוה כסף ככסף.

שתי דרכים נאמרו בראשונים בדבר: **לתוס' ורא"ש** אכן יש צורך בפסוק שילמד ששוה כסף ככסף, אלא שאחר שכבר לימד זאת הכתוב בנזיקין ובעבד עברי שוב יש ללמוד משם בבנין אב לכל התורה (שני מקורות אלו עצמם ודאי נצרכים, שכן היה מקום לחלק ביניהם ולא ללמוד מזה לזה). אבל לפי **הרמב"ן**, **הרשב"א** ו**הר"ן** ברור מסברה ששוה כסף ככסף, בכל מקום שבו השימוש בכסף נעשה מדעת שני הצדדים (וקידושין בכלל זה). כל עיקר הצורך ללמד ששו"כ ככסף הוא בנזיקין ובעבד עברי – בנזיקין משום שמצאנו שהצריכה התורה בקרקעו מיטב, והו"א שגם במטלטלין

יידרש לשלם מיטב במובן זה של כסף ולא שו"כ, ובעבד עברי משום שהתורה העניקה לו את הזכות לגרע פדיונו ולצאת על כרחו של הבעלים, והו"א שמשום כך יידרש לתת כסף דוקא. ומכל מקום גם שם ריבתה התורה לבסוף גם שוה כסף.

כלומר, באופן ראשוני ודאי יש הפרש מדרגה בין כסף לשוה כסף. כסף הוא אמצעי קניה תקני, ועל ידו יכול האדם להשיג את מבוקשיו התכליתיים ביתר קלות מאשר באמצעות שוה כסף. אלא שלהפרש מדרגה זה אין משמעות מהותית לעיקר תפקידו, כנושא כח קניה וכאמצעי שעל ידו יכול האדם להשיג את יתר מבוקשיו החומריים. לרמב"ן וסיעתו אין משום כך משמעות מעשית להפרש המדרגה, כל שמדובר בעסקה שנעשית מדעת שני הצדדים, ורק במקום שנדרש תשלום שאינו כזה יש מקום להו"א ששו"כ אינו ככסף. אבל לתוס' ורא"ש בכל מקום שהזכירה בו התורה כסף יש משום חידוש בשימוש בדבר שאינו נושא את תכונתו באופן מובהק כמותו.

[על רקע האמור אנו מוצאים הבדל סגנון גם בהתייחסות לדין **פרוטה** של המשנה. ב"ה אומרים שאשה מתקדשת בפרוטה ובשוה פרוטה; אלא שלמעשה גם הפרוטה אינה בעלת ערך עצמי, ושוויה נמדד לפי ערכה בכסף. הראשונים שאלו מפני מה נצרך כפל לשון זה, פרוטה ושוה פרוטה, אך סגנונם בשאלתם ותשובתם נבדל בהתאמה לחילוק הסברה הנ"ל בעיקר דין שוה כסף.

תוס' שאלו למה לא קיצרה המשנה וכתבה רק שוה פרוטה, כמו במקומות אחרים בש"ס שבהם נמצא שיעור המינימום של שוה פרוטה, והשיבו שכיון שפתחה המשנה בכך שאשה מתקדשת בכסף ציינה מהו הכסף שבו מתקדשת קודם להרחבה אל שוה כסף. כלומר, לדבריהם דין **הפרוטה** כדין **כסף** ממש, ולא כדין שוה כסף. אף שבאופן ראשוני כאמור ודאי אין הפרוטה אלא שוה כסף, סוף סוף בהקשר זה ודאי שוה כסף ככסף ואין צורך בכל חידוש כדי ללמד שגם היא מועילה לדיני כסף של תורה. מעצם מה שלדברי ב"ה כסף שאינו קצוב האמור בתורה אינו כסף צורי דוקא מתחייב שיהיה אפשר להשתמש גם בפרוטת נחושת, ולא עולה על הדעת לומר שהמזיק את חברו בפחות משוה דינר יהיה פטור מתשלומין כיון שאין בנמצא מטבע כסף קטן דיו לשווי הנצרך. כל מטבע היוצא ודאי מועיל לדיני תורה ככסף של ממש.

אבל ה**ריטב"א** שאל מפני מה כפלה המשנה פרוטה ושוה פרוטה אחר שגם הפרוטה אינה מועילה אלא מתורת היותה שוות-פרוטה. לריטב"א דין הפרוטה עצמה הוא כדין **שוה כסף** בלבד, אך לפי דרכו אין הדבר יוצר כל קושי כיון שהוא סובר כרמב"ן וסיעתו שבאופן כללי די בסברה כדי לדון שוה כסף ככסף, ורק במקום שבו יש דין תשלום בעל דרישות מיוחדות יש מקום להצריך כסף דוקא].

הראשונים הנ"ל כללו בדבריהם גם את דין הקידושין **בקרקע**. באופן פשוט, וכך גם לדינא, כיון שגם הקרקע היא שוה-כסף ניתן לקדש אשה גם בה. לבעל העיטור (מובא בשמו ברשב"א) אין אשה מתקדשת בקרקע, כיון שמקשינן הויה ליציאה, וכשם שאין אשה מתגרשת במחובר לקרקע (דבעינן ונתן בידה) כך גם אינה מתקדשת בה. אך הרשב"א ושאר ראשונים דחו את דבריו, שדוקא לענין קידושי שטר יש להקיש הויה ליציאה, ואכן לא ניתן לקדש אשה מתורת שטר במחובר לקרקע, אבל בתורת כסף אין כל מניעה מלקדש בה.

עוד דן ב"ש בענין זה בדין **נתינה בעל כרחה**, דהיינו כשהתנה עמה על מנת שייתן לה חמישים זוז, ונתן לה אותם בשוה כסף. הוא מביא מדברי מהרי"ט שנקט שבכה"ג לא הוי נתינה, וחוזר ומביא מדברי הרשב"א שנתינה בעל כרחה לעולם אינה מועילה לקידושין (גם למ"ד בעלמא נתינה

בע"כ הוי נתינה) ואפילו אם נתן את הכסף עצמו כמו שהתחייב. הוא מציע לפיכך להבחין בין תנאי שהתנה הוא, על מנת שייתן לה כך וכך, שניתן לקיימו גם בעל כרחו אך לא בשו"כ, לעומת תנאי שהתנתה היא, שלא ניתן לקיימו כלל אלא מדעתה. אמנם למעשה מסיק ב"ש מכח דברי הרא"ש והרמב"ם (בדיני גירושין) שבכל מקרה של נתינה בעל כרחו יש להחמיר כספק קידושין. רעק"א חולק על ההשוואה שערך ב"ש בין דברי מהרי"ט והרשב"א, ואומר שהרשב"א דיבר בענין כסף הקידושין עצמו – שאם אמרה לו תן לי מנה ואתקדש לך, ואחר כך נתן לה מנה אלא שהיא לא חפצה לקבל אותו, בזה ודאי אין הנתינה מועילה. אבל המהרי"ט דיבר בענין תנאי שהיה בקידושין, ובזה הבחין בין הכסף עצמו לשוה כסף. ובזה אפשר שהרשב"א מודה שלכה"פ בכסף עצמו יש קיום לתנאי. ומ"מ אין רעק"א כותב בזה הכרעה לדינא, ואפשר שמקבל את ההכרעה לחומרא שמכח דברי הרא"ש והרמב"ם.

3. ידיעת השווי בשעת מעשה (לא, א-ב)

(תמצית הדין: בקידושין בשוה-כסף, אם האשה סבורה שמקבלת ממון בשווי מסויים ונמצא שהיה שוה פחות, נמצאים קידושה מקח טעות. נחלקו אמוראים אם די גם בכך שאינה יודעת בעת הקידושין מה שווי הממון כדי שלא יחולו קידושה; ואפשר שאפילו אם אומר לה מפורשות שתתקדש בממון כמות שהוא, בלי לנקוב כל סכום, אין הקידושין חלים, וחובה שהשווי יהיה ידוע מראש. להלכה לרו"פ כל שלא הובררה טעות בהערכת השווי - מקודשת. אך מנהג קדמון הוא לחשוש לטעות בהערכת השווי של אבנים טובות ולא לקדש בטבעת שיש בה אבן.)

"ההוא גברא דאקדיש בשיראי (=בגדי משי), רבה אמר לא צריכי שומא (- מראש, לפני הקידושין), רב יוסף אמר צריכי שומא. אי דאמר לה בכל דהו, כולי עלמא לא פליגי דלא צריכי שומא. אי דאמר לה חמשין ולא שו חמשין, הא לא שוו. כי פליגי דאמר חמשין ושוו חמשין. רבה אמר לא צריכי שומא, דהא שוו חמשין. רב יוסף אמר צריכי שומא, כיון דאיתתא לא בקיאה בשומא לא סמכה דעתה" (י:ו). לפי לישנא זו, שבה פותחת הגמרא, ניתן ודאי לקדש את האשה בממון סתם, בלי לנקוב בשוויו, כל עוד הוא שוה פרוטה, ואין כל חיסרון בכך שאין שוויו המדוייק ידוע בעת מעשה הקידושין. מאידך, אם נקב בשווי הדבר ונמצא שאינו כדבריו, הרי זה ודאי מקח טעות ואינה מקודשת (להלן נעמוד על השאלה אם יכולה למחול על הפרש השווי ולהותיר את הקידושין על כנם מעיקרא, או שיש צורך דוקא במעשה קידושין חדש). אם נמצא שהבגד שוה כדבריו, אין לכאורה סיבה שלא תהיה מקודשת, וכך סובר רבה. אך לרב יוסף כל שנקב בשווי כלשהו, גם אם נמצא שצדק, אם השווי לא היה מבורר לאשה בשעת מעשה – אינה מקודשת.

טעם רב יוסף הוא שכיון שאינה בקיאה בשומא לא סמכה דעתה. כלומר, אף שקיבלה את הבגד, ונראה לעין שהסכימה לקידושין, לכל הפחות בהנחה שהבגד אכן שוה את מחירו שנקב בו האיש, באמת אין זה כך, וכיון שאינה יודעת אם הוא שוה באמת את המחיר שיוחס לו אין היא גומרת בדעתה להתקדש על ידו כעת. אפשר שהיא מקבלת אותו כדי לברר מאוחר יותר את שוויו ולמצוא אז כיצד יפול דבר (לתוס' ר"י הזקן לאחר שישומו את הבגד ויימצא ששוה חמישים תהיה מקודשת מאותה שעה ואילך, והרי הוא כאומר לה התקדשי לי בבגד זה לאחר שישומו אותו; ומכל מקום מעשה הנתינה עצמו ודאי לא הועיל באופן ישיר לקידושין), אפשר אולי גם שהיא חפצה להתקדש באופן בלתי תלוי בשוויו האמיתי של הבגד, ומכל מקום אינה מוצאת את הבגד כממון שבו היא מתקדשת, והרי זה כדברי קידושין ללא מעשה.

"איכא דאמרי, בכל דהו נמי פליגי. רב יוסף אמר שוה כסף הרי הוא ככסף, מה כסף דקיץ אף שוה כסף נמי דקיץ". רב יוסף מביא ראיות לדבריו, ועולה מהן שלסברתו, לפי לישנא זו, אין כלל תורת שוה כסף אלא על דבר שערכו קצוב וידוע, בדומה לכסף עצמו, וכשם שאין האשה מתקדשת בממון שאין שוויו ידוע כך לא ניתן לפדות בו בכור או עבד עברי.

הגמרא (ט.) מסיקה: "והלכתא שיראי לא צריכי שומא". הראשונים עמדו על שני צדדי תימה במשפט סיכום פשוט זה: האחד, מפני מה הוצרכה כלל הגמרא להכריע מפורשות במחלוקת זו, אחר שכלל נקוט בידנו בכל מקום הוא שהלכה כרבה מרב יוסף (יש בראשונים מי שאמר שהלכה כרבה רק בב"ב, אך תוס' ורא"ש דוחים זאת). והאחר, מפני מה ניסחה הגמרא את דבריה בלשון מלאה זו, ולא קיצרה ואמרה 'הלכה כרבה'. ניתן ליישב את השאלות בלי לשנות מההבנה הראשונית של הדברים: לדרך אחת בתוס', המובאת ברא"ש בשם ר"י, נזקקה הגמרא לנקוט בלשון זו כדי לחדד ששיראי לעולם לא צריכי שומא, בין באמר כל דהו ובין באמר חמשין, וההלכה כרבה גם בנידון שבלישנא קמא. כמו כן, כיון שרב יוסף הביא כמה ראיות לדבריו הוצרכה הגמרא לחדד שגם כאן אין הלכה כמותו.

אבל יש גם שהסיקו מלשון הגמרא שההכרעה כרבה מצומצמת יותר. הרמב"ם כתב (ז, יח) שדוקא שיראי, דהיינו בגדי משי וכיוצא בהן, אינם צריכים שומא שרק אחריה תהיה מקודשת, משום שהאשה מתאוה להן ולפיכך סומכת דעתה. ומשמע ששאר דברים, שאין האשה מתאוה להן כך, אכן צריכים שומא (גם בבגדי משי, אם אינם שוים כפי שאמר, אומר הרמב"ם שאינה מקודשת. וצ"ל שבבגדי משי כיון שהיא חפצה בהם היא תולה תקוותה שהם שוים כפי שאמר, ומקבלת אותם לשם קידושין. אבל דברים אחרים אין דעתה לקבל קבלה גמורה כל עוד לא ידוע לה שוויים האמיתית). הר"ן דייק מלשון הרמב"ם "אינן צריכים שומא בשוק ואחר כך תהיה מקודשת" שגם בשאר דברים היא מקודשת עכ"פ לאחר השומא; אבל ב"ש דוחה ואומר ששאר דברים צריכים שומא קודם מעשה הקידושין, ואחריה יועיל מעשה הקידושין שייעשה בהם, ומ"מ אם קידשה לפני השומא שוב אין הקידושין כלום.

גם ר"ת למד מלשון הגמרא לצמצם את דין "לא צריכי שומא", אך הוא מפרש אותה בצורה רחבה יותר, ודן שיראי כדוגמא מייצגת לרוב ממונות שמקדש בהם, שאינם צריכים שומא. אלא שיש עכ"פ גם חפצי קידושין שצריכים שומא, ואלו הן אבנים טובות. ערכן של אבנים טובות עשוי להשתנות באופן קיצוני, ולכן בהם מודה רבה שלא סמכה דעתה ואינה מקודשת. מטעם זה, אומר ר"ת, נהגו העולם שלא לקדש בטבעת שיש בה אבן. הרא"ש הקשה על דברי ר"ת שאין מקום להבחין בין אבן לבין דברים אחרים אלא ללישנא קמא, וללישנא קמא אם אמר בכל דהו – מקודשת, ואם כן לא צריכה להיות מניעה לקדש בסתמא בטבעת עם אבן. אבל הר"ן תירץ ואמר שבאבן טובה בגלל הפרשי השווי הקיצוניים אפשר שגם אם אמר לה "בכל דהו", דהיינו לפי מה שהיא שוה ותו לא, עדיין היא תולה תקוותה שהאבן שוה לכל הפחות סכום מסויים, ואם ימצא שאינה כפי מה שבדמיונה יהיה זה אצלה כמקח טעות.

למעשה מנהג העולם הוא כדברי ר"ת, שלא לקדש בטבעת שיש בה אבן, וכ"כ שו"ע. אבל כתב הרמ"א שאם קידשה בכל זאת בטבעת עם אבן חוששים לקידושיה, וכחולקים על ר"ת (נראה שאף שר"ת הוא היחיד הידוע לנו בשמו שסובר שיש חיסרון בטבעת שיש בה אבן, סוף סוף הוא בא לבאר בדבריו מנהג קיים, ואם כן קדמוהו כנראה בסברה זו כבר הקדמונים שהנהיגו את המנהג). כפיתרון רחב יותר לחשש שמא האשה סוברת שערך הטבעת הוא גבוה מכפי מה שהיא באמת כתב ב"ש בשם ארחות חיים שנהגו שמסדר הקידושין מראה לעדים את הטבעת ואומר להם בפני

האשה שהיא **שׁוה פרוטה**, כדי שהאשה תדע שהיא מתקדשת בה גם על צד שהיא שׁוה פרוטה בלבד. הרשב"א כתב גם שנהגו שמכסים את פני הכלה עד שאינה רואה את הטבעת כדי להעריך את שׁווייה, וממילא מקבלת אותה כמות שהיא בלא טענה, ומדברי רמ"א וב"ש עולה שהבינו שזהו אף הטעם לעיקר כיסוי פני הכלה באופן זה.

[בעיקר מנהג העולם לקדש **בטבעת** דוקא, ולא בממון אחר, כתב הרמ"א (כז,א) שמקורו בזוהר. והחינוך (שופטים, מצוה תקנב) כתב בדבר טעם גם על פי הנגלה, שהטבעת תהיה לה לזיכרון תמיד שהיא מקודשת לאיש. בה"ט (כז,א) הוסיף והביא עוד שיש לתת את הטבעת **מיד ימין** של האיש ליד ימין של האשה, ועל **אצבעה** הסמוכה לאגודל. ולא ביאר את הטעם לכך.]

4. קידושין בדבר שאינו שׁוה פרוטה (לא,ג)

(תמצית עיקר הדין: ממון הקידושין צריך להיות שׁוה פרוטה במקום שבו נעשים הקידושין, ואם שׁוה פרוטה רק במקום אחר, נחלקו ראשונים אם מעיקר הדין מקודשת. עם זאת, למעשה החמירו חכמים, אם כגזרה מחודשת ואם כחשש לעיקר הדין, וכל שייטקן שהדבר שׁוה פרוטה במקום כלשהו חוששים לקידושין.)

באופן פשוט, כל שקידש את האשה בדבר שאין בו שׁוה פרוטה, אינה מקודשת. אלא שלמעשה פעמים רבות אין זה כך: "אמר שמואל, קידשה בתמרה, אפילו עומד כור תמרים בדינר מקודשת, **חיישין שמא שׁוה פרוטה במדי**. והא אן תנן ב"ה אמרים בפרוטה ובשוה פרוטה? לא קשיא, הא בקידושי ודאי, הא בקידושי ספק" (יב.).

במשמעות החשש לכך שממון הקידושין שׁוה פרוטה במקום אחר נחלקו הראשונים. לדברי **הרא"ש**, בשם **ר"י**, וכן **למ"מ**, מדאורייתא לעולם אינה מקודשת אם אין הממון שׁוה פרוטה במקום הקידושין. אלא שגזרו חכמים אטו מקום אחר שבו הממון שׁוה פרוטה, לא רק כאשר ידוע על מקום כזה אלא אף כאשר אינו ידוע. הר"ן הוסיף וביאר סברה זו, שמא ימצא כאן בן אותו מקום שבו הדבר שׁוה פרוטה, והוא יסיק מהמעשה שראה שאין לחוש לקידושין בדבר כמו זה, ועל פי זה ישוב ויתיר גם במקומו. גם הרא"ש הוסיף חיזוק לסברה זו, שאין אשה מקנה עצמה בפחות ממה ששוה עבורה פרוטה. גם **הרמב"ן** נוקט כך, וגם הוא מוסיף לחזק את ההבנה שמדין תורה אין לממון אלא מקומו ושעתו, מכך שגם בהשבת גזל אין חוששים שמא תתייקר הגזלה ותשוה פרוטה, ומביא קרבן ומתכפר.

אבל **הרמב"ם** כתב שאם מדובר בתבשיל או ירק וכדומה, שאינו יכול להגיע למקום אחר שבו ישׁוה פרוטה בלי שייקרב, אינה מקודשת. הרא"ש הסיק מכך שלדעתו דין זה אינו מחמת גזרה בעלמא, שאם כן אין לתלות את הדבר באפשרות להביא דבר זה עצמו למקום שבו הוא שׁוה יותר. ואם כן יש לומר שאם החפץ שׁוה פרוטה במקום אחר הרי היא מקודשת מדין תורה, משום שהאפשרות להוליכו לשם עושה אותו לשׁוה פרוטה בכח גם טרם שהוליכוהו בפועל. הרא"ש עצמו אינו מקבל את סברת הרמב"ם בדבר (וכפי שכתבנו לעיל), אבל גם **הרשב"א** פירש את דברי הרמב"ם כרא"ש וגם נקט כמותם לדינא. הרשב"א מחזק עמדה זו מכח לשון הגמרא, שחששה לקידושי "ספק", ולא אמרה שיש לחוש לקידושין "מדרבנן". גם **הר"ן** מקבל את דברי הרמב"ם, אך באופן מסוייג, ואומר שאם ידוע שהאשה מוכנה לשלם פרוטה עבור החפץ, והוא גם שׁוה פרוטה במקום אחר, נעשה הדבר כאומרת "לדידי שׁויה לי פרוטה", ובמקרה כזה אכן בכוחה לומר כך והיא מקודשת.

הרמב"ן, כאמור, נוקט שקידושין בפחות משו"פ כאן הם לעולם מדרבנן, אך יחד עם זאת הוא מקבל גם את חילוק הרמב"ם בין דבר שניתן להוליכו לדבר שלא ניתן להוליכו למקום שבו הוא הלכות חופה וקידושין

שוה פרוטה, ויש לבאר בדבריו שלא גזרו חכמים לדון כשוה פרוטה מה שאינו יכול בשום אופן להיות שוה פרוטה.

בעיקר הדין אין עכ"פ מחלוקת, שגם בפחות משו"פ חוששים לקידושין (ח"מ מזכיר דין זה גם בסו"ס כז). ובענין תבשיל וירק הזכיר השו"ע את דעת הרמב"ם בלשון "ויש אומרים", ויל"ע באיזה אופן ניתן לסמוך על דבריו למעשה.

ב. דרכים חריגות של נתינת הכסף

1. נתינה חסרה – מתנה ע"מ להחזיר (כט,א)

(תמצית הדין: מעיקר הדין אין מניעה שכסף הקידושין ינתן לאשה במתנה ע"מ להחזיר, אך חכמים הפקיעו אפשרות זו, גזרה משום קידושין באמצעות קנין חליפין, שאינו מועיל. ולרמב"ם אף מן הדין אין נתינה כזו מועילה, משום שאין האשה מקבלת על ידה הנאה של ממש. אם שואל טבעת ומקדש בה את האשה, אם ניתן לפרש שקידש אותה בהנאת זמן העמידה של הטבעת בידיה, או שניתן לפרש שקיבל את הטבעת בקנין גמור ע"מ להחזיר ואין הקפדה שיחזיר את גוף הטבעת אלא את שוויה, מקודשת, אך בלא זה אינה מקודשת. ולדעת ח"מ יש לחוש לסברה שלא ניתן לקדש בהנאת-זמן.)

"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. מאי קסבר רבא, אי קסבר מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, אפילו כולהו נמי?... ועוד הא רבא הוא דאמר **מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה**... 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" (ו:). מתנה על מנת להחזיר היא כשלעצמה נתינה גמורה, ואף שאין יכולת ביד המקבל להחזיקה בידיו בדרך קבע, משום שאם יבקש לעשות כן ימצא שלא קיבל אותה מעולם, אין זה אלא כעיכוב חיצוני מלהשתמש במה שקיבל. לכן היא מועילה לקנייני ממון, וגם למתנות כהונה.

לקידושין, עם זאת, אין היא מועילה, ונחלקו הראשונים אם המניעה היא מדין תורה. באופן פשוט, כשם שאין חיסרון במתנה על מנת להחזיר לכל ענייני נתינה שבתורה כך אין בה גם חיסרון לקידושין, ואין כאן אלא **גזרה שמא יאמרו** שאשה נקנית בחליפין. מדברי **רב האי** גאון בספר המקח הביא הר"ן שכך היתה גרסתו בגמרא עצמה, וכך כתבו **תוס' ורא"ש** כפירוש לגמרא גם לפי גרסתנו. תוס' והרא"ש מעירים שאף שאין זו אלא גזרה, למעשה אין הקידושין חלים כלל, שכן חכמים הפקיעו אותם (לרי"א"ז (בשלטי"ג, ומובא גם בח"מ וב"ש) דרך יוצאת דופן בזה, שכיון שאין זו אלא גזרה מדרבנן הרי האשה מקודשת מדין תורה ורק חוששים גם לקידושי שני).

אבל **הרמב"ם** (ה,כד) כתב שאין אפשרות לקדש אשה בדינר שניתן לה על מנת להחזירו, משום "שאם לא החזירתו הרי לא נתקיים התנאי, ואם החזירתו, הרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום". מדבריו עולה שמדינא אין האשה מקודשת, ולא רק מחמת גזרה, ומשום שלא קיבלה דבר שיש לה בו הנאה. הגמרא לא תלתה את הדין מפורשות בסברה זו אלא בכך שאין אשה נקנית בחליפין, ועולה שהרמב"ם פירש שהחיסרון בקנין חליפין הוא מה שאין האשה נהנית בו, וחיסרון זה קיים גם בקנין כסף כשהוא נעשה באופן של מתנה ע"מ להחזיר.¹

¹ במכר מבואר בגמרא שנתנת מעות ע"מ להחזיר מועילה, ואם כן צ"ע מנין למד הרמב"ם להבדיל בין גדרו של קנין כסף בקידושין לגדרו בממון.

הרמב"ן, הרשב"א והר"ן עמדו על שתי הדרכים. ומכל מקום כיון שגם למ"ד שפסול הקידושין הוא רק מדרבנן סוף סוף הפקיעו חכמים את הקידושין מכל וכל, הרי שאין למחלוקת השלכה מעשית ניכרת.

[במקרה שהאיש **מקנה** לאשה את הטבעת בקנין גמור, אך עושה כן **בקנין סודר** (- שהוא קנין חליפין), לכאורה אין לכך ולא כלום עם קידושין בחליפין או לגזרה משום קידושין בחליפין. האשה נקנית בטבעת עצמה בקנין כסף רגיל. אבל ב"ש מזכיר דעה חולקת שפוסלת גם בזה].

ב"י הביא מדברי רבנו ירוחם שאם נתן לאשה מתנה על מנת להחזיר, ואמר לה מפורשות שמקדש אותה **בהנאה שיש לה בזמן** שבו המתנה מצויה בידה (ויש בה שוה פרוטה), מקודשת (והרמ"א הביאו בשו"ע). הדברים יפים ודאי לדרך הרמב"ם, שהרי כאן יש לה הנאה במתנה שקיבלה, והם יכולים להיאמר גם לדרך הרא"ש, שכן מקדש אותה בהנאה שנותרת בידה ואינה דומה לחליפין. (אופן אחר שבו מתנה על מנת להחזיר נמצאת מועילה לקידושין מביא הד"מ מתשובת הרא"ש, שאם נתנה היא לאיש מתנה על מנת להחזיר והוא שב ומקדש אותה בה נמצאת גם היא מקודשת וגם תנאו מתקיים. ונראה פשוט).

לדברי ח"מ, דין רי"ו שנוי במחלוקת בין הראשונים, והדבר שייך לדין המקדש **בטבעת שאולה**. באופן פשוט אין כל מקום לקידושין בטבעת שאולה, שכן האשה לא קיבלה לידה בקנין גמור מאומה, והרי זה כמקדש בגזל שאינה מקודשת. בכך פתח **הרא"ש** (סי' ס) את דבריו בענין. אלא שהוסיף שמנהג העולם שאכן מקדשים בטבעת שאולה, ועל כן יש לבחון באיזה אופן הדבר אכן אפשרי.

הרא"ש מעלה שני אופנים שבהם יכולה הטבעת השאולה לשמש לקידושין: האחד, אם אינו מקדש את האשה בגוף הטבעת אלא בהנאת השימוש שיש לה בה בזמן שהיא בידה. כדי שקידושין

הגמרא (ג). ביארה שאין להקיש מקנין כסף לחליפין, ואין אשה נקנית בחליפין, משום שקנין חליפין הוא גם בפחות משו"פ ואין אשה מקנה עצמה בכך. כלומר, קנין חליפין מעיקרו אינו מבוסס על הריצוי שהוא יוצר אצל מקבל המעות, אלא על הרושם המעשי החיצוני שיש בו לעסקה ממונית בעלת מתכונת מקובלת, שבה כל אחד נותן דבר מה ומקבל דבר אחר תמורתו. בקנייני ממון יש קרבה פנימית גבוהה בין תוכני שני הקניינים הללו, אך קידושי אשה אינם התרחשות שבה כל אחד נותן דבר מה לחברו ומקבל דבר מה שקול אחר תמורתו, ולכן בהם אין להקיש מקנין כסף לקנין חליפין ולומר שתקדש גם בו.

קנין כסף, עכ"פ, מבוסס כשלעצמו על ענין הריצוי שכסף או ממון שוה כסף יוצר אצל המקבל אותו, ובכל זאת מועילה בו מתנה על מנת להחזיר, משום שכח הפעולה הפוטנציאלית הגלום בכסף ניתן בפועל לקונה בקנין שלם וגמור, גם אם שוברו בצידו בדמות תנאי המחייב אותו להחזירו. תכונתו המעשית של קנין הכסף עומדת לו גם במקום שתוכן ההנאה שעליו הוא מבוסס אינו בר קיום בפועל. וכיון שכך הוא במכר, כך ראוי לכאורה שיהיה גם בקידושין. אלא שהרמב"ם הסיק מעצם קיומה של הבחנה בין קנין כסף לקנין חליפין באשה שגם אופיו של קנין הכסף עצמו שונה בה. אין הוא נסמך על המבנה המעשי החיצוני של עובדת נתינת הכסף, שמגלמת בה באופן פוטנציאלי נתינת הנאה, אלא על התוכן הממשי של נתינת הנאה, שמתממש על ידי נתינת הכסף, ומתקיים רק כאשר האשה אכן קיבלה את הממון על מנת שישאר בידה דרך קבע.

אם קנין כסף באשה היה נלמד ישירות מקנין כסף בשדה, היה קשה להבחין כך בין שני ההקשרים שבהם הוא משמש. האפשרות להבחין כך ביניהם מבוססת לפי הנראה על ההבנה שאכן אין היקש ישיר בין אשה לשדה גם בענין קנין כסף, אלא מידה בסיסית של דמיון בלבד. ואכן, כפי שביארנו בעיקרו של דין קידושי כסף, שני מקורות הם לדין זה, האחד מאמה העברית והאחר מקנייני שדות, וגם הלימוד משדה אינו גזרה שוה ישירה מלקיחת שדה ללקיחת אשה אלא מלקיחת הכסף שנאמרה בענין שדה עפרון. לא למדנו משם אלא שלקבלת הכסף יש תפקיד משמעותי בהקשר של לקיחה, וגם בהקשר של לקיחת אשה. בפועל, להבנת הרמב"ם, למדו חכמים מסברה שהכסף ממלא בקידושין תפקיד שונה מעט מזה שהוא ממלא בקנין שדה, ולכן גדריו נעיתים שונים.

כאלו יהיו אפשריים צריכים כמה תנאים להתקיים: האשה צריכה לדעת שזהו הדבר שבו מתקדשת, ושהטבעת תהיה מושאלת מלכתחילה לזמן שיש בו הנאה שוות פרוטה, והמשאיל צריך להתיר מלכתחילה להשתמש בטבעת באופן זה של השאלה לאחר. אופן אחר הוא כאשר המשאיל יודע שהטבעת נשאלה ממנו כדי לקדש בה אשה, ואז דעתו מן הסתם שתהיה נתונה לשואל באופן המועיל לקידושין, גם אם לשם כך נדרש שהנתינה לא תהיה מוגדרת כהשאלה אלא באופן אחר. ממילא אמרינן שכוונתו גם שאם יש צורך בדבר תהיה זו מתנה, לכל הפחות מתנה על מנת להחזיר (כך אנו מוצאים במשאיל אתרוג לצאת בו ידי חובה, שנעשה כנותן במתנה על מנת להחזיר), וממילא יכול השואל גם לקדש בה אשה. אמנם כדי שיתקיים התנאי צריכה הטבעת לחזור בסוף למשאיל, ואם כן שוב יש כאן לכאורה קידושין במתנה על מנת להחזיר שביטלו חכמים, אלא שיש לומר שעיקר מה שמקפיד המשאיל הוא שיחזור אליו שוויה של הטבעת ולא דוקא שהיא עצמה תחזור אליו, ואם כן הנתינה לאשה היא כשלעצמה נתינה גמורה שאין בה כל פגם. (הרא"ש מעלה סברה שאם לא תוכל האשה להתקדש אלא אם תהיה הטבעת נתונה למקדש במתנה גמורה דעת המשאיל להקנותה לו גם באופן זה, אלא שאין בדבריו קביעה ברורה בזה וח"מ נותר בדבר בספק). הרא"ש מביא בתוך דבריו את דברי **בעל העיטור**, שכתב בענין זה ש"א שסתם שאלה שלושים יום ובהנאת זמן זה יכול לקדש את האשה, אך למעשה הוא חושש לסוברים שהדבר דומה למתנה על מנת להחזיר ולפיכך אינה מקודשת. ח"מ הסיק מכאן בצורה פשוטה שלדעה שחשש לה בעל העיטור גם אם מקדש בהנאת זמן עמידת הדבר ביד האשה לא יצא מכלל גזרת חליפין, ולא כרי"ו. ולפיכך תמה על הרמ"א שקיבל בסי' כח (סי"ט) את הכרעת השו"ע כבעה"ט, שבלא הודעה למקדש ששואל ממנו את הטבעת כדי לקדש בה אשה הוא רק ספק קידושין, ואילו כאן בסי' כט פסק כרי"ו שניתן לקדש בהנאת הזמן שהטבעת בידה. אבל ב"ש דחה את ההשוואה בין הדינים, ואמר שהסתיוגות העיטור מקידושין בטבעת שאולה נאמרה רק משום שהתייחס למקרה המצוי שבו האיש שואל את הטבעת בסתם, בלא לקצוב זמן לשאלה, ואם כן המשאיל יכול לתבוע בכל עת להחזיר לו את הטבעת ולכן אין בהנאתה שוה פרוטה. עוד אפשר שמדובר באופן ששאל מלכתחילה מפורשות כדי לקדש אשה, ולכן מדמה זאת העיטור למתנה על מנת להחזיר (ולא למקדש בגזל), שכן לדעתו המתנה מותנית בחזרת הטבעת עצמה ולא מועיל אם יחזיר במקום זאת את דמיה, כך שנמצא שנתנית הטבעת לאשה מותנית באמת בכך שתחזיר אותה ושב הדבר להיות ככל מתנה ע"מ להחזיר שאינה מועילה. ואם כן במקדש בהנאת זמן עמידה בידיה, כשיש בה שו"פ, אין חולק שמועיל.

[**טבעת שכורה**, כתבו הפוסקים שדינה לענין זה כטבעת שאולה, ולרוב הדינים לא אמרינן ששכירות היא כמכירה גמורה ליומה.

חלקת מחוקק עורר על מנהג העולם בזמנו, שלא רק שמקדשים בטבעת שאולה אלא שואלים טבעת מכל אדם מהעומדים שם, ובכלל זה גם **מנשים נשואות**, המשאילות שלא על דעת בעליהן. ולימד זכות על המנהג שאפשר שמסתמא אין הבעל מקפיד וניחא לו בדבר זה. אבל ב"ש כתב שאין לסמוך על זה ויש לבטל המנהג.

עוד כתב הב"ש שיש למסדר הקידושין **לשאל** את הבעל **אם הטבעת שלו** או שהיא שאולה, ובמקרה שהיא שאולה יש לבדוק שאכן קיימים כל התנאים הנחוצים לקידושין.]

2. נתינה שאינה לאשה עצמה (כט, ב)

(תמצית הדין: נתינת כסף הקידושין אינה צריכה להיות ליד האשה דוקא, ואם ביקשה שהכסף ינתן לאחר – די בכך. אם המקבל אינו בן-דעת, דעת רוב הראשונים שאינה מקודשת, ומ"מ למעשה חוששים גם למ"ד שמקודשת. לאחר בקשת האשה לתת את הממון לפלוני לשם קידושיה צריך גם האיש לשוב ולומר שמקדשה בזה, ולרוב האחרונים די שיאמר זאת לאחר הנתינה-בפועל.)

"אמר רבא, **תן מנה לפלוני ואקדש אני לך**, מקודשת **מדין ערב**. ערב, לאו אף ע"ג דלא מטי הנאה לידיה קא משעביד נפשיה, האי איתתא נמי, אע"ג דלא מטי הנאה לידיה קא משעבדא ומקניא נפשה" (ו:). נתינת ממון הקידושין אינה צריכה להיות לידי האשה עצמה דוקא, ויכולה להיות גם לאדם אחר שהאשה רוצה שיקבל אותו. הדבר מועיל, כשם שנתנית הלואה מהמלוה ללווה מועילה לתת תוקף גם לשעבודו של הערב.²

בביאור הדבר, בערב ובקידושי אשה, נאמרו כמה סגנונות בראשונים. הדרך המקרבת את הדבר ביותר למתכונתו המקורית של קנין הכסף היא דרכו של הר"ח (מובא במהדיר לרשב"א, הוצ' מוסד הרב קוק הע' 299), שביאר: "כיון דאיכא האי גונא הערב חייב לשלם, **כמאן דקביל הוא בידי דאמי**, הכא נמי אמרינן דיבורא תן לפלוני קבלה היא". כלומר, הערבות היא מעורבות אישית גמורה בהלוואה, וכשאומר תן לפלוני ואני ערב הרי זה כאילו אמר הלואה לי ואני אחזור ואלוה לפלוני. בנתינת המעות ללווה נעשה כאילו הוא זוכה בהם עבור הערב, וחוזר וזוכה לעצמו מכוחו. כעין זה הם גם דברי רשב"ם בב"ב (קעג:), בדין הערב: "ושליחותא דערב קא עביד מלוה, כאילו הוא עצמו הלואה". על דרך זו יש לומר גם בקידושין, שבקבלת פלוני את המנה נעשה כאילו הוא זוכה בו עבור האשה וחוזר וזוכה לעצמו מכוחה, ונמצאת היא מקודשת בגוף המנה שנתן המקדש. הדברים נתמכים גם בירושלמי (ב, א, מובא ברמב"ן וברשב"א בדף ח:), המבאר שכאשר האשה אומרת תן ממון לעני ואתקדש לך מקודשת משום שנעשה הבעל כשליח של האשה לזכות לעני, או משום שהעני זוכה לאשה וחוזר וזוכה לעצמו (זאת בצד סברה נוספת, שיש לאשה הנאה בכך שהיא תיראה כעושה טובה לעני).

נראה עם זאת שאין לקבל את הדברים כפשוטם ממש, שהרי אותו פלוני אינו יודע שהמנה ניתנת לו עבור האשה, ואינו מתכוון לזכות בו בפועל אלא לעצמו בלבד וכלל לא עבורה. אלא שבחידוש התורה שערב משתעבד למדנו שנתוכן פנימי זה של הערבות יש תוקף ממוני גמור. וכך כתב הרשב"א (סו) על דברי הירושלמי, "**ולאו זוכה ממש** לאשה אמרו, **אלא עשאוהו** כזוכה לאשה, כדין לוח שזוכה בקבלתו לחייב את הערב" (זאת למרות שהוסיף והביא מדברי הירושלמי שאם מקבל המנה הוא חרש אין האשה מקודשת, משום שאין הוא בר זכיה! בירושלמי עצמו אף הובא הדבר כנפ"מ בין שתי הדרכים שנזכרו, האם נותן המנה הוא שנעשה כשליח המצ"ה, או שמקבל המנה הוא כזוכה למצוה וחוזר וזוכה לעצמו. ואם כן "כאילו" זה מכריע גם את גדר הדין למעשה).

ועדיין, הפשט הראשוני של לשון הגמרא אינו מורה כך. לשון הגמרא אינה שהערב או האשה משתעבדים לחוב ולקנין הקידושין משום שכאילו הגיע הממון לידיהם, אלא למרות שלא הגיעה הנאה לידיהם. גם בערב עצמו, עלתה בגמרא (ב"ב קעג:) סברה לתלות את דינו בדין אסמכתא: "אמר אמימר, ערב דמשתעבד, מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי. לרבי יוסי דאמר אסמכתא קניא, ערב משתעבד, לר' יהודה דאמר אסמכתא לא קניא, ערב לא משתעבד. אמר ליה רב אשי לאמימר, הא מעשים בכל יום דאסמכתא לא קניא וערב משתעבד? אלא אמר רב אשי, בההוא הנאה דקא

² דברי הגמרא אמורים באופן שבו האשה היא שאומרת תן מנה לפלוני, אך ודאי שכדי שיתקיימו קידושין יש צורך גם באמירתו של האיש. למה שנצרך לברר בענין זה נשוב להלן.

מהימן ליה, גמר ומשתעבד נפשיה". את מסקנת הגמרא הסביר כאמור רשב"ם שמחמת הנאה זו גמר ועשה עצמו כאילו הוא הלווה, והמלווה הוא שליחו להעניק את ההלוואה ללווה הממשי. אלא שאין זה מסביר את אופן השתעבדות הערב על צד ההו"א שדינו תלוי בדין אסמכתא. לפי דרכו של אמימר ודאי אין צורך במעבר מדומה זה של הממון דרכו כדי לתת תוקף לחיובו, ועדיין אין כל חיסרון בהשתעבדותו של הערב מעבר לכך שאפשר שלא סמכה דעתו להתחייב והסכים לדבר רק משום שתלה תקוותו בכך שהערב ישלם ולא יזדקק לו.

ההבנה הראשונית של דין הערבות, המביאה להו"א לכרוך אותה בדין אסמכתא, עשויה להתקיים גם למסקנה וכפי דרכו של רב אשי, ובאופן השתעבדותו של הערב היא ברת תוקף מעצם מה שהתורה מכירה בהתרחשות ממונית כזו של הלוואה שמעמידים עליה ערב. מתן המעות מהמלווה ללווה דיו כדי להוליד הן את חובתו של הלווה להשבת ההלוואה, והן את מתן התוקף להשתעבדות הערב לה. הלוואה בערבות היא עסקה ממונית שיש בה שלושה שותפים, ומעשה שנעשה בין שנים מהם מוציא אותה לפועל ונותן תוקף גם למעורבותו של השותף השלישי. ההנאה שיש לערב בכך שנותנים בו אמון להלוות על סמך ערבותו היא מה שמוליד אצלו את גמירות הדעת להשתעבד להלוואה גם על צד שהוא אכן יידרש לשלם בעבורה, ולא כאסמכתא, ומעשה שניתנה הלוואה על סמך התחייבותו לערוב לה הרי הוא משועבד לדבר, באין צורך בכל מעבר-ממון מדומה נוסף כדי להצדיק את חלות השעבוד. הערב מעורב באופן ממשי במעשה ההלוואה משום שהוא נעשה מעיקרו על סמך נכונותו לערוב לה, ומשם נלמד גם לאשה, שאם היא מביעה ענין בנתינת הממון לאדם שלישי הרי שהנתינה נעשית מחמת רצונה ועל סמך נכונותה להתקדש על ידה וממילא יש גם לה צד מעורבות ממשית בה, ומחוייבות קידושיה יוצאת לפועל על ידה.

הבנה זו עשויה להוביל לדברי הרמב"ן, שלמד (n) מדברי הגמרא שאין צורך דוקא בנתינת ממון לאדם שלישי כדי לקדש את האשה, וגם אם אומרת לו תן כיכר זה לכלב ואתקדש לך, או זרוק מנה לים ואתקדש לך, הרי היא מקודשת אם עשה כדבריה, שכן הוציא ממון על פיה. הוצאת הממון על פיה היא שמחייבת לדבריו בערב, וגם בקידושין. הרמב"ן מתייחס לדברי הירושלמי שהובאו לעיל, ולפיהם הקידושין הם משום שהמקבל כאילו זוכה לאשה וחוזר וזוכה לעצמו, ונפ"מ שאם אינו בר זכיה, כחרש, אין האשה מקודשת, אך דוחה זאת ואומר שגמרא דידן חלוקה על זה.

אמנם גם אם אין מבססים את דין הערב על מעין-זכיה, אין הכרח להגיע למסקנת הרמב"ן. וכך הסתפק הרא"ש (n) אם באומרת תן ככר לכלב מקודשת כמו בתן מנה לפלוני, או דילמא "לא אמר מדין ערב אלא דומיא דערב, דאע"ג דלא מטיא לידיה, מיהו מטיא לאיניש אחרינא, גמר ומשעבד נפשיה. אבל היכא דלא מטיא הנאה לשום איניש לא דמי לערב". הרא"ש אינו תולה את הסברה שלא יועילו הקידושין בכה"ג בכך שאין כאן בר זכיה שיוכל לזכות לאשה ולחזור ולזכות לעצמו, אלא בכך שאין אומדן דעת ברור של השתעבדות כאשר לא אדם אחר הוא שמקבל את הממון. כלומר, הערב רואה את טובתו של מקבל ההלוואה כטובתו שלו, וכנגד זאת משתעבד לערבות, ובדומה לזה האשה רואה את טובת המקבל כטובתה, וכנגד זה מתקדשת. אבל כאשר אין מקבל-טובה, אין גורם-ריצוי שיגמור את ההתחייבות. הרא"ש מסיים בדבר: "ודעתי נוטה דלא דמיא לערב כלל, וראוי להחמיר בדבר" (ונוקט אם כן למעשה כרמב"ן לחומרא בלבד).

גם הר"ן הביא את דברי הרמב"ן, וכתב ש"א מנגד שאינו חייב אלא במוציא ממון מרשותו לרשות בן דעת, "לפי שבזכותו של זה מתחייב זה מדין ערב", אבל במוצא ממון לאיבוד לאו כלום הוא, "וכן דעת קצת חכמי הצרפתים והרשב"א ז"ל". אין הר"ן מסביר למה יש צורך בזכותו של בן

דעת כדי שהערב יתחייב, אך אינו כותב שבזכותו של זה נעשה הערב כזוכה אלא שבזכותו מתחייב הערב. ומשמע שעצם קבלת ההנאה של מקבל ההלוואה או המתנה היא שמולידה את גמר המחוייבות של הערב ושל האשה, מחמת מעורבותם ושייכותם בה. ומכל מקום צריכה להתקיים התרחשות ממונית של נתינה בין שני בני-זכיה, שבה יוכלו הערב והאשה להיות מעורבים.

דרך שונה בתכלית בסוגיה היא דרכו של הרמב"ם, שביאר (ה,כא): "אע"פ שלא הגיע לה כלום, הרי נהנית ברצונה שנעשה ונהנה פלוני בגללה". נראה שהרמב"ם הולך כאן בשיטתו, שנלמדה בדין מתנה על מנת להחזיר, ולפיה בקידושין אין די בקבלה טכנית של הממון ויש צורך דוקא בהגעת דבר הנאה ממשי לאשה. בקידושין מדין ערב, בין אם נאמר שהאשה היא כזוכה בגוף הממון ובין אם היא רק כשייכת בטובת קבלת הממון על ידי אותו פלוני, אין האשה מקבלת בפועל הנאה ישירה כלשהי מכסף הקידושין. לכן נצרך כאן הרמב"ם להנאה אחרת שמגיעה לה, הנאת עצם הישמעותו של המקדש לדבריה בהענקת מתנה זו (בהנאה זו יש מן הסתם שוה פרוטה, שכן כדי לממש אותה נדרש האיש להוציא מממונו). ומסתבר שלפי דרכו של הרמב"ם גם אם ביקשה ממנו לזרוק מנה לים, אם יש להעריך שיש שוה פרוטה בהנאה המגיעה לה מכך שהיה נכון לעשות כן עבורה הרי היא מקודשת. (בהלכות מכירה (א,ה) כתב הרמב"ם, כפי המבואר בסוגייתנו, שגם בקנין בית אם אמר תן מנה לפלוני וייקנה ביתי לך קונה מדין ערב, ושם אכן לא נזקק לענין ההנאה).

דעת הרשב"א בסוגיה זו טעונה בירור, שכן בתחילה (ו:) כתב לכאורה כדברי הרמב"ם ויותר ממנו: "ואומר לה התקדשי לי בהנאה זו שאני נותן מתנה זו לזה בדבורך, דערב נמי בהיא הנאה דקא מהימן ליה משתעבד ולא מחמת גוף הממון ממש שאינו מקבלו. וכ"כ הרמב"ם...". הרמב"ם כתב את דבריו בקידושי אשה, והרשב"א מבאר שזהו למעשה יסוד שעבודו של כל ערב, שמשמעבד כנגד ההנאה שמקבל במה שעושים אותו לערב.

מאידך, בדין האומרת תן לכלב ואתקדש לך (בדף ה:) דוחה הרשב"א את דברי הרמב"ן, ומבאר לכאורה כביאור הירושלמי ממש: "משמע דעיקר טעמא דתנהו לכלב והניחהו ע"ג הסלע אינו אלא משום דלא שקלא מידי דליתקדש ביה... אע"ג דקא אמרה ואתקדש אני לך אינה מקודשת, דהא לא שקלא מידי. ומסתברא דלעולם אינה מקודשת אלא בשפשטה ידה וקבלתו, או שאמרה ליתנו לבן דעת שהיא מתקדשת מדין ערב כאלו קבלתו היא, א"נ בשאמרה ליתנו לכלב שלה משום דמשתרשי לה והוי כאלו קבלתו היא... אמרה לו תנהו לכלב שאינו שלה ואתקדש אני לך... א"נ השלך מנה לים ואתקדש אני לך, אינה מקודשת לפי שלא קבלה ממנו היא כדי שתתקדש מחמת הנאה דמטי לה מיניה, ולא מדין ערבות, דאין דין ערבות אלא במי שנותן לבר זכיה על דבורה, לפי שהערב אינו מתחייב אלא מפני זכיית הלוח. דכל שאמרה תן מנה לפלוני ואתקדש אני לך, אף על פי שהמקבל אינו מתחייב עליו בכלום, דהא מתנה הוא דקא שקיל, מ"מ היא מתקדשת בו באותה הנאה הבאה לאותו בן זכיה בדבורה. אבל כשהמקבל אינו בר זכ"י אין כאן דין ערבות... וגרסינן בירושלמי דמכלתין... וגרסי' נמי התם שאם אמרה תן מנה לחרש ואקדש אני לך אינה מקודשת לפי שאינו בר זכיה, והלכך א"א לה להתחייב מדין ערבות בקבלתו, והלכך אינה מקודשת, וזה ראוי למה שאמרנו, כנ"ל".

דברי הרשב"א נראים בבירור כסותרים זה לזה בביאור הדין, ולכאורה גם בגוף הדין, באומרת תן לפלוני חרש ואתקדש לך, שעשויה להיות לה בו הנאה בדיוק כמו בבן דעת. אם נבקש להתאים את דברי הרשב"א אלו לאלו נראה שהכרח לומר שאין כוונתו בדבריו כפשוטם הראשוני לא בהבנת דברי הרמב"ם ולא בדברי הירושלמי. דין ערב וקידושין מדין ערב אינם בעצם ההנאה שמגיעה לה על ידי המעשה שנעשה על פיה, אלא הנאה זו משייכת אותה לטובה שקיבל מקבל

המעוות ומאפשרת לה להתקדש בקבלתו. קידושין מדין ערב מתאפשרים רק על ידי בן זכיה לא משום שדין ערב הוא ממש כאילו היה הלווה זוכה לערב וחוזר וזוכה לעצמו, אלא רק משום שעשאוהו כזוכה (וכלשונו שהבאנו לעיל), והיינו משום שלערב או לאשה יש צד שותפות עמו בזכייתו מעצם חפצם בה. ויש מכל מקום צורך בקבלת המנה על ידי בן זכיה דוקא, משום שרק הוא יכול לשתף עמו בקבלתו את הערב או האשה. רק במקום שיש בו נותן ומקבל, כתורת מעשה ממוני שבין אדם לחברו, ניתן לסמוך למעשה גם אדם נוסף ולראות את הנתניה כבעלת משמעות קניינית גם עבורו. נראה שלכך היא גם כוונת הר"ן (שהצריך קבלה על ידי בן דעת דוקא), אף כי לא כוונת הרא"ש (שנטה להזיק שתגיע הנאה לאדם דוקא).

למחלוקת זו בין הראשונים אין השלכה מרובה למעשה. ומ"מ השו"ע כתב את דבריו כלשון הרמב"ם, שהצריך לומר לאשה שמקודשת בהנאה זו שנותן מתנה על פיה (כאמור, גם הרשב"א כתב שלשון האיש צריכה להיות של קידושין בהנאה, ואפשר שגם את דברי הירושלמי הסב לכיוון זה, כך שאין בהכרעה זו בדבר לשון הקידושין הכרעה ברורה בדבר תכונת הקנין המהותית).

ב"י ורמ"א הביאו לדינא גם את דברי הרשב"א בשו"ת, לפיהם אם אומרת לאשה **הלוא מנה לפלוני** ואתקדש לך הדבר מועיל לקידושין, כשם שערב משתעבד בהלואה לאחר, אבל אם אומרת לו **הרווח זמן לפלוני** בהלוואתו אין בכך כדי להועיל לקידושיה, כשם שערב אינו משתעבד בה. האחרונים התקשו מפני מה מבחין הרשב"א בין השנים, והרי גם הרווחת זמן הלוואה לדעת הרשב"א עצמו היא כהנאת שווה פרוטה, שאם ניתנת לאשה הרי היא מתקדשת בה (ר' בזה להלן בדין קידושין במלוה). ויש לומר שכיון שהלווה אינו מקבל כעת מאומה אלא את דחיית מועד פרעון ההלוואה אין כאן מעשה נתינה שהאשה יכולה להיות מצורפת אליו ומקודשת על ידו. כאשר מוחל את המלוה לאשה עצמה, או מאריך לה את זמן ההלוואה, יש באפשרותו לומר שמקדש אותה בהנאה שיש לה בדבר (ולא בחוב הנמחל עצמו, שאין בו כל נתינה חדשה) ועל ידי כך יועיל הדבר לקידושין, אך כאן שאינו מעמיד את הנאת המחילה כענין-ממון בפני עצמו שניתן ללווה אין באפשרותו לעשות את המחילה לדבר של נתינה גם עבור האשה.

בצד השאלה כיצד מועילה נתינת ממון זו לקידושין, יש להבהיר כאמור את האופן שבו נעשה כאן **סדר הקידושין** כתקנו, שהרי הגמרא הציגה את הדברים כך שהאשה היא שאומרת תן מנה לפלוני ואתקדש לך, ובאמירתה בלבד הרי אין הקידושין יכולים להיגמר.

רש"י כתב שמדובר כאן באופן שהוא **חוזר ואומר בשעת נתינה** התקדשי לי. ודבריו אמורים לכאורה בהנחה שנותן את המנה לאותו פלוני בפניה. אם אינו נותן לו בפניה, לכאורה צריך להקדים ולומר לה התקדשי לי במנה שאתן לפלוני. ומיד כשנותן לו – מקודשת.

אך הרא"ש, הר"ן והרמב"ם פירשו שהאיש **חוזר ואומר התקדשי לי במנה** זה **שנתתי לפלוני** – ואם כן מדובר גם כשחוזר ואומר את דברי הקידושין רק לאחר הנתינה. ואפשר שכיון שהנאת הנתינה (לפי כל אחד מפירושיה) ניתנה לה ודאי רק לתכלית קידושיה, והחיסרון במימוש הקידושין אינו אלא מחמת חסרון האמירה, כשחוזר ואומר שמקדש אותה נשלם היסוד החסר והיא מקודשת. אין זה כדבר שניתן לה במתנה בעלמא, שאינו יכול לחזור ולקדשה בו כיון שהוא כבר שלה ואין בו כל נתינה לשם קידושין, כיון שכאן אכן היתה הנתינה מעיקרה לשם קידושין (יש לדמות זאת קצת לנתינה לשם קידושין בעוד שלושים יום, שאף שם יש הפרש זמן בין קבלת ממון הקידושין לזמן החלות שלהם). כ"כ ה"ט"ז (ס"ק ה), והוסיף שע"י אמירתה השתעבדה מדין ערב להתקדש בנתינה זו, ונמצאו הקידושין מתחילים בשעת הנתינה ונגמרים בשעת אמירתו.

זאת שלא כב"ח, שסייג וכתב שאינה מקודשת אלא אם אמר לה כן **תוך כדי דיבור** לנתינה (הנימוק שנתן לדבר הוא שמאוחר יותר הוי שתיקה דלאחר מתן מעות שאינה מועילה, ומשמע לכאורה שאם לא שתקה אלא אמרה הן מודה שמקודשת; אך אין זה במשמע דבריו, ועוד שאין כאן כלל קידושין בפיקדון שנעשה עכשיו שלה אלא קידושין במה שכבר קיבלה בקבלה גמורה קודם לכן. ואולי כוונתו כאן לחיסרון היסודי יותר, של אמירה שלאחר מתן מעות למתנה גמורה). **הח"מ** דחה את דבריו וביאר שהשעה שבה מודיע לה שפלוגי קיבל את המנה על פי ציוויה היא השעה שבה מגיעה אליה הנאת הנתינה, ולפיכך אמירה בשעה זו מועילה. ומוסיף עכ"פ שגם אם נודע לה על הנתינה קודם אמירתו היא מקודשת, כפי שכתב כאמור לדינא **הט"ז**, וכ"כ גם **הב"ש**.

3. נתינה שאינה מהאיש עצמו (כט, ג-ה)

(תמצית הדין: האשה מתקדשת גם ע"י ממון שלא המקדש עצמו נתנו אלא אדם אחר עבורו. אלא שנתנה זו צריכה להיות מתחילתה נתינה לקידושין. לרא"ש ורמב"ם די לכך באמירת הנותן שנותן לקידושין, אם יצטרפו לכך אח"כ דברי קידושין של המקדש עצמו, וכ"פ שו"ע. אבל יש הסוברים שאם לא קדמו לנתינה דברי קידושין של המקדש, או לכה"פ רצון קידושין ידוע שעבורו ניתן הממון, אין היא מועילה.)

בהמשך לדברים שהובאו לעיל הוסיף רבא: **"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 אע"ג דלא קא חסר ולא מידי קא קני לה להאי איתתא". ועל אותה הדרך, "תן מנה לפלוני ואקדש אני לו, מקודשת מדין שניהם...". עבד כנעני יוצא לחירות על ידי אחרים שמשלמים עבורו לבעליו (שהרי אין לו כסף משל עצמו, ובכל זאת שנינו (כב:) שעבד כנעני קונה את עצמו בכסף), ומכך למדנו שבקנין כסף אין צורך שהכסף יצא מהקונה עצמו דוקא, אלא די בכך שהמקנה יקבל את הכסף עבורו (לענין הריצוי שיוצר קנין הכסף אחת היא מהו מקורו, והעיקר הוא התכלית שלשמה ניתן). והוא הדין באשה. הגמרא מוסיפה לחדד ששני החידושים שנלמדו מערב ומעבד כנעני יכולים גם להצטרף יחד, וכל נתינה ליעד שבו חפץ המקנה, ועבור תכלית הקנין, מועילה, בלא שהכסף יצא מיד הקונה ובלא שבא ליד המקנה.

גם בדין זה יש לדון לא רק מצד עצם תועלת הנתינה לקידושין אלא גם מצד הסדר המתוקן של מעשה הקידושין. הגמרא מצטטת כביכול את לשון נותן הכסף, ולא מבארת באיזה אופן מעורב בפועל המקדש עצמו במעשה הקידושין. **רש"י** כתב שמדובר באופן שנותן המעות הוא **שלוחו של המקדש**. באופן זה אכן ברור שהקידושין מועילים, אף כי החידוש בכך שכסף הקידושין אינו שייך למקדש מאבד מעט מעוקצו (לכאורה אפשר לראות גם את מתן המעות כנעשה בשליחות המקדש, כך שאין כאן צורך גמור בלימוד מעבד כנעני, שם ניתנות המעות שלא מכח העבד כלל. אמנם גם כאן, כל שאין התחייבות מצד המקדש להחזיר לשליח את כסף הקידושין אין לראותו כשליח לענין גוף המעות כלל, ולפיכך אכן יש צורך בדין עבד כנעני. יתרה מזו, בדף מה: מבואר שאין צורך בשליחות גמורה לקידושין, ואם המקדש גילה דעתו בבירור שמעוניין בקידושין יכול אדם אחר לקדש עבורו את האשה מדין זכיה שלא בפניו. במקרה כזה בולט יותר שכסף הקידושין אינו ניתן מהמקדש כלל, ומועיל מדין עבד כנעני דוקא). גם **הר"ח** (מובא ברשב"א) כתב שמדובר באופן שנותן המעות היה שליחו של המקדש, או שלכל הפחות התברר לו רצון המקדש בקידושין.

גם **הרא"ש** כתב אפשרות זו, אך העלה בצידה גם אפשרות נוספת, שנותן הכסף נתן אותו בתחילה על דעת עצמו, אך המקדש חזר אחר כך **ואמר לה התקדשי לי** במנה זה שנתן לך פלוני. גם

הרמב"ם (ה,כב) כתב שמדובר באופן שלאחר הנתינה קידש אותה אותו פלוני ואמר לה "הרי את מקודשת לי בהנאה זו הבאה ליך בגללי", ודבריו מורים בבירור שלא קדמה שליחות למתן המעות. **הרשב"א** דייק מדברי רש"י והר"ח שדוקא אם היה הנותן שליח מועילים הקידושין, ולא אם המקדש התרצה בקידושין רק לאחר מעשה, וביאר שכל שלא נודע שהיה רצון האיש בקידושין כבר בשעת הנתינה אין היא ראויה להיחשב כמעשה קידושין. ודחה את דברי העיטור שכתב שמקודשת גם באופן זה.³ הרא"ש מאידך קיים כאמור את שתי האפשרויות זו בצד זו.

בתוכן המחלוקת נראה לומר שדעת הרא"ש והרמב"ם היא שאף כאן, כמו בדין ערב, נתינת המעות לשם קידושין מועילה גם אם השימוש בה בפועל לקידושין יצטרף לכך רק מאוחר יותר. האשה קיבלה מנה עבור קידושיה – ואין זה כמתנה בעלמא הנתונה לה באופן מוחלט, שהרי אם יימצא שאין רצון האיש בקידושין יהיה עליה ודאי להחזיר את המנה לנותן, שלא נתנו אלא לקידושין. אפשר עם זאת שגם אין זה כפיקדון בעלמא, שכן בהנחה שהקידושין ייגמרו כדין הרי המנה שלה כבר משעת נתינתו לה. אין זה מנה העומד בידיה באופן סתמי אלא מנה המיועד לקידושיה, ובשעה שאומר לה הבעל התקדשי לי במנה זה שניתן לך נגמר מעשה הקידושין על ידו. הרשב"א, מאידך, סובר שבלא כל מעורבות של האיש לא ניתן כלל להעניק למעשה תוכן של נתינה לקידושין, והייעוד שקבע הנותן מדעת עצמו לנתינה אינו יוצר כשלעצמו התחלה ממשית של מעשה קידושין כלל. המנה עומד בידיה כשלעצמו כמתנה או פיקדון סתמיים מאת הנותן, וכשחוזר המקדש ומבקש לקדשה אין עם דיבורו מעשה נתינה כלל.

ב"י לא הביא את דברי הרשב"א הללו כלל, וגם בדברי רש"י לא דייק דבעינן שליחות דוקא, וממילא פסק בשו"ע כרא"ש, שהקידושין מועילים בין ע"י שליחות ובין ע"י גמר הקידושין ע"י המקדש לאחר הנתינה.

(נתינה יוצאת דופן נוספת היא כאשר האשה היא שנותנת ממון לאיש. אם המקדש הוא **אדם חשוב**, שהסכמתו לקבל מתנה היא הנאה שוות פרוטה, האשה מקודשת. ועמדנו על כך בתוך דין דברי הקידושין.)

4. קידושין במשכון זידיה (כט,ו)

(תמצית הדין: שעבוד-ממון אינו נוצר בהתחייבות מילולית בלבד, גם לא בצירוף למסירת משכון. אבל גם אם קיבל על עצמו שעבוד ממון לאשה באופן המועיל, ומסר משכון על שעבודו, מח' ראשונים אם קידושיו מועילים, וחוששים לשתי השיטות לחומרא (ולאבנ"מ הכל מודים שאינה מקודשת).

נחלקו אחרונים אם ניתן לקדש באמצעות השתעבדות לממון בשטר (התקפה כשלעצמה), ומהו הדין כשמעניק לה רק חלק משוויו של חפץ שנותן בידה.)

"אמר רבא אמר רב נחמן, אמר לה התקדשי לי במנה והניח לה משכון עליה, אינה מקודשת. **מנה אין כאן, משכון אין כאן**" (נ.). המקדש התחייב לתת לאשה מנה, אך למעשה לא נתן לה לעת

³ הרשב"א מתייחס גם לדברי הרמב"ם, אך מקשה עליהם באופן מעט שונה, מפני מה צריך המקדש עצמו לומר את דברי הקידושין ואין די במה שאומר נותן המעות בעת הנתינה. המ"מ דחה מכל וכל את תמיהת הרשב"א, שכן דברי הרמב"ם נאמרו דוקא כאשר לא היה הנותן שליח המקבל, ולפיכך לא היה יכול לומר את דברי הקידושין. כלומר, הרשב"א סבר בבירור שאין כאן קידושין בלא רצון של המקדש מעיקרא, ואף בדברי הרמב"ם לא סבר לתלות שפירש אחרת, ועל כן התעורר לתמוה רק על דברי הקידושין ששם בפי המקדש. אבל ההבנה הפשוטה יותר בדברי הרמב"ם היא שלא כרשב"א, וכך פירשם המ"מ.

עתה כלום, ולפיכך אינה מקודשת. כיון שכך, נמצאת כל התחייבותו בטלה, וממילא גם את המשכון אינה רשאית להחזיק בידיה, ונמצא שגם מצד זה אין לראותה כמקודשת.

בגמרא מבואר שהסיבה שמחמתה אין האשה מקודשת היא שלא קיבלה לידיה כל מנה של ממש, אך לא מבואר אם החיסרון הוא רק מצד לשון הנתונה, שלא נאמרה כתקנה ולפיכך אינה מזכה את האשה במנה (ופירוש "משכון אין כאן" הוא שכיון שלא חל השעבוד ממילא גם לא ניתן תוקף למשכון), או שהחיסרון עקרוני יותר, שלא ניתן לקדש אשה ע"י נתונה שאינה אלא השתעבדות בלבד ("משכון אין כאן" פירושו שכיון שהמשכון עצמו לא ניתן ככסף קידושין אלא רק כביטחון לחוב אין בו כדי להוות בעצמו כלי למעשה הקידושין). ונחלקו בדבר הראשונים.

הרמב"ן הביא את דברי הר"א אב"ד שכתב: "משכון אין כאן, **דלא קניא ליה למשכון** במידי, דמאי יהבת ליה דקניא לה משכון". כלומר, החיסרון בקידושין אלו הוא בכך שלא נעשה מעשה קנין מועיל ליצירת השעבוד במשכון. ניתן להסיק מכך שאילו היה נעשה מעשה מועיל להשתעבדות אכן היתה מקודשת. הרמב"ן, שהביא את דברי הראב"ד, נוקט שאכן לא מן הנמנע ליצור שעבוד באמצעות מסירת משכון, אם נוקט לשון הולמת ואומר "קני במשכון זה שעבוד מנההה", ונראה שתולה בראב"ד שאם יאמר כך – אכן תהיה מקודשת. וכך הם דבריו המפורשים של הר"ן, לפי לשונו לפנינו, בפירוש דברי הראב"ד, שבלשון זו מקודשת (לאבנ"מ דרך אחרת בהבנת הראב"ד וגם ברמב"ן ובר"ן, ור' להלן).

הרמב"ן עצמו חולק על הראב"ד ואומר שגם אם המשכון ניתן באופן שמחיל את השעבוד, סוף סוף "הוא לא כהלואה, **דליתא בעין**, הואיל ומנה אין כאן. לפיכך אינה מקודשת, וחוזר ונוטל משכנו ממנה" (נטילת המשכון היא תוצאה מכך שהקידושין אינם חלים ולא סיבה לכך). והוא מוסיף עוד לבאר את דבריו: "**דשעבוד ברשות לוח הוא**". ההשתעבדות למנה אינה אלא הענקה של זכות ממונית מופשטת, בשעה שממשות הממון נותרת בעינה ביד הנותן, ולפיכך אין כאן נתונה ראויה לקידושין. בדיבור הבא מוסיף הרמב"ן לחדד שאין חיסרון בעצם מה שהחוב הוא זכות מופשטת בלבד, ואין מניעה מלקדש אשה בחוב כל שמדובר בחוב של אחרים, אם ניתן לה אותו באופן שלא יוכל לשוב ולמחול עליו (וכך הוא באמת כאשר מקדש אותה על ידי משכון דאחרים), אלא שכאן לא נעקר ממנו כלום ובא לידה, כיון שעיקרו של הממון נותר בידי ורק השתעבד לה. זכות ממונית היא שוה-כסף הראוי כשלעצמו לקידושין, אך כאשר היא נעוצה בממשות ממון שנותרה ביד האיש ומהוה יסוד מתלווה לו בלבד אין כאן נתונה גמורה כלל.

(הר"ן הביא גם הוא את המחלוקת, אך קיצר בהבאת לשון הרמב"ן, ובביאור החיסרון במלוח ידידה לעומת מלוח דאחרים הביא מלשונו רק "דאותו מנה שהוא מקדש בה **אכתי אגיד גביה**" ולכן אינו מועיל לקידושין. להלן נעמוד על השלכה מכך).

גם **הרשב"א** כתב כרמב"ן, וביאר (בדף ה), בענין המבקש לקדש אשה על ידי התחייבות כלפיה בשטר: "אינו מקדש בשטר אלא במנה, ומנה אינו כאן, ובעינן כי יקח איש, כלומר בכסף". גם לדבריו, האשה אינה מקודשת משום חסרון הממשות שבנתונה כזו.

[**הרא"ש** אינו נוקט עמדה מפורשת בענין זה, אלא שפתח את דבריו בדחיית הסברה שאפילו הלשון האמורה בגמרא מועילה ליצירת חוב ממון כשלעצמו, ורק לקידושין אינה מועילה משום שאין כאן נתונה כסף של ממש. לדבריו, כל שלא התחייב באופן תקף כשלעצמו לנתנת הממון, גם המשכון שנותן עבורו אינו משועבד לכלום, ואין לומר שהשעבוד חל ע"י מסירתו. והוא מוסיף לבאר כיצד יש לפעול כשמבקשים ליצור יש-מאין חוב ממוני תקף, כמו בקנייני שידוכין. לכאורה אין בדבריו הכרע אם כשפועל באופן המועיל ליצירת חוב מועיל הדבר גם לקידושין, או שבענין זה

מקובלת סברת האומרים שלא ניתן לקדש באמצעות התחייבות ממונית בלבד. אבל ח"מ ובי"ש דייקו מדבריו כראב"ד, שהחיסרון הוא רק בעיקר יצירת החוב, ולא ביכולת לקדש על ידה אם אכן נעשתה כדיון].

השו"ע לא הכריע במחלוקת, וכתב רק את הדין הברור, שבלשון כמו זו האמורה בגמרא אינה מקודשת. והח"מ כתב שבנידון שבמחלוקת יש לחוש לשתי השיטות והיא **ספק מקודשת**.

לאבני מילואים (ס"ק יא) דרך אחרת בעיקר הבנת היחס בין השיטות, ולדבריו אין כלל מחלוקת בין הראשונים בכך שבהשתעבדות בלבד לאשה לא ניתן לקדשה. לדבריו, טענת הראב"ד שאי אפשר ליצור משכון בלא חוב קודם, ולא ניתן ליצור את ההשתעבדות בעצם נתינת המשכון, היא טענה עקרונית, שאינה תלויה בלשון שבה ניתן המשכון. אין הפרש בין האומר חייב אני לך מנה והא לך משכון עליו לבין האומר קנה במשכון זה שעבוד מנה, ובין כך ובין כך לא חל כל שעבוד. הוא מביא מדברי **הריטב"א** שפירש גם הוא בדברי הראב"ד שלא ניתן כלל ליצור שעבוד באופן זה, ואין הראב"ד מודה אלא באומר לאשה זכי במשכון זה שיעור מנה, שאז יש לה זכיה בגוף המשכון, ובכך יכולה גם להתקדש. אף שעומדת לאיש הזכות לסלקה בזווי במקום לתת לה בפועל חלק מגוף המשכון אין זה פוגם בכך שלעת עתה יש לה זכיה במשכון עצמו ולכן היא מקודשת. בדברי הר"ן, שכתב שלראב"ד אם אומר זכי בו שעבוד מנה מהני, תולה אבנ"מ שנפלה טעות סופר, וצריך להיות "שיעור" מנה כבריטב"א. גם הרא"ש, אומר אבנ"מ, סובר כראב"ד ממש, שלא ניתן כלל להחיל שעבוד ע"י המשכון, ורק ע"י זכיה בגוף המשכון ניתן לקדש אשה. הרמב"ן והרשב"א הם שסוברים שניתן לשעבד ממון ע"י מסירת משכון, ומ"מ גם הם מודים שאין האשה מקודשת בכך.

הרמ"א הוסיף על דברי השו"ע: "וכל שכן אם נתן לה **שטר** על הדינר דלא הוי קידושין". מדבריו עולה ברורות שהתחייבות בשטר אינה יתרה על לשון כמו זו שבגמרא, ולכו"ע אינה מקודשת בה. חלקו על כך **ח"מ ובי"ש**, וכתבו שאם מתחייב בשטר חזר הדבר להיות תלוי במחלוקת הראשונים הנ"ל. ונראה שלהבנת הרמ"א אף הראב"ד אינו חלוק באופן קיצוני על הרמב"ן והרשב"א, ואף הוא אינו סבור שניתן לקדש בחוב בלבד, כל עוד הוא בתורת זכות מופשטת בלבד האחוזה בממשות שביד המקדש. דוקא בחוב שיש עליו משכון סובר הראב"ד שמקודשת, משום שזכות הממון שלה אחוזה בגוף המשכון שבידיה, והרי קיבלה לידה דבר ממון שיש בו ממש. הדברים הולמים את לשון הראב"ד שהובאה ברמב"ן, שתלה את אי תפיסת הקידושין בכך שהמשכון לא קיבל בפועל מעמד גמור של משכון. ומשמע שאם היה החוב חל, היה המשכון עצמו אמצעי הקידושין. לסברת ח"מ ובי"ש עכ"פ דעת הראב"ד היא שניתן לקדש גם בחוב ידיה, ולפיכך ודאי גם בשטר מקודשת לדידה.

עוד כתב **הרמ"א**: "אמר לה הרי את מקודשת לי בדינר **ותזכה** בו **בגוף המשכון** שאני נותן לך על זה, הרי זו מקודשת". דין זה לקוח מדברי רבנו ירוחם, וגם אותו קבע הרמ"א כברור לדינא. אם קיבלה האשה בעלות על חלק משווי המשכון הרי זה דבר ממון ממשי שבידה והיא מקודשת, ומשמע שהיינו גם לדעת הרמב"ן והרשב"א. בענין זה חלק **הב"ש** על הרמ"א, וכתב שאף כיון שהמשכון עודו אגוד גביה, שהרי גוף המשכון לא ניתן לה במתנה גמורה, אין כאן נתינה המועילה לקידושין. דברים קרובים כתב גם מעט קודם לכן, בענין המקנה לאשה טבעת בקנין סודר. גם במקרה זה, שבו הטבעת נעשית לקניינה הגמור של האשה ואינה אצל האיש אלא כפיקדון בעלמא, דעת הב"ש שאין האשה מתקדשת אלא לראב"ד ולרא"ש, אבל לרשב"א לא הוי קידושין כיון שהממון עודו אגוד גביה. כלומר, ב"ש רואה בלשון "אגיד גביה" שהזכיר הר"ן עיקר בסברת

הרמב"ן והרשב"א, וכל שנחשב לחסרון נתינה בהקשר של נתינת גט נחשב לחסרון נתינה גם כאן. כל עוד יש למקדש צד אחיזה בממון, ואין הוא נתון לאשה באופן מלא, קנייני ומעשי כאחד, אין היא מקודשת. אבל הרמ"א נותר צמוד יותר לתוכן המקורי של דברי הרשב"א והרמב"ן עצמם, שלא הזכירו לשון של "אגיד גביה" אלא לשון של חסרון ממשות בזכות הממונית שניתנה לאשה, ולפיכך כל שזוכה בזכיה ממונית ממשית הרי היא מקודשת.

(ר"ת (בתוס') עמד על אופן נוסף של נתינת משכון שמועילה ליצירת חיוב במנה, והיינו כשנתן את המשכון ואמר למקבל שיהיה רשאי להחזיק בו ולא להחזירו אלא אם ייתן לו מנה. במקרה זה אף שלא נוצרה באופן ישיר השתעבדות בת תוקף, ניתנה למקבל זכות שמאפשרת לו לכפות על הנותן את מימוש הבטחתו. ח"מ הסיק מכך שנתנה באופן זה מועילה גם לקידושין, וכאילו קיבלה האשה לידיה דבר ממון של ממש. אבל ב"ש כתב שלקידושין ודאי אין זה מועיל. ועוד הוסיף שלסמ"ג ורא"ש נראה שאף אין להתחייבות כמו זו תוקף כלל).

5. תוספת: קידושין במלוה (כח, ז-י)

(תמצית הדין: מחילת חוב שהאשה חייבת לאיש אינה כנתינת ממון לקידושין. אך אם מלוה לה כעת כסף ומקדש אותה בהנאת זמן עמידת הממון בידיה, מקודשת. ונחלקו הראשונים אם הוא הדין גם כשיש כבר מלוה בידיה, והוא מאריך לה את זמן הפרעון ומקדש בהנאת זמן העמידה הנוסף של הכסף בידיה. שני האופנים עכ"פ אסורים משום שדומים לריבית (ולר"ת הו"ר ריבית ממש).)

מקור דין קידושין במחילת מלוה הוא בגמרא (ו): "אמר אביי: המקדש במלוה, אינה מקודשת. בהנאת מלוה, מקודשת, ואסור לעשות כן מפני הערמת רבית. האי הנאת מלוה ה"ד? אילימא דאזקפה, דאמר לה ארבע בחמשה, הא רבית מעלייתא הוא, ועוד, היינו מלוה? לא צריכא, דארווח לה זימנא". סוגיה נוספת (בדף מו:). נוקטת כדין ברור שלא ניתן לקדש במלוה: "אמר רב, המקדש במלוה אינה מקודשת, מלוה להוצאה ניתנה. נימא כתנאי, המקדש במלוה אינה מקודשת, ויש אומרים, מקודשת; מאי לאו בהא קמיפלגי, דמר סבר מלוה להוצאה ניתנה, ומר סבר מלוה לאו להוצאה ניתנה? ותסברא, אימא סיפא, ושויים במכר שזה קנה, אי אמרת מלוה להוצאה ניתנה, במאי קניי?!"

קידושין במלוה, כפי שפירשו הראשונים, היינו שמוחל לה על חוב שהיא חייבת לו. באופן פשוט, מחילה זו אינה מועילה לקידושין כיון שאין בה כל מעשה נתינה חדש לאשה. את ממון המלוה האשה כבר קיבלה, אלא שחייבת להחזיר כנגדו ממון אחר, וכעת אינו אלא פוטר אותה מחובה זו. אפילו אם מעות ההלוואה עודם בידיה אין זה קרוי שהיא מקבלת ממנו כעת דבר מה, שכן מלוה להוצאה ניתנה, ואם כן מעות אלו הם שלה לגמרי ואין בהם כל צד קבלה חדש ממנו כעת. כך הוא פירוש רש"י, שכתב שקנין כסף ילפינן משדה עפרון, ולכן בעינן דיהיב מידי בשעת הקידושין. וכ"כ גם הרא"ש.

(לרמב"ם שיטה יוצאת דופן בדבר, שכתב (מכירה ז, א), שבממונות מועילה מחילה לקנין כסף, ורק בקידושין אינה מועילה משום שכבר הוציאה דינר זה וחלפה הנאתו. והמ"מ מסביר מה מקורו בסוגיות. נראה שגם בדין זה, כמו בדין קידושין מדין ערב, הרמב"ם הולך בשיטתו שהתבררה לעיל בדין מתנה על מנת להחזיר, ולפיה שונה גדר קנין כסף באשה מגדרו בממונות. מחילת חוב היא

אופן של הענקת שווי ממוני, ולכן אין בה חיסרון מהותי לעיקר קנין כסף. ומכל מקום זוהי נתינה שאין עמה כל הנאה ממשית אלא רק סילוק חיסרון עתידי, ולכן אינה מועילה לקידושין.⁴

הגמרא סיימה כאמור שאף שאי אפשר לקדש במחילת המלוה, אפשר לקדש בהנאתו, והיינו בהרווחת זמנה להשיבו. לפי ביאור רוב הראשונים, ובהם רש"י, רי"ף, רא"ש, רמב"ן ורשב"א, הנאת הרווחת הזמן הינה ההנאה שיש לאשה בכך שזמן פרעון החוב שלה נדחה. וממילא כל שכן שיכול לקדש אותה בהנאת המחילה הגמורה של החוב. כלומר, אם מבקש לקדש אותה בגוף הממון שנמצא אצלה כמלוה, אין בזה דבר ממשות שניתן לה כעת לקידושין. אך אם מעמיד את עצם התרחשות המחילה כפעולה שוות-כסף שהוא פועל עבורה, הרי זה מועיל. לכתחילה עכ"פ אסור לקדש בהרווחת הזמן, משום שהדבר דומה לריבית (הר"ן, וכן הרשב"א בשם הראב"ד, ביארו שאין כאן ריבית של ממש, שכן מה שמקבל האיש בתמורה לזמן ההלוואה הוא היות האשה מקודשת לו, וזה אינו דבר ממון שיש בו משום איסור ריבית. אבל תוס' כתבו שאם מתקדשת בהנאת מה שמרויח לה זמן חוב שחייבת לו עצמו הרי זו ריבית גמורה האסורה מן התורה, משום שנעשה כאילו מקדש אותה בפרוטה שהיתה ראויה לתת לו עבור הרווחת הזמן, ונתינת פרוטה כזו היא ריבית גמורה. לכן הם מעמידים את הדין דוקא כשמשתדל אצל אחר שהיא חייבת לו כסף שירוויח לה את זמן החוב).

לרמב"ם ור"ח עכ"פ האמירה שמקדש אותה בהנאת מחילת החוב אינה מוסיפה דבר של ממש על האמירה הישירה שמקדש אותה בגוף מחילת החוב, ולכן פירשו שהרווחת הזמן אינה אלא כאשר מלוה לה כעת ונותן לה מעות, ומקדש אותה בהנאת זמן עמידת המעות בידיה. גם כאן הקידושין הם במלוה, אלא שהיא מקבלת כעת לידיה את המעות, ויש בעמידתם בידיה הנאה שוה פרוטה, ולכן יש כאן נתינת דבר של ממש לקידושין. בדומה לכך כתב גם **הראב"ד**, אלא שביאר שהרווחת זמן, בשונה מההלוואה עצמה, היינו שהגיע זמן פרעון החוב, והמעות מזומנות בידיה לפירעון, והוא מרחיב לה את הזמן ובכך כביכול חוזר ומעניק לה את המעות שכבר הוכנו לצאת ממנה לידיה. למרות שמלוה להוצאה ניתנה, מעות אלו כבר לא ניתנו להוצאה אלא להשבה, ולכן בהענקתם החוזרת לאשה לזמן יש משום נתינה ראויה לקידושין.

הטור כתב בשם הרמ"ה לחשוש למעשה לשתי השיטות במקדש בהארכת זמן המלוה. **השו"ע** היטה יותר לצד הרי"ף והרא"ש, וכתב כדבריהם בסתם וצירף דעת הרמב"ם כ"א, ואילו הרמ"א חשש לשניהם כרמ"ה.

ג. קבלה שאין בה ריצוי לקידושין

1. אמר מנה ונתן פחות (כט, ז)

⁴ בדין זה יש עם זאת חידוש נוסף מעבר לאמור במתנה ע"מ להחזיר ובדין ערב, שכן כאן באותו מובן שבו יש נתינת ממון יש גם הנאה בו. באותו מובן שבו עצם הפטור מלהשיב את החוב כמוהו כהוספת כח-ממון ללוה, היה ניתן לראותו גם כמוסיף הנאה ע"י תוספת כח-ממון זה. החיסרון הוא רק בכך שתוספת הנאה זו אינה מתחדשת באופן ממשי כעת; אלא שבקנייני ממון אין חיסרון בכך שכח-הממון לא מתחדש באופן ממשי כעת. עולה מכאן שיש בקידושין דין יחודי של נתינת הנאה, שאינו נלמד לכאורה כלל מקנין כסף בממונות. חז"ל למדו את קנין הכסף בקידושין מממונות אך הבדילו בכל זאת בין גדריהם, ואם כן צ"ל שהבינו שהיסוד המקביל בענין האישות לכח הממון, והריצוי הנובע ממנו, המועיל לקנייני ממון, הוא דוקא התחדשות ההנאה אצל האשה. ושם עצם יחס הנתינה והקבלה של הטוב, הענקת שפע-החיים, הוא שמבטא את תכונתה של המציאות שאותה מבקשים לחדש במעשה הקידושין, ולכן דוקא הוא המועיל לדבר, לעומת עסקאות ממון שדי להן בריצוי כשלעצמו. וצ"ע.

(תמצית עיקרי הדין: נתינת ממון מרובה לאשה לקידושה יכולה להיעשות בשני אופנים: כספ-הקידושין עצמו, כך שאינה מקודשת עד שיינתן כולו, או כתנאי מצורף לקידושין, כך שמתקדשת כעת בממון מועט ובתנאי שישלים אח"כ את מלא התחייבותו. הדבר תלוי בעיקר בלשונו בעת הקידושין, ומחלוקת אמוראים וראשונים אם גם עצם מניית מעות לתוך ידה מורה על כוונה לקדש באמצעות מתן הסכום המלא כעת. ועיקר ההלכה שאין זה כך. במקרה שנמצא שלא נתן את מלא הסכום שאמר הרי זה כמקח טעות, ונחלקו הפוסקים אם הקידושין בטלים מכל וכל או שהדבר תלוי ברצונה ויכולה גם למחול על תנאה.)

"אמר לה התקדשי לי במנה זו ונמצא חסר דינר, או דינר של נחשת, אינה מקודשת" (ברייתא ח.). מאידך, "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" (שם).

האשה מתרצה בקידושין על סמך קבלת הכסף שהתחייב האיש לתת לה לקידושה, ואם לא נתן לה את מלא מה שהבטיח ודאי אין הקידושין חלים. אלא שיש מקום להבחין בזה בין שני אופנים של התרצות: האחד, כשאין דעת האשה להתקדש אלא כשתקבל את מלא מה שהובטח לה, והאחר כאשר אין מניעה מצידה מלהתקדש גם קודם שתקבל את מלא ההתחייבות, ובלבד שהתחייבות זו תעמוד בעינה ותמומש מאוחר יותר. פרוטה אחת לפחות צריכה להינתן בפועל, כדי שיוכל להתקיים קנין כסף כדינו, אך כל מה שמעבר לכך הוא כתנאי בקידושין בלבד. אין הדברים תלויים אלא בה ובהסכמתה, וכשהדברים לא נאמרים מפורשות אנו לומדים על דעתה מתוך מעשיה, דהיינו מתוך הסכמתה למעשי האיש. אם אמר מפורשות שמקדש אותה במנה זה, ודאי על דעת זה התקדשה ואם המנה חסר אינה מקודשת. אבל אם אמר לה מנה סתם, ונתן לה דינר אחד בלבד והיא קיבלה ושתקה, ודאי כוונתה לכך שעיקרו של המנה יהיה חוב כלפיה בלבד.

הברייתא מתייחסת גם לנתינה פגומה של הדינר האחרון, באומר התקדשי במנה זה: "דינר רע, הרי זו מקודשת ויחליף". הגמרא מבארת: "היכי דמי, אי דלא נפיק היינו דינר של נחשת? אמר רב פפא, כגון דנפיק על ידי הדחק". כאשר הדינר ניתן להוצאה אך קשה למצוא מי שיסכים לקבלו יש עליו תורת דינר, ונמצא שהאיש עמד בעיקר דיבורו, אלא שוודאי לחכמים שדעת האשה לקבל דינר טוב דוקא, ולפיכך אף שאין זו אצלה סיבה לעיכוב עיקר חלות הקידושין עליו להחליף לה את הדינר. הר"ן כתב בתחילה שהחלפה זו היא תנאי בקידושין, כמו השלמת המנה באומר מנה סתם, אך אחר כך העלה סברה לומר שאין זה תנאי גמור אלא חוב בעלמא המוטל עליו. כך מתפרשת התחייבותו כנגד הקידושין, אף כי לא תנאי הקידושין עצמם. וכך פסק שו"ע.

מצב ביניים בין מקום שדעתה שהמנה יינתן לה מיידית למקום שהוא עליו כחוב הוא כאשר אמר לה מנה סתם, אך החל למנות אותו לידה דינר אחר דינר. ברישא של הברייתא הנ"ל נאמר: "היה מונה והולך ורצה אחד מהן לחזור, אפילו בדינר האחרון, הרשות בידו". הגמרא העמידה בתחילה את הרישא כמו הסיפא באומר מנה זו, ומשום כך יכולים לחזור בהם עד הדינר האחרון. ואף שהקשתה על כך, שבה ותירצה, והביאור נותר לבסוף על עמדו. ומכל מקום: "רב אשי אמר, מונה והולך שאני, דדעתה אכוליה". למרות שאמר לה מנה סתם, כיון שהחל למנות אותו לתוך ידה היא סבורה שעומדת לקבל כעת כולו, ועל דעת כך מתרצה בקידושין, ולפיכך אינה מקודשת עד שישלים את המנה כולו כמו באומר מנה זה.

הרא"ש נקט לדינא כדברי רב אשי, לפי הנראה כדברי אמורא בתרא בסוגיה (לביאורו גם מסולק הדוחק שעליו עמדה הגמרא בלשון הברייתא, על צד שרישא וסיפא שניהם באומר מנה זו).

אבל הרי"ף והרמב"ם נקטו כדרך הראשונה, וביארו המ"מ והר"ן שכיון שהיא אמורה בלשון סתמא דגמרא היא עדיפה על שיטתו החריגה של רב אשי. השו"ע הכריע בזה כרי"ף ורמב"ם, והרמ"א הזכיר גם את דעת הרא"ש כיש-אומרים (וכוונתו לפי הנראה לחוש גם לשיטתו, אף כי לא לדחות את דברי הרי"ף והרמב"ם כשהוא לקולא).

באומר מנה סתם, באופן שמקודשת גם אם לא נתן לעת עתה אלא דינר אחד, ברור לכאורה שאם נתן לה מיד תשעים ותשעה דינרים ולא אחד בלבד כל שכן שסמכה דעתה ומקודשת. אך מדברי הגמרא במקום אחר (מז). עולה שאפשר שדוקא בזה אינה מקודשת: "המקדש במלוה אינה מקודשת, ויש אומרים מקודשת... אמר רב נחמן, הונא חברין מוקים לה... 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 ר' 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". כשהנותר הוא דינר אחד בלבד אפשר שהיא בושה מלחזר אחריו, אף כי כשלעצמה אין דעתה להתקדש אם לא תקבל גם אותו כהתחייבותו המלאה של המקדש.

גם כאן נחלקו ראשונים בהכרעת ההלכה. הרמב"ן למד מסתימת הסוגיה בדף ח. שאינה סוברת לחלק בין מנה חסר דינר למנה חסר תשעים ותשע (ואף הדוגמא בברייתא לדין מנה זו הוא בנמצא חסר דינר ומשמע שבמנה סתם הדין היה שונה), ולפיכך לעולם מקודשת. הרי"ף השמיט את הסוגיה בדף מז. ולמד מכך הרמב"ן שגם הוא סובר שלא לחלק בין חסרון דינר לחסרון רוב המנה ומקודשת, וכך למד המ"מ גם מסתימת הרמב"ם (זיז). שלא חילק בין המצבים. הרי"ן הוסיף לברר את הכרעת הרי"ף והראב"ד לאור דין הקידושין במלוה – הרי"ף והרמב"ם דחו מהלכה את הסברה שאף במכר אין מחילת חוב מועילה לקנין, וממילא שבה למקומה ההבנה הראשונית בברייתא שלפיה נחלקו בה התנאים בעיקר דין הקידושין במלוה (הגמרא דחתה הבנה זו משום שהיא מסיימת "ושוין במכר שזה קנה", אבל לסוגיה שכמותה הכריעו הרי"ף והרמב"ם אין קושי במשפט מסיים זה). אבל הרשב"א כתב שהסוגיה בדף ח. אינה מכריעה בענין זה כלל, ומה שנקטה הברייתא במנה זו שנמצא המנה חסר דינר אינו מורה שבאומר מנה סתם מקודשת גם במקרה ייחודי זה שיש בו בושה מלתבוע, ולפיכך שבה ההלכה להיות כחכמים דברייתא שאמרו שאינה מקודשת. והסכים לדברי הראב"ד שקדמו בדין זה. השו"ע פסק בזה כדרכו, כרי"ף ורמב"ם, ואילו הרמ"א ציין שיש מחלוקת ראשונים בדבר.

במקרה שבו אינה מקודשת, משום שהיתה דעתה לקבל מיד מנה וקיבלה פחות מכך, כתבו כמה ראשונים (תוס', ר"ן בשם הרמב"ן, רשב"א) שמעשה הקידושין בטל מכל וכל, וגם אם כעת מבקשת האשה למחול על חסרון הדינר אין זה מועיל להכשיר את מעשה הקידושין למפרע אלא יש צורך במעשה חדש. אבל רש"י כתב שיכולה לחזור בה, והסיקו מדבריו שיכולה גם שלא לחזור בה, ואם אומרת שמרוצה במה שקיבלה הרי היא מקודשת. נראה שכשאמר לה שתתקדש לו במנה, ונתן לה מה שהיה נראה באופן ראשוני כמנה, היתה דעתה לקבל את המנה ולהתקדש על ידו, ולא נתנה דעתה על האפשרות שהמנה חסר ולפיכך גם לא גיבשה את עמדתה ביחס לאפשרות זו, ובירור רצונה בדבר נותר לפיכך תלוי ועומד. רק כאשר מתברר שהמנה היה חסר עולה הצורך לברר את רצונה בקידושין בצורה מדוייקת יותר, אם הוא כולל גם אפשרות זו, ולדעתה כעת יש

לפיכך ערך מכריע. שו"ע לא אמר דברים מפורשים בענין, והרמ"א נמצא נוטה בדבר משום מה דוקא לדעת רש"י (וב"ש מדקדק כך גם מלשון רמב"ם ושו"ע).

[ח"מ וב"ש דייקו מלשון הרמ"א שבמקרה שלא נגמרו הקידושין והאשה יכולה לחזור בה, אף האיש יכול לחזור בו. ועוד מוסיף ב"ש שמכאן למד המ"מ גם לממונות, שגם שם אם מכר שק של אגוזים ואמר שיש בו כמות מסויימת ונמצא שיש שם פחות הרי הלוקח יכול לחזור בו גם אם המוכר חפץ להשלים את הכמות החסרה.]

כאשר חסרון דינר מעכב את חלות הקידושין, ודאי ניתן לחזור ולקדש את האשה מפורשות באופן שמה שניתן לה יהיה לקידושיה והנותר יהיה על האיש כחוב. הרמ"א כתב זאת, אך צייר זאת באופן שחוזר ואומר לה התקדשי בזה, ושתקה. הח"מ סבר שדין שתקה זו תלוי במחלוקת אם חוב דינר הוא כחוב של מנה, או שבדינר מתוך מנה כסיפא לה מילתא לתבוע ואינה מקודשת. דברי הרמ"א אמורים לפי זה כדעת הסוברים שגם בחסרון דינר יחיד מקודשת. אלא שלשון הב"י, שלאור דבריו קבע הרמ"א דין זה בשו"ע, היא שאמר לה התקדשי לי בזה והתרתה. ומשמע שדוקא אם התרתה, משום שבשתיקה יש לומר שכסיפא לה מילתא למיתבע. והתקשה שלפי זה סותרים דברי ב"י להכרעתו כמ"ד שבחסרון דינר מקודשת. אבל ב"ש כתב שיש כאן צורך בהתרצות מפורשת מטעם אחר לגמרי, משום שלאחר שכבר אמר לה התקדשי לי במנה אפשר שאין דעת האשה אלא לזה, ואם מבקש לשנות מדבריו אין ללמוד משתיקתה לבדה שהסכימה לכך.

ב"ש קושר דין זה גם בשאלה נוספת, מחלוקת הראשונים אם כאשר לא התקיים התנאי הקידושין בטלים תמיד מאליהם או רק בתלות בחזרת האשה. על צד שהקידושין בטלים ודאי צריך מעשה קידושין חדש והתרצות חדשה של האשה, ושתיקה לבדה אינה מועילה (ולא כרמ"א). מקור דברי הרמ"א הוא ברמ"ה שהביא הטור, אך י"ל שהרמ"ה סובר שביטול הקידושין תלוי לעולם בדעתה וכרש"י. ממילא יש מקום לסברה שאפילו בשתיקה בעלמא היא שבה לפרש את מעשה הקידושין כדבריו כעת, באופן שהחלק החסר יהיה מלוה (ולא כשתיקה שלאחר מתן מעות לתכלית אחרת שאינה כלום), ולכן היא ספק מקודשת.

2. ביקשה ממון בסתם והוא רוצה לקדשה בו (כ"ט, ו)

"היו לו מיני כלים או מיני מאכל או שאר כל דבר, ואמרה לו תן לי מעט מאלו, ואמר לה אם אתן לך תהיה מקודשת לי, אם אמרה הן ונתן לה הרי זו מקודשת, אבל אם אמרה לו תן לי מהן, או השלך לי, או דברים שענינם לא תשחק עמי בדברים אלו אלא תן לי בלבד, ונתן לה, אינה מקודשת" (לשון שו"ע, ע"פ מעשים בגמרא ט).

הראשונים דנו בכמה מצבים קרובים בהם יש להסתפק אם היתה כוונת האשה לקידושין או לא. הרא"ש כתב, גם בשם הראב"ד, שאם בשעת נתינת הכלי לאשה אמר לה הרי את מקודשת לי, והיא קיבלה בשתיקה, מקודשת. סברת הדבר ברורה, שכיון שקובע מפורשות מהי משמעות נתינתו, אינה יכולה לומר שקיבלה על דעת דבריה הראשונים אלא על דעת דבריו שלו (הר"ן הביא אף הוא שיטה זו בשם י"א, וכתב שלדידהו לא רק אם קיבלה בשתיקה אלא אף אם אמרה בסתם "תן" יש לומר שכוונתה לקבל כפי דבריו). וכך סתם רמ"א.

אלא שתמה עליו הב"ש למה סתם כך כרא"ש, אחר שהדברים שנויים במחלוקת. הרשב"א כתב שגם אם חזר ואמר לה הרי את מקודשת לי בזה אינה מקודשת, שכל שאמר הוא את דבריו

בלשון שאלה אם תהיה מוכנה להתקדש לו, ואף היא ענתה מצידה באופן שמורה שאין כוונתה לקידושין, שוב אין לנו לומר שהתרתה עד שתשיב במפורש בחיוב על דבריו. ואף הר"ן נוקט לאור המחלוקת שהיא רק ספק מקודשת.

במקרה שהאשה לא השיבה לשאלת האיש אם תתקדש לו בלשון "נתון תיתן", המורה שאין חפצה בקידושין, אך גם לא אישרה שהיא מעוניינת בקידושין אלא **שתקה**, לא ביארה הגמרא אם היא מקודשת. ויש מקום לדייק מדבריה שדווקא אם אמרה לשון הדוחה את דבריו נודע שאין דעתה לקידושין, אבל אם קיבלה בשתיקה יש להניח שמקבלת את דבריו, ומקודשת. כך דייק באופן ראשוני ב"י, אך תלה בפועל את הדברים במחלוקת הראשונים הנ"ל. מדברי הרא"ש והראב"ד למד ב"י שאכן שתיקה היא בהקשר כזה כהודאה, ולא הבחין בין הנידון הישיר שדיברו בו לנידון זה של שתיקה לדבריו הראשונים. ב"י צירף לסברה זו גם את הרמב"ן, שהמ"מ כתב בשמו שאם שתקה מקודשת. מאידך, מדברי הרשב"א למד ב"י שכל שאמר הוא את דבריו בלשון שאלה והיא לא הודתה במפורש לדבריו י"ל שלא התכוונה להתקדש; וגם בזה לא הבחין בין הנידון הישיר שבו דיבר הרשב"א לבין שתיקה שהיא כבר לדבריו הראשונים. ולסברה זו צירף את הנראה לכאורה מדברי הרמב"ם, שכתב שאם אמרה הן מקודשת ומשמע שבלא זה אינה מקודשת. למעשה כתב שו"ע כלשון הרמב"ם, ואף שלא הכריע מפורשות בדבר יש לומר שאימץ לדינא את הדיוק המשתמע מהדברים שבשתיקה **אינה מקודשת** (ונראה שאף שבאופן ראשוני סבר לומר שמקודשת, כיון שמצא בדברי הרשב"א סמך לדיוקו מהרמב"ם שב לקבל את הדברים).

אחרונים אחרים חלקו על הב"י בהבנת דברי הראשונים, אך יש שהסכימו עם זאת למסקנתו העולה מדבריו בשו"ע. **הב"ח ודרכי משה** דייקו מדברי הרא"ש שדווקא משום שאמר לה התקדשי לי די בשתיקתה, אבל בלא זה שתיקה לא מהני, וכפי הדיוק העולה מלשון הרמב"ם, שכמותו עולה גם מדברי הטור (לפי פירוש הב"י דעת הטור נמצאת שלא כרא"ש!). מצורף לכך מה שבדברי המ"מ לפנינו מובאים הדברים שהזכיר ב"י בשם הרשב"א ולא בשם הרמב"ן (הגר"א, וכן המהדירים במה' פרנקל, תלו את גרסת כס"מ בטעות סופר). ואם כן ברור לדינא שבשתיקה אינה מקודשת. וגם ח"מ נקט כדבריהם.

אלא שהרשב"א עצמו כתב בסוף דבריו שאם אמר לה בלשון שאלה והיא שתקה – יש לומר שהתרתה לדבריו ומקודשת (שלא כדיוק הב"י ממה שכתב הר"ן בשמו, אך כפי שסבר ב"י לדייק מהגמרא עצמה, וכפי שלמד מהדברים שכתב המ"מ, שהם באמיתתם מהרשב"א). הגר"א אף נקט שהעיקר כרשב"א. וב"ש, בעקבות הט"ז, כתב מתוך כך לדינא שהיא **ספק מקודשת**.

במקרה שדובר בגמרא, האשה היא שקדמה וביקש לקבל מה שביד האיש, שלא לשם קידושין. וביארה הגמרא שלא רק בלשון מענה מובהקת שמפרידה בין הנתונה לבין הקידושין, כמו הבה מיהבה (= נתון נתן, בתרגום הטור), אינה מקודשת, אלא גם בלשון סתמית יותר כמו "תן". אם לא היה כך, אלא **האיש הציע לה מתחילה** ממה שבידו תוך שאלה אם תתקדש לו בו, כתבו תוס' ששוב לא ניתן לדמות בין שני סגנונות התשובה, ואם לא אמרה לשון שמשמעה "נתן בלבד" אלא רק באופן סתמי "תן" שוב יש לומר שמקבלת את הצעתו ומקודשת. הר"ן עומד גם על דעה קיצונית מזו, שבמקרה שלא קדמה בקשתה לשאלתו, גם אם אמרה הבה מיהבה כוונתה שייתן כדבריו ומקודשת. אלא שהרשב"א נקט לאידך גיסא, שכל שאמר בלשון שאלה, ותחת להענות

במפורש בחיוב להצעתו אמרה לו רק שייתן, הרי זה שאין דעתה לקבל את הממון אלא במתנה ולא לקידושין. והר"ן חשש לדבריו.

הרמ"א כתב בשם הר"ן שאם הוא פתח בשאלה, והיא אמרה לו בלשון שחוק תן וקיבלה ממנו, הוי ספק קידושין. ח"מ תמה מה טיבה של "לשון שחוק" זו, והיכן היא נידונה בדברי הר"ן. אלא כל שפתח הוא בשאלה והיא אמרה תן או נתון תיתן הסתפק הר"ן אם מקודשת. ב"ש הציע לומר שכוונת הרמ"א להבחין בדברי הר"ן בין אומרת נתון תתן, שבו הוי רק ספק-מקודשת, לבין לשון "תן" לבד, שאינה לשון שחוק ומקודשת כלתוס'. אמנם למעשה נוקט גם הוא שכיון שהרשב"א מחמיר י"ל שגם בזה הוי ספק קידושין.

קידושי כסף – מקורות

(סימן כט והשלמות)

קידושין ב. משנה (ובגמי שם יא. בכסף ב"ש אומרים... תלתין ותרי בזוזא (יב.)	קידושין בפרוטה
קידושין ב. הנ"ל, תוס', ר"ן (מהמילים ואיכא למידק בשלמא בכסף), (רשב"א)	דין שוה כסף
כז, א חלקו הראשון, טושו"ע ונו"כ, כולל בה"ט א-ב	
קידושין ז: ההוא גברא דאקדיש בשיראי... ומאי נינהו חליפין, (שם ט. "והלכתא	דין שוה פרוטה
שיראי לא צריכי שומא", ותוס' בשני המקומות), רא"ש (סי' ח), ר"ן (ג: ד"ה	
ההוא וד"ה ודברים)	
לא, א-ב טור וב"י ושו"ע	
קידושין יב. אמר שמואל קידשה בתמרה... הא בקידושי ספק, (תוס', רא"ש, ר"ן	דבר שאינו שוה פרוטה
רמב"ן, רשב"א)	
רמב"ם אישות ד, יט ומ"מ	
לא, ג שו"ע	
כז, י שו"ע ונו"כ	
קידושין ו: אמר רבא הילך מנה... עד הנקודתיים, תוס', רא"ש (סי' ו), ר"ן (ב. ד"ה	מתנה על מנת להחזיר
הא), (רמב"ן)	
כט, א טושו"ע ונו"כ (דיון ח"מ וב"ש ביחס בין הדין כאן לדין בסי' כח – לאחר דין טבעת שאולה)	
רא"ש קידושין פרק א סי' כ	טבעת שאולה (ומושכרת)
כח, יט-כ טושו"ע ונו"כ	
קידושין ו: (למטה) אמר רבא תן מנה... בעי רבא הילך מנה, (רא"ש), רשב"א	קבלת או נתינת המעות על ידי גורם שלישי
רמב"ם אישות ה, כא-כב ומ"מ	
שו"ת הרשב"א ח"א סי' אלף רכד-רכה	
(קידושין ח: תנם על גבי סלע, רא"ש (סי' יג), ר"ן (ד: ד"ה וכתב הרמב"ן), רשב"א)	
כט, ב-ה טושו"ע ונו"כ, ט"ז סוס"ק ו	
קידושין ח. (למטה) אמר רבא אמר ר"נ... נסכא אין כאן (ח:), תוס' ד"ה מנה,	קידושין במשכון דידיה
רא"ש (סי' י) עד "...בגוף החפץ הזה", ר"ן (ד. ד"ה מנה)	
כט, ו טושו"ע ונו"כ	
קידושין ח. אמר ר' אלעזר... על ידי הדחק, תוס', ר"ן ד. ד"ה אמר	נתן סכום קטן משהבטיח
קידושין מז. אמר רב נחמן הונא חברין... לא כסיפא לה מילתא למיתבעיה	
ר"ן לקידושין ח. הנ"ל, ד. ברי"ף, ד"ה וגרסינן	
כט, ז טושו"ע ונו"כ	
קידושין ח: (שורה אחרונה) ההוא גברא דהוה... והלכתא אינה מקודשת (ט.),	השלמת הסימן
תוס', רא"ש, ר"ן, רשב"א	
כט, ח-י טושו"ע ונו"כ	

גמירות הרצון בקידושין

(מב,א)

- א. קידושין שנכפו על האשה
- ב. קידושין שנכפו על האיש
- ג. אומדנות פרטיים בדעת האשה

א. קידושין שנכפו על האשה

(תמצית הדין: המקדש את האשה על כרחא אינה מקודשת, גם אם אנסה עד שהתרצתה לקידושיו, משום שחכמים הפקיעו קידושין שנעשו כך שלא כהוגן.)

בקנייני ממון, תנאי מהותי לחילוף בעלים הוא גמירות דעתו של המקנה. למרות זאת, "אמר רב הונא, **תליוהו וזבין** זביניה זביני. מאי טעמא... סברה הוא, אגב אונסיה גמר ומקנה" (ב"ב מ:). גמירות הדעת הנצרכת אינה קיומו של רצון שלם, או חופשי, במעשה, אלא רק הכרעה פנימית גמורה לעשותו. המוכר שדהו מתוך שאיימו על חייו מכירתו תקפה, למרות שלא עשה אלא מחמת האיום, שכן יש להניח שההסכמה שנתן לבסוף למכר היתה ממשית.

רשב"ם מבהיר עם זאת, בשם רבנו חננאל ועל פי האמור בהמשך הסוגיה, שדין זה אינו אלא בתליוהו וזבין, אבל לא **בתליוהו ויהיב**. כשמציעים לאדם תמורה לשדהו, אף כשמצד עצמו אינו מעוניין כלל למכרה, הוא עשוי להסכים לעסקה מחמת האונס. אבל אם אונסים אותו לתת את שדהו בלא לתת לו כל תמורה, אין לומר שנתנתו אמיתית, אלא נתן לפי שעה מחמת האונס ודעתו מן הסתם לשוב ולתבוע להשיב אותה לידי מיד כשישוב הדבר להיות אפשרי. כלומר, יש לשער שכבר בשעת מעשה לא נתן את הסכמתו להענקת השדה אלא מן השפה ולחוץ, כיון שהוא רואה זאת ודאי כעוול גמור, ודעתו שלא להותירה כתקפה מעבר לזמן האונס כלל.

גם **קידושי אשה** זוקקים את רצון האשה. הגמרא (ב:) למדה מלשון המשנה "האשה נקנית" שאין היא נקנית אלא לרצונה. ככל מעשה קנין אף מעשה הקידושין זוקק את רצון שני הצדדים המעורבים בו. זהו דין פשוט ומובן מאליו, ולפי הסמ"ג (בב"י) יש לו גם שורש בלשון הכתוב, שנאמר "והלכה והיתה לאיש אחר" ומשמע שהלכה מדעתה.

הגמרא (ב"ב מח:) משהו עם זאת את קידושי האשה למכירת השדה גם לענין האונס, ואם **תליוהו וקדיש**, שקידש אשה באיומים והיא התרצתה וקיבלה מידו את הקידושין, מקודשת (אף כאן יש להעמיד בכגון תליוהו וזבין ולא בכגון תליוהו ויהיב, דהיינו שהקידושין כשלעצמם סבירים, ועל אף שמתחילה לא רצתה להיות אשתו של זה יש להניח שבדיעבד השלימה עם מציאות זו והתרצתה בה). **לאמימר** כך הוא הדין גם למעשה.

אבל **מר בר רב אשי** סובר: "באשה, ודאי קידושין לא הוו. הוא עשה שלא כהוגן, לפיכך עשו עמו שלא כהוגן, ואפקעינהו רבנן לקידושיה מיניה". מעשה הקידושין ראוי כשלעצמו להיות תקף, אבל חכמים התערבו בדבר ושללו ממנו את תקפו. והסכמת הפוסקים בזה כמר בר רב אשי.

(הגמרא מבררת את יסוד תקפה של ההפקעה: "תינח דקדיש בכספא, קדיש בביאה מאי איכא למימר? אמר ליה, שויה רבנן לבעילתו בעילת זנות". בקידושי כסף ההפקעה מובנת, ותלו זאת רשב"ם ותוס' בכך שהפקר בי"ד הפקר. סדרי הקנין הפרטיים כפופים לסדר הציבורי הרחב יותר, ובמקום שהדבר נצרך יכול בי"ד להורות על הנהגה של הפקר בדבר שראוי היה להחשב כרכוש פרטי, ובאותו אופן יש ביד בי"ד לשלול באופן מעשי ממעשה הנתונה את ערכו ככלי למעשה קנין ולעשותו למתנה בעלמא. אלא שכפיפות זו של המציאות הפרטית לסדר הכללי אמורה דוקא

בענייני ממון, ובמעשה ביאה שנעשה לקידושין אין חכמים יכולים לכאורה להתערב ולעקור את ערכו. אך הגמרא מתרצת שמכל מקום גם בזה הפקיעו חכמים את ערך הקידושין מהמעשה, ועשו את בעילתו בעילת זנות.

לדברי רשב"ם, על פי סוגיות מקבילות, משמעות מסקנת הגמרא היא שאף אם קידש בביאה, כיון שכל המקדש על דעת חכמים מקדש, ותולה בהם את קידושיו, יכולים חכמים גם לקבוע שקידושיו אינם קידושין. כלומר, מעשה הקידושין נתפס בעיני הבריות כמקבל את תוקפו מכח ערכו ההלכתי דוקא, ולא מחמת תוכן קנייני עצמי שהתורה מלמדת שיש בו, ועל דעת זה הוא נעשה, וממילא בכל מקום בו סוברים חכמים שאין לתת תוקף לקידושין נשלל מהם באמת ערכם. אבל תוס' כותבים שכאן אין מקום לומר שתלה את קידושיו בדעת חכמים, שהרי מתחילה עשה שלא כהוגן. להבנתם, לפי הנראה, ענין "אדעתא דרבנן מקדש" הוא תלות מפורשת וברורה יותר של הקידושין בהוראת חכמים, "כדת משה וישראל", ולא רק התפיסה הראשונית אותם כמעשה שתוכנו הלכתי בלבד. וביארו תוס' שבכה"ג, שעשה שלא כהוגן, יש כח ביד חכמים להפקיע דין תורה ואפילו בקום עשה. אין כאן היתר לשוק של מי שראויה מדין תורה להיחשב כאשת איש, אלא קביעה של חכמים שמעשה בלתי-ראוי כמו זה ודאי אינו ראוי להיחשב כפועל קידושין, לא מצד חיסרון בפרטי הליך הקידושין עצמו אלא מצד אי-תקינותו בהקשרו המלא יותר).

ב. קידושין שנכפו על האיש

(תמצית עיקר הדין: נחלקו ראשונים אם גם כשכפו את האיש לקדש הפקיעו חכמים את הקידושין כמו באשה שכפאוה. ונחלקו עוד אם התוקף הבסיסי של קידושין כאלו מותנה באמירת רוצה אני.)

הטור מביא מחלוקת ראשונים בדין מי שקידש את האשה מתוך איומים שאיימו עליו. לדברי הרי"ף ובעל העיטור שוה למעשה דין אונס האיש לדין אונס האשה, ואף האיש שכפוהו לקדש אין קידושיו קידושין. בפשטות היינו משום שגם כאן הפקיעו חכמים את הקידושין. אבל לדעת הרמב"ם דין הגמרא אמור באיש המקדש באיומים בלבד. המ"מ מסביר את טעמו, שבאשה המאיימת על האיש כיון שהוא יכול לשוב אחר כך ולגרשה אין סיבה לחכמים להתערב ולהפקיע את הקידושין. ב"ש שואל על כך מה יהיה הדין בימינו, לאחר חרם דר"ג, שאין האיש רשאי לגרש את האשה על כרחא. ודוחה שאף ר"ג לא החרים בכה"ג, ולא אסר על האיש לגרש על כרחא אשה שכפתה עליו את קידושיה. השו"ע אינו מכריע במחלוקת זו שבין הרי"ף לרמב"ם ואומר שאם קידש בכפיה הרי אלו ספק קידושין.

(משיקול שונה תומך הסמ"ג בעמדתם של הרי"ף ובעה"ע, ואומר שכפיית האשה להתקדש ודאי לא מועילה, אף לאמימר, שכן לשון הכתוב היא והלכה והיתה – מדעתה, ומחלוקת האמוראים מעיקרה אינה אלא בכפיה שכופים את האיש לקדש. אך דחו הראשונים את ביאורו לגמרא, שכן מסיום מהלך הגמרא משמע בבירור שהדיון הוא באיש העושה שלא כהוגן ולא באשה.)

ההנחה הפשוטה הכלולה לכאורה בדברי הרי"ף והרמב"ם כאחד היא שאין הבחנה מעיקר הדין בין אונס האיש המקדש לאונס האשה המתקדשת, ובשניהם יש לומר שאגב האונס גומרים דעתם לקידושין. ובהקבלה לזה, בדיני מכירת שדה, אין לחלק בין אונס המוכר לאונס הקונה, ובשניהם יש לומר שמחמת האונס התרצו לקנין. כך כתבו ח"מ וב"ש, ותמהו על רמ"א שכתב בחו"מ שתליוהו וקנה אין קניינו קנין. אך חת"ס (מובא בפתי"ש) כתב שדעתו כרמ"א, וביאר (בגוף תשובתו, ס"י קיב) שדוקא מכר, שעיקרו שלא לרצון אלא מחמת אונס המעות, תקף גם אם נעשה באונס מיתה.

אבל קניה זוקקת רצון עצמי דוקא (כלומר, דעת מקנה היא חפץ בפעולת ההקנאה עצמה, וחפץ זה יכול להתקיים גם מחמת האונס. אבל דעת קונה היא חפץ במציאות הקבע של הבעלות, ולכך ייתכן שאין כח האונס מגיע. ההסכמה מחמת האונס היא למעשה המידי לבדו. לפי זה אולי אין הקבלה גמורה בין הנידונים של קנייני ממון וקידושין, ובקידושין יודה חת"ס שמעיקר הדין מקודשת בין כשהאונס אצל האשה ובין אצל האיש). בנידון הישיר של חת"ס, במשודך שחזר בו, כתב עם זאת שניתן לכפות עליו קידושין, כיון שהכפיה היא בדבר שמחויב בו מן הדין, מכח החרם שקיבל על עצמו אם יחזור בו, והוי כשאר דברים שכופים בהם עד שיאמר רוצה אני (ומכל מקום סיים שאם יש לחשוש שלא יהיה שלום ביניהם על ידי קידושין אלו טוב להפריד בין הדבקים).

בצד הדברים נחלקו הראב"ד והמ"מ באונס האיש המקדש, אם צריך שיאמר **רוצה אני** כדי שיחולו הקידושין מעיקר הדין. הראב"ד העיר על דברי הרמב"ם שצריך שיאמר רוצה אני, אך המגיד משנה כתב שאין צורך בלשון זו, שכיון שעושה את מעשה הקידושין הרי זה מוכיח על רצונו לקדש, ושוב אין צריך שיאמר בפיו רוצה אני. וכך גם במכר. וכתב חת"ס סופר (הני"ט) שיש לומר שאם האיש אומר מפורשות הרי את מקודשת לי אף הראב"ד מודה שאין צורך לומר בנוסף גם רוצה אני, וחלק על הרמב"ם רק במי שקידש אחר שעסקו בקידושיה ובלא אמירה נוספת.

ג. אומדנות פרטיים בדעת האשה

א. חזרה תוך כדי דיבור

ב"י הביא מתשובת מהר"ם שאם דובר בין האיש לאשה באופן ברור על קידושין, וזרק האיש את כסף הקידושין לחיקה, גם אם מיד אחר שהכסף הגיע אליה נייערה את בגדיה כדי להשליכו ואף אמרה שמעולם לא היתה כוונתה אלא לשחוק, יש לומר שמעיקרא אכן קיבלה את הכסף לשם קידושין ודינה כמקודשת. מעשה הנתינה מתפרש על פי הדברים המפורשים שקדמו לו, ויש לומר שרק אחר כך חזרה בה.

משני צדדים היה מקום להתיר אשה זו, ואת שניהם דוחה מהר"ם. ראשית, גם על צד שבשעת מעשה היתה דעתה להתקדש, הרי יכול אדם לחזור בו מדבריו וממעשיו **תוך כדי דיבור**. אלא שהגמרא בב"ב אומרת שמשום חומר דין אשת איש אין אומרים בו תוך כדי דיבור כדיבור דמי (אמנם כתב שם רשב"ם שאין זו אלא מעלה מדרבנן, ומשום לעז ממזרות אם תתקדש לאחר אחר שנתן לה קידושין אך חזר תוך כדי דיבור ואמר שהיה זה למתנה בעלמא, ודינה לפיכך כמקודשת ואינה מקודשת. גם כאן יש לומר לדרך זו שמדין תורה אינה מקודשת, ואם קיבלה קידושין מאחר יש לחוש לקידושיה. לשון מהר"ם אינה שהיא מקודשת אלא שאיכא למימר שהיתה דעתה לקידושין, ואם כן אפשר שכוונתו שמכלל ספק עכ"פ לא יצא. ומ"מ צ"ע על הרמ"א שסתם וכתב שדינה כמקודשת).

מצד אחר, היה מקום לומר שהדברים מוכיחים שכבר מלכתחילה לא היתה דעתה לקידושין אלא להתלוצץ, וכפי שהיא טוענת כעת. אך על זה כתב מהר"ם שמשום חומר אשת איש אין הולכים בזה אחר אומדנות בלבד, וכיון שאפשר לומר שאיתתא בכל דהו ניתא לה אין כאן בירור גמור שמלכתחילה לא היתה דעתה לקידושין. נ"ב (בפת"ש) מחדד שאין כאן חסרון נאמנות לאשה, וניתן להאמין לה שכבר מלכתחילה לא היתה דעתה אלא לשחוק, כשם שמאמינים לה כשאומרת שלא הבינה את לשון הקידושין, זאת משום שכל עוד לא הוחזקו הקידושין נאמן בהם גם עד אחד להעמיד אותה על חזקתה כפנויה. אלא שעכ"פ גם אם אכן לא היתה כוונתה אלא לשחוק, סוף סוף היה זה בגדר דברים שבלב בלבד שאינם דברים. בשעת מעשה הנתינה עצמו היתה כלפי חוץ

הסכמה ברורה לקידושין, ורק אחר כך התעוררה להבהיר שלא היה זה אלא בדרך שחוק, וכיון שמנקודת ראות חיצונית אין בדבריה הנוכחיים בירור גמור לכך שאלו הם פני הדברים שוב אין תועלת גם בנאמנותה. (על היסוד הראשוני שבדברי נו"ב, שבמקום שלא אתחזק איסורא נאמן גם עד אחד להתיר גם בדבר שבערוה, כתב פת"ש שאינו ברור כ"כ, ונראה שתלוי במח' ראשונים).

ב. החזיקה בכסף הקידושין לאחר שקיבלה בחזקה

הרמ"א כתב בשם הגמ"ר שבמקרה שהאיש והאשה דיברו בענין קידושיה, ואחר כך תפס האיש את ידה בחזקה ונתן עליה את הטבעת, והיא הותירה את הטבעת כך בידה ולא השליכה אותה או החזירה לו, יש לחוש שהתרצתה והיא ספק מקודשת (רמ"א עצמו לא הזכיר לשון ספק, אך ח"מ כותב שזוהי הסתייגות הכרחית).

ח"מ מקשה על הרמ"א, שסותר בהכרעה זו את הכרעתו בסי' כח (ס"ד) כדברי רמ"ה, שאם זרק לחיקה של האשה כסף בתורת קידושין והיא לא אמרה כלום אינה מקודשת למרות שלא השליכה את הממון מידיה. זאת על יסוד מחלוקת אמוראים (בקידושין יג.) בנידון זה, של מי שלא השליכה מידה את ממון הקידושין, שלרב הונא כיון שלא השליכה מוכח שהתרצתה לקידושין, ורב אחאי דחה את דבריו ואמר שאפשר שמה שלא השליכה את הממון מידיה היינו משום שחששה להתחייב בו אם ינזק או יאבד מהשלכה זו, ואין זה מעיד על ריצוי בקידושין כלל. רמ"ה, ובעקבותיו רמ"א, פסקו כרב אחאי, ואילו דברי הגמ"ר כאן אמורים לכאורה בשיטת רב הונא.

ב"ש מיישב את דברי רמ"א, ואומר שמדובר בנידונים שונים. במקרה הרגיל אכן אין ללמוד מאי ההשלכה על התרצות לקידושין, וכרב אחאי. אלא שבנידון של ההגמ"ר האשה התרצתה בתחילה לקידושין, ורק לאחר מכן חזרה בה והאיש ביקש לכפות עליה בכל זאת את הקידושין. במקרה כזה האשה יודעת שאם לא תשליך את הממון מידיה עשויים הדברים להתפרש כהסכמה, ולכן אם הותירה את הממון בידיה אכן יש לפרש זאת כריצוי לקידושין. **חת"ס** מקבל אף הוא את פרשנות הב"ש לדברי ההגמ"ר, ומוסיף שכאן יש אף סברה נוספת לומר שהתרצתה (ואפילו ללא הריצוי המוקדם שלה), שכיון שהותירה את הטבעת על אצבעה בדרך קישוט ודאי דעתה לקידושין, שאין אשה מתקשטת בדבר כזה שהוא על אפה וחמתה.

עדות הקידושין

א. דין העדות בקידושין

1. הצורך בעדי קיום (מב,ב)
2. עדים שאינם ידועים לאשה (מב,ג)
- ב. עדות שיש בה קרוב או פסול (מב,ד)
- ג. מה צריכים העדים לראות? (מב,ד)
- ד. מסירת העדות על הקידושין
 1. קבלת העדות ע"י בי"ד (מב,ד)
 2. מסירת העדות בשטר (מב,ד)
 3. עד אחד בהכחשה (מב,ב)
- ה. קידושין בעדים הפסולים מדרבנן (מב,ה)

א. דין העדות בקידושין

1. הצורך בעדי קיום (מב,ב)

"אמר רב יהודה, המקדש בעד אחד אין חוששין לקידושיו. בעו מיניה מרב יהודה, שניהם מודים מאי? אין ולא ורפיא בידיה. איתמר, אמר רב נחמן אמר שמואל, המקדש בעד אחד אין חוששין לקידושיו ואפילו שניהם מודים... אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב, המקדש בעד אחד אין חוששים לקידושיו ואפילו שניהם מודים... מאי הוי עלה, רב כהנא אמר, אין חוששין לקידושיו, רב פפא אמר, חוששין לקידושיו. אמר ליה רב אשי לרב כהנא, מאי דעתך, דילפת דבר דבר מממון, אי מה להלן הודאת בעל דין כמאה עדים דמי, אף כאן הודאת בעל דין כמאה עדים דמי? אמר ליה, התם לא קא חייב לאחרני, הכא קא חייב לאחרני" (קידושין סה.).

לרב יהודה היה ברור שאין להתחשב כלל בעדותו של עד אחד המעיד לבדו על קיומם של הקידושין, אך הסתפק אם חסרון זה הוא רק בידיעה שלאחר מעשה אודות הקידושין, בפרט אם האיש או האשה מכחישים את דבריו, או שמא אף כאשר האיש והאשה עצמם מודים בקיומו של המעשה, וראויים לפחות הם עצמם להיות נידונים על פי דבריהם, אין בקידושין כלום כיון שנעשו ללא נוכחות עדים. במהלך הסוגיה מתברר שהמשקל המכריע באמוראים, ובכלל זאת רב ושמואל ורב נחמן וכן רב כהנא (ואפשר שגם ר' יהודה הנשיא), הוא לומר שקידושין ללא נוכחות שני עדים אינם כלום. אבל רב פפא הסתפק בדבר בדומה לרב יהודה.

את הצורך בעדים בעת הקידושין תלתה הגמרא בלימוד **דבר דבר מממון**, שכשם שבממונות קי"ל על פי שנים עדים יקום דבר כך גם בקידושין אין מעשה הקידושין מתקיים אלא בעדים. בממונות עצמם אין צורך בנוכחות עדים בשעת מעשה כדי שיהיה לו תוקף, אלא שי"ל ששם ממלאת הודאת בעל דין את מקומם של העדים. תוספת ביאור לדבר מצויה ב**רמב"ן**: "כיון שהמעשה מתחילתו חוב הוא, ואין בדין לחוב לאחריים בהודאה בלא עדים, אין הקידושין חלין, **שלא קראה התורה קיחה אלא זו שהיא בכל דיני אישות** להחמיר ולהקל. הלכך מותרת לכל אדם. אבל בפני פלוני ופלוני, כיון שחלו הקידושין, חוששת לאיסור שיודעת על עצמה".

פני יהושע מוסיף ביאור: "דעיקר ענין קידושין היינו לאסרה אכולי עלמא כהקדש, דליקו עלה באיסור וחזקת אשת איש, והכא כיון דלענין לחייב לאחרני לא מהני הנך קידושין, לפי שאינן יודעין כלל מקידושין והיא בחזקת פנויה לגבי אחרינא, מגי"ש דדבר דבר כדפרישית, ממילא דלא הוו קידושין כלל אף לגבי דנפשיהו, שאין קידושין לחצאין". וקצוה"ח (רמא ס"ק א) מוסיף ומחדד עוד: "נראה הא דכתיב על פי שנים עדים יקום דבר, היינו דבלא עדים לא מתקיים דבר כלל. אלא דגבי ממון, דבע"ד נאמן כמאה עדים, והרי עדי עמו, ואע"ג דהשתא מכחיש... כאומר קדשתך הלכות חופה וקידושין

בפני פלוני ופלוני והלכו למדינת הים... דעיקרא דמלתא דצריך עדים בגוף הקידושין הוא בכדי שיוודע לעלמא... וא"כ יליף שפיר דבר דבר מממון, מה התם ע"פ שנים עדים יקום דבר, דאין קימה לדבר הן לקנין או לשאר מעשה אלא על פי עדים. אלא דגבי ממון בע"ד הוא העד, ובגיטין וקידושין בעי עדים כשרים משום דבע"ד אינו עדי".

כלומר, מעשה שחלק ממהותו הוא השלכותיו כלפי כלל העולם, אינו יכול לקבל כל תוקף אם אין הוא בר הודעה לכלל. חלק בלתי נפרד ממשמעותו של מעשה הקידושין הוא איסור האשה לשוק, ואם אין עדים בשעת מעשה אין כל אדם בעולם יכול לדעת בידיעה ברורה ומחייבת שהאשה התקדשה, וממילא אין בכח לקיחה זו לשאת את מלא משמעותה, ולא לה קראה התורה קיחה. גם בדיני ממונות, חלק בלתי נפרד ממשמעותה של כל עסקה הוא הפקעת כל אדם מלעשות בממון כחפצו מכח בעלותו של הבעלים החדש בממון, ואף שם אם אין העסקה ברת הודעה לכלל לא ראוי שיהיה לה תוקף ממשי, אלא שכיון שהודאת בעל דין כמאה עדים דמי אין צורך בנוכחות עדים בשעת מעשה ודי בידיעתו של המתחייב בקנין כדי לעשותו בר ידיעה לזולת (בזכיה מהפקר אין אמנם צד עדות כלל, אך שם י"ל שהמציאות מדברת בעד עצמה, ועצם האחיזה בחפץ היא עובדת בעלות גלויה לעין שאינה זקוקה לכל עדות חיצונית עליה). כאשר יש עדי קידושין, שוב אין צורך בכך שימסרו את דבריהם בפועל למי שהוא, וגם אם מתו מיד אחר כך הרי הקידושין תקפים, והרי זה ככל מעשה בר תוקף שנעשה בלא עדים שיספרו עליו.¹

רב יהודה ורב פפא הסתפקו אם אכן יש צורך בשני עדים דוקא בשעת המעשה כדי שתהיה לו חלות. לפי רש"י נובע הספק מכך שגם בממונות די סוף סוף בעד אחד לחייב שבועה, ואם כן גם לעדותו יש משקל של הודעת הדבר כלפי חוץ. את ספק רב פפא אפשר לתלות גם באפשרות שלא ילפינן דבר דבר מממון, וממילא די לגמרי בעד אחד גם להודעת הדבר כלפי חוץ (מדברי רב יהודה נראה שלא סבר כך, שכן הורה שאם עד אחד בלבד מספר על הקידושין אין צורך לחוש לדבריו כלל. אולם אפשר שכוונתו למקום הכחשה דוקא, ובלא זה היה נאמן בעדותו).

באופן פשוט נדחו דברי רב יהודה ורב פפא מהלכה. כך היא הכרעת מרבית הפוסקים, בהם רי"ף, רא"ש ורמב"ם ועוד. אבל סמ"ג ויראים כתבו שיש לחוש לדעת רב פפא ולאסור אשה שהתקדשה בפני עד אחד (ב"י מביא מהתשב"ץ שגם לשיטה זו עכ"פ אין לחוש לקידושין אלא אם

¹ משמעות קיומם של העדים מתחדדת ביותר בדברי הרמב"ם בפתח הלכות אישות (א,א): "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא לישא אותה, מכניסה לביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה. כיון שנתנה תורה, נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים, ואחר כך תהיה לו לאשה". החידוש שהתחדש עם מתן תורה הוא בפשטות כל עיקר הצורך להקדים מעשה קנין לנישואין. אלא שאחת מדרכי הקנין היא ביאה, והבא על אשה בעדים במקום שאני"ס שרוצה שתהיה לו ע"י כך לאשה – מקודשת (כדין הבא על גרושתו, שמחזיקים אותו שבעל לשם קידושין), ואם כן ההשלכה המעשית מדין קידושין של תורה, כלפי המקדש בביאה, היא רק מה שאינו בא עליה "בינו לבין עצמו" אלא קונה אותה בפני עדים. העדים הם מה שעושה את כינון שותפות-הקבע שבהבאת אשה לביתו מענין פרטי שלהם למעשה בעל תוקף מחייב גמור גם כלפי חוץ, מעשה קנין שחיי הנישואין באים על גביו.

אמנם לרשב"א דרך אחרת בביאור הדברים. לדבריו, אין בקידושין חובה גמורה לאחריני שמחמתה לא ראוייה הודאת בע"ד להועיל בהם. אין לאדם בעולם זכות קודמת כלשהי באשה, שמופקעת על ידי קידושיו של זה. אלא שבממונות נאמר מצד אחד על פי שנים עדים יקום דבר, ומצד שני למדנו מ"כ"י הוא זה" שהודאת בע"ד מועילה, ועל כן מוגבל הצורך בעדים למקום חובה לאחריני, ובמקום שחב לעצמו בלבד די בהודאה, ומשום כך גם אין למעשה צורך בעדי קיום למעשה קנין. עריות הוקשו לממונות, אך לא הוברר לאיזה נידון של ממונות הוקשו, וכיון שיש בהם עכ"פ צד חובה לאחריני ראוי יותר להקישם לממון שיש בו חובה לאחריני, שבו יש צורך בעדות של שנים דוקא, ולהצריך אף בהם עדות גמורה, לעולם.

נעשו בפני עד כשר ולא אשה). הב"י הביא מתשובת הרשב"א שראויים הם כל הגדולים שפסקו דלא כרב פפא לסמוך עליהם, ואין מקום כלל להחמיר בקידושין בעד אחד. וכך היא הכרעת השו"ע, שבלא שני עדים אינו כלום. אבל רמ"א כתב שיש אומרים שיש לחוש לקידושין בעד אחד, ושלא במקום עיגון או דוחק יש לחוש לדבריהם, ואף האריך לבאר את פרטי הדין הנוגעים לחשש זה וכדלהלן.

2. עדים שאינם ידועים לאשה (מב,ג)

אף שאין הקידושין תקפים אלא אם נעשו בפני עדים, אין צורך שהאיש והאשה יזמנו במפורש עדים לקידושין. כך נוקטת הגמרא (מג.) כדבר מובן מאליו: "אלא מעתה קידש אשה בפני שנים ולא אמר להם אתם עדיי ה"נ דלא הוּו קידושי?". בממונות יש צורך לעיתים באמירת אתם עדי, כדי שלא יוכל לומר אחר כך משטה הייתי, אבל בקידושין כל שעושה בסתם בפני עדים ודאי אינו עושה בדרך שחוק.

למרות זאת, כתבו הראשונים שיש צורך שהאיש והאשה ידעו עכ"פ על קיום העדים. הרשב"א כתב שאם הכמין לה עדים מאחורי הגדר וקידשה אינה מקודשת, משום שאפשר שאם היתה יודעת בהם לא היתה מסכימה לקבל את הקידושין. האשה יודעת שקידושין בלא עדים אינם כלום, ומשום כך הסכימה לקבל את הקידושין אף שלא היתה דעתה להתקדש. הריטב"א קיבל גם הוא טעם זה, אך הקדים לכך גם נימוק אחר, עקרוני יותר – שאין כלל תורת עדות על כך, במקום שגוף הדבר צריך לעדות (ואין היא רק כדי למנוע אפשרות שקר). הריטב"א לא ביאר את דבריו, ונראה שכוונתו לומר שכיון שהקידושין צריכים להעשות באופן מגולה כלפי חוץ הרי חלק מגדר מעשה הקידושין הוא לעשותם באופן שמוצג כלפי עדים. מעשה הקידושין צריך להיות מופנה מעיקרו לידיעת הזולת, ולא די בכך שהוא נודע להם בפועל.

ב"י הביא בענין זה את נימוק הרשב"א בלבד, שעליו חזר גם בתשובותיו, והוסיף שהסכימו לשיטתו גם הר"ן, המגיד משנה והריב"ש, והריב"ש אף הוסיף שכל המפרשים הבאים אחרי הרשב"א הודו לדבריו. וכך פסק בשו"ע.

מהר"ם פדואה הסכים אף הוא לעיקר הדין, אך לדבריו (המובאים בד"מ) אין האשה יכולה לומר שהתכוונה לשחוק אלא אם כן זוהי טענתה מתחילה. אבל אם טוענת שלא קיבלה קידושין כלל, ועדים (שלא ראתה) מעידים שקיבלה, שוב אינה נאמנת לומר שלשחוק התכוונה, שהרי כבר הודתה בדבריה הראשונים שלא כך היה (וכבדיני ממונות, שם האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי דמי).

במקרה שבו דן מהר"ם פדואה ראתה האשה אחד מן העדים, ורק את העד השני לא ראתה. הרמ"א קבע את דבריו לדינא, אך השמיט פרט זה, ומדבריו עולה שלעולם אם הכחישה את העדים לומר להד"ם שוב אינה יכולה לומר שאמרה בדרך שחוק. אך הח"מ חולק עליו ואומר שהפרט החסר מכריע, שכן אם לא ידעה האשה על קיומם של עדים כלל ודאי אין דעתה לקידושין. גם אם אינה נאמנת בטענתה כשלעצמה, כיון שכבר אמרה להד"ם, סוף סוף גם אין בידינו כל בסיס לומר שקיבלה לקידושין (ומוסיף שכך מוכח גם בריב"ש). בנידון של המהרמ"פ, כפי שמבואר בתשובתו עצמה, מעשי האשה מוכיחים שלא היה ברור לה שקידושין בפני עד אחד אינם כלום, שהרי ניסתה להכחיש את דבריו ולא הסתפקה בכך שאינה מקודשת כיון שלא היו עדים. ממילא ברורה גם כוונתה המקורית לקידושין, כל שאינה נאמנת בדבריה האחרונים לומר שהתכוונה לשחוק (וקצת צ"ע מפני מה מבדיל ח"מ את הכחשתה בעד אחד מהכחשתה את

המקדש לבדו, ומפני מה לא נאמר שגם בלא עדים כלל הכחשתה מוכיחה שאינה יודעת שקידושין בלא עדים אינם כלום).

בין אם פירוש דברי מהרמ"פ הוא כח"מ ובין אם כרמ"א, סוף סוף אין הקידושין בטלים אלא משום שיש לומר שהאשה לא התכוונה לקידושין. אבל אם ברור שהתכוונה לקידושין, כגון שקידשה בפני שני עדים שהיו מוחזקים ככשרים ואחר כך נמצאו פסולים, היא ודאי מקודשת אם היו עדים כשרים אחרים שראו אותה ולא נראו לה. אבל ב"ש מביא מדברי מהרי"ט כעין מה שכתבנו לעיל בשם הריטב"א, שהפסול בעדים מוכמנים הוא מחמת חיסרון בגוף מעשה הקידושין ולא רק בכוונת הקידושין, ומסיק מכך שגם במקרה שתואר, כאשר היו עדי קידושין גלויים שנמצאו פסולים, אין לקידושין תוקף. האופן שבו ביקשו האיש והאשה לעשות את הקידושין למגולים כלפי חוץ נמצא בטל, ועדות אחרת שאינה ידועה להם אינה מועילה להשלים זאת. אבנ"מ נוקט אף הוא למעשה כך כדבר ברור, על סמך סברתו הראשונה של הריטב"א, שאותה הוא רואה כברורה לדינא (ראשונים אחרים כתבו אמנם טעם אחר, פשוט יותר, כדי לבאר למה במקרה רגיל אין תועלת לעדים מוכמנים, אבל נראה שלאבנ"מ אין זה שולל את נכונותה של סברה זו גם כן. בדברי מהרי"ט עכ"פ נראה מאבנ"מ שאינו כריטב"א ממש).

ב. עדות שיש בה קרוב או פסול (מב,ד)

(תמצית הדין: א. בעלמא, צירוף עדים פסולים לעדות פוסל גם את עדות הכשרים. י"א שצירופם הוא בעצם ראייתם ע"מ להעיד, וי"א שרק אם גם מסרו בפועל את עדותם בבי"ד. ובעדות הקידושין, לדרך הראשונה נוכחות פסולים בקהל ראוייה לפסול את הקידושין, ורק אם החתן מייחד לו את הכשרים לעדות שוב אין הפסולים מצטרפים לפסול, ואף לדרך השניה י"א שבקידושין כיון שהראיה היא גמר העדות הכרח להפקיע ממנה את הפסולים במפורש. ולכתחילה חוששים לכך ומייחדים עדים. אבל עיקר ההלכה שראיית הפסולים אינה פוגמת כשלעצמה כלל. ב. ייחוד עדים אינו מונע מכשרים אחרים לשמש כעדים. אם העדים שיוחדו נמצאו פסולים, לחת"ס כשרים הקידושין על סמך ראיית קהל הנאספים, וסומכים על כך כשיש קושי לשוב ולקדש. אבל לרבים אחרים עדות כזו פסולה, בפרט אם החתן ייחד מלכתחילה את העד למרות פסולו, ומתירים ע"י כך אשה שקידושיה סודרו ע"י פסולים כשלא ניתן להשיג עבורה גט.)

בעדות רגילה, אם מצטרפים עדים כשרים עם הפסולים עדות כולם בטלה: "על פי שנים עדים או שלשה... מה שנים נמצא אחד מהן קרוב או פוסל עדותן בטלה, אף שלשה נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותם בטלה. מנין אפילו מאה, ת"ל עדים. אמר ר' יוסי, במה דברים אמורים, בדיני נפשות, אבל בדיני ממונות תתקיים העדות בשאר. רבי אומר, אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות" (משנה, מכות ה:). לרב ושמואל (בגמ' ס) הלכה כר' יוסי, אך רב נחמן פסק כרבי, וכתב הרא"ש לאור זאת שהלכה כרבי (כרב נחמן בדיני).

אמנם לא בכל מצב עדות כולם בטלה. המשנה מסיימת: "ואימתי, בזמן שהתרו בהן, אבל בזמן שלא התרו בהן, מה יעשו שני אחין שראו באחד שהרג את הנפש". עצם נוכחותו של עד פסול אינה פוסלת את העדים הכשרים שעמו, ורק אם עשה מעשה המצרף אותו בפועל לעדות, כמו אם התרה בעובר העברה, נעשה גם הוא לחלק מהעדות והיא כולה פסולה. בגמרא מוסיף רבא ומרחיב את הגדר לכלל ענייני העדות, גם כאלו שאין בהם התראה: "הכי אמרינן להו, למיחזי אתיתו או לאסהודי אתיתו. אי אמרי לאסהודי אתו, נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה. אי אמרי למיחזי אתו, מה יעשו שני אחין שראו באחד שהרג את הנפש".

באופן פשוט כוונת רבא היא **לשעת ראיית העדות**, שאם צפו במעשה מתוך כוונה להעיד עליו נעשו לעדים ופוסלים את עדות הכשרים, אבל אם לא לכך היתה כוונתם אין הכשרים נפסלים על ידם. כך פירש רש"י, שאמירה זו לעדים היא כדי לבדוק "אם מתחילה לעדות נתכוונו". וכך היא גם דעת רשב"ם, בדין אין עד נעשה דיין (ב"ב ק"ג:).

תוס' התקשו לאור זאת "דאם כן לא יהרג אדם לעולם, דהקרובים יבואו ויאמרו לאסהודי אתינן", ויפסלו את העדות. ותירץ רבנו חיים כהן שכוונת העדות האמורה בדברי רבא אינה כוונת הפסולים עצמם להעיד, אלא כוונת הכשרים לראות יחד עמם מתוך כוונה למסור את העדות יחד. אך תוס' שבים ומתקשים, בדיבור הבא, גם בענין עדי הקידושין, כיצד נמצא דינו ורגלינו אם כל נוכחות של קרובים או פסולים בקהל פוסלת את הקידושין, ושם השיב ר"י שאין העדות נפסלת אלא אם באים הפסולים גם הם למסור את עדותם בבי"ד. אבל כל שלא באו להעיד אין הכשרים נפסלים מחמתם. וכך כתב גם הרא"ש. לדרך זו יש צורך למעשה בשני תנאים כדי לפסול את העדות – שיתכוונו בשעת מעשה להעיד, וגם יבואו בפועל להעיד (וכ"ה בח"מ כאן, ס"ק ו). (ב"ש (ס"ק ח) מחדד שגם אם באו אחר כך להעיד בבי"ד על הקידושין, ועדותם נפסלה מחמת צירוף הפסול, אין זה פוסל למפרע את עדותם של הכשרים בשעת מעשה ותוקף הקידושין נותר בעינו).

הרא"ש הוסיף עוד ואמר "שאם הזמין המלוה עדים כשירים, ועמדו שמה קרובים או פסולים, אפילו אם כוונו להעיד ובאו והעידו בבי"ד לא נתבטלה עדות הכשירין, דכיון שיחד את עדיו לאו כל כמיניהו להפסיד לזה ממונו. דהא דקאמר הש"ס דשיילינן להו... היינו דבר הנעשה בפני רוב עם בלא הזמנת עדים ובאים כולם להעיד". יתרה מזו, אפילו "כשאדם צריך לעדות, ומצוה לאחרים להחרים כל מי שיודע לו עדות שיבוא ויעיד, ובאו בערבוביא והעידו כשרים ופסולין, ראיתי רבותי דנין שלא נתבטלה עדות הכשירין, שלא היתה כונתו אלא בראוין להעיד". בכח יחוד העדים להפקיע את צירוף הפסולים לעדות לבטלה. אלא שנראה מדבריו שבקידושין אין זה נחוץ, דבלא"ה אין בהם מסירת עדות.

הריטב"א עומד על קיומו של מנהג בקצת מקומות לציין מפורשות מי הם עדי הקידושין, ותולה מנהג זה בחשש לשיטה האמורה של רש"י ורשב"ם, אך כותב שבגמרא מבואר, כמובא לעיל (מקידושין מג.), שאין צריך לומר בקידושין אתם עדי, ולא כשיטה זו. הריטב"א מביא מדברי הר"ח שהשאלה לעדים אם באו לראות או להעיד אינה מוסבת על שעת ראיית העדות אלא על **שעת מסירתה בבי"ד**, ורק עד פסול שבא ע"מ להעיד ולא ע"מ לצפות בדיון פוסל בעדותו את הכשרים שעמו. לדברי הריטב"א זהו גם הפשט הפשוט בשאלה למה "אתיתו", לכאן לבית הדין. אבל בשעת מעשה, בדיני הממון המצויים, לרוב אין העדים באים מלכתחילה על מנת לשמש אח"כ כעדים. ולמעשה נמצאים הדברים כדברי הרא"ש, שבקידושין אין כל פגם בהצטרפות הפסולים לראיית העדות.

אמנם בחידושו לקידושין (שם) כתב הריטב"א בשם רבו שדוקא בקידושין צירוף הפסולים אכן פוסל באופן בלתי תלוי בהצטרפות למסירת העדות בבי"ד, כיון שבמקום שבו העדות נצרכת בשעת מעשה כדי לתת לו קיום, ואין צורך במסירתה בבי"ד, הרי שעה זו היא **כשעת מסירת העדות** שבה צירוף הפסולים פוסל. כיון שכך, צריך מן הדין לייחד עדים לקידושין, ואם לא עשה כן, והיו פסולים בין רואי המעשה, בטלה העדות כולה. הריטב"א מסיים שם שראוי להחמיר כשיטה זו (וכאמור לעיל, בדבריו במכות, מנהג כזה אכן קיים), אף שאינה דעת המפרשים ז"ל.²

² גם הרמב"ן (ב"ב ק"ג:) מביא את המחלוקת אם צירוף פסול שראה ע"מ להעיד פוסל גם ללא מסירת עדות, ולא מכריע בה באופן מבורר, והוא מעלה גם אפשרות שכוונה להעיד פוסלת כשלעצמה, אלא שאין חוששים לקרוב או

אבני מילואים (ס"ק ה) מציע דרך משלו בדבר, לשיטתו שבוארה לעיל, וכדעת הריטב"א, שיש צורך בכוננת האיש והאשה שיהיו הקידושין בעדים ולא די בנוכחות העדים כשלעצמה. לאור זאת שב חלקם השני של דברי הרא"ש ונמצא יפה אף כאן, שכיון שהאיש והאשה הם שמבקשים כביכול את עדותם של העדים, הרי וודאי כוונתם לכשרים ולא לפסולים. ולא כל כמינייהו של הפסולים ששם להצטרף על כרחם ולפסול את קידושיהם. לדרך זו אין צורך בייחוד מפורש של העדים הכשרים, ומ"מ מסיים גם הוא שנכון לייחד כדי שלא יהיה שום גמגום בשורש קדושת ישראל.

נמצא אם כן למעשה שראוי לייחד עדים לקידושין, ומשעשה כן שוב אין הקרובים פוסלים. פת"ש (ס"ק יא) מביא מדברי בית מאיר שמצד הדין אכן אין כל צורך בכך שעדי הקידושין יכוונו מתחילה להעיד, ודי בעצם מה שראו את הקידושין, אלא שכדי לחוש לשיטות שפוסלות מחמת צירוף הקרובים שבקהל יש לייחד עדים באופן מפורש, וכמדומה שכך הוא מנהג אשכנז.

ייחוד העדים לקידושין מפקיע את הפסולים שבקהל מלהצטרף ולפסול את העדות, אך אין הוא מפקיע את עצם כוחם של העדים הכשרים האחרים שבקהל להוות עדים על הקידושין. כך כתב הריב"ש, שכיון שאין צורך באמירת אתם עדי ממילא גם אם אמר כן לעדים מסויימים יכולים גם אחרים להצטרף ולהעיד (והביאוהו ב"י, והרמ"א בשו"ע).

בהתאם לכך כתב החת"ס (בפת"ש שם) שאף שלכתחילה מייחדים עדים, אם נמצאו עדים אלו פסולים אין צורך בקידושין חוזרים. בנידון שבו דיבר, הרב היה מי שזימן את העד, שנמצא לאחר זמן קרוב של הכלה, ובנידון כזה מקבל חת"ס את דברי אבנ"מ הנ"ל שכיון שהחתן זקוק לעדים כשרים לקידושי ודאי דעתו שכשרים ולא פסולים יהיו עדי, ולא כל כמינייהו של הפסול להצטרף לעדות ולפוסלה. ממילא ניתן לסמוך על עדות הכשרים האחרים שהיו שם (בעדות האחרים, קהל המוזמנים, היה מקום לפקפק מטעם אחר, שמא לא נתנו דעתם לראות את פרטי מעשה הקידושין. אך גם בכך אומר חת"ס שאין חיסרון, כיון שמה שראו הקהל די כדי להיחשב כעדות על הקידושין. הכל ראו את הכניסה לחופה, וסידור הקידושין והברכות, ושיצאו מהחופה כנשואים, ועדיין הם בחזקה זו בלא כל פקפוק, והרי זה כאילו ראו הכל שנעשו קידושין). סברה זו לכאורה אינה עומדת במקרה שבו החתן עצמו ייחד עד שנמצא לבסוף פסול. אך חת"ס מוסיף על כך עוד טעם להכשיר, שבעדות כמו זו, שאינה זקוקה לאנשים ידועים דוקא כעדים אלא הציבור כולו יודע בקידושין, אין צירוף הפסולים פוסל, כמו בכל דבר שמסתמכים בו על "אנן סהדי" שהוא ביטוי כולל לידיעת הציבור כולו ומציאות פסולים בציבור אינה מבטלת את תוקף הידיעה. ועוד יש לצרף לכך את שיטת הרא"ש, שלעולם אין צירוף פסולים פוסל בעדות קידושין. משום מהיות טוב עכ"פ מודה חת"ס שכדאי שישוב האיש ויקדש בצנעה.

סברה נוספת המצטרפת להכשיר במקרה זה היא שיטת הרי"ף וסיעתו (בח"מ לו, ב, ומזכירה כאן ח"מ, בס"ק ה), שאין עדות הכשר נפסלת אם לא ידע על פסולו של העד שעמו. פת"ש הביא מדברי חווי"י

פסול שהתכוונו להעיד כל שלא באו למסור את עדותם. מאי-ההקפדה על נוכחות של קרובים בעת הקידושין והגירושין מבקש הרמב"ן בתחילה ללמוד שהפסול אכן מותנה במסירת עדות, אם כתנאי מהותי ואם משום שבלא זה אין לחוש שהקרוב התכוון להיות עד, אלא שחותם גם הוא בכך שהמנהג למעשה הוא לזמן שנים כשרים להיות עדים, ואם כן אין בכח הפסולים לפסול. נראה אם כן שהמנהג שהזכיר הריטב"א אכן היה מנהג רווח, אף כי אינו מלמד באופן מובהק כשיטת רש"י, שכן ייתכן שהזמנת העדים נעשתה מתחילתה רק כדי להבטיח את עצם קיומם של שני עדים כשרים שנותנים דעתם לראות את הקידושין כראוי.

שחלק למעשה על החת"ס, וחשש לדעות הראשונים שנוכחות פסולים פוסלת תמיד את העדות כולה. אך כתב הפת"ש שסמיכתו היא על הש"ך הסובר שדעת החולקים על הרי"ף ופוסלים גם כאשר אין הכשר יודע על פסולו של הפסול יכולה להצטרף לדעת הפוסלים את העדות כולה מחמת ראייתה בלבד, אבל אחרונים רבים אחרי חולקים בזה על הש"ך וסוברים שבראייה בלבד לכו"ע אין לפסול בכה"ג, ועל כן למעשה ניתן לסמוך בלא פקפוק על אבנ"מ וחת"ס הנ"ל (וכן לאידך גיסא, לא ניתן כלל להתיר לשוק אשה שנמצא בקידושיה עד פסול כנ"ל).

נידון החת"ס היה במקום עד שלא נודע פסולו בשעת הקידושין, ולענין השאלה אם ניתן להמשיך ולקיים את הנישואין בלא קידושין חוזרים (ור' גם בשו"ת שרידי אש (נא, נב) בדומה, לפטור מקידושין חוזרים כשנמצא העד עובר עברה, במקום שיש חשש לחילול השם, למרות שיש שחלקו על חת"ס בעיקר סברתו בדין אני"ס וכדלהלן). **ציץ אליעזר** (ח, לז) דן בנידון דומה ביסודו, אך בהקשר מעשי נגדי – בקידושין שסודרו ע"י עובר עברה, והעדים שזומנו להם היו קרובים לאשה וגם עוברי עברה כך שפסולם למעשה ברור, והנידון הוא אם ניתן להתירה לשוק בלא גט. בנידון זה אין מקום לסברת ההיתר של החת"ס שלא כל כמיניה של הפסול להיות עד על כרחו של המקדש, שהרי המקדש עצמו זימן אותו לעדות. גם אין מקום למה שהביא פת"ש שבמקום שהעד הכשר אינו יודע על פסולו של העד שעמו אין עדותו נפסלת מחמתו.

עיקר ההשלכה מתשובת החת"ס לנידון זה היא לסברתו שבמקום שיש אני"ס אין צירוף הפסולים פוסל, ובנידון זה מביא צי"א מגדולי הפוסקים, ובהם **מהר"י וייל**, **מהרש"ך**, **מהרשד"ם** ועוד, שלא קיבלו את סברת החת"ס, וכיון שהאיש ייחד לקידושו עדים פסולים בטלה העדות כולה (מדברי מהרי"ו נראה שבנידון כזה, כשהאיש עצמו ייחד את הפסולים, יודה גם הרא"ש שאי אפשר לסמוך על עדות הכשרים שהיו שם, למרות שאין מדובר במסירת העדות בבי"ד. וכעין זה כתב אח"כ גם הג"ר יצחק אלחנן מקאבנא. ומהרש"ך כתב באופן אחר, והפך מחת"ס, שכיון שעל קהל הנאספים סומכים לאחר מעשה להחזיק את האשה כמקודשת הרי זה כאילו העידו בבי"ד ונפסלים גם לרא"ש מחמת הפסולים שבקרבם). לכל זאת מצורפת שיטת הראשונים שכל שלא ייחד עדים כשרים בטלה העדות מחמת הפסולים שבקהל. ולאור זאת התיר למעשה צי"א את האשה, אם לא ניתן להשפיע על האיש בפיוס דברים, באיומים, או אף בפיוס ממון שייתן לה גט. (צי"א מוסיף עוד, ע"ג האמור, שבקידושין שנעשו לפני רבי' כזה יש לתלות גם מן הסתם שלא נעשו הקידושין כהוגן, ובפרט שבקהילה שבה דובר קשה למצוא אנשים יראי שמים כשרים לעדות ועל כן ייתכן שכלל לא היו עדים כשרים במעשה הקידושין).

ג. מה צריכים העדים לראות? (מב, ד)

(תמצית הדינים: א. י"א שנחלקו ראשונים אם עדות הקידושין צריכה להיות עדות ראייה גמורה או קרוב לה, או שדי בראיית דברים המוכיחים בפשטות על התרחשות הקידושין, ומחלוקת אחרונים כמי הלכה. אבל י"א שאין כל מחלוקת בזה, וודאי בעיני עדות שיש בה הוכחה ברמה גבוהה על קיום הקידושין.
ב. נחלקו אחרונים אם חובה שהעדים יכירו את זהות האשה המתקדשת, בעת הקידושין עצמם, או לכה"פ מיד לאחריהם, או שדי בכך שראים את גוף מעשה הנתינה לאשה גם בלי לזהותה. והעיקר כדרך האחרונה).

בגוף המעשה אותו צריכים העדים לראות הביא הד"מ מחלוקת-לכאורה בין המרדכי לרשב"א. לפי **המרדכי**, גם אם העד לא ראה את מעשה נתינת הטבעת עצמו הוא יכול להעיד על הקידושין, ודי בראיית **דבר מוכיח** כדי להעיד כאילו ראה את גוף המעשה, שכן בקידושין כמו בממונות די הלכות חופה וקידושין

בעדות ידיעה ואין צורך בראיה גמורה כבנפשות. ודומה הדבר למה שעדי יחוד נחשבים לעיתים כעדי ביאה. אבל לפי הרשב"א ההסתמכות על עדי יחוד כעדי ביאה הוא דין מיוחד, משום ש"אש בנעורת ואינה שורפת?!", ומשום שזוהי גם העדות הטובה ביותר שיכולה להיות בפועל שהרי גנאי הוא לראות כמכחול בשפופרת. אבל בעלמא, אע"פ שיש הרבה אומדנות והוכחות אינו כלום עד שיראו את הנתינה עצמה.

הרמ"א, בשו"ע, הכריע בזה כרשב"א. ואילו ב"ש נראה נוטה לשיטה לפיה דין עדות קידושין כעדות ממונות לענין זה כשם שדומה לו לענין דרישה וחקירה.

אבל **חוות יאיר** (בפת"ש) וכמותו **אבני מילואים** (אות ה) כתבו שאין בזה מחלוקת של ממש בין הראשונים, ואף הרשב"א מודה שאין צורך בקידושין בעדות ראייה גמורה כבנפשות. במקרה שעסק בו הרשב"א העדים שמעו שאומר לאשה שמקדש אותה באתרוג ולאחר מכן ראו את האתרוג יוצא מתחת ידיה, ובמקרה זה אכן אין הוכחה שנעשו קידושין כדין (שמא כשלא שמעו העדים חזר האיש ואמר שנותן במתנה בלבד, או שהניח מידו והאשה לקחה בעצמה וכד'), ועל כן אין לומר שהיתה בו עדות. אבל דין המרדכי הוא בכעין המקרה המצוי, כאשר הכל מתכנסים לשם קידושין והעדים שומעים את האיש אומר הרי את מקודשת לי, ומעט אחר כך רואים טבעת קידושין על אצבעה של האשה אלא שלא הצליחו לראות בעצמם את מעשה נתינת הטבעת עצמו. במקרה זה האומדנא מוכחת ביותר, והדבר ברור שהאשה התקדשה, ויש כאן עדות ידיעה ראויה גם בלי ראייה של ממש.

שאלה נוספת בהקשר זה היא אם צריכים העדים להכיר ולדעת מי היא האשה שקיבלה את הקידושין, או שדי בראיית מעשה הנתינה לידה בלא לראות אף אותה עצמה מעבר לכך כלל. למצב אחד כזה התייחס הרשב"א, שאם היתה ידה של האשה פשוטה דרך חור וראו העדים את נתינת הטבעת ואחר כך היא יוצאת מתחת יד האשה, אם האשה אומרת שלא היא זו שקיבלה בתחילה את הטבעת – נאמנת (וכן אם אומרת שלא שמעה קידושין, במיגו דלהד"מ כנ"ל). ומשמע שאם מודה שהתקדשה – מקודשת, ואין חסרון בראיית העדים. בנידון זה ראו העדים את האשה קודם המעשה, ואת הטבעת בידיה לאחר מעשה, ואף ראו את גוף מעשה הנתינה, ועל כן קל לומר שאין כאן חסרון בעדות. אך אם לא הכירו העדים את האשה בשעת מעשה כלל, נחלקו האחרונים. בה"ט הביא מחלוקת משולשת בענין זה: לדעת **המב"ט** ("הרמ"ט", שיטתו מובאת גם בפת"ש, לא ס"ק ה), אף אם ראו העדים את האשה המתקדשת, כל שלא הכירו אותה בשעת מעשה הקידושין עצמו אין כאן עדות קידושין כלל והקידושין בטלים. בתשובתו (א,רכו) הוא מבאר שאם אינם יודעים מי היא, הרי אפשר שלא היתה כלל אשה הראויה לקידושין, ואפילו היתה ראויה, אין כל אשה בעולם שיכולה להיאסר על ידי עדותם. לפיכך גם אם אחר כך שבו והכירוה, שוב אין בכך כל תועלת. כלומר, כיון שאינם יכולים למסור את העדות לאחר מעשה ולומר שפלוגי קידש את פלונית אין זו ראיית עדות כלל. **רדב"ז** מודה לעיקר הדבר, שהכרח להכיר את האשה, אך מסתפק בכך שיכירו אותה מיד לאחר מעשה (ראיית העדות היא כשלעצמה שלמה אם תהיה בת הגדה בב"ד, ותנאי זה נשלם גם על ידי הכרות שלאחר מעשה). ומהר"י **בן לב** מיקל משלושתם בגדר העדות, ואומר שאין צורך בהכרת האשה כלל ודי בראיית מעשה הקידושין כדי שיחולו. פת"ש בסי' לא (ס"ק ה הני"ל) הביא בשם מהר"יט חיזוק לדעתו זו של מהריב"ל, שכיון שרואים כעת מי היא האשה המתקדשת אין העדות חסרה כשלעצמה כלום, שכן אם יראו עכשיו אדם זר בא עליה יוכלו להעיד עליו בב"ד שבא על אשת איש וממילא העדות שלמה. וכל שכן אם לא זזו משם עד שגם הכירוה.

פת"ש מביא (בסי"מ) אחרונים נוספים הדוחים את דברי המבי"ט ונוקטים לדינא שכל שראו את גוף המעשה די בכך. ומסכם שאין לסמוך על דבריו אפילו כסניף להיתר.

כשפני הכלה מכוסות בשעת החופה פעמים רבות שאין העדים יכולים לראות את פניה. ושני מנהגים הם בענין זה, אם לגלות את פני הכלה מיד אחר ברכת האירוסין, בשעת שתיית היין, כדי שיוכלו העדים לזהותה (המנהג מצוי יותר בין הספרדים), או להותיר את פניה מכוסות בכל מהלך החופה ולסמוך על החזקה שידוע לכל מי היא זו שמקבלת כעת את הקידושין (מצוי יותר בקרב האשכנזים) (ור' ספר הנישואין כהלכתם ח, טז).

ד. מסירת העדות על הקידושין (מב,ד)

1. קבלת העדות ע"י בית דין

א. עדות שנאמרה מחוץ לבית הדין

אגב הדין היסודי, שצריכים עדים להיות נוכחים בשעת מעשה הקידושין, הביא הב"י מדברי הראשונים מספר דינים הנוגעים לקבלת דברי העדים אודות קיום הקידושין לאחר מעשה.

מתשובת הרשב"א הביא הב"י שכל מה שאמרו העדים **מחוץ לבית דין** הוא חסר תוקף, ועל כן אם אמרו העדים מחוץ לב"ד שפלוני קידש את פלונית, אך לאחר מכן, כשנשאלו על כך בבית דין, אמרו שאינם יודעים על קידושין כאלו, אין האשה נחשבת למקודשת, ומותרת לשוק. אמנם אם בב"ד סירבו לומר כל דבר ברור אודות הקידושין, אף שאין לאסור את האשה מן הדין, כיון שלא התקבלה כל עדות על קידושיה, יש למנעה לעת עתה מלהתקדש עד שימותו העדים, מחשש שבעתיד יבואו ויעידו בב"ד על קידושיה, ויעשו את בניה ממזרים. כמו כן ראוי לקהל להחרים את היודע עדות בענין ואינו מוסר אותה. דין זה הובא ברמ"א לשו"ע.

(בהמשך דבריו מביא הב"י מתשובת הריב"ש במצבים דומים, כמו אדם שאומר שקידש אשה פלונית בפני עדים שיצאו מהעיר ועתידים לחזור, שאי אפשר לאסור מחמת זאת את האשה, אלא היא צריכה לחוש לעצמה שמא יבואו העדים ויאסרוה. והוסיף על כך התשב"ץ שלמעשה הכל מסור לדיינים לפי הענין, ואם יש צורך בדבר יכולים להחרים על מי שטוען דבר שאינו, או לכופ אותו לגרשה. פת"ש מעיר בשם שב יעקב שאפשר שדווקא להמתין אין האשה חייבת מחמת טענה כזאת למציאות עדים, אבל אם אין לה עדיין שידוך מסויים יש לברר כל מה שניתן קודם שישדכה).

ב. דרישה וחקירה בעדות קידושין

בסוף מסכת יבמות (קכב:) נחלקו תנאים בשאלה אם עדות אשה צריכה **דרישה וחקירה**. לת"ק אינה צריכה, ולר"ע ור"ט צריכה (כך על פי גרסת הגר"א, והרשב"א דלהלן). וביארה הגמרא שמדין תורה אחד דיני נפשות ואחד דיני ממונות צריכים דרישה וחקירה, אלא שאמרו חכמים שעדות ממונות אינה צריכה דרישה וחקירה כדי שלא תנעול דלת בפני לווים. לת"ק כיון שעדות אשה נוגעת גם לענין כתובה שייכת בה גם הקולא שהקלו בדיני עדות בממונות, ואילו לר"ע ור"ט כיון שעדות אשה נוגעת גם לנפשות יש לדקדק בה בעדות העדים בדרישה וחקירה כשאר דיני נפשות.

הגאונים והרמב"ם ושאר פוסקים הכריעו כת"ק, והביאם הב"י. עם זאת, לדברי הרשב"א (בתשובה), כאשר נראה הדבר לחכמים שהדבר טעון בדיקה נוספת, כמו במקום שהאשה מכחישה ויש חשש שהאיש מעליל עליה חנם, יש לדרוש ולחקור את העדים, כפי שהוא הדין בממונות **שבדין מרומה** העדים טעונים דרישה וחקירה. ומוסיף על כך המרדכי (ובב"י) שבמקרה כזה כל עוד

לא נשלמה חקירת העדים הם יכולים גם לחזור בהם ולומר שהיו מבודים ונשכרו להעיד שקר, ואז לא יסמכו על עדותם להוציא האשה מחזקת היתר.

נודע ביהודה (בפתי"ש) מוסיף לסייג עוד את הדין האמור ואומר שאין פטור מדרישה וחקירה אלא בפנויה שמעידים עליה שהתקדשה, שעדיין אין דינה נוגע לנפשות באופן ישיר. אבל אם זוהי אשה נשואה, שמעידים עליה כעת שנתקדשה קודם לכן לאדם אחר, כיון שנוגע הדבר לדין נפשות גם אם אין התראה ואין ביי"ד שדן דין נפשות אין לקבל את העדים אלא על ידי דרישה וחקירה. (עוד הוסיף נו"ב לדון אם גם לשאר דינים ניתן להקל בסדרי קבלת עדות הקידושין, דהיינו אם נצרכת עדות שאפשר להזימה, ואם צריך לקבל את העדות בפני האשה דווקא. ועכ"פ האשה לבדה היא שקרויה בעלת דין בדבר, והבעל אינו ענין לכך כלל).

2. מסירת העדות בשטר

(תמצית הדין: מחלוקת ראשונים אם יש תוקף של עדות לשטר שנכתב כראיה על הקידושין, ביזמת העדים או אף לבקשת האיש והאשה, והעיקר לדינא שאם נכתב מדעת בעלי הדבר יש לו תוקף. עוד נחלקו ראשונים ואחרונים בתוקף השטר קודם שהתקיים, בפרט אם האשה טוענת שהוא מזוייף.)

א. כתיבת העדות על הקידושין בשטר

אופן אחר של מסירת עדות על הקידושין שדנו בו הפוסקים הוא מסירה על ידי שטר. ביי הביא מתשובת הרשב"א ששטר שהעידו בו שני העדים החתומים על כך שנעשו בפניהם קידושין אינו כלום, שכן עדות מתקבלת רק מפיהם ולא מפי כתבם, ואין שטר מועיל אלא אם כן נעשה מדעת המתחייב. (שאלה יסודית בדיני שטרות היא מה בין עדות בכתב שאינה מתקבלת, משום מפיהם ולא מפי כתבם, לבין שטר שהוא בר תוקף. דרך מרכזית בראשונים, ובה אוחז גם הרשב"א, היא ששטר שנעשה כמעשה של העדים, המבקשים להעזר בו כדי למסור על ידו את עדותם תחת למסרה בעצמם לבי"ד, הוא חסר תוקף, ואילו שטר שנעשה כמסמך של בעלי הדין, המחתימים את העדים כדי שתהיה בידיהם ראיה העומדת ימים רבים, מועיל, ומה שעושה את השטר ממעשה עדים למסמך של בעלי הדין הוא בקשת המתחייב לכתוב עבורו את השטר). ב"ש מסיק מן הדברים שאם נכתב בשטר שהאשה היא שבקשה מן העדים לכתבו הרי הוא בר תוקף והאשה נידונית כמקודשת על פיו (גם בלא זה, כיון שניכר מתוך השטר שיש עדי קידושין יש לאשה לחוש שמה יבואו ויעידו על פה ויאסרוה)³.

ממצמת יותר היא דעת ההגהות מרדכי, המובאת בח"מ וב"ש, הסובר שלעולם אין ערך לשטר שנעשה כראיה על הקידושין, שלעולם דינו כעדות מן הכתב. רק במקום שחידשה התורה לתת תוקף לשטר, דהיינו בשטרות קנין או בשטרי ראיה על מכר והלוואה, וכן גם בשטר קידושין המשמש לגוף מעשה הקידושין, נידון הכתב כשטר ולא כעדות כתובה. אבל בהקשרים אחרים אין לדברים הכתובים כל ערך של ראיה.

מאידך, מרחיב ביותר בתועלת השטר המהרי"ק, הסובר שאין בשטר ראיה על הקידושין חסרון של מפי כתבם כלל (אף בדיני שטרות ממון מצאנו דעות כגון זו, שאין חסרון של מפי כתבם אלא בשטר שנעשה על ידי עד אחד בלבד, או שנוסח כמסירת עדות ישירה של העדים לגורמים חיצוניים ולא כראיה שעתידה לעמוד ביד בעל הדין).

³ רדב"ז (בפתי"ש) מוסיף עוד, שאם עדי השטר הם סופרי העיר יש להניח שהם יודעים ששטר נכתב רק מדעת המתחייב, ומן הסתם חתמו מדעת האשה.

מב"ש נראה שנוקט לעיקר **כרשב"א**, ודין השטר תלוי בשאלה אם נאמר בו שנכתב מדעת האשה. ופתי"ש מביא שאף דעת **נו"ב** ו**חת"ס** כן, אף כי יש גם מי שחשש לשיטה המחמירה.⁴ (הנו"ב (בפתי"ש) מסייג את דין הרשב"א ואומר שאינו אלא כאשר חתומים על השטר שני עדים בלבד. אבל אם **חתומים** עליו **שלושה** הרי נעשו ביי"ד, ושוב אינם צריכים לציווי האשה כדי לכתוב שטר בר תוקף.)

ב. ערעור על שטר שלא קויים, בטענה או בעדים בפועל, כפי שמחדד הב"ש, איננו נזקקים לשאלת התוקף של השטר אלא כאשר האיש או האשה מכחישים ו**טוענים** שהוא **מזוייף** (שכן אם שניהם מודים שהיו קידושין, ושפלוגי ופלוני החתומים בשטר היו עדים על הקידושין, הרי די בכך לכל דבר ואין צורך בשטר כלל). כיון שכך, אנו נזקקים לשאלה נוספת, אף היא כללית לדיני שטרות, אם לשטר (בר תוקף, ובתלות בדין הקודם) שטען עליו בעל הדין שהוא מזוייף יש תוקף מן התורה עד לקיומו. שלושת הראשונים שנזכרו לעיל חלקו גם בדין זה, בצד מחלוקתם בעיקר תקפו של השטר. **למהרי"ק** שיטה מרחיקת לכת בענין זה, שאם יצא שטר על הקידושין, גם אם האיש מכחיש והעדים החתומים באים לפנינו ואומרים שאין זה כתב ידם ומעולם לא ראו קידושין אלו, עדיין יש לחוש לקידושין וצריכה גט. זאת על פי ההבנה שעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותם ביי"ד גם טרם שהתקיים השטר, בתוספת חידוש שאפילו העדים עצמם לא יכולים לשלול משטר כזה את תקפו. ח"מ כתב על דין זה שהוא ודאי נגד המושכל (-ולפיו אין כל דרך לסתור כל מעשה זיוף פשוט ואפילו על ידי עדות ברורה כזו). מתונה יותר היא דעת **הרשב"א**, כפי שמחדד אותה הח"מ, שמסכים אף הוא שעדות השטר היא בת תוקף מן התורה אף קודם שהתקיימה, וביסודו של דבר אין האיש או האשה יכולים לטעון מזוייף להכחיש השטר (ובלבד שנכתב מדעת האשה וכנ"ל), אבל אם העדים עצמם סותרים את השטר קודם שהתקיים עדותם ודאי מתקבלת. ולמעשה די אפילו בכך שהיא לבדה טוענת שהוא מזוייף, שכן אם היתה אומר לבעלה גרשתני היתה נאמנת, ואם כן נאמנת מתורת מיגו גם לומר מזוייף. וכל שלא באו עדי השטר עצמם להכחישה אין זה מיגו במקום עדים. אפילו אם השטר כבר מקויים, אם באים העדים ואומרים שלא חתמוהו והוא שקר, די בעדותם לכל הפחות כדי לערער על השטר ולעשותו לשטר דלא מגבינן ביה, ובענין קידושין אין בו כדי להוציא את האשה מחזקת היתר שלה. (בי"ש מוסיף שגם אם באים עדים ואומרים שאיש זה ביקש מהם בעבר לזייף שטר קידושין חוששים ומחזיקים גם שטר זה למזוייף.)

אף כאן **הגמ"ר** מפחית ביותר בתוקף השטר, ולדבריו כל שטר שטען עליו בעל הדין מזוייף טעון קיום מן התורה, ואם כן גם על צד שבהיות השטר מקויים יש לו תוקף, אם האשה אומרת שהשטר מזוייף אין לדון אותה כאשת איש על פיו עד שיתקיים.

(גם בדיון בדיני ממונות (ח"מ סי' מו), דברים אלו של הגמ"ר בשם ר' אביגדור הם המובאים כשיטה שטענת מזוייף מחייבת קיום מן התורה, ואילו הרשב"א ומהרי"ק נמנים על חבל הראשונים הרחב שהביא הש"ך הסוברים ששטר תקף מן התורה גם אם נטען שהוא מזוייף.)

⁴ החת"ס דן בעדים שהביאו את שטרם לבי"ד וחזרו וסיפרו את סיפור המעשה, ולפי סיפורם כעת אין זה ברור שהאשה אכן התרצתה בקידושין. וכתב שבפשטות השטר אינו כלום, כיון שנעשה שלא מדעת המתחייב, וממילא העדות שבעל פה היא המכרעת. אלא שלמעשה בנידון זה, כיון שהעדים עצמם הביאו כתבם לבי"ד נעשה כאילו העידו על ידו עדות גמורה, ושוב עדותם שבע"פ הוי כחוזר ומגיד.

לפי הש"ך, דעת הרשב"א וסיעתו היא דעת הרוב המוחלט של הראשונים, והעיקרית להלכה. ממילא גם בענייננו, טענת האש שהשטר מזוייף אינה כלום. אבל הרמ"א נקט שכל שאין השטר מקויים אין לחוש לקידושין (וכאמור, כדברי ב"ש, היינו באומרת שהוא מזוייף). אף לדעת הב"ש (הנוכרת כאן בקצרה בלבד, ועיקרה בסי' קמ"א, ס"ק ע) הרמב"ם והשו"ע נוקטים כהגמ"ר, ששטר טעון קיום מן התורה במקום טענת מזוייף, ונראה מדבריו שהעיקר כמותם (דעת הרמב"ם בענין זה נתונה במחלוקת אחרונים רחבה יותר, ואין כאן מקומו). לענייננו עכ"פ כתב רדב"ז (בפת"ש) שאף אם השטר טעון קיום מן הדין אין לפטור את האשה בלא גט, משום דלא גרע מיציאת קול שהתקדשה.

3. עד אחד בהכחשה (מב,ב)

א. דין שו"א אנפשיה לזה הנתמך בדברי העד
הרמ"א חשש כאמור גם לקידושין בעד אחד, אך הגביל זאת למקום בו שניהם מודים לאחר מעשה שאכן נעשו בפניו הקידושין המדוברים. אבל אם **האחד** מהם **מכחיש** אותו – הרי עד אחד בהכחשה **אינו כלום**. ומקור הדברים, כפי המובא בב"י וד"מ, הוא ברשב"א ור"ן.
ח"מ וב"ש התקשו בדברים אלו של הרמ"א ודחאו, דבשלמא אותו שמכחיש העד ודאי נאמן לסתור את דברי העד האומר עליו שהתקדש, אבל אותו שטוען שנעשו קידושין בפני העד, למה לא יהיה אסור (מספק, מחשש לקידושין שנעשו בפני עד אחד) מתורת **שו"א אנפשיה** חתיכא דאיסורא?

ח"מ מבקש בתחילה לחלק בדבר בין מכחיש שאומר לשחוק התכוונתי, שאם נאמן לומר כן ממילא גם האחר לא עשה מעשה קידושין שלם ואפילו לא שו"א חד"א, לבין מכחיש האומר להד"מ, שאע"פ שאין העד נאמן נגדו סוף סוף האחר שו"א חד"א. אך חוזר לומר שלא כך, שגם אם אומרת האשה משטה הייתי סוף סוף אין אלו אלא דברים שבלב, ואם כן האיש שאומר שקידש בפני העד שו"א חד"א. הוא מביא מדברי הב"י שאכן ביקש לתת נאמנות לאשה בטענת משטה הייתי, במיגו ומשום שהיתה יכולה לומר להד"מ, ומשום כך שוב במקרה זה אף האיש לא שו"א חד"א, אך אינו מקבל זאת לדינא. ב"ש מוסיף טעם בדחיית דברי הב"י ואומר שאין זה אלא כאומר נגד דברי עד אחד חטפתי אבל שלי חטפתי, שאינו נפטר ע"י כך משבועה. אף כאן, כיון שמודה לדברי העד שעשה מעשה קידושין כדין אין ערך לטענת משטה הייתי.

חת"ס (בפת"ש) שב ומעמיד את דברי הרמ"א, ובטוענת משטה הייתי, שאע"פ שאם האיש טוען כן הרי דברים שבלב אינם דברים, אם האשה טוענת כן הרי אלו דברים הנתמכים על ידי הנסיבות החיצוניות, שכן כל אשה יודעת שבלא שני עדים יוכל האיש לומר להד"מ ועל ידי תשאר עגונה לעולם, ואם כן מן הסתם אכן לא התרצתה אלא דרך שחוק.⁵

[חת"ס מוסיף שבמקרה שהאשה טוענת משטה הייתי, גם אם נאמר שטענה זו היא כדברים שבלב כך שהאיש אסור בקרובותיה מחמת דשו"א חד"א, אין הוא צריך לתת לה גט כדי להתיר לעצמו לשאת אשה נוספת משום חדר"ג, משום שי"ל שאף ר"ג לא החרים בכה"ג כאשר האשה כשלעצמה מותרת להנשא לאחר כחפצה ורק האיש הוא שנידון כמי שקידשה מחמת שו"א חד"א.]

⁵ פת"ש הביא גם מדברי נוי"ב כרמ"א, אך הוא מחזק רק את עצם ההכרעה שלא לחוש כלל לעד אחד במקום הכחשה ולא דן בשאלת שו"א חד"א. עיקר דבריו הם לברר שבנידון דידיה לא התקיים כלל דין שו"א.

כאשר אין לפנינו אלא **עד אחד האומר** שהיו קידושין, אך לדבריו היו הקידושין עצמם **בפני שנים** (והאחר אינו לפנינו כדי לשאלו), כתב ב"ש שיש לחוש לדבריו ולכתחילה לא תינשא לאחר (בדיעבד ודאי לא תצא כיון שאין שני עדים). וכך הוא, לדבריו ולדברי ח"מ (ע"פ דברי תרה"ד דלהלן), אפילו אם עד נוסף שהיה נוכח באותו מעמד אומר שהקידושין לא נגמרו כדון. אם שני **העדים מכחישים** זה את זה בהכחשה גמורה, מעמידים את האשה על חזקת היתר; אבל אם שניהם מודים שנאספו מתחילה לשם קידושין, ורק מכחישים זה את זה בשאלה אם הקידושין נגמרו כדון, הרי זה כעד אומר קרוב לו ועד אומר קרוב לה, שחיישין לאומר שמקודשת.

אם לדברי העד היה עמו עד נוסף אחד בלבד, **ואותו עד** נמצא לפנינו **ואומר שלא היו** קידושין – הב"י הביא מתרה"ד שאף בזה יש לחוש לדברי האוסר, אך כתב על כך שאין הדברים נראים כלל, ואף לרשב"א (ולר"ן) אין לחוש לעד זה.

הדברים התבארו ביתר הרחבה בח"מ וב"ש, שהסבירו שאכן אף תרה"ד לא החמיר אלא במקום שהורעה חזקת ההיתר של האשה וכדלעיל. כמו כן, עיקר החומרא היא במקום שבו עדות האחד אינה תלויה כשלעצמה בחברו, שכן לדבריו היו שם עדים נוספים שראו את הקידושין וכדלעיל. אבל אם לא היו מתחילה אלא שני עדים, והאחד מכחיש את חברו, באנו למחלוקת בין רא"ש לרמב"ן בכל התולה את דבריו באחר ואותו אחר מכחיש (כמו האומר שידוע שתבואה זו מתוקנת כיון שראה את פלוני מפריש ממנה תרומות ומעשרות ואותו פלוני מכחיש), שלרמב"ן אין דברי העד כלום ולרא"ש הרי זה ככל הכחשה בין שני עדים. אלא שגם בדין זה חוששים לכתחילה לשיטת הרא"ש, ולכן גם כאן אם מדובר באופן שאיתרע החזקה יש להחמיר.

ה. קידושין בעדים הפסולים **מדרבנן** (מב,ה)

קידושין אינם תופסים אלא אם נעשו בפני עדים כשרים, ואם נעשו בפני עדים הפסולים מן התורה ודאי אין בהם כלום. גם אם נעשו בפני עדים שיש ספק אם פסולים מן התורה הדין ברור, שהם ספק קידושין.

לדברי הרמב"ם, המובאים בטור, גם אם קידש בפני פסולים מדרבנן אין הקידושין נחשבים לקידושין גמורים, ואם רוצה לכונוס עליו לשוב ולקדשה בפני עדים כשרים. אם רוצה להוציאה, ודאי צריכה גט, ואפילו אם האשה מכחישה ואומרת שלא התקדשה היא צריכה גט. (ברמב"ם נזכרה לשון של כפיה על הגט: לפנינו איתא שכופין אותה, והיינו שאינה יכולה להנשא לאחר בלא גט, והטור גרס כופין אותו, ופירש ב"ש שאם אינו רוצה לכנסה כופין אותו לגרש).

לרי"ף (בתשובה) שיטה מיוחדת בדבר (וכן הוא בעיטור בשם יש אומרים), שאף המקדש בפני פסולים מדרבנן אין חוששים לקידושיו. בב"י בחו"מ סי' לו (מח"ג) מופיעה שיטה זו כשיטת העיטור עצמו, שאף מביאר שכיון שהמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ורבנן אמרו שאלו אינם עדים כשרים, אין הקידושין כלום. אך השו"ע פוסק כרמב"ם וכטור (ולדברי נו"ב (בפת"ש, כאן ס"ק ט) שיטת הרי"ף היא שיטת יחיד ואין לסמוך עליה כלל).

אם לאחר שהתקדשה האשה בפני פסולים דרבנן היא **חזרה והתקדשה** לאדם אחר, כיון שלא קי"ל כרי"ף היה עלינו בפשטות לומר שמדאורייתא היא מקודשת לראשון ואינה צריכה כלום משני. אך כתב ב"י (וכ"פ בשו"ע) שמסתבר להצריכה גט משני, מחמת הפסול מדרבנן שיש בקידושין הראשונים, ועוד כדי לחוש לשיטת הרי"ף שאין קידושי הראשון כלום.

ב"י הביא מתשובת מהרי"ק שהמקדש בפני עדים מכת **האנוסים** חוששים לקידושיו, שאע"פ שחטא ישראל הוא ועוד שמא הרהרו תשובה, וכתב על כך שדברים תמוהים הם. גם בד"מ מובאים פוסקים שפסלו קידושין אלו. אך ביארו האחרונים (ד"מ, ח"מ, ב"ש) שאין מחלוקת של ממש בדבר, ובאנוסים בעלמא אכן אין חוששים לקידושין, אלא שאם מדובר באנוסים המקפידים בצנעא על מה שביכלתם להקפיד, או שלאחר זמן עשו תשובה, שוב יש לחוש שכבר בעת הקידושין הללו הרהרו תשובה בליבם.

אגב סעיף זה דנו הפוסקים בענייני פסול שונים, מי מהם הוא מן התורה ומי מדברי חכמים, ונעסוק בכל דין במקומו בכלל הסוגיות בחו"מ הדנות בדיני פסולי עדות.

עדות הקידושין – מקורות

(סימן מב, ב-ה)

<p>קידושין סה, אמר רב יהודה המקדש... קא חייב לאחרני (סה:), רמב"ן ד"ה הא דאמרינן התם לא, רשב"א ד"ה א"ל רב אשי (ללא דין כתב בכתב ידו)</p> <p>קצות החושן רמא ס"ק א</p> <p>מב, ב טור ושו"ע ונו"כ</p> <p>קידושין מג. (למטה) אלא מעתה קידש... דלא הוּו קידושי, רשב"א, ריטב"א</p> <p>שו"ת מהר"ם פאדווה סי' לב</p> <p>מב, ג טור ושו"ע ונו"כ</p> <p>(אבני מילואים ס"ק ז)</p> <p>מכות ה: במשנה השניה, ומה שנים נמצא אחד מהן... ובגמרא שם (ו.) היכי אמרינן להו... רש"י, תוס' ד"ה לאסהודי וד"ה שמואל, רא"ש (סי' יא) "וא"ת לשמואל... להעיד העדות קיים", ובהמשך שם "ויראה שאם הזמין המלוה... אלא בראויין להעיד"</p> <p>מב, ד חלק ראשון, טור ושו"ע ונו"כ</p> <p>מב, ב סוף דברי הרמ"א, ח"מ, ב"ש ופת"ש</p> <p>מב, ד חלק שני, טור ושו"ע ונו"כ (כולל פת"ש אות יב-יג)</p> <p>(אבני מילואים לא ס"ק ד)</p> <p>יבמות קכב: תנו רבנן מעשה באדם...</p> <p>מב, ד חלק אחרון טור ושו"ע ונו"כ (ב"י גם לאחר ס"ה, מד"ה כתב הרשב"א בתשובה... ואילך)</p> <p>מב, ה טור ושו"ע ונו"כ, ללא פרטי גדרי הפסולים העדות (חשוד על העריות, קרובי האם ועובר על שבועתו, ב"י; מגלח בתער, מוסר ממון וגזלן, בפת"ש. גדרי אלו יילמדו יחד עם דיני הפסולים בחו"מ סי' לג-לד)</p>	<p>דין עדות הקידושין</p> <p>עדים שלא נראו לאשה</p> <p>נמצא עד אחד פסול</p> <p>מה רואים העדים</p> <p>מסירת העדות על הקידושין</p> <p>קידושין בפסולי עדות מדרבנן</p>
---	---

פסולי עדות מחמת קרבה

- א. יסודות הדין (חוי"מ לג,ב-ג; לג,ה-ז)
- ב. פסול קרובי האם (לג,ב)
- ג. דין שלישי בראשון (לג,ב)
- ד. דין בעל כאשתו (לג,ג-ד)
- ה. קרבות מחודשות נוספות
1. אב ובנו כראשון בראשון (לג,ב)
2. האיש ואשתו כראשון בראשון (לג,ח)
- ו. דינים פרטיים בפסול קרובים (לג: א, ו, יא-יז)

א. יסודות הדין

א. אחים ובניהם (חוי"מ לג,ב; לג,ז)

המשנה בסנהדרין (כ:): מונה רשימה של קרובים הפסולים לעדות: "ואלו הן הקרובין, אחיו ואחי אביו ואחי אמו ובעל אחותו ובעל אחות אביו ובעל אחות אמו וחמיו וגיסו, הן ובניהן וחתניהן, וחורגו לבדו". ר' יוסי מצמצם את הרשימה: "אמר ר' יוסי, זו משנת רבי עקיבא, אבל משנה ראשונה דודו ובן דודו וכל הראוי לירשו", בלבד, ולא קרובים מחמת האם או על ידי נישואין (לפי רש"י הבן פסול לאחי אמו כיון שעשוי לרשת אותו אם ימות בלא זרע ובלא אחים זכרים נוספים, אבל אחי האם כשר לו כיון שלעולם לא יירשנו).

הבסיס לקביעת הרשימה שבמשנה מבואר בגמרא מכח דרשת הכתוב: "מנהני מילי, דת"ר, לא יומתו אבות על בנים מה ת"ל, אם ללמד שלא יומתו אבות בעוון בנים ובנים בעוון 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, וכ"ש אבות להדדי. בנים לבנים מנלן? א"כ ליכתוב קרא לא יומתו אבות על בן, מאי בנים, דאפילו בנים להדדי. אשכחן בנים להדדי, בנים לעלמא מנלן? ...אם כן ליכתוב קרא ובן על אבות, אי נמי הם על אבות, מאי ובנים, אפילו בנים לעלמא. אשכחן קרובי האב, קרובי האם מנלן? אמר קרא אבות אבות תרי זימני, אם אינו ענין לקרובי האב תנהו ענין לקרובי האם. אשכחן לחובה, לזכות מנא לן, אמר קרא יומתו יומתו תרי זימני... אשכחן בדיני נפשות, בדיני ממונות מנלן? אמר קרא משפט אחד יהיה לכם..."

הפסוק לא יומתו אבות על בנים מלמד ביסודו שאין אב זה נידון על פי עדות בנו של זה, והיינו מן הסתם כאשר יש יחס קרבה הדוק בין האבות, כלומר שהם עצמם אחים זה לזה. למדנו מכך שיחס האחיה פוסל לעדות, בין את האחים עצמם זה לזה ובין את בניהם להם. מריבוי הכתוב למדנו שגם הבנים של שני האחים פסולים זה לזה, כלומר, קשר האחיה בעינו עומד גם בדור השני ופוסל את כל השותפים בו זה לזה. מדרשות נוספות למדנו שאין להבחין בפסול הקרובים בין זכרים לנקבות, ולמדנו שהפסול אינו רק בהיותם מעידים זה על זה אלא גם בהיותם מצטרפים זה עם זה לעדות על אחרים (וכן למדנו שהפסול הוא כללי לכל דין, בין בנפשות ובין בממונות, בין לזכות ובין לחובה).

השורש לפסול הקרובים אינו בהיותם חשודים להעיד באופן מוטא, כפי שניתן היה לסבור במחשבה ראשונית. הגמרא בב"ב (קנט.) שוללת את הסברה שקרובים פסולים להעיד משום חוסר נאמנות, שכן גם משה ואהרן פסולים להעיד לחתנם, ומסיקה – אלא גזירת מלך היא. אמנם גם אחר דברים אלו של הגמרא ניתן היה לומר ששרשו של הפסול הוא בחשש לשקר או להטיה כלשהי של האמת, אלא שגדרה התורה ופסלה כל קרוב גם כשבו כשלעצמו לא היה ראוי לחשוד. אלא שעדיין אין בסברה זו כדי להסביר למה קרוב פסול גם כשמלמד חובה, ולמה קרובים פסולים הלכות חופה וקידושין

להעיד יחדיו לעלמא (גם צורת לימוד פרטי הדין מן הכתוב אינה הולמת בפשטות דין יסודי של חוסר נאמנות שרק צריך להגדיר את גבולותיו).

הרמב"ם (עדות יג, טו) אף הוא שולל את הסברה שהחשש לשקר מחמת קרבת הדעת הוא שעומד ביסוד הפסול, ומוכיח זאת מן הדין שנפסק להלכה, על פי משנתנו והגמרא שעליה (וכחכמים ולא כר' יהודה), **שהאזהב והשונא** פסולים לדון (ופירש"י שכיון שהוא אוהב אינו יכול להפך כראוי בחובתו, ולהיפך), אבל לא להעיד, משום שלא נחשדו ישראל להעיד שקר מחמת אהבתם או שנאתם לבעל הדין. אם באוהבים גמורים לא חששו שישקרו ולא פסלו את עדותם, כל שכן בקרבת משפחה שאין עמה בהכרח מידה גבוהה מאד של קירוב דעת. בזה תומך הרמב"ם את קביעתו שדין זה גזירת הכתוב הוא, ובסהמ"צ (לאו רפז) אף כותב בלשון חדה שמגבלה זו גזירת הכתוב היא "ואין לה טעם בשום פנים".

[**המהר"ל** בנצח ישראל (פני"ז) נותן בכל זאת טעם לדין, ומבאר שעדות צריכה לבוא לעולם מגורם חיצוני לבעלי הדין: "שאין עדות רק מזולתו... כי העדות שיש לדון עליו צריך **שיהיה העדות נמצא בפועל** הגמור מן המעיד. ודבר זה דברי חכמה עמוקה מאד, מפני כי הדין והמשפט אשר יבא על העדות הוא דבר מחויב ומוכרח, כמו שהוא כל דין מחויב ומוכרח. ולדבר זה צריך שיהיה העדות בפועל, שהמחויב ומוכרח אין שייך אליו הכח, שהכח אין לו מציאות גמור... ולכך כל דין פסול בלילה, וכל קבלת עדות פסול בלילה, והסומא פסול לעדות, כל זה ענין אחד. שכל אלו אין מציאותם בפועל... ולכך כאשר **הקרוב** הוא מעיד, שהוא חלק מעצמו והוא **כמו חצי בשרו**, כמו שאמר הכתוב אצל מרים... אין כאן עדות בפועל. כי כל **דבר נמצא בפועל לאחר**, ולא נמצא בפועל **לעצמו**... ומטעם זה פסלה תורה נשים לעדות... וכן פסלה התורה עובדי כוכבים ומזלות, שכל זה עדות אינו בפועל".

נראה שהמהר"ל תולה את פסול הקרובים בשורש דין העדות עצמו. דין תורה המורה להסתמך על שני עדים אינו נובע רק מכך שהחשש לשקר פוחת כשמדובר בשנים, אלא גם מכך שעל ידי עדות כזו נעשה תוכן הדברים המוצג על ידם למעין עובדה עומדת לעצמה, הניצבת בפני הדיינים כבלתי תלויה בנפשות שמפיהם היא נשמעה. הדין צריך להתקבל כהחלטי, ועל כן עליו להסתמך על עובדות גמורות ולא על שמועות, ומה שנשמע מפי שני עדים הוא כעין עובדה ברורה גמורה לעצמה. אדם אחד המספר מה שראה משקף את זוית ראייתו האישית, ואילו שנים המספרים סיפור זהה משקפים דבר מה רחב יותר, את האופן שבו נראה האירוע לצופה מן הצד באשר הוא. גם שני עדים אינם דוברים בהכרח אמת גמורה, וגם הם עלולים לטעות בפרטי הדברים או אף לשקר במכוון, ומכל מקום הם מעמידים בפני בית הדין באופן ראשוני את נקודת המבט החיצונית העצמית על האירוע. נקודת מבט חיצונית אובייקטיבית זו ודאי אינה יכולה להיות מסופקת על ידי בעל הדין עצמו, והתורה הוסיפה לפסול עמו באופן ראשוני גם את אחיו, הנוטל עמו חלק במובן מסויים בהוויית חיים רחבה אחת, המשך ופועל יוצא של מקור מוליד אחד. האח הוא במובן מה חלק ממי שעבר את האירוע 'מבפנים', ואינו יכול להיות מקור למבט החיצוני עליו. באופן דומה יש לומר שנפסלו גם בניהם של האחים, בהיותם ירך אביהם; ואף כלפי אחריהם אין הם נחשבים אלא כמקור עדות יחיד.]

ב. בעל כאשתו (לג, ג; לג, ה-ז)

בצד הפסולים שנלמדו באופן ישיר מהכתוב, פסלה המשנה גם קרובים על ידי אישות: בעל אחותו ובעל אחות אביו וכל המנויים אחריהם. הגמרא עומדת על כך שבדינים אלו מונח עיקרון

כללי, לפיו **בעל כאשתו ואשה כבעלה**, שמחמתו יש לפסלו לעדות גם לאשת חורגו (=אשת בן אשתו, כלומר, קרבה בין שנים הנשואים זה לאם וזה לבתה) שלא התפרשה במשנה. המקור לכך הוא בדיני עריות: "דאמר רב הונא אמר רב נחמן, מנין שהאשה כבעלה, דכתיב ערות אחי אביך לא תגלה, אל אשתו לא תקרב, דודתך היא. והלא אשת דודו היא, מכלל דאשה כבעלה".

גם בנישואין נאמר "ודבק באשתו והיו לבשר אחד", ועל כן גם הם בכלל הקרבה הפוסלת לעדות, כפי דרכו של המהר"ל, לא רק זה לזה אלא גם כהרחבה לקרבת משפחה אחרת. בנידון שנזכר, חורגו, מצורפים אף שני קשרי אישות לקרבת משפחה ראשונית אחת של אם ובנה, והנשוי לאם פסול לנשואה לבנה. אמנם חיבור זה שבין האיש לאשה אינו טבעי אלא מלאכותי, ועל כן לא תמיד מורחבת קרבת דם לפסול בה גם בתרי בעל כאשתו. תיתכן גם קרבה שאף אין אומרים בה בעל כאשתו כלל. ובהמשך הדברים נעמוד על חילוקי הדינים בזה.

כמו כן, קרבה זו שבין בעל לאשתו פוסלת רק כמתלווה לקרבה גמורה, וכך באופן כללי הפסול לקרוב כלשהו פסול גם לאשתו. אבל קרובי האיש וקרובי האשה אינם נאסרים זה על זה כלל. בצורה הברורה ביותר אמורים הדברים לענין אבי האיש ואבי האשה: "אמר רב חסדא, **אבי חתן ואבי כלה** מעידין זה על זה, ולא דמו להדדי אלא כי אוכלא לדנא". הקרבה בין האיש לאשה קיימת רק ביניהם עצמם, ואינה עושה אפילו את הוריהם לבני משפחה אחת (אולי משום שהקרבה היא מכח בחירה אין היא יפה אלא כלפי בעלי בחירה זו עצמה, בשונה מקשר משפחתי ביולוגי שהוא בעל קיום אובייקטיבי). באופן דומה הכשיר רב חסדא גם את **אחי האח**, דהיינו את בנו של האיש (מנישואין קודמים) עם בנה של אשתו (מנישואין קודמים), שאפשר שיש להם אח משותף, בנם המשותף של האיש ואשתו.

בדין אחי האח נאמרו אמנם דברי רב חסדא כחולקים על ר' ירמיה, שסבר ללמוד מהמשנה לפסול בהם. ויל"ע אם לר' ירמיה גם אבי חתן ואבי כלה פסולים זה לזה, או שדוקא הבנים הם שטפלים לאבותיהם ולכן רק בן האיש ובן האשה פסולים. הרא"ש צמצם עוד את סברת ר' ירמיה, ואמר שפסל אותם זה לזה רק כאשר יש להם בפועל אח משותף. ומכל מקום בין כך ובין כך אין הלכה כמותו.

ג. הדור השלישי (לגב)

הקרבה הפוסלת לעדות כפי שנלמדה עד כה כוללת **שני דורות** בלבד, של האחים ובניהם, עם ההרחבה האמורה גם אל נשותיהם. כל דיני המשנה, כולל הסיוס "הם ובניהם וחתניהם", מצויים בפשטות בתוך מסגרת משפחתית בסיסית זו (ר' תרשימים מצורפים מס' 14-1). הקרבה היא ענין סימטרי, דהיינו שאם ראובן קרוב לשמעון הרי גם שמעון קרוב לו, ועל כן מדין בניהם וחתניהם האמור בבעל אחותו, בעל אחות אביו ובעל אחות אמו הוסיף ללמוד רב נחמן: "אחי חמותי לא יעיד לי, בן אחי חמותי לא יעיד לי, בן אחות חמותי לא יעיד לי" (תרשימים 19-17). באופן זהה פשט עולא את הדין באחי חמיו, בן אחי חמיו ובן אחות חמיו (ס). ואף בכל זה אין חריגה מאותה מסגרת.

הגמרא דנה אם נכון להרחיב את הקרבה הפוסלת גם לדור נוסף: "אמר רב, **אחי אבא** לא יעיד לי הוא ובנו וחתנו, אף אני לא אעיד לו אני **ובני** (15) וחתני (16). ואמאי, הו"ל **שלישי בראשון**, 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". לדברי רב רמזה התורה לכך שגם בני בנים הם כבנים לענין פסול העדות, כל עוד התרחקות הדורות היא רק אצל אחד מהאחים בעוד הקרוב האחר הוא האח עצמו, "שלישי בראשון". ור' אלעזר מוסיף עוד, לפסול את הנכד גם לבן האח של סבו, "שלישי בשני". ומכל מקום גם הוא מודה שבני בניהם של שני אחים (שלישי בשלישי) כשרים זה לזה. על הכרעת ההלכה במחלוקת משולשת זו נעמוד להלן.

ב. פסול קרובי האם (לג, ב)

(תמצית הדין: הרמב"ם כתב שפסול קרובי האם הוא "מדבריהם", ונחלקו הבאים אחריו אם ס"ל שפסולם מדאורייתא או מדרבנן. אבל העיקר לדינא ודאי לדונם כפסולים מדין תורה.)

כל אופני הקרבה השנויים במשנה נלמדו כאמור מדרשת הפסוקים, ובאופן פשוט אין מקום להבחין ביניהם בתוקף דינם. יוצאים דופן בענין זה הם דברי הרמב"ם, שכתב (עדות יג, א) שקרובי האם וכן הקרובים על ידי אישות אינם פסולים אלא מדבריהם. המ"מ (בהל' אישות ד, ו) והכס"מ (בהל' עדות) הסבירו שכיון שאינם נלמדים אלא מדרשת חכמים סובר הרמב"ם שאין מעמדם אלא מדרבנן, זאת על פי הבחנתו בשורש השני בספר המצוות בין איסורים המפורשים בתורה, שהם לבדם הקרויים איסורים מן התורה, לבין איסורים הנלמדים מדרשות חכמים, שקרויים איסורים מדברי סופרים אלא אם כן נאמר עליהם במפורש שהם מן התורה.

דברים אלו של מ"מ וכס"מ צריכים עיון, שכן הם עצמם כתבו בתחילת הלכות אישות (א, ב), ביחס לדין הדומה של קידושי כסף, שלא נאמרו דברים אלו של הרמב"ם אלא לענין הבחנת הלשון בין דברי תורה לדברי סופרים ולא לענין תוקף הדין. הרמב"ם שם כתב שאשה מתקדשת בשטר וביאה מדברי תורה ובכסף מדברי סופרים, אך הוא עצמו כתב מיד אחר כך שהנקנית באחד משלושה דברים אלו נקראת מקודשת, וכל שנעשתה מקודשת הרי היא אשת איש והבא עליה חייב מיתה. והסבירו שם מ"מ וכס"מ שאע"פ שהרמב"ם מכנה זאת דברי סופרים אין זה אלא לומר שזהו דין שלא היה נודע לולי דרשת חכמים, וכדבריו עצמו בשורש השני שם, שגם מה שנלמד בהלכה למשה מסיני קרוי דברי סופרים, אע"פ שמעמדו ודאי כדין תורה לכל דבר (גם על מה שנלמד ב-י"ג מידות ציין שם הרמב"ם שהוא אמת בלא ספק, והיינו בפשטות שאינו חידוש מדעת חכמים בלבד אלא פירוש אמיתי למבוקש הכתוב, ואעפ"כ קראו דברי סופרים).¹

הכס"מ מאריך להבהיר את ההבחנה בין הדרשה שממנה למדו לקרובי האם לבין הדרשות האחרות בגמרא שהדינים שנלמדו מהן הם דיני תורה גמורים, ומסביר שהדרשות הראשונות המלמדות על כל הקרובים מבארות את לשון הכתובים עצמה, ולכן הדין העולה מהן הוא דין תורה, מה שאין כן דין קרובי האם שנלמד בדרך אם אינו ענין ואינו בכלל לשון הכתוב ולכן אין מעמדו אלא כשל חכמים. הדרשות המלמדות לפסול גם לחובה, ולדיני ממונות, אינן בגדר חידוש גמור, שכן גם בלעדיהן קרוב היה הדין להלמד כך, ולכן הן דין תורה גמור, עיי"ש. נראה שבאותו אופן דין קידושי כסף נלמד מדרשה שבאה לפרש את תוכן הכתוב עצמו, להבהיר מהם "ליקוחין", ולפיכך מעמדו כשל דין תורה גמור. אבל יחס דין קרובי האם למילות הכתוב רפה יותר, ולפיכך נוקט בו הרמב"ם שהוא דרבנן (בלשון הרמב"ם עצמו מצויה הבחנה בין דין קידושי כסף, שנאמר בו שהוא "מדברי סופרים", לבין פסול קרובי האם, שהוא "מדבריהם").

¹ בילקוט שנו"ס במה' פרנקל שם הביאו מדברי הר"א בן הרמב"ם ומדברי הרמ"ה שהרמב"ם עצמו חזר ותיקן בכתב ידו "ושלושתן דין תורה", אלא שתיקון זה לא הגיע להעתקות ולדפוסים.

הרמ"א הזכיר את דעת הרמב"ם בתורת י"א שאין קרובי האם פסולים אלא מדרבנן, זאת לאחר שהבהיר שהבחנה בין פסול דאורייתא לדרבנן משמעותית לדין קידושי אשה. ואם כן הבין ברמב"ם שזהו דין דרבנן גמור. כך פירש את הדבר גם **סמ"ע**, שהסביר שהדרשה היא לפי הרמב"ם אסמכתא בעלמא. וכך הביא את הדברים גם **ח"מ**, באבה"ע (מב,ה). גם **נו"ב** (בפתי"ש באבה"ע, מב ס"ק ט) מקבל את פירוש הרמ"א לדברי הרמב"ם ודוחה את דברי הש"ך דלהלן.

אבל **הש"ך** מאריך מאד בדבר, וכורך כדבר מובן מאליו את דין קרובי האם בדין קידושי כסף, ולאור זאת כולל גם אותו בכלל הקביעה הברורה, על פי דברי פוסקים רבים, שאף מה שנלמד מדרשות חז"ל מעמדו בפועל אף לדעת הרמב"ם כדין תורה גמור. כפי שהסביר התשב"ץ, ואחרים בעקבותיו, עיקר עניינו של הרמב"ם בשורשים הוא להסביר את צורת מניית המצוות, ולענין זה הבחין בין דינים המפורשים בתורה הראויים להמנות למצוות בפני עצמן לבין דינים הרמוזים בתורה בלבד או שנמסרו בהלכה למשה מסיני שאינם ראויים לקבוע לעצמם מצווה המוסיפה על המנין, בלא לקבוע כל השלכה לדבר על גדרי הדין או מעמדו. ומכל מקום גם אם יתקבל פירושו של הרמ"א לדברי הרמב"ם כשלעצמם, עדיין יהיה הרמב"ם יחיד בזה, שכן כל יתר הפוסקים סתמו ולא הבחינו במעמד הדין בין קרובי האב לקרובי האם, ועל כן אין מקום לקבוע דעה זו כ"י"א ולחוש לה כלל. גם **ב"ש** (באבה"ע שם) הסתמך על התשב"ץ לומר שקרובי האם פסולים מדין תורה לדברי הכל.

מי שמבחין בבירור בדעת הרמב"ם בין דין קידושי כסף לדין קרובי האם הוא **רעק"א** (בפתי"ש, אבה"ע מב ס"ק כה), שחלק בענין זה על תשובת שב יעקב. שב יעקב אמר שהמקדש קידושי כסף בפני קרובי האם ודאי אין חוששים לקידושין, דממ"נ, או שקידש קידושין דאורייתא בפני פסולים דאורייתא או שאלו הם קידושין דרבנן בפני פסולים דרבנן. חלק עליו רעק"א ואמר שאין לשקול את שניהם במשקל אחד, וקידושי כסף הם ודאי קידושין דאורייתא אף לדעת הרמב"ם, אבל קרובי האם אכן אפשר שאינם פסולים אלא מדרבנן. אמנם לעצם הדין גם דעת רעק"א (בפתי"ש שם ס"ק ט) שהעיקר הוא שקרובי האם ודאי פסולים מן התורה, ואפשר שאף הרמ"א לא הזכיר שיש אומרים אחרת אלא כדי לחוש לשיטה זו ולהחמיר שלא במקום דחק.

נו"ב (בפתי"ש שם) מוסיף עוד ואומר שהדיון כאן כולו אמור בקרובי משפחת האם גרידא, או בקרובים שעל ידי אישות. אבל בקרובי משפחת האם שעל ידי אישות הכל מודים שאינם פסולים אלא מדרבנן. טעמו הוא שמקור הדין הוא בדיני עריות, שם נקרא שם דודתו על אשת דודו, אבל אשת אחי אביו מן האם מותרת. ויל"ע אם הכל מודים לחידושו זה, להתאים את הדין בפסולי עדות לדין בעריות.

[בגוף דין הרמב"ם יש להוסיף בירור. הרדב"ז הציע לומר שהרמב"ם נקט לדין תורה כמשנה ראשונה, שלא לפסול אלא את הראויים לירשו, והתוספת שהוסיפה משנת ר"ע היא מדרבנן בלבד. והביא בהקשר זה את דברי **רש"י** שכתב בביאור משנה ראשונה שאחי האם כשר לעדות, שכן לעולם לא ירש את בן אחותו, אבל **בן האחות** פסול לעדות, שכן עשוי לירש את אחי אמו אם אין לאביה בנים נוספים. וצ"ע אם אכן זוהי ממש דעת הרמב"ם.]

הרמב"ם הבחין בין קרובי האב לקרובי האם, זאת בפשטות בעקבות ההבחנה בין דרשות הפוסקים המלמדות לקרובי האב לזו המלמדת להרחיב את הפסול לקרובי האם, ויל"ע מיהם הקרובים הנלמדים מכל אחת מהדרשות. הרמב"ם הזכיר במפורש בכלל הפסולים מן התורה זכרים בלבד, דהיינו אב ובנו, אחים ובני אחים, אך הבדיל מהם רק את קרובי האם והקרובים

בדרך אישות, ולא מבואר בדבריו מה דין האחות, בת האח וכדומה. לשון קרובי האם משתמעת כך שקרובים שאינם מחמת האם אלא מחמת האב פסולים מן התורה, גם אם מדובר בנקבות, ואף אפשר שבן האחות יהיה נידון כקרוב למרות שאחי האם אינו נידון מן התורה ככזה וכדברי רש"י. אלא שדרשת הכתוב שריבתה אמהות כאבות לימדה לכאורה לדון בנשים דין מקביל לזה שבאבות, ו"אבות" הוא המקור ממנו למדנו לפסול אחים, ואם כן פסול אחיות, או אח ואחות, הוא בכלל הדרשה שאינה אלא דרבנן (ולמרות שלפעמים יורש האח את אחותו).

באופן אחר יש להשוות את דין "הקרובים מן האם" למה שכתב הרמב"ם קודם לכן: "אין פסול בדין תורה אלא קרובים ממשפחת אב בלבד, והם האב עם הבן והבן עם האב, והאחין מן האב זה עם זה ובניהם זה עם זה..."¹, ואם כן אלו שאינם מדין תורה הם הקרובים שממשפחת האם, ובכלל זה האם עם בנה והבן עם אמו, ואחים מן האם ובניהם. האחות (מן האב) או הבת עצמן הן לפי זה בכלל משפחת האב, אך לא בניהן כלל (ולא כפוסלים בבן האחות).

אולי המפתח להבנת דברי הרמב"ם בכללם הוא בפתח דבריו, שכתב שמפי השמועה למדו שהלאו לא יומתו אבות על בנים כולל גם את הדין שלא יומתו אבות על פי עדות בנים וכן בבנים על אבות, והוא הדין לשאר הקרובים. עיקרו של דין זה, שפורט בדרשות הגמרא, הוא מפי השמועה, שלימדה לפרש את הפסוק באופן מרחיב, ולפסול עדות קרובים בדרגת קרבה מעין זו הנידונה בפסוק, של אבות ובנים. מושג הקרבה המשפחתית שעל פיו נקבעים גבולותיו של דין זה אינו נבנה מתוך הדרשות הפרטניות שהציגה הגמרא, שעניינן רק לבאר את יחס הדינים הידועים למילות הכתוב, אלא אולי ממושג הקרבה המשפחתית המוכר לנו מהקשרים אחרים בתורה, והיינו שם המשפחה באופן המשמש בדיני הירושה. קרבה המצויה בתוך מושג משפחה זה היא מן התורה, ומה שמעבר לכך הוא מדרבנן, למרות שחכמים בדרשתם המפורטת לא ציינו את הבחנת המדרגה בין הדינים השונים (כדרכם בדרשות רבות בתורת כהנים, ע"פ המבואר בתוס' בכמה מקומות). בדיני ירושה קיי"ל שמשפחת אב קרויה משפחה אך משפחת אם אינה קרויה משפחה, ועל פי זה יש לפרש את הדרשה הנוספת של "אבות", המלמדת לרבות גם אמהות, כך שבאה להרחיב את מושג הקרבה כאן גם למשפחת האם, ומדרבנן. הבת, ובדומה לכך האחות, הן לפי זה בכלל משפחת האב ופסול קרבתן הוא מן התורה. אבל כל קרבה שיש בה יחס אם ובן חורגת מכלל המשפחה האחת והיא מדרבנן בלבד, וכדרך האחרונה שהצענו.]

ג. דין שלישי בראשון (ג,ב)

עמדנו לעיל על המחלוקת בין המשנה לר' אלעזר אם פסול הקרובים הוא רק עד שני דורות או גם לשלישי בשני, ועל הכרעת רב שלילי בראשון פסול אך לא שלישי בשני. אמוראים נזקקו לדין זה גם במס' ב"ב (קכח): "שלח ליה ר' אבא לרב יוסף בר חמא, הלכה שלישי בשני כשר. **רבא** אמר אף בראשון".

המשמעות הפשוטה של הדברים היא שלר' אבא דוקא שלישי בשני כשר, אבל בראשון פסול, ורבא חולק עליו ומכשיר. אבל סיום דברי הגמרא (קכח): לא משמע כך: "דרש מר זוטרא משמיה דרב שימי בר אשי, הלכתא בכל הני שמעתתא **כדשלח** ליה **רבי אבא** לרב יוסף בר חמא... הלכתא לאפוקי מאי? אי לאפוקי **מדרבא**, **מוסיף הוא!**!..."². מדברים אלו משמע שרבא אינו אלא מוסיף על גבי דברי ר' אבא ואינו חולק עליהם, ולכן אין מקור לדחות את דבריו מהלכה.

ההפרש בין תחילת הסוגיה לסופה הביא את הראשונים לפרש אותה בדרכים שונות. לדברי **רבנו תם** כיון שהתברר שיש מחלוקת בין ר' אבא לרבא יש לפרש את התמיהה "מוסיף הוא" כענין

לשוני בלבד, והיינו שאם היה מר זוטרא רוצה להכריע בענין זה כר' אבא היה עליו לנקוט בלשון "אין הלכה כרבא" ולא "הלכה כר' אבא" שבגוף דבריו אין חולק. ואם כן לדינא עולה בידינו ששלישי בראשון **פסול**. ר"ת מסתייע בדבריו גם מן הירושלמי, שכתב שמשה כשר להעיד באשת פנחס (בן בנו של אהרן אחיו), כלומר שאין אומרים בשלישי בראשון אשה כבעלה, ומשמע שבפנחס עצמו, שהוא שלישי בראשון עצמו, פסול (אין זה ממש כדברי רב הנ"ל בסנהדרין, מהם עולה שלא רק שלישי בראשון פסול אלא אף אמרינן ביה בעל כאשתו, ואף החתן של בן האח פסול). כדעת ר"ת סובר גם בה"ג, אם כי לדבריו פסול זה הוא מדרבנן בלבד (לדברי תוס' (בב"ב) ר"ת חולק על בה"ג בזה). אבל רי"ף ורמב"ם נקטו שלישי בראשון **כשר**, כפשט דברי הגמרא שרבא אינו אלא מוסיף על ר' אבא ואין בהכרעה כר' אבא להפקיע את דברי רבא מהלכה. ב"י ביאר שר' אבא הזכיר בלשונו הַקָּשֶׁר בשלישי בשני דוקא כיון שבא לאפוקי מר' אלעזר שפסל אף בזה, ואין מקום לדייק מכך שלישי בראשון פסול. לדבריהם, הכרעת הבבלי בזה אינה כירושלמי.

שו"ע פסק כדרכו בעקבות רי"ף ורמב"ם להכשיר, והזכיר את דעת החולקים כיש אומרים. אבל **רמ"א** העדיף את צירופם של בה"ג ור"ת לדברי הירושלמי, וכתב שכדבריהם ראוי להורות.

ד. דין בעל כאשתו (לג,ג-ד)

(תמצית הדין: בקרבה שבין אב ובן או שני אחים דין הבעל כאשתו, וגם בעלי האחיות פסולים כקרובים. נחלקו ראשונים אם גם בשני בראשון פסולים במקום שני קשרי נישואין; ובשני בשני לדינא ודאי לא אמרינן אלא חד בעל כאשתו. ובשלישי בראשון, שקרבתו רחוקה מתחילתה, אין אומרים כלל בעל כאשתו.)

בענין בעל כאשתו עמדנו על לימוד הגמרא מעריות לפסולי עדות שבעל כאשתו ואשה כבעלה. הדברים נאמרו בגמרא כמענה לשאלה מהו דין עדות לאדם באשת חורגו (=אשת בן אשתו (20)), ללמדנו שהוא פסול לה. נראה שיסודו של הספק הוא מכח דברי המשנה, שאמרה "חורגו לבדו", לאפוקי בנו וחתנו, ובפשטות גם אשתו, וחידשה הגמרא שאין להוציא מן הכלל את אשתו כיון שאשה כבעלה. חידוש זה עומד למעשה כבר ביסוד הדינים השנויים במשנה עצמה, בדין "חתניהן" שאינם קרובים אלא על ידי נשותיהם, אך באשת חורגו נוסף שאומרים גם "**תרי בעל כאשתו**". לאור זאת התפרש בראשונים גם דין גיסו לא רק כבעל אחותו אלא גם כבעל אחות אשתו, שאף הוא קרוב לו בקרבת אחים על ידי תרי בעל כאשתו (23).

היה מקום ללמוד מכך שכל שנים שקרויים קרובים זה לזה אף נשותיהם קרובות זו לזו, ואין קשר האישות אינו מוסיף על ריחוק הקרובים כלל. אלא שאפשר שמדין גיסו יש ללמוד שאין זה כך. במשנה נמנה **גיסו** בין הקרובים הפסולים הן ובניהן וחתניהן, והגמרא מבארת, לאור ברייתות, שזוהי דעתו של ר' יהודה אבל לר' יוסי כשם שחורגו לבדו כך גם **גיסו לבדו**. והלכה כר' יוסי. מהי משמעות הדין "גיסו לבדו", ומיהם הקרובים אותם בא דין זה להכשיר? אם מדובר כאן בבנו וחתנו של הגיס שנולדו מאותה אשה שעל ידה נעשה גיס, דהיינו בנה וחתנה של אחות אשתו (24) (בדומה לכך שבדין בעל אחותו הבן והחתן הפסולים הינם בנה וחתנה של האחיות עצמה), הרי שלכל הפחות את הבן יש לפסול משום ש"הוא" בעל אחות אמו של בן זה. אולי משום כך פירש **הרי"ף** שבן וחתן אלו הם בן וחתן מאשה אחרת (25).

לדרך זו מובנת מאד דעת ר' יוסי, שאמר שגיסו לבדו פסול, אך לא מובנת כלל דעת ר' יהודה שפסל בו גם את בנו וחתנו. הרא"ש חידד שרחוק מן הדעת הוא שיפסל חתן גיסו שאינו קרוב לו אלא על ידי שלושה קשרי חיתון. ועוד הוא מוסיף להקשות מכך שאפילו באחי האח נחלקו האמוראים וקי"ל שמותר, ואף ר' ירמיה לא אסר אלא מפני שהאח מצרפם, ואם כן כל שכן הלכות חופה וקידושין

לקרבה רחוקה כזו שלא תאסור (כפי שביארנו לעיל, דין אחי האח מורה על כך שקשר הנישואין אינו מצרף את קרוביהם לכלל משפחה אחת, ולכן בנו של זה ובנה של זו אינם קרובים זה לזה. אם כן כל שכן שבעל אחותה של זו ובעל בתו של זה לא ייחשבו קרובים, לכל השיטות. לא כך ממש מציג הרא"ש את הדברים, אך יש בזה ביאור נוסף לטענתו). הרי"ף תומך את דבריו מסוגיית הירושלמי, אך לדברי הרא"ש יש לומר שתלמוד דידן שמכשיר באחי האח פליג בזה אירושלמי.

לכן מפרש הרא"ש שבנו וחתנו של גיסו, שבהם נחלקו ר' יוסי ור' יהודה, אכן אינם אלא בנו וחתנו מאותה אשה. ר' יוסי מלמדנו שקרבת הגיס אינה סיבה לפסילת הבן והחתן, אך אין להסיק מדבריו שהבן כשר גם בפועל, שהרי הוא פסול מטעם אחר, מהיותו בן אחות האשה. עיקר תוכן דברי ר' יוסי הוא לפיכך להכשיר את החתן. למדנו מכאן שאף שבעל כאשתו, ויחס קרבה קיים גם במקום תרי בעל כאשתו, אין זה אלא בדרגת הקרבה ההדוקה של ראשון בראשון, כמו בעלי שתי אחיות (או אם ובתה). אבל כאשר מדובר **בשני בראשון**, וכל שכן בשני בשני, **תרי בעל כאשתו לא אמרינן**. הקרבה המלאכותית שבין בעל לאשתו אינה חזקה דיה כדי לראות שני אנשים כקרובים מחמת קרבת נשותיהם כאשר אף קרבתן שלהן אינה במדרגה הגבוהה ביותר. לפי המובא בב"י, גם דעת **רב האי גאון**, **רש"י**, **ראב"ד** ו**רשב"א** כרא"ש. זאת לעומת העולה מדברי הרי"ף, שגם בשני בראשון **אומרים תרי בעל כאשתו**.

לשיטת הרי"ף, הסובר שבראשון בשני אומרים תרי בעל כאשתו, יש לעיין מהו הדין **בשני בשני**. האם לדבריו אין מקום להבחין כלל בין חד בעל כאשתו לתרי בעל כאשתו, וכל הקרובות זו לזו אף בעליהן קרובים; או שמא הדבר אמור רק בשני בראשון, שמצאנו בו בסוגיה שאומרים תרי בעל כאשתו (בדין האמור של חתן הגיס), אבל בשני בשני שקרבתם פחותה שוב לא אמרינן אלא חד בעל כאשתו. לפי הנראה, נפלה בדבר מחלוקת: **הטור** כתב בשם הרי"ף שאפילו בשני בשני אמרינן תרי בעל כאשתו. אבל **הרמב"ם** כתב מפורשות שהנשואים שתי בנות אחים כשרים להעיד זה לזה. וכתב ב"י שמסתבר שהרמב"ם אמר את דבריו בשיטת רבו הרי"ף, ויש בכך כדי לדחות את ביאור הטור, שאין לו מקור ברור בדברי הרי"ף.

להלכה, בראשון בראשון ודאי אמרינן תרי בעל כאשתו, ולדברי **השו"ע** אף בשני בראשון אמרינן תרי בעל כאשתו, כדרכו להכריע כשיטת הרי"ף והרמב"ם. והזכיר את דעת המקלים רק כיש אומרים. אבל **הרמ"א** רואה בשיטת הרא"ש וסיעתו משקל מכריע להלכה, וכתב שכיש אומרים אלו ראוי להורות. בשני בשני ודאי לדינא לא אמרינן תרי בעל כאשתו, שאין לנו מחמיר בזה אלא הרי"ף לפי הבנת הטור.

לעיל עמדנו על הכרעת ר"ת ובה"ג **ששלישי בראשון פסול**, ועל מקורו של ר"ת לדבריו בירושלמי, שהכשיר את משה לאשתו של פנחס אך לא לפנחס עצמו. כשם שעולה מדברים אלו של הירושלמי ששלישי בראשון פסול כך עולה מהם גם שאין אומרים בזה בעל כאשתו כלל (אפילו לא חד). והסבירו תוס' שהטעם לכך הוא **ש"איתפלג דרא"**. מרחק הדורות מביא לכך שאין לראות קרבה אלא בקרובים הביולוגיים עצמם, ולא במי שנלוים להם ע"י נישואין כלל.

ה. קרבות מחודשות נוספות

1. **אב ובנו בראשון בראשון** (לגב)

ההבחנה בין ראשון בראשון, שאומרים בו תרי בעל כאשתו, לבין ראשון בשני, שנחלקו בו ראשונים, וכדומה, מורה על כך שמעבר לגדרים הראשוניים התלויים רק בשמות היחודיים של

אחים, אב ובן, וקשר אישות, לעיתים מושפעים למעשה הדינים גם מהשיעור ה"כמותי" של הקרבה, מספר חוליות-הקשר שיוצרות אותה. וכך באשת חורגו אמרינן תרי בעל כאשתו, משום שהקרבה בין אשתו לבנה היא קרבה ראשונית גמורה, שקולה בדרגתה לזו שבין שני אחים. לאור זאת הרחיבו הראשונים את השימוש במושג "ראשון בראשון", ועל אף שכינוי זה ניתן בגמרא עצמה רק לקרבה שבין שני אחים, ומנין ראשון ושני ושלישי בגמרא הוא תמיד מנין דורות לאחים שהקרבה ביניהם ראשונית, קראו שם קרבת ראשון בראשון גם על אב ובנו.

דירוג קרבת האב ובנו כראשון בראשון שימש את הרי"ף והרמב"ם כדי לבאר את דברי הגמרא (ב"ב קכח.): "מר בר רב אשי אכשר באבא דאבא, ולית הלכתא כמר בר רב אשי". סברת מר בר רב אשי ברורה, שכן הבן חורג מאותה מסגרת מצומצמת של שני דורות אחים שעליהם קרוי בתורה שם פסול קרבה. אך הגמרא דחתה את דבריו, ובתוכן הדחיה נחלקו ראשונים. רשב"ם כתב שכן ירך אביו הוא, ובני בניו הם כבנים עד סוף הדורות. בב"י מבואר שזוהי דעת יחיד, ולדברי כל יתר הראשונים בצאצאים בדרגות קרבה רחוקות יותר, לכל הפחות כשמדובר בבני בניו ומעלה, ודאי מפקיע ריחוק הדורות את יחס הקרבה הפוסל לעדות. לשיטת תוס', שאפילו שלישי בראשון פסול להלכה, מובנת ביותר דחיית דברי מר בר רב אשי, שכן בני בניו הם כבנים אפילו לענין אח הסב, וכל שכן לענין הסב עצמו. אבל למכשירים בשלישי בראשון יש לבאר באופן אחר. וכתבו הרי"ף והרמב"ם (יגה) שהאב ובנו הם כראשון בראשון, ולפיכך אבי האב ובן הבן הם כשני בראשון. כלומר, קרבת הסב והנכד שקולה בדרגתה לזו שבין הדוד לבן אחיו (ואולי אף עולה עליה), ולכן גם בה יש לפסול למרות שאין לכך בכתוב מקור ישיר.

(לשון הרמב"ם היא שאב ובנו הם כראשון בראשון, ועל כך הסמיך את הדין הנ"ל. אבל הטור משתמש בלשון זו בהשמטת כ"י הדמיון. הוא פותח את דיני הקרובים בכך שהאב פסול לבנו והוא חשוב ראשון בראשון, ורק בשלב מאוחר הוסיף לבאר שגם האחים פסולים זה לזה).

לקריאת שם זו של ראשון בראשון על קרבת אב ובנו יש השלכה גם לדין בן בן הבן. הרמב"ם המשיך את דבריו ואמר שהאב פסול דוקא עם בן הבן ולא עם בן בן הבן, משום שאינו אלא שלישי בראשון עמו. וכך יש לומר מן הסתם גם לדרך הרי"ף. אבל לדרך ר"ת וסיעתו, שפוסלים גם בשלישי בראשון, כתב הטור שגם קרבה כזו פוסלת (וקצת צ"ע, שכאמור לא מצינו בדברי ר"ת שנזקק לכינוי זה של שם ראשון בראשון על קרבת אב ובנו. ייתכן שאין לו אלא לשון הגמרא, וראשון ושלישי הם רק האח ובן בנו של אחיו, ואילו דור רביעי לא בא כל עיקר לכלל שם קרוב הפסול לעדות. אך לא מצאנו חולק על דברי הטור בזה).

(ב"י ט) הוסיף ע"ג זה עוד, וכתב כדבר ברור שלר"ת כשם שפסול לבן בן בנו כד פסול לכלת בן בנו. וצע"ג, שהרי גם בשלישי בראשון עצמו מוסכם שלא אמרינן אשה כבעלה, וכ"ש בדור רביעי זה. ועולה שסבר ב"י שקרבת בני בניו גבוהה יותר מזו שע"י אחוה, לאסור גם אשה כבעלה, אך לא התבאר כלל מקורו לזה).

2. האיש ואשתו כראשון בראשון (לג,ה)

באופן דומה להרחבת לשון ראשון בראשון לקרבת אב ובנו כתב הרמב"ם (יג,ה) שגם קרבת האיש ואשתו היא כראשון בראשון. בכך הוא מסביר את פסול האיש לבנה ולבעל בתה של אשתו, או לאביה ובעל אמה. כלומר, הוא מסביר את דין בעל כאשתו באופן שעל ידו נעשים קרוביה הישירים של האשה כאילו הם קרובים לבעל בדרגה של שני בראשון. צורת הצגה זו של הדברים מוסיפה הבנה בפסול האיש לקרוביה הישירים של אשתו, אך מקשה על ההבנה בדרגות קרבה

רחוקות יותר (כאשר ניתן להציג קרבת משפחה נתונה בשתי דרכים, האחת מורה לאיסור והאחרת להיתר), וצ"ע למה נזקק לכך הרמב"ם.²

הסמ"ע (ס"ק ה' וס"ק טו) ביאר על יסוד זה גם את דין **אבי אבי אשתו** (= בעל בת בנו) (27). הוא ואשתו הם ראשון בראשון, ואם כן אבי אבי אשתו הוי שלישי בראשון, ולכן לרמב"ם ורי"ף שמכשירים בשלישי בראשון אף בזה כשר. ובאופן דומה תלה בכך (בס"ק טו) גם את כשרות בן בן אשתו. המסקנה הפשוטה מדבריו היא שלר"ת וסיעתו הפוסלים שלישי בראשון אף אלו פסולים – אך זהו דבר תימה, שכן בן בן אשתו אינו אלא **בן חורגו**, בו לימדה המשנה במפורש להכשיר. מתבקש אם כן לומר שלא בא הסמ"ע אלא לפרש כיצד מבואר דין בן בן אשתו ואבי אבי אשתו לאור המינוח המרחיב שקבע הרמב"ם, הקורא על בעל ואשתו שם ראשון בראשון. אבל ר"ת לא מכנה כך קרבה זו, ואינו מחויב לפיכך להשלכות הנובעות מכך. אמנם בדין אבי אבי אשתו כתב סמ"ע מפורשות (בס"ק ה) שדינו תלוי במחלוקת הראשונים הנ"ל, וצ"ע.

גם על דברי סמ"ע בשיטת הרי"ף והרמב"ם יש להקשות, שניתן לראות את בן בן אשתו ואת אבי אבי אשתו לא רק כשלישי בראשון לו, שכשר, אלא אף כקרבת שני בראשון (האם ובן בנה או האב ובת בנו) בצירוף חד בעל כאשתו, שהדין בה לפסול. אבל דין המשנה הברור הוא שבן חורגו כשר. משמעות דין חורגו לבדו היא אם כן לכאורה שעל אף שבעל כאשתו, אין להרחיב על ידי כך את מעגל הקרבה כשמדובר בריחוק של שני דורות ("איתפליג דרא"), וכפי שהבאנו לעיל בדעת ר"ת. או לחלופין – על יחס הקרבה הראשוני שבין בעל לאשתו לא מתוספים מעגלי קרבה מעבר לדור נוסף אחד. השימוש בכינוי ראשון בראשון לקרבת אב ובנו או איש ואשתו אינו יכול לשמש אם כן כבסיס להכרעת הדין אלא באופן מוגבל. כאמור, דברים אלו ראויים לכאורה להיאמר בשיטות הרי"ף ור"ת כאחד.

3. דין הארוסה (לג, ט)

מקום מיוחד בתוך כלל דיני הקרבה קובע לעצמו דין הארוסה. הגמרא (כח:) קובעת שאדם פסול לארוסתו בין להכניס לה ממון ובין להוציא ממנה ממון, זאת למרות שלענין דינים רבים אחרים אין הארוסה קרויה שאר בשרו של הארוס, שכן "התם משום בשארו תלה רחמנא, אכתי לאו שארו היא. הכא משום אקרובי דעתא הוא, והא איקרבא דעתיה לגבה". והסכימו הראשונים שפסול זה אינו אלא לארוסה עצמה, אבל לקרוביה – כשר. כמו כן דייק ההג"א שדין זה אינו אמור אלא בארוסה ממש, אבל כל עוד אין ביניהם אלא שידוכין אין המשודך פסול לה. (הדעת נוטה לומר שפסול זה, שאינו מבוסס על מקור בכתוב, אינו אלא מדרבנן, גם אם עדות בעל על אשתו פסולה מן התורה).

הנימוק שנתנה הגמרא לדין זה מתמיה. משמעות הנימוק "משום אקרובי דעתא" היא בפשטות שמחמת קרבת הדעת הם עלולים להעיד עדות שאינה אמת; אך הרי כבר עמדנו על כך שבאוהב ושונא בעלמא אין חוששים שישקרו מתוך קרבתם או ריחוקם, וארוס אינו שונה בזה לכאורה מכל אוהב. ועוד, אם אכן קירוב הדעת של האהבה הוא גורם הפסול כאן, למה הוגבל הדין לארוסה, ולא הורחב גם למשודכת? ועוד יש לשאול – אם זהו טעם הדין, למה פסול להעיד לה לא רק

² ב"י (אות לב) תלה את דין אשת חורגו בשיטת הרי"ף והרא"ש לפיה בשני בראשון אמרינן גם תרי בעל כאשתו. וצ"ע בכפלים, שלכאורה אין כאן אלא חד בעל כאשתו, שכן הקרבה שבין האם ובעלה היא גופה הנחשבת לנו כראשון בראשון בלא תוספת של בעל כאשתו, ועוד שוודאי שגם לר"ת הוא פסול לאשת חורגו, ואם כן המבט ההולם יותר הוא לראות בזה תרי בעל כאשתו בראשון בראשון, על יסוד קרבת האם ובנה, וכפי שהצגנו לעיל מצב זה.

לזכותה אלא אף לחובתה? האופי שנתנו חכמים לדין זה, לעשות את הארוס כקרובה של ארוסתו לענין פסולו להעיד לה בין לזכות ובין לחובה, ומה שתלו דין זה בקיומו של קשר קידושין גמור ביניהם, מטעם לומר שקשר הקידושין העובדתי אף הוא מכלל יסוד האיסור כאן. ושמה כוונת הגמרא כאן לומר שפסול העדות של האיש והאשה זה על זה אינו נובע דוקא ממכלול שותפות החיים הממשית שלהם, המגיע עד למישור הגופני והמעשי, "שאר", אלא מנקודת המהות העצמית, המופשטת, של שותפות-ההויה שביניהם, שדי בה כלפי עולם הדעת. אירוע שעובר על האשה עובר במובן מסויים גם על אישה, בהיותו שותף עמה בהווייתו, ומשום כך תיאורו את המעשה אינו כצופה מן הצד בלבד. הזדהות עצמית זו נולדת מעצם קשר האישיות שנוסד ביניהם, כבר ע"י הקידושין, גם קודם שבא לכלל מימוש מעשי בדמות הנישואין. לכן לכל הפחות במה שנוגע לקשר הישיר בין שניהם (לעומת ההרחבה שיש בקשר זה לקשרי קרבה משפחתיים אחרים שלהם) די בקשר האירוסין כדי לפסול לעדות. (וצ"ע).

(ב"י מדייק מלשונות הראשונים שנחלקו בדין עדות לקרובי הארוסה לכתחילה. לרי"ף ורמב"ם עדות כזו כשרה בדיעבד, אך לכתחילה אין לקבל עדות על קרובי הארוסה. אבל לרא"ש כשרה עדות זו גם לכתחילה. ובשו"ע כתב כלשון הרמב"ם).

ו. דינים פרטיים בפסול קרובים

א. האוהב והשונא (לג,א; לג,ו)

בתוך דברינו הזכרנו את דין האוהב והשונא, שנחלקו בו במשנה: "ר' יהודה אומר... האוהב והשונא... אמרו לו לא נחשדו ישראל על כך". ופסקו בזה הפוסקים כרבנן להכשירם. פת"ש (ס"ק ב) עומד על מחלוקת שנפלה בין האחרונים בדין **שונא גמור**, שידוע שחפץ ברעתו של בעל הדין. **מהרש"ל ורמ"א** קבעו ששונא כזה נפסל לעדות, וכמותם פסקו גם אחרונים נוספים. אבל **מהרי"ט** ועוד למדו מדין עדות הנרצח נגד הרוצח קודם מותו, שהיא עדות קבילה (וכדלהלן), שאין לומר כך וכל שונא כשר להעיד (בנרצח אמנם אין סיבה לומר שמחמת שנאתו העיד שקר בעיקר העדות על הרצח, שהרי הוא גוסס לפנינו, אבל אפשר שמשקר בפרטי הדברים שהיו יכולים לפטור את הרוצח מן הדין).

אבי חתן ואבי כלה (ס"ו), על אף שאינם נחשבים קרובים זה לזה וכשרים להעיד זה על זה, יש לדונם כאוהבים ולכן לכתחילה לא ידונו זה את זה, אע"פ שאין כאן גדר מוחלט של אוהבים ועל כן אם דנו – דיניהם דין. כ"כ הראשונים (מובאים בב"י, וברמ"א לשו"ע). מעיר בעקבות כך הסמ"ע הערה כללית על דין דיינות האוהבים, שאף שפסולים לדון זה את זה אינם פסולים **לשבת בדין זה יחד עם זה**, שכן אין הדבר גורם להטיית דעתם, ואדרבא, מתוך שאוהבים זה את זה יטו יותר לקבל דברי אמת זה מזה ועל ידי כך יתברר הדין טוב יותר.

ב. קרובים שהתגיירו (לג,א)

הגמרא ביבמות (כב.) מלמדת שגר שנתגייר **כתינוק שנולד דמי**, ואינו נחשב לבנם של אביו ואמו או כקרוב לשאר קרוביו, בין לענין איסורי ערוה ובין לענין פסולי עדות. באיסורי ערוה אסרו קרובים מן האם משום מראית עין, ורב נחמן סבר לפסול גרים אחים מן האם גם לעדות משום שנראים כאחים, אבל לדברי **אמימר** כיון שעדות מסורה לבי"ד בלבד **אין לחוש כאן למראית עין** ויש להכשיר בפועל אחים גרים. והלכה כאמימר.

ב"י מתדד, לאור גמרא אחרת, שדין זה אמור לא רק כאשר יש מקום להסתפק אם שני האחים הם אכן מאותו אב ומחשש לזנות האם הגויה, אלא גם בתאומים. הסתפק ב"י מהו הדין כאשר הלכות חופה וקידושין

היתה **לידתם** של האחים **בקדושה** (דהיינו באחים תאומים, או באחים רגילים והורתו של הראשון שבהם היתה שלא בקדושה ולידתו ולידת אחיו בקדושה), האם לדייק מהלשון "גר שנתגייר כקטן שנולד" שדווקא זה שהתגייר בעצמו הוא כקטן, ולא מי שהתגייר כעובר אגב אמו. ומכל מקום ברור לו שבכל מקרה אין פסול זה אלא מדרבנן כיון שהיתה הורתו כגוי. **ד"מ** מביא מדברי הר"ש שכל שנולד בקדושה דינו כבן לאמו, אבל לא השיג על עיקר קביעת הב"י שאין כאן מקום אלא לאיסור דרבנן. אבל **ש"ך** כתב שאין כאן מקום לספק כלל, ומדיני ערוה יש ללמוד שקרובים מן האם שהיתה לידתם בקדושה דינם כקרובים לכל דבר, ופסולים מן התורה.

ג. קרוב שהתרחק (לג,יב)

המשנה (כז:): לימדה: "היה קרוב ונתרחק הרי זה כשר". ר' יהודה מצמצם במקצת את הדין ואומר: "אפילו מתה בתו ויש לו בנים ממנה הרי זה קרוב", דהיינו שהחתן שמתה אשתו אינו מתרחק אלא אם היא מתה בלא בנים, אבל אם יש צאצאים משותפים הרי הם משמרים את קרבת החתן לאבי אשתו. ואין הלכה כר' יהודה (גמ' כח:).

הוסיף על גבי דין זה ה**עיסור** (בב"י) שאם **נפסק הדין** בעוד העד קרוב ולאחר מכן התרחק וכעת יכול להעיד ולהביא להכרעת דין שונה, אין שבים ומקבלים את עדותו שכיון שנפסק הדין – נפסק. הדברים הובאו כצורתם גם ברמ"א לשו"ע. אבל ה**ש"ך** כתב שאין טעם עצמי להבחנה בין אם נפסק הדין או לא, ויש לומר שעיקר כוונת העיסור היא לומר שכיון שהעד מסר את עדותו בעת הדין הראשון (ועדותו נפסלה כשהתבררה קרבתו) שוב לא יוכל למסרה בפעם אחרת, שכן ודאי יחזור על דבריו הראשונים עצמם כדי שלא לעשות עצמו כשקרן. ואם כן דווקא אם העיד בפועל אינו יכול לחזור ולהעיד לאחר שהתרחק, אבל אם נפסק הדין בלי לשמוע את עדותו כלל, יחזור הדין ויידון על פי עדותו. נו"ב (בפת"ש) מחדד שכיון שהעיסור תלה מפורשות את דבריו בכך שנפסק הדין, והש"ך לא בא אלא לפרשו, יש לומר שגם הש"ך לא פוסל את העד מחמת שלא יטה מדבריו הראשונים אלא כשמסר את דבריו וגם נפסק הדין על פיהם.

ד. תחילתו וסופו בכשרות (לג,יג; לג,טו)

בריינתא בב"ב (קכח). לימדה שמי שהיה יודע בעדות בעת שהיה פסול, כמו בעת שהיה חתנו, אינו יכול להעיד עליה גם אם בעת מסירת העדות היה כשר. רק אם היתה תחילתו וסופו בכשרות אין פסול בכך שבזמן שבינתיים נעשה חתנו ושוב מתה הבת והתרחק. רשב"ם תולה את מקור הדין בפסוק "והוא עד או ראה..."¹, שממנו יש לנו ללמוד שכבר בשעת הראיה נקרא שם עד על הרואה ויכול להעיד, ולכן אם היה פסול באותה שעה הרי נעשה כבר עד פסול לענין זה. דין זה ברור, ונפסק בשו"ע.

מאידך, בממון השייך לכלל בני העיר אומרת הגמרא (ב"ב מג.) שאין יכולים דיינים מבני העיר לדון, אבל אם יסלקו עצמם מן הממון יחזרו ויהיו כשרים לדון באותו הדין, "ליסלקו בי תרי מיניהו ולידיינו". ואם כן אף שהיו פסולים בשעת מעשה, משנסתלקה נגיעתם שבו להיות כשרים. לפי רוב הראשונים ההבחנה בין שני הדינים היא בין פסול שמחמת קרבה לבין **פסול שמחמת נגיעת ממון**. סמ"ע הסביר את טעם הדבר ואמר שבנגיעת ממון כיון שסילק את נגיעתו נעשה כמי שלא היתה לו נגיעה מעולם, ועוד שכיון שהיה יכול לסלק את נגיעתו מיד בשעת ראיית העדות לא חל עליו שם פסול. ביאור הדבר נראה שכיון שנגיעת ממון אינה פסול עצמי לעד אלא פסול התלוי במצב העניינים הנתון אין בו כדי להוליד שם פסול המונע מלהעיד גם בעת שסיבת הפסול אינה קיימת. חת"ס (בפת"ש) מצרף לכך גם טעם נוסף, שנוגע אינו בגדר עד פסול אלא בגדר בעל דין, שאין

בו תורת עדות כלל, ועל כן בשעה שנתרחק בא לראשונה לכלל עד בדבר והרי הוא עד כשר מתחילתו.

פיתרון זה להפרש שבין הסוגיות אינו מוסכם על הכל. ב"י הביא מדברי תוסי' ובעל התרומה ועוד שתלו את ההפרש בין שני הדינים בכך שכאן עוסקים בדין העדות וכאן בדין הדיינות. על אף שבעלמא כלל נקוט בדינו שכל הכשר לדון כשר להעיד, אין זה אלא בנידון דלהבא, אבל מי שלא היה פסול אלא בעבר אין כל סיבה לפסלו לדיינות, ודי בכך שבעת הדין אין לו כל נגיעה. אבל לענין עדות, כיון שהיה פסול בעת ראיית עדות שוב נפסל לעדות זו לעולם.

שו"ע ורמ"א פסקו כאן כדרך המרכזית בראשונים, שבפסול שמחמת ממון **לא בעינן** תחילתו וסופו בכשרות, ולא הזכירו כלל את קיומה של הדעה החולקת, ואף סמ"ע וש"ך לא השיגו מאומה על הכרעת השו"ע. הש"ך אף מחזק אותה כהכרעה נכונה. אבל פת"ש הביא מדברי הש"ך בסי' לו שכיון שלדעת מספר ראשונים גם בנגיעת ממון בעינן תחילתו וסופו בכשרות יכול המוחזק לומר **קים לי** כפוסלים, ואז אין להוציא מידו.

ה. עדים קרובים בצוואת שכיב מרע (לג"ד)

במצוה לבניו לאחר מותו כתב **הרא"ש** (בסנהדרין שם) שאם העדים שהעמיד עליו המצוה הם קרוביו הרי הם פסולים לדבר, גם אם אינם קרובים לבניו. נראה שלהבנתו המצוה עצמו קרוי בעל דין בשעת מעשה, למרות שיישום דבריו לא יהיה אלא לאחר מותו כאשר לו עצמו לא יהיה כל ענין בדבר, וממילא כיון שבשעת ראיית העדות העדים פסולים מחמת קרבה אין הם יכולים להעיד גם לאחר מותו כאשר הדיון הוא בפני בניו שאינם קרוביהם. זאת בניגוד לדעת **הגאון** המובאת ברא"ש, שהכשיר, וביאר סמ"ע את טעמו משום שגם בשעת הציווי אין למצווה עצמו כל תועלת בדבר, וכבר מתחילה רק יורשיו הם בעלי הדין ולא הוא. השו"ע פסק כרא"ש, תוך ציון שיש גם מי שמכשיר. (לדברי ט"ז, גם לדעת המכשירים אם היתה זו מתנה במקצת ובקנין, שאינו יכול לחזור בה גם אם עמד, הרי זה דין שיש לו השלכה גם לנותן עצמו, ואם כן לכו"ע אם העדים קרובים לו הם פסולים).

(חת"ס (בפת"ש) מציין שגם אם הנותן קיבל על עצמו בשטר את העדים הפסולים כנאמנים עליו וככשרים אין בכך כדי להכשיר את העדות, שכן קבלתו אינה מועילה אלא בנוגע לו עצמו, שלא יוכל לחזור בו. אבל כלפי יורשיו, שהם בעלי הדין בפועל בעת שהעדים מתבקשים למסור את עדותם, אין לקבלה זו כל ערך).

ו. עדים הקרובים לערב (לג"טז)

בטור ושו"ע מבואר שקרובי הערב פסולים לעדות גם למלוה. החידוש בדבר הוא שאינם פסולים להעיד רק לטובת הלווה, עדות שהיא ודאי גם לטובתו של הערב קרובם, אלא גם להעיד לחובתו. שו"ע מחדד שהפסול הוא בין אם הלוה אומר לא לויתי ובין אם אומר פרעתי, ומסביר הסמ"ע שבלווה האומר לא לויתי יש צד תועלת לערב בעדות זו שמעידים על הלווה שלוה, שכן אם הערב יודע בקיומה של ההלוואה הוא עשוי להיות ישר ולהודות בכך, וכל עוד אין עדות על ההלוואה אין אפשרות לגבות מהלווה והערב יידרש לשלם. אבל אם הלווה אומר פרעתי, בעדות שלא פרע אין כל תועלת לערב, שכן ממנו בלאו הכי לא היה המלוה גובה. אלא שגם בזה העדים פסולים, כיון שדין הערב לעמוד תחת הלוה כשאינן לגבות ממנו, וממילא אף הוא בעל דין בדיון זה בכל מיני הטענות.

הראשונים (בב"י) הביאו מדברי הירושלמי שאין לעדים להיות קרובים לדיינים, משום שעל ידי כך נעשית העדות לעדות שאי אפשר להזימה (סמ"ע נימק זאת בכך שהדיינים אינם יכולים לקבל עדות הזמה על קרוביהם. ור' להלן בדברי הר"ן למה אין זה נפתר בכך שההזמה תידון בב"ד אחר). הרמ"א (בד"מ) העיר שעל אף שדין זה נכון ודאי בדיני נפשות, **בדיני ממונות** אין זה כך לדעת הכל, והיינו שלדעת **הר"י והנמו"י** בעדות ממון כיון שאין צורך בדרישה וחקירה אין גם צורך בעדות שאתה יכול להזימה וממילא אין מניעה מלקבל עדות מהקרובים לדיינים. **שו"ע** פסק את דברי הירושלמי בסתמא, והיינו כראשונים הסוברים שגם בממונות בעיני עדות שאפשר להזימה, ואף רמ"א לא העיר על דבריו בשו"ע מאומה ומשמע שמסכים עם הכרעתו להלכה. אמנם הש"ך מסתפק אם גם בדיעבד עדותם פסולה.

הפוסקים השליכו מכך גם לדין **עד טריפה**, שהזכיר המרדכי את פסולו מעדות נפשות. המרדכי כתב שקרובי הנרצח אינם פסולים מלהעיד על הרצח (שהרי הרוצח לבדו הוא העומד לדין ואין הם קרובים לו כלל), והוסיף שאף הנרצח עצמו אינו פסול מלהעיד כל עוד לא נעשה טריפה. הטעם לפסול טריפה בדיני נפשות אף הוא שזוהי עדות שאי אתה יכול להזימה, שכן אם יימצא העד זומם לא יהיה ניתן להמיתו במיתת ב"ד אחר שהוא כבר טריפה ודינו כמת. **ב"י** למד מכך לקבוע כקביעה כללית שטריפה פסול לעדות, **והד"מ** הבהיר שהדין תלוי במחלוקת עליה עמדנו לעיל, אם בממונות נצרכת עדות שאפשר להזימה. והביא **הסמ"ע** את הדברים. אבל **הש"ך** תמה על כך ואמר שאין לתלות את דינו בממונות בעדות שאפשר להזימה, שכן לענין תשלומין ניתן להזים את העד גם בהיותו טריפה ואין בו כל פסול.

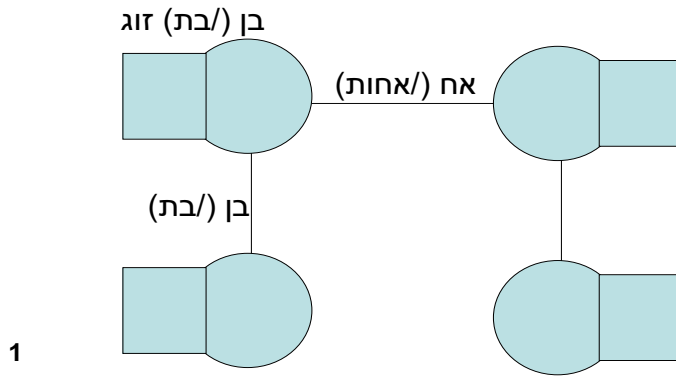
[**הר"ן בכתובות** (כח: יב: ברי"ף) מתייחס לדין זה של הירושלמי, שהובא ברי"ף, ותמה מפני מה הביאו הרי"ף, שכן הירושלמי תלה הן את הפסול של העדים הקרובים זה לזה והן את הפסול של העדים הקרובים לדיינים בכך דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה, ואילו בגמ' דידן נדחתה סברה זו ביחס לפסול העדים.

בעדים הקרובים זה לזה הסברה שלא יוכלו להזימם היא שאם יוזמו כיון שאין העדים נעשים זוממים עד שיזומו שניהם נמצא זה נענש בעדותו של זה וכן מת בעדות אביו. אך הגמרא דידן הוכיחה שאין לומר כך, ואין פסול במה שהזמתו של זה נסמכת בעקיפין גם על עדותו של זה, ואין עדים אלו פסולים אלא מחמת גזירת הכתוב, וכדלעיל. לאור זאת דן הר"ן גם בדין הנוסף המובא בירושלמי, שעדים הקרובים לדיינים פסולים משום דהוי עדות שאי אפשר להזימה. הדין כשלעצמו קשה, שכן ניתן להעיד על עדות השקר שלהם גם בפני ב"ד אחר שאינם קרוביהם, אלא שלזה יש ליישב שכיון שקבלת העדות המקורית על ידי הדיינים היא תנאי הכרחי לקיומו של דין ההזמה נמצא שידעתם של הדיינים את דברי העדים היא תנאי הכרחי לפסול, ושוב יש כאן בניס המומתים על פי ידיעת אבותם. אלא שכיון שלדין נדחה דין הירושלמי המתבסס על סברת עדות שא"א להזימה בענין פסול עדים קרובים זל"ז, ואין לו קיום אלא מכח גזירת הכתוב, קשה מנין לנו לקבל את הדין האחר הנסמך על אותה סברה, לפסול עדים הקרובים לדיינים מחמת צד הידיעה הנצרך של הדיינים.

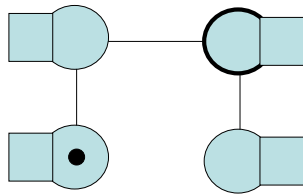
הר"ן מיישב את דברי הרי"ף ואומר שכשם שבענין עדים קרובים זה לזה נכון אף לדין דין הירושלמי ולא מטעמיה, כך גם בדין הקרובים לדיינים נכון דין הירושלמי, ומאותה גזירת כתוב. משמעות גזה"כ היא שהדין לא יכול לצאת על פי קרובים, ועל כן אחת היא לנו אם מדובר בקרבה

בין העדים לבין עצמם או בינם לדיינים. כיון שאין עד נעשה דין, ונצרך בידול בין העדים לדיינים, ממילא עולה מן הכתוב שהבידול צריך להיות גמור ואין להם להיות אפילו קרובים זה לזה. ב"י הביא את דברי הירושלמי בלי לפרש את טעמו, ואף הפנה לר"ן בכתובות, ואם כן אינו מסמיך את הדין על סברת עדות שאי אפשר להזימה דווקא. אבל הרמ"א והסמ"ע ביססו את הדין על טעמו של הירושלמי, ואף הולידו מכך מסקנה מעשית – שלדעת נמו"י הסובר שבממונות לא בעינן עדות שאפשר להזימה לא ייפסלו העדים הקרובים לדיינים. וצ"ע. ומ"מ שיטתו דחוויה מהלכה.]

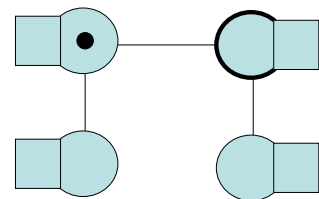
"לא יומתו אבות על בנים" ובנים לא יומתו על אבות" "אמרי, בעל כאשתו, אשה כבעלה"



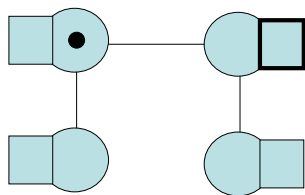
ואחי אביו



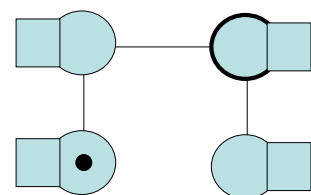
ואלו הן הקרובים:
אחיו



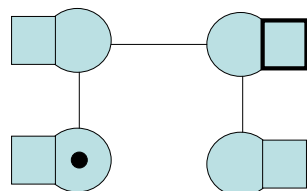
ובעל אחותו



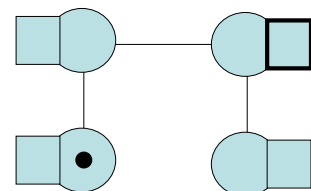
ואחי אמו

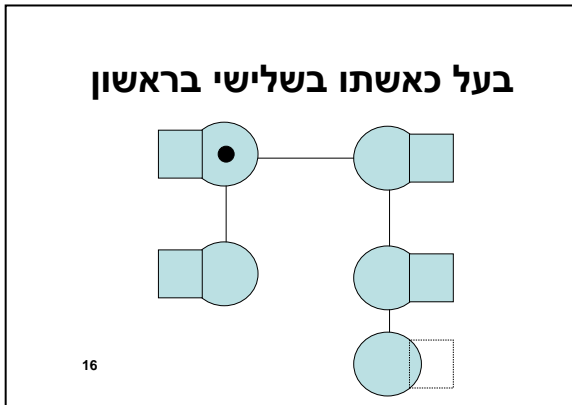
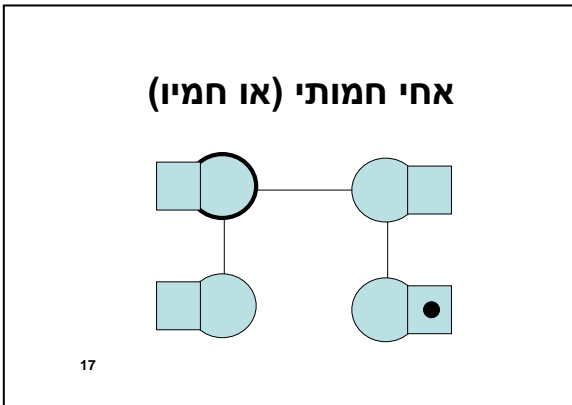
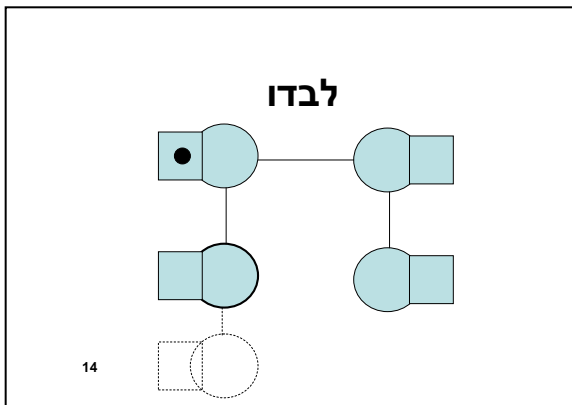
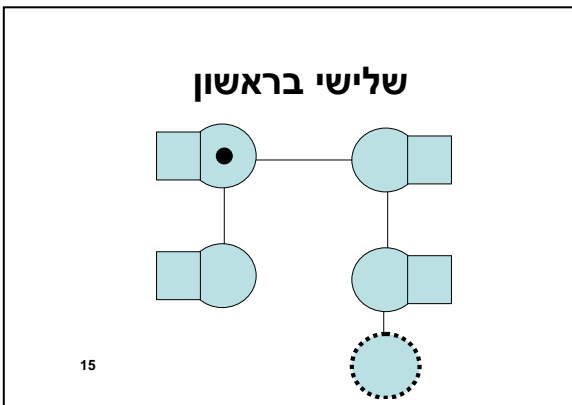
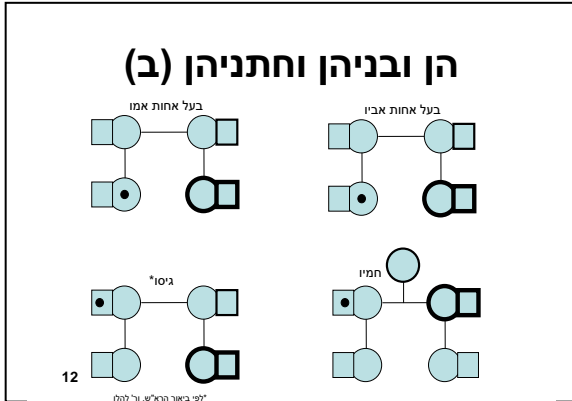
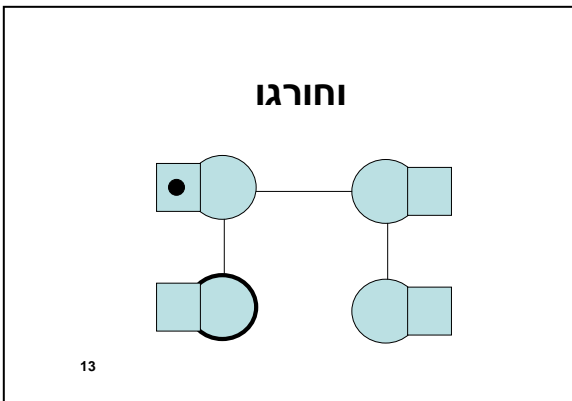
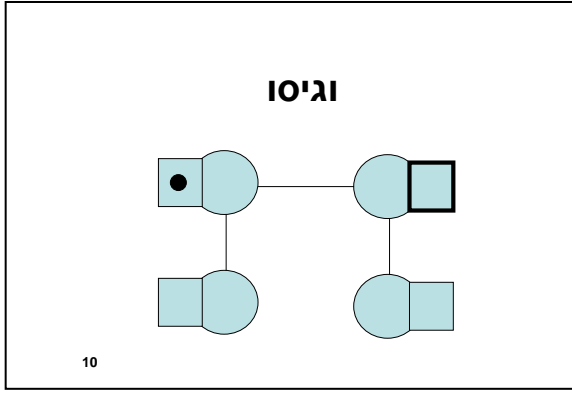
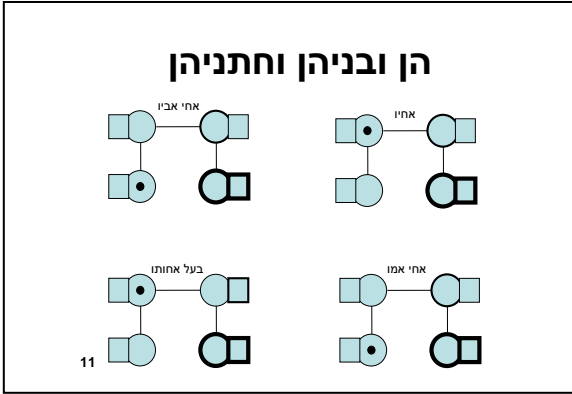
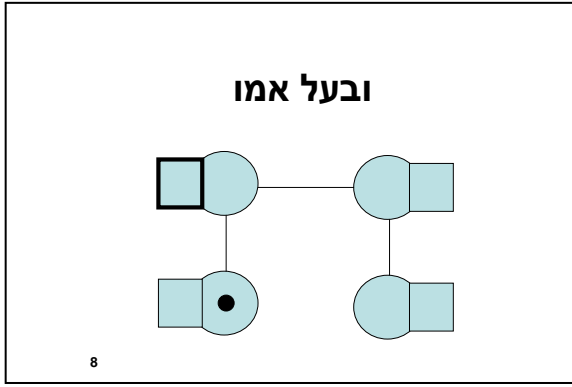
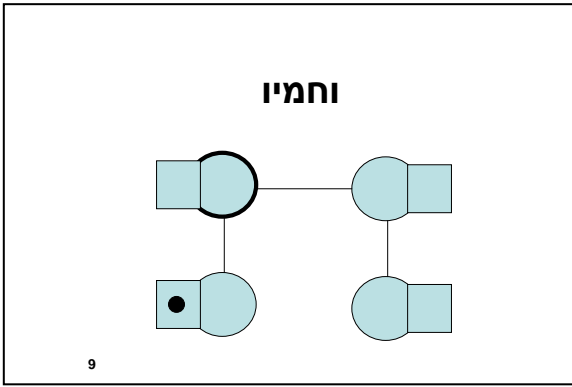


ובעל אחות אמו

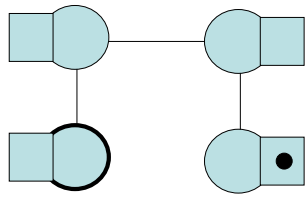


ובעל אחות אביו



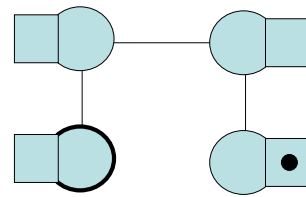


בן אחות חמותי (או חמיו)



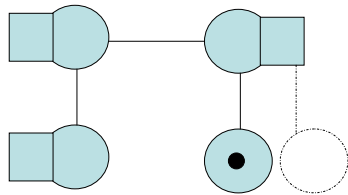
19

בן אחי חמותי (או חמיו)



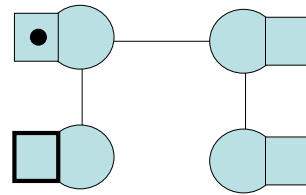
18

אחי האח



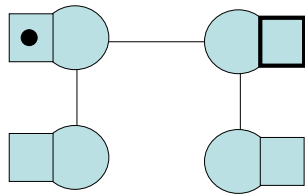
21

אשת חורגו



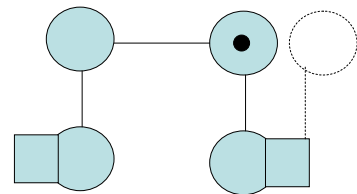
20

תרי בעל כאשתו בראשון בראשון
(=גיסו)



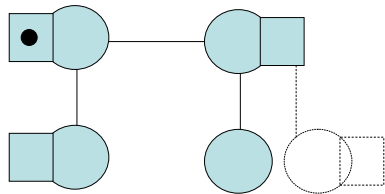
23

אבי חתן ואבי כלה



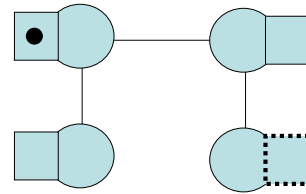
22

בן וחתן גיסו מאשה אחרת



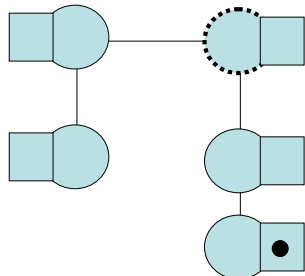
25

בן וחתן גיסו מאותה אשה
(=תרי בעל כאשתו בשני בראשון)



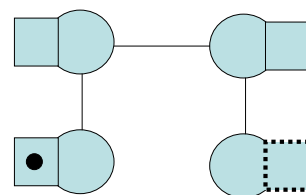
24

אבי אבי אשתו
(=שלישי בראשון!)



27

תרי בעל כאשתו
בשני בשני



26

פסולי עדות מחמת קרבה – מקורות

(חוי"מ סימן לג)

שורש הדין	ב"ב קנט. "היה יודע לו בעדות... כתב ידו לחותנו" רמב"ם ספר המצוות לאו רפז, והלי עדות יג, טו (נצח ישראל למהר"ל תחילת פרק נז)
סוגיות מרכזיות	סנהדרין כז: משנה וגמרא עד המשנה הבאה (כט). ב"ב קכח. שלח ליה ר' אבא (שורה 10)... כמר בר רב אשי, ושם קכח: בסופו דרש מר זוטרא... כמר בר רב אשי (קכט). סנהדרין כז: הנ"ל, רא"ש ס"י יח-כא
קרבה מחמת האם	רמב"ם עדות יג, א, רדב"ז וכס"מ מגיד משנה אישות ד, ו
(כינויי הקרבות השונות)	רמב"ם עדות יג, ג-ה, ושם יג
דינים פרטיים	חוי"מ לג, א-י טור וב"י, שו"ע, סמ"ע וש"ך (ניתן לוותר על ש"ך לסי' ט"ז ולהסתפק בתמצית דבריו המובאת בבה"ט) אבהע"ז מבה , ח"מ ס"ק יב, ב"ש ס"ק טז, פת"ש ס"ק כ לג, א ושם יא-יח טור ושו"ע ונו"כ כנ"ל

פסולי עדות מחמת עברה

א. הדין בכללו

1. עיקר פסול רשע לעדות (לד, א-ב)
 2. חומר העברה הפוסלת לעדות (לד, ב-ג)
- ### ב. תנאי הפסול
1. לימוד זכות (לד, ד; לד, כד)
 2. דין ההכרזה (לג, כג)
 3. עדות על עצמו ופליגין דיבורא (לד, כה-כו)
 4. חסרונות נוספים בעדות על הפסול (לד, כה-כח)
- ### ג. דיני עובר עברה באיסורים פרטיים שונים
1. פסולים שעיקרם מן התורה (לד, ה-יב)
 2. פסולי גזלנות מדבריהם (לד, יג-טז)
 3. פסולי-דרבנן נוספים (לד, יז-כב)
 4. דרכי התשובה לפסולים מחמת עברה (לד, כט-לה)

א. הדין בכללו

1. עיקר פסול רשע לעדות (לד, א-ב)

א. מקור הדין

המשנה (סנהדרין כד): מונה את הפסולים להעיד ולדון, ובהם: "המשחק בקוביה, והמלוה בריבית, ומפריחי יונים וסוחרי שביעית". פסולם של אלו הוא מדרבנן בלבד, ואילו גזלנים גמורים פסולים ודאי מן התורה, והמשנה לא נזקקה לפרש את דינם.

המקור לפסול הגזלנים מן התורה מבואר אגב מחלוקת אביי ורבא בדין עד זומם (כז): "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 [להיות עד חמס]', אל תשת רשע עד" (עיקר הדרשה מקובל גם על רבא, ובדין עד זומם הוא חולק משום שחידוש הוא, ונשוב לכך להלן במקומו). האיסור האמור בתורה (שמות כג) לשתף פעולה עם הרשע ולאפשר לו להיות עד חמס, כלומר מי שמוציא בעדותו ממון מבעליו שלא כדין, מתורגם מאליו לכך שאין לאפשר לאדם רשע להיות עד. כך מבאר ב"י את דרשת הכתוב. ולדברי ב"ח וסמ"ע, המשמעות הישירה של הכתוב היא שאין לשתף פעולה עם עד רשע במובן זה שאין להצטרף עליו להעיד יחד עמו, כיון שבכך נעשה העד הכשר עצמו לעד חמס (שגורם בעדותו זו שהדיינים יחתכו את הדין שלא כראוי, על פי עד כשר אחד בלבד), וממילא למדנו מכאן גם לעיקר פסולו של הרשע.

[האופן שבו ביארו הב"ח והסמ"ע את דרשת הכתוב מבאר מיניה וביה גם את הדין הנוסף שצירפו הרמב"ם (עדות י, א) והטור לפתיחת דינים אלו, שכשם שאין לקבל עדות של רשע כך גם אין להצטרף עמו לעדות, למרות שמדובר בדבר אמת. הגמרא בשבועות (ל): דורשת דין זה ממקור אחר, מהאמור "מדבר שקר תרחק", ותמה ב"י על הרמב"ם והטור למה הסמיכו את הדין על מקור שונה; אך בהגהות לטור (מהד' מכון ירושלים) הביאו מהתוספתא כדברי הרמב"ם, וביארו עוד בשם מהר"מ שיק שגם בגמרא עצמה עיקר דרשת "מדבר שקר תרחק" נאמרה לדיין היושב לדין יחד עם רשע, ורק אגב גררא דרשו מפסוק זה גם לעדים. מדרשת התוספתא עולה שיש איסור לאו גמור בהצטרפות עם רשע לעדות, בעוד שמדרשת הגמרא לבדה לא ניתן לשמוע אלא איסור עשה.

בתוכן הדבר, מפני מה קרוי שם שקר על עדות שתוכנה אמת, ומפני מה אין להעיד עם רשע למרות שהעד יודע שעל ידי כך יוכרע דין אמת, ביאר הש"ך שלשם הכרעת דין ראויה לא די בכך שהענין כשלעצמו אמת אלא יש צורך דוקא שגם העדות עליו תהיה כשרה. כך יש ללמוד גם מדין נמצא אחד מהם קרוב או פסול שבטלה כל העדות – שם למרות שיש עדות ברורה של שני עדים כשרים אין להכריע את הדין על פיה כיון שמצורף לה גם פסול. העיקרון של העמדת הדין על יסודות של עדות ראויה, והפגם שבהסמכת דין על עדות פגומה, נמצא למעשה גובר במקרים אלו על החתירה להתאמת הדין לאמת העובדתית עצמה.¹

ב. סוג הרשעה הפוסלת לעדות

לשון התורה, אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס, מרמזת לכך שפסול הרשע לעדות קשור לחשש הממשי לכך שעדותו תימצא עדות חמס, דהיינו עדות שקר שתכליתה להוציא ממון מאדם על חינם (כך ביחוד אם המובן הראשוני של הפסוק הוא כב"י, ורק על גבי זה הוסיפו חכמים ודרשוהו גם כהבנת הב"ח והסמ"ע). הדבר עשוי להביא להבנה שלא כל עובר עברה פסול לכל עדות, אלא רק מי שהעברה שעבר מעוררת חשד שיעיד עדות שקר בתחום שבו הוא מבקש להעיד כעת. כך דרשה מן הפסוק ברייתא (כז): "אל תשת רשע עד, אל תשת חמס עד, אלו גזלנין ומלוי רביות". דוקא עד שנמצא בו חמס בעבר הוא זה שקרוי רשע לענין החשש שאף עדותו זו תהיה חמס, ולפיכך הוא נפסל רק אם עבר עברה שיש בה חימוד ממון (למעשה הגמרא מרחיבה מעט גבול זה מעברה שעניינה חימוד ממון ישיר לכל עברה הנובעת מחימוד של תאוות גוף, לכל הפחות בהיותה מלווה ברצון לחסוך בהוצאות כספיות, וגם האוכל נבלות לתאבון פסול וכדלהלן).

אמנם גם רשע דחמס לא נפסל בהכרח לכל עדות. נחלקו בדבר תנאים: "עד זומם פסול לכל התורה כולה, דברי רבי מאיר. ר' יוסי אומר, בד"א, שהזום בדיני נפשות. אבל הזום בדיני ממונות, כשר לדיני נפשות". הגמרא מסבירה את מחלוקתם: "ר' מאיר, "אמרינן מקולא לחומרא", אבל לר' יוסי "מחומרא לקולא אמרינן, מקולא לחומרא לא אמרינן". לר' מאיר כל שעבר עברה ופגע בחברו מתוך חימוד ממון שוב אינו נאמן לכל עדות על חברו, גם לעניינים חמורים מזה שבו כבר נכשל בעבר. אבל לר' יוסי גם מי שתאוות הממון שלו הביאה אותו לגרום לחיסור ממון לחברו עדיין אינו מועד לגרום לו מיתה מחמת חימוד זה, ולא אותו פסלה התורה.

ע"ג המחלוקת בין ר"מ לר' יוסי הוסיפו ונחלקו גם אביי ורבא: "מומר אוכל נבילות לתיאבון, דברי הכל פסול. 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". כפי שהזכרנו לעיל, על הכל מוסכם שאין להגביל את פסול התורה לרשע דחמס ממש דוקא, וגם מי שעבר עברה שבין אדם למקום מחמת תאוותיו, ובפרט כשמעורבת בדבר גם חמדת ממון של רכישת דבר-הנאה בזול, דינו

¹ פת"ש (סי"ב) הסיק מדברי הש"ך שאם העד שעמו פסול מדרבנן בלבד אין מניעה מלהעיד עמו, כיון שלרוב האחרונים עד פסול מדרבנן אינו פוסל את הכשרים שעמו; ולא כברכי יוסף, שכתב להכשיר רק כשמדובר בפסול מדרבנן בדבר הטעון הכרזה, שאינו פסול למעשה קודם ההכרזה כלל. וצ"ע, שכן סוף סוף עד זה מביא בדבריו להסמיך את הדין על עדות פסולה, גם אם רק מדרבנן. דברי פת"ש מובנים בשני עדים כשרים המבקשים להצטרף לעדות עם עד פסול, שאם פסולו רק מדרבנן אינו פוסל את עדותם, וממילא אין פגם במה שבי"ד יסברו שגם הוא כשר לעדות כמותם. אמנם במקרה כזה יידרש מהם בד"כ להעיד על עיקר פסולו של העד שעימם.

כרשע דחמס שפסול לעדות.² אבל אם עבר עברה להכעיס, והרשיע בין אדם למקום בלבד, נחלקו אביי ורבא אם לפסלו גם אז.

בגמרא מבואר ש**רבא** אמר את דבריו בין אליבא דר' יוסי ובין אליבא דר' מאיר. מי שעבר עברה דחמס, פסול לר' מאיר גם לענין חמור מזה שבו נכשל. אך אם לא הרשיע אלא בין אדם למקום, ולא נמצא אלא "רע לשמים", אין לראותו כמי שרע גם לבריות. דברי רבא נתמכים בברייתא דלעיל, שדרשה "אל תשת חמס עד", וביארה שהיינו גזלנים ומלוי בריבית. ברייתא דומה אחרת דורשת אף היא "אל תשת חמס עד", ומבארת שהיינו "גזלנין ומועלין בשבועות", ורבא מעמיד זאת בשבועות ממון דוקא. (באוכל נבלות לתאבון לא הכשיר רבא משום שלא היה רע אלא לשמים בלבד, לפי הנראה משום שסיבת חטאו מעיקרה היתה החמדה הגופנית ולא היותו רע. מי שעובר מחמת ממון, אחת היא לו אם האיסור שעושה הוא בין אדם למקום או בין אדם לחברו. רק אם עובר מלכתחילה כמכעיס את בוראו בלבד, יש להבחין בין עברה שאכן פוגעת כביכול ברצון ה' בלבד לעברה שפוגעת גם בזולת).

אביי, לעומת זאת, נתלה בר' מאיר דוקא, וסובר שהוא חולק על ר' יוסי באופן קיצוני יותר מזה שביאר רבא. לדברי ר' מאיר יש לפסול גם מי שלא נמצא רע לבריות כלל אלא לשמים בלבד, שכן מלשון התורה יש ללמוד שכל מי ששם רשע עליו פסול לכל עדות וחשוד להיות בה עד חמס. הברייתא שהגבילה את הפסול לגזלנין ומלוי בריבית היא כדעת ר' יוסי, ודחוייה מהלכה, ואילו הברייתא שפסלה גזלנין ומועלין בשבועות מתפרשת כפשוטה, בכל הנשבע לשקר, ולא בשבועות ממון בלבד. (יל"ע אם לדרך זו אין דורשים כלל "אל תשת חמס עד" אלא "אל תשת רשע עד" בלבד, או שמא גם הדרשה "אל תשת חמס עד" מתפרשת במובן של פסול בכל רשע, שמא יהיה עד חמס. הברייתא שפסלה מועלים בשבועות, והובאה בגמרא כסיוע לדברי אביי, פתחה בדרשה "אל תשת חמס עד"). הסיבה להכרעת אביי כר' מאיר ולא כר' יוסי, אף שהכלל הרגיל הוא להכריע כר' יוסי מר' מאיר, היא שסתם משנה שנויה כמותו. משנה מקבילה (בר"ה כד.) לשלנו בדין המשחק בקוביא וחבריו מסיימת: "זה הכלל, כל עדות שאין האשה כשירה לה אף הן אין כשרין לה". עולה מכך בבירור שהם פסולים גם לעדות נפשות, אף שפסולם נובע רק מחמת קלקולים בתחום הממוני, וכר' מאיר.

מחלוקת זו היא אחת משש המחלוקות החריגות (יע"ל קג"ם) שבהן **הלכה כאביי** ולא כרבא.

ג. גזירת הכתוב או חשש לשקר

(**תמצית הדין:** מדברי נמו" עולה שרשע שאינו של חמס אינו חשוד לשקר, ופסול רק לעדות גמורה, שבה הורה הכתוב לפסלו. אך מהרמב"ם עולה שהפסול בעברה חשוד גם על זיוף שטר והקדמת זמנו, וכן תוס' פסלוהו גם לשבועה, ויש באחרונים נטיה לצד זה.)

הרחבת הפסול, אליבא דאביי, מרשע דחמס לכל רשע, מעוררת את השאלה אם משמעות הדבר היא שכל עובר עברה חשוד באופן ממשי גם להעיד עדות שקר, כפי שחשוד עובר עברה דחמס אליבא דרבא, או שפירוש הפסול הרחב הוא שגם מי שהחשד שיעיד עדות שקר פחות אצלו נפסל עכ"פ לעדות מחמת רשעתו.

² הרי"ף ביאר בדין האוכל נבלות לתיאבון: "כפיין ואכיל נבלה, כפיין ושקיל נמי ד' זוזי ומסהיד". ומשמע שעצם מה שהתיאבון גורר אותו לעבור עברה עושה אותו לחשוד להעיד שקר. אבל רש"י כתב שהנבלה מצויה יותר בזול, ואם כן יש כאן צד של חימוד ממון שהביא לעברה, ובהתאם לכך כתב בדין החשוד על הערוה (כו): שאינו קרוי רשע דחמס.

הפוסקים נזקקו לכך בזיקה לדין הגמרא (ב"ב קנט). ששטר שחתום עליו גזלן הוא שטר פסול גם אם זמן השטר קודם לזמן שבו נעשה העד לגזלן, מחשש שמא חתם על השטר לאחר שכבר נעשה גזלן ורק זייף וכתב בו זמן מוקדם, אלא אם כן יש עדות על כך שהחתימה קדמה לזמן הפסול בגזלות. ב"י (מו אות ט) הביא בהקשר זה את דברי רי"ו, שכתב **בשם תוס'** שיש להסתפק בשטר שחתום עליו עד פסול מעברה שאינה של חמס, האם גם הוא נפסל גם כשזמנו קודם לזמן העברה. הדבר כרוך באופן ישיר בשאלה שהעלינו, האם כל עובר עברה חשוד ממילא גם על הוצאת ממון שלא כדין, וממילא חשוד לזייף ולהקדים את זמן השטר כדי שהוא ייחשב לכשר, או שמא אין פסולו אלא לעדות בלבד.

הקצות (שם, ס"ק יז) קשר לכך את דברי הנמוקי יוסף (ה:), בדין הנשבע שבועת שוא שפסול לדינא לעדות וכאביי, ש"לאביי לא היינו טעמא משום דעבירה קא עביד (=משום שהוא חשוד להוסיף ולעבור עברות ולהוציא ממון שלא כדין), אלא טעמא דאביי משום דרשע הוא, ורחמנא פסליה לעדות, דכתיב אל תשת רשע עד. אבל בעלמא בשאר איסורין דלא שייך עדות, דאפילו עד אחד כשר בהם ואפילו אשה, ליכא למיפסליה". נראה מדבריו שהחשוד בעברה דחמס, או באכילת נבלה לתיאבון, חשוד לעולם כמשקר (וצ"ע למה לא יהיה נאמן בדבר שאין לו בו כל תועלת), אבל עובר עברה שלא היה אלא רע לשמים לא נפסל אלא במקום שזוקק דין גמור של עדות. הקצות מסיק מכך שבאותו אופן לא ייחשד שזייף והקדים את זמן השטר.

(לשון הקצות היא שרשע זה אינו חשוד לשקר אלא שגזרת הכתוב היא לפסלו לעדות, כמו קרוב. אמנם עדיין יש מקום לבאר שאף שאין הרשע חשוד ממש כמשקר עדיין לא פסלה אותו תורה לעדות אלא משום שחזקתו כדובר אמת אינה עוד כה ברורה. המניעה הפנימית שלו מלשקר ודאי חלשה יותר ממי שמקפיד באופן מלא שלא לעבור על איסורי תורה, והחשש שישקר ממילא גבוה יותר, אף שאינו כזה שעוקר מכל וכל את חזקתו היסודית כנאמן בדבריו. כפי שהתבאר בדין הקרובים, הכרעת דין על פי עדות זוקקת ציור מציאות אובייקטיבי שמוצב בפני הדיינים, ואפשר שמשום כך פסלה התורה את עדותו של מי שנפגמה חזקת נאמנותו ולו במקצת).

הנתיבות חולק על הקצות, משום שדברי נמו"י דחויים מהלכה ובשאר איסורים אכן קי"ל (ו"ד קכו, א) שאין עד רשע כשר אלא להתיר, ומשום שאין אדם חוטא ולא לו, ולא לאסור. ולא כקרוב, שנאמן גם לאסור. הפסול מחמת עברה חשוד אם כן תמיד כמשקר, וה"ה שיש לחשוש בו שזייף והקדים את השטר.

גם חי' ר' שמואל (סנהדרין ס"י יא) עומד על כך שמדברי הרי"ף, הרמב"ם ותוס' דידן (בסוגייתנו) עולה בבירור שתולים את פסול הרשע דלאו דחמס אליבא דאביי בכך שגם הוא חשוד למעשה לשקר גם בענייני ממון שיש בהם רע לבריות, ולא כנמו"י שעליו הסתמך הקצות. אך דבריו טעונים בירור נוסף. **דברי הרמב"ם** שעליהם הוא מסתמך (עדות יד, ה) אמורים בנידון הישיר שבו דן הקצות, בענין החשש לזיוף והקדמת זמן השטר. הרמב"ם כתב "שהפסול בעבירה חשוד לזייף", ומלשונו עולה שדין כל הפסול בעברה כדין גזלן ולא כדין קרוב. גם דברי **תוס'** שעליהם הוא מסתמך (כו. ד"ה מא"א) נאמרו בענין פסולו של כל רשע לשבועה, שמוכן לדבריהם יפה לאביי וזוקק ביאור נוסף לרבא, ואף זה קרוב להיות כמפורש שלא כקצות. אך דיוקו בדברי הרי"ף (ולמעשה גם בתוס') זוקק בירור.

דברי הרי"ף נאמרו בענין מחלוקת רב נחמן ורב ששת בסוגייתנו (כו:), אם החשוד על הערוה פסול לעדות. כמה מפרשים נקטו שהחשוד על הערוה הוא מי שמתייחד עמה בלבד, ואם נודע בבירור שבא עליה הרי הוא פסול לכו"ע לעדות, אבל לרי"ף מחלוקתם היא בבא על הערוה ממש, ולפי גרסתו הסביר רב נחמן שאינו פוסל אותו לעדות למרות שלוקה על מעשיו משום שיצררו תקפו.

הצטדקות זו של תקיפת היצר מובנת אם מדובר בפסול של חשד בשקר, אך לא אם מדובר בגזירת הכתוב הפוסלת כל רשע לעדות כמו קרוב או אשה. הרי"ף מכריע כרב ששת, אך הסמ"ך זאת על כך שהלכה כרב ששת באיסורים ולא על עצם ההכרעה כאב"י לפסול גם רשע שאינו של חמס, ומכך מדייק הגר"ש שטעם הפסול לאב"י אינו גזיה"כ בעלמא.

אמנם כאמור עיקר השאלה העומדת כאן לדיון אינה בהכרח אם יש בפסול רשע משום חשש משקר או גזיה"כ בלבד, אלא אולי באיזו מידה דבק בו החשש לשקר. האם כל עובר עברה חשוד לשקר כמו רשע דחמס, או שאינו חשוד אלא באופן ראשוני ומועט בלבד, שפוסל אותו רק לענין התקוף המלא שנועד לעדות גמורה. ואם כן אין ראייה מדברי הרי"ף לפסול שטר שזמנו קודם לזמן שבו נפסל. בכך נפתרת גם סתירה בדברי נמו"י, שעליה עומד הגר"ש, שמצד אחד כתב כאמור שפסול רשע דלאו חמס הוא למקום עדות גמורה בלבד, ומצד שני הביא את דעת הפוסקים כרב נחמן בבא על הערוה ואת נימוקם שאף שהלכה כאב"י סוף סוף כאן יצרו תקפו.^{3 4}

³ דברי ח"י הרי"ן מחדדים את הדברים מצד נוסף – הרי"ן תומך בפירוש הרי"ף למחלוקת ר"י ור"ש, כמתייחסת למי שבא בפועל על הערוה, ומסביר שאין היא תלויה כלל במחלוקת אב"י ורבא ברשע שאינו דחמס. מחלוקת אב"י ורבא היא בחשוד לדבר קל אם חשוד מתוך כך גם לדבר חמור, והיינו בעובר על איסור כמו לאו דנבלה, אם חשוד מתוך כך להיות גם רע לבריות. אבל בבא על הערוה מצאנו מפורשות לרבא (סנהדרין ט:). שפוסל לעדות, והיינו מחמת חומר האיסור שעבר עליו, גם אם רעתו היא לשמים בלבד (הרי"ן מפרש שבאוכל נבלות לתאבון מודה רבא דוקא משום צד הממון שיש בדבר, שאוכל בזול, שמחמתו הוא כעין רשע דחמס, מה שאין כן בבא על הערוה. זאת שלא כתוסי' ט:). שפירשו שהבא על הערוה הוא כאוכל לתאבון וכיון שעובר להנאתו על דעת קונו הוא כרשע דחמס). עצם מה שהערוה אינה רשעה של חמס אינו אם כן סיבה מכרעת שלא לפסול מחמתה, וטעמו של רב נחמן שמכשיר הוא מצד אחר, משום שיצרו תקפו כאמור ולכן אינו חשוד לשקר במקום שאין בו יצר כזה. טעם רב ששת שאינו מתחשב בכך הוא ש"חייב גמור הוא ואינו בדין להכשירו", ו"רשע הוא מעברה חמורה וגופו פסול לעדות". כלומר, עובדת העברה עצמה חזקה יותר כביכול מסברת הצטדקות כלשהו שאפשר למצוא בה.

אם דברי רב ששת היו אמורים לרי"ן אליבא דאב"י דוקא, היה ניתן לומר שמחלוקתו עם רב נחמן היא גופה בשאלה אם טעם אב"י הוא משום חשש שקר או משום גזיה"כ. רב ששת סובר שזוהי גזיה"כ, ולכן אין בזה מקום להצטדקויות. אלא שהדברים אמורים לפי הרי"ן גם אליבא דרבא (ודברי רבא עצמו, הסובר כרב ששת, הם גם הסיבה להכריע כך לדינא), ואם כן למרות שעיקר הפסול הוא מחמת חשד שקר עובדת העברה מכרעת. עברה חמורה כערוה גורמת לאיבוד חזקת הכשרות הנצרכת לעדות באופן שלא די בסברת יצרו תקפו כדי לתקנו.

הרי"ן עצמו ביאר כתוסי' מפני מה החשוד על שבועת שוא חשוד גם על שבועת ממון, לא רק אליבא דאב"י הסובר שכל עברה פוסלת אלא גם אליבא דרבא הסובר שמחמת עברה לשמים לא נעשה חשוד לענין רע לבריות (הביאור הוא שכאשר כופר ממון בחברו ומשביעים אותו, השבועה עצמה מוסיפה רק רע לשמים ולא רע לבריות), ומכך שצורך הביאור הוא רק לרבא ולא לאב"י ניתן לשמוע כאמור שלדידיה כל עובר עברה חשוד להיות רע לבריות ואין זו רק גזיה"כ בדין עדות שפסלה אותו. אמנם לפי מה שהתבאר בענין הבא על הערוה לרב ששת ולרבא, שוב אפשר שגם כאן אין מדובר בחשד גמור אלא בהפקעת המעמד היסודי של הנאמנות הנצרכת לעדות; וכל מי שלא ניתן לסמוך על עדותו שמא ישקר, גם אין מטילים עליו שבועה, שמא יישבע לשקר. אפשר שאין בכך סתירה לדברי הנמו"י, שבמקום שלא נצרכת בו עדות גמורה ודי בו בדברי עד אחד לא בטלה כשרותו. באותו אופן, אפשר שאין לשלול מחמת זאת הכרעה כמו זו של הקצות, שכל שלא נמצא בפועל רע לבריות אין לפסול מחמתו שטר שזמנו תקין מחשש שמא זייפו והקדים את הזמן. אמנם ודאי פשוט יותר לאור דברי התוסי' והרי"ן לפסול כל שטר שחתום עליו פסול בעברה ולא כקצות.

⁴ ב"ש באבהע"ז (סי' מב ס"ק יט) הביא מדברי שלטי"ג (בשם ריא"ז) שהפסול בעבירה בעלמא אינו פסול מן התורה אלא לדבר שהוא חשוד בו, ולכן המקדש בפני גזלן חוששין לקידושיו, אך כתב על זה שמדברי שאר פוסקים לא נראה כך. כתב על כך נוי"ב (מובא בפת"ש שם, ס"ק יט) שאף ריא"ז לא אמר אלא שפסול הגזלן הוא מחשד שמעיד שקר עבור ממון, ולכן אין לפסלו מלהיות עד קיום בקידושין שם חשש זה אינו שייך. אבל גם הוא מודה שאם לאחר מעשה מוסר עדות על הקידושין והאשה מכחישה אותו אין בדבריו כלום (ורי' בחי' ר' שמואל הנ"ל ביאור לשיטתו).

מחלוקת הקצות והנתיבות עשויה לבוא לידי ביטוי בדין נוסף, במי שיודע עדות לחברו אך גם **יודע בעצמו שעבר** עברה העושה אותו לרשע הפסול לעדות (ובי"ד אינם יודעים על כך). הנתיבות (כח משה"כ ס"ק ב) כתב על פי התומים שמי שיודע בעצמו שהוא קרוב לא יעיד, אך מי שיודע בעצמו שהוא פסול כרשע, כיון שאין פסולו ידוע ועדותו תתקבל, חייב להעיד. והדברים עולים יפה לשיטתו, שכל עיקר פסול רשע אינו אלא מחשש משקר, וכאן שיודע בעצמו שעדותו אמת אין מניעה מלהביא להכרעת דין על פי עדותו. לשיטת הקצות, שפסול הרשע מלהעיד חורג מעבר לחשד הממשי לשקר שיש בו, לכאורה עליו להימנע מלהעיד, וכמו הנוגע בעדות, שבו מודה גם הנתיבות (שם) (אף כי לא האו"ת) שאין לו להעיד, אף שמשוכנע כשלעצמו שעדותו אמת ואינה מושפעת מנגיעתו. אמנם הדברים מובאים גם בפת"ש (לד אות א), ושם מובא בשם התומים גם טעם נוסף למה לא יימנע מלהעיד – משום שאין אדם נפסל על ידי עצמו, וממילא בפועל כלפי בי"ד אינו קרוי רשע מחמת העברה שעבר; וטעם זה עולה יפה גם לדרך הקצות.

בפתח הדברים עמדנו על דברי הש"ך, שכתב שאין **להצטרף לעדות עם רשע** גם לדבר אמת, לא רק לראיית העדות אלא גם למסירתה, משום שהדין צריך להיות מוכרע על פי עדות כשרה דוקא ולא רק בהתאמה לאמת העובדתית. עולה מכך בפשטות שפסול הרשע אינו רק מחשש שעדותו שקר אלא גם כפסול עצמי, הפוסל גם את העד שאיתו (וצריך לומר עוד לכאורה שמדובר בהצטרפות עם מי שרשעתו נודעה בעדים, שאם לא כן יש לומר כאן כמו שנאמר לרשע עצמו, שעליו לבוא ולמסור עדותו כיון שכלפי בי"ד אין לקראו רשע ואף תוכן עדותו אמת). אמנם בענין זה אפשר שהנתיבות יהיה כמודה במקצת לקצות, ואף שעיקרו של פסול הרשע הוא מחמת שהוא חשוד להעיד שקר, סוף סוף מטעם זה קראה עליו התורה שם פסול, והוא פוסל את כל העדות למרות שהעדים שעמו מאשרים שבמקרה זה דברו אמת.

2. חומר העברה הפוסלת לעדות (לד, ב-ג)

א. הפסול מדין תורה

(תמצית הדין: לרמב"ם ולהלכה הרשע הפסול הוא מי שעבר על לאו שיש בו מלקות או מיתה, או שלחומרנו אין בו מלקות. אבל לא בלאו שבממון, אם אינו חמס, או בלאו שאין בו מעשה. ורדב"ז כל עובר על לאו פסול.)

הגמרא למדה כאמור מהפסוק ש"רשע" פסול לעדות, אך לא הגדירה מהם האיסורים שהעובר עליהם קרוי רשע. הרמב"ם (עדות יב), משלים זאת: "איזה הוא רשע, כל מי שעבר עבירה שחייבין עליה **מלקות** הרי זה רשע ופסול לעדות, שהרי התורה קראה למחוייב מלקות רשע, שנאמר והיה אם בין הכות הרשע. ואין צריך לומר למחוייב **מיתת בית דין** שהוא פסול, שנאמר אשר הוא רשע למות". לא התבאר מקורו של הרמב"ם לדרשות אלו, אך אפשר שהדבר הוא כמובן מאליו, ללמוד שם רשע האמור כאן משם רשע האמור ממקומות אחרים בתורה.

הטור כתב גם הוא בדומה לדברי הרמב"ם, אך כתב רק את גוף הדין ולא את מקורותיו: "איזהו רשע, כל העובר על עבירה שחייבים עליה מלקות, וכל שכן אם עובר על חייבי כריתות ומיתות בית דין". משמע שהדין הברור אצלו הוא דין חייבי מלקות (ובזה אכן מצאנו בסוגיה עצמה "ארבעים בכתפיה וכשר?!!"), וממנו למדנו בקל וחומר לאיסורים חמורים יותר. ממילא למדנו גם לחייבי **כריתות**, שלא נאמר בהם במפורש בתורה שם רשע. אמנם בפועל חייבי כריתות הם תמיד גם חייבי מלקות, כך שאין כאן חידוש של ממש, ומטעם זה כתב ב"י לפסלם גם לדברי הרמב"ם (במילה יש עם זאת כרת ללא חיוב מלקות, ובענין ערל כתב ב"י (אות כד) שדוקא אם מתו אחיו מחמת מילה

כשר לעדות ומשמע שבמזיד פסול, וכתבו בהגהות והערות (למהד' מכוון ירושלים) שאפשר שאף שם אין הפסול מעצם היותו בכלל חייבי כריתות אלא משום שנחשב כמפר ברית).

הרדב"ז (על הרמב"ם) לומד אף הוא מלשון הגמרא "ארבעין בכתפיה וכשר!" שיש לפסול כל חייבי מלקות. אלא שהוא לומד מקריאת שם רשע גם על הגזלן, שמשלם ולא לוקה, שאין לצמצם את לשון רשע המשתמעת מכך לחייבי מלקות בפועל דוקא, אלא כל העובר על לאו הוא בכלל רשע, גם אם ניתן לתשלומין, או שאין בו מעשה, או שהוא לאו שבכללות, כך שאין בו מלקות. הרדב"ז אינו מציין זאת במפורש, אך הוא נראה חולק בבירור על דברי הרמב"ם, שלא רק שציין שהפסול הוא במי שעבר עבירה שיש בה מלקות דוקא, אלא גם הוסיף מעט אחר כך (ה"ד) שהגזלנים והחמסנים פסולים לעדות אף שהם בני תשלומין ולא מלקות משום שהם קרויים "עד חמס", ואם כן סובר שמצד הגדר הראשוני של רשע כחייב מלקות לא היה מקום לפסול.⁵

אמנם גם לדרך הרמב"ם, ולדידן, כתב התומים (בפתי"ש ס"ק ה) שכל לאו שאין בו מלקות מחמת חומרתו, משום שניתן לאזהרת מיתת בית דין, וכן גם אם ניתק לעשה, פוסל לעדות. אבל לאו שאין בו מעשה אכן אינו פוסל מן התורה. פתי"ש עומד על מחלוקת אחרונים בדין זה של לאו שאין בו מעשה, ונראה שנייט האחרונים בכללה היא לומר שאין בו פסול מן התורה. וקל וחומר שמי שביטל עשה בלבד שלא נפסל על ידי כך לעדות, וכך כתבו כמה אחרונים (שם). (פתי"ש דן עוד במי שעבר וקיים עשה במקום שיש כנגדו לאו ועשה, והביא דברי מי שתלה זאת במחלוקת אם במקרה כזה קרוי עובר על עשה בלבד, שכן הלאו כשלעצמו נדחה מפני העשה, או עובר על לאו, שאף הוא עצמו לא נדחה מפני העשה, מחמת העשה שמו. פתי"ש עצמו מסייג שיש להכשיר בזה לעדות מטעם אחר, משום שסבר שעושה מצוה במה שעשה).

[איסור מיוחד שנחלקו בו אם פוסל מן התורה הוא **הבא על הנכרית** בצנעה, שאין בו לאו גמור של תורה אך הרמב"ם מדגיש שלמרות זאת איסורו חמור. מדברי הבי"י נראה שהעושה כן נפסל לעדות מן התורה, אך אין הדבר מוסכם בין האחרונים (בפתי"ש). יש שכתבו כבי"י (ברכ"י ועוד) ויש שחלקו עליו (אורים ותומים ועוד).]

ב. הפסול מדברי חכמים

הדינים האמורים הם לענין פסול מן התורה, ויש שנפסל מדברי חכמים. לדברי הרמב"ם (שם א) כשם שמי שעובר על לאו שיש בו מלקות מן התורה נפסל מן התורה, כך מי שחיובו מדבריהם פסול מדבריהם. ובדומה לזה כתב גם הטור. יל"ע מה מקור הדין (בי"י עומד על כך שבגמרא מוכח שיש פסולים מדרבנן, אך לא מעבר לכך), אך תוכנו ברור, שחכמים תיקנו את דבריהם כעין של תורה (פמ"ג (מובא בפתי"ש) דייק מלשון הרמב"ם שדוקא באיסור דרבנן שיש בו מכת מרדות נפסל מדרבנן, ולא באיסור דרבנן שאין בו חיוב כלל, מה שמצריך תוספת בירור באלו מכלל איסורי חכמים אכן יש מכת מרדות. והדברים עשויים להיות יפים גם ביחס לדברי הטור. אבל בי"י ואחרים לא הזכירו סייג כזה). בי"י הביא מדברי רי"י בשם הגאונים שלא כל עובר על דרבנן נפסל מדרבנן, אלא בדבר שיש בו חימוד ממון דוקא, והסמך לכך בי"י דרך אחת שנאמרה גם בתוס'. (הטעם לכך צ"ע, שכן אם עבר על דבריהם מחמת יצר אחר, פחות מחימוד ממון, כל שכן שיעיד שקר עובר ממון. ושמה החשוד לעבור על דרבנן אינו חשוד מתוך כך להעיד עדות שקר, שהיא

⁵ בדין מלוה בריבית (להלן) נראה שגם דעת הרא"ש כרדב"ז, לפסול מן התורה בכל לאו, וצ"ע מפני מה לא הוזכרה כלל דעה זו בטור ושו"ע ונושאי כליהם.

חמורה הרבה יותר, ורק אם חימוד הממון עצמו הוא שהעבירו על דרבנן שוב אין להבחין באופן מובהק בין דרגות החומרה של האיסורים ולהכשירו לעדות). מדברי **העיטור** (אף הוא בב"י) נראה שמצמצם עוד את הפסול, למי שיש בו **חשד ממון** בלבד, בדומה לפסולים שמנתה המשנה (ולאפוקי אוכל גבינת גויים ועוד. בגבינת גויים עשוי להיות צד חימוד ממון, כיון שהיא מצויה יותר בזול, אך לעיטור אין זה פוסל אותו).

שו"ע פסק בצורה שתומה כלשון הטור, **והרמ"א** הוסיף ש"א דבעינן עברה משום חימוד ממון.

מאיסורי דרבנן יש ללמוד בק"ו לפסול בעובר על איסורים של תורה, גם כשאין בהם פסול מן התורה. כ"כ רי"ו (הני"ל), והוא דין ברור באחרונים (בפתי"ש), שבכל **לאו שאין בו מלקות** באופן שאינו נפסל מחמתו מן התורה, פסול עכ"פ מדרבנן. כמו כן כתב התיבות (ובפתי"ש) **שהעובר על עשה בקום עשה** נפסל מדרבנן. אבל אם ביטל עשה כמו סוכה ולולב אין כל מקור לפסלו אף מדרבנן.

על **הנפ"מ** הבסיסית בין **הפסול מן התורה** לפסול מדברי חכמים עמדנו בדין הפסול מחמת קרבה, שלענין קידושין אם **קידש בפני פסולים** מדרבנן לפי רוב הראשונים חוששים לקידושין ואינה מותרת לשוק בלא גט. רעק"א (בגליון) עומד על נפ"מ נוספת, לדיני ממונות, והיא שלפי הרשב"א **אם התובע תפס** ממון על סמך עדותם של עדים אלו שפסולים מדרבנן מועילה תפיסתו ואין מוציאים מידו. על נפ"מ נוספת עמדנו לעיל, בדין ההצטרפות לפסול, שאם הפסול אינו פסול אלא מדרבנן, לפי הדרך העיקרית באחרונים (בפתי"ש ס"ק ב) **אין הוא פוסל הכשרים** שעמו.

ב. תנאי הפסול

1. לימוד זכות (לד, ד; לד, כד)

"**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" (סנהדרין כו.). כך היא הגרסה לפנינו, לפיה רב הונא ברדר"י הכשיר בפועל את העדים שפסל רב פפא. רב פפא סבר לפסלם משום שעוברים עבירה, ויודעים שהיא עבירה, ואילו רב הונא ברדר"י הכשירם משום שסבר שאינם יודעים שאינם נוהגים כשורה אלא סבורים שיש צורך כפרה על מעשה מצוה כזה (בדומה לתענית חלום בשבת, שיש לעשותה אך צריך אחר כך תענית אחרת לכפר על ביטול עונג שבת).

הגרסה שלפנינו היא גם גרסת **הרא"ש**, שאף כתב שיש להכריע לדינא כרב הונא בריה דרב יהושע, ושכך מוכח גם מדין המוכסים והגבאים ודומיהם. חכמים סברו בתחילה להכשירם כיון שאינם עושים אלא דרך אקראי, ואם כן לימדו עליהם זכות שאינם מתכוונים לעבור על איסור בהדיא אלא שמורים לעצמם במצבים גבוליים הוראות היתר שונות, ורק לאחר שראו שזוהי דרכם המכוונת פסלום. מכך יש ללמוד שכל שיש לתלות את העבירה בהוראת היתר שהורה לעצמו העובר אין לפסלו לעדות. גרסת הרי"ף, כפי שמביא הרא"ש, היא שרב הונא בריה דר"י רק "סבר לאכשורינהו", והרא"ש מסיק מכך שלפי הרי"ף יש להכריע כרב פפא שעשה מעשה ולא כר"ה בדרי"י שרק העלה סברה אך לא הוכרע כמותה למעשה, אבל הוא חולק עליו לדינא. דעת **הרמב"ם** (יב, א) אף היא כרא"ש, והאריך לבאר שאין לפסול לעדות אלא במעשה שידוע לכל שיש בו איסור או לאחר שהתרו בעובר ואמרו לו שיש במעשהו איסור של תורה (והדגים במעשים שונים שאין איסורם ידוע לכל או שייתכן שהמציאות אינה זכורה לעושה המעשה, כמו העושה מלאכה בשבת

ואפשר שאינו זוכר שהיום שבת). לדברי **הב"י** אף מדברי הרי"ף אין להוכיח שחולק לדינא על הרא"ש והרמב"ם (ולא כמו שתלה הרא"ש בדבריו), ועל כן ההכרעה לדינא ברורה כשיטה זו. וכך כתב הן בס' ד', בדין קוברי המת ביום טוב, והן בס' כ"ד, שם הביא את דברי הרמב"ם כצורתם. [רעק"א (בפתי"ש לאבהע"ז מב, ס"ק יח) הסתמך על כך כדי להכשיר לעדות את המגלחים בתער בימינו, וכן מוסרי ממון ישראל לעכו"מ].

הסמ"ע (ס"ק נז) דייק מלשון הרמב"ם והשו"ע שיש שלש ידיעות שצריך לוודא שהעובר יודע קודם שנפסלו לעדות: האחת, שיודע את האיסור שיש במעשה מסוג זה שעושה (לעומת הסובר שאין איסור לקשור בשבת). השניה, שיודע שהנסיבות בהן הוא מצוי הן אלו שבהן חל האיסור (לעומת מי ששכח שהיום שבת). והשלישית, שיודע שהאיסור שעושה חמור דיו כדי לפסול אותו לעדות (לעומת המוכסים, שכל עוד לא התרו בהם שיש במעשיהם משום פסול לעדות אינם נפסלים). הצורך בידיעה זו האחרונה מחדש, ולא ברור מקורו (מעבר למה שמדקדק כן הסמ"ע מדברי הרמב"ם והשו"ע), ו**הנתיבות** (משה"א טז) אכן חולק על כך ואומר שכיון שהוא רשע ויודע שעושה איסור של תורה די בכך כדי לפסול לעדות. (בלשון הרמב"ם יש לומר שהשתמש בלשון זו של הודעה למוכס שמעשיו פוסלים לעדות כדי לשלול את עיקר הוראת ההיתר שלו, שאינו סבור כלל שיש איסור תורה גמור במעשיו).

נחלקו האחרונים (בפתי"ש ס"ק ט) בשאלה אם עובר העבירה **צריך להתנצל** ולתרץ את עצמו באותה הוראת היתר שמחמתה סברנו להכשירו. **חוות יאיר** כתב שאם העד לפנינו עלינו לשאול אותו מפני מה עשה מה שעשה, ואם אינו משיב שהיה זה מפני שסבר שאין בדבר איסור – נפסל. אבל **רעק"א** חלק עליו ואמר שאין מקום להסתמך על מידע המתקבל מפי העד עצמו כלל, שהרי אין אדם משים עצמו רשע, ועל כן עלינו לומר שמעצם קיומה של האפשרות הסבירה שלא ידע על איסור במעשה יש לקבלו כעד כשר. לכן המתגלחים בתער כשרים לעדות, כיון שבעוה"ר פשט ענין זה בציבור ורבים אינם סוברים שיש בכך איסור כלל. הדיון חוזר על עצמו בפתי"ש בדין מלוה בריבית (ס"ק כא), ושם מובאים דברי אחרונים נוספים הסוברים שאפילו יאמרו העדים שידעו את האיסור ובכל זאת עברו עליו אין לפסלם על פי עצמם, ורעק"א. (בדעת החו"י יש לומר שאין כאן משום אין אדם משים עצמו רשע, שכן עיקר פסולו הוא מחמת עצם העבירה שעבר, וכל עוד לא יתרץ את עצמו ויורה על קיומו של לימוד זכות המכשיר אותו הרי הוא עומד בפסולו).

2. דין הכרזה (לד, כג)

"אמר ר' אבהו א"ר אלעזר, כולן (= הפסולים המנויים במשנה) **צריכים הכרזה** בבית דין... ההיא מתנה דהו חתימי עלה תרין גזלין. סבר רב פפא בר שמואל לאכשורה, דהא לא אכרזינן עליהו, אמר ליה רבא, נהי דבעינן הכרזה **בגזלן דרבנן**, בגזלן דאורייתא מי בעינן הכרזה?!" (כו:). למדנו מכאן שהפסולים מן התורה פסולים מאליהם, מעצם העבירה שעשו, בעוד שהפסולים מדרבנן אינם נפסלים בפועל עד שיכריזו על פסולם.

בטעם הצורך בהכרזה בפסולים דרבנן כתב **הרמב"ם**: "כדי שלא לאבד זכות העם, שהרי לא ידעו שהוא פסול, ואין פסולו אלא מדרבנן". הסביר זאת **הסמ"ע**: "דכיון דאין פסולו ידוע קודם שהכריזו עליו לא רצו להפסיד ממון הבריות, מאחר שכבר העידו ואין פסולין אלא מדרבנן". כלומר, בכל פסילה של עובר עבירה למפרע משעת העבירה יש מידת מה של הפסד לציבור, שכן יתכן שכבר הסתמכו על אדם זה בתור עד בחתימת שטרות או בעסקה שרצו לעשותה בעדים וכעת נפסל עד זה למפרע. לכן היה ענין לחכמים לצמצם במידת האפשר את פסילת העדים כל עוד לא

נודע פסולם לרבים. כאשר העד פסול מן התורה לא רצו חכמים לעקור דין תורה מחמת שיקול זה, ועל כן הותירו את הפסול למפרע על מקומו, אבל כאשר העד אינו פסול אלא מדרבנן לא היתה מניעה בעד חכמים מלקבוע שאין הפסול חל בפועל אלא משעת ההכרזה.

אמנם מדברי **מהרימ"ט** (בפתי"ש ס"ק ה) עולה לכאורה הבנה אחרת. מהרימ"ט כתב שבעבירה דאורייתא שאין בה מלקות, שאין הפסול בה אלא מדרבנן, אין צורך בהכרזה, וטעם הדבר: "דילמא לא אמרו אלא בעבירה דרבנן, דלא משמע להו לאינשי ולא מחזקי להו לרשיעי, אבל עבירה דאורייתא הכל יודעין שזו עבירה היא ואין לך הכרזה גדולה מזו". לטעם הסמ"ע, שהבאנו לעיל, ברור לכאורה שבכל פסול דרבנן אין לפסול אלא על ידי הכרזה, שכן הצורך בהכרזה קיים בעיקרו בכל פסול, אלא שרק בפסול דרבנן הוא ניתן ליישום. אבל לדברי מהרימ"ט הסיבה להבחנה בין איסורי דאורייתא לאיסורי דרבנן היא שאיסורים דאורייתא חמורים יותר בעיני הציבור, והכל יודעים שהעובר עליהם הוא רשע ופסול לעדות. לכן לעולם אין בהם צורך בהכרזה, גם אם פסולם בפועל אינו אלא מדרבנן (נראה שהנחתו היא שכשאדם עובר עברה במזיד ובפני עדים הדבר נוטה להתפרסם, ורק הפסול לעדות הנובע מכך הוא שעשוי להישאר בלתי ידוע). (פרשנות זו עשויה להלום גם את דברי הרמב"ם, אם נפרש שדווקא כיון שאין פסולו אלא מדרבנן לא ידעו העם שהוא פסול).

פתי"ש מביא מספר אחרונים שנקטו עמדה במחלוקת זו, יש שהצריכו הכרזה בכל פסול דרבנן ויש שלא הצריכו בעובר על איסורי תורה, ואין בדבר הכרעה ברורה.

בין כך ובין כך, הצורך בהכרזה אינו אלא כדי למנוע הפסד מן העם, ועל כן כתבו מהרימ"ט ורדב"ז (בפתי"ש ס"ק לג) שאין צורך בהכרזה זו אלא לענין עדויות ממון, בהם אכן שייך הפסד כזה. אבל **בעדויות** שעניינם **איסור** בלבד פסול כבר משעת העבירה גם בפסולים דרבנן. אך לא כך היא דעתם של מרבית האחרונים (שו), הסוברים שאין לחלק בדין האמור בש"ס ולעולם אין אדם נפסל בפסול דרבנן עד שיכריזו עליו.

הרמ"א מסייג משני צדדים את דין ההכרזה האמור: האחד, שאף בפסולים מן התורה, שאינם צריכים הכרזה, לא תמיד חל הפסול כבר משעת העבירה, וזאת משום שלא תמיד ברור אם העבירה קדמה לראיית העדות או לא. לעולם מעמידים עד על חזקת כשרותו, ואינו נפסל אלא **משעה בה ודאי עבר** כבר את העבירה. מאידך (ע"פ המרדכי), אף שפסולים דרבנן צריכים הכרזה, כל מעשה שהיתה עליו **ענישה פומבית**, דוגמת נידוי, אינו צריך הכרזה נוספת.

חידוש מיוחד בדין ההכרזה חידש נמו"י, שהתקשה בעובדא דבר ביניתוס (כה). שהעידו בו שנים שהלוה בריבית ואחד מהם היה הלווה עצמו. הגמרא התקשתה איך ניתן לקבל את עדותו של הלווה, שפסול בעצמו לעדות, ותירצה שכיון שאין אדם משים עצמו רשע אין הוא פסול על פי עדות עצמו, וממילא כשר להעיד על הלווה. נמו"י סובר שפסול הלווה אינו אלא מדרבנן (ומשום שלא משמע לאינשי שגם בו יש איסור), ועל כן תמה על תמיהת הגמרא, מפני מה סברה שיש לפסול עד זה והרי עדיין לא הכריזו עליו. בתשובתו מחדש נמו"י שגם בפסול דרבנן לא צריכים הכרזה אלא לעדויות אחרות, אבל בענייניו של **אותו מעשה שמחמתו נעשה לפסול** הרי הוא פסול לעדות גם בלא הכרזה. טעם הדבר מובן, שכל הצורך בהכרזה אינו אלא כדי למנוע הפסד מאחרים, ואילו כאן העבירה ידועה בשעת העדות ואינה צריכה הכרזה נוספת.

ב"י הביא דברים אלו של הנמו"י, ובעקבותיו גם הסמ"ע. אך תמה על כך הש"ך איזו נפ"מ יש לדברים לדינא. דברי נמו"י נאמרו כדי לבאר את תמיהת הגמרא, שהניחה שהעדות נפסלת על פי דבריו שעבר עבירה. אך למסקנה הרי אין אדם משים עצמו רשע, ואם כן לעולם אין קיום למצב זה בו העד נפסל מכח עדותו עצמה על מעשה האיסור. ויישב פת"ש (סי"ק לד בשם כנס"י) שנפ"מ לשלושה האומרים לוינו יחד בריבית מפלוני. אם הפסול הוא רק משעת הכרזה ואילך, הרי שכאן יש שני עדים כשרים על פסולו של המלוה ואף על פסולו של כל אחד מהלווים משעת הכרזה ואילך (ובכל אחד מהעדים פלגינן דיבורא, ונאמן על זולתו אף שאינו נאמן על עצמו). אך לאור חידושו של הנמו"י עולה מעדותם של כל שנים לפסול את השלישי מעדות בדבר מעשה הלואה זה עצמו, וממילא אין כאן עדים כשרים על פסול המלוה כלל (אמנם גם על פסול הלווים נראה שאין כאן עדות כשרה, ואם כן לעדויות אחרות עודם בכשרותם).

3. עדות על עצמו ופלגינן דיבורא

א. אין אדם משים עצמו רשע ופלגינן דיבורא (לד,כו)
(תמצית הדין: לרוב הראשונים, עדות על עברה שעברו הוא או קרובו במשותף עם אחר אינה מתקבלת ביחס לעצמו או לקרובו, אך מועילה לפסול את האחר. ולראב"ד, עדות על עצמו או על אשתו אכן אינה מונעת מקבל את העדות על האחר, אבל אם כלולה בדבריו עדות על קרובו נפסלה כל העדות).

כבכל דין אחר אף כאן, אין אדם נפסל על ידי עצמו, שכן "אדם קרוב אצל עצמו, ואין אדם משים עצמו רשע". בסוגייתנו מצוי דין זה במעשה דבר ביניתוס (כה.), שהעידו בו שנים שהלוה בריבית אך אחד מן העדים היה הלווה עצמו. בתחילה סברה הגמרא לומר שאין לפסול את המלוה, שהרי לפי עדות הלווה אף הוא עצמו פסול לעדות, ואינו יכול להעיד על פסולו של המלוה. למעשה לא דן כך רבא אלא פסל את המלוה, משום שהלווה אינו יכול להיות נידון כפסול על פי עדות עצמו, שאין אדם משים עצמו רשע.

סברה זו כשלעצמה אינה מספיקה כדי להכשיר את העדות, שכן היה מקום לומר שכיון שאינו נאמן לומר שלוה בריבית שוב אין מקום לקבל את עדותו זו כלל. כך היא דעתו של רב יוסף (סנהדרין ט:), שנחלק עם רבא בדין עדויות ממין זה: "אמר רב יוסף, פלוני רבעו... לרצונו, רשע הוא והתורה אמרה אל תשת רשע עד. רבא אמר, אדם קרוב אצל עצמו ואין אדם משים עצמו רשע". עיקר הדין, שאין אדם משים עצמו רשע, מוסכם לפי הנראה גם על רב יוסף, אלא שלדבריו כיון שאם יתקבלו דברי העד הוא ימצא על ידי כך בלתי ראוי לעדות, שוב אין מקום לדון על סמך דבריו כלל. אבל לדעת רבא פלגינן דיבורא, ואנו רואים את שני מרכיבי העדות, על הרובע ועל הנרבע, כעומדים כל אחד לעצמו, ודווקא בעדות הנרבע על עצמו אינו נאמן. עדותו על הרובע שרבע זכר עומדת בעינה כמו אם לא היה מסגיר את זהות הנרבע כלל.

רבא מוסיף לומר: "פלוני בא על אשתי, הוא ואחר מצטרפים להורגו אבל לא להורגה. מאי קא משמע לך, דמפלגינן בדיבורא, היינו הך? מהו דתימא אדם קרוב אצל עצמו אמרינן, אצל אשתו לא אמרינן, קא משמע לך". לדברי רש"י ותוס', החידוש בדינו הנוסף של רבא הוא שלא אמרינן שמתוך שהאדם נאמן על הבועל נאמן גם על אשתו להרגה. כלומר, החידוש בחלוקת הדיבור, ובהתייחסות אליו ככולל שני פריטי מידע בלתי תלויים זה בזה, הוא לשני הצדדים: הן לכך שהעדות על הבועל לא נפסלת מכח היותו של העד קרוב בעדותו על אשתו (וכאן אולי גם רב יוסף מודה, שאין מניעה מלהפריד ולקבל רק את חלק העדות שאינו מתייחס לקרוביו, ורק במקום שמשמעות עדותו על עצמו היא גם לפסולו לעדות על חברו לא ניתן לקבל את עדותו כלל), והן לכך

שהעדות על האשה לא מתקבלת מכח מה שמתקבל חלקה השני, המתייחס לבועל. היה מקום להבחין בין דברי אדם על עצמו לדבריו על קרוביו, שאין הוא יכול כלל להיות מקור המידע שעל פיו מכריעים את דינו שלו אך יתכן שיהיה מקור המידע שעל פיו דנים את קרובו, אם נמצא צידוק ראוי לקבלת דבריו, וקמ"ל שאף בזה אין עדותו ראויה להתקבל כלל. הו"א שפסול הקרבה מונע מן האדם למלא תפקיד של עד בדיון אודות קרובו, אך אם דבריו התקבלו כבעלי תוקף של עדות מכח המידע הנוסף הכלול בהם שוב יהיה בהם כדי לשמש כעדות אף לענין הקרוב, וקמ"ל שאין זה כד.

סברה זו, שאינה אלא הו"א בעדות על אשתו, מתקבלת גם למסקנה כשמדובר בעדות על ממונו: "בעי רבא, פלוני רבע שורי מהו, מי אמרינן אדם קרוב אצל עצמו ואין אדם קרוב אצל ממונו, או דילמא אמרינן אדם קרוב אצל ממונו? בתר דבעיא הדר פשטה, אדם קרוב אצל עצמו ואין אדם קרוב אצל ממונו". אף כאן מפרש רש"י שפירוש מה שאינו קרוב אצל ממונו הוא שעל אף שעדותו על שורו שנרבע אינה מתקבלת כשלעצמה, ובעלמא אין שור נסקל על פי הבעלים, כאן שהעיד על פלוני שרבע את שורו כיון שמתקבלת עדותו על הרובע מתקבלת עדותו גם על השור ואף הוא נסקל. כך היא גם שיטת הרמב"ם (יב,ב) והטור, שבעדות על השור כיון שלא אמרינן אדם קרוב אצל ממונו אף השור נסקל. זיקת הממון לאדם שמחמתה אין הממון נידון בעדות בעליו אינה כה הדוקה כזיקת הקרובים זה לזה, ועל כן בה אכן אמרינן שאם התקבלו דברי הבעלים כעדות מכח התייחסותם לבעל דין אחר יש לפעול על פיהם גם כלפי ממונו שלו.

שונה מדעת ראשונים אלו היא דעת הראב"ד, שהשיג על הרמב"ם ואמר שבעדות שורו כיון שלא פלגינן דיבורא נפסלת עדותו של הבעלים כולה, ובין הרובע ובין השור אינם נסקלים על פיו. הר"ן (בחי'דושים) מבאר שלשיטת הראב"ד מתחדש בדין השור, ובהו"א בדין האשה, שיש להבחין בין פסול האדם בעדותו על עצמו לפסולו בעדותו על קרוביו. ביחס לעצמו אין הוא קרוי מוסר עדות כלל, ועל כן אין קושי לנתק בין חלק הדברים המתייחס לעצמו, שהוא מבחינתנו כאילו לא נאמר כלל, לבין חלק הדברים המתייחס לזולתו, שמתקבל כעדות גמורה. אבל ביחס לקרוביו או לממונו קרוי האדם מוסר עדות, אלא שזו אינה ראויה להתקבל ולהכריע את הדין, וממילא אם נפסלה עדותו בפסול קרבה ביחס למקצת מן הנידונים שאליהם נוגעת עדותו שוב נפסלה עדותו כולה ואין להסתמך עליה כלל. אי אפשר לקבל עדות למחצה, ופלגינן דיבורא אינו אלא כאשר מחצית הדברים הם העדות הממשית כולה. לאור זאת מובנת מאד הו"א בעדות פלוני בא על אשתי, שכיון שאין העדות על עצמו ממש אי אפשר לומר פלגינן דיבורא. המסקנה מחודשת יותר, ויש להעמידה כמתייחסת לאשתו דווקא: אשתו כגופו, ולכן גם עדות אדם אודות אשתו אינה חשובה לעדות כלל, ופלגינן דיבורא ומקבלים רק את חלק העדות המתייחס לבועל. בשאר קרובים נותר הדין בעינו, ומתוך שפסול על קרובו פסול גם על הנידון האחר. שיטת הראב"ד בענין זה חריגה, ואין הלכה כמותו.

[למרות שאין מתקבלים דברי אדם אודות פסולו של עצמו, כתב רמ"א שאין עושים אותו עד לכתחילה, והסבירו הש"ך והנתיבות את כוונתו שאין מזמנים אותו מתחילה למסור לו עדות. ונראה פשוט שה"ה שאין מחתימים אותו על שטר לכתחילה.]

ב. כמה סייגים לדין פלגינן

בגמרא בכתובות (יח:) נאמר שעל אף שעדים האומרים כתב ידו זה אבל אנוסים היינו נאמנים לפסול את השטר, אין זה אלא אם אומרים אנוסים היינו מחמת נפשות. אבל אם אמרו

אנוסים היינו מחמת ממון הרי עשו עצמם רשעים, ואין לקבל את דבריהם (והשטר כשר על פי ראשית דבריהם, שקיימוהו). תוסי' ושאי"ר התקשו למה אין אומרים כאן פלגינן דיבורא, להאמין להם שאנוסים היו, אך לא למה שאמרו שהיה זה מחמת ממון. ותירצו מספר תירווצים, שנים מהם הובאו להלכה: האחד, שאין אומרים פלגינן דיבורא כאשר הדבר מחייב להוסיף פרשנות מעבר לדברי העדים עצמם. האמירה "אנוסים היינו" היא חסרת השלכה לדינא כשלעצמה, כל עוד לא התברר אם היו אנוסים מחמת ממון או נפשות, וממילא אי אפשר לדון לפיה, ולא שייך להשלים פרטים חסרים מדעתנו ולומר שאפשר שהיו אנוסים מחמת נפשות. תירוץ אחר הוא שלא אמרינן פלגינן דיבורא בדבר שאינו שכית, וכיון שאונס נפשות על העדות אינו מצוי לא ניתן לפרש כך את דברי העדים. גם כאן היסוד המהותי דומה לתירוץ הקודם, שאע"פ שאפשר לקבל את דברי העדים בצורה חלקית (גם אם נאמר שיש מקום לפרשנות משלימה לדברים הראויים להתקבל) אין מקום להוליד מכך חידוש מציאות שלא התחדש על ידי העדים עצמם.

באופן נוסף תירצו תוסי' שגם אם נאמר שניתן להוסיף פרשנות לדברים החלקיים, ודאי לא ניתן לפרש אותם בצורה שונה מזו שפירשו אותם העדים עצמם, וכיון שאמרו מפורשות שהיו אנוסים מחמת ממון אי אפשר להכשיר את עדותם כאילו היה אונס מחמת נפשות. כיון שהתירוץ הראשון מתקבל כבר הוא לדינא, אין לדידן משמעות מעשית לתירוץ נוסף זה. קודם לתירווצים אלו כולם הציעו תוסי' לומר שדוקא משום שמדובר בקיום שטרות דרבנן לא אמרו חכמים פלגינן דיבורא כדי לפסול את השטר. אולם כאמור, לאור הטעמים הנוספים שנאמרו שוב אין דין זה מוגבל לקיום שטרות דוקא.

מגבלה נוספת בדין פלגינן דיבורא כתב הרשב"א (בתשובה, ובדי"מ וסמ"ע), שאף שבאומר אשתך זינתה עמי פלגינן דיבורא, אם אומר זינתי עם אשתך אי אפשר לחלוק את הדיבור. כלומר, דין פלגינן תלוי גם במבנה המשפט ומבנה תוכן הדברים הנמסר על ידו. כאשר הנושא הוא הזולת ודברי האדם אודות עצמו אינם אלא מכלל הפרטים המשלימים את המידע אודות הזולת, ניתן לחלק את הדיבור ולהתעלם מפרטים אלו שאינם קבילים בדין. אבל כאשר נושא הדברים הוא העד עצמו, ומה שנוגע לזולת מובא לפני בית הדין כפרט משלים למידע שהוא מוסר אודות עצמו, אי אפשר לחלץ מידע זה מתוך דבריו וליצור לאורם ציור מציאות שהוא עצמו לא עסק בו. מכלל דבריו נשמע שהאשה זינתה, אך אין זה פריט מידע עצמאי שנמסר באופן ישיר על ידו.

ג. עדות על פסול-עבר שלו (לדכה)

בעיקר מה שאין אדם נאמן כשאומר על עצמו שעבר עבירה, כמו אם לוח בריבית, כתב המרדכי (מובא בד"מ ובסמ"ע) שאף אם אומר אעשה תשובה ואחזיר את הריבית אינו נאמן, דחיישינן שאינו אלא מערים משום שרוצה להמנע מלמסור עדות נגד המלוה. כלומר, לדברי העד אף שעבר עבירה כבר עשה את הנחוץ כדי לחזור ולהיות כשר (שקיבל על עצמו תשובה), ואם כן אין מדבריו השלכה על דינו שלו מכאן ולהבא, וממילא אין בפשטות סיבה עצמית שלא לקבל את דבריו אודות רשעותו שהיתה בעבר. אך בפועל אין לקבל זאת, שכן גם דין-העבר שלו כעד פסול עשוי להיות משמעותי עבורו ויש לחוש להערמה.

פתי"ש הביא מדברי ה"ר פייבוש מקראקא שהבחין בדין זה בין אדם שאומר כן מתוך כוונה להסביר שבשעת מעשה היה פסול לעדות, שפסול גם אם אומר על עצמו שכבר עשה תשובה, לבין מי שעיקר מגמת דבריו בבירור רק ללמד על היותו כשר כעת לעדות, אלא שעולה מדבריו גם הודאה על כך שבעבר היה עובר עבירה, שבו אין לחשוש להערמה וכשר. מהר"מ מלובלין חלק על

מהר"פ הנ"ל, וכתב שכיון שפסול אדם על עצמו מתורת קרוב הוא מדין תורה ולא מסברה בלבד, שוב אין להבחין בזה בהבחנות ממין זה. נראה מדבריו שהבין שעיקר הפסול כאן אינו מחמת החשש להערמה אלא שחשש זה רק מחדד שדבריו שעשה תשובה אינם מסלקים את עיקר הנגיעה בעדותו על עצמו שנעשה רשע. פת"ש מביא אחרונים נוספים שנחלקו במחלוקת זו (לדברי שמן רוקח (שם) לא רק כשמתנצל באופן שמכשיר אותו ומכאן ולהבא הוא נאמן גם על הפסול שעולה מדבריו, אלא גם כשמנסה להתנצל באופן אחר על טענות שעלו נגדו ודוקא מתוך כך עולה שעבר עברה, פסול מחמתה גם מכאן ואילך).

ד. נגיעת ממון שלו בעדות על פסול חברו (לד,כז)
(תמצית הדין: לכמה ראשונים, ולש"ך, נגיעת ממון פוסלת בתכלית את הנוגע לעדות, ולא ניתן לקבל מכח פלגין מרכיב מסויים של העדות שבו אין לו נגיעה. אבל לאחרים, ולסמ"ע, אמרינן פלגין גם בזה.)

החידוש במעשה דבר ביניתוס, שהלוח בריבית נאמן להיות עד על פסולו של המלוה, אינו רק במה שעדותו אינה נפסלת כולה מחמת היותו הוא עצמו רשע על פי דבריו, אלא אף במה שאינו **נחשב כנוגע** בעדות על המלוה, למרות שלכאורה יש לו בה נגיעת ממון ברורה. והרי אם פלוני אכן הלוח לו בריבית, מוטל עליו להשיב לו את הריבית שנטל ממנו.

הראשונים התמודדו עם קושי זה בשתי דרכים: **המרדכי** (מובא בב"י) כתב בשם **ראב"ה** שמדובר דווקא באופן שהלוח אומר שקיבל הלוואה בריבית, אך עדיין לא שילם את הריבית בפועל. ב"י אינו מסייג את דברי המרדכי, ונראה שמקבל אותם לדינא. דומים לדבריהם הם דברי **ה"ר יקר**, המובאים ברא"ש ובטור, שכתב שמי שנתבע על גזלנות והיה נגדו עד אחד, ונשבע להכחיש העד, לאחר שנשבע ונפטר מידי התביעה שוב יכולים העד והתובע להצטרף לעדות על היותו פסול בגזלנות (ואף שם נקבל את דברי התובע האומר שפלוגי גזל, ולא את דבריו שאומר לדידי גזל). גם מדבריו עולה שדווקא לאחר שנפטר הנתבע מידי תביעת הממון שעליו יכול התובע להעיד בעניינו, אבל קודם לכן אינו יכול להעיד עליו כלל כיון שיש לו נגיעה בדבר (בעיקר דברי ה"ר יקר נשוב לדון להלן).

אבל **הריב"ש** (מובא בש"ך) כתב שאין צורך בזה, שכן גם אם הלוח טוען שהמלוה צריך להשיב לו את הריבית, סוף סוף הרי אין דבריו בענין היותו הוא הלווה נחשבים לחלק מן העדות כלל. הלווה ודאי אף אינו סובר כלל שבי"ד יקבלו את דבריו שלו לענין זה, כך ששיבו לו את הריבית, וממילא חלק העדות שבדבריו אינו כולל כל צד זכות ממון שלו בענין כלל ואין בו פסול של נגיעה.

הסמ"ע דקדק מסתימת הרמב"ם והשו"ע, שהביאו את הדין העולה ממעשה דבר ביניתוס בלי לסייג שהמלוה לא קיבל בפועל ריבית מן הלוח, שחולקים על המרדכי וסוברים שבכל מקרה אין הלוח נחשב לנוגע בעדות על פסולו של המלוה. אבל **הש"ך** דוחה דיוק זה, ואומר שלא הביאו אלא את הגמרא כצורתה, ודבריהם ניתנים לסיוג למקרה שאין ללוח נגיעה כמו שיש לסייג את דברי הגמרא עצמה. אף את הדין העולה מדברי הסמ"ע, ואת דברי הריב"ש, דוחה הש"ך מכל וכל, שכן בכל הנוגע לנגיעת ממון אין מקום לומר פלגין דיבורא. פלגין דיבורא מועיל לענין שם פסול בעלמא, שאין לפסול את העדות כולה מחמת פסול העד למסור את מקצתה, אולם כאשר מדובר בנגיעה שיש בה כדי להחשיד את העד כמשקר כדי לקבל ממון (-גם אם אין זו תוצאה אפשרית ברורה מעדותו) אין מקום להכשירו מכח סברת פלגין.

(ריב"ש הסתמך בדבריו גם על דין "ליסלקו בי תרי" שהבאנו בדין פסולי קרבה, ופירש שסילוק מועיל ולא אמרינן שכיון שתחילתם בפסלות הרי הם פסולים לעדות ולדין בדין זה משום שנגיעתם אינה אלא בענין הנוגע אליהם ולא בחלק העדות המוסב לזולתם כשלעצמו. הש"ך חולק על זה,

משום שלדברי הריב"ש היה ראוי לכאורה להכשירם גם בלי שסילקו עצמם מהממון, וגם משום שאת הדין שם פירשו הראשונים בדרכים אחרות וכפי שהבאנו בסוגיה לעיל. ריב"ש הוסיף לחידוד דבריו שכיון שבעל דין, וכמותו הנוגע, אינם בתורת עדות כלל, ממילא אין לומר עדות שבטלה מקצתה על חלק העדות שבדבריהם, ומשום הכי גם לא אמרינן בזה בעינן תחילתו וסופו בכשרות. אבל ש"ך דוחה ואומר שלא יעלה על הדעת להכשיר לעדות מי שראה מעשה באשתו ואחר כך גירשה).

4. חסרונות נוספים בעדות על הפסול

א. יציאת קול ללא עדות גמורה (לד, כה ברמ"א)

הקביעה שאדם מסויים פסול לעדות ולשבועה היא ככל הכרעת דין בעניינו, וזקוקה לעדות ראויה. לדברי **הרשב"א** (בתשובה, וב"י מחו"ג) אם יוצא על האדם **קול שאינו פוסק** על היותו עובר עבירה יש לחוש לקול (כאשר קיימים בו התנאים המקיימים קול כזה, כמו העדר אויבים שאולי הוציאו את הקול) ואין למסור לו שבועה או להוציא ממון על פיו. ב"י אינו מסייג דין זה ישירות, אבל בתוך הדיון בדין החשוד על הערוה (אות ח-ט) הביא מדברי **רא"ש ורי"ו** שאף בקלא דלא פסיק **אין** אדם **נפסל**. הדין הברור העולה למעשה בחשוד על הערוה הוא שלא די בחשד בעלמא כדי לפסול (ר' להלן), ומתוך כך נראה שנוקט ב"י לדינא כרא"ש ורי"ו שאפילו בקלא דלא פסיק אינו נפסל. משום כך ככל הנראה השמיט **בשו"ע** דין זה ולא הזכיר את דעת הרשב"א כלל. רמ"א עכ"פ התייחס לכך מפורשות, וכתב (בסי' כה) שאין אדם נפסל על ידי קול ואפילו אינו פוסק.

ב. פסול העולה מתוך טענה ושבועה נגד עד אחד (לד, כז)

(**תמצית עיקר הדין**: במקרה שבו עד אחד מסייע לתובע, ומחייב את הנתבע שבועה, נחלקו ראשונים אם דברי התובע והעד יכולים לשוב ולהצטרף לעדות על גזלנות הנתבע ובכך לפסלו. והעיקר לדינא שאינם יכולים.)

ה"ר יקר (המובא בטור) חידש כאמור ששבועת הנתבע מול עד אחד מסלקת את נגיעתו של התובע, ולפיכך נאמן התובע לשוב ולהצטרף לעד ולפסול את הנתבע לעדות ושבועה בתורת גזלן. ב"י מביא ראשונים נוספים שהסכימו לדבריו אלו, אם כי יש חילוק גוונים ביניהם: **ריב"א** מביא את הדברים לידי קיצוניות, ואומר שמיד כשנשבע הנתבע להכחיש את העד נפסל לעדות ולשבועה, שכן מיד עומדים נגדו דברי התובע והעד האומרים שנשבע לשקר. ראשונים **אחרים**, ובהם ה"ר יקר עצמו, וכן הרא"ש (והטור) והמרדכי (וש"ך כ"כ גם בשם תוס"י), ממתנים יותר ואומרים שאין הנשבע נפסל עד שישובו ויעידו בו בפועל העד והתובע שגזל או שנשבע לשקר. הרא"ש (בתשובה, בב"י) גם מנמק את הדברים, שכל עוד התביעה לא הובררה כאמת, אי אפשר גם להסתמך עליה כעדות. רק אם התובע שב ומוסר את דבריו כמסירת עדות שב להיות לדבריו תוקף כזה. (בעיקר הדין צ"ע קצת, מפני מה אין דנים את התובע כנוגע גם לאחר שתביעתו כבר סולקה, מחמת רצונו להצליח במשהו מתביעתו או מחמת רגש נקמנות שעשוי להימצא בו ולעורר אותו להוציא על הנתבע שם פסול. האם סברו שבסתמא לא נחשדו ישראל על כך, לכה"פ לא במידה שתפקיע תוקף של עדות?)

חלוק על שיטה זו **הרשב"א** (בתשובה, בב"י), שכתב שלאחר שהאמינה התורה את הנתבע בשבועה הרי יש לו ודאי נאמנות בעניינה, ואי אפשר לומר שישובו ויפסלוהו מחמתה. עיקר הדין, שיכול התובע להעיד ולפסול את הנתבע, הוא אמת (סמ"ע, בדיון דלעיל, דקדק מכאן שלרשב"א צד הנגיעה אינו עוצר בעד היכולת להעיד על הפסול, ואילו הש"ך שם כתב שיש להעמיד את דברי הרשב"א בכגון שאין לתובע הנאה בעדות על הפסול, כגון שכבר מחל על הגזלה עצמה או באופן

אחר), אך אין לו קיום לאחר שבועה. הוא אף מוסיף לתמוה, כיצד ניתן לומר שכל מקום שנתנה התורה אפשרות לנתבע להיות נאמן בשבועתו (מול עד אחד) נכרך בזה מיידית פסול שלו לשבועה ולעדות מכאן ולהבא, ואיך ניתן לומר שאין אדם נשבע להכחיש עד יותר מפעם אחת בחייו. לדבריו אפילו אם נתבע האדם פעמים בגזלנות, ובכל פעם העיד נגדו עד אחד, אם עדיין לא נשבע יכולים שני העדים להצטרף ולפסלו כגזלן, אך אם כבר נשבע ונפטר שוב לא יפסל מחמת מעשים אלו.

(תמיהת הרשב"א קיימת בצורתה החרפה על דברי ריב"א, הסובר שאין אף צורך בכל מעשה נוסף כדי לפסול לעדות את הנשבע להכחיש עד. אמנם שיטת החולקים על ריב"א מביאה לרכך את התמיהה גם על ריב"א, שכן הצורך לשיטתם לשוב ולהעיד על פסולו של הגזלן מביא לידי כך שפעמים שלא ייפסל, בין אם התובע אינו כה ודאי בתביעתו עד כדי להעיד על הנתבע שנשבע לשקר, ובין כאשר השבועה אינה הכחשה ישירה וגמורה לדברי העד אלא למסקנה המעשית העולה מדבריו, כמו אם העידו עליו שקיבל פיקדון והוא נשבע שהשיבו. גם לריב"א, רק במקום שיש לתובע ולעד כאחד עמדת ברי ברורה שהנתבע גזל תפסלו שבועתו).

השו"ע הביא את המחלוקת על שני צדדיה, וי"א בתרא הוא כשיטת הרשב"א המכשירה. **והש"ך** הביא מדברי **היש"ש**, שפוסק באופן עקרוני אף הוא כרשב"א, אך מסייג במקצת ואומר שנאמנות הנתבע בשבועתו אין פירושה שדברי העד כאילו אינם, אלא שלא די בהם כדי להוציא ממנו ממון. ועל כן אם מצטרפים העדים משתי תביעות גזלנות שונות, הם יכולים לפסלו כגזלן גם אם כבר נשבע נגד כל אחד מהם ונפטר (וצ"ע לפי זה למה לא יוכלו גם שני התובעים עצמם להצטרף באופן זה ולפסלו).

ג. ספק בפסול העד (לד, כח)

(תמצית עיקר הדין: במקום עדויות סותרות בשאלת כשרותו של העד, לרוב הראשונים שוב לא ניתן להוציא ממון על פיו. אבל לר"ח מעמידים אותו על חזקת כשרותו גם להוציא ממון.)

במקום **עדות מוכחשת** על פסולו של העד, ששנים אומרים שגזל ושנים אומרים שלא כן היה, דעת הרוב המכריע בראשונים (ובכלל זה הרי"ף, הרא"ש והרמב"ם) שמספק אין להוציא ממון על פי עדותו. כך על פי הגמרא בכתובות (כא:), שדנה בשלושה שישבו לקיים את השטר וקרא ערער על אחד מהם, שאם יצא הערער קודם שחתמו יכולים השנים האחרים להעיד עליו שהוא כשר. הגמרא מסבירה שאין מדובר בעדות המכחישה את העדים הראשונים, שאם כן עדיין תרי ותרי נינהו ואי אפשר לקבל את עדותו, אלא בעדות על כך שכבר עשה תשובה. יוצאת דופן בענין זה דעת **הר"ח**, שנוקט שבמקום תרי ותרי מעמידים את העד על חזקתו, וממילא מוציאים ממון על פיו.

(הר"ח מבאר את דברי הגמרא בדרך שונה בתכלית. הגמרא הבחינה בין הזמן שקודם לחתימה על קיום השטר לזמן שלאחריה, ולפי רש"י ההבחנה היא בכשרותם של דיני הקיום להעיד על השלישי שעמהם. אם הערעור התעורר קודם לחתימה אין כל פסול בעדות שניים מהדיינים על כשרות השלישי, אבל אם כבר חתמו על השטר הרי נעשו כנוגעים בעדות, שכן גנאי הוא להם אם יתברר שישבו בדין עם פסול, ושוב אינם יכולים להעיד על כשרותו. אבל לפי הר"ח ההבחנה היא רק בהשלכות העדות, שעדות מכשירה שהתקבלה לפני החתימה מועילה כדי להכשירה, ואילו אם העדות המכשירה התקבלה רק לאחר החתימה אין היא מועילה להכשיר את החתימה למפרע. זהו הדין שביחס אליו נזקקה הגמרא להבהיר שאם מדובר בעדות המכחישה את עיקר הפסול, הרי דינו של החותם כמוחזק בכשרות גם כלפי שעת חתימתו, ואין כל חיסרון בכך שהעדות התקבלה רק לאחר שכבר חתם, ורק בעדות על כך שעשה תשובה, אם בשעת החתימה טרם התקבלה העדות

הרי הוא בחזקת פסול בשעה שחתם. לענין כשרותו לעדות מכאן ולהבא הוא עומד עכ"פ בין כך ובין כך בחזקת כשרות).

הסמ"ע שואל מה בין דין זה, בו אמרינן שאין מוציאים ממון על פי עד שכשרותו מוטלת בספק, לבין הדין בסי' כ"ג, שם כתב רמ"א שאם נודע על פסולו של העד אך לא נודע מאימתי נפסל הרי הוא בחזקת כשר כל זמן שלא התברר שכבר היה פסול. ומתוך שכאן מדובר בעדות שהוא מבקש למסור לאחר שכבר העידו עדים על פסולו ונולד ספק בעניינו, בעוד שבסכ"ג בשעת העדות עדיין לא התעוררה כל ריעותא בעניינו. אף כאן, אם מסר עדות ורק אחר כך התקבלו עדויות סותרות בעניינו, אם נפסל לעדות עוד קודם שהעיד, הרי הוא נותר בחזקת כשרותו כלפי שעת עדותו.

ג. דיני עובר עברה באיסורים פרטיים שונים

1. פסולים שעיקרם מן התורה

א. הנשבע לשקר (לדה)

(תמצית הדין: נחלקו ראשונים אם העובר על שבועתו נפסל לעדות. השו"ע מחמיר, ואחרים מצמצמים את הפסול לעובר עליה בקום-עשה. וגם העובר על חרם הקהל נפסל. אם הוא אומר שעבר על שבועתו בטעות, אינו נאמן, וחלקו אחרונים באומר שעבר עליה מחמת האונס.)

הברייתא (כז.) הזכירה כדוגמא לרשע הפסול לעדות את הגזלנים והמועלים בשבועות. ב"י קושר לדין זה את האמור במשנה בשבועות (מד:), שאחד העובר על שבועת העדות או שבועת הפיקדון או אפילו שבועת שוא נפסל לשבועה. כשם שחשוד בכל אלו לשבועה כך ודאי פסול בכל אלו לעדות. וכ"כ רמב"ם וטור.

הדין הזוקק בירור בענין זה הוא דינה של **שבועת ביטוי דלהבא**. הגמ' בשבועות (מו:). שאלה מפני מה לא נזכרה שבועת ביטוי במשנה, וענתה: "שבועת ביטוי דאיכא למימר דבקושטא קא משתבע לא קתני". ופירש רש"י שכיון שבשעת השבועה עצמה סבר להיות נשבע על אמת אינו כמו אלו שנשבעו לשקר ממש (בשבועת ביטוי דלשעבר, אכלתי ולא אכלתי, ודאי נפסל, והיה ראוי להיות נשנה במשנה, אך אומרת הגמרא שזוהי הרחבה הכלולה בדין שבועת שוא, שנשנה).

לדברי רש"י, כיון שבשעת השבועה נשבע על אמת, ורק אחר כך כפאו יצרו ועבר עליה, אינו נעשה בכך חשוד על השבועה. כך היא גם דעת ר"ח, ר"י וכמה ראשונים נוספים מבעלי התוס' שמביא הב"י, וגם דעת רמב"ן ורשב"א. ב"י מזהה כאמור כמובן מאליו בין חשד השבועה והפסול לעדות, ותולה בכל הראשונים הללו שאין אדם נפסל לעדות בשבועת ביטוי דלהבא. הסמ"ע מוסיף על כך טעם, שאע"פ שבשעה שעובר על שבועתו ודאי עובר על לאו, וראוי להפסל לעדות, כיון שהוא מתייחס לאיסור זה כאיסור שהשית הוא על עצמו, ולא כאל איסור המוטל על הכל, אם עבר מחמת יצרו על איסור זה אין לחשוד אותו שיעבור משום כך גם על איסור גמור של עדות שקר. אבל לדעת רבנו תם, וכמותו גם רב האי והרא"ש, אין להבחנה בין שבועה דלשעבר ולהבא ענין אלא ללשון המשנה, על אלו מן החשודים ניתן לקרוא בצורה מלאה שם "חשודים על השבועה" ומי חשוד לשבועה אך לא מחמת שבועת שקר של ממש. אבל לדינא כיון שעבר על שבועתו ודאי חשוד ופסול לשבועה ולעדות. ב"י מביא מי שתלו בדעת הרי"ף כמקלים, אך לא מצא יסוד לדברים, וכן ברמב"ם יש מי שתלה כמקלים, ולא נמצא לזה יסוד, ואדרבא, הרמב"ם סתם וכלל את שבועת הביטוי בכלל השבועות שהנשבע בהן לשקר נפסל. לאור זאת פסק השו"ע כמחמירים, לפסול גם בשבועת ביטוי דלהבא, ונראה שכך היא גם דעת הרמ"א.

דרך ממצעת בענין זה העלה ריב"ש, שכתב שיש לחלק בין עובר על שבועת ביטוי בקום עשה לעובר עליה בשוא"ת. אם נשבע שלא לאכול ואכל יש לקיים את דברי הפוסלים לעדות ושבועה, שכן חייב מלקות ואם כן הרי הוא ככל רשע שנפסל. אבל אם נשבע לאכול ולא אכל, כיון שאין בו מעשה ואינו חייב מלקות אינו פסול (בלאו שאין בו מעשה בעלמא למדנו שפסול עכ"פ מדרבנן, אבל כאן כאשר עבר על האיסור בשוא"ת בלבד דינו כמבטל עשה שאינו פסול כלל, שאם התעצל ולא עשה המוטל עליו אין לחשוך אותו שיעיד שקר. ולכנה"ג (בפת"ש) אף כאן כיון שעובר על איסור לאו אכן נפסל מדרבנן). הד"מ תמה על דברי ריב"ש, שכן בלאו כשלעצמו יש מלקות, ורק באדם זה עצמו לא נשלמו תנאי החיוב ולפיכך אינו לוקה. אבל הש"ך והנתיבות כתבו שאף כאן ראוי לנקוט בכלל שבכל מקום הלכה כדברי המכריע, והלכה כריב"ש.

(יש להעיר שהחיבור שעשה הב"י בין דיני הפסול לשבועה ולעדות אינו מוכרח, ולדברי הכנה"ג (מובא בהערות לטור במהד' מכון ירושלים) אין כל מחלוקת בכך שכיון שעבר על לאו שיש בו מלקות הרי הוא רשע ופסול לעדות, ולא נחלקו הראשונים אלא אם פסול גם לשבועה. משום כך הביא הטור את המחלוקת בדיני פסול לשבועה, ואילו כאן סתם להחמיר. בזה יש ליישב את דברי הרשב"א, שנקט בחידושים לשבועות במפורש כרש"י, וכך הביא ב"י משמו, אך בתשובה המובאת בהמשך הדברים פוסל את העובר על שבועתו כשאין לו התנצלות של אונס).

לדברי הטור, וראשונים נוספים (בב"ס), דין העובר על חרם שהחרימו הקהל כדין העובר על שבועתו שלו, ונפסל על ידי כך לעדות (העובר על החרם בקום עשה נפסל ודאי, והעובר בשוא"ת פסול לשו"ע ורמ"א אך כשר לריב"ש והפוסקים כמותו. ריב"ש ציין בהקשר זה שיש צד קולא בעובר על חרם מעובר על השבועה, שכן לא יצאה שבועה מפיו שלו. מסתבר שאכן פסול העובר על החרם לעולם אינו אלא מדרבנן, שכן אין כאן שבועה שיש בה לאו גמור).

ב"י הביא מתשובת הרשב"א שמי שהעידו עליו שעבר על שבועתו ואמר שוגג הייתי אינו נאמן, שאם נאמין לטענה כזו אין מקום לפסול אדם כלשהו משום שעבר על שבועתו. רמ"א הביא דין זה כמעט כצורתו, אך הוסיף בו וכתב שאינו נאמן לומר שוגג או אנוס הייתי. וכתב הש"ך שאין מקום להרחבה זו. לדברי הש"ך כוונתו של הרשב"א רק לומר שאין אדם נאמן לומר שבשעת השבועה היה מוטעה, ולעולם אנו דנים אותו כמי שידע את המציאות בשעת שבועתו. אך אם טוען שמה שעבר על שבועתו היה מחמת אונס (אונס לא נזכר בדברי הרשב"א אלא בדברי רמ"א בלבד) – הרי הוא ודאי נאמן, וכך מצאנו בדברי כמה פוסקים, ובכללם הרשב"א עצמו, שאם נשבע לפרוע חובו עד זמן פלוני ולא עשה כן אינו נפסל כיון שיכול לומר שנאנס ולא היו בידו מעות באותה שעה (תשובתו זו של הרשב"א היא שממנה העלינו לעיל שהרשב"א פוסל את העובר על שבועתו כשאין לו התנצלות). (הש"ך נותר בספק אם נאמן לומר שכחתי בשעת מעשה את שבועתי, ונוטה, בעקבות הר"ן, לחלק בין שבועה שהיתה בזמן קרוב, שבו אין מקום לטענה כזו, לבין שבועה רחוקה יותר).

ב. הבא על הערוה (לד, ה; לד, כה ברמ"א)

"אמר רב נחמן, החשוד על העריות כשר לעדות. אמר רב ששת, עני מרי, ארבעים בכתפיה וכשר?!" (סנהדרין כו:). לדברי כמה ראשונים, חשוד זה הוא מי שנודע שבא בפועל על הערוה. כך היא דעת רי"ף ור"ת (כפי המובא ברא"ש), וכך הסיק הרא"ש גם מדברי רש"י. כך הוא גם לכאורה פשט טענת רב ששת, ארבעים בכתפיה (אם כי רש"י עצמו מסביר שהמלקות המדוברות אינן מן התורה,

אולי משום שאם כן לא היינו קוראים לאדם זה חשוד על הערוה בלבד אלא בא על הערוה, אלא מדין מלקין על לא טובה השמועה. ומעמיד בשנודע בעדים שבא על הערוה, אלא שלא קדמה בו התראה ולפיכך אין בו עונש חמור יותר).

דברי רב נחמן טעונים לפי זה ביאור, מפני מה לא דנים עובר עברה זה כרשע הפסול לעדות. רש"י תלה זאת בשיטת רבא, דבעינן רשע דחמס דווקא, ור"ת ורי"ף כתבו שבעריות יצרו תוקפו ולכן אין לעשותו מתוך כך חשוד לאיסורים אחרים. תוס' הקשו על כך מדין "פלוני רבעו לרצונו", שנפסל לעדות ולא אמרינן יצרו תוקפו, ותירצו שבמשכב זכור אין היצר תוקף כל כך כמו בעריות אחרות (ור' לעיל, בדין היסודי של גדר הפסול לעדות, אם דרך הרי"ף ותוס' היא משום שגם עריות קרויות רשעה דחמס או על דרך ההלכה דלא בעינן רשעה דחמס כלל).

הרא"ש דוחה פירוש זה, שאת העובר בידוע על האיסור אין לקרוא 'חשוד' בלבד, ואף אין לחלק בין תקיפת היצר באיסורי ערוה בין זכור לערוה אחרת. לכן הוא מפרש שהחשוד הוא מי שלא נראה בא על הערוה, אך הוא רגיל בעריות וגם בהן, ומתייחד עמהן וסני שומעניה, והמלקות שלוקה הן משום שמלקין על היחוד ומלקין על לא טובה השמועה (לכאורה צ"ל שהמלקות על לא טובה השמועה הן העיקר, ומלקות על היחוד כדי נסבה, שכן אם נודע בעדים שהתייחד עם הערוה די בכך כדי לפסלו, כעובר על איסור דרבנן, לטור הסובר שדי בדרבנן כדי לפסול, ואולי אף כעובר על דאורייתא שאין בו מלקות מה"ת, לסוברים שיחוד ערוה אסור מן התורה). כך היא גם דעת **בעה"מ**. החידוש לפי זה הוא בדברי רב ששת, שפוסל לעדות מכח חשד בעלמא, ונראה שסובר שדי בקלקול מעשים זה, שיש בו מכת מרדות, כדי לדונו כרשע לכל דבר.

לדינא אין מחלוקת בין הראשונים בדין זה, שכן רי"ף הסובר שהמחלוקת היא בבא על הערוה ממש פוסק בה כרב ששת שפוסל (משום שהלכה כמותו באיסורי), ואילו הרא"ש הסובר שהמחלוקת היא בחשוד בעלמא פוסק בזה כרב נחמן שמקל (משום שרב ששת לא נחלק עליו לדינא אלא כמתמיה, ומשום שאמוראים שקלו וטרו בדברי רב נחמן, ומשום שדין זה ראוי להחשב לדיני בהם הלכה כרב נחמן). ונמצא שבין לרי"ף ובין לרא"ש הדין בערוה הוא כבכל איסור אחר, ואם נודע שעבר על איסור של תורה נפסל, ואם אין בו אלא חשד בעלמא – אינו נפסל (כאן הוא מקור דברי הרא"ש ורי"ו שחשד בעלמא אינו סיבה לפסול עד, ואפילו לא בקלא דלא פסיק, כפי שהזכרנו לעיל). גם הרמב"ם סתם ולא קבע כל התייחסות יחודית לדין הבא על הערוה, וכמותו נהג גם השו"ע. ממילא אין לסוגיה זו ביטוי בשו"ע כאן בדין הכללי של פסולי עדות.

הגמרא מסייגת את המחלוקת: "אמר רבא, **ומודה רב נחמן לענין עדות אשה** שהוא פסול". ומוסיפה, לפי הגרסה לפנינו: "אמר רבינא ואיתימא רב פפא, לא אמרן אלא **לאפוקה** אבל לעיולה לית לן בה. פשיטא, מהו דתימא הא עדיפא ליה, דכתיב מים גנובים ימתקו, קמ"ל דכמה דקיימה הכי שכיחא ליה". ב"י עומד על כך שגרסת הרי"ף והרא"ש אינה כגרסתנו, אלא מודה רב נחמן לעדות אשה שפסול – "בין לאפוקה **ובין לעיולה**". החשד לשקר גדול יותר כאשר על פי עדות העד החשוד נמצאת האשה מותרת לו, אך גם כאשר על פי דבריו היא נמצאת דוקא אסורה לו יש סברה לחשוד בו שמשקר מחמת יצרו ולגרסה זו אף בזה פסול.

ב"י כאן מותיר מחלוקת גרסאות זו כספק בלתי מוכרע. אבל באבהע"ז, בדין עדות הקידושין (סי' מב), שב ב"י (בס"ה) לנקוט בבירור כשיטה הפוסלת בין לאפוקה ובין לעיולה, שהיא גרסת רי"ף, רמב"ם ורא"ש. וכך הובא הדין שם בשו"ע ע"י רמ"א, שהחשוד על הערוה אינו נאמן להעיד לא על קידושה ולא על גירושה של האשה (ח"מ מעלה צד סברה לומר שדווקא לומר התגרשה אינו נאמן

אבל לומר מת בעלה נאמן כעדים פסולים אחרים, אך שב לדחות זאת מתוך דברי רש"י. ח"מ ובי"ש עומדים על כך שלעומת הבא על הערוה, שפסול מן התורה, החשוד בעלמא אינו פסול אף לעדות אשה אלא **מדרבנן**. ומוסיף ב"ש שהוא הדין למי שנראה מתייחד עם הערוה, אבל המחבק ומנשק את הערוה עובר על דברי תורה ופסול לעדות מן התורה.

ג. טבח המאכיל טרפות (לד,)

הגמרא (כה.) מספרת על טבח שיצאה טריפה מתחת ידו והעבירו רב נחמן מתפקידו ופסלו לעדות. עיקר דבריה של הגמרא בעניינו של טבח זה הוא בשאלה איזו תשובה שיעשה תהיה אמינה כדי להחזירו לכשרותו, ועכ"פ למדנו מכלל הדברים שכיון שהוציא טרפה מתחת ידו וביקש להאכיל איסור לזולתו נפסל לעדות. המפרשים עומדים על כך שבאופן בסיסי ודאי נכון הדין בטבח השוחט את בהמותיו שלו ומוכר לאחרים, שמאכיל איסור משום חימוד ממון ולפיכך ראוי לפסלו לעדות.

הרמב"ם הזכיר את דין הטבח בהקשר בו עסקה בו הגמרא, דהיינו בהקשר של אופן התשובה המועיל בו, וייחס אותו ל"טבח הבודק טריפות לעצמו ומוכר לאחרים". למד מכך ה**טור** שאם היה זה טבח הבודק לאחר, אינו נפסל בכך. טעם הדבר מבואר בסמ"ע, שכיון שאין לו כל הנאה בדבר, ואין אדם חוטא ולא לו, יש לומר שטעה וסבר שאינה טריפה (מה שאין כן בשוחט לעצמו, שכיון שאנו רואים שביקש להאכיל טריפה אין לו התנצלות לומר שהיה שוגג), ועוד שאף אם היה מזיד, כיון שלא עבר אלא על לאו דלפני עוור שאין בו מעשה ואין לוקים עליו, אין לפסלו מחמת זאת לעדות (על טעם זה צ"ע, שכן גם בלאו שאין בו מעשה נפסל לכה"פ מדרבנן. וכך הקשה הנתיבות. ושמא יש ליישב שלאו דלפני עוור קל יותר, דלא משמע להו לאינשי שהם עצמם עוברים איסור בשעה שמכשילים אחרים באיסור, והעובר על לפני עוור אינו חשוד מתוך כך גם להעיד בחברו שקר. ומ"מ אין זה במשמע דברי הסמ"ע עצמו וצ"ע).

הב"י דוחה דקדוק זה ואומר שלא הגביל הרמב"ם את הדיון לטבח השוחט לעצמו אלא משום שביקש ללמד על אופן התשובה החמור יותר הנצרך לו, לעומת השוחט לאחרים שדי לו בתשובה פשוטה יותר (וכדלהלן). אבל כל שלא עשה תשובה, אף הוא נפסל. בכס"מ הוא מוסיף ביאור בענין זה, ואומר שטבח זה המאכיל טריפה לאחרים אוכל מן הסתם גם בעצמו מהבהמות ששוחט, ואם כן יש לחשוד אותו שאוכל טריפות גם בעצמו. אמנם למרות דחיית הדיוק מהרמב"ם, סובר הב"י שמדברי הרא"ש אכן ניתן לדייק כך (והג' דרישה דוחה שאף את הדיוק מדברי הרא"ש ניתן לדחות, מעין הדרך בה נדחה הדיוק מדברי הרמב"ם).

להלכה, **שו"ע** פסק כהבנתו שלו בדעת הרמב"ם, שלא לחלק בין טבח השוחט בהמות עצמו לשוחט בהמות אחרים, ובשנים המקרים נפסל (ולא כטור). בב"י הוא מעלה סברה מעין זו שחזרה ונזכרה אחר כך בסמ"ע, שכיון שאין לו הנאה בדבר יש לומר שהיה שוגג, אך בבדה"ב שב לדחות סברה זו ואומר שאם יהיה נאמן לומר שהיה שוגג כל פושע יתרץ עצמו באופן זה ועל כן אין לקבל זאת. אבל **סמ"ע**, על אף שדחה בדרישה את הדיוק מדברי הרא"ש והרמב"ם, נוקט לדינא שאין לפסול אלא את השוחט לעצמו, מכח הסברה שהבאנו לעיל בשמו.

ד. גנב וגזלן (לד,)

גזלן גמור ודאי פסול מן התורה (כה:), וזהו הדין שממנו למד הרמב"ם לפסול כל רשע דחמס גם אם אין בו מלקות. אך דנו הפוסקים במספר מצבים שאין בהם גזל גמור.

ריב"ש (בב"י) הגביל את פסול הגזלן למי שעשה את מעשה הגזלה בעצמו, להוציא את הנהנים ממעשיו כולל **החולק עמו**. והביאו רמ"א בשו"ע.

רקע"א (בגליון ובפתי"ש) עומד על כך ש**גזל נכרי** אף שיש בו איסור אין הוא מוכר לכל כאיסור גמור ולכן אין בו כדי לפסול לעדות. חת"ס (בפתי"ש) מוסיף שגם בעל דין **המזייף שטר** אינו נידון כגזלן גמור ואינו נפסל (ראיתו מתוס'). בטעם הדבר יש לומר שכיון שאינו גוזל בידים אפשר שמקל לעצמו ואינו רואה עצמו כעובר עבירה גמורה, ולכן עדיין אין לחשוך אותו שיעיד שקר בב"ד. **בכופר במלוה**, הביא הד"מ מדברי מהרי"ק שכשר, שאין מי שאינו רוצה לפרוע מה שחייב כמי שלוקח ממון חברו בידים. והקשה על כך מדין הכופר בפיקדון שנפסק בו שפסול לעדות. וכתב הגי' דרישה שיש לחלק בזה בין כופר במלוה לכופר בפיקדון, כופר בפיקדון כיון שמבקש על ידי כך להחזיק בידיו ממון שאינו שלו הוא כגזלן גמור, אבל בכופר במלוה יפים דברי המהרי"ק.

ה. עד זומם (לד, ח-ט)

אביי ורבא נחלקו (כז). מאימתי נפסל עד זומם לעדויות אחרות. **לאביי** דינו ככל עובר עבירה, שנפסל כבר משעת העבירה, דהיינו משעה שהעיד שקר, אבל **לרבא** אינו נפסל אלא משעה שהזומם שני טעמים ניתנו לדבר בגמרא, אם מדאורייתא, ומשום שעד זומם חידוש הוא ואין לך בו אלא משעת חידושו, ואם מדרבנן, ומשום פסידא דלקוחות שלא ידעו בהיותו עד שקר (לפי זה דומה דינו של רבא לדין ההכרזה, אם כי בעלמא לא הצריכו חכמים הכרזה בדאורייתא). הגמרא מכריעה בדין זה באופן יוצא דופן כאביי, והוא מכלל הדינים שסימנם יע"ל קג"מ, שהלכה בהם כאביי.⁶

דין זה יפה כצורתו בעדים שהעידו בפועל בבית דין. **בעדות בשטר** אומרת הברייתא (סנהדרין לב): "שטר שזמנו כתוב באחד בניסן בשמיטה ובאו עדים ואמרו היאך אתם מעידים על שטר זה, והלא ביום פלוני עמנו הייתם במקום פלוני, שטר כשר ועדיו כשרין, חיישינן שמא איחרוהו וכתבוהו". במלוה בשטר אין לדון בוודאות את שעת החתימה על פי הזמן הכתוב בשטר גופו, שכן אין כל מניעה לכתוב בשטר זמן מאוחר מזה שבו התבצעה בפועל החתימה. למרות זאת, אם לדברי העדים עצמם העדות אכן נחתמה ביום המצויין בשטר, בין אם נכתב בשטר עצמו שהוא נחתם בזמנו ובין אם עדי השטר אומרים כך לאחר מכן בב"ד, שוב אפשר להזימם אם מעידים עליהם שהיו ביום זה במקום רחוק. כך היא דעת מרבית הראשונים המובאים בב"י, ובכללם רי"ף, רמב"ם ורי"ן. יוצאת מן הכלל דעת **הר"ה**, שכתב שכיון שדין הזמה חידוש הוא אין לך בו אלא חידוש, ואין הוא אלא בעדות על פה ולא בשטר. לדברי **הש"ך** אף רז"ה אינו חולק למעשה בדבר, שאף הוא לא הגביל את דין ההזמה אלא לענין הדין היחודי של העונש כאשר זמם. ואפשר שאף שאר הראשונים יודו לדבריו בזה, שאין לענוש מתורת עדים זוממים עדי שטר. אבל לענין עצם הפסול לעדות אחר שהתברר שהעידו שקר אף הוא מודה.

גם אם התברר שעדי השטר זוממים, עדיין אין בכך כדי ללמד מתי נעשו פסולים לעדות. גם אם התברר על פיהם שהזמן הכתוב בשטר הוא הזמן שאליו הם מייחסים את מעמד החתימה עצמו, סוף סוף כיון שנמצאו זוממין אין לקבל את עדותם בענין זה כלל, ואפשר ששטר זה זויף ונחתם שעה קלה קודם שהוצג בפני הדיינים. לכן אין לפסול למפרע את עדויותיהם של עדים אלו אלא מן השעה הראשונה בה נודע בוודאות שהשטר כבר היה קיים בעולם.

⁶ רקע"א מציין שכל מה שאמרו העדים תוך כדי דיבור לעדות השקר, גם קודם לשקר עצמו, נפסל, ומעלה את השאלה אם היינו רק בעדות המתייחסת לאותו בעל דין או גם על בעל דין אחר.

המניעה היסודית מלהזים עדי שטר מבוססת על כך ששטר מאוחר כשר. סמ"ע מצ"ע מצ"ע מצ"ע שדוקא במלוה שטר מאוחר כשר (שכן אין בכך אלא כדי למעט את כח הגביה של המלוה, והדבר נעשה על דעתו), אבל **במכר** הדין הוא ששטר מאוחר פסול (שכן הוא ממעט מכח הגביה של מלוה שהלוה לאחר הזמן האמיתי של המכר ולא כתב דאיכני). המסקנה שלכאורה עולה מכך היא שבשטר מכר ניתן להזים את העדים, אם מתברר שלא היו במקום השטר בזמן הרשום בו. אך נו"ב (בפת"ש) מבהיר שאין זה כך, וגם בשטר מכר ניתן לפעמים לכתוב זמן מאוחר, כגון כאשר מודיעים על כך למוכר, או כשהשטר נחתם במועד מאוחר יותר מזמן הקנין עצמו ונכתב בו זמן החתימה אך מקום הקנין (ואע"פ שאין זה כדן אין זה עושה את העדים לעדי שקר), ואם כן לעולם אין לפסול עדים מכח חתימתם בלבד עד שיתברר שמתיימרים להעיד בזמן הכתוב בשטר.

ו. הלוואה בריבית (לד, י"ב)

המשנה (כד): מנתה בין הפסולים לעדות את המלוה בריבית, ובגמרא (כה). אמר רבא שאף הלווה **בריבית** פסול לעדות, ואין כוונת המשנה למלוה בריבית בלבד אלא לענין המלוה הבא בריבית שהשותפים לו פסולים. **רש"י** פירש שאף הלווה פסול משום שעבר אף הוא על לא תעשה (דלא תשיך) מפני חימוד ממון. כך היא גם דעת **הרא"ש**, הפוסל את הלווה מן התורה מטעם זה, וכך גם דעת **הרמב"ם**, שכלל בכלל רשעים דחמס הן את המלוה והן את הלווה בריבית. שונה מאלו דעת **הנמו"י**, שכתב שהמלוה הוא לבדו שפסול מן התורה, אבל הלווה אינו פסול אלא מדרבנן, משום שלא משמע לאינשי שגם הוא בכלל איסור הריבית שמן התורה. הנמו"י בא לבאר בזה מפני מה נשנה דין המלוה בריבית במשנה, שלא הזכירה אלא פסולים מדרבנן. הנימוק שבדברי הנמו"י מסביר למה אין בלווה זה פסול מן התורה, אך אין הוא מסביר למה פסלוהו חכמים, ושמה כיון שמדובר בענין שיש בו חימוד ממון מובהק לא רצו חכמים לסמוך על מה שאנשים מורים היתר לעצמם, אולי משום שרבים מן הנתלים בהוראת היתר אינם אלא מעלימים עין ומתחמקים מידעת האיסור הברור. (דומים לדברי נמו"י דברי **תוס'**, הסוברים אף הם שלא נשנו במשנה אלא פסולים דרבנן, ובדרך אחת העמידו את המשנה בריבית דרבנן דוקא, אך שבו והציעו לומר שאף בריבית קצוצה הפסול הוא מדרבנן בלבד, משום שלא משמע להו לאינשי שיהיה איסור בכגון זה שהלווה נותן את הריבית מדעתו. לפי תוס' אין להבחין בזה בין הלווה למלוה, ושניהם פסולים רק מדרבנן).

איסורו של הלווה, ההשכה למלוה, הוא בפשטות רק בעת נתינת הריבית בפועל. לכן סבר בתחילה חוות יאיר (בפת"ש) לומר שאין הלווה נפסל אלא משעה זו. אבל הוא עצמו שב במקום אחר להביא ראיה ממעשה דבר ביניתוס שהלווה פסול כבר **משעת הלוואה** וההתחייבות לשלם ריבית (שכן סברו חכמים לפסול את הלווה דבר ביניתוס לעדות, אם לא משום אין אדם משים עצמו רשע, למרות שלדברי המרדכי מדובר דווקא בכגון שהעיד שלוה בריבית אך עדיין לא שילם אותה, וכמבואר לעיל). ואולי משמעות הדבר שגם על גופו של האיסור עובר הלווה מיד עם ההתחייבות המשפטית לשלם, גם אם עדיין לא שילם בפועל. פת"ש מביא לכך גם ראיה נוספת (מדין שטר שכתוב בו ריבית, שנחלקו בו תנאים אם לקנוס בו היתר אטו איסור, ודנו תוס' למה השיתו קנס על המלוה דווקא ולא על הלווה, ומבואר שכבר משעת כתיבת השטר ראוי גם הלווה לקנס), ונוקט כך לדינא.

גם **בריבית דרבנן** ראוי בפשטות לפסול הן את המלוה והן את הלווה, כשם שבכל שאר איסורים אף העובר בדרבנן נפסל, לפחות במקום חימוד ממון (פרט לשיטת בעה"ט). וכך אכן כתבו

הרמב"ם והטור (והשו"ע), שבריבית דרבנן פסולים שניהם מדרבנן. גם כאן יוצאת דופן דעת **הנמו"י**, הסובר שאיסורי ריבית דרבנן לא הושתו מעיקרם אלא על המלוה ולא על הלווה, וממילא הלווה כשר. רמ"א הזכיר את דעתו בענין זה בשו"ע כדעת י"א.

בערב ובעדים הסתפק ר"י אם יש לפסלם, משום שאפשר שלא משמע להו לאינשי שיהיה איסור באלו, שאינם שותפים למעשה ההלוואה עצמו. נטיית הפוסקים היא להכשירם מטעם זה. גם מדברי הרמב"ם מדייק הב"י להכשיר, ומטעם אחר, שכיון שעברו על לאו שאין בו מלקות ואף אין בו חימוד ממון וחמס אין יסוד לפסלם. (הרא"ש הביא את ספקו של הר"י, אם להכשירם משום שאינם יודעים באיסור, והוא מקדים לכך שאע"פ שאין להם הנאת ממון במעשה הא קי"ל כאב"י דלא בעינן רשע דחמס. נראה מדבריו שכמו המלוה והלווה גם הערב והעדים היו ראויים להפסל על ידי איסור זה מדין תורה, ומשום שכל עובר על איסור תורה נפסל בלא תלות בעונשו. וצ"ע על הטור בתחילת הסימן, שלא התחשב בשיטתו אלא כתב כרמב"ם דבעינן לאו שיש בו מלקות או מיתה דווקא). גם על הצד שהערב והעדים פסולים, עיקרו של דבר הוא בריבית דאורייתא. אבל בדרבנן, למ"ד דבעינן חימוד ממון אין לפסלם (ב"י, מתוס').

באפוטרופוס המלוה בריבית קצוצה ממועות היתומים כתב המרדכי (בשם מהר"ם) שכיון שהוא עושה את עיקר שימת הריבית אין לדמותו לערב ועדים ואין לפטרו (נראה שכוונתו לומר שכיון שעושה בעצמו מעשה גמור של הלוואה בריבית הוא מבין מן הסתם שעובר בלאו, ואין לו התנצלות בטענה שסבר שרק המלוה הוא שעובר על האיסור). אך מהרי"ק כתב שכיון שפשט המנהג לעשות כן באיסור אין לפסלו, שכן הוא סובר שעושה בזה מצוה (לדאוג לפרנסת היתומים) ולא איסור. והוסיף ב"י שאף במקום שאין בו מנהג מקולקל כזה יש להכשירו משום שמן הסתם סובר שאינו עושה איסור אלא מצוה.

על יסוד היתר זה כתב **הרשב"א** (בתשובה, בב"י) שמי שידוע שיש תחת ידו מעות יתומים או גוי וראוהו שהלוה בריבית יש לתלות שהלוה באופן המותר או שסבר בו שהוא מותר. **והריב"ש** כתב שאדם המוחזק בכשרות שראינוהו שהלוה בריבית יש לתלות שעשה באופן של היתר או שסבר שיש בו היתר. בפשטות נראה שהתשובות חלוקות במקצת, שלרשב"א לא תולים בסברת היתר אלא במקום שיש יסוד ברור לכך ואילו לריב"ש אף בלא זה, אולם השו"ע הביא את שני הדינים זה בצד זה, ונראה שסבר שבסתם אדם תלינן בהכשר רק אם יש לדבר יסוד ברור, אבל באדם המוחזק בכשרות תלינן לעולם בהיתר גם בלא זה.

2. פסולי גזלנות מדבריהם

א. גזלן מדרבנן (לד, ג)

"הוסיפו עליהם הגזלנין והחמסנין. גזלן דאורייתא הוא? לא נצרכה אלא למציאת חרש שוטה וקטן. מעיקרא סבור מציאת חש"ו וקטן לא שכיחא, אי נמי מפני דרכי שלום בעלמא, כיון דחזו דסוף סוף ממונא הוא דקא שקלי פסלינהו רבנן" (כה:). זהו דין פשוט, שנפסק כך בשו"ע. החידוש בדין זה הוא בסברת ההכשר והפסול. מעיקרא סברו חכמים שכיון שאין בגזל זה איסור גמור אין לפסול מחמתו לעדות, ואילו לבסוף ראו שיש בזה נטילת ממון, "ועברי אתקנתא דרבנן מחמת חימוד ממון" (רש"י). סברת הפסול דלבסוף לפי רש"י אינה אלא שיש כאן איסור דרבנן שנעשה מפני חימוד ממון. לסוברים שהעובר על איסור דרבנן אינו פסול אלא במקום חימוד ממון, אפשר שכאן הוא מקור הדברים. ולשיטת הרמב"ם י"ל שדין דרכי שלום אינו כתקנת

חכמים גמורה שהעובר עליה נפסל לעדות, ולכן לא פסלוהו חכמים אלא מחמת צירוף חימוד הממון הברור שניכר ממעשיו (ורי להלן בדין המשחק בקוביא).

ב. החמסנים (לד,ג)

(תמצית הדין: לדרך אחת בתוס', הנוטל ממון ונותן תמורתו, גם אם בזרוע, אינו עובר בלאו אך נפסל לעדות מדרבנן (משום שלעיתים מן הסתם גם נוטל בלא לשלם). לדרך שניה אם נוטל בלא ריצוי בעלים עובר בלאו, אך פסולו מדרבנן כיון שאין הלאו ידוע, וחכמים הוסיפו עוד לפסול גם כשריצה את הנותן לתת. ולדרך הרמב"ם והטור, והשו"ע, כל שנזקק למאמצי שכנוע עובר בלאו, אלא שהאיסור בזה אינו ידוע, ואם עושה בזרוע נפסל מדרבנן.)

"החמסנים, מעיקרא סבור דמי קא יהיב, אקראי בעלמא הוא. כיון דחזו דקא חטפי, גזרו בהו רבנן" (כה:). בתחילה סברו חכמים להכשיר את החמסנים, כיון שסברו שאין הדבר נעשה אלא בדרך אקראי, זאת משום שאין לחמסן רווח ממשי בדבר שהרי נותן ממון, ונראה שכיון שכך אין לחשדו שיעיד שקר. הגמרא משיבה שראו שגם היו חוטפים, ופירש רש"י שלעיתים היו עושים גם ללא התרצות הבעלים, ואם כן שב הדבר להיות גזלנות גמורה למרות שחוזרים ונותנים לבעלים דמים (וכפי המבואר בב"ק סב.) שאף שתליוהו וזבין זביניה זביני, אם לא אמר רוצה אני הרי זה חמסן). נראה שמי שהעידו עליו שנטל כך בזרוע נפסל ודאי לעדות מן התורה, אך כל חמסן חשוד עכ"פ להיות לעיתים גם נוטל כך, ולכן פסלוהו חכמים.

על ראשית דברי הגמרא יש לשאול, מה בכך שנעשה הדבר באקראי, סוף סוף איסור תורה הוא של לא תחמוד, ודי בו בפעם אחת כדי לפסול לעדות מן התורה? תוס' שואלים כך, ומפנים לדברי הגמרא בב"מ (ה:). שלא תחמוד משמע לאינשי בלא נתינת דמים, ומשום כך מי שנוטל ונותן דמים אינו נפסל על ידי כך לשבועה.

תשובת תוס' יפה לכאורה כשלעצמה, ודי בה כדי להסביר למה אין החמסן פסול מן התורה. אך תוס' לא מסתפקים בכך, ומוסיפים לשאול שמדברי אותה גמרא משמע שלאינשי משמע שלא תחמוד הוא בלא דמי, אך האמת היא שיש בכך איסור, ואם כן עדיין ראוי החמסן להיות פסול. מהרש"א תמה על קושיה זו, שהרי בגמרא עצמה מבואר שכיון שאין אנשים סבורים שיש בזה איסור אין בכך כדי לעשותם לחשודים לשבועה, וה"ה לעדות, שחומרתם ברורה לכל; אלא שכבר כתבו תוס' על המשנה שלא נשנו בה אלא פסולים מדרבנן, ומשחקים בקוביא אינם פסולים אלא מדרבנן, גם על צד שאסמכתא לא קניא, משום שאינם סבורים שיש בכך גזל. כמו כן, לפי אפשרות אחת גם המלוה בריבית פסול מדרבנן בלבד כיון שאינו סבור שיש בכך איסור גמור (וכפי שהבאנו לעיל). לדברי תוס', אם כן, גם העובר משום שאינו סבור שיש איסור במעשה פסול מדרבנן, כבר מדין המשנה. ועל כן תמהו למה "הוסיפו עליהם החמסנין", ולא היו פסולים מעיקרא מדרבנן כשאר פסולי המשנה (בהנהו קבוראי ודאי כיון שמורים היתר לעצמם אינם פסולים כלל, גם לא מדרבנן. דווקא בחומדי ממון סברו לפי הנראה תוס' שכיון שאפשר שחימוד הממון קודם להוראת ההיתר פסלו אותם חכמים, וכנמו"י).

תשובת תוס' היא שלמרות לשון הגמ' בב"מ יש לומר שהאמת היא כמו דמשמע להו לאינשי, והנוטל ממון ונותן את תמורתו, גם על כרחו של הבעלים, אינו עובר בלאו כלל. תירוץ זה הובא לבדו בב"י בלא לסייגו כלל, על אף הדוחק הברור שיש בו בפירוש לשון "לא משמע להו לאינשי". הפסול שפסלו חכמים את החמסנים לפי זה הוא משום שהם לעיתים נוטלים בלא לתת ממון כלל. אלא שכבר בתוס' כאן ישנו תירוץ נוסף, לפיו מצד האמת אכן יש משום לא תחמוד גם במי שנותן דמים, אם המעשה נעשה על כרחם של הבעלים (אבל הדבר אינו ידוע, ולכן העושה כן פסול

רק מדרבנן, וכדלעיל). רק אם הבעלים אומר רוצה אני שוב אין בדבר איסור. בתחילה סברו חכמים להכשיר עכ"פ את החמסנים, אלו שהיו מפייסים את הבעלים ומתחמקים מאיסור, אך לאחר מכן ראו שפעמים שנעשה הדבר על כרחם של הבעלים, וממילא שבו לפסול את כל החמסנים (ולכך מתאים גם פירוש רש"י דלעיל). גם במקומות אחרים (בסוגיה הני"ל בב"מ, וכן בב"ק סב.) עוסקים תוס' בדין זה, ומבארים שכל שנותן דמים יצא מכלל גזלן לכלל חמסן, ופסולו מדרבנן בלבד, אלא שכל שלא התרצו הבעלים הרי הוא עובר על איסור תורה של לא תחמוד.

חריפה יותר היא דעת הרמב"ם, שכתב בתחילת הלכות גזילה (ט,א): "כל החומד... כל דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו, והכביד עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו, אף על פי שנתן לו דמים רבים הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר לא תחמוד... הא למדת שהמתאוה עובר בלאו אחד, והקונה דבר שהתאוה בהפצר שהפציר בבעלים או בבקשה מהן עובר בשני לאוין...". ההבדל לפי זה בין העושים בדרך ריצוי לבין העושים בדרך חטיפה הוא בדעת בני אדם בלבד, ובין כך ובין כך עובר בלא תחמוד.

אלא שהרמב"ם עצמו כתב כאן (עדות י,ד): "כל העובר על גזל של דבריהם הרי הוא פסול מדבריהם. כיצד, החמסנים, והן הלוקחין קרקע או מטלטלין שלא ברצון הבעלים, אע"פ שנותנין הדמים, הרי אלו פסולין מדבריהם". הרמב"ם קורא אם כן על הנוטל בזרוע ונותן דמים שם של גזלן מדבריהם בלבד, אף שעבר על לאו דלא תחמוד. ונראה לאור זאת שהוא מבדיל באופן ברור בין לאו דלא תחמוד לבין איסור הגזל – עיקרו של לאו דלא תחמוד הוא כביכול בין אדם למקום, הנהגה אסורה של האדם עצמו ולא פגיעה שלו בזולתו, שהרי לחברו נותן דמים ואפשר שאפילו מפייסו. וכיון שאיסור זה אינו ידוע, אין בו סיבה לפסול לעדות ולשבועה כלל. אלא שאם עושה כן בזרוע נעשה דומה לגזלן שנוטל משל חברו בלא דמים, ודוקא משום כך פסלוהו.

בכל הנוגע לפסול עדות חוזרים אם כן הדברים להיות כדברי תוס' בתירוצם הראשון (ולא כרש"י), והמפייס את הבעלים בממון או בריבוי רעים אינו נפסל לעדות (אף שעובר בלא תחמוד, ולא כתוס'). בתחילה הכשירו גם את הנוטלים בזרוע ונותנים דמים, עד שראו שפעמים שגם גוזלים ממש בלא מתן דמים.

כס"מ, ובב"י, הסביר את דברי הרמב"ם, והטור שכתב כמותו, על סמך תירוצם הראשון של תוס'. וכמותו כתב גם סמ"ע. אלא שבדומה לרמב"ם גם הטור, והשו"ע, כתבו בתחילת הלכות גזלה (סי' שנט) שגם המרצה ונותן דמים עובר בלא תחמוד. וקשה אם כן כיצד תלו כאן בדברי הרמב"ם והטור שהנותן דמים אינו עובר בלא תחמוד. כך הקשו כמה אחרונים (בפת"ש), וצ"ע.

ג. הרועים (לד,יג)

"הוסיפו עליהם הרועים... מעיקרא סבור אקראי בעלמא הוא, כיון דחזו דקא מכווני ושדו לכתחילה גזרו בהו רבנן... אמר רב יהודה, סתם רועה פסול" (כה:). בב"מ (ה:). מבואר שפסול זה של הרועים אינו באלו הרועים בהמות אחרים, שאם לא כן היאך אנו מוסרים את בהמתנו לרועים ועוברים על לפני עוור, אלא באלו הרועים את בהמות עצמם מחוץ לשטחים החקלאיים הפרטיים שלהם. תופעה מצויה היא שהבהמות חורגות משטחי ההפקר ואוכלות משדות אחרים, ובתחילה סברו חכמים שהדבר נעשה באקראי ובלא כוונת הבעלים, אך כשראו שהבעלים-הרועים עושים כן במכוון שבו לדון אותם כגזלנים (במקרה זה אפשר שאף מי שנתפס עושה כן בפועל אינו פסול מן התורה כגזלן, משום שאין במעשה זה גזל גמור, שהרי אינו נוטל בידיים מממון חברו אלא שולח את בהמתו לאוכלו). חשד זה מוטל על כל אדם הרועה בהמות עצמו מחוץ לשטחו הפרטי, ולכן כל

רועה בסתם פסול, במגבלה המוטלת על כל הפסולים דרבנן, שאינו פסול עד שיכריזו עליו שנעשה רועה ופסול.

גם במאכילים את בהמותיהם בתוך שלהם בלבד, פסלה הגמרא את המגדלים **בהמה דקה בארץ ישראל**, ופירש"י שהטעם לדבר הוא משום ישוב ארץ ישראל, שכן בהמה דקה נשמטת ואוכלת גם בשדות אחרים, גם שלא לרצון בעליה (חכמים אסרו מטעם זה לגדל בהמה דקה בארץ ישראל, ולכן יש מקום לפסול את העובר על תקנה זו ומגדלה שם). דין זה נזכר ברמב"ם אך לא ברי"ף וברא"ש, וכתב הב"י שכיון שאינו נוהג במקומותיהם דנו בו כדינים שאינם נוהגים בזמן הזה שלא כללו בפסקיהם. עוד הוא מוסיף על כך שבזמן הזה (-דידיה) שאין ליהודים שדות בארץ ישראל אפשר שגם בה אין הדין נוהג. לכן אף בשו"ע אין דין זה מופיע.

על אף שרש"י תלה פסול זה בענין ישוב א"י דוקא, הסמ"ע מבין שעיקר ענין הפסול הוא החשש לגזול ישראל, ועל כן גם בבבל בזמן שהיה ישוב יהודים גדול נהג הדין, וכך הוא בכל מקום לפי הענין.

ד. המוכסים והגבאים (לד,ד)

"**הוסיפו עליהם... הגבאין והמוכסין**... מעיקרא סבור מאי דקיץ להו קא שקלי, כיון דחזו דקא שקלי יתירא פסלינהו... אמר רב יהודה... **סתם גבאי כשר**". הגבאים והמוכסים נפסלו משום שנחשדו להטיל מס יותר מן הראוי על פי חוק המלך, ונמצאים בזה גזלנים גמורים (אלא שכל עוד לא נתפסו עושים כן בפועל אי אפשר לפסלם מתורת גזלנים גמורים). דברי רב יהודה, המצמצמים את פסול הגבאי לזה שנמצא נוטל יותר ממנתו, לכאורה מעקרים אותו מכל וכל, שכן אם נמצאו עושים כן הרי הם ככל גזלן. וכתבו תוס' שהחידוש בפסול הגבאי באופן זה הוא שאע"פ שהחזיר מה שנטל אין לדונו כעושה תשובה שכשר. כיון שממשיך לעסוק בגבאות המלך, די בכך שנתפס פעם אחת בגזלנות כדי לחשדו כמי שימשיך ויעשה כך.

לפי **תוס'** דין המוכסים והגבאים אחד הוא, ושניהם אינם פסולים בסתם. וכך תלו גם בדעת רש"י. אבל לפי **הרמב"ם והטור** (והשו"ע) אין דין רב יהודה אמור אלא בגבאי, ואילו סתם מוכסין – פסולים, משום שחזקתם שנוטלים יותר מקצבתם. בטעם הדבר כתב ב"י שגבאי גובה מטעם המלך סכום קצוב וידוע המוטל על כל אדם ולכן אין לחשוד בו בסתם שיטול יותר מן הראוי לו, אבל מוכס מתחייב לספק למלך סכום מסויים אותו הוא גובה לפי שיקוליו שלו, ועל כן יש לחוש שיטול גם יותר מן הראוי לו. באופן קרוב כתב הסמ"ע שבשונה מהמס הקצוב והידוע שנוטל הגבאי, הממון שנוטל המוכס מוגדר באופן משתנה מאדם לאדם לפי הסחורה או לפי הממון וכדומה, ועל כן הוא יכול בקלות להורות לאדם לשלם יותר מהראוי לו לפי קצבת המלך.

באופן אחר כתב **הר"ח**, שהמוכסים פסולים לא משום שנוטלים יותר מקצבתם אלא משום שנושאים פנים ומקלים המס מעל האחד ומכבידים כנגד זאת על האחר, ונמצא שגוזלים את זה שמכבידים עליו את המס. מעלה מכך ההג"א (וב"י) **אזהרה לפרנסי הקהל**, שיזהרו מלהחניף לאוהבים בעת הטלת מס ששיעורו משתנה מאדם לאדם לפי אומד הדעת וגודל הרכוש, שלא ימצאו גזלנים ופסולים.

ה. פועל הנוטל משל בעל הבית (לד,טו)

פועל הנוטל ואוכל משל בעל הבית שלא כדין דינו ככל גנב שנפסל לעדות. יוצא מכלל זה **האריס שנוטל דבר מועט**, שלא במסגרת החלוקה הקבועה מראש, בו אמר רב נחמן "גנב ניסן וגנב תשרי לא שמיה גנב" (כו:). הטעם לדבר, כפי המבואר ברש"י ובטור, הוא שהאריס **מורה היתר** לעצמו

לומר שאין בדבר איסור. שתי גרסאות הן בגמרא אם דין זה מוגבל לאריס האוכל בשעת מלאכה דוקא או שלא בשעת מלאכה דוקא, ועל פיהן משתנה גם סברת ההיתר שתולים בדעת האריס. לגרסתנו, שהיא גרסת רש"י והרא"ש, כשר דוקא אם אוכל בדבר שנגמרה מלאכתו, והיינו משום שיש לומר שסובר שהוא כפועל, שרשאי לאכול בדברים מסויימים בשעת גמר מלאכה. אבל לגרסת הר"ף והרמב"ם כשר דוקא אם אוכל דבר שעדיין לא נגמרה מלאכתו, ומשום שיש לומר שסובר שבעת שעוסק במלאכה אין בעל הבית מקפיד עליו כיון שאף לו יש חלק בפירות. שו"ע פסק ע"פ ר"ף ורמב"ם להכשיר דוקא באוכל קודם גמר מלאכה, ורמ"א מוסיף ש"א בדבר שנגמרה מלאכתו.

(הרמב"ם אינו תולה את ההכשר בכך שהאריס סובר שאין בעל השדה מקפיד, אלא באופן ישיר בכך שאין בעל השדה מקפיד בכך. משמע שיש כאן מחילה מעיקרא ולכן אין זה גזל גמור. וכך היא גם הלשון המובאת בשו"ע. אבל הב"י עצמו תלה בדעת הרמב"ם שמורה היתר.)

1. משחק בקוביא (לד, טז)

(תמצית הדין: נחלקו אמוראים אם במשחק בקוביא יש משום גזל הפוסל לעדות, או שהוא עצמו כשר ורק מי שעוסק בו לבדו ולא במלאכה שיש בה מיישובו של עולם אינו הגון לעדות ופסול לה. ולהלכה פסול רק כשאין לו מלאכה. רק לכ"ס"מ בדעת הרמב"ם, אם נוטל ע"י הקוביא ממון מישראל נפסל כגזלן גם אם יש לו מלאכה, ורק כשעושה בחינם או שמשחק עם גוי תלוי דינו במלאכה. אבל ללח"מ וסמ"ע ברמב"ם המשחק בקוביא הוא לעולם אבק גזל בלבד, שאינו פוסל כשלעצמו לעדות, א"כ עליו פרנסתו או שנהנה ממנו בגופו.)

המשנה (כד): מנתה בראש הפסולים לעדות את המשחק בקוביא. נחלקו אמוראים בגמרא מהו טעם פסולו של משחק זה. **לרמי בר חמא** פסול כיון שזוהי אסמכתא ואסמכתא לא קניא, ואם כן הוא פסול מתורת **גזלן** (וכתבו תוס' שאינו פסול מעיקר הדין כשאר גזלנים כיון שאינו סבור שיש במעשיו גזל גמור), אבל **לרב ששת** אינו פסול אלא משום שאינו **עוסק ביישובו של עולם**. בין השיטות יש הפרש גדול למעשה: לרמב"ח הוא פסול מחמת עצם המעשה שעושה ותו לא. אבל לרב ששת אין לפסלו אלא אם כן זוהי הכנסתו היחידה, ואילו אם מעבר למשחק זה הוא עוסק גם במלאכה לפרנסתו הרי הוא כשר. דבריו מתאימים לדברי ר' יהודה בסוף המשנה: "אמר ר' יהודה אימתי, בזמן שאין להם **אומנות אלא הוא**. אבל יש להן אומנות שלא הוא, כשרין".

את **טעם רב ששת**, שהוא גם טעמו של ר' יהודה, מבאר רש"י על המשנה: "דהואיל ואין עוסקין ביישובו של עולם אינן בקיאים בטיב דינין ומשא ומתן, ואינן יראי חטא". בדברי רש"י כלולים שני שיקולים המביאים לפסול את אלו שאינם עוסקים ביישובו של עולם: האחד, שאינם מכירים את הנהוג בתחום עסקי הממון, ובמעשים רבים עליהם הם עשויים להדרש להעיד אינם יודעים בשעת מעשה על אלו פרטים עליהם לתת את הדעת. והאחר – שאינם יראי חטא, שכן אם אינם עמלים לפרנסתם אלא מסתמכים על ממון זולתם הבא להם בדרך משחק הרי אינם נושאים באחריות בריאה לקיומם ולקיום העולם, ואין לסמוך עליהם שיהיו בעלי אחריות אישית גם בתחומים אחרים כמו המחוייבות לעדות אמת. **הטור** מנמק אף הוא בדרך קרובה, שהמשחק בקוביא בלא עמל פרנסה "אינו עוסק ביישובו של עולם לידע כמה טורח האדם אחר הממון, ונקל בעיניו להעיד שקר להפסיד ממון חבריו". מי שאינו יודע להעריך כראוי את הכסף אינו מעריך כראוי גם את כספו של הזולת, ואי אפשר לסמוך עליו שידקדק שלא להפסיד את חברו בחינם. (הטור עומד על כך שלפי טעמו, גם אם יש לו ממון אחר להתפרנס ממנו, אלא שמשחק בקוביא ולא עוסק במלאכה, הרי הוא פסול. מי שיש לו ממון להתפרנס ממנו ואינו משחק בקוביא אינו

נפסל, למרות שאין לו כל טורח בממון, משום שלא הוכיח במעשיו שמזלזל בערך הממון, אבל אם הוא גם רגיל לסכן באופן מתמיד את ממונו יש לחשוד בו שיזלזל גם בממון אחרים). לרמב"ם ביאור אחר לנימוק זה, שאינו עוסק בישוּבו של עולם, ונעמוד על דבריו להלן.

במחלוקת רמב"ח ורב ששת בביאור טעמו של ת"ק תלויה גם השאלה מהו היחס בין דבריו לדברי ר' יהודה שבסופה. לפי רמב"ח חלוקים התנאים במשנה זה על זה, ואילו לפי רב ששת לא בא ר' יהודה אלא לפרש את דברי ת"ק. דברי ר' יהודה מובאים במשנה בלשון "אמר ר' יהודה אימתי...", וביקשה הגמרא להכריע לאור זאת כדעת רב ששת, על פי כלל הלימוד שנאמר הן על ידי ר' יוחנן והן על ידי ר' יהושע בן לוי, שכל מקום שאמר ר' יהודה אימתי לא בא אלא לפרש את הדברים שקדמו לדבריו. אך דחתה שרמב"ח אינו מחויב לכלל זה של ר' יוחנן וריב"ל, ולדבריו יש לומר שכאן ר' יהודה חולק על ת"ק. לדידן, עכ"פ, ברור שראוי לאור זאת לדחות את דבריו מהלכה, ולהכריע כר' יהודה כמי שאין דבריו שנויים במחלוקת. בהמשך הגמרא אף מובאים דברי ר' אבהו בשם ר' אלעזר שהלכה כר' יהודה, ואם כן גם אם יש מחלוקת בינו לבין ת"ק ראוי לפסוק כדבריו. לאור זאת **העולה לדינא** הוא בבירור שלא לפסול את המשחק בקוביא אלא **כאשר אין להם אומנות** אלא היא. וכך הם דברי הרי"ף והטור בענין.

לרמב"ם (ד, ד) דרך מיוחדת בדין המשחק בקוביא. אף הוא כתב שהפסול הוא רק כשאין לו אומנות אלא היא, אלא שהוסיף לבאר שכיון שאינו עוסק בישוּבו של עולם הרי זה בחזקת שאוכל מן הקוביא שהוא אבק גזל. ואם כן טעם הפסול אינו בעצם מה שאינו עוסק בישוּבו של עולם אלא במה שניזון מאבק גזל. ונמצא שמערב בין שני הטעמים, ודבריו טעונים ביאור. בהלכות גזלה (ו, ט) אף נוקט הרמב"ם במפורש שמשחק בקוביא הוא אחד מן הדברים שאסרו חכמים מתורת גזל, למרות שאינו גזל גמור, במשחק עם ישראל ולא במשחק עם גוי, והדברים סותרים לכאורה למה שכתב כאן שהמשחק בקוביא אינו נפסל לעדות כשיש לו אומנות אחרת. גם עיקר הדבר טעון ביאור, מה בין האוכל ומסתמך לפרנסתו על אבק גזל לבין מי שנטלו אך מתפרנס באופן אחר.

כס"מ מבאר שלדברי הרמב"ם אכן ראוי לפסוק כרמב"ח, למרות שדבריו בפשטות אינם עולים בקנה אחד עם דברי ר' יוחנן וריב"ל, משום שכמה סוגיות משתמעות כדבריו שאסמכתא לא קניא. גם בסוגייתנו שלנו, עצם הכרעת ר' אבהו בשם ר' אלעזר כר' יהודה מורה שיש מחלוקת בדבר, ובה הלכה כר' יהודה, וכדעת רמב"ח. וכן בדיון הגמרא במפריחי יונים מסבירה הגמרא, למ"ד שאף זה הוא סוג של הימור, למה נצרכה המשנה להשמיענו דין זה בנוסף לדין משחק בקוביא, והצריכותא מבוססת באופן מובהק על הסברה שהחסרון בקוביא הוא משום האסמכתא שבדבר.

לאור זאת, אומר הכס"מ, פסק הרמב"ם כרמב"ח. אלא שיש לפרש את דבריו באופן שלא יסתור את המקובל בדינו שאימתי אינו אלא לפרש. יש לומר לפיכך שלפי האמת לא היתה כוונתו של רמב"ח לחלוק מכל וכל על פירושו של רב ששת למשנה, אלא שרב ששת לא הניחו לגמור את דבריו כיון שחלק כבר על ראשיתם, ואילו המקשה שהקשה עליו בסוגייתנו לא עמד על דבריו על בוריים. לפי רמב"ח עצמו תרי גווי משחקים בקוביא הם: אם משחק עם ישראל הרי עובר בגזל מדבריהם, ודי בכך כשלעצמו לפסלו לעדות, גם אם יש לו אומנות אחרת. אבל גם אם לא נודע אלא שהוא משחק עם הגוי, או בלא כסף, באופן שאין בו כשלעצמו משום גזל, פסול, שכן חזקתו שמשחק גם עם ישראלים בכסף ונוטל אבק גזל. את החלק השני הזה של הדין בא ר' יהודה לפרש, ואמר שאינו אלא אם אין לו מלאכה אחרת ואינו עוסק ביישוּבו של עולם. ההלכה היא אם כן כרמב"ח, שהמשחק בקוביא עם ישראל פסול מיידית לעדות, אך גם כר' יוחנן וריב"ל, שר' יהודה אינו אלא מפרש את דברי חכמים.

(כס"מ עומד על נקודה נוספת בדברי הרמב"ם, מהו גדר אין לו אומנות שלא היא. הטור תלה בדברי הרמב"ם שאם יש לו ממון אחר להיות ניזון ממנו הרי הוא כשר גם אם אינו עוסק במלאכה, שכן מעתה שוב אינו צריך להיות "אוכל" מן הקוביא, כלשון הרמב"ם, דהיינו מסתמך עליה לפרנסתו. זאת שלא כדין העולה מסברתו של הטור עצמו, שכל שמהמר מזה ואינו עוסק במלאכה מזה אינו מעריך כראוי את ערכו של ההפסד הכספי וחשוד להפסיד אנשים שלא כדין. כס"מ חולק על מסקנה זו מדברי הרמב"ם, ואומר שכל שנוטל ע"י הקוביא אבק גזל קרוי "אוכל" ממנה. נראה שכוונת הרמב"ם לפי זה היא שכל שאינו עוסק במלאכה של ממש חזקתו שהוא משחק בקוביא כדי להניב ממנה רווחים, ויש להניח שמשחק גם באופן שיש בו גזל ופסול).

הדוחק בדברי כס"מ ברור, שמעמיס בדברי רמב"ם מה שלא נאמר בגמרא כלל, וגם מעמיד את דין הרמב"ם בהל' עדות במשחק עם גוי דווקא, מה שלא נרמז בדבריו כאן. ועל כן נטה הלח"מ מדבריו. הלח"מ מבאר ברמב"ם שאכן פסק כרב ששת, וכשיטת רבו הרי"ף, אלא דס"ל שאין מחלוקת בין האמוראים בעיקר ההתייחסות לקוביא כאבק גזל. אף לרב ששת, שאמר שכה"ג לא הוי אסמכתא ואין זה גזל של ממש, סוף סוף אסרוהו חכמים כגזל, משום שנוטל ממון חברו על חינם בדרך שחוק והיתול (זהו נימוק הרמב"ם לאיסור בהלכות גזלה. לפי הכס"מ נימוק זה מבאר את דעת האומר אסמכתא לא קניא; ואם כן אע"פ שההימור כשלעצמו לא מחייב משפטית את המפסיד לשלם, סוף סוף הוא רואה עצמו כמחוייב לכך ומשלם מרצון, ולכן אין בדבר גזל של ממש אלא רק מדרבנן. מדברי הלח"מ נראה שלמ"ד אסמכתא לא קניא יש במשחק גזל גמור, משום שאין המפסיד משלם אלא מפני שרואה עצמו ככפוי לשלם, מתוך סברתו שהתחייבותו אכן מחייבת, ורק למ"ד אסמכתא קניא אין בכך גזל אלא מדרבנן). ומכל מקום לענין פסול לעדות, כיון שמדובר בצד גזל קל כזה אין המשחק כשלעצמו פוסל. אלא שאם אין לו מלאכה אחרת ועיקר פרנסתו היא מכך, הרי זה מכוער ביותר ופסלוהו גם לעדות (מי שנטילת ממון חברו על חינם היא אצלו שיטה מרכזית של פרנסה קרוב להיות כמי שחשוד על גזל ממש). גם לדרך זו מבוארים יפה המקורות שהביא הב"י, הפוסלים בפועל נטילת ממון על ידי אסמכתא, וכן הצריכותא בגמרא בין משחק בקוביא למהמרים בתחרות של יונים.

גם הסמ"ע כתב בדרך קרובה ללח"מ, שדברי הרמב"ם בהל' גזלה המבארים את איסור המשחק בקוביא אמורים דוקא על פי דרכו של רב ששת, הסובר שאין במשחק זה פסול גמור של אסמכתא ואין הוא פוסל כשלעצמו לעדות, ומכל מקום אסרוהו חכמים. אלא שלדבריו האופן שבו פסלו חכמים את המשחק בקוביא הוא כאשר אינו רק נוטל כך משל חברו, אלא גם נהנה בגופו מגזל-דבריהם זה. רק זהו האופן שבו יש לחשוד בו מתוך כך שגם יעיד שקר. וכך הוא במי שאין לו אומנות אחרת. אבל כל שיש לו אומנות אחרת שמספיקה לו לפרנסתו, ורווחי המשחק בקוביא משמשים אותו למשחקים חוזרים ותו לא, אינו נהנה בפועל מכסף זה ואינו נפסל לעדות. (מדבריו עולה שכל שנודע שמשמש בפועל ברווחי הקוביא לדברים אחרים ולא רק למשחק חוזר ונפסל לעדות, ולא כלח"מ שפסל רק כאשר זהו מרכיב ממשי של פרנסתו).

הסמ"ע אף מוסיף ומחדד לפי דרכו את הנפ"מ בין טעם הרמב"ם לטעמי רש"י והטור, שלרמב"ם תלוי הדבר בשאלה אם נהנה מהממון, ועל כן אחת היא אם יש לו מלאכה או ממון אחר ובלבד שיהיה בזה כדי פרנסתו, בעוד שלרש"י והטור עצם אי-העיסוק במלאכה הוא העיקר, וכשיש לו אומנות כשר בין אם יש בה כדי פרנסתו ובין אם לאו. נפ"מ דומה עולה גם מביאור הלח"מ. הסמ"ע תמה על רמ"א שלא סמך לדברי השו"ע את דעת החולקים על הרמב"ם. ואפשר שיש לשמוע מהשמטה זו של הרמ"א שלא הבין את דברי הרמב"ם כסמ"ע אלא ככס"מ.

בצד המשחקים בקוביא פסלה המשנה גם את מפריחי היונים, ונחלקו אמוראים (כה). מי הם: "הכא תרגומה אי תקדמיה יונך ליון, רבי חמא בר אושעיא אמר ארא". לדעה ראשונה מדובר במהמרים בתחרויות בין יונים, ולדעה שניה מדובר במי שמושך יונים בדרך כלשהי ומביאן אליו, כאשר מדובר ביונים שכבר קיננו בשובכים השייכים לזולתו. יונים אלו שבאו מן ההפקר אינן קנויות בקנין גמור לבעלי השובכים (הן יכולות בכל עת לברוח ולא נקנו לבעל השובך בקנין חצר), אלא שעכ"פ יש בהן גזל מפני דרכי שלום, ולדעה זו אף העובר בגזל זה נפסל על ידי חכמים לעדות. הגמרא מבארת שלמ"ד ארא לא נזקקה המשנה למנות במפורש את המהמרים ביונים, כיון שהדבר כלול בדין משחק בקוביא. למ"ד אי תקדמיה יונך ליון, לעומת זאת, אין בארא גזל כלל אלא מפני דרכי שלום, ואם כן אין דין המשנה נותן לפסלו לעדות. ומה שכפלה המשנה ושנתה גם הימור בקוביא וגם ביונים הוא משום צד האסמכתא הייחודי שישנו בכל אחד משניהם. (וכבר ביארנו לעיל שבאופן פשוט אתיא סוגיה זו כרמב"ח, הסובר שמשחק בקוביא פסול מטעם שאסמכתא לא קניא והוי גזל, אך לפי ביאור לח"מ וסמ"ע לרמב"ם גם לרב ששת יש במשחק בקוביא צד פגם וצד פסול לעדות מחמת האסמכתא שבדבר, ואתי שפיר אף לדידיה).

הרמב"ם כתב (עדות י, ד): "מפריחי יונים בישוב פסולין מפני שחזקתן שגוזלים יונים של אחרים בחנם". הכרעתו היא א"כ כמ"ד ארא. עם זאת, לאחר מכן בדין המשחק בקוביא, לאחר שהסביר שאינו נפסל אלא אם כן אין לו אומנות אחרת, הוסיף: "וכן לא יונים בלבד אמרו, אלא אפילו הממירין בבהמה חיה ועוף ואמרו כל הקודם את חבירו או כל הנוצח את חבירו יטול בעליו את שניהן וכל כיוצא בשחוק זה, והוא שלא תהיה לו אומנות אלא שחוק זה, הרי זה פסול". סגנון הדברים קשה, שכן הוא מורה כביכול שכבר דובר קודם לכן על פסול במשחק כמו זה ביונים, מה שלא נאמר במפורש; ומכל מקום הדין נראה ברור – שאף למ"ד ארא, שכמותו הלכה, גם הממירין ביונים פסולים, מתורת משחקים בקוביא, ובמגבלות הפסול של משחק בקוביא.

הטור כתב לעומת זאת: "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. וגם אלו אינן פסולין אלא כשאין להם אומנות אחרת". הטור פוסק כמ"ד אי תקדמיה יונך ליון, ולא מזכיר כל פסול בארא. המסקנה הפשוטה מן הדברים היא שבארא אין לפסול, משום שאין בו אלא משום דרכי שלום, וכפי שכתבה מפורשות הגמרא. כך הסיק מדבריו באופן חד משמעי הלח"מ, עד שכתב שדברי ב"י (להלן) שהסיק מדבריו מסקנה הפוכה הם טעות סופר. אך ב"י אכן כתב: "ופסק רבינו כמאן דאמר אי תקדמיה... וכל שכן דארא נמי פסול, שהרי יש בו משום גזל". הדברים מתמיהים כאמור, אלא שהב"ח דייק מדברי תוס' (כה: ד"ה אין) שדין העובר על גזל שנאסר מפני דרכי שלום אחד הוא בנוטל מציאת חש"ו ובארא, ואם כן אחר שפסלו חכמים את הגזלן דדבריהם, דוגמת הנוטל מציאת חש"ו, ודאי כלול בזה גם דין ארא. אם כן אע"פ שלמ"ד אי תקדמיה יונך ליון ודאי לא פסלה המשנה עצמה בארא, הרי לדידן, לאחר שהוסיפו עליהן הגזלנין והחמסנין, אף הוא פסול. ומסתבר שלזה כיוון גם הב"י.

שו"ע כתב עכ"פ למעשה כלשון הרמב"ם, והמחלוקת בדעת הטור נותרת אם כן בלא השלכה מעשית.

3. פסולי-דרבנן נוספים

(תמצית הדין: עם הארץ גמור, שלא למד וגם אינו נוהג בדרך ארץ, פסול לעדות. אבל אם ישנו בדרך ארץ כשר. ואם אין הנהגתו ידועה כתב סמ"ע שלא מוסרים לו עדות לכתחילה.)

במשנה בקידושין (מ:) נאמר: "כל שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ אינו מן הישוב", והוסיפה שם הגמרא: "ופסול לעדות". טעם הדבר, לפי הרמב"ם (עדות יא,א), הוא שכיון שירד עד כדי כך חזקתו שהוא עובר על רוב העבירות שיבואו לידו. הרי"ף בפסחים (טז. בדפי הרי"ף) מרחיב מעט בענין זה ומראה מתוך דינים שונים שנאמרו בעם הארץ שדנוהו כחשוד על גזלנות, על שפיכות דמים וגם על עריות, ולפיכך ודאי יש לפסלו גם לעדות.

שני מקורות נוספים נאמרו בענין עדות עם הארץ, והם נראים כסותרים זה לזה. בפסחים (מט:), בהקשר של מימרות שונות בענין עמי הארץ, אמרה הברייתא: "אין מוסרין להם עדות ואין מקבלין ממנו עדות". אך בחגיגה (כב:): "אמר ר' 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 מעייה, כמאן – כר' יוסי". מדברי רב פפא בחגיגה עולה בפשטות שלמעשה יש לקבל את עדותם של עמי הארץ, ולא כמסקנה העולה מהגמרא בפסחים.

בשלש דרכים קרובות התייחסו לפער זה הראשונים בפסחים. הרי"ף הבחין בין שני מיני עמי הארץ: מי שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ, שעליו נאמר שאינו מן הישוב ופסול לעדות, הוא זה שבו עסקה הגמרא בפסחים, והוא אכן פסול לעדות מכל וכל. אבל הגמ' בחגיגה עוסקת במי שישנו בדרך ארץ, אע"פ שאינו בלימוד תורה כלל, ולפיכך למעשה מקלים לקבל ממנו עדות. הבחנה זו בין עם הארץ במובן מצומצם, שרק אינו יודע תורה כלל, לבין עם הארץ במובן החריף יותר, שאינו שייך לכלל הנהגות החיים הישראליות הבריאות, מבוארת ביתר הרחבה ברמב"ם (שם יא,ב): "לפיכך אין מוסרין עדות לעם הארץ ואין מקבלין ממנו עדות, אלא אם כן הוחזק שהוא עוסק במצוות ובגמילות חסדים, ונוהג בדרכי הישרים, ויש בו דרך ארץ, מקבלין עדותו אע"פ שהוא עם הארץ ואינו לא במקרא ולא במשנה". (סמ"ע מבאר שכיון שאין עם הארץ חסיד, אם אנו רואים שהולך בדרכי ישרים ומקיים מצוות יש לומר שאינו עם הארץ גמור).

לפי רש"י, שני המקורות עוסקים באותו עם הארץ, בזה שישנו בדרך ארץ ולפיכך אין בו פסול גמור לעדות (ולא בזה שאינו מן הישוב), ומחלוקת היא בדינו בין הברייתא בפסחים לר' יוסי בחגיגה אם נכון לקבל את עדותו לכתחילה. וההכרעה לדינא בעקבות רב פפא היא כר' יוסי, לקבל אף לכתחילה את עדותו. ולכך הסכים גם הרי"ן (הרי"ן מחדד שבדיעבד אם העיד עם-הארץ כזה הדין נותן להסתמך על עדותו, גם קודם לקולא הנוספת של ר' יוסי, ומעולם לא נאמר בו פסול גמור). המסקנה המעשית משיטתם מתאימה אם כן לשיטת הרי"ף, וכך היא כאמור גם דרך הרמב"ם לדינא. ב"י מוסיף שכך היא גם דעת העיטור.

הרא"ש מערער על עצם העמדת שתי הסוגיות כסותרות זו לזו, שכן אף ר' יוסי לא הכשיר את עם הארץ מן הדין אלא כדי שלא ליצור על ידי כך תקלה ציבורית חמורה. בנוסף לכך, אם היו הברייתות עוסקות במי שישנו בדרך ארץ, הרי אינו בחזקת רשע ואין סיבה שלא לקבל את עדותו אף לכתחילה. דינן עוסק אם כן ודאי בעם הארץ גמור, ואף בו הכשיר למעשה ר' יוסי. הדין העולה בפשטות מדברי הרא"ש הוא להכשיר עדות של כל עם הארץ, כל עוד לא נראה עובר עבירה בפועל. אלא שתמה הב"י לפי זה למה לא הזכיר הטור אלא את שיטת הרמב"ם בלבד, ולא את שיטת אביו הרא"ש החלוקה עליה. ועל כן הציע ב"י לומר שאף לרא"ש אין לסמוך לדינא על דברי ר' יוסי

ולחכשיר עם הארץ גמור. אף רב פפא לא אמר אלא שיש מקום לסברה כזו וצריך להתיישב בדבר, ולא שכך נכון לנהוג לכתחילה.

שו"ע פסק כדעת הר"י והרמב"ם, שאפשר, לאור דברי הטור, שהיא גם דעת הרא"ש. וסמ"ע מוסיף הבחנה בין מי שידוע שאינו לא במקרא ומשנה ולא בדרך ארץ, שעדותו פסולה לגמרי, לבין מי שידוע שלא למד אך **דרך התנהגותו לא ידועה**, שאין מוסרים לו עדות לכתחילה (שכיון שלא למד מן הסתם גם התנהגותו אינה כפי דרכה של תורה), אבל בדיעבד עדותו עדות. רק במי שמוחזק שנוהג במצוות ובדרך ארץ, או מי שאינו מוחזק בכך אך עכ"פ ידוע שהוא בן תורה ואם כן מחזיק מן הסתם גם במצוות ובדרך ארץ, מוסרים לו עדות גם לכתחילה.

ב. הבזויים (לד"ח)

בצד הדין שעם הארץ גמור פסול לעדות הוסיפה הגמרא (קידושין מ:.) שגם **האוכל בשוק** דומה לכלב ופסול לעדות. בטעם הדבר פירש רש"י שכיון שאינו מקפיד על כבודו אינו בוש לזלזל בעצמו וליפסל. דומים לזה דברי הרמב"ם שכתב שכיון שאינו מקפיד על בושותו הרי הוא ככלב ואינו מקפיד על עדות שקר. אדם שאינו חש להערכת החברה אותו אינו בוש גם לעבור עבירות, ובהעדד מחסום הבושה אין לסמוך על חזקת כשרותו של אדם.

בעיקר דין האוכל בשוק הביא הב"י מקור סותר, בירושלמי, לפיו אכילה בשוק היא **גנאי לתלמיד חכם**, ומשמע שאינה סיבת פסול לכל אדם. והראשונים חילקו בדרכים שונות בין שני המקורות:

הר"ח כתב שהפסול בכל אדם הוא דוקא כשנוטל **משל אחרים** ללא תשלום ואוכל, וביארו בדבריו שהכוונה היא למי שנוטל פחות משו"פ, או דבר שאין דרך הבעלים להקפיד עליו, או שטועם מעט כדרך מי שמעוניין לקנות אף שאין כוונתו לעשות כן, כך שאין מעשיו פוסלים אותו מתורת גזלן. ר"ת ביאר באופן אחר, ואף דבריו התפרשו בראשונים בשני סגנונות: באופן אחד, הפסול הוא דוקא מי שאוכל **סעודת פת** בשוק, אבל בדברים אחרים אין אלא גנאי לת"ח, ובאופן אחר הפסול הוא מי שקובע **סעודתו** בשוק ולא אוכל בדרך אקראי בלבד. הרמב"ם כתב שההולכים ואוכלים בשוק בפני כל העם פסולים לעדות, והסיק מדבריו הב"י שמפרש בדרך שלישית, ומבחין בין מי שאוכל **במקום רוב עם** למי שאוכל בפני עוברים ושבים מועטים. הב"ח דקדק עוד מדברי הרמב"ם שרק **ההולכים ואוכלים** בשוק נפסלים, ולא מי שיושב במקום אחד ואוכל את סעודתו (שאף בו יש גנאי לת"ח, אך לא מעבר לכך).

דין נוסף שסמך הרמב"ם לסיבת פסול זו הוא **מקבלי צדקה מן הנכרים** בפרהסיא, אם היה אפשר להם להמנע מכך. מקור הדברים בגמרא בסנהדרין (כו:.) שאמרה שאוכלי דבר אחר פסולים לעדות, ופירשו המפרשים שהיינו מקבלי צדקה מן הנכרים. רש"י תלה את הדין בענין אחר, שקבלת צדקה כזו (כאשר אין היא חיותו) היא חילול השם, והעושה כן הוא רשע דחמס.

ג. הנוטל שכר להעיד (לד"ח)

"הנוטל שכר לדון, דיניו בטלים. להעיד, עדותיו בטלין. להזות ולקדש, מימיו מי מערה ואפרו אפר מקלה" (משנה בבכורות כט.). טעם הדבר (בגמרא שם): "דאמר קרא ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים, **מה אני בחנם אף אתם בחנם**". מצוה לדון ולהעיד בחינם, ולכן אף פסלו את דיניו ועדויותיו של הנוטל שכר לשם כך. ד"מ בסי' ט (ס"ק ב) מביא מדברי הרמב"ן שיש להבחין בצורה ברורה בין פסול עדות זה לבין הפסולים האחרים בהם עסקנו, בהם האדם עצמו פסול מחמת עבירה שעבר. פסול הנוטל שכר אינו פסול עבירה כלל, אלא **קנס** שקנסו לפסול את העדות כיון הלכות חופה וקידושין

שלא נעשה כשורה בעניינה. לפיכך מצד אחד אין צורך בהכרזה, ומיד שנוטל שכר להעיד פסלו את עדותו, ומאידיך אין צורך בדרכי התשובה, ומיד שהחזיר את השכר שקיבל עדותו כשרה (ועכ"פ צריך למסרה מחדש. כ"כ פת"ש בשם הר"ן).

עוד מביא ד"מ שם מתשובת הרשב"א (המובאת במקום אחר גם בב"י) שאין לפסול מתורת נוטל שכר להעיד אלא כאשר היתה מצוה עליו לעשות כן בחינם, דהיינו כאשר מבקשים ממנו **למסור** עדות שראה. אבל כאשר מזמנים אותו **לראות** עדות אין לו כל מצוה המחייבתו בדבר, וממילא רשאי ליטול שכר לשם כך.

דינים אלו הובאו על ידי הרמ"א כאן, ובצד זאת הביא דין נוסף העולה מהסוגיה בסנהדרין (כז:), הנוגע לדיין ולא לעד, שאין **לקבל מתנה** מבעל הדין גם **לאחר** שנגמר הדין. כך הם דברי הרא"ש במעשה דרב פפא, בו קיבל עליו בר חמא לפרוע כרגא שלו לכל השנה לפי שהיפך בזכותו, שדווקא בכגון זה שבלא"ה היה רב פפא פטור מתשלום המס בהיותו ת"ח, מותר לקבל מתנה כזו. סמ"ע תמה למה הביא זאת רמ"א כאן, בהלכות עדות, ופת"ש הביא מי שתירץ שבא להשמיעו שדווקא לדיין הדבר אסור, אבל **לעד מותר** לקבל לאחר מעשה מתנה על שבא להעיד, לפי שאף בדיין אין האיסור אלא מחמת צד שוחד שבדבר ובעד אין זה שייך. (דברי הרא"ש מבוססים על ההנחה שת"ח פטור מכרגא, ולמ"ד שחייב בכרגא הביא פת"ש ביאור אחר, שכיון שרב פפא עצמו לא היה דיין בדין אלא שלימד זכות לפני הדיינים מותר היה לו לקבל מתנה לאחר מעשה).

ד. נכרי ועבד (לד, יט; לד, כא)

במשנה בב"ק (פז:). נחלקו ר' יהודה וחכמים אם יש לעבדים בושת. בגמרא (פג:). מבואר שר' יהודה סובר שעבד אינו קרוי אחיו, כיון שאין לו אחוה, ולפיכך אינו בכלל הכתוב כי ינצו שני אנשים איש ואחיו, ואילו לחכמים אף עבד קרוי אחיו, כיון שאחיו הוא במצוות. על דעת חכמים שאלה הגמרא מפני מה נפסל **עבד לעדות**, שהרי ניתן לקיים בו את לשון הכתוב שקר ענה באחיו. הגמרא מתרצת בתחילה שיש ללמוד את פסולו בצד השוה מאשה וקטן, שאינם בכל המצוות ופסולים להעיד, אך מקשה על כך שהצד השוה לשניהם שאינם "אישי" ולפיכך אין ללמוד מהם לעבד שהוא איש, ושבה לתרץ שפסולו נלמד בצד השווה מגזלן ומאשה או קטן, שאין להם שייכות ממשית בכל המצוות (הגזלן מפני רשעו והאשה והקטן מפני שלא נצטוו – כ"כ רש"י).

בתוכן הדבר נראה לפרש שהעדויות נועדה (כמבואר לעיל) להעמיד את נקודת הראות הציבורית-חברתית העצמית על נושא העדות, ורק מי שנוטל חלק ממשי מלא בחיים הציבוריים הישראליים ראוי לשמש כמייצג מלא שלה. (כך לדברי עולא, ולמר בריה דרבינא מקור אחר).

מהדברים עולה ששם 'אחיו' הוא תנאי ברור להכשר לעדות (ולפיכך על דעת ר' יהודה אין כל שאלה מפני מה עבד פסול לעדות), ואם כן ברור שגם גוי פסול לעדות מן התורה, כעבד ואף למעלה מכך. לדינא ודאי הנכרים פסולים, כפי שמלמדת המשנה בב"ק (יד:): "על פי עדים בני חורין בני ברית", לאפוקי עבדים וגויים, ובפשטות היינו מדין תורה. כך היא דעת הראשונים כמעט כולם, כמובא בב"י. יוצאת דופן היא שיטת ה"ר יקר, המובא בהג"א לגיטין י: , על הסוגיה שהכשירה שטרות העולים בערכאות של גויים שחותמיהם גויים. ה"ר יקר הסיק מהסוגיה שם שעיקר פסולם של גויים לעדות הוא משום שאין לסמוך על אמיתותם, אבל עדים גויים הידועים כאמינים כשרים מדין תורה. דברי ה"ר יקר נדחו על ידי כל יתר הראשונים, ומהטעם שכתבנו.

הצד השוה שלימדה הגמרא בין גזלן לבין אשה וקטן, שמחמתו פסלה לעדות עבד, מעלה בתוס' את ההו"א לפסול גם את הפסולים לבוא בקהל **כממזר ופצוע דכא**. ושבנו ודחו שאשה, קטן וגזלן

שלושתם אינם זהירים בכל המצוות, אם משום שאינם מחוייבים בכולן ואם משום שאינם מקיימים, ועל כן אין ללמוד מהם לפסולי קהל אלו שישנם בפועל בכל המצוות. ההו"א של תוסי' להפקיע אותם מעדות אינה מבוארת לגמרי, ומ"מ נראה שהיא מבוססת בעיקר על ההו"א בגמרא ללמוד בק"ו מאשה, שראויה לבוא בקהל, לפסול עבד, שאינו ראוי לכך. מהצה"ש של גזלן ואשה היה מקום ללמוד מתוך כך שכל מי שאינו ראוי ליטול חלק מלא בחיים הישראליים, ופסול לבוא בקהל, פסול גם לעדות. ומ"מ הו"א זו דחוויה, ואם כן השייכות הגמורה הנדרשת לציבוריות הישראלית היא לאורח החיים המלא שמועידה התורה במצוותיה לאנשים שבישראל, ולא דוקא לשותפות האפשרית עם כל אדם מישראל בהעמדת הדורות הבאים.

דין "בני ברית" שהזכרנו מצריך את ההג"א (מובא בב"י) לחדש **שערל שמתו אחיו** מחמת מילה אינו פסול לעדות מתורת לאו בן ברית. מכלל דבריו עולה שערל שלא מל מחמת רשלנות אכן פסול לעדות. אף שלמדנו שאין בביטול עשה בלבד כדי לפסול לעדות, כאן הוא מפר ברית ופסול. אפשר שפסול זה הוא כפסולם של המומרים (ולקל), שאין צורך במקור מפורש כדי לפסלם.

ה. מוסר ומומר (לד, כ; לד, כב)

הרמב"ם (יא, א) כתב שאף המומרים והמוסרים והאפיקורסים ודאי פסולים לעדות, ואע"פ שאין הדבר מפורש בש"ס אין זה אלא משום שאין הדבר צריך לאמרו, שאלו פחותים מן הגויים, ונאמר בהם דין מורידין ואין מעלין, ואין להם חלק לעולם הבא. ואם כן הם ודאי ראויים להיות נידונים כרשעים הפסולים לעדות. וכך נפסק בשו"ע. (אגרות משה נא, פג) הוסיף שאף מי שהוא כיתיון שנשבה, שנולד להורים שפרקו כבר הם עול תורה ומצוות ולפיכך אין בו דין מורידין ולא מעלין, פסול עכ"פ לעדות, כיון שסוף סוף אינו בתורה ומצוות. ובמקום אחר הוסיף עוד (ד, לב) להבהיר דבריו שאדם כזה ודאי אינו חושש כלל לאיסור תורה להעיד שקר, ולפיכך ברור שאין לקבל את עדותו).

הוסיף ההג"א (מובא בב"י) ללמוד שלא רק מי שכבר מסר בפועל נפסל לעדות אלא אף מי שמאיים **למסור** ממון ישראל לנכרים, אם האיום משמעותי וממשי כך שנראה שהוא גם עתיד לממשו, והיינו בכגון אדם השונא לו ואומר בפני רבים שימסרנו. הוסיף על כך הב"י סייג שהיינו דווקא במי שגם נמצא כבר עושה מעשה ממין זה או שהתרו בו והוא מבקש לעבור על ההתראה. המקור לכך הוא בשני המעשים שמצאנו בש"ס בהם דנו והענישו מאיים למסור כאילו כבר מסר, האחד ברי' שילא (ברכות נח.) שהלקה בועל מצרית והלה הלשין עליו למלכות על שענש בלא סמכות ממנה, והתגלגלו הדברים עד ששוב איים אותו אדם להלשין עליו למלכות על שקורא לגויים חמורים (דבר שהיה יכול להביא להריגתו של ר' שילא) והכהו רב שילא והרגו, והאחר ברב כהנא (ב"ק קיז.) ששבר מפרקתו של מי שאיים למסור תבואת חברו גם לאחר שהתרה בו רב חריפות שלא לעשות כן.

ד. דרכי התשובה לפסולים מחמת עברה (לד, כט-לה)

א. תשובת הפסולים שנמנו במשנה

(תמצית הדין: התשובה העיקרית לפסול מחמת עברה היא שיפרוש גם מהיתר הדומה בתכונתו לאיסור שעבר. אבל יש מי שנדרשת ממנו תשובה מוכתת יותר, שילך למקום אחר שבו יעמידהו בניסיון דומה לזה שבו נכשל, ולא ייכשל בו. ונחלקו אחרונים מתי הדבר נצרך: במי שתשובתו נחוצה לו גם כדי לשוב לפרנסתו (כטבח ששחיטתו נפסלה), או כל מי שרוצה לשוב לעשייה שבה נכשל (בצד הטבח גם מי שנתפס על עדות או שבעת שקר), או מי שפסולו כולל יסוד של עדות שקר (שוה ביישומו לנ"ל), או מי שאין מזומנת לו דרך תשובה בעירו.)

הברייתא (כה:) שפירטה את גדרי המעשים הפוסלים לעדות מדרבנן, פירטה גם את דרכי התשובה לפסולים אלו: **"המשחק בקוביא... אימתי חזרתן, משישברו את פיספסיהן ויחזרו בהן חזרה גמורה, דאפילו בחנם לא עבדי. מלוה בריבית... אימתי חזרתן, משיקרעו את שטריהן ויחזרו בהן חזרה גמורה, אפילו לנכרי לא מוזפי. ומפריחי יונים... אימתי חזרתן, משישברו את פגמיהן ויחזרו בהן חזרה גמורה, דאפילו במדבר נמי לא עבדי. סוחרי שביעית... אימתי חזרתן, משתגיע שביעית אחרת ויבדלו, וא"ר נחמיה, לא חזרת דברים בלבד אמרו אלא חזרת ממון, כיצד, אומר אני פלוני בר פלוני כינסתי מאתים זוז בפירות שביעית והרי הן נתונין במתנה לעניים".** הצד השווה לכל אלו שעליהם לנקוט בתשובת המשקל, ומעבר לפרישה מהאיסור עליהם לפרוש גם מההיתר הדומה לו בתכונתו.⁷

מעט קודם לכן בגמרא (כה:), בענין **החשוד על הטרפות**, אימץ רבא את דברי רב אידי בר אבין שהצריך דרך תשובה קשה יותר: **"אין לו תקנה עד שילך למקום שאין מכירין אותו, ויחזיר אבידה בדבר חשוב, או שיוציא טריפה מתחת ידו בדבר חשוב משלו".** וביארו **תוס'** (המובאים על ידי ר"י, ובב"י) שדין זה יחודי למי שהועבר מאומנותו מחמת הפסול שנמצא בו. כיון שיש לו ענין גדול לשוב למלאכתו ולפרנסתו אי אפשר לסמוך על תשובתו שלא תהיה בדרך רמיה, עד שתהיה מחמירה כמו זו. **רמ"א** פסק כסברה זו, וכתב שכל שהעבירוהו מאומנות מחמת הפסול דינו כטבח.

ב"י עומד על כך שסברה זו אינה עולה יפה בדברי הרמב"ם, ואף לא בדברי הירושלמי, מקור הרמב"ם. הרמב"ם (יב,ט) כתב כדין הטבח גם במועל בשבועות ובעד זומם: **"מאימתי חזרת המועל בשבועות, משיבא לבית דין שאין מכירין אותו ויאמר להם חשוד אני, או יתחייב שבועה בבית דין שאין מכירין אותו בממון חשוב וישלם ולא ירצה להשבע. וכן טבח... וכן עד זומם שהלך למקום שאין מכירין אותו ונתנו לו ממון חשוב להעיד בשקר ולא רצה, הרי זה עשה תשובה ויחזור לכשרותו. וכן כל כיוצא בזה"** (תשובתו של העד הזומם קשה במיוחד, שאינו יכול לשוב לכשרותו עד שיבקשו לשכור אותו שוב לעדות שקר, ובמקום שאין מכירים אותו, ומסתבר שלעיתים רחוק הוא שיקרה כך. ומכל מקום כל שלא קרה כך אין מה שיפקיע את פסולו שכבר התברר).

לביאור הדבר מציע ב"י סברה אחרת, שכל מי **שיכול לנהוג** במנהג תשובה ראוי גם בהיותו **בעירו** די לו בכך, אבל הטבח, שכבר נפסל בעירו מלשחוט, שוב אינו יכול לנהוג באופן משמעותי בדרך של לפנים משורת הדין. גם אם יקבל עליו שלא להאכיל אפילו בשר כשר, הרי אין בכך כל היכר לקבלת תשובה מעבר לפסול שפסלוהו ב"ד. וכמותו גם עד זומם ומועלים בשבועות, שתקנתם שיפסלו עצמם ביזמתם גם כאשר ב"ד סבור להכשירם, אינם יכולים לעשות כן אלא במקום שלא מכירים אותם.

סברה נוספת מעלה ב"י לומר שדווקא **במעדי שקר** הצריכו דרך תשובה חמורה כדי שישבו לכשרות לעדות. טעם זה יפה לא רק למי שנפסל מתורת עד זומם אלא גם לנשבע לשקר בדבר שבממון, וכן לטבח המאכיל טרפות לאחרים ונמצא שהעיד להם שקר על כשרות הבשר.

סמ"ע דוחה את סברתו העיקרית של הב"י, שכן גם לטבח יש דרך תשובה בעירו בבהמות ששוחט לעצמו, שמכך לא נפסל, או שיחזיר אבידה בדבר חשוב, אף שאין זה מצוי, ומן הסתם ייתכנו גם אופנים אחרים שבהם אוסר על עצמו את המותר ויכול לחזור לכשרות. לכן הוא מציע

⁷ רש"י מבהיר שהתרגומים למעשה שניתנו כאן לדרכי התשובה, ונאמרו בלשון ארמית, הם פירושי הגמרא לברייתא ולא חלק ממנה עצמה. לכן אין מברייתא זו ראיה למ"ד שמפריחי יונים היינו ארא, למרות שהתרגום למעשה שהוצע כאן לתשובתם אמור ודאי לפי דעה זו. למ"ד אי תקדמיה יונד ליון, אף בהם כמו בקוביא דרך התשובה היא שלא לעשות אפילו בחינם.

לומר שחכמים החמירו על מי שחפץ לחזור ולעסוק באותו עיסוק עצמו שבו נכשל קודם לכן ונפסל. הטבח, העד הזומם והמועל בשבועה מבקשים לחזור ולהיות כשרים לשחיטה, עדות ושבועה, ועל כן צריכים תשובה מחמירה, משא"כ פסולי דמתניתין שפסולים מחמת עצם עיסוקם, ומשמעות תשובתם היא שלא יחזרו אליו כלל, ועל כן די להם בתשובה בעירם.

ב. חייבי מלקות

הברייתא שנוכרה ביארה את דרכי התשובה לאותם שפסלו חכמים מעדות, ולא התבאר בסוגיית הגמרא מהם דרכי התשובה לעוברי עברה אחרים. הרמב"ם משלים את החסר, ופותח את דיני דרכי התשובה בלשון כוללת (יב,ד): "כל מי שנתחייב מלקות, כיון שלקה בבית דין חזר לכשרותו. אבל שאר פסולי עדות שהן פסולים מחמת ממון, שחמסו או שגזלו, אף על פי ששלמו צריכין תשובה, והרי הם פסולים עד שיודע שחזרו בהם מדרכם הרעה. מאמתי חזרת מלוח ברבית, משיקרו...". (כך היא לשון הרמב"ם המובאת על ידי הטור, ועל פי הרב קאפח ומהד' פרנקל כך היא גם לשונו בכל כתבי היד. אבל בדפוסים מופיע: "מי שנתחייב מלקות, בין שעשה תשובה בין שלקה בבית דין חוזר לכשרותו". נשוב להבדל זה להלן). שני חידושים יש בדברים אלו של הרמב"ם: האחד, בדין הלוקים שחוזרים על ידי כך לכשרותם, והאחר בפסולי רשעה דחמס, שטעוניהם כולם תשובה חמורה מעין זו שהתבארה בגמרא לגבי המשחק בקוביא וחבריו.

לחזרת הלוקה לכשרות אין מקור ישיר, אך הרדב"ז והכס"מ הסמיכו אותה על האמור במשנה במכות (כג): "כל חייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתם, שנאמר ונקלה אחיך לעיניך, כשלקה הרי הוא כאחיך". מקור זה אינו עוסק בדין הכשרות לעדות, אלא שעכ"פ למדנו משם שמי שהתחייב במלקות, ונקרא עליו שם רשע ("והיה אם בן הכות הרשע"), חוזר שוב לתורת "אחיך" ונעקר מתורת רשע על ידי המלקות שלוקה. וכשם שנפטר בכך מכרת כך יש לומר גם שחזר להיות כשר לעדות.

מי שעבר על לאו שאין בו ממון אך בפועל אינו חייב מלקות, משום שלא נשלמו בו תנאי החיוב (או שאין בנמצא ב"ד שילקה אותו), או מי שנפסל מחמת עבירה דרבנן, לא מבואר ברמב"ם מה היא דרך תשובתו. וכתב כס"מ שבמקרה זה ודאי יחזור לכשרות על ידי התשובה בפני עצמה. כך עולה מדברי הרמב"ם בהלכות טוען ונטען (ב,ה), שאם היו עליו עדים שלקה ועשה תשובה חזר לכשרותו בין לעדות ובין לשבועה. מדברים אלו של הרמב"ם מבואר שגם המלקות אינן מועילות מצד עצמן אלא מצד התשובה המתלווה אליהן (אלא שיש לומר, מכח האמור בהלי' עדות, שבסתמא כשלוקה גם עושה תשובה, וכ"כ הבי"ח), וממילא התשובה היא עיקר גם כשאינו לוקה. הדברים מבוארים יותר לפי גרסת הדפוסים ברמב"ם, "כל מי שנתחייב מלקות, בין שעשה תשובה בין שלקה בבית דין", אך כס"מ מפרש שגם לגרסת הספרים הישנים המלקות אינן תנאי בחזרה לכשרות. בב"י הביא כך מדברי רי"ו, שבאיסורים דעלמא תשובתו היא על ידי שיקבל בפני ב"ד שבעירו שלא לשוב עוד על חטאו (ברי"ו לא מפורש שדי לזה בקבלת תשובה רגילה, וב"י מעלה סברה שצריכים גם לאסור עצמם במותר להם, אך אין הוא נוקט כך למעשה).

ג. חייבי ממון בעלמא

בחייבי ממון בעלמא נחלקו הראשונים אם הם אכן זקוקים לדרכי תשובה מעבר להשבת הממון שנטלו. הרמב"ם כתב כאמור שגם לגזלנים או החמסנים לא די בהחזרת הממון אלא הם צריכים גם דרכי תשובה נוספות, והוא מיד פונה לפרט את דרכי התשובה שבברייתא שהזכרנו.

הטור כתב לעומת זאת (לעיל, אות טו) שכיון ששב והחזיר הממון אין סיבה להמשיך ולהחזיקו כפסול, וכך כתב גם **העיטור בשם הרי"ף** (בב"י אות מג). הטור עצמו הציע לתלות בדברי הרמב"ם שמה שאין החזרת הממון מועילה הוא דוקא אם החזרת הממון לא היתה מרצון אלא על ידי חיוב בי"ד, אבל ב"י דוחה שאת ההו"א הזו לא היה הרמב"ם צריך לשלול וודאי דעתו שלא כטור.

ב"י מבין את דברי הרמב"ם כפשוטם, כך שכל פסול מחמת ממון צריך הנהגת תשובה מעבר להחזרת הממון, ואם כן דבריו חלוקים ודאי על הטור והרי"ף. אבל **ד"מ** כתב שאף לדעת הרמב"ם אין הגולנים והחמסנים טעונים דרכי תשובה אלא כאשר הם מורגלים בגזל וחמס, דוגמת המשחק בקוביא ומפריחי יונים שהם אנשים שדרכם בכך. אבל אדם שנפסל לעדות מחמת מעשה יחיד של גזל די לו להחזיר ממון שגזל אף לרמב"ם, ואין לו מחלוקת בזה על דברי העיטור והרי"ף.

שו"ע כתב כלשון הרמב"ם, ואם כן דחה מפניו את שיטת הטור והרי"ף. אך **רמ"א** הוסיף ש"א שאין זה אלא במי שרגיל לגנוב ולגזול ולא במי שעשה כן באקראי, כהבנתו שלו בדברים.

ד. דרכי התשובה באיסורים פרטיים שונים

גם דין זה של דרכי התשובה זוקק התייחסות פרטנית נוספת לכמה ממיני הפסול. בענין פסולו של **הטבח** עמדנו על שיטת הב"י, המייחס לרמב"ם ורא"ש את הסברה שגם השוחט ובודק בהמות **של אחרים** נפסל לעדות, אלא שאינו טעון תשובה מחמירה של לפני משורת הדין כמו מי שמכר טרפה מבהמות עצמו. ב"י חוזר כאן על הדברים, ומעיר שהבחנה זו שברמב"ם יפה דווקא לשיטתו, שתלה את החומרא המיוחדת בטבח בסברות שזכרו לעיל. אבל לפי תוס', שתולה את חומרת תשובת הטבח בכך שרוצה לחזור לאומנותו, יש להחמיר עליו כך גם בטבח דאחרים.

במשחק בקוביא – ב"י הביא מדברי הרא"ש שכל הפסולים מחמת ממון צריכים בראש ובראשונה להחזיר את הממון שנפסלו בו. הרא"ש עצמו כתב כן גם בדין משחק בקוביא ומפריחי יונים, אך תלה זאת במ"ד אסמכתא לא קניא ובמ"ד ארא, שרק לשיטותיהם יש כאן ממון הטעון השבה. אבל למ"ד שפסולים משום שאין עוסקים בישובו של עולם (וכביאור רש"י או הטור) אין כאן בפשטות כל צורך בהשבת הממון. ב"י ורמ"א כתבו ע"פ הרא"ש שמשחקים בקוביא ומפריחי יונים טעונים השבת ממון, למרות ההכרעה כמ"ד שאין עוסקים בישובו של עולם, ונראה שכתבו כן בהתאמה להכרעתם למעשה בדין המשחק בקוביא, שאף שפסולו למעשה הוא דוקא כשאינו עוסק ביישובו של עולם, סוף סוף אבק גזל ודאי יש בו ואם כן עליו להחזיר מה שנטל. אבל הסמ"ע כתב שרק למ"ד אסמכתא לא קניא כלל חובה להחזיר את המעות, ולדינא לדין אין בכך צורך.

במומר – רמ"א (לשו"ע, בס' כב) הביא ממהרי"ק שכיון שקיבל עליו תשובה בפני בי"ד הרי הוא חוזר לכשרותו מיד, ואין צורך שנראה אותו מיישם בפועל את תשובתו. סמ"ע כתב בטעם הדבר בשם תרה"ד שכיון שחי בין הגויים והיה יכול בקלות להמשיך בכך, ואין לו כל צורך בהצהרת תשובה זו אם לא שבאמת שב בתשובה, די לנו בהצהרה כשלעצמה כדי להעיד בצורה אמינה על תשובתו. וכתב על כך הש"ך שלפי זה אין זה אלא במומר דעכו"מ, אבל מדברי מהרי"ק עצמו עולה שהדין נכון במומר לכל עבירה שהיא, שכיון שקיבל עליו בפומבי לפרוש ממנה מסתמא יקיים. (לפי הש"ך חוזר דין המומר לעבירה להיות ככל עובר עבירה בעלמא, שדי לו בקבלת תשובה כדי לחזור לכשרות. לפי הסמ"ע נראה שאדם שנעשה מומר לעבירה כלשהי הוא ודאי כאלו הטעונים דרכי תשובה משמעותיות יותר, ויצא מכללם המומר לעכו"מ. באנשים החוזרים בימינו לדרך תורה ומצוות נראה לאור האמור שבין לסמ"ע ובין לש"ך די בקבלת תשובה. ויל"ע אם צריך לקבל

תשובה באופן מפורש בפני שלושה, או שדי בחבישת כיפה ובהצהרה שיש בכך כלפי כל על היותו דתי).

ה. שעת החזרה לכשרות

מאימתי חוזר העד לכשרותו? באופן פשוט, מיד משעשה תשובה כדינו. וכך היא דעת הר"ן (לכתובות כא,; מובא בב"י בסוף הסימן). אלא שלא כך היא דעת הר"ח והרי"ף, בענין היושבים לקיים את השטר וקרא ערער על אחד מהם (כתובות שם, ולעיל בדין ספק בכשרות העד), שכתבו שאם לא התקבלה העדות על התשובה אלא לאחר החתימה אין להכשיר אותה למפרע, כיון שבשעת החתימה עדיין לא חזר העד לכשרותו. כלומר – לא די בתשובה כשלעצמה כדי להחזיר עד לכשרות, אלא יש צורך שתובא תשובה זו לפני ב"ד. הר"ן כתב על כך שהדברים תמוהים ודחאם מהלכה. ב"י הביא את דבריו, ומשמע בפשטות שפוסק כמותו.

הסמ"ע (בסיק עב) תמה למה התעלם השו"ע מדין זה. אבל הש"ך כתב שהשו"ע לא התעלם מן הדין, אלא שפסק בו בסי' מו, בנידון המקורי של שלושה שישבו לקיים את השטר, ושם פסק כר"ח, על פי הבנה שלא רק הרי"ף סובר כמותו אלא אף הרמב"ם. אלא שלדינא כותב הש"ך שיש לפסוק בכל זאת כר"ן, זאת על פי מה שביאר באריכות בסי' מו שהרבה ראשונים סוברים שיש להכשיר את העד מיד עם תשובתו, ושאפשר שאף הרי"ף והרמב"ם סוברים כך (ולא הגבילו את ההכשר למכאן ולהבא אלא לענין הצטרפותו לבי"ד לקיום השטר, וכריטב"א, עיי"ש).

הש"ך חידש שעד שראה עדות בהיותו פסול מחמת עבירה, וחזר בתשובה, יכול לבוא ולהעיד על כך, ולא אמרינן בזה דבעינן תחילתו בכשרות. פת"ש ביאר בדבריו שדינו הוא כנוגע בעדות, וכפי שביאר בו הסמ"ע, שכיון שאין בו פסול עצמי אלא ענין שבידו היה לסלקו ולחזור לכשרותו עוד בשעת הראיה עצמה, אם בשעת הגדת העדות הוא כשר די בכך. פת"ש הביא שאחרונים רבים חלקו על הש"ך בזה, ויש שהראו שאף הש"ך עצמו חזר בו מזה, ועל כן למעשה אם ראה בשעה שהיה פסול – פסול. אלא שחת"ס ודגמ"ר הציגו לומר שעובר עבירה זה אינו נפסל מחמת שהיתה תחילתו בפסול אלא בפסול דממון, שמוטל עליו להשיב את הממון שגזל קודם שיחזור לכשרותו, ואם כן זהו דבר שאינו בידו לעשותו מיד. אבל פסול אחר אכן כשר אם בא להעיד לאחר שכבר שב (בדברי דגמ"ר יש גם צד לקבל את דברי הש"ך לגמרי). גם סברה זו היא דעת מיעוט באחרונים, אלא שעכ"פ לדברי פת"ש יש לומר שאם המוחזק, במקום פסול שאינו של חמס, אומר קים לי כש"ך ודעימיה, אין להוציא מידו.

פסולי עדות מחמת עברה – מקורות

(חור"מ סימן לד)

סנהדרין כד: משנה וגמ' עד ר' חייא בר זרנוקי (כו.) (ללא בירור דין אסמכתא), **ושם כו:**
אמר ר' יהודה... עד המשנה (כו:), **רא"ש** (סיי ז-יז), **רי"ף** (ד:), **נמו"י**

רמב"ם הלי עדות (פ"ט), פ"י, פ"ב

חור"מ ס"י לד טור וב"י, שו"ע ונו"כ (סמ"ע, ש"ך, פת"ש), לפי החלוקה הבאה:
יסוד הדין וגדר רשע הפסול (סי א-ד)
התנאים לקביעת שם פסול רשע (כג-כח)
סיבות-פסול פרטניות וגדריהן (ה-כב; רמ"א סכ"ה לאחר ס"ה)
תיקוני התשובה לעברות השונות (כט-לה)

מקורות נוספים, על סדר הסעיפים:

קצות החושן סי' מו ס"ק יז, נתיבות שם ס"ק יז, (משובב נתיבות)	לסי א
נתיבות ס"ק טז	לסי כד
תוס' כתובות יח: ד"ה ואין	לסי כה-כו
סנהדרין ט: ואמר רב יוסף פלוני... עד הנקודתיים (י.), רש"י , (תוד"ה אכל), חי' הר"ן ד"ה מהו דתימא	
ים של שלמה ב"ק פ"ט סי' מז, "וכתב הרי"ף והלכתא..."	לסי כז
(שבועות מד: במשנה (למטה) שכנגדו חשוד על השבועה..., ובגמרא שם מז: וליתני נמי שבועת ביטוי..., רש"י ותוס')	לסי ה
אבהע"ז מב, ה תחילת דברי הרמ"א ונו"כ	לדין בא על הערוה
נתיבות ס"ק ד	לסי ו
סנהדרין לב. שטר שזמנו... איחרוהו וכתבוהו	לסי ט
מהרש"א לסנהדרין כה: תוד"ה מעיקרא	לסי יג
(תוס' ב"מ ה: ד"ה בלא, וב"ק סב. ד"ה חמסן) שנט, ט-יב שו"ע	
(ב"ש אבהע"ז סי' כח ס"ק ב)	
כס"מ להלי עדות י, ד ד"ה וכן משחק בקוביא (ולח"מ שם ד"ה וכן מפריחי יונים)	לסי טז
(רי"ף פסחים, טז., "תנו רבנן ששה דברים... עמו בדרך")	לסי יז
בכורות כט. משנה וגמרא עד הנקודתיים	לסי יח
(ד"מ סי' ט אות ב)	
בבא קמא פח. מאי טעמא דרבי יהודה... מגזלן מחד מהנד, תוס' ד"ה אלא	לסי יט-כא
ב"ח (אות מב) ד"ה כל מי	לסי כט
אבהע"ז מב פת"ש ס"ק יח-כ	השלמת דינים

ברכת האירוסין

א. עיקר דין הברכה ותוכנה (לד, א)

ב. זמן הברכה (לד, א; לד, ג)

ג. החייב בברכה (לד, א)

ד. פרטים בלשון הברכה (לד, א)

ה. ברכה בנוכחות עשרה ועל היין (לד, ב; לד, ד)

א. עיקר דין הברכה ותוכנה (לד, א)

(תמצית המתבאר: כמה דרכים נאמרו בראשונים בענין קריאת שם מעשה-מצוה על הקידושין, ולאור זאת במהות הברכה שנתקנה עליהם.)

לרמב"ם, הקידושין הם מעשה מצוה גמור, והברכה ברכת-מצוות רגילה במהותה. לרמב"ן, אין המצוה בקידושין אלא בהיותם תנאי להיתר הביאה, היתר שנשלם רק עם החופה, ולכן תקנו בהם ברכת שבח כללית תחת ברכת-המצוות שהיתה ראויה להיות. לר"ן, המצוה בקידושין היא רק בהיותם תנאי לקיום מצוות פו"ר בעקבותיהם, והברכה על כך היא כלרמב"ן. ולרא"ש, אין במעשה הקידושין מצוה של ממש כלל, והברכה היא תקנה בפני עצמה (של ברכת שבח).

"תנו רבנן... מברכין ברכת חתנים בבית חתנים, וברכת אירוסין בבית האירוסין. 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 חתנים, מידי דהוה אברכת פירות ואברכת מצות, ומאן דחתנים, מידי דהוה אקידושא" (כתובות ז:).

בברייתא עצמה לא התבארה סיבת החיוב בברכת האירוסין. היא נסמכת בברייתא לברכת חתנים, שהיא ברכת שבח שחובה להקדים לנישואין וכפי שעוד יתברר, אולם לשון תחילת הברכה, "אשר קדשנו במצוותיו וצונו..." , הביאה את הראשונים להתייחס לברכה זו באופן ראשוני כברכת-מצוות.

באופן ברור עומד בהבנה זו לדינא 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 שמברכים קודם כל המצות. ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין, שזו ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה". ככל ברכת מצוות אף זו מוטלת על עושה המצוה בפועל (בעל המצוה עצמו, או שלוחו), והיא צריכה להאמר קודם לעשיה. הדברים מתאימים לשיטת הרמב"ם בפתח הלכות אישות, שם התבאר שיש מצוות עשה גמורה בקידושין לכל המבקש לשאת אשה.

אך מרבית הראשונים אינם דנים בפועל ברכה זו כברכת מצוות רגילה. הרמב"ן דן במהות הברכה, והעלה בפתח דבריו שלש תמיהות: היכן עוד מצינו ברכה המנוסחת כך, שמזכירה את האיסור שממנו נמנעים על ידי מעשה המצוה (והרי בברכת השחיטה אין אומרים שאסר לנו אבר מן החי והתיר את השחוטתה); מפני מה מזכירים כאן את איסור הערוה, שלכאורה אינו ממין הענין כלל; ומפני מה מברכים בשעת הקידושין, כאשר האשה עדיין אינה ניתרת לבעלה.

מעצם הציפיה למצוא ברכה זו כתואמת למתכונת קיימת משמע שהיא אכן מובנת באופן ראשוני כברכת מצוות רגילה. כך מתאים בפשטות לומר גם לאור המשך דברי הרמב"ן, שאילו

היתה החופה אף היא מדין תורה, והקדושין והחופה היו נעשים בסמיכות זה לזה, היינו מברכים אשר קדשנו... על הקידושין ועל החופה, אלא שכיון שאינם סמוכים לא ניתן לברך על הקידושין לבדם, לפי שאינם גמר עשיית המצוה, ולא על הקידושין והחופה יחד, כיון שהחופה עדיין אינה נעשית. גם מכאן עולה שבאופן ראשוני היה נכון שתאמר כאן ברכת-מצוות רגילה. ובפשטות, הדבר מוסב כלפי מצוות הקדמת הקידושין לנישואין, שאף הרמב"ן סובר את קיומה כרמב"ם.

אלא שכבר בתמיהתו הראשונה יש לעיין, מפני מה תמה הרמב"ן רק על הזכרת האיסור, ולא על אי-הזכרת המצוה עצמה. בברכה נזכר רק היתרה של האשה על ידי חופה וקידושין, ולא עיקר המצוה לקדשה. ועוד צריכה הבנה תמיהתו השלישית, מפני מה מברכים בשעה שהאשה עדיין אינה ניתרת לבעלה. אם ברכה זו היא על מצוות הקידושין, מה לנו בהיתר האשה על ידה?

נראה לפיכך שכבר בפתח דבריו ברור לרמב"ן שמעשה הקידושין אינו כמעשה מצוה רגיל, שיש חובה ישירה לעשותו ומקדימים לו ברכה, אלא כעין מעשה השחיטה, שהמצוה שבו היא בהיותו המעשה שרק על ידו, על פי מצוות התורה, ניתרים מעשים אחרים הבאים אחריו. בין כך ובין כך מקדימים למעשה המצוה ברכה המביעה בפה את תוכנו ואת שבחו, כנקודת פגישה עם קדושת המצוות שבישראל. אלא שכיון שמעשה הקידושין אינו מעשה מצוה בפני עצמו אלא תנאי להיתר הביאה שלאחריו, ראוי לו נוסח ברכה כמו אשר קדשנו במצוותיו והתיר לנו... ע"י חופה וקידושין, ולא נותר לתמוה אלא למה נוספה לברכה הזכרת איסור העריות, והארוסות, כמו גם למה מברכים בשעת מעשה שבסופו של דבר לא נמצא מתיר את הביאה.

את תשובתו מחלק הרמב"ן לשנים: "ואפשר מפני שהקידושין דבר תורה והחופה לארוסה מדברי סופרים, הוצרך לברך על הקידושין שהקב"ה קדש את ישראל בקדושת קידושין, ואסר להם העריות שאין הקידושין תופסין בהם. ואם יברך מקדש ישראל על ידי קידושין השומע סבור שהארוסה מותרת לו לארוס, לפיכך הוצרכו לפרש ואסר לנו את הארוסות. ועוד, שאפילו חופה דאורייתא, כיון שהחופה והקידושין אינן נעשין בבת אחת, וחצי המצוה נעשית בקידושין, הוצרך לברך עליהם מקדש ישראל. שכל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן... ועכשיו לא היו יכולים לברך אשר קדשנו על הקידושין ועל החופה, שהרי אין החופה נעשית עכשיו, ולא היו יכולים לומר אשר קדשנו על הקידושין, שלא מצינו שיברך אדם על מצוה שאין עשייה זו גמר מלאכתה. לפיכך הוצרכו לברך אשר קדשנו על העריות, והתיר לנו האחרות שקדושין תופסין בהם, והודיעו שהן אסורות אלא על ידי חופה וקידושין, שנמצא כמי שמברך על קדושתן של ישראל, ודמיא לקידושא כדאיתא בגמ' (פסחים ק"ז): שמברכין אשר בחר בישראל וקדשם בקדושת שבת, ולא על איסור שבת. אף זו, על שבחר בישראל שקדשם באסור להן ובמותר להן".

נראה שהרמב"ן הופך למעשה את תמיהתו השלישית לבסיס לתירוץ. היתר הביאה לא נשלם על ידי הקידושין, אך אין להימנע משום כך מלברך עליהם, אחר שזהו הסדר שמסדרת מצוות התורה להיתר הביאה. וממילא הוצרכו חכמים לשוב ולנסח את ברכת הקידושין באופן שונה ולא ע"פ הדפוס הקבוע של ברכות המצוות.

מלשון הרמב"ן נראה שהביאור לתוכן הברכה נוח יותר על צד שהחופה היא תנאי להיתר הביאה מדרבנן בלבד (וכפי שיתבאר במקומו, בסי' סא). מדין תורה נשלמת המצוה כבר ע"י הקידושין, ועל כן ודאי יש לברך עליהם, אך יש צורך להתאים את ניסוח הברכה לכך שבפועל אין די בהם להיתר. לכן במקום לשון ברכה המתייחסת ישירות למעשה המצוה תיקנו ברכה מזכירה את ענין המצוה באופן עקיף יותר, ומזכירה את קדושת הקידושין דוקא מצד ההבדלה בין עריות למותרות המבוטאת בהן.

אמנם אין זה עיקר הביאור, אומר הרמב"ן, ודוקא האפשרות שחופה היא תנאי מדאורייתא לביאה מחדדת את תכונתה המיוחדת של ברכה זו. על צד שחופה דאורייתא, הקידושין אינם אלא חלק ראשון של המצוה, והדבר מפקיע את האפשרות לברך עליהם ברכת מצוות רגילה. אולם חכמים לא חפצו לפטור מצוה זו בלא ברכה כלל, ולפיכך תיקנו להקדים למצוה זו ברכה שתוכנה הוא שבח כללי הרבה יותר, שמצוות הקידושין אף היא ביטוי לו. קדושת מצוות הקידושין מצויה לא רק בחובת הקדמת הקידושין לנישואין אלא נעוצה גם בהקשר הרחב יותר של צורת בנין חיי המשפחה בישראל, וביטויה החד הוא דוקא באיסור העריות, שאליו מתלווה גם איסור הארוסות ועימן הפנויות, ולפיכך אלו הם העניינים שאותם מזכירים באופן מפורש (על צד שאיסור הארוסות הוא רק מדרבנן, מזכירים אותו בברכה רק כדי לסלק טעות מהשומעים).

(הרמב"ן משוה את ברכת האירוסין לברכת הקידוש, שגם בה פותחים בלשון אשר קדשנו במצוותיו, אך אין מזכירים באופן ישיר את מצוות שמירת השבת אלא את הזכות שזכינו לקבל את קדושתה. גם ברכת הקידוש נמצאת לפי זה מתפרשת כברכה שיש בה מענין הפגישה בקדושת המצוות, אלא שתוכנה אינו מוסב ישירות כלפי מעשה המצוה עצמו אלא כלפי תוכן קדושה כולל יותר שגוף מעשה המצוה הוא אחד מביטוייו).

אף ה"ן כתב כאן כדברי הרמב"ן, אלא שקיצר בהבאת דבריו ולא עמד על חילוק האפשרויות אם חופה היא מדאורייתא או מדרבנן. בין כך ובין כך, למעשה אין ההיתר שעל ידי הקידושין נשלם אלא ע"י החופה, ולפיכך גם אין "מלאכת" המצוה נשלמת עד אז, ועל כן אין מקום לברכת-מצוות רגילה, ולכן תיקנו ברכה רחבה יותר על קדושת ישראל הקשורה בענין זה של הקידושין.

על דברי ה"ן יש להעיר שאף שמקבל כאן את דברי הרמב"ן כצורתם, במקום אחר (קידושין מא, טז. ברי"ף) עולה מדבריו לכאורה שאין במעשה הקידושין כל מצוה בפני עצמה. על דברי הגמרא שאף ביחס לאשה המתקדשת יש לומר שמצוה בה יותר מבשלוחה מבאר ה"ן שאף שהיא עצמה אינה מצווה על פו"ר, כיון שהיא מסייעת לבעל לקיים את מצוותו נכון לומר אף כלפיה שמצוה בה יותר מבשלוחה. עולה מכך שהמצוה הכרוכה בקידושין היא מצוות פו"ר בלבד, והם עצמם אינם ממילא אלא הכשר מצוה. אם נבקש להתאים את הדברים לאמור כאן, יש לומר שכל עיקר קריאת שם מעשה מצוה גמור על הקידושין, כמעשה המוטל על האדם, הוא בהיותו שלב מקדים נצרך לקיום מצוות פו"ר. במצוות שחיטה לא נאמר לפי הנראה דין מצוה בו יותר מבשלוחו, כיון שאין השחיטה מעשה המוטל עליו כלל ורק אינו יכול לאכול אם לא שיקדים וישחט. אף הקידושין אינם אלא היתר לנישואין, ואינם מוטלים באופן מעשי על האדם אלא כיון שהוא מצווה בפו"ר. וכיון שאף האשה מסייעת לבעלה במצוה זו הרי שאף עבורה יש משום מעשה מצוה ישיר בקידושין.

(באופן חד יותר אמורים הדברים במדכ"י (קלב). הוא מסביר שאין מברכים ברכה רגילה על מצוות הקידושין משום שאין עשייתה גמר מצוותה, עד הנישואין, וגם על הנישואין אין מברכים, משום שזו עלולה להימצא ברכה לבטלה, שמא לא יזכה להיבנות ממנה. מדבריו עולה שהמצוה שעליה ראוייה כאן ברכה אינה אלא מצוות פו"ר – שהנישואין הם עצמם תחילת ההשתדלות בקיומה. גם ההו"א לברך על הקידושין היא לפי הנראה משום שכבר בהם מתחיל לעסוק בקיום מצות פו"ר).

באופן מרחיק הלכת ביותר עוקר הרא"ש את הברכה מהדין הכללי של הקדמת ברכה למצוה. הרא"ש פותח את התהיה על לשון הברכה בעצם מה שלא נזכר בה לשון של ציווי על הקידושין,

ומשמיט את שאלת הרמב"ן מפני מה מברכים בשעה שאין האשה ניתרת עדיין לבעלה. ההו"א בדברי הרא"ש ברורה – לכאורה היתה ראויה להיאמר כאן ברכת מצוות רגילה, על מצוות הקידושין. אלא שבתשובתו נוטה הרא"ש לקצה הנגדי, ואומר שאין כאן כל מעשה מצוה המצדיק לברך עליו ולפיכך אף הברכה **אינה ברכת מצוות כלל**. הוא מסביר שבקידושין בפני עצמם אין מצוה של ממש, והמצוה הגמורה הקשורה בהם אינה אלא מצוות פו"ר. אלא שאת מצוות פו"ר ניתן לקיים על ידי פילגש וללא קידושין כלל, ומאידך הקידושין יכולים להיעשות כדינם גם בהקשר שאינו מוביל לפריה ורביה, ונמצא שאין להם שייכות ממשית למצוה זו. הקידושין הם הסדר שבו התנתה התורה את קיום הנישואין, אבל אף הנישואין עצמם אינם נחוצים לאדם לשם פריה ורביה, ואם כן אין כל צורך ממשי של האדם שעבורו מוטל עליו לעשות את מעשה הקידושין. אין זה כשחיטה, שם כדי לאכול עליו להקדים ולשחוט (ועוד, שבקרבות ודאי יש מצוה גמורה לשחוט, ואפשר שרק משום כך תיקנו ברכה על השחיטה וכללו בה גם שחיטת חולין). אף לשון התורה בענין הקידושין אינה לשון של ציווי אלא רק "כי יקח...". ואם כן אין כאן מצוה שיש לברך קודם לעשייתה.

(לכאורה היה נראה מדברי הרא"ש שהקידושין הם כעין מעשי קנין, שאינם ראויים לשם מצוה כלל, אף שיש חלויות שתלויות בהם על פי דין תורה. אלא שהוא מכנה בלשונו בכל זאת את הקידושין כמצוה, שאין בה כל חיוב ולפיכך אינה מזקיקה ברכה. נראה מדבריו שעל פי הסדר המתוקן אכן מעשה הקידושין הוא מכלל מה שמוביל לפו"ר, ומכח זאת קרוי שם מצוה גם עליו. כלומר, מצוות פו"ר מצריכה ודאי צד חיבור בין איש לאשה, וחיבור שלם כזה מתכוון רק ע"י קידושין ונישואין, בעוד שפילגשות היא ודאי צורה חלקית וחסרה של חיבור זה. לפיכך הציור השלם של פו"ר על פי דין תורה כולל גם את הקידושין, וגם הם ראויים לאור זאת לשם מעשה מצוה).

לדברי הרא"ש הטעם לברכה כאן אינו מענין ברכת המצוות כלל, אלא לתת שבח לה' שקידש אותנו במצוותיו והבדילנו מהעמים בכך שצוה אותנו לקדש דוקא אשה מותרת ולא מן העריות. הדברים קרובים לדברי הרמב"ן והר"ן, אלא שלפי שאין כאן ענין מצוה המצריך ברכה כלל אף תוכן הברכה אינו תוכן כללי יותר השייך לענין המצוה שאותה מקיימים, אלא תוכן אחר שראו חכמים לנכון לקבוע עליו ברכה – ענין ההבדלה מהעריות ומעלתה, שפוגשים בו בשעה שמקדשים אשה כשרה. (המשך לשון הברכה, ענין איסור הארוסות וההיתר שע"י חופה, הוא רק כדי למנוע טעות מהשומעים, שיסברו שהאשה מותרת כבר לאחר הקידושין, וכרמב"ן ממש).

בענין הברכה עצמה, שאינה מענין ברכת המצוות כלל אלא ברכת שבח עומדת לעצמה, מצורף לדעת הרא"ש גם ר' יחיאל מפריס, שאת דבריו נביא להלן, הסובר שאכן מקדימים למעשה הקידושין ברכת מצוות רגילה על הקידושין, וברכת האירוסין נאמרת לאחר הקידושין ע"י אחר. מעשה הקידושין מצריך לדידיה ברכת-מצוות גמורה, אלא שלא זהו עניינה של ברכת האירוסין.¹

¹ לשאלה בדבר תוכן הברכה, למה נזכר כאן איסור הערוה שלכאורה אינו ענין למעשה הקידושין כלל, נתן העקידת **יצחק** (ואתחנן שער פ"ח דף טז:) תשובה שונה מזו שנתנו כל הראשונים לעיל, והסביר שאיסור העריות שזכר בברכה אינו איסורן של כל הנשים אותן נמנע חתן זה מלקדש אלא איסורה של אשה זו שכעת נעשית לאשתו על כל העולם. ממילא הברכה מוסבת באופן ישיר לקידושין, האוסרים את האשה לכל שאר העולם, ואגב זה נזכר מה שגם למקדש עצמו אוסרים אותה הקידושין עד שתיכנס לחופה. דרכי משה מפנה לדבריו.

(תמצית הדין: ראשונים רבים כתבו שיש לברך על הקידושין עובר לעשייתן דוקא, כברכת המצוות, וכך נוקט לדינא שו"ע. אבל יש שכתבו לברך רק לאחר הקידושין, או אף מאוחר יותר, בשעת הנישואין (ויש גם מ"ד שמברכים לכתחילה קודם הקידושין אך בדיעבד גם בעת הנישואין). ולרמ"א העיקר לברך בעת הנישואין, אלא שכשעושים כמנהג ומקדשים תחת החופה מקדימים את הברכה למעשה הקידושין ויוצאים כמעט ידי הכל).

בברכת-מצוות רגילה אמור הדין: "כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן" (פסחים ז:). אם ברכת האירוסין אף היא ברכת המצוות, ודאי אמור גם בה דין זה, וכך הם דבריו המפורשים של הרמב"ם שהבאנו לעיל. גם הרמב"ן, שהותיר ברכה זו כברכת-המצוות מבחינת הגורם לאמירתה אך הסב אותה לענין שונה מבחינת תוכנה, נוקט לדינא (בפסחים שם) שיש לברכה עובר לעשייתן. הוא מביא מהירושלמי שקידושין בביאה יצאו מכלל דין זה, ומבאר שבקידושין כאלו אי אפשר לברך עובר לעשייתן משום לא יראה בך ערות דבר (ולא הצריכוהו להתכסות לצורך הברכה), ומ"מ למדנו מכך שבקידושין אחרים אכן מברך עובר לעשייתן. הרמב"ן מוסיף לומר שבבבלי לא הוציאו מהכלל אלא טבילה, ומשמע דפליגא אירושלמי; ומ"מ בקידושי כסף ושטר דין ברור הוא דבעינן עובר לעשייתן. הוא מביא עוד שכך גם דעת הר"י בתשובה. ואף בענין זה אימץ גם הר"ן את דברי הרמב"ן.

הרא"ש דן בשאלת זמן הברכה קודם שדחה את ההבנה שהיא ברכת-המצוות, ועמד על מחלוקת ראשונים בדבר. יש אומרים, כפי שהבאנו, שככל ברכת המצוות יש לברכה עובר לעשייתה. אך יש שכתבו לברך דוקא לאחר מעשה, כדי שלא תהיה ברכה לבטלה אם האשה תחזור בה (אמנם בגמרא בפסחים לא הוציאו מהכלל אלא את ברכת הטבילה ולא את ברכת האירוסין, וצ"ע). ועוד מוסיף הרא"ש טעם, שכיון שבלשון הברכה אין מזכירים מפורשות את עשיית המצוה אף אין צורך להקדים אותה לעשייה. הרא"ש אומר זאת, כאמור, קודם לדבריו שלמעשה אין מדובר כאן בברכת המצוות כלל, ובהמשך הדברים הוא משתמש בענין זה עצמו כאחד השיקולים המובילים לומר שלמעשה אין כאן ברכת-מצוות כלל. כבר מתחילה, בעת שסבר הרא"ש שענין ברכה זו הוא להביע את שבח מצוות הקידושין, נתן הרא"ש מקום לסברה שהתוכן הכללי יותר של הברכה פוטר מלאמרה כהקדמה למעשה המצוה דוקא. ולמסקנתו, שאין זו ברכת המצוות כלל, נראה ברור שאכן אין כל חובה להקדימה למעשה.

ההנהגה לברך רק לאחר הקידושין נזכרת גם בתוס' (פסחים ז:). בשם ר"ת, ומטעם אחר – שאין צריך לברך עובר לעשייתן אלא במקום שעושה המצוה הוא שמברך. אבל באירוסין כיון שאחר מברך אין גם צורך להקדים את הברכה למעשה. לעיקר הדבר, מפני מה לא החתן הוא שמברך את ברכת האירוסין, נשוב להלן, ומכל מקום עולה מכך שאף שהמצוה היא הסיבה לברכה אין כאן חובה להקדימה למעשה. כשהעושה הוא המברך יש בברכה יסוד משלים לתוכן העשייה, ולכן צריך להקדימה, אבל כשאחר מברך עומדים המעשה והברכה כל אחד לעצמו, ולפיכך אין ביניהם סדר קדימה קבוע. וכך הוא גם בברכת המילה. (אפשר שאף יש יתרון מעלה באמירת הברכה לאחר המעשה דוקא, כאשר הנושא שאליו נסמכת הברכה כבר קיים לפנינו בממשותו). הג"מ (ג, כג, אות ס) כתב כך לדינא גם בשם סמ"ג, והוסיף לתלות זאת גם בטעם הרא"ש, החשש שמא האשה תחזור בה.

בהמשך דבריו חוזר הרא"ש לדון בשאלה קרובה לזו בעניינה, במי שלא בירך בשעת קידושין כלל, אם יכול לחזור ולברך בשעת הנישואין. רב שרירא כתב שאין מקום לעשות כן וזוהי ברכה הלכות חופה וקידושין

לבטלה, שכן הקידושין כבר נעשו (כאמור, כך גם דעת הרמב"ם). אך לרבנו ניסים יש לברך במקרה זה בשעת הנישואין, ובזה תמך גם רבנו יונה, שדימה זאת למי שלא בירך לאחר המזון שיכול לברך כל שלא התעכל המזון שבמעיו. אף כאן, כל עוד לא נגמר היתר האשה לבעלה יש מקום לברכה. הרא"ש תומך בדעה זו ואומר שכך מסתבר. (רי"נ לא כתב שיברך בשעה שנזכר, אלא בשעת הנישואין. ברכת האירוסין צריכה ודאי להסמך להתרחשות של חידוש כלשהו בענין הזיווג, שעת הקידושין עצמם או שעת גמר הנישואין. בזמן שבינתיים ודאי אין נושא ממשי שאפשר לסמוך לו את הברכה ועל כן אין לברך, שלא כמי ששכח לברך לאחר מזונו, שעודו חש שובע ולכן יכול לברך מיד כשנזכר. כמו כן אם לא בירכו עד שנשלמו כבר הנישואין, דעת ריב"ש (סי' פב) ששוב אין מקום לברכה כיון שכבר יצאה מכלל ארוסה, והרי זה כמי שנזכר לברך לאחר שכבר התעכל המזון שבמעיו).

אף כאן, אין הרא"ש תולה את הדבר בשאלה אם זוהי ברכת מצוות או לא, אך הכרעתו עולה בקנה אחד ואף מתחזקת משיטתו שאין זו ברכת מצוות כלל. וכך מתחייב לכאורה גם מהשוואת רבנו יונה לברכת המזון. אמנם מדעת רב ניסים עצמו אין ראיה גמורה לומר שסובר שברכת האירוסין אינה ברכת המצוות, ואפשר שסובר שכיון שהיתר האשה לבעלה נשלם על ידי הכניסה לחופה הרי זה כשיירי מצוה שניתן להסמיך גם אליהם את הברכה. הגר"א (אות ט) הפנה בענין זה לתוס' במס' סוכה (ל"ט). שכתבו שניתן לברך על הלולב גם אחר שהגביהו ויצא בכך ידי עיקר חובתו כיון שעדיין מוטל עליו כמצוה מן המובחר לנענע.

המרדכי (סי' קלא) נקט בענין זה בדרך מיוחדת, וכתב שמן הדין היה לסמוך את הברכה לקידושין עצמם, אלא שלמעשה נוהגים לברכה רק בשעת הנישואין. זאת מחמת לשון הברכה "והיתר לנו את הנשואות", ותוך הסתמכות על האמור בברכות הסוכה (סוכה מו). שעל אף שעיקר זמנן קודם לקידוש הנהיגו לצרפן לברכות הקידוש ולומר את הכל כאחד על הכוס.

על אף שבהלכותיו כתב הרא"ש כדברים שהבאנו כאן, **בתשובות** (תחילת כלל כו) הוא נוקט בעמדה מנוגדת בתכלית. הרא"ש נשאל שם אם לקיים מה שנמצא בתשובות הרי"ף שחובה לברך ברכת הקידושין קודם לקידושין ככל הברכות שמברך עליהן עובר לעשייתן, והשיב שוודאי כך הוא, ואין לברך כלל לאחר שכבר נעשו הקידושין. עמדת הרא"ש (והרי"ף) שם היא כדברי הרמב"ם ממש, לדון ברכה זו כברכת מצוות גמורה, על כל ההשלכות הנובעות מכך. **הטור** הביא את דברי הרא"ש בפסקים ולא הזכיר כלל את דבריו בתשובות, אך ה"י הביא את שני המקורות (בנפרד), ומסוים דבריו עולה שנוקט לעיקר בדעת הרא"ש כדבריו בתשובה, שאין לברך לאחר מעשה הקידושין כלל. בחי' הגהות לטור הביא מדברי ה"י במקום אחר שאע"פ שבעלמא דברי הרא"ש בפסקים נחשבים לעיקר נגד דבריו בתשובות, אין זה כלל מוחלט, שכן יש תשובות שנכתבו לאחר הפסקים. לאור זאת הציע החי' הגהות לומר שכאן כיון שדברי הרא"ש בתשובות מסכימים לדעת הרי"ף והרמב"ם ראה בהם ה"י עיקר.

הכרעת ה**שו"ע** בדין ברכת האירוסין היא כרמב"ם, לעשותה ככל ברכת מצוות, המוטלת על המקדש ואין לאחרה למעשה המצוה כלל. הכרעתו זו ברורה ומתבקשת לאור מה שהתבאר, שדברי הרמב"ם, הרי"ף והרא"ש עומדים לפי הבנתו כולם בשיטה אחת.

הרמ"א הביא בד"מ את דברי המרדכי, והוסיף על דבריו שאכן כך נהגו האידנא, אלא שהמנהג הנוהג למעשה הוא לקדש תחת החופה, ואז מקדימים את הברכה לקידושין וסומכים אותה למעשה לקידושין ולנישואין כאחד. ומכל מקום גם אם נעשו הקידושין קודם לחופה אין מברכים

אלא בחופה. הגר"א (בשו"ע, אות י) הוסיף וביאר שעיקר הטעם להנהגה זו הוא מה שנהגו לקדש תחת החופה, ולכן לא פלוג. והוסיף שנעשה הדבר כברכות נטילת ידים וטבילה, שנאמרות רק לאחר מעשה המצוה. דבריו אלו מחדדים שלמרות היותו על דין עובר לעשייתו אין להסיק מכך שלא המצוה היא הסיבה לברכה, ואין זה מבוסס בהכרח על שיטת הרא"ש בהלכות בענין זה. ממילא ברור גם שכאשר הקידושין נעשים כמנהג, בעת החופה, יש להקדים להם את הברכה. בכך מתבאר מה שהרמ"א לא השיג ישירות על דברי השו"ע (בס"א) שיש להקדים את הברכה לקידושין (וכך עולה גם מהב"ש (סי"ק ד)).

ע"ג המנהג להסמיך את הברכה לנישואין דוקא הוסיף הרמ"א עוד שני חידושים, בשם הריב"ש. האחד, שמי שמברך תחת החופה על קידושין שכבר נעשו מזמן רב **יחזור ויעשה מעשה קידושין** תחת החופה כדי שהברכה לא תיראה כברכה לבטלה (קידושין אלו אינם אלא כלפי הרואים, ולכן מסתבר שיכול המקדש לעשותם באותה טבעת ששימשה לקידושין הראשונים ואין צורך לקנותה קודם מן האשה). סייגו זאת הפוסקים שאם הקידושין המקוריים נעשו על ידי שליח אינם תקפים (אמנם כתב אבני"מ (בפת"ש) שאם יש סיבה אחרת לחזור על הקידושין, כמו נוכחות עשרה שלא התקיימה בעת הקידושין האמיתיים, אין לחוש לטעות זו). חידוש נוסף הוא שגם מי שכבר בירך ברכת אירוסין קודם החופה **יחזור ויברך** אותה תחת החופה **בלא הזכרת שם** שמים (אלא בלשון "ברוך אתה השם"), כדי שלא להתמיה את הבריות הרגילים שקידושין נעשים תמיד תחת החופה ונאמרת עמם ברכת קידושין.

ג. החייב בברכה (לד, א)

(תמצית הדין: לדרך הרמב"ם והשו"ע מוטלת הברכה על החתן, ככל ברכת המצוות, אף כי למעשה נהגו שאחר מברך עבורו, שלא לבייש את שאינו יודע. לחולקים על הרמב"ם, אפשר שמלכתחילה אין הברכה חובת החתן עצמו אלא חובת הציבור בכללו.)

לשאלה אם ברכה זו היא ברכת המצוות או ברכת שבח בעלמא עשויה להיות השלכה נוספת, לשאלה מיהו המחוייב בה, ומיהו שמברך אותה בפועל. באופן פשוט, אם זוהי ברכת המצוות, הרי שעל המקדש עצמו מוטל לברך, כמו בכל עושה מצוה. כך אכן כתב הרמב"ם (דלעיל), והתאים את הברכה אף בדין זה לדין הכללי של ברכת המצוות.

אבל כבר הזכרנו לעיל את דברי ר"ת בתוס' (פסחים ז.), **וסמ"ג** (בהג"מ), שהמברך אינו המקדש, ולפיכך מברכים לאחר הקידושין ולא לפניהם. ניתן היה להבין מכך שהברכה היא ברכת שבח בעלמא, ולא ברכה מחמת המצוה, וכדברי הרא"ש, אלא שר"ת עצמו ביאר את דבריו שאף שכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן אין זה אלא כאשר העושה הוא המברך וכאן אחר מברך, ואם כן משאיר ברכה זו בתוך המסגרת הכללית של ברכות המצוות. ויש לעיין אם כן למה אחר מברך. שיטת הרמב"ן והר"ן, שהברכה היא מחמת המצוה אך אינה מוסבת כלפיה באופן ישיר, עשויה לתת מעט מבוא לדבר, שכן אפשר שבברכה כמו זו לא נצרך אותו חיבור הדוק בין הברכה למעשה

שיש בברכה רגילה. וכך כתב הדרישה, שכיון שנוסח הברכה אינו על קיום המצוה אלא שבח כללי לה' אין זה כשאר ברכות המצוות שהעושה עצמו מברך.²

בדברי האחרונים מצוי גם נימוק נוסף למנהג – ב"ש כתב בשם הפרישה שטעם הדבר הוא כדי שלא לבייש חתנים עמי הארצות שאינם יודעים לברך בעצמם (בדרישה מובא טעם זה גם בשם הרש"ל). בדעת ר"ת וסמ"ג נראה שטעם זה אינו יכול לעמוד לעצמו, שהרי אם אמירת הברכה ע"י אחר היא רק כדי להוציא את החתן ידי חובתו, נמצא שלמעשה עדיין אין כאן אלא ברכה של עושה המצוה עצמו, ומדין שומע כעונה, ואין בכך סיבה להפקיע את דין הברכה עובר לעשייתו. ואם כן צריך לראות טעם זה כמצורף למה שהתבאר לעיל. כיון שאין כאן דין גמור של ברכת המצוות אין גם הקפדה גמורה על כך שעושה המצוה הוא שיברך, וכיון שיש שאינם יודעים לברך אכן הנהיגו להפקיע ממנו את אמירתה.

ר"ת דימה ברכה זו, הנאמרת על ידי אחר ולאחר מעשה, לברכת אבי הבן על המילה, והשוואה זו מתחדדת יותר בדברי רבנו יחיאל מפריס (מובא בהג"מ הנ"ל) שהנהיג, ע"פ הירושלמי, שהחתן יברך קודם למעשה הקידושין "לקדש את האשה". דבריו מבליטים ביותר שברכת האירוסין אינה ברכת המצוות, ואינה מחליפה את ברכת המצוות, אלא מצטרפת אליה, כשם שברכת אבי הבן מצטרפת לברכת על המילה הנאמרת עובר לעשייתה. רוב המצוות אינן מצריכות אלא ברכה ישירה על מעשה המצוה עצמו, ברכה הנאמרת על ידי העושה וקודם המעשה, אולם ישנן מצוות שכרוך בהן ענין שבח רחב יותר מזה שבגוף המעשה, ובמצוות אלו הוסיפו ברכת שבח גם לאחריהן.

לשיטת ר"ת, וביותר לשיטת הר"י מפריס, יש לשאול מיהו החייב בברכה זו שלאחר מעשה הקידושין. ושמא היא מוטלת על כל הנוכחים במעמד הקידושין. הפגישה במצוות הקידושין מחייבת ברכת שבח על קדושת ישראל וסדר קידושיהם, ומסדר הקידושין מברך עבור הציבור כולו. אמנם לא נזכר כאן בפוסקים שעל צד שאין זו ברכה המוטלת על החתן הרי שהציבור כולו חייב לשתוק ולהטות אוזן לברכה כדי לצאת בה ידי חובה. ואפשר שלא מוטל על כל אחד מהנוכחים להיות שותף בפועל לאמירת הברכה אלא די בעצם אמירתה במעמד הקידושין. חיוב ברכת האירוסין לדרך זו נראה דומה עכ"פ לחיוב בברכת חתנים, וע"ש במה שמתברר עוד בזה מדברי האחרונים.

בשונה ממה שכתבנו בדעת ר"ת, נ"ב (בפתי"ש) כתב שהברכה אכן מוטלת על החתן, ונהגו שמסדר הקידושין מברך כדי לבייש את עמי הארץ. הדברים אמורים לכאורה כלפי דרכו של הרמ"א, שפסק כר"ת וסמ"ג, וצ"ע.

(נ"יב הסתפק אם המחוייב בברכה זו הוא החתן לבדו, או גם הכלה. נפ"מ לחתן חרש, שאינו יכול לצאת ידי חובה בברכת מסדר הקידושין, אם יש לברך גם בקידושו כדי להוציא ידי חובה את הכלה. למעשה יש לכך השלכה גם לכל מעשה קידושין, האם מוטל על הכלה לתת דעתה על הברכה ולהתכוון לצאת ידי חובה. נ"יב אינו מבאר מהו תוכן הספק, אולם נראה שהוא נוגע לשאלה אם האשה קרויה גם היא שותפה בפועל למעשה המצוה של הקידושין. חלקה במעשה הקידושין הוא בהיותה מזמנת את עצמה לאיש לקדשה, ועל כן יל"ע אם גם זהו מעשה מצוה הזוקק ברכה).

² כע"ז כתב גם שו"ת באר שבע (מט, מובא בהג" לטור מהד' מכוון ירושלים), ובלשון חדה יותר, שכיון שברכה זו אינה אלא ברכת שבח אין היא מוטלת על החתן. אמנם כאמור ביאור זה למנהג הוא כדרך הרא"ש, ולכאורה אינו מבאר את לשון ר"ת וסמ"ג בעניינו.

השו"ע כתב אף בענין זה, כמו ביתר פרטי דין הברכה, כלשון הרמב"ם, שהחתן מברך ברכת חתנים. והרמ"א כתב שהמנהג הוא שאחר מברך, וכו"ל וסמ"ג. למעשה עכ"פ נהגו גם בקהילות הספרדים שאחר מברך. וי"ל כדברי הנו"ב, שהטעם שלא לבייש עומד גם לעצמו.

ד. פרטים בלשון הברכה (לד, א)

הראשונים בסוגיה התייחסו למספר נקודות הדורשות דיוק בנוסח הברכה. ענין אחד, לשון "והתיר לנו [את] הנשואות" שנאמרה בגמרא. ר"ת כתב שצריך להוסיף "את הנשואות לנו", ליתר בהירות ודיוק של התוכן. הרמב"ן כתב שאין צורך בזה, שכן הדבר מובן מאליו (והוסיף שנוסח הברכה ע"פ רב האי גאון קצר עוד יותר, "והתיר לנו על ידי חו"ק" ותו לא), וגם הרמב"ם לא כלל תוספת זו בלשון הברכה, וכך היא הלשון גם בשו"ע. אבל ח"מ ובי"ש כתבו שהמנהג על פי האחרונים והמדקדקים להוסיף "לנו".

בלשון "על ידי חופה וקידושין" המופיעה לפנינו בגמרא כתב העיטור שטעות סופר היא בגמרא, שכן הנוסח הראוי הוא "על ידי חופה בקידושין" (שהרי החופה באה רק לאחר הקידושין), אלא ש-ב' זו רפויה היא (כיון שבאה לאחר אותיות אהו"י) ושווה בהגייתה ל-ו', ועל כן טעו בה הסופרים. אבל הרא"ש כתב שמקדימים בלשון הברכה את החופה כיון שכל עיקר תוספת לשון זו בברכה אינה אלא לחדד שהיתר האשה לבעלה למעשה הוא רק מעת הנישואין, וכפי שהתבאר לעיל, ובהקשר זה הרי החופה עיקר ורק מוסיפים לומר שזוהי חופה שלאחר קידושין. המרדכי מוסיף עוד שהמנהג המצוי הוא שמקדישים בשעת הנישואין, ואז קודמת למעשה החופה לקידושין, שכן הכלה נמסרת לחתן בבוקר (כך לפי הנראה היה מנהגם) ורק אחר כך מקדשה. אמנם לכאורה אין זה ביאור יפה אלא על פי מנהג זמנם, ולא כפי מה שנהגו בזמן חז"ל להקדים את הקידושין ימים רבים לנישואין, ואין בו כדי לבאר את נוסח הברכה שבש"ס. וצ"ע.

שו"ע כתב את הברכה לפי נוסחה המתקן על ידי העיטור, וכן הוא למעשה בסידורים ספרדיים. ורמ"א כתב ב-ו', והוסיף שכן המנהג במדינות אלו (ההגיה כאמור זהה עכ"פ בשני המנהגים). בחתימת הברכה הנוסח המופיע לפנינו בגמרא הוא "מקדש [עמו] ישראל על ידי חופה וקידושין". הרמב"ם כתב שהחתימה היא "מקדש ישראל" בלבד, וכתב הרמב"ן שאף הרי"ף כתב בתחילה "על ידי חו"ק" אך אחר כך הגיה בכתב ידו ומחק זאת. והוסיף שכן עיקר. הטעם לדבר ברור, שאין להיתר שעל ידי חופה, שלא נועד אלא להוציא מטעות, ענין לחתימת הברכה. וכך כתב גם הרשב"א (והוסיף שכך כתב גם רב האי וכך היה המנהג בישיבות הגאונים), וכך פסק השו"ע. אבל הרא"ש כתב שנהגו האידנא לומר על ידי חופה וקידושין, ואף רמ"א כתב שכן הוא המנהג במדינות אלו. ולמעשה נוהגים כך בימינו גם הספרדים.

הטעם לתוספת זאת לא התבאר. בהבנה ראשונית, תוספת זו כרוכה בענין "והתיר לנו... ע"י חופה וקידושין". אלא שאם כן נמצא כאמור שכללו בחתימת הברכה את החלק שאינו כלל מעיקרה. ונראה שלפי ביאור הראשונים שענין קדושת ישראל בא לידי ביטוי בסדר המתקן של הקידושין המבדיל מן העריות, שוב נכון להזכיר את הקידושין גם בחתימת הברכה ואגבם גם את החופה. לאוסרים פילגש הדבר ברור יותר, שכן הסדר השלם של הקידושין והחופה הוא עצמו חלק בלתי נפרד מהופעת הקדושה בסדר חיי הנישואין בישראל.

ה. ברכה בנוכחות עשרה ועל היין (לד, ב; לד, ד)

הרא"ש עמד על מחלוקת בין הגאונים בשאלה אם ברכת אירוסין טעונה עשרה כברכת הנישואין. לדעת ר"ש הנגיז כיון שלא נזכר צורך בעשרה אלא בברכת חתנים ממילא כאן אין צריך (בשיטתו) תמך גם הרמב"ן (נ). אבל דעת הרא"ש עצמו נוטה לדעת רב אחאי, שכתב שאין לחלק לענין זה בין שתי הברכות, והטעם לכך הוא ששני טעמיה של הגמרא להצריך עשרה בברכת חתנים יפים גם כאן. גם כאן זוהי ברכה על עסקי מקור (אף שלרא"ש הקידושין אינם מצורכי קיום מצוות פו"ר, סוף סוף האירוסין וברכתם הם מן המעשים שרק על ידם נעשים נישואין כדינם), וגם לכאן שייך הלימוד מבעז שלקח עשרה אנשים. לאור זאת פסק שו"ע שלכתחילה בעיני עשרה, אבל אינו לעיכובא. (להלן בדין ברכת חתנים נעמוד על עיקר הצורך בעשרה, ועל משמעות העיכוב בהעדרם).

עוד כתבו הפוסקים שברכת אירוסין טעונה כוס, לפחות לכתחילה. אין לדבר מקור ברור בגמרא, אך אפשר שזהו יסוד כללי לברכות שבח שתיאמרנה על הכוס, וכדרך "כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא". הרא"ש (סי' טז) הביא כך מדברי רבנו ניסים, שהוסיף לומר, לפי לשונו לפנינו, שאין זה אלא לכתחילה, אבל אם לא מצא כוס של יין או שכר יברך בלא יין. זאת לעומת ברכת חתנים הטעונה לדבריו כוס באופן מחמיר יותר, שלעולם אין לאמרה אלא על הכוס (בשתי הברכות, העיקר הוא לברך על כוס יין, ואם לא מצא יין יעשה יין צמוקים, ואם גם הם אינם מזומנים לו יברך על כוס שכר שברכתו שהכל). גם הרמב"ם (ג, כד) כתב לברך על יין, או על שכר כשאין יין, לכתחילה אך לא לעיכובא (אלא שמדבריו (י, ג-ד) נראה שכך הוא הדין גם בברכת חתנים ללא הפרש, ור' מה שנכתוב בזה בדין ברכת חתנים).

(הטור להלן (בסי' סב) הביא את דברי הרא"ש בשם רבנו ניסים כך שאם אין שם כוס יין אפילו אם יש שם שכר יברך בלא כוס. כלומר, אם אין יין אין צורך לחזר אחרי שכר, אלא לברך בלא כוס. אבל בדין ברכת האירוסין עצמו (סי' לד) כתב ע"פ הרמב"ם וכפי שהבאנו, שרק אם אין יין ולא שיכר יברך בלא כוס. וכתב הפרישה (בסי' סב) שאין הפרש לדינא בין הלשוניות, וכוונת רבנו ניסים, והרא"ש והטור, לומר שחובה לברך על יין אם ישנו, ואם אין יין אך יש שכר יש מעלה בברכה על השכר אך אין בכך חובה. וביאר שלכך היא גם כוונת הרמב"ם בלשונו, עיי"ש).

ח"מ (סב ס"ק א) תמה על הבחנת רבנו ניסים בין שתי הברכות, שכן לדין כוס של ברכת הנישואין אין מקור ברור יותר מזה שבברכת אירוסין, ושניהם בשוה לא נזכרו בש"ס. אמנם לפי הנראה דברי רבנו ניסים קשורים לאמור במס' כלה רבתי (בגמרא על הברייתא הראשונה) שיש לברך ברכת חתנים על כוס יין, ובהעדר יין מברכים אותה על שכר. הדין אמור שם בברכת חתנים, ויש מקום להסיבו גם על ברכת אירוסין (המוזכרת גם היא באותה גמרא), אך אין זה מפורש שם ואולי משום כך לא קבעה רבנו ניסים כחובה גמורה. נראה שעיקר מעלת שבח הברכה אמורה בברכת חתנים, ואילו ברכת האירוסין קרובה להיות כברכת המצוות בעלמא שאינה טעונה כוס. אמנם מסכת כלה רבתי לא נזכרה מפורשות בדברי הפוסקים בסוגיותינו, ויל"ע במעמדה בשלשלת ההלכה (האם דבריה הם דברי אמוראים, או מסורת הגאונים וכמס' סופרים).

בדין הברכה על הכוס תמה הנו"ב על המנהג, כיצד זה שמסדר הקידושין מברך על הגפן אך אינו שותה ממנה כלל ורק נותן לחתן ולכלה לשתות. בעלמא קי"ל שרק בברכת המצוות או בדבר שבחובה יכול אדם לברך לחבירו, ולא בברכת הנהנין, ואילו הברכה על הכוס לכאורה אינה אלא

ברכת הנהנין. הוא מציע לומר שכיון שהדין הוא לכתחילה לברך על הכוס נעשית ברכת הכוס כדבר שבחובה. אך מסיים בצ"ע. בספר הנישואין כהלכתם (י,מ) הביא משדי חמד שלמעשה המנהגים חלוקים בענין זה, ואף שמנהג האשכנזים הוא כמובא בפנ"י, שאין המברך שותה, מנהג הספרדים הוא כפשט הדין, והמברך עצמו טועם מעט ורק אחר כך נותן גם לחתן והכלה. עוד יש להעיר בענין השתיה מכוס היין שעצם המנהג שהחתן והכלה דוקא הם ששותים ממנה מורה לכאורה שהברכה היא ברכתם, כמקיימי המצוה, ואף הכלה היא בכלל המצוה והברכה. אלא שגם בברכות הנישואין המנהג הוא שהחתן והכלה הם ששותים, ושם ודאי אין חובת הברכה מוטלת עליהם דוקא. וצריך לומר לפיכך ששתיית היין על ידם היא משום שבהם ניכר עיקר שבחו של מקום שכלפיו מוסבת הברכה, ולא משום שהם החייבים בה. ואולי מעין זה הוא גם מה שמטעימים לתינוק מיין ברכת הברית.

ברכת האירוסין – מקורות

(אבה"ע סימן לד)

כתובות ז: (גופא אמר רב נחמן...) תנו רבנן מברכין... דהוה אקידושא, רש"י, תוס'

ד"ה שנאמר וד"ה מאן, רא"ש סי' יב וסי' טז-יז, ר"ן (ב.), (רמב"ן), מרדכי (סי'

קלא, דברי ראב"ן)

(מס' כלה א כלה... את רבקה)

(פסחים ז: דכולי עלמא מיהת...)

רמב"ם אישות ג, כג-כד, מ"מ והג"מ

סי' לד טוש"ע ונו"כ

(עקידת יצחק פ"ו ואתחנן, שער פח, עמ' טז: , ד"ה והנה טעם)

דין החופה

- א. המעבר מאירוסין לנישואין (נה,א)
- ב. מהות החופה וחלופותיה (נה,א; ס,א,א)
 1. מסירה לבעל
 2. חופה
 3. ביאה לשם נישואין
- ג. חופה שאינה ראויה לביאה (ס,א,א-ב)
 1. חופת נדה
 2. נשים נוספות שאינן ראויות לביאה
- ד. מנהגי החופה (ס,א,א)

א. המעבר מאירוסין לנישואין (נה,א)

א. בין ארוסה לנשואה

התורה מבחינה לכמה דינים בין אירוסין לנישואין, וכך, כביאור לשאלה אם ביאת-קידושין עושה קידושין בלבד או גם נישואין (קידושין י), אומרת הגמרא: "נפ"מ ליורשה (- רק אשתו הנשואה קרויה "שאריו"), וליטמא לה (- אם הוא כהן), ולהפר נדריה" (- לבדו, בלא שותפות האב). נפ"מ נוספת, שלא הוזכרה שם, היא לענין דינה אם נבעלה לאחר, בעודה נערה בתולה, שארוסה דינה בסקילה ונשואה בחנק. מדרבנן נוסף על כך גם שאלמנה מן האירוסין כתובתה מאתיים ומן הנישואין כתובתה מנה, וכן בת ישראל שנישאה לכהן אינה אוכלת בתרומה בעודה בבית אביה. באופן פשוט דינים אלו כולם תלויים בענין אחד, של המעבר מתורת ארוסה לתורת נשואה, והמעשה שעל ידו נעשית לנשואה הוא כניסתה לחופה. עם זאת, נמצא להלן שייתכן גם מצב ביניים שבו חלים מקצת מדיני הנשואה בלבד.

ב. ביאת הארוסה

(תמצית הדין: הראב"ד לומד מהבחנת התורה בין אירוסין לנישואין לאסור את ביאת הארוסה מדין תורה, אבל לרוב הראשונים האיסור הוא מדרבנן בלבד.)

הרמב"ם (י,א) והטור סידרו את דבריהם בענין הקידושין והנישואין לפי סדר ההתרחשות, ובהקשר זה לימדו מהי הכניסה לחופה, שעל ידה נעשית האשה לנשואה, ותלו בכך באופן ראשוני דין אחר: הארוסה **אסורה לבעלה**, ורק משתכנס לחופה היא מותרת לו. אפילו המקדש את אשתו בביאה אינו רשאי לבוא עליה פעם נוספת, עד שתיכנס לחופה (בביאת הקידושין עצמה אין לפי הנראה איסור גמור, אך כבר עמדנו (בסי' כו) על כך שהדבר קרוי דרך פריצות ומכים עליו מכת מרדות).

לאיסור ביאת הארוסה אין מקור מפורש ישיר בש"ס, פרט ללשון ברכת האירוסין (בכתובות ז:): "ואסר לנו את הארוסות". יתרה מזו, הגמרא (שם ועוד) עומדת על המנהג שהיה ביהודה, לייחד את הארוס והארוסתו עוד בהיותה בבית אביה, ולעיתים גם היה בא עליה שם (ולפיכך הצריכו בה ברכת חתנים כבר אז). ויש שלמדו מכך שעיקרו של איסור זה הוא מדרבנן בלבד (וכדלהלן). אבל **הראב"ד** (בעל החידושים, מובא ברשב"א) כתב שמעצם ההבחנה שמבחינה התורה בכמה מדיניה בין ארוסה לנשואה יש ללמוד זאת, ואם כן האיסור הוא מדין תורה (אפשר לכרוך זאת גם בעיקר הבחנת התורה בלשונה, בדיני נדרים, בין אשה המצויה בבית אביה לבין המצויה בבית אישה. החיים המשותפים הממשיים של האשה עם בעלה הם הם התוכן המתחדש בעת המעבר מאירוסין

לנישואין, והביאה בכלל זה. הרשב"א ביאר שמנהג יהודה לפי זה הוא מחמת שעת הדחק, והיינו מחמת הגזרה על כל הנישאת שתיבעל לסרדיוט תחילה. דין הראב"ד ברור יותר על צד שפילגש אסורה. אם פילגש מותרת, וכשיטת הראב"ד בעל ההשגות, צריך לומר שהסדר שסידרה תורה, להקדים אירוסין לנישואין, מוליד איסור מחודש על ביאה בשלב האירוסין, שאינו קיים בעודה פנויה וביאתה אינה בהקשר של נישואין. וצ"ע).

שיטה זו יוצאת דופן בין הראשונים. הרשב"א עצמו דוחה ואומר שאין כל הכרח בתלות זו שקובע הראב"ד בין דין הנישואין של תורה לבין איסור ביאה. לנישואין יש השלכות רבות, אך אין להוליד מכך השלכה נוספת כזו שלא נאמרה בתורה כלל, ואין להסיק מכך שאסור לחתן לבוא על ארוסתו בדרך אקראי בעודה בבית אביה. כאמור, כך עולה בפשטות ממנהג יהודה. כבר רש"י כתב כך, בביאורו לברכת האירוסין, וכך נוקט לעיקר גם הרמב"ן (בדבריו בדין ברכת האירוסין, וכפי שהבאנו במקומו). באופן מפורש כתב גם הרמב"ם (שם) שארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים, וכך נראית גם דעת הטור, שכתב שמכים על כך מכת מרדות.

(גם האיסור מדרבנן על ביאת הארוסה טעון ביאור. על צד שכל ביאת פנויה אסורה, מובן שחכמים עיכבו עוד את ההיתר ודחו אותו משעת הקידושין לשעת הנישואין. אולם למ"ד שביאת פנויה מותרת מצד הדין, לכה"פ אם מייחד אותה לו כפילגש, צ"ע במה גרעה ממנה ארוסתו. וצ"ל שכדי לחדד את ענין הקדמת הקידושין לנישואין, ואת הבדל התוכן ביניהם, תחמו את היתר הביאה לנישואה דוקא, באשה שכבר מתקיים בה הסדר המכונן נישואין גמורים כדינם).

ג. "כלה בלא ברכה"

(תמצית הדין: לכמה ראשונים, אסורה הכלה לבעלה גם משנעשית לנישואה עד שיברכו לה ברכת חתנים. אבל לרמב"ם וטור, ולהלכה, הברכה עצמה אינה מעכבת.)

בצד המקור האמור בש"ס, לשון ברכת האירוסין, שממנו למדו על איסור ביאת הארוסה, מגבילה גם מסכת כלה באופן מסויים את היתר הביאה עד לאחר הנישואין. המסכת פותחת במלים: "כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה". הלשון האמורה תולה את ההיתר בברכה, ולא בחופה, והראשונים נחלקו ביחס בין שני הדברים.

רש"י הזכיר ברייתא זו בביאורו ללשון ברכת האירוסין (שם): "ואסר לנו את הארוסות – מדרבנן, שגזרו על היחוד של פנויה, ואף ארוסה לא התירו עד שתיכנס לחופה ובברכה, כדפרישית כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה". מדבריו ניתן לשמוע שיש כאן שני תנאים להיתר, חופה וברכה. ומשמע שברכת השבח שנתקנה על הנישואין היא גם כעין ברכת נהנין של החתן, שאינו רשאי ליהנות מאשתו בלא להקדים לכך ברכה. גם תוס' למדו ממס' כלה לאסור ביאה קודם הברכה, וכתבו ביחס למנהג יהודה לברך בבית אירוסין ואז לייחדם: "ולפי שפעמים בא עליה שלא לשם חופה עושין ברכה מתחילה כדי שתהא כלה בברכה". לדברי תוס' הברכה היא ודאי תנאי מעכב להיתר הביאה, אם כי קשה להסיק באופן חד משמעי אם זהו העיכוב היחיד שמחמתו אסור לבוא על הארוסה (לשונו קצת משמע שגם אם יבוא עליה שלא לשם חופה לא יעשה כל איסור, אם רק יקדימו לזה ברכה, אך אין זה מחוייב).¹

¹ תוס' תולים את החיוב בברכה באפשרות שיבוא עליה שלא לשם חופה, אך נראה ברור שאין ללמוד מכך שאם היה זה לשם חופה לא היה צורך בברכה, אלא שאם היה זה לשם חופה לא היה צריך לחדש דין ברכת חתנים בבית האירוסין, משום שאז היה נעשה הדבר לבית חתנים שבו ידוע שנחוצה ברכה. אך הד"מ (סב אות ז) למד מתוס' הלכות חופה וקידושין

ב"ש כתב כן גם בשם **המרדכי** (בריש כתובות, ס"י קלא), להבין את הברייתא כפשוטה ולאסור כלה לבעלה כל עוד לא נאמרו ברכות הנישואין (וצ"ע, שבהגמ"ר לקידושין (ס"י תקמה) מבואר בשם הר"ש שהברכות אינן מעכבות, וכדעת הרמב"ם (להלן)). וכך היא גם דעת **רמב"ן** (פסחים ז:), שכתב שאף שברכות שבח כמו זו נאמרות בעלמא רק לאחר הפגישה בנושא הברכה, כאן יש להקדים את הברכה לנישואין מחמת האיסור האמור במס' כלה לבוא עליה עד שיברך.

הרמב"ם (י, בושם ו) שולל הבנה זו בדברי הברייתא: "כיון שנכנסה הארוסה לחופה הרי זו מותרת לו לבא עליה בכל עת שירצה, והרי היא אשתו גמורה לכל דבר... 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". ב"ש (ס"ק א) מסביר שלדעת הרמב"ם אין כוונת הברייתא שאסרה כלה בלא ברכה להתנות את ההיתר בברכה עצמה, אלא במעמד החופה שבו נאמרת הברכה. כך ביאר את הברייתא הגמ"ר (קידושין שם) בשם **הר"ש**. לדרך זו אין הברייתא מלמדת אלא את עצם איסור הארוסה, כל עוד לא נכנסה לחופה שבה נאמרות הברכות, בלא לומר מאומה על תוכן האיסור או טעמו. ב"ש מציין שכך היא גם דעת **הרא"ש** (בתשובה).

(במס' כלה עצמה ממשיכה הברייתא: "ומנין לברכת חתנים מן התורה, שנאמר ויברכו את רבקה. ומנין שאפילו אלמנה אסורה, שנאמר ויקח בעז עשרה אנשים... ויאמרו... יתן ה'... ויהי ביתך...". משמע כאן בבירור שנושא הדין הוא הברכה עצמה, ובה מותנה ההיתר. וצ"ע. אמנם כל זה הוא רק לפירוש הר"ש, והב"ש שתלה גם ברמב"ם פירוש זה לגוף הברייתא. בדברי הרמב"ם עצמו אולי יש לומר שלמד את הברייתא כפשוטה, אך דחאה מהלכה משום שלא נזכרה בגמרא. לפיכך לדין אין לנו אלא לשון הברכה, המתנה את ההיתר רק בחופה).

גם **השו"ע** (נה, ב-ג) נקט להלכה כדברי הרמב"ם בענין זה, והרמ"א לא השיג על דבריו. והוסיף הח"מ לבאר שאף כאן יפה הכלל (-האמור בברכת המצוות!) שברכות אינן מעכבות.

ד. יחוד הארוסה

מהאיסור לבוא על הארוסה נובע גם איסור **להתייחד** עמה. כך כתב המרדכי, ולמד זאת ממה שביהודה היו מברכים ברכת חתנים בבית אירוסין מפני שמתייחד עמה, ומשמע שבמקום אחר אינו מתייחד עמה (הדין מובא להלכה ברמ"א (נה, א)). והוסיף הח"מ שהוא הדין שאסור להתייחד עם משודכתו, ככל יחוד עם פנויה (וצ"ע מה החידוש בכך).

הוסיף על כך הכלבו (מובא בד"מ) בשם הראב"י שאף אין לארוס וארוסתו **לדור יחד בבית אחד**, אם אין בו רוב עם, **שמא יתייחדו**. כלומר, על אף שבאיש ואשה בעלמא אין חוששים שיווצר מצב של יחוד, ואם הבית יתרוקן מאנשים פרט לשני אלו אפשר לסמוך על כך שאחד מהם יצא ממנו אף הוא, בארוס וארוסתו חששו שלא יעשו מעשה כדי למנוע את היחוד, ועל כן צריך שיהיו אנשים רבים דרים בבית. טעם נוסף בכלבו לאיסור היחוד הוא **שמא יקוצו** זה בזה, ונראה שכוונתו שכיון שבמצב הרגיל (בזמנם) לא היתה כמעט היכרות בין האיש והאשה קודם לנישואין עצמם, יש מקום לחשוש ששהות משותפת ממושכת שלהם יחד תביא אותם למצוא צדדי פגם זה בזה, בשעה שעדיין אין מסגרת מחייבת חיצונית המאלצת אותם להתגבר על כך ולפתח אהבה למרות החסרונות. בטעם זה תלה האגודה איסור שידורו יחד בבית אחד לא רק מאורסים גמורים כי אם

שההיתר הוא או ע"י חופה או ע"י ברכה, ובמקום חופה אין הברכה מעכבת. מדברי ב"ש (נה ס"ק א) נראה עכ"פ שלא למד כך, ואף הטעם לדין כזה טעון ביאור, וצ"ע.

גם משודכים. (בימינו, שהמשודכים פוגשים זה בזה בלאו הכי שעות ארוכות, לכאורה בטל טעם זה. אך חשש ליחוד ודאי ישנו. יש לדמות זאת גם למה שאסרו על המשדך אלמנה תוך ג' חדשים להיכנס לביתה (שוי"ע יג,א)).

ב. מהות החופה וחלופותיה (נה,א; סא,א)

1. מסירה לבעל

(תמצית הדין: מסירת האשה על ידי אביה לבעלה מעתיקה אותה ממעמד של ארוסה לנשואה. כך הוא, למרבית השיטות, לענין מרבית הדינים המבחינים בין אירוסין לנישואין. רק אכילת תרומה נותרת תלויה לדינא בחופה דוקא. אבל לרש"י, העיקר להלכה שמסירה לבעל מועילה לירושתה בלבד, וליתר הדינים בעיני כניסה לחופה דוקא.)

הגמרא לא ביארה בכל מקום שהוא מהי החופה שעל ידה נעשית האשה לנשואה. עם זאת, מצאנו במשנה (כתובות מו:; והמשכה שם מח.) אופן מעשי אחד להחיל דינים של נישואין, שאינו קרוי חופה: "האב זכאי בבתו בקידושיה בכסף... יתר עליו הבעל שאוכל פירות בחייה, וחייב במזונותיה ובפרקונה וקבורתה... לעולם היא ברשות האב עד שתיכנס לרשות הבעל לנישואין. מסר האב לשלוחי הבעל, הרי היא ברשות הבעל. הלך האב עם שלוחי הבעל, או שהלכו שלוחי האב עם שלוחי הבעל, הרי היא ברשות האב. מסרו שלוחי האב לשלוחי הבעל, הרי היא ברשות הבעל".

בגמרא נחלקו אמוראים לאלו עניינים נעשתה האשה כנשואה על ידי מסירתה לבעל או לשלוחיו. "אמר רב, **מסירתה לכל** (רש"י: "לירשה וליטמא לה ולמעשה ידיה, ולכל דבר איש באשה קיימא מסירת שלוחים במקום חופה"), **חוץ מתרומה**. ורב אסי אמר **אף לתרומה**. איתביה רב הונא לרב אסי... לעולם היא ברשות האב עד שתכנס לחופה? אמר להו רב... יכול לשנויי לכו מסירתה זוהי כניסתה לחופה. ושמאל אמר, **לירושתה**. ריש לקיש אמר, **לכתובתה**... לומר כתובתה מאחר מנה (-שאם מת בעלה היא קרויה כבר אלמנה מנישואין). ר' יוחנן ור' חנינא דאמרי תרוייהו מסירתה **לכל** אף לתרומה".

לדעת **רב אסי**, ר' יוחנן ור' חנינא מסירה לבעל עושה את האשה לנשואה **לכל דיניה**, ואף לרב זהו הדין ביסודו אלא שלענין תרומה יש צורך בחופה דווקא (יש כאן הבחנה ברורה בין המסירה לבעל כשלעצמה לבין החופה). אכילת תרומה אינה תלויה באופן מהותי בנישואין, שכן מדין תורה כבר הארוסה אוכלת בתרומה, וחכמים אסרו עליה שתאכל עד שתינשא, שמא ימצא בה הבעל סימפון או שמא תאכל היא מהתרומה לבני משפחתה. מחלוקת האמוראים היא אם כן מאימתי לדון חששות אלו כמסולקים, אם משעת המסירה לבעל או רק משעת החופה, ואין לכך ענין בהכרח עם עיקר שם הנישואין.

דעת **שמאל וריש לקיש** פחות מבוררת, ולדברי רש"י הם מצמצמים ביותר את דין המסירה לבעל וסוברים שאינו מועיל אלא לענייני **ממון בלבד**. לענין טומאתה והפרת נדריה סובר שמאל דבעינן חופה דווקא, ורק לענין ירושת הנדוניה ישנה מחילה של האב כבר משעת מסירה לבעל, אף שעדיין לא נכנסה לחופה ואין עליה שם נשואה גמורה. הגמרא תומכת את דברי שמאל מברייתא: "...במה דברים אמורים, לירושתה. אבל לתרומה, אין אשה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה", ומסיקה: "תיובתא דכולהו תיובתא". לפי רש"י, הגמרא דוחה בזאת את דעת כל החולקים על שמאל ולומדת מהברייתא לדינא שאין מסירה לבעל מועילה ללא חופה אלא לירושת הנדוניה בלבד.

אמנם **תוס'** דוחים הבנה זו, לאור המובא בהמשך הסוגיה: "תנא דבי ר' ישמעאל, ונדר אלמנה וגרושה... הרי שמסר האב לשלוחי הבעל... כיון שיצאה שעה אחת מרשות האב שוב אינו יכול הלכות חופה וקידושין

להפר. אמר רב פפא, אף אגן נמי תנינא, הבא על נערה המאורסה אינו חייב עד שתהא נערה, בתולה, מאורסה, והיא בבית אביה... למעוטי מסר האב לשלוחי הבעל. אמר רב נחמן בר יצחק, אף אגן נמי תנינא, הבא על אשת איש, כיון שנכנסה לרשות הבעל לנישואין, אע"פ שלא נבעלה, הבא עליה בחנק. נכנסה לרשות הבעל בעלמא, שמע מינה". מסקנת הסוגיה מורה אם כן בבירור שמסירה לבעל קובעת שם נישואין לענין הפרת נדרים ולענין דין המיתה בסקילה או חנק, ולדברי תוס' מדין סקילה וחנק יש ללמוד מן הסתם גם לדין הטומאה, ולכן יש לומר שלא בא שמואל למעט אלא תרומה, ואולי גם את דין הכתובה של ריש לקיש. לכו"ע מעיקר הדין דין אשה כנשואה כבר מעת המסירה לבעל, אלא שלשמואל וריש לקיש לענייני ממון מסויימים אפשר שאין די בכך עד שתיכנס לחופה (ואין זה מחוור אם שמואל מיעט כתובה וריש לקיש הוסיפה, או שר"ל מיעט ירושה ושמואל מוסיף גם אותה).

אף הרמב"ם פסק שמשעה שנמסרה לשלוחי הבעל הרי הוא מפר נדריה וירשה. ואף שו"ע (יו"ד רלד, ה) נקט בדרך זו כעיקר (ועי"ש בב"י, ובט"ז, בדעת הרא"ש והטור בדבר).

(בתוך הדברים שבה ועולה הבחנה בין שלש דרגות של שלמות הנישואין: "תנא, מסר האב לשלוחי הבעל וזינתה, הרי זו בחנק. מנה"מ, א"ר אמי בר חמא, אמר קרא לזנות בית אביה, פרט לשמסר האב לשלוחי הבעל. ואימא פרט שנכנסה לחופה ולא נבעלה? אמר רב אמר לי אמי, חופה בהדיא כתיבא. כי יהיה נערה בתולה מאורשה לאיש, נערה ולא בוגרת, בתולה ולא בעולה, מאורשה ולא נשואה. מאי נשואה, אילימא נשואה ממש, היינו בתולה ולא בעולה? אלא לאו, שנכנסה לחופה ולא נבעלה". נשואה גמורה בתכלית היא אם כן מי שנכנסה לחופה ונבעלה. עליה קרוי שם "נשואה ממש". המיעוט "מאורשה ולא נשואה" מלמד שגם אם נכנסה לחופה ולא נבעלה דינה למעשה כנשואה. והמיעוט הנוסף, "בית אביה", מלמד שדי גם במסירה לבעל כדי להוציאה מדין סקילה לחנק. ההבחנה בין מסירה לבעל לבין כניסה לחופה משמשת אם כן גם לדיני תורה).

על אף שהמסירה לבעל אינה לפי הנראה גמר הנישואין, יש בה כדי ללמדנו על תוכן ההתרחשות של הנישואין ושינוי מעמד האשה על ידם. המסירה לבעל אינה נעשית כמעשה קנין, המיועד להוציא לפועל חלות של מעמד משפטי שמעבר לו, אלא כמעשה פשוט וישיר שנעשה עבור התוכן המצוי בו עצמו – כניסת האשה לרשות בעלה, לאחר שהיתה עד כה ברשות אביה. ומכל מקום מעמדה של האשה נקבע על ידי מעשה זה גם כלפי השלכות רחבות יותר. נראה שהנישואין אינם אלא התחדשות ממשותה המעשית של המציאות שנקבעה בעת הקידושין, ולכן די להם במעשה קל זה של מסירה לבעל. הקידושין מכוננים את עיקר מציאות היחס העצמי בין האיש והאשה, כמי שמיועדים להוציא לפועל הוויית חיים משפחתית משותפת. והחיים המשותפים-בפועל, המתקיימים כאשר האשה חיה בבית בעלה, אינם אלא תרגום הקידושין לכלל ממשות. מסירת האשה לרשות הבעל קובעת את סביבת החיים החדשה שלה מכאן ואילך, בבית בעלה ולא בבית אביה, ועל כן היא המחוללת את הנישואין, ומעתה גם אם תשוב לבית אביה לא יעקר ממנה שם נשואה לבעלה.

2. חופה

(תמצית הדין העיקרי: לדרך אחת בראשונים, הכניסה לחופה היא ארוע תחילת המימוש של הנישואין. לר"ן – ע"י הבאה לביתו, לטור ועוד – ע"י יחוד עמה (ואפשר שאין הכוונה לייחוד גמור אלא למקום צניעות). ולרמב"ם ע"י צירוף שניהם יחד, יחוד בביתו לשם נישואין. לדרך שניה, החופה היא דבר מה המייצג את אירוע שמחת הנישואין. מקום השמחה (עיטור), או היציאה בהינומא (תוס').

למעשה נוהגים לכתחילה ככל השיטות, אבל מהשו"ע נראה שהעיקר כרמב"ם, בעוד שלאשכנזים די בייחוד במקום צנוע ואולי אף בחופת הכלונסאות.)

בדברי הגמרא מבואר כאמור שהכניסה לחופה היא דבר מה נוסף על עצם הכניסה לרשות הבעל, ורק על ידה נשלמים הנישואין. האמוראים נחלקו לאלו מדיני הנשואה די במסירה לבעל ולאילו יש צורך בחופה דוקא, ומכל מקום נראה שהכל מודים שהיתר האשה לבעלה תלוי בחופה, וכלשון הברכה: "והיתר... על ידי חופה וקידושין". וכך כתבו מפורשות הרמב"ם והטור (לעיל). כאמור, בגמרא לא התברר כלל מהי אותה חופה. אמנם מצאנו (בסוכה כה:.) שהחופה היא כינוי למקום שמחתם של החתן והכלה כל שבעה כל שבעת ימי המשתה, ושם שמחים עמהם גם השושבינים ויתר הנאספים. אך קשה ללמוד מכך מהי בדיוק הכניסה לחופה שבה נשלמים הנישואין. הראשונים נחלקו בדבר ואמרו בו דרכים רבות, הנחלקות באופן כללי לשנים.

א. דרך א: חופה כפתיחת חיי הנישואין בפועל

הדרך הכללית האחת אמורה באופן החד ביותר על ידי הרמב"ם. לדבריו (א,.) שלושה מרכיבים הם המצטרפים יחד לשם חופה: "הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים כל זמן שהיא בבית אביה... עד שיביא אותה לתוך ביתו, ויתיחד עמה, ויפרישנה לו. וייחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה, והוא הנקרא נישואין בכל מקום". החופה היא המימוש הראשוני של מציאות הנישואין, ולכך יש שתי פנים – המסגרת המעשית החיצונית, בית הבעל בו מתנהלים מעתה חיייהם המשותפים, ותוכן חיי הנישואין, בהם מיוחדת כעת האשה לבעלה ומובדלת יחד עמו מכל אדם זולתם, והיא אף מזומנת לו לביאה. שני הדברים הללו צריכים להשתקף במציאות על מנת שנוכל למצוא בה את תחילת המימוש של חיי הנישואין, ובזה לקבוע שפרק חיים זה אכן נפתח (המסירה לרשות הבעל מתפרשת לאור זאת כראשית הבאת האשה אל ביתו, והשלמתה היא גמר הנישואין והיא הקרויה חופה). תנאי נוסף הנחוץ לזה הוא שיהיה היחוד בבית החתן מיועד לתכלית זו, של תחילת חיים משותפים, ולא ענין של אקראי שלאחריו עתידה האשה לחזור לבית אביה כמקודם (כך פירשו ח"מ ובי"ש את ענין ההפרשה לו).

(הבי"ח (להלן) תולה בדעת הרמב"ם שהיחוד הוא הנקרא חופה, ולא הזכיר הבאה לביתו. נראה שמפרש שהבאה זו האמורה בדברי הרמב"ם אינה הבאה ממשית אל תוך ביתו הפיזי דוקא, אלא הייחוד עצמו, שנעשה כדי לעשותה ברשותו, דוגמת המסירה לשלוחי הבעל שנחשבת להבאה לרשות הבעל. וצ"ע, שבהל' ו' כתב הרמב"ם שכל שלא נתייחד עמה בביתו עדיין ארוסה היא. וכך הוכיח מדבריו הלח"מ. דברינו כאן בדעת הרמב"ם הם כדעת פרישה ובי"ש, ולח"מ הנ"ל, המייחסים לרמב"ם גם את הדרישה להביאה לביתו. דעת הרמב"ם לפי הבי"ח זהה לדעת הטור, ותידון להלן).²

² בברייתא בכתובות (מח:.) נאמר שכשהלכו שלוחי האב עם הבעל, גם אם נכנס הבעל עם האשה בדרך לחצר שלו ולשם נישואין, עדיין לא קנאה אלא לירושתה, אבל בתרומה אינה אוכלת עד שתיכנס לחופה. לכאורה יש כאן סתירה מובהקת לדברי הרמב"ם, שאמר שאם הכניסה לביתו שלו לשם נישואין הוי חופה גמורה. וי"ל שלדעת הרמב"ם לא די במה שיהיה המקום שייך לו, אלא צריך שהוא יהיה מקום קביעות דירתו, הבית שאליו נכנסת האשה כדי לדור בו עמו. לכן כל עוד עודם בדרך אין די במה שנכנס עמה בסתר לחצר ואפילו היא שלו. באופן דומה פירש הגר"א (בס"ק ט), אם כי הוא מבקש להתאים ברייתא זו לשיטת העיטור דלהלן דוקא, ולדבריו רק משום שלא ביקש הבעל לקבוע באותה חצר מקום קביעות של חופה לא הועילו מעשיו; אבל כשקובע מקום חופה די בכך גם אם אין זה ביתו ממש.

הטור והר"ן הלכו אף הם בדרכו העקרונית של הרמב"ם, אלא שהסתפקו ביסוד אחד מתוך השנים שצירף. הר"ן עוסק בזה בריש מסכת כתובות, בדין הגעת זמן הנישואין שממנו ואילך מוטל על הבעל לפרנס את ארוסתו גם אם אינו כונסה. הברייתא שם לימדה שאם חלו הוא או היא, או שפירסה נידה, אינו חייב להעלות לה מזונות למרות שחלף הזמן שיועד לנישואין. וכתב הר"ן שיש **שאמרו** שחופה היינו **יחוד** (ומשמע שהיינו יחוד בלבד, בלא תלות במקום הייחוד, וכדברי הטור דלהלן), והסיקו זאת מגמרא זו, הפוטרת את הבעל ממזונות אם פירסה נדה. בפשטות, נדות אינה סיבה לעיכוב הנישואין, ורק משום שהחופה היא על ידי יחוד, ונדה אסורה ביחוד, אין בה אפשרות לחופה. הר"ן נוקט שגם לשיטה זו, אם עבר והתייחד עם ארוסתו הנדה נעשתה בזה לאשתו, בקל וחומר מכך שיש חופה אף לפסולות.

אלא שהוא עצמו דוחה את הראיה ואומר שדי בכך שביאה היא מכלל תכלית הנישואין כדי לומר שאין לדרוש מבעל לכנוס את אשתו בעודה נדה, וממילא אין להטיל עליו מזונות כשאינו כונסה. הר"ן אף מוסיף להוכיח שחופה אינה כוללת בהכרח יחוד, מדברי הגמרא שאלמנה מן הנישואין כתובתה מנה גם אם לא נסתרה עם בעלה הראשון כלל. עולה מכך שיתכנו נישואין גם בלא יחוד (אמנם יש לדחות לכאורה שמדובר באופן שנעשתה נשואה על ידי מסירה לבעל או לשלוחיו, ולא על ידי חופה, וכמבואר לעיל שאחת הנפ"מ ממסירה היא לכתובתה לענין מה שכתובתה מאחר מנה. ושם סובר הר"ן שדין זה אמור לר"ל בלבד). הר"ן קובע תחת זאת שחופה היא **ההבאה לבית הבעל** לשם נישואין, וכלשון הכתוב "בית אישה נדרה".

הטור, לעומת זאת, כתב: "ומה היא החופה, שתתייחד עמו. אפילו לא בא עליה, כיון שנתייחדו לשם נישואין היא כאשתו לכל דבר, וגובה עיקר כתובתה ותוספת אם תתאלמן או תתגרש". המשמעות הפשוטה של דברים אלו כשלעצמם היא כ"א הראשונים שהביא הר"ן, לתלות את החופה ביחוד, כעומד לעצמו ובלי תלות בשאלה היכן הוא נעשה. גם תוס' ביומא (ג. דבריהם יידונו להלן מצד אחר) נוקטים בפשטות שיחוד היינו חופה.

הטור, לפי הבנה זו, כמו לרמב"ם ואף לר"ן, נראה שנדרשת תחילת מימוש של חיי הנישואין כדי שנקבע שהם אכן באו לכלל מציאות גמורה. אלא לר"ן הביטוי הנחוץ למציאות הנישואין נלמד מהמאפיין שלהם שאותו מבליטה התורה (בלשון בית אישה נדרה), ואילו לטור הביטוי הנחוץ הוא לתוכן הממשי המרכזי של הנישואין, על ידי היחוד. (אבל ח"מ כתב שראיית הר"ן לכך שייחוד אינו הכרחי לתורת חופה היא ראייה ברורה, ומסתבר שהכל מודים בכך. ולא כתב איך מפרש לאור זאת את דברי הטור. האם נוקט שגם לטור הייחוד הוא רק אופן אפשרי אחד של חופה, והבאה לביתו ודאי מהני גם לדידיה? וצ"ע. ועיי' **רמב"ן** (פסחים ז:), שנקט כדבר ידוע שחופה טעונה יחוד, ועליו להיות לפיכך ראוי לביאה; אך לא כתב שזהו תנאי מעכב לתורת חופה).

לב"ח הבנה מצמצמת יותר **בדעת הרמב"ם והטור**, והוא כותב: "עיקר החופה הוא שמתייחדין במקום **צנוע** ואוכלין שם, וכמ"ש רבינו (-הטור) והרמב"ם, ולכן יש למנוע **מלכנוס לשם רבים**, דאם לא כן אין כאן יחוד ולא מקום צנוע". עולה מדבריו שאין צורך ביחוד גמור אלא במקום צנוע בלבד, מקום שאין הרבים נכנסים אליו, ולא מעבר לכך. נראה שלהבנתו מועתק ענין החופה במעט מהמישור הממשי אל המישור הסמלי, והיינו שאין צורך שתקיים מציאות ממשית הגזורה במובהק ממצב הנישואין אלא די במה שיתקיים בין האיש והאשה ענין המורה בבירור על היותם נשואים, והיינו היותם דרים יחד במקום אחד המיוחד להם. אפשר שהעדר ההכשר לביאה, שבא

הבי"ש (סא ס"ק ד) ביאר ברייתא זו בדרך נוספת, וכתב שכניסה זו לחצר יכולה להתפרש גם כביאה גמורה ולא יחוד בעלמא.

עם היחוד הגמור, הצריך את הב"ח להוסיף ולהכליל בענין החופה את האכילה המשותפת באותו מקום צנוע, לממש על ידה את ענין הדירה המשותפת הסמלית שם.

להבנת הב"ח יש מבוא ניכר בדברי הטור, שכתב שגם אם פירסה נידה וכנסה לחופה נעשתה לאשתו, ויכולין לברך ברכת חתנים, אלא שאינה נכנסת עמו לסתר. משמע שהחופה עצמה לא היתה בכלל האיסור להכנס עמה לסתר, ואם כן הייחוד שעליו דובר בתחילה אינו יחוד גמור אלא מקום מיוחד בעלמא. בדברי הרמב"ם פירושו מחודש יותר, לעקור את לשון היחוד מזה המשמש בעלמא בענין יחוד איש ואשה.

ב. דרך ב: חופה כמעמד שמחת הנישואין

מובן שונה בתכלית לחופה מזה של הרמב"ם עולה מדברי ה**עיטור** (מובא בב"י), שכתב שחופה היא "שמוסרה האב ומכניסה בבית שיש בו חידוש, כגון סדינין המצויירים... ויש עושים סוכה מוורדים או מהדס ובה מתייחדים שניהם. והאומר חופה הוא סודר שחופין בו ראשיהם בשעת הברכה לאו מילתא היא, מדגרסינן בסוכה וליחדו בחופה ובירושלמי עד שיכנס לחופה ש"מ **מקום מיוחד** כעין כילה **שיושבים שניהם עם השושבינין** היא חופה".

לדברי העיטור, בית החופה למעשה אינו אלא אולם השמחות בו נערכת החתונה, המקום הנושא את הסממנים היחודיים המעידים עליו שמשמש לשמחת חתן וכלה. כאשר החופה נערכת במקום שאין לו סממנים יחודיים כאלו, המקום התחום על ידי הכלונסאות שעליהם פרוסה היריעה המעוטרת המיוחדת לנישואין, וכמנהגנו היום, הוא הקרוי חופה.

נראה שלהבנתו אין צורך במעשה שיש בו מימוש ראשוני של חיי הנישואין, אלא במעשה המורה בבירור על היות פרק חיים זה חדש נפתח כעת. כיון שחופה אינה בעלת כל ערך קנייני ממשי וכל תפקידה הוא לפתוח בפועל את הפרק החדש בחיי בני הזוג, אין גם צורך במעשה יחודי שישקף באופן ישיר את מהותם של הנישואין המתהווים כעת, ודי במעשה בעל תוכן ברור של עת המעבר בין שני פרקי החיים. דרישה קונקרטית אחת מעלה העיטור ביחס לארוע זה – קיומו של מקום פיזי בו נועדים החתן והכלה יחדיו לשמחת נישואיהם. החופה צריכה לתת ביטוי ממשי ברור לכך שהמתרחש הוא שמחת נישואין, ולשם כך נצרך המוקד המוחשי בו נועדים החתן והכלה יחדיו למקום אחד לשם שמחת היותם קשורים יחדיו בקשר חיים מכאן ואילך. הוא מזכיר שיטה שלפיה די בפריסת סודר על ראש החתן והכלה בשעת הברכות (ומשום שלשון חופה היא דבר חופה), מעשה המבטא את התרחשותם של הנישואין כעת באופן סמלי בלבד, ולדבריו בכך לבד אין די.

דומה במהותה לשיטת העיטור היא שיטת **תוס'** (ביומא יג:), שכתבו שבאלמנה גם אם יש חופה אין זה אלא על ידי היחוד שמתייחדת עמו (מסתבר לאור זאת שלשיטתם גם בבתולה יחוד עשוי לשמש ככניסה לחופה, ואין צורך בהכנסה לביתו דוקא, וכשיטת הי"א בר"ן וכדלעיל), אבל בבתולה, כבר משעה **שיצתה בהינומא**, בשלב מוקדם יותר, היא חופה שלה (מנהגם היה לערוך את הנישואין ביום שישי סמוך לערב, אך כבר מהבוקר היתה הכלה יוצאת בהינומא). נראה שלשיטתם אירוע שמחת הנישואין הוא החופה, ומשעה שהתחיל אירוע השמחה, דהיינו משעה שהכלה מופיעה בלבוש המיוחד לשמחה זו, התחילו למעשה הנישואין.

(הב"ח כתב שהמנהג הוא לילך שחרית אצל הכלה ולכסות ראשה בסודר, וזוהי היציאה בהינומא שלפי תוס' היא החופה, ויש בזה גם ערך של מסירת הכלה לחתן, ולפיכך נוהגים במדינת רוסיה להקפיד שילך החתן עם ההולכים לכסות ראש הכלה, ושארף יאחזו בכיסוי יחד עם הרב והחשובים. מדבריו עולה שאכן לא מעשה הכיסוי הוא העיקר, ומבחינה מהותית שם חופה על

יציאת הכלה בהינומא גם אם לא היה החתן נוכח במקום הכלה כלל. אמנם יש באחרונים שכתבו שענין החופה שבהינומא הוא במה שהחתן עצמו מכסה את ראשה ומקיים בזה בצורה סמלית "ופרסת כנפיך על אמתך", וכעין דרכם של הי"א שבעיטור, ואם כן יש צורך מהותי במעשה הכיסוי על ידי החתן דוקא. נראה שלשיטה זו חוששים בימינו המחמירים להעמיד עדים בעת כיסוי ההינומא. ור' עוד להלן על עצם הצורך בעדים לחופה).

ג. הכרעות האחרונים

הב"י (סא) מביא את מרבית השיטות, אך למעשה לא כתב בשו"ע (נה) אלא את **דברי הרמב"ם**. משימושו הסתמי בלשון "יחוד" יש לשמוע בפשטות שיש צורך ביחוד גמור, אך אין לשלול את הבנת הב"ח גם מדברי השו"ע, ואפשר שכוונתו למקום צניעות בלבד. בסי' סא כתב השו"ע שנכון שתטהר האשה קודם כניסתה לחופה, ומשמע שמצד הדין יכול לכנסה לחופה גם בעודה טמאה, ואם כן משמע שדעתו דוקא כב"ח, דלא בעינן יחוד גמור. (אבל ר' להלן שדברי השו"ע שכשר הדבר שלא תינשא עד שתטהר קשים כשלעצמם, ואפשר שאין הם אמורים לעיקר שיטתו שלו להלכה אלא לומר שלכו"ע לכה"פ אין נכון לכנוס נדה לחופה).

הב"ח כתב שמנהגו למעשה הוא **ככל השיטות**, והסביר היכן משתלבת כל שיטה במנהג הנישואין שהיה נהוג במקומו (והיינו פריסת הינומא כבר בבוקר, ועמידה תחת חופת יריעה הפרוסה על גבי כלונסאות, ולבסוף אכילה יחד במקום צנוע). גם הרמ"א עמד על המנהג הקיים, שבו מקום היריעה הפרוסה על הכלונסאות הוא המכונה חופה, ותחתיה נעשים הקידושין וברכות הנישואין, ואח"כ מוליכים אותם לביתם לאכול יחד במקום צנוע, וכל זה הוא בכלל הנהגת החופה לדין (אין הוא מזכיר את פריסת ההינומא, אולם נראה פשוט שגם זה בכלל).

אמנם אין בזה כדי לפטור מלהכריע בשאלה מה מכל אלו הוא ה**עיקר**, נפ"מ למקרה שנעשו חלק מהדברים בלבד, וכן לנושא אשה סמוך לשבת, מה חובה עליו לעשות קודם כניסתה. הב"ח עצמו כתב שהעיקר הוא היחוד **במקום צנוע** וכדעת הרמב"ם והטור (כאמור, לשיטתו די אפילו לרמב"ם, כלטור, במקום צנוע בעלמא, ואפילו אינו שלו ואינו מקום יחוד גמור). הוא מציע לומר שאף הסיבה לכך שמקדימים חופת כלונסאות אינה אלא הקושי הטכני לכנס את הציבור לברכת חתנים בפתח בית היחוד עצמו.

ב"ש חלק על הב"ח בביאור שיטת הרמב"ם, ולדבריו הרמב"ם בעי יחוד גמור. ומכל מקום לדינא העלה פת"ש מדבריו (להלן סד ס"ק ו) שהעיקר אינו כרמב"ם, ודוקא אלמנה טעונה יחוד הראוי לביאה (וכדלהלן), אבל לבתולה די גם **בלא יחוד** כזה. ההכרעה שמעיקר הדין אין צורך ביחוד גמור עולה מכך שקי"ל שכונסים לחופה גם נדות, בהן היחוד אסור (וכדלהלן). ב"ש נראה ככורך יחדיו את השאלה אם ניתן לכנוס לחופה את הנדה, בשעה שאינה ראויה לביאה, ואת השאלה אם הייחוד עצמו צריך להיות מסוג הראוי לביאה, וכיון שבדין חופת נדה המנהג הוא כמ"ד שניתן לעשותה, ממילא גם הייחוד עצמו אינו צריך להיות בהכרח יחוד גמור. בסי' סב (ס"ק א) כותב ב"ש שעיקר החופה הוא ה**אכילה יחד במקום צנוע** (אף כי דוחה את צד הראיה הנוסף שביקש להביא שם לדבר), ולכתחילה המנהג הוא כאמור שיהיה זה מקום צנוע ממש, לצאת גם ידי דעת הרמב"ם. ומ"מ מצד הדין העיקר הוא כעין דברי הב"ח, שאותם מקבל למעשה גם ב"ש בדעת הרא"ש והטור, אף כי לא בדעת הרמב"ם.

בדרך זו אוהו גם **הגאון מליסא** (בפת"ש), שנוקט שהעיקר הוא ההבאה לביתו, שנעשית ע"י התייחדותם אחרי חופת הכלונסאות **בחדר שיוחז לחתן** לתכלית זו (וכפי הקרוי אצלנו "חדר

יחודי), גם אם בני אדם נכנסים ויוצאים שם ואין בו יחוד הראוי לביאה. ודי בכך לחופה בע"ש, שנעשית קודם שטבלה לנדתה.

מקל יותר מכך הגר"א, שכתב שדי אפילו במקום חופת הסדינים והכלונסאות, דהיינו מקום שקובע לעצמו החתן לחופתו (וכדרך העיטור). הגר"א מסביר שעיקר החופה הוא ההבאה לביתו, גם בלא יחוד גמור, ומשום שבזה נשלם ענין הנישואין וכפי שביארנו לעיל. אלא שלדבריו זהו גם תוכן העמדת הכלונסאות – ולא היריעה הפרושה על הכלונסאות היא עיקר אלא המקום שמייחדים על ידי כך, שנעשה כמקום החתן שאליו מובאת הכלה. את ההבאה לביתו הגמור של החתן מחליפים בהבאה למקום שייוחד לו לענין זה (כך נצרך בעיקר כשאחרי החתונה דרים בבית הורי הכלה), וכל שהובאה אליו למקום שיוחד לו כנ"ל, בלא כל יחוד של החתן והכלה לבדם, נעשתה לנשואה לכל דבר.

לשעה"מ (בפת"ש), מאידך, דרך מחמירה יותר, וכתב שיש לחוש לדעת הרמב"ם ולהקפיד שיהיה יחוד גמור קודם השבת. אך גם הוא מודה שלא כך הוא המנהג.

ד. חופת אלמנה

חילוקי השיטות בדין חופת הבתולה משליכים גם על דין חופת האלמנה. תוס' שהבאנו לעיל הביאו מדברי הירושלמי שאלו שכונסים אלמנות ערב שבת צריכים גם לבוא עליהן קודם השבת, כדי שלא להיות כקונה קנין בשבת. מכך למדנו שחופה המועילה בבתולה אינה מועילה באלמנה, וכתבו תוס' שם בתחילה שבאלמנה אפשר דבעינן ביאה דוקא. אך לאחר מכן שבו לומר שאפשר שגם ביחוד סגי, ומה שלא מועיל בה הוא רק היציאה בהינומא, שאינה קיימת בה (ומשמע שכיון שבאלמנה אין ביטוי ברור ליחודה של השמחה כשמחת נישואין אין די בה לקביעת חופה).

ח"מ (נה ס"ק ה) כתב לאור זאת שמי שנשא אלמנה נידה ביום ה' רשאי לבוא עליה בשבת, שכיון שכנסה לביתו קודם השבת די בכך לקנותה לכל דבר גם בלא ביאה (נראה שהוא מפרש כאן את דברי הירושלמי לפי השיטות שאינן מצריכות הכנסה לביתו כחלק מכל חופה, שכמותן ק"ל לעיקר לדינא). ב"ש (ס"ק ב וס"ק ד, ובסי' סד ס"ק ו) חלק עליו, ואמר שלא מצינו שיועיל בה אלא לכל הפחות יחוד. למ"ד דבבתולה לא בעינן יחוד גמור כלל, באלמנה נחוץ יחוד הראוי לביאה, ולמ"ד שאף בבתולה אין חופה אלא על ידי יחוד גמור, אין מועיל באלמנה לפי הירושלמי אלא ביאה גמורה. בין כך ובין כך, אם היתה נידה קודם השבת אינו יכול לכנסה בשבת. הרמב"ם, עכ"פ, שמצריך יחוד בבתולה, אינו סובר ככל הנראה כירושלמי זה, ועל כן לא הצריך אף באלמנה ביאה קודם השבת. ועל כן למעשה גם לדידה ביחוד סגי. פת"ש (ס"ק א) מביא אחרונים נוספים שנחלקו בענין זה, ומסיק שראוי להחמיר כמצריכים יחוד.

ה. חופה הקודמת לקידושין

עוד דנו הפוסקים בדין חופה שקדמה לקידושין. המשנה למלך כתב שעל אף שהסברה נותנת שחופה שקדמה לקידושין אינה כלום, וממילא אין לה ערך גם לאחר שנעשו קידושין, מדברי הרמב"ן עולה שמעת הקידושין מועילה גם החופה למפרע. מל"מ חולק לפיכך על המשאת בנימין, שכתב שחופה קודם הקידושין אינה כלום. והמסדר הביא ראשונים אחרים שחלקו בזה על הרמב"ן ודעתם כמ"ב.

המחלוקת מובאת גם בפת"ש (סא ס"ק א), ושם מובאת גם הכרעתו של **שער המלך** שהבחין בין חופה שיש לה קיום גם בשעת הקידושין לחופה שכבר בטלה ממציאיות. הראשונים המכשירים חופה שקודם הקידושין דיברו במי שמקדש את אשתו בביאה. בעת הביאה עצמה היא ודאי הלכות חופה וקידושין

מסורה לחופה ומיוחדת לו לביאה, ונמצאו הקידושין והחופה **באים כאחד** ולכן מועילים. אבל הראשונים הפוסלים דיברו בחופה שהסתיימה קודם הקידושין, כמו מי שהתייחד עם המיועדת לקידושין ורק אחר כך שב וקידשה כמנהג, ובזה לכו"ע אין כל ערך, וכמ"ב.

3. ביאה לשם נישואין

(תמצית הדין: לר"ף ורמב"ם, ושו"ע, גם ביאה לשם נישואין מועילה כתחליף לחופה. ולא כרש"י ותוס', שנוקטים שביאה מועילה לענין הקידושין בלבד.)

בצד שתי דרכי הנישואין שעמדנו עליהן, מסירה לבעל או חופה, עומד הרמב"ם (א,י) גם על דרך שלישית: "והבא על ארוסתו לשם נישואין אחר שקידשה, משיערה בה קנאה ונעשית נשואה, והיא היא אשתו לכל דבר".

המקור לדברי הרמב"ם הוא לפי הנראה בדברי הגמרא ביבמות (נה:), העוסקת בדין ההעראה ובעניינים שבהם דינה כדין ביאה גמורה, ולאחר שלימדה שכך הוא באיסורי ערוה, ובשאר איסורי ביאה של תורה, וגם לענין ביאת יבם ביבמות, הוסיפה: "אשה לבעלה מנין? אתיא קיחה קיחה".

אלא שמחלוקת היא בין הראשונים אם גמרא זו אכן מוסבת לענין נישואין, או שלא דיברה אלא בקידושין. רש"י פירש: "אשה לבעלה – לענין מקדש בביאה". כך היא גם שיטת תוס', שהתקשו בסתירה לכאורה בין סוגיה זו לסוגיה בקידושין (י:). שעסקה בדין הקידושין בביאה, והסתפקה אם תחילת ביאה קונה או סוף ביאה קונה, ומסקנתה שהבועל דעתו על גמר ביאה ולפיכך רק בה קונה. תוס' מתרצים את הסתירה במספר דרכים, בלי לערער את הנחת היסוד ששתי הסוגיות עוסקות בענין ביאת קידושין (בעלמא בעינן גמר ביאה, כדברי הגמ' בקידושין, אלא שאם עושה העראה בלבד ופורש, או שדעתו המפורשת מלכתחילה היא לקנות בהעראה, קנה גם בה כשלעצמה). תוס' בקידושין התקשו גם הם בסתירה זו, ותירצו בדרכים הנ"ל, והוסיפו וכתבו באופן נוסף בשם רבנו ניסים גאון שהסוגיה ביבמות אינה עוסקת בקידושין בביאה אלא באשה שכבר היתה מקודשת, ולענין עשייתה לנשואה על ידי הביאה אכן די בהעראה. תוס' שוללים תירוץ זה, שכן מקור הגמרא לדבריה, קיחה קיחה, אמור בבירור בקידושין דווקא ולא בנישואין.

אלא שגם הרי"ף כתב כר"נ גאון, שהדין האמור בגמ' ביבמות הוא בביאה של נישואין. לעיקר דין זה, של גמר הנישואין על ידי ביאה ולא על ידי כניסה לחופה, לא מצאנו מקור ברור בש"ס, אך כתב הרי"ף שיש לומר כן מסברה, שכיון שהחופה אינה אלא צורך ביאה ברור שביאה עצמה תועיל. כך יש ללמוד גם בק"ו מיבמה, שביאה גומרת בה, וכאן ליכא למיפרך מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת, שהרי גם בארוסה יש כבר זיקת אישות גמורה. הרי"ף מוסיף לבאר שאע"פ שביאת הארוסה אסורה, ואם כן לכאורה אין בדין שתקנה, אין איסור זה אלא בביאת אקראי, שלא לשם נישואין. אבל הבא על ארוסתו לשם נישואין קונה ואינו לוקה. הרי"ף מוסיף ותומך את הדין מכח ספק הגמרא מיד לאחר מכן אם ביאת קידושין עושה מיד גם נישואין או לא. מעצם האפשרות שביאת הקידושין תשמש היא עצמה גם לנישואין ניתן לשמוע שהביאה היא כשלעצמה אמצעי מועיל לנישואין, ואם נעשתה לאחר מעשה נפרד של קידושין אין ספק שמועילה.

למרות כל זאת, הרי"ף שב לדחות את תירוץ הרי"ף לסתירת הסוגיות, ומהטעם שדחאוהו תוס' – משום שהמקור קיחה קיחה רלוונטי לדין הקידושין בלבד. הוא שב לתרץ כתירוץ תוס', וכתב שכך היא גם דעת בה"ג. ומכל מקום אע"פ שדחה הרי"ף את ביאורו של הרי"ף, וממילא סילק את המקור העיקרי בש"ס לומר שביאה מועילה לענין נישואין, סוף סוף יפה סברתו הראשונה של

הר"ן, לומר שאין צורך במקור בש"ס לדין זה. ואם כן אפשר שמודה לדינא לעיקר דינו של הר"ף, שיש נישואין על ידי ביאה. בצד זאת, הרי גם אם הסוגיה ביבמות דיברה בביאת קידושין ולא נישואין, סוף סוף מספק הגמרא בקידושין ניתן לשמוע כאמור שיש נישואין ע"י ביאה. **השו"ע** כתב כלשון הרמב"ם, שהבא על ארוסתו קנאה אפילו בהעראה בלבד, והכרעתו מובנת לאור הסכמת הר"ף והרמב"ם בדין זה. כאמור, אפשר גם שבעיקר דינם אין עליהם חולק. אמנם צד החידוש הנוסף, שגם העראה היא כגמר ביאה לענין זה, לקוח ודאי מדברי הגמרא שהתפרשו באופן שונה על ידי הראשונים האחרים.

ג. חופת שאינה ראויה לביאה (סא,א-ב)

1. חופת נדה

(תמצית הדין: לרמב"ם אין החופה מועילה בנדה, והכרעת השו"ע נוטה לדעתו. אבל לרא"ש ור"ן אין מניעה מלכנסו נדה לחופה, וכמותם פסק הרמ"א. לכתחילה חוששים עם זאת גם לשיטת ר"י, הסובר שחופת נדה מועילה רק אם ידע החתן מלכתחילה שהיא נדה.)

דין החופה באשה נדה מתברר מתוך דיון הגמרא בגדר שעת הנישואין לענין חיוב הכתובה. המשנה בכתובות (נד:) לימדה שניתן להוסיף לאשה בכתובתה על הסכום הקצוב שקבעו חכמים, אלא שלדעת ר' אלעזר בן עזריה אין לתוספת זו תוקף אלא אם התאלמנה או התגרשה מן הנישואין. אם היה זה מן האירוסין אין לה אלא עיקר כתובה, שלא כתב לה תוספת אלא על מנת לכנסה. והכריעה הגמרא (נו:) כמותו. על גבי זה מסתפקת הגמרא ממתי דינה כנשואה לענין זה: "נכנסה לחופה ולא נבעלה מהו, חיבת חופה קונה, או חיבת ביאה קונה?". הגמרא מבקשת להביא ראיה לכך שחיבת חופה קונה, והראיה אינה עומדת, ולאחר מכן מוסיפה להסתפק: "בעי רב אשי, נכנסה לחופה ופירסה נידה מהו, אם תימצא לומר חיבת חופה קונה, חופה דחזיא לביאה אבל חופה דלא חזיא לביאה לא, או דלמא לא שניא? תיקו". (בספק הראשון, אם חיבת חופה או ביאה קונה, נוקט הרא"ש שנפשט שחיבת חופה קונה, וכך הוא גם על פי כלל הגאונים שהלכה כאם תימצא לומר. וכך כתב רעק"א, בניגוד לדעת מי שכתב דהוי ספק).

הרמב"ם נסמך ככל הנראה על ספק זה של הגמרא, וכתב (ג,א): "אם היתה נדה, אע"פ שנכנסה לחופה ונתיחד עמה לא גמרו הנישואין, והרי היא כארוסה עדיין" (שו"ע מחדד יותר בלשונו – "לכל הדברים היא עדיין כארוסה"). לדיני הממונות שבין איש לאשתו די בתורת ספק כדי שלא תוכל להוציא ממנו ממון (ופת"ש מחדד שגם לאידך גיסא, לענין ירושה, גם אם תפס הבעל אין הוא קרוי מוחזק, ולעולם במצבי ספק יורשי האשה הם הזוכים בממון), וכן יש לומר גם לענין ההיתר לבעל, שמחמת הספק עודה באיסורה, ועדיין לא יצאה מחזקת ארוסה לחזקת נשואה.

הר"ן בתחילת כתובות (בדין מהות החופה, שהבאנו לעיל) טען כנגד זאת שמכך שקי"ל יש חופה לפסולות יש ללמוד אף לנידה שבדיעבד חופה מועילה בה. אך הלח"מ דחה את ראייתו בשתי דרכים: א. חופה לפסולות היא בעברין, שהאיסור הוא אצלו כהיתר, וממילא אין אצלו פגם בחיבת ביאה במה שמדין תורה האשה אסורה עליו, אבל באדם כשר יש לומר שכיון שהיא נידה הרי אינה מזומנת לו לביאה ולכן אינה נקנית לו. ב. לדעת הרמב"ם יש לומר שדין חופה לפסולות לא נאמר לענין קנין גמור כחופה, דהא בגמ' שם (יבמות נז:) איירי בחופה שלא קדמו לה קידושין, ואנן קי"ל דלא כרב הונא הסובר שיש קידושין על ידי חופה. רק לחומרא הכריע הרמב"ם שדי שם בחופה כדי לפסלה לתרומה, ואפילו בלי קדימת קידושין. אבל לענין דיניה לעשותה כנשואה ודאי בעינן חופה הראויה ומותרת לביאה.

ח"מ הוסיף והתקשה בדברי הרמב"ם משני צדדים: א. מפני מה אין דין הנכנסת לחופה בעת איסור ביאה כדין נמסרה לרשות הבעל בעלמא, דק"ל (וכ"כ הרמב"ם) שדי בכך כדי שיזכה בירושתה, אף כי אין זה לבדו מתיר לו את ביאתה? השיב על זאת הח"מ שאכן אף שם יש לומר שהמסירה מועילה דוקא כאשר האשה מותרת ומזומנת לביאה על ידה. אבל מסירה של נדה לבעל אכן אינה מועילה אפילו לענין ירושה, כמו שחופה אינה מועילה בה.

ב. עוד התקשה הח"מ מצד מהלך הסוגיה, שהסתפקה בתחילה בחופת הטהורה, אם די בה או דבעינן שתהיה עמה חיבת ביאה, ורק על גבי זה הסתפקה בדין הנדה. בטהורה ודאי מסירה לבעל מועילה לענין ירושה, וכל שכן שחופה מועילה, ועל כן ברור שהספק אינו אלא בדין תוספת הכתובה ולא מעבר לכך. ואם כן כך יש לפרש גם את הספק בענין פירסה נדה. לקושי זה אין הח"מ מוצא מענה, והוא אף מקבל לדינא את דברי רמ"א שהכריע כרא"ש (וכדלהלן) ולא כרמב"ם.

אך הבי"ש אומר שיש לערער על עצם הנחת היסוד של הח"מ, שחופה עדיפה באופן מוחלט ממסירה לבעל בעלמא. דין הירושה בעת המסירה לבעל אינו דוקא משום שנעשתה כנשואה גמורה לענין זה, אלא משום שיש לומר שמכאן ואילך האב מוחל לבעל על ירושתה. ובלא מסירה לבעל שמא עדיין אינו מוחל. לכן, אע"פ שלענין ירושה ודאי מסירה לבעל מועילה, בחופה לבדה עדיין יש להסתפק, שמא אם נעשתה בלא מסירה לבעל (דהיינו שייחדו להם חופה בבית האב) אין היא מועילה, בין לענין תוספת כתובה ובין לענין ירושה. ממילא אפשר להעמיד את שני חלקי ספק הגמרא לא רק לענין תוספת כתובה אלא גם לענין ירושה, ובחופה הראויה לביאה ק"ל דקניא, אך לא בחופת נדה.³

הרא"ש עכ"פ הקדים כבר לחלוק על הרמב"ם, משום שהסוגיה במקורה מוסבת לענין תוספת כתובה ואין ללמוד ממנה לתלות דינים אחרים בחיבת ביאה כלל. לדידיה חופה מועילה לכל דבר גם בהיותה נדה, פרט לענין תוספת הכתובה. הרא"ש גם כותב שמותר לכתחילה לכנוס לחופה אשה נדה, ובלבד שלא יכנסו יחד לסתר. (עולה מכך שהרא"ש אינו סובר כרמב"ם גם בענין מהות החופה, ואינו מצריך יחוד. הטור הביא את עיקר דברי הרא"ש, בלי לומר מפורשות שמכניסים לחופה אף לכתחילה את הנדה. ועכ"פ כתב שיכולים לברך ברכת חתנים, ומשמע שהחופה מותרת לכתחילה, ומכך למד הבי"ח בדבריו שאף הוא אינו מצריך יחוד גמור וכפי שהובא לעיל).

דעה נוספת בענין היא דעת ר"י, המובא בב"י (מההג"א), הסובר שחופת נדה אכן אינה מועילה, אך אין החסרון אלא מחמת צד הטעות שיש בזה עבור הבעל, שמוצא שאין אשתו ראויה לביאה כפי שסבר. כיון שכך, אם יודע מראש שהיא נדה ועל דעת כן כונסה הרי היא אשתו גם בהיותה נדה.

ח"מ ובי"ש (ס"ק n) נוקטים שניתן לאחוז בקולתו זו של הר"י גם לדעת הרמב"ם, וצ"ע (הרמב"ם סתם בדבריו ואמר שחופת נדה אינה מועילה, ולא פתח פתח להסתייגות כזו. כמו כן, גם אם הוא יודע מראש שהיא נדה, סוף סוף אינו יכול כלל להתייחד עמה, וממילא אין לו בה הכנסה לחופה. אמנם לענין זה יש צד פתח אם קידשה בביאה, שכיון שכבר בא עליה שוב אינו אסור להתייחד איתה וככל אשתו נדה. אך למעשה הרי אין לקדש בביאה, וגם בלא זה הרי הדבר צריך להיאמר).

³ עולה מכך לכאורה שבמצב השכיח, של חופה שיש עמה גם מסירה לבעל, אכן גם בהיותה נדה תיעשה האשה לנשואה לכל דבריה פרט להיתר הביאה לבעל, ולא כמשתמע מפשט לשונו של הרמב"ם. אפשר שהרמב"ם ביקש להורות את דין החופה כשלעצמו, היפה למקרים שבהם לא נמסרה האשה לבעלה בעת החופה, כמו אם היתה החופה בבית האב וכדברי בי"ש. ודוחק. אמנם אפשר עוד שכל עיקר דין מסירה לבעל הוא בנערה ולא בבוגרת. רק מי שעומדת ברשות אביה, ואביה זכאי בה בדברי המנויים במשנה, היא שנעשית לנשואה ע"י מסירתה לבעלה. אבל בוגרת שעומדת ברשות עצמה נותרת ברשות עצמה גם כשמתלווה לבעלה או לשלוחיו, ולכן אין בה נישואין אלא ע"י חופה.

אם ישובו של הרמב"ם לדין חופת פסולות הוא על הדרך הראשונה שכתב הלח"מ, שתלה את הדבר בהיותו כשר או עובר עבירה, וממילא בדעתו, שוב ניתן לומר שהדבר תלוי בדעתו לגמרי, ואם מסתפק מצידו בחופה גם בלא ביאה די בזאת. פת"ש (סי"ק יב) מביא עכ"פ גם אחרונים שחלקו על הח"מ ובי"ש, ולדידהו לרמב"ם בכל מקרה חופת נידה אינה מועילה.

הכרעת השו"ע בדין זה אינה ברורה. בס"א כתב בסתם כרמב"ם, ושי"א כרא"ש ור"ן, ואם כן העיקר לדבריו הוא שאין אפשרות לכנוס נידה לחופה. אך מיד אחר כך, בס"ב, כתב כר"ן ש"כשר הדבר שלא תנשא עד שתטהר" ומשמע שמעיקר הדין אין בכך פגם. ואולי יש חסרון מועט בדבריו, וכונתו לומר שאף למתירים כשר הדבר שלא לעשות כן (כלשונו המפורשת של הר"ן). וצ"ע. יביע אומר (ה,י) כתב עכ"פ שהמנהג הברור הוא לכנוס לחופה בדיעבד (דהיינו לאחר שהכל הוזמנו לחתונה) גם בהיותה נדה, כדעת הרא"ש והר"ן, ועל סמך דברי הבית מאיר שפירש שגם לרמב"ם מועילה חופה בנדה להתירה לו בביאה לאחר שתטהר (ואף שאי אפשר לייחדה לו, העיקר הוא כב"ח ודעימיה, שגם ייחוד שאינו ראוי לביאה, וע"י שומר, מועיל לתורת חופה). הרמ"א כתב גם הוא שהמנהג כעת שלא לדקדק בשאלה אם האשה נדה, ואין ממתניס שתטהר (ח"מ הטעים בשם ההג"מ בכך שאנו מועטים ושמה יקדמנו אחר ברחמים), ועכ"פ טוב להודיע לו מראש אם היא נדה (כדי לצאת ידי שיטת ר"י, וכאמור לעיל לדברי ח"מ ובי"ש יוצאים בזה ידי הכל).

[ח"מ (סי"ק א) עומד על מחלוקת ראשונים בשאלה מהו הדין באשה שפירסה נדה תוך חופתה. הרא"ש כתב כסברה הפשוטה, שכיון שכבר נכנסה לחופה נקנתה, ומה שנעשתה נדה כעת אינו פוגם אפילו על צד שחופת נדה אינה מועילה. אבל לדעת המרדכי בעינן שתיגמר החופה בטהרה ואם לא כן הרי זו כשאר חופת נדה.]

2. נשים נוספות שאינן ראויות לביאה

א. גבולות הפסול לרמב"ם

ב"ש (סי"ק ב) עומד על דינה של אשה שנכנסה לחופה טרם שנשלמו ז' ימים שהיה עליה להמתין מחשש לדם חימוד. לדבריו, כיון שאינה נדה ודאית ואין בה אלא חשש נדה בעלמא יש לומר שחופתה מועילה גם לרמב"ם (אולי משום שכל עיקר פסול חופת נדה אינו אלא מחמת ספק הגמרא, וכפי שהתבאר. ב"ש מוסיף ומביא מדברי הרמב"ם שלת"ח אף מותר מלכתחילה להינשא במצב כזה, וע"פ המ"מ אכן מותר לו להתייחד עמה, שכן בהיותו ת"ח אין לחשוש שיבוא עליה, ואם כן בידו לכנסה לחופה. אבל לבי"י, שחלק על המ"מ ופירש בדעת הרמב"ם שגם לת"ח אסור להתייחד עמה בעודה אסורה מחמת חשש לדם חימוד, לא ברור מהו היתר הנישואין).

פת"ש (סי"ק ד) מעיר שענין זה הוא חלק משאלה רחבה יותר, בדבר מי שנכנסה לחופה בשעה שאינה ראויה לביאה מדרבנן בלבד. הרמ"א כתב על פי הרמב"ם שלמ"ד חופה שאינה ראויה לביאה אינה קונה צריכים גם לכתוב כתובה קודם החופה, כדי לסלק כל איסור בביאה, גם מדרבנן, ורק לרא"ש דלא בעי חופה הראויה לביאה אין בכך צורך. אף שם, דעת הב"ש (סי"ק א) שגם לרמב"ם אם לא נכתבה הכתובה אין זה מעכב על ידי תפיסת החופה, אלא שלדבריו לכתחילה בעינן כתובה, זאת לעומת הרא"ש שאינו מצריך זאת כלל. אחרונים אחרים (שער המלך, מ"ב, חכם צבי) חלקו שם על הב"ש, ונקטו שלרמב"ם די בכך שהאשה אסורה לבעל מדרבנן כדי שלא תהיה בה חיבת ביאה ולא תועיל בה חופה.

עוד דנו הפוסקים בביאת אשה שלא תהיה ראויה עוד לביאה כלל, דוגמת **חולנית הנוטה למות**. ד"מ הביא **מתשובת הרא"ש** מעשה באדם שציוה קרקע לנדוניית בתו, והתנה שאם תמות בלי להנשא תהיה הקרקע להקדש. הבת חלתה חולי מוות, וכדי להציל את הקרקע מליפול להקדש מיהרו קרוביה והכניסוה לחופה עם אחד מבני המשפחה, כדי שיירשנה בעלה. הרא"ש השיב על כך שחופה זו אינה מועילה, ובעקבות זאת כתב הרמ"א (בשו"ע) שעל אף ההכרעה דלא בעינן חופה הראויה לביאה, אם אינה ראויה לביאה כלל אין החופה עושה כלום.

אלא שהעירו הח"מ והב"ש שהרא"ש עצמו בתשובתו נתן שני טעמים לדבריו: האחד, שחופה זו דומה לחופת נדה שאינה ראויה לביאה ולכן אינה תופסת; והאחר, כיון שניכרת דעתו של האב שאם לא תזכה בתו עצמה ליהנות מן הקרקע היא תינתן להקדש, וברור שלא לחופה כזו היתה כוונתו בתנאו. טעמו הראשון של הרא"ש סותר בבירור לעמדתו בפסקים, ופוסל בכל חופה שאינה ראויה לביאה בלא להבחין בין חופה זו לחופת נדה רגילה. ח"מ רואה זאת כסתירה הדורשת הכרעה, ותמה על הרמ"א שפסק כשני פסקי הרא"ש הסותרים יחדיו (וכתב שחופה כזו אינה חופה, בלי לכרוך זאת בתנאי מיוחד כמו זה שהיה במעשה שדן בו הרא"ש). וב"ש כתב שרמ"א מדעתו הכריע והבחין בין המקרים (שלא כסברת הרא"ש עצמו). **פת"ש** הביא גם מדברי אחרונים נוספים לחלק בין שתי דרגות אי-ההכשר לביאה, כרמ"א. ועולה בפשטות לדינא כהבחנת הרמ"א בין שני המצבים. אמנם בס"ק הקודם סמך לזה פת"ש מחלוקת אחרונים בנידון קרוב אחר, באשה שמחמת סיבות אחרות לא תהיה ראויה לביאה לעולם, ולמעשה סיים בצ"ע, לאור הראיות שהביאו המכשירים לדבריהם מדברי הראשונים.

ד. מנהגי החופה (סא,א)

א. עדות קיום על הנישואין

בש"ס, ובשו"ע ונושאי כליו, לא נזכר כלל צורך בעדי קיום לנישואין כמו לקידושין. זאת, בפשטות, משום שאכן אין בהם צורך. דווקא ענין הקידושין, הקובע חלות קניינית חדשה ובעלת השלכה כלפי כלל הציבור, זוקק עדי קיום, אבל הנישואין, שאינם אלא מממשים את הקידושין, תקפים מעצם קיומם גם אם אין אדם יודע עליהם פרט לחתן ולכלה עצמם. כך היא דעת מקצת הפוסקים (המובאים בסי' הנישואין כהלכתם, ט"ז), ועל כך הסמיך הגר"ע יוסף (יבי"א ה,ח,ה) את מנהג הספרדים שאין מעמידים עדים על כניסתם לביתם שהיא עיקר החופה לרמב"ם. אבל לדעת אחרים כיון שאף כאן יש שינוי במעמדה האישותי של האשה, ויש לדבר נפ"מ לכמה דיני תורה, אף כאן יש צורך שיעשה הדבר באופן בר נוכחות וידיעה כלפי הכלל, ואף לחידוש מעמד הלכתי זה יפה הכלל הקבוע שאין דבר שבערוה פחות משנים. לדעה זו חוששים בימינו האשכנזים, ומעמידים עדים על יחוד החתן והכלה (ויש המקפידים בעדים גם בעת כיסוי ההינומא, וכדלעיל ר"י הנישואין כהלכתם יב,מז-מח).

ב. תענית ביום החופה

רמ"א הזכיר מנהג שהחתן והכלה מתענים ביום החופה. בב"ש הובאו שני טעמים למנהג, האחד משום שהוא יום מחילת עוונות, והאחר כדי שלא ישתו לשכרה ותהיה דעתם מיושבת עליהם בעת הקידושין (וקצ"ע למה נצרכו לאסור עד כדי כך). נפ"מ בין הטעמים למשך התענית, שלטעם הראשון צריכים בפשטות להשלים התענית בכל מקרה עד הלילה, ולטעם השני צריכים להמשיך ולהמנע מאכילה עד שעת החופה גם אם היא לאחר צה"כ. ולמעשה כתב פת"ש שכאשר החופה

מתאחרת מקלים שלא לצום לאחר צה"כ ורק להמנע אז ממשקה משכר. (והוסיף שנוהגים גם שהחתן אומר במנחה אחר התפילה וידוי כביוה"כ. ובימים שאין מתענים בהם אף החתן לא יתענה, אך יאמר הוידוי).

ג. העמדת החופה תחת השמים

עוד כתב רמ"א שנוהגים להעמיד החופה **תחת השמים** לסימן טוב שיהיה זרעם ככוכבי השמים. ובידוע שמנהג זה התקבל בקהילות האשכנזים ולא בקהילות הספרדים (ור' הנישואין כהלכתם ט, כד בשם כנה"ג ושד"ח). חת"ס (בפת"ש) הוסיף שמטעם זה אין עורכים חופה **בתוך ביהכנ"ס**, והוסיף ברמיזה שאלו העורכים חופות בביהכנ"ס לא רק שאינם חפצים בברכה אלא גם הולכים בדרכי האומות. ואכן, לפי המובא בס' הנישואין כהלכתם (ט, לב) יש פוסקים שאסרו את עריכת החופות בביהכנ"ס משום חוקות הגויים (שהנהיגו להשיא בבית תפלתם). ועוד יש שמנעו מכך משום תערובת גברים ונשים פסולה שמתהווה בחופות, שיש בה משום חילול לקדושת ביהכנ"ס.

ד. צורת עמידת החתן והכלה

באר היטב (ס"ק ז) עוסק בענין צורת עמידת החתן והכלה תחת החופה, וכתב **שהכלה** ניצבת **לימין החתן** על דרך הכתוב ניצבה שגל לימינך. נראה שפשר הדבר היינו שכך הוא כבודם, שכן אם מקומה של הכלה נקבע יחסית לחתן ברור שהאופן הנכבד יותר הוא שתעמוד לימינו. בס' הנישואין כהלכתם (יב, סג) כתב שלדברי האר"י לאחר החורבן אין להעמיד את הכלה לימין החתן, משום השיב אחור ימינו (שכעת אין הכלה, כנס"י, עומדת לימינו של קוב"ה?), ויש הנוהגים כך. עוד כתב באה"ט שיש כמה מנהגים בכיוון **עמידת החתן והכלה**. המנהג הברור יותר, והמקובל בימינו, הוא שיעמדו ופניהם למזרח, דהיינו **בכיוון התפילה**, כנגד ארון הקודש (כאשר החופה היא בחצר ביהכנ"ס). הטעם לדבר נראה ברור, להעמיד פניהם מול השכינה, אחר שמגמתם היא שתהיה שכינה שרויה ביניהם. הוא מסיים בדברי כנה"ג שבימינו אין מקפידים על כך.

מנהג נוסף, שלא נזכר כאן כלל (אך מובא בס' הנישואין כהלכתם, יב, נט), הוא **סיבוב החתן** על ידי הכלה שבע פעמים. מנהג זה מקובל בקהילות האשכנזים, ומקורו בנסתר.

ה. לבוש החתן והכלה

נהגו שהחתן לובש **בגד לבן** בשעת החופה, אלא שמנהג מאוחר יותר הוא שהוא לובש אותו תחת הבגדים ואינו נראה כלפי חוץ (חולצה לבנה מממשת לפי הנראה מנהג זה), והורחב המנהג גם לכלה (ר' הנישואין כהלכתם יב, כט-לא). (אמנם הבגד הלבן המקובל בימינו אצל הכלות הוא זה המקובל גם אצל אומות העולם. ונראה שכיון שעיקרו של דבר ראוי מנקודת ראות של תורה, לא ראו הפוסקים למחות באימוץ הסגנון החיצוני של אוה"ע משום חוקות הגויים).

ו. ליווי השושבינים

עוד נהגו בקהילות האשכנזים להוליך את החתן והכלה לחופה על ידי שושבינים, דוגמת מה שהקב"ה נעשה כשושבין לאדם הראשון (בלשון הגמרא השושבינים הם רעיו הקרובים של החתן השותפים עמו בשמחתו, ונהגו ששנים קרובים אליו מוליכים אותו לחופה בפועל). על גבי מנהג בסיסי זה נוספו צדדי מנהג נוספים, ובהם שיהיו המלוים את החתן והכלה זוגות הנשואים זה לזה בזיווג ראשון, לסימן טוב לחתן ולכלה, ויש הנוהגים שיהיו אלו הורי החתן והכלה (נראה שביקשו

להוליד גברים אצל החתן ונשים אצל הכלה, ולאור האמור קודם, אם אביו של החתן מלווה אותו ואמה של הכלה אותה ממילא נצרכים שני זוגות ההורים. אך יש שנהגו שהחתן והכלה מלווים כל אחד על ידי שני הוריו, ולכה"פ במה שנוגע לכלה אפשר שיש בכך טעם שיהיה האב מוסר את בתו לנישואין. אמנם יש שתלו הנהגה זו בדרכי אוה"ע ומשום כך מנעו ממנה (לפרטי מנהגים בזה ר' הנישואין כהלכתם יב, יג ואילך). כמו כן נהגו שיאירו לפני החתן והכלה בנרות בלכתם לחופה (שם יב, גב, וזכר במרומז כבר בבאה"ט בשם מהר"מ מינץ).

ז. ברכת שהחיינו

מנהג אחר, שנהגו בו הספרדים, הוא שיתעטף החתן בטלית חדשה מיד אחר הקידושין (קודם קריאת הכתובה) ויברך עליה שהחיינו, ויכוון בזה גם על מצוות הקידושין ועל הרכוש החדש והכלה החדשה (ור' שם יב, סז). לאחר מכן יש שפורסים את הטלית מעל החתן והכלה, לקיים מה שנאמר "ופרסת כנפך על אמתך". למנהג האשכנזים, שלא נהגו בכך, כתב חת"ס (או"ח נה) שכיון שהנישואין תלויים בבחירת האדם ולא רק בחפץ ה' לא ניתן לברך על כך. ונראה להוסיף עוד נופך בדבר, שחידוש החיים המשמעותי שבהגעה לפרק הנישואין עם כל התוכן העליון המונח בו מובע היטב בברכות הנישואין, ושוב אין צורך להוסיף עליהן מאומה. זאת לענין הזכיה באשה עצמה. ולענין מצוות הקידושין המתחדשת אצלו כתב פת"ש (סג ס"ק ד) בשם הש"ך (יו"ד כח ס"ק ה) שכיון שאין זו מצוה שמתחדשת לזמן אין מברכים עליה שהחיינו גם בפעם הראשונה שבה מקיימים אותה.

ח. עשיית זכר לחורבן

בסי' סה (ס"ג) כותב שו"ע שצריך לתת **אפר בראש החתן** במקום הנחת תפילין, זכר לאבילות ירושלים, על שם הכתוב לתת פאר תחת אפר. ומקורו בגמרא בב"ב (ס:). מוסיף על כך רמ"א שיש שנהגו **לשבור כוס** אחר שבע ברכות, אף זה לעורר לאבילות ירושלים. ובפת"ש הוסיף מפמ"ג שהמנהג לשבור כוס של זכוכית דוקא (ולא של חרס), אולי בהיותה יקרה יותר, ובעקבות המעשה בגמרא שהוא מקור המנהג, זאת לעומת מעמד כתיבת התנאים בו נהגו לשבור קדרה של חרס. דין זה מובא גם באו"ח (סי' תקס"ב), ושם הוסיף ט"ז שנכון הוא המנהג שנוהגים במקצת קהילות (ובימינו נוהגים בו הכל) שהשמש קורא בפני החתן בעת שבירת הכוס את הפסוק אם אשכחך ירושלים, והחתן חוזר אחריו מלה במלה. פת"ש מוסיף עוד (בשם הט"ז) שיש למנוע גם שלא יהיה בהינומא של הכלה כסף או זהב; ומכל מקום תכשיט מעוטר מסוג שמקובל לא רק אצל כלות אינו בכלל האיסור.

ט. הולכת הכלה לבית הייחוד

בתום מעמד החופה, מובא בסי' נטעי גבריאל (לז, א) שישנו מנהג קדמון שיאחז החתן את הכלה **בידו** להוליכה לחדר הייחוד (אם היא טהורה), משום שיש בזה מעשה ניכר יותר של הכנסה לביתו (הובא בקצרה גם בהנישואין כהלכתם, יב הע' 208). וכתב שבדורות האחרונים יש מן הגדולים שאמרו שעקב פרצת הדורות יש להמנע מכך.

י. השלמה: כיסוי הראש לכלה לאחר הייחוד

אשה נשואה חייבת מן התורה לכסות את ראשה, ודרשו זאת חכמים (בכתובות עב). מהאמור בסוטה, כניוול לה, "ופרע את ראש האשה". דרשה זו לא מגבילה את החיוב לנשואה בלבד, אולם

סימן מובהק במשנה (כתובות טו): לנישואי הבתולה הוא: "אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע כתובתה מאתיים", ומכאן סמך ברור להנהגת הכל שהבתולה אינה טעונה כיסוי לראשה. בזמן שמחת הנישואין, לאחר החופה וביותר לאחר חדר הייחוד שנהגו בו אשכנזים, נעשתה כבר הכלה לנשואה לכל דבר, ולכן באופן פשוט עליה גם לכסות את ראשה. למרות זאת, המנהג הברור מזה דורות גם בקהילות האשכנזים היה שאין הכלה מכסה את ראשה, ומסתפקת בכיסוי ההינומא בכל מהלך שמחת הנישואין. וכבר נודעו דברי הגר"א כהנא-שפירא שאין לשנות מכך, כדי שלא להוציא לעז על הראשונים. וטעם הדבר צריך ביאור.⁴

לעני"ד נראה שהנהגה זו נובעת ישירות מהמשנה שממנה למדו להבחין בדין כיסוי הראש בין בתולה לנשואה. יציאת הכלה בהינומא אמורה במשנה על שעת הנישואין, ורש"י פירש: "כך היו נוהגים להוציא את הבתולות מבית אביהן לבית החתונה". לדרך התוס', שכבר מעת כיסוי ההינומא מתחילה החופה, ודאי מונח בדבר מיניה וביה שהכלה מכוסה בהינומא בלבד גם בשעה שכבר שם נשואה גמורה עליה. וגם למ"ד שבית החתנות הוא הקרוי חופה, ודאי כיון שמוליכים אותה בהינומא לבית החתונה הרי היא שם בהינומא בלבד למרות שהיא כבר נשואה גמורה. ונמצא שלכה"פ לשיטות אלו נחלקים פרקי החיים לענין דין כיסוי הראש לשלושה ולא לשנים: הבתולה יוצאת בגילוי גמור של ראשה, ללא כל כיסוי; הנשואה מכסה את ראשה בכיסוי גמור; ובתווך, הכלה בעת נישואיה, שמכסה את ראשה בהינומא, כיסוי מועט שאינו עולה לתורת כיסוי ראש מאוחר יותר. מאותו מקור שממנו למדנו שבתולה אינה מכסה את ראשה כלל, למדנו גם שהכלה הנישואת מסתפקת בהינומא. בענין זה עצמו אפשר שאין מחלוקת כלל בין הראשונים, וגם הסוברים שחופה היא מקום הצניעות שמתוועדים בו אפשר שמודים שבכל משך מעמד הנישואין אין צורך להוסיף על ההינומא.

על ההשלכה מכך למעשה היה מקום לערער ולומר שכיון שמתייחדים במקום צנוע וזהו גמר נישואיהם, שוב משיוצאים משם הוי כענין חדש, סעודת שבע-ברכות בלבד ולא המשך של מעמד הנישואין עצמו. אבל כיון שכל עיקר השמחה שמשמחים את החתן והכלה נעשית רק לאחר הייחוד, יש לומר שהיא כולה מכלל שמחת הנישואין עצמם (וכפי שהדבר נתפס ודאי בדעת בני"א), ולפיכך ראויה כולה לדין שעת הנישואין שאין הכלה טעונה בה אלא הינומא. (אמנם למעשה, מחמת הקושי בביאור הדין, יש גם מן האשכנזים שחוזרים בימינו להצריך לכלה כיסוי ראש ביציאה מחדר הייחוד, או לכל הפחות שתאסוף את שערותיה ותכסה בהינומא באופן שרובן מכוסה על ידה, ובאופן שיש בו משום עיקר כיסוי הראש הנצרך מדין תורה).

⁴ למנהג הספרדים לא היו מתייחדים כלל עד לתום סעודת הנישואין, ולפיכך לא התעורר מלכתחילה הצורך הברור לכסות את הראש. וכתב הגר"ע יוסף (יח"ד ה,סב) שאכן אם משנים מכך ומתייחדים מיד לאחר החופה, שוב חובה עליה לכסות את ראשה בצאתה מחדר הייחוד. יש להעיר שלאור הכרעתו (ביבי"א ה,י דלעיל) שעיקר דין החופה הוא במקום צניעות בעלמא, ולא בייחוד הראוי לביאה דוקא, גם אם מקפידים שהייחוד לא יהיה גמור אין זה פוטר מכיסוי ראש. אך דומה שבפועל נוהגים רבים מהספרדים קולא בדבר. ונראה שכיון שאין כוונתם לפרוש לחדר צדדי לשם נישואין אלא לשם מנוחה אין בכך כלום.

דין החופה – מקורות

(סימן סא)

הצורך בחופה	נה, א טור וב"י (רש"י כתובות ז: ד"ה שמתייחד עמה וד"ה שאסר לנו) רמב"ם אישות י, א ונו"כ נה, ב-ג שו"ע (ונו"כ), ב"ש שם ס"ק א "מיהו מה שס"ל..." נה, א ד"מ, והגהה קמא לשו"ע
יחוד קודם הנישואין מהות החופה	כתובות מח. משנה וגמרא עד סוף העמוד _ מח:), תוס' ד"ה ושמואל כתובות ב. אותה ששנינו הגיע... לה מזונות, ר"ן (א.) ד"ה או שפירסה רמב"ם אישות י, א סא, א טור (תחילתו), וב"י עד ד"ה "ומ"ש אפילו לא בא עליה" תוס' יומא יג: ד"ה לחדא "בירושלמי משמע..." ב"ח שם אות א
נישואין על ידי ביאה	יבמות נה: (בענין העראה) "אשה לבעלה מנלן אתיא קיחה קיחה", רש"י ותוס' (תוס' קידושין י. ד"ה כל) ר"ן קידושין ה: (בריי"ף) ד"ה גרסי' בגמ', עד "..." וכן כתב בעל הלכות ז"ל" נה, א שו"ע ורמ"א ונו"כ
חופת נידה	כתובות נד: משנה ושם נו. בעי רבין נכנסה... תיקו, (רא"ש (סי' ו), ר"ן (כב:)) רמב"ם אישות י, ב ונו"כ (מ"מ, כס"מ, לח"מ, משנה למלך), ושם ה"ו סי' סא השלמת הסימן בטור וב"י, שו"ע ונו"כ

ברכות הנישואין

א. עיקר החיוב בברכות (סב,א)

ב. הברכות ותוכנן (סב,א)

ג. ברכה בעשרה (סב,ד)

ד. ברכה כל שבעה

1. זמן הברכות ופנים חדשות (סב,ה-ח)

2. ברכות אשר ברא ושהשמחה במעונו (סב: ד, ז, יג)

3. זמן הברכה באלמנה (סב,ו; סב,יג)

ה. ברכה על הכוס (סב,א; סב,ט)

ו. ברכה במקום החופה (סב,י)

א. עיקר החיוב בברכות (סב,א)

"תנו רבנן, מברכין ברכת חתנים בבית חתנים, ר' יהודה אומר אף בבית אירוסין מברכין אותה. אמר אביי, ביהודה שנו, מפני שמתייחד עמה" (כתובות ז:). "תנו רבנן, מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה" (שם). החיוב בברכת חתנים כפול: הברכה נאמרת בבית החתנים, דהיינו בעת החופה (רש"י), וכן במשך כל שבעת ימי השמחה, בנסיבות שיתבררו להלן. הגמרא מוסיפה ומפרטת מה מברך, ומדבריה מתבאר שאין זו ברכה אחת לבדה אלא חמש או שש ברכות הנאמרות יחד (ועם ברכת היין עולות למנין הידוע של שבע ברכות).

א. סיבת החיוב בברכה

(תמצית הדין: ברכת החתנים היא ברכת שבח כללית, ולא ברכת המצוות או הנהנין. אך לחלק מהראשונים הכלה אסורה לבעלה קודם לה, בדומה לברכות הנהנין, ולחלק מהראשונים דין להקדימה לחופה, וכעין ברכת המצוות.)

הגמרא אינה עומדת על הסיבה המחייבת בברכת חתנים, והדבר הוא כמובן מאליו שהנישואין מולידים צורך בברכה. ועדיין יש לעיין מהו אופי החיוב בדבר. מסכת כלה, כפי שכבר הבאנו, פותחת: "כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה". לשון הברייתא מרמזת שהכלה היא שזקוקה כביכול לברכה, ומעמדה עבור החתן משתנה על ידה, והרי זה כעין ברכות הנהנין, המתירות לאדם את ההנאה. כך אם הברייתא אכן מתפרשת באופן שהברכה עצמה היא התנאי להיתר הכלה, וכפי שפירשו רש"י, תוס', המרדכי, הרמב"ן והר"ן (בסוגיית דין החופה). הרמב"ן (בפסחים ז:): אף הוליד מכך דין נוסף, להקדים את הברכה לחופה (ולא רק לביאה), כיון שרק על ידי כך נעשית החופה ראויה לביאה.

אלא שהרמב"ן עצמו הקדים וכתב שאין חובה ישירה להקדים ברכה זו לחופה, והטעים זאת בכך שאינה ברכת המצוות אלא ברכת תפלה ושבח. ולא הזכיר כלל את ענין ברכות הנהנין, הקודמות תמיד להנאה. ואם כן אינו מפרש את עיקרה של ברכה זו כברכת הנהנין, הקושרת למקורה הנאה שעלולה להיתפס בהקשר חומרי בלבד. התרחשות הנישואין היא אירוע משמעותי שמופיע את תוכני הקדושה במציאות, והפגישה בכך ראויה שתוליד הבעת שבח ותפילה לה'. זהו תוכן חיובי היסודי של הברכה, ועל גבי זה הוסיפו ואסרו את הכלה קודם לברכה, באופן הדומה לברכות הנהנין, לפי שכל עיקר היחס הנכון לענין זיווג האיש והאשה תלוי בברכה זו.

כל זה יפה אם דין מסכת כלה אכן מתפרש כפשוטו. אבל לרמב"ם ורא"ש הרי אין פירוש דברי מסי' כלה לתלות את היתר הביאה בברכה, אלא במעמד הברכה, דהיינו בחופה, בלבד. לדרך זו אין כל מקור הקושר את הברכה לברכות הנהנין, ואין כל מניעה לראות בהן ברכות שבח ותפילה

בלבד, כפשט תוכנו, וכפי שכתב הרמב"ן. לפי זה גם אין לכאורה סיבה להקדים את הברכה לחופה. יתרה מזו, לרא"ש אין כל חובה שבעת החופה יושלמו כל תנאי היתר הביאה, ואם כן היתר הכלה אינו סיבה כלל להקדמת הברכות. ובכל זאת, הרמב"ם (י, א), והטור הצריכו להקדים את הברכות לחופה. ותלה ב"י את הדבר בסברה שאותה שב ודחה אח"כ הרמב"ן – בדין הכללי **לברך על המצוות עובר לעשייתן**.

ברכת הנישואין ודאי אינה ככל הברכות הנאמרות על המצוות, שהרי אין מזכירים בה מצוה כלל. המצוה שאליה עשויה להיות שייכת ברכת הנישואין היא מצוות פו"ר, אך אין לה רמז בברכות. הרמב"ן ביסס זאת גם על כך שאמירת הברכות כל שבעה, לאחר החופה, ודאי אינה מענין ברכת מצוות של החתן. ועוד, שכפי שיתברר להלן הברכה מעיקרה אינה ברכתו של החתן דוקא אלא ברכתם של הנאספים, ודוקא לדעת הרמב"ם הדבר אף באופן בולט במיוחד. ומכל מקום, כיון שסוף סוף שבח ברכה זו אינו כרוך בהתרחשות חיזונית שהאדם פוגש בה אלא במעשה מצוה שאותו פונים לקיים, אף שאין כאן שייכות לברכת מצוות רגילה, הסדר הראוי הוא להקדים את הברכה למעשה. את הברכות שבמהלך שבעת ימי המשתה לא ניתן להקדים למעשה, והן נאמרות מחמת מה שכבר נעשה, ועודו בחידושו (וכדלהלן); ומכל מקום את הברכה הראשונית, הנאמרת מחמת התחדשותה הראשונית של מציאות הנישואין, ראוי לומר עובר לעשייתה.

ב. זמן הברכה

(תמצית הדין): לכתחילה נכון לברך ברכת חתנים קודם החופה בסמוך לה, וכעין ברכת המצוות. אלא שלעיקר הדין אין הכרח להקדים את הברכות לחופה, וגם אין מניעה גמורה מלהפסיק בין הברכות לחופה. כמו כן, להסמכת הברכה למעשה די בתחילת חופה ולא דוקא בייחוד הגמור, גם אם הוא העיקר לתורת חופה. המנהג מתוך כך לברך תחת חופת הכלונסאות, ולאחר שכבר נעשו הקידושין.

כאמור, בין הרמב"ם והטור ובין הרמב"ן והר"ן הצריכו למעשה **להקדים את הברכות** לנישואין, אם כעין הקדמת ברכת המצוות לעשייתן, ואם כדי להשלים את תנאי היתר הביאה בחופה. אך אין זו דעת הכל: הרמב"ן והר"ן פתחו את דבריהם בכך שהמנהג הוא לומר את הברכות לאחר הכניסה לחופה, ושכך נראה מדברי בה"ג. הם עצמם דחו את דבריו, וכך כאמור העיקר בראשונים. **המנהג** הברור נותר עכ"פ לברך את הברכות **תחת החופה**, ולא קודם לה. **דרכי משה** תלה זאת בעיקר שיטת הרא"ש, שאינו מצריך חופה הראויה לביאה וממילא גם אין הכרח לברך קודם לה דוקא. **הב"ש** צירף לכך טעם נוסף, שקי"ל שעיקר דין החופה הוא על ידי הייחוד במקום צנוע, ואם כן אמירת הברכות תחת חופת הכלונסאות היא קודם לעיקר החופה.

ספר המקנה (בפת"ש) חולק על הב"ש, ואומר שעל צד שהחופה היא רק הייחוד שלאחר מעמד ה"חופה", הרי נמצא שיש הפסק בין הברכה לחופה ולא מתקיים בה שם עובר לעשייתן. ומה שכתב הרמב"ם להקדים את הברכה לכניסה לחופה פירושו שיברכו אותה בבית החתנים עצמו, קודם הכניסה לחדר היחוד, כדי שלא יהיה אפילו הפסק של הילוך בין הברכה לכניסה לחופה. (יש להעיר שכפי שהתבאר לעיל ודאי אין כאן דין גמור של עובר לעשייתן אלא רק הנהגה ראויה, וי"ל שלכך מוסבים הדברים. הפסק בין הברכה לחופה ודאי אינו מעכב בדיעבד, והרי הרמב"ם עצמו כתב שניתן לברך גם אחר החופה וכדלהלן). תחת זאת הוא מציע לומר שעיקר החופה הוא אכן מה שקרוי בלשונו חופה, אלא שכיון שאין הקידושין עצמם נעשים אלא תחתיה אי אפשר גם לברך אלא תחתיה, לאחר הקידושין.

עם זאת, הוא חוזר לומר שגם אם עיקר החופה הוא האכילה במקום צנוע יש לקיים את המנהג לברך בעת חופת הכלונסאות, שכן אפשר שבזה יש כבר לכה"פ תחילת חופה. היחוד אחר כך הוא רק גמר החופה הגומר את הקנין, וממילא כל מה שנעשה בינתיים אינו חשוב להפסק גמור בין הברכה לחופה.

למנהג הספרדים עיקר החופה הוא כרמב"ם, בהכנסה לביתו לאחר גמר כל הסעודה, ובכל זאת מברכים שבע ברכות תחת חופת הכלונסאות. וכתב הגר"ע יוסף (יבי"א ה,ח) שעיקר טעם הדבר הוא כדברי הרמב"ן, שכיון שאין זו ברכת המצוות אלא ברכת שבח בעלמא אין בה דין הפסק בין הברכה למעשה. והדבר מתחזק ממה שביהודה מברכים ברכת חתנים בבית האיירוסין, אף שאם לא בא עליה שם לא נעשית אז לנשואה אלא לארוסה בלבד, ונמצא שיש הפסק רב מאד בין הברכה לנישואין.

[בדיעבד, כתב הרמב"ם (י,ה) שאם עבר וכנס בלא שבירך יכול לחזור ולברך אפילו לאחר כמה ימים. ויל"ע עד מתי יכול לברך. לאחר שחלף זמן רב עד שכבר חלפה לה לגמרי שמחת הנישואין שוב ודאי אין מקום לברכת אשר ברא ששון ושמחה וכד', ומשום כך נקט הרמב"ם בלשונו רק לאחר כמה ימים ולא מעבר לכך. מאידך, בימי המשתה מברכים בלא"ה שבע ברכות, אפילו מחמת פנים חדשות בלבד שלא היו בעת ברכות הנישואין וכל שכן כאשר הברכות לא נאמרו אז כלל, ונראה שכאן כוונת הרמב"ם להוסיף גם מעבר לכך. ושמה כל זמן שניתן לומר שהשמחה במעונו ניתן גם להשלים את ברכות הנישואין. וצ"ע. חובת ההשלמה של הברכה מוטלת עכ"פ לפי הנראה (מסברה ומלשון הרמב"ם) על החתן דוקא, שצריך לכנס עשרה כדי לברך, ולא על יתר הנאספים לשמחת הנישואין, שמהם פקעה חובת הברכה משעה שהתפזרו.]

ג. על מי מוטלת הברכה?

(תמצית הדין: לפי הנראה ברכת חתנים אינה חובתו של החתן דוקא אלא של כלל הנאספים, אף כי יש לה ודאי זיקה, משמעותית לדינא, לשמחתו שלו.)

הרמב"ן והר"ן (בפסחים) עמדו כאמור על כך שברכות הנישואין אינן ברכת המצוות אלא ברכות תפלה ושבח. ולא ביארו אם החתן דוקא הוא שצריך לברכן, או שכל הנאספים לשמחת הנישואין חייבים בהן. והדברים מורים שאין זו ברכתו של החתן דוקא, מכמה טעמים. ראשית, תוכן הברכות מורה על כך שאין זו ברכתו של החתן עצמו דוקא. ברכת שמח תשמח מנוסחת כברכת אחרים לחתן ולכלה, וכך גם חתימת ברכת אשר ברא. בנוסף, את הברכה הנאמרת בעשרה כל שבעה אין לכאורה כל יסוד ברור לקשור בחתן דוקא. כאמור לעיל, הרמב"ן והר"ן למדו מברכת ימי המשתה לברכות הנאמרות בחופה שאף הן אינן מענין ברכת המצוות, ובאותו אופן יש ללמוד לכאורה שאף אינן ברכותיו של החתן כלל.

לשון הרמב"ם (ג,ג) בדין ברכה זו היא: "וצריך לברך ברכת חתנים בבית החתן קודם הנישואין", ומשמע שאין זו חובתו של החתן דוקא, ובהמשך (שם ו) כתב בדין הנדה: "ולא תנשא נדה עד שתטהר, ואין מברכין לה ברכת חתנים עד שתטהר". ועולה שלא החתן עצמו הוא דוקא המברך. יותר מכך, הרמב"ם נוקט לדינא, בדין פנים חדשות (ברכות ב,ג) שאם יש בסעודה אנשים שלא היו בשעת החופה ולא שמעו שם את הברכות שבים ומברכים אותן בשבילם. ועולה בבירור שהנוכחות בשמחת הנישואין היא המחייבת ברכה, לכל אדם.

גם מדברי הרא"ש עולה כך באופן ברור, שכתב (סוכה ב,ה) שאם אוכלים את סעודת הנישואין במספר בתים יש לברך בכולם ברכת חתנים, כיון שכולם אוכלים מסעודה שתוקנה עבור החופה (וכ"פ שו"ע סי"א). ואם כן, מברכים ברכת חתנים אף בלא נוכחות החתן והכלה במקום הברכה כלל (דין זה אמור לענין הברכה שבסעודה; לענין ברכת שעת הכניסה לחופה מסתבר שאין כל יסוד חיוב בברכה בהעדר החתן).

למרות האמור, בהבחנה בימי הברכה בין בתולה לאלמנה כתבו האחרונים שהברכה היא משום שמחת הלב של החתן והכלה, ולאור זאת קבעו את גדרי ההבחנה בין השתים. אם כן, הברכה אינה מעצם הפגישה במציאות הנישואין אלא מכח השמחה המלווה אותה אצל בני הזוג הנישאים עצמם. ומכל מקום לא החתן עצמו הוא שצריך לברך מחמת שמחתו אלא כל הנאספים לשמחתו שותפים יחד עמו בשוה ממש בחובת הברכה על סיבתה.

[כאשר החתן נוכח ושותף לברכה נראה שיש לו מעמד עיקרי בה, שהרי בו נעוצה סוף סוף הסיבה לברכה. בכך יש לתלות מה שנהגו להשקות את החתן והכלה דוקא מכוס הברכה. במעמד החופה אף אין המברך שותף כלל, למנהג האשכנזים, ובברכות ימי המשתה מקדים המברך ושותף מכוס היין של ברהמ"ז ואילו מהכוס של ברכות הנישואין משקים לחתן ולכלה תחילה.] להלן, בדין ברכה בעשרה, נשוב לברר את צורת החיוב המדוייקת יותר של הנאספים.

ב. הברכות ותוכן (סב,א)

א. ריבוי הברכה

ברכת הנישואין מיוחדת בין ברכות השבח בשני דברים: ראשית, נאמרות בה **ברכות רבות** על נושא אחד. בענין זה אין כאן ייחוד גמור, ודומה הדבר לברכת המזון, ברכות התורה, וברכות ק"ש ותפילה. כאשר עוסקים בדבר ששבחו של מקום עולה ממנו מכמה פנים לא נמנעו חז"ל מלתקן לו מספר ברכות.

בצד זאת, מתייחדת ברכת החתנים לבדה בכך שהיא **שבה ונאמרת** באופן חוזר ונשנה מתוך הפגישה החוזרת באותה מציאות עצמה, ללא כל התחדשות לכאורה בנושא הברכה. על התרחשות יחידה של נישואין שבות הברכות ונאמרות כל שבעה, ובלבד שיהיה בשמחה עצמה צד חידוש של פנים חדשות; וברכת אשר ברא שבה ונאמרת אף בלא זה.

נראה שטעם הדבר נעוץ בכך שהנישואין, שעליהם נאמרות הברכות, אינם דבר חידוש במציאות החיצונית המעשית בלבד, חידוש שהוא חד-פעמי במהותו ולאחר שהתחדש שוב הוא קיים ועומד כמאליו, אלא התחדשות ישירה של הופעת חיים א-להיים בעולם. **תוכן החידוש בנישואין** הוא בהתאמת סדרי המציאות המעשית כך שיוכלו לקבל שפע חיים חדש ועליון, שיהיה מכאן ואילך רק **מוסיף והולך**. חיבור-החיים בין האיש לאשה שנוסד בנישואין פותח פתח לשפע חיים חדש לרדת לעולם מעתה ואילך באמצעותם, בין בחייהם האישיים עצמם ובין בתולדות שיעמדו מהם. התמשכות חיי הנישואין אינה מכח ההתמדה הרגיל המונח בתשתית מציאות החומר, אלא יש בה חידוש חיים מתמיד, ששב ומופיע במקום שבו נוצרו סדרים לקבלו. גם חידוש כזה שב ומקבל עם התמשכות הזמן ממד ברור של שגרה, ומכל מקום בכל פרק זמנו הראשון, כאשר חידושו עוד בולט ביותר, הוא עודנו ראוי הן לשמחה והן לברכה.

שמחת הנישואין נמשכת, בדרגות פוחתות והולכות, לאורך השבוע הראשון של הנישואין, החודש הראשון שלהם והשנה הראשונה, וכך גם הברכה נאמרת במתכונת בסיסית במהלך כל השבוע הראשון, אף בלא כל חידוש חיצוני נוסף, ובמתכונת מלאה של ריבוי ברכות כל שיש גם

רושם חידוש ממשי על ידי פנים חדשות; ורושם-ברכה של אמירת "שהשמחה במעונו" בברכת הזימון מוסיף ומתקיים עוד גם במשך החודש הראשון ובמשך השנה כולה.

ב. תוכן הברכות ע"פ רש"י

ייחודה של סיבת-הברכה בנישואין מתבטא גם בתוכן הברכות הנאמרות עליהן. אין הן עוסקות רק בענין הנישואין עצמו, אלא מוסיפות ומביעות את שבחו של מקום הכרוך בשורשים קדומים להם הרבה יותר, כבר בבריאת האדם ומה שנכרך בה.

לדברי רש"י, הברכות הנאמרות ישירות מחמת הנישואין הן שלש בלבד: ברכת **אשר יצר**, העוסקת בשבח התקנת ובנין האשה מן האיש, שיוצרת סדר קבוע לדורות של חיבור זכר ונקבה; ברכת **שמח תשמח**, שהיא ברכה לחתן ולכלה שיצליחו בחייהם בשמחה ובטוב לבב, בסיפוק מזונות וכל טוב; וברכת **אשר ברא**, שיש בה שבח לה' שברא את שמחת הדיבוק של האיש באשה (ומתוך כך מוסיפה תפילה וברכה גם לכל ישראל). נוספה על כך ברכת **שוש תשיש**, מיד לאחר אשר יצר, להעלות את ירושלים על ראש שמחתנו (-) והיינו לזכור שאין שמחתנו שלמה כל עוד המקדש בחורבנו). ועוד הוקדמה לברכת אשר יצר ברכת **יוצר האדם** (נחלקו אמוראים אם אכן יש לומר ברכה זו, ותלתה זאת הגמרא באופן פשוט בשאלה אם יצירת האדם היתה מעיקרה אחת או שתים, כפי שיתבאר להלן), שכן מתוך שאנו מברכים על היצירה השניה, שבה נוצרה המציאות האנושית המוכרת לנו שבה הזכר והנקבה נבדלים זה מזה, תקנו לברך אף על היצירה הראשונה שבה היו שניהם יחד קומה אנושית אחת, שהיא העיקר והתחילה לכך.

הברכה השישית במנין, הראשונה בסדר הברכות, **שהכל ברא** לכבודו, אינה שייכת לפי רש"י באופן ישיר לברכות הנישואין עצמם, ויש בה ענין שבח עומד לעצמו. מתוך ההתאספות ללוות חתן וכלה לחופתם אנו מתעוררים לשבח לקב"ה שנעשה כשושבין לאדם הראשון והתעסק להביא לו את אשתו. יש בזה זכרון לחסדי ה', ולפיכך נתקנה על כך ברכה (רש"י מסביר שכבוד המקום הוא מה שהעם נוהגים כמותו ונאספים לגמול חסד. ונמצא שאנו משבחים לה' על שברא עולם שהולך בדרכיו באופן ציבורי, ובכך מכבד אותו). ברכה זו ראויה כשלעצמה להאמר מיד עם ההתאספות לכבוד החתן והכלה, אבל כיון שאף לה ראויה כוס סמכוה לברכות הנישואין עצמן הנאמרות על הכוס, כשם שבמוצאי שבת סומכים את ברכת הנר והבשמים לברכת ההבדלה הנאמרת על הכוס.

[רש"י מעמיד את ביאורו זה בעיקר כדי להטעים אלו מן הברכות פותחות בברוך ואלו לא. הוא מבאר שהברכות שמאשר יצר ואילך הן רצף אחד של ברכות ולכן רק הראשונה שבהן פותחת בברוך, כדין כל ברכות הסמוכות זו לזו. ברכת **אשר יצר** עצמה **פותחת בברוך** למרות שקדמה לה ברכת יוצר האדם לפי שהיא הפתיחה האמיתית של רצף הברכות, וברכת יוצר האדם אינה אלא כהקדמה לה. הברכה האחרונה, אשר ברא, פותחת בברוך כיון שהיא ברכה העומדת גם לעצמה, כשאר פנים חדשות ואין מברכים אלא אותה.

עיקר החידוש בדברי רש"י הוא בטעם פתיחת ברכת אשר יצר בברוך, ותוס' וראשונים אחרים הטעימו זאת באופן שונה: כיון שהברכה הקודמת, יוצר האדם, קצרה מאד, אלמלא היתה ברכת אשר יצר פותחת אף היא בברוך היה נראה שהכל הוא ברכה רצופה אחת. ברכת יוצר האדם עצמה קצרה ממש, ולכן בה אין מקום כלל לשאלה למה היא פותחת בברוך למרות שלחולקים על רש"י אף היא ברכה הסמוכה לחברתה, לשהכל ברא לכבודו.]

את ברכת **יוצר האדם** נחלקו כאמור אמוראים אם לומר, והגמרא מבררת את מחלוקתם: "לימא בהא קמיפלגי, דמ"ס חדא יצירה הואי ומ"ס שתי יצירות הואי? לא, דכ"ע חדא יצירה הואי, מ"ס בתר מחשבה אזלינן, ומ"ס בתר מעשה אזלינן. כי הא דרב יהודה רמי, כתיב ויברא א-להים את האדם בצלמו, וכתיב זכר ונקבה בראם, הא כיצד? בתחלה עלה במחשבה לבראות שנים ולבסוף נברא אחד".

הבסיס לדיון אם יצירת האדם היתה אחת או שתיים הוא בגמרא בעירובין (יח.): "כתיב ויבן ה' א-להים את **הצלע** וגו', רב ושמואל, חד אמר **פרצוף**, וחד אמר **זנב**". ושם פירש רש"י: "פרצוף – חילקו לשנים, שהיה זכר מכאן ונקבה מכאן. זנב – היה לו לאדם הראשון ונטלו ממנו וברא את חוה".¹ לאור זאת מפרש כאן רש"י שלמ"ד שבתחילת בריאתו נברא האדם שני פרצופים, הרי שיצירתו אחת היתה, וכל שנצרך אחר כך היה רק להפריד את דמות האשה מדמות האיש ולהעמידן כשתים נבדלות. אבל למ"ד זנב היתה בריאת האשה יצירה חדשה גמורה, כך שבריאת האדם בשלמותה כללה שתי יצירות נבדלות.

הסובר שאין לברך אלא אשר יצר, בלא להקדים לה יוצר האדם, סובר שנבראו דו פרצופין ואין לברך אלא על יצירה אחת. את דעת הסובר להקדים לכך ברכת יוצר האדם תולה הגמרא למעשה בשני טעמים אפשריים: משום ששתי יצירות היו, והצלע פירושה זנב, או שיצירה אחת היתה, אבל במחשבה עלה בתחילה לברוא שנים, ורק בפועל ניתנו שנים אלו בתחילה בקומת אדם יחידה, וכפל הברכות הוא בהתאם למחשבה. בין כך ובין כך, המחלוקת היא אם בריאת האדם כוללת שני חידושי מציאות גמורים, לשיעור קומת האדם השלמה ולמציאותה הייחודית של האשה (באופן פנימי, במחשבה, בלבד, או גם במעשה), שעליהם ראויות שתי ברכות, או חידוש מציאות מהותי אחד, שהלך והתברר לחלקיו, ועליו ראויה ברכה עיקרית אחת.²

ד. עיון נוסף בתוכן הברכות לאור דברי רש"י

על צד ששתי יצירות הוּו, אנו מקדימים לברכת אשר יצר את ברכת **יוצר האדם**, ורש"י פירש כאמור שהדבר הוא כעין הקדמה נצרכת לה. ברכת **אשר יצר** נאמרת על יצירת זכר ונקבה, והסדר המיוחד של הופעת החיים האנושיים שטבע הקב"ה במציאות, בהפרדתם זה מזה והבאתם לידי חיבור ששב ומתחדש ובונה את קומת החיים האנושית השלמה בכל דור מחדש. אבל תוכן זה אינו שלם בלי להביע את גודל מעשה ה' שבעיקר יצירת האדם, ועל צד שאלו הם שני מעשי יצירה נבדלים אנו גם מייחדים להם שתי ברכות. ברכת אשר יצר עומדת לכאורה גם בזכות עצמה, ואינה זקוקה לברכה נוספת שתקדם לה. אולם כל עיקר אמירתה אינה כתולדה מפגישה מחודשת ישירה

¹ הגמרא מוסיפה לברר את המחלוקת, ע"ש. לתוספת הבנה יש לומר שהמחלוקת היא מהו המקום הראשוני שתופסת דמות האשה בתוך שיעור הקומה האנושי השלם. האם דמות האדם כוללת מעיקרה שני מהלכי נפש משלימים, של זכר ונקבה, ולא קיימת צורת אדם שלם בלא זה, או שכאשר תוכן החיים של האשה מאוגד באופן שלם בתוכן החיים של האיש, כחלקים של בנין שלם אחד מעיקרו, שוב אין הוא זקוק למהלך נפשי נבדל אלא מהוה יסוד מתלוח המשלים הופעת חיים אנושית יחידה, שעיקרה נראה לעין כאיש.

² תוס' כותבים ע"פ הגמרא בעירובין שהפער בין מחשבה למעשה אמור דוקא למ"ד זנב. ולפי זה יש לשוב ולפרש בסוגייתנו שהסובר "חדא יצירה הואי" הוא מ"ד זנב, ואם כן פירוש לשון זו הוא שבריאת האדם היתה בתחילה כהווייה יחידה, ולא ככפל דמויות במציאות אחת. לפי זה דוקא למ"ד זנב ניתן לומר שאין לברך אלא ברכה אחת, ומשום שיצירת האשה מן האדם אינה בגדר בריאה חדשה אלא בגדר שכלול האדם היחיד שכבר נברא. למ"ד פרצוף, וכן למ"ד זנב אם אזלינן בתר מחשבה, בריאת האדם כוללת כבר מראשיתה כפל פנים של זכר ונקבה ולפיכך ראויות לה שתי ברכות.

ביצירת האיש והאשה אלא כהקדמה ושורש לחיבור המחודש ביניהם שבו אנו פוגשים, וכיון שכך, יש להוסיף ולהקדים עוד לשורש הראשוני יותר של הדבר.

לאור זאת, יש מקום להבין באופן דומה גם את ברכת **שהכל ברא לכבודו**, המקדימה לברכת יוצר האדם. לדברי רש"י, כאמור, ברכה זו אינה שייכת באופן אמיתי לברכות הנישואין כלל. אולם לחולקים על רש"י, שהטעימו באופן אחר את פתיחת הברכות בברוך, שוב אין צורך להעמיד ברכה זו כנפרדת מהברכות שלאחריה, ואפשר לבאר גם אותה על דרך הקדמת ברכת יוצר האדם לברכת אשר יצר. כדי לברך כראוי על גודל מעשה ה' שבעיקר יצירת האדם, שבה נעוץ השורש לתוכן התרחשות הנישואין, יש להוסיף עוד ולהקדים ברכה על שורשו שלו. לפיכך יש להקדים ולברך על בריאת העולם, ותכליתה להגדיל כבוד ה' בעולם, שיוצאת לפועל על ידי בריאת האדם בעולם, ועל ידי המתכונת המיוחדת של איש ואשה, שמאפשרת לבריאתו לבוא לידי תכליתה.

על ברכת **שוש תשיש** כתב כאמור רש"י שצורפה לברכות הנישואין כדי להעלות את ירושלים על ראש שמחתנו. באופן פשוט משמעות הדבר שהברכה אינה קשורה ישירות לנישואין כלל, אלא שלא ניתן לברך על שמחת הנישואין בהתעלמות מענין מהותי ויקר כל כך של שמחה, שטרם זכינו לה וכל תקוותינו תלויות בה, והיא שמחת שיבת השכינה לציון. אמנם לאור הבנת הברכות הראשונות כחוזרות לשורשים הפנימיים העמוקים ביותר שמהם נובעות ברכתם של הנישואין ושמחתם, אפשר לראות באור מחודש גם ברכה זו. הברכה על סדר הבנין הכרוך במציאותם של איש ואשה מובילה גם באופן עצמי לתפילה על שמחת ציון בבניה, ואנו מעלים את ירושלים על ראש שמחתנו משום שיש גם יחס פנימי בין הנישואין לבקשת בנייה.

הברכה מנוסחת בלשון של בקשה לחיבור מחודש בין דמות זכר לדמות נקבה, שניתקו שלא ברצונם זה מעל זה, אם כי אין אלו איש ואשה אלא אם ובניה. ציון (או השכינה) היא כדמות אם הנראית עתה כעקרה, נעדרת בניס כלפי חוץ, ואנו מתפללים לחזרת בניה, כך שיתברר למפרע שבאמת אינה עקרה כלל וכלל, ואין ראויה לה אלא שמחה. נראה שניתוק הגלות בין השכינה לישראל הוא הד לפירוד הראשוני בין זכר לנקבה, ניתוק שתכליתו חיבור מחודש מעיקרו המלווה בשמחה מרובה. שמחת החתן והכלה מקבלת בכך הקשר עומק נוסף, לא רק כפועל יוצא משורשיה הראשוניים של הוויית האדם, אלא גם כחלק מתהליך דורות ארוך שעל ידו הולך ומתכונן החיבור הבריא בין הקב"ה לכנסת ישראל, ומתוך כך בין ה' לעולם. אנו שמחים בזיווגם של החתן והכלה שלפנינו, ומתוך כך מתפללים על שמחתה של ציון שאותה ראויים נישואין אלו לקרב.³

בברכת **שמח תשמח** מבחין רש"י בצורה ברורה בינה לברכה שבעקבותיה, ואומר שנושא השמחה בה אינו עצם החיבור בין האיש לאשה (משמח חתן עם הכלה) אלא הטובה הכללית שיזכו לה שניהם, בסיפוק מזונו וכל טוב (משמח חתן וכלה). הברכה לחתן והכלה היא שיזכו לשמחה כמו זו של אדם הראשון בגן עדן, וגם את השמחה הזו אין רש"י תולה את שמחתו במה שהובאה אליו אשתו, אלא בטובה שבעצם היותו שם. השמחה הראשונית שאנו מברכים בה את החתן והכלה נוגעת לעצם מעמד החיים החדש שלהם, כחלקים משלימים של קומת אדם שלמה אחת, השייכת לתכונתה המקורית הראשונית והשלמה של ההויה האנושית ולטובה הגדולה הכרוכה בה. על גבי שמחה יסודית זו אנו מוסיפים לברך את החתן והכלה גם בעושר החיים המיוחד היוצא לפועל דוקא מתוך המפגש שלהם זה בזו, שמחת החתן עם הכלה, על כל ריבוי פניה. את הברכה

³ ברכת שמח תשמח, הנאמרת רק לאחר ברכת שוש תשיש, היא הראשונה מהברכות שעוסקת ישירות בזוג הנישא כעת, והדבר מחזק את ההבנה שגם "שוש תשיש" אינה רק מתלווה לברכות שמחת הנישואין, אלא היא חלק ממה שמעניק לשמחה את ההקשר העמוק שלה, שלאורו אנו מברכים עליה.

הגלומה בחיבור החתן עם הכלה אי אפשר למצות במטבע לשון יחידה, והכרח להביע אותה בעושר של ביטויים, הן מצד השמחה והן מצד תכונות החיים הישירות שבה. את פוטנציאל הברכה הגלום בנישואין אי אפשר גם למצות במה שנוגע לבני זוג אלו לבדם, ואנו מתפללים לריבוי שמחה כזו בישראל, לא רק כשמחה פרטית של זוגות רבים אלא כסממן מובהק לגאולתם של ישראל, כאשר החיים הישראליים ישבו להיות מלאים בשמחה כמו זו בהקשר המקורי והבריא שלהם, בערי יהודה וחוצות ירושלים. הקשר רחב זה הוא שמכוחו שבים וחותרים בברכה ישירה כלפי שמחתם של החתן והכלה שלפנינו זה עם זה.

ה. שהשמחה במעונו

מעין-ברכה נוספת הנאמרת עם ברכות הנישואין היא "שהשמחה במעונו". ברכה זו אינה נזכרת בגמרא יחד עם ברכות הנישואין, אולם בהמשך דברי הגמרא נאמר שבשבעת ימי השמחה גם אם אין פנים חדשות אומרים שהשמחה במעונו ואשר ברא.

ברכה זו אינה מזכירה מפורשות את ענין הנישואין עצמם כלל, ואף נאמרת בהקשר של ברכה שלכאורה אין לה ולנישואין ולא כלום – הזימון לברכת המזון. נראה שפשר תקנה זו הוא שבהיותנו פוגשים בשמחה העליונה השרויה בזיווגם של החתן והכלה מקבלת כל קבלתנו את טוב ה' הקשר חדש, וכשאנו פונים לברך לה' על טובו שבהענקת החיים לנו, המוחש לנו במה שאנו אוכלים משלו, מביאה אותנו שמחת הנישואין להקדים ולשבח על השמחה השרויה בעליונים ואשר ממנה נשפע שפע החיים התמידי לעולם.

ברכה זו, שאינה מוסבת באופן ישיר על הנישואין, וגם אינה ברכה עומדת לעצמה, אינה מוגבלת ממילא לזמן בו הנישואין הם במלא ממשותם ובפרק השיא של חידושם. לכן היא נאמרת כבר מתחילת ההכנות לחופה – "מכי רמו שערי באסינתא", ואמירתה נמשכת בניסבות המתאימות בכל משך שנת הנישואין הראשונה (מצד עיקר הדין אך לא לדידן, וכדלהלן).

ג. ברכה בעשרה (סב,ד)

א. מקורות הדין וטעמו

בברייתא שבה פתחנו את דברינו מבואר שמברכים ברכת חתנים בעשרה, וכך מבואר כבר במשנה במגילה (כג:). הגמרא (שם, וכאן בכתובות ח.) מוסיפה עוד שגם החתנים עצמם מן המנין (הגמרא מוסיפה לדון אם גם בברכת אבליים האבליים מן המנין. בברכת חתנים נראה שאין כל סיבה שלא יעלו למנין, ולא נצרך הדבר לאמרו אלא מחמת דין ברכת אבליים).

המקור לצורך בעשרה התבאר בגמרא קודם לכן (ו:): "אמר רב נחמן אמר לי הונא בר נתן, תנא, מנין לברכת חתנים בעשרה, שנאמר ויקח (- בעז) עשרה אנשים מזקני העיר ויאמר שבו פה. ורבי אבהו אמר מהכא, במקהלות ברכו א-להים ה' ממקור ישראל... מאי ממקור, על עסקי מקור" (הגמרא מוסיפה לבאר מה לומד כל אחד מהם מהפסוק של חברו). המקור הראשון אמור בבירור בענין הנישואין, אלא שאין בו רמז לטעם שמחתנו יש צורך בעשרה אלו. המקור השני, המרומז יותר בעיקרו, מכווון עם זאת מעט יותר לתוכן הדבר, ומלמד שברכה כמו זו הנאמרת על ענין המשכת החיים ממקורם זוקק ברכה בציבור.

בברכות הנישואין לא נזכרים אמנם במפורש "עסקי מקור", אולם כל תוכן חיי הנישואין שייך ודאי במהותו לענין ההולדה. אם בפועל, מצד מצוות פו"ר המתקיימת על ידם, ומעשה הביאה המפגיש במקור האשה, ואם באופן מופשט יותר, מצד עצם החיבור החי בין האיש לאשתו, המשייך אל מקוריות החיים האנושיים וכפי שהתבאר בבירור תוכן הברכות.

דין דומה לברכת חתנים אמור **בברכת הגומל**, שאף היא זוקקת עשרה (ברכות נד:), מכח הכתוב "וירוממוהו בקהל עם". בשני הדינים אנו מוצאים שישנו הפרש מדרגה ברור בין שבח שמשבח האדם לה' בינו לבין עצמו, או אף באוזני שומעים מועטים, לבין שבח המובע בקהל. אינו דומה כבוד ה' העולה מן היחיד לכבוד ה' העולה מן הציבור, ובעניינים הדורשים הבעת שבח מיוחדת לה' דרוש ציבור דוקא. למעלת ענין הנישואין הם זוקקים ברכה בעשרה, בדומה למה שיש בהם ריבוי ברכה ובהתאמה גם לשורשים הרחבים שאליהן חודרות הברכות.

אמנם בשונה מברכת הגומל, שלא נאמר בה אלא שיש להודות בעשרה, בברכת חתנים לשון המשנה (במגילה שם) הוא **ש"אין אומרים** אותה אלא בעשרה. בכך דומה ברכה זו יותר לאמירת דברים שבקדושה, שאליהם צירפה המשנה גם את דין ברכת חתנים (ודינים נוספים, שטעמיהם ודאי שונים בתכלית): "אין פורסין על שמע, ואין עוברין לפני התיבה, ואין נושאין את כפיהם, ואין קורין בתורה, ואין מפטירין בנביא... פחות מעשרה". בטעם אלו מבארת הגמרא: "אמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן, דאמר קרא, ונקדשתי בתוך בני ישראל, כל **דבר שבקדושה** לא יהא פחות מעשרה. מאי משמע, דתני ר' חייא, אתיא תוך תוך, כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל, וכתיב התם הבדלו מתוך העדה. ואתיא עדה עדה, דכתיב התם עד מתי לעדה הרעה הזאת, מה להלן עשרה, אף כאן עשרה". עיקרה של הקדושה שייך לסדר הופעת החיים בעם ישראל, ועולמו של היחיד קטן מלהכילו, ולכן גם אין הוא רשאי להביעו במילים מפורשות.

לאור זאת נראה לשוב ולחדד גם בדין ברכת חתנים, שריבוי עם נדרש לה לא רק כדי להוסיף בכבודו של מקום (שאם כן, במקום שלא ניתן לכנס עשרה היה ראוי לכאורה לברך לכה"פ בפני מי שניתן לכנס) אלא אף משום ששבח כמו זה שייך לעיקר סדר הופעת החיים הא-להיים באומה הישראלית (ובהוויה האנושית בכלל) ולכן אין להביעו אלא בקהל. כמו בדברים שבקדושה גם כאן, עולמו של היחיד קטן מלהיות לבדו כלי קיבול לגודל ההופעה הא-להי שבו עוסקת הברכה, ולכן אין הוא רשאי להביעו. (אמנם ייתכן גם שאין הצורך בעשרה אלא כדי להגדיל את כבודו של מקום, וכיון שמוזמן לברכה זו כבוד לה' במדרגה מעולה יש משהו מענין הוצאת שם שמים לבטלה כשמברכים אותה בלא ציבור. גם בברכת הגומל (או"ח סי' ריט) יש מ"ד שכיון שהברכה נתקנה לאמרה בעשרה אין לאמרה כלל בלא זה).

ב. כשאין עשרה

כאמור, במשנה נאמר ש"אין אומרים ברכת חתנים פחות מעשרה". נוכחות עשרה אינה רק למצוה אלא לעכב. וכ"כ ב"י ע"פ תשובת הרשב"א, שגם אם אין כל אפשרות לכנס עשרה אנשים אין לברך ברכת חתנים (וצ"ע שלא הזכירו כמקור את לשון המשנה).

ב"י (ובעקבותיו גם ב"ח) למד **מדברי הרשב"א** שבמקרה כזה גם **אין לערוך נישואין** כלל. נראה שאע"פ שהברכות לדבריו אינן מעכבות, ובדיעבד אם כנס את אשתו ולא בירך היא מותרת לו, אין ללמוד משם כלל לדין לכתחילה, ומחמת חובת הברכה עצמה (ולא מצד תלות היתר הביאה בה) אין לערוך נישואין כשאי אפשר לברך את ברכותיהם. כדעה מנוגדת לכך הביא ב"י את דברי **תרה"ד**, שכתב שכיון שהברכות אינן מעכבות **אין למנוע** מחמתן את הנישואין. תרה"ד כותב שזהו דבר שלא יעלה על הדעת, להתנות את הנישואין באפשרות לברך, וב"י תמה כיצד דחה זאת כך בלא כל נימוק של ממש.

ד"מ תומך עם זאת בסברתו העקרונית הברורה של תרה"ד, שאין לעכב הנישואין מחמת הברכות. אלא שלכתחילה יש לחזר אחר עשרה. **הח"מ** מתרגם את הדבר לגדר מעשי, שאם אין

בעיר עשרה ילך לעיר אחרת שיש בה עשרה ושם יערוך את הנישואין, אך אם כדי לקבץ עשרה נצרך לילך למדינה אחרת, והדבר כרוך כבר בטורח גדול, הוי כדיעבד וברכות אינן מעכבות. וקיבל זאת גם הב"ש. (בדיעבד, עכ"פ, אם נאמרו הברכות בלא עשרה, כתב נו"ב (בפת"ש) שאין צורך לחזור ולברך, ככל דבר הטעון עשרה שאם אמרו בלא עשרה יצא).

ג. על מי מהנאספים מוטל חיוב הברכה

(תמצית עיקר הדין: נטיית האחרונים נראית לומר שחובת הברכה מוטלת באופן אישי על כל אחד מהנוכחים בזמן החיוב בה, למרות שאמירתה בפועל היא כמעשה של הציבור ולא של היחיד.)

התלות של הברכה בנוכחות עשרה מעלה את השאלה מיהו שעליו מוטל חיוב הברכה. אפשר להעלות על הדעת כמה דרכים בזה. באופן אחד, אפשר שהברכה מוטלת על כל יחיד בפני עצמו, אלא שאינו רשאי לאמרה אלא בעשרה (וממילא אחד מברך עבור הכל). לפי זה, חייב כל יחיד להטות אוזן לברכה, וכמו כן, מי שהיה נוכח בעת הנישואין (או בזמן הברכות בתום הסעודה) אך לא שמע את הברכות יצטרך לשוב ולברך (אמנם אם כבר התפזרו הנאספים יש לומר שכבר הסתלקה סיבת החיוב ושוב לא ניתן לתקן את חסרון הברכה). מאידך, אפשר לומר באופן נגדי שאין חובת הברכה מוטלת כל עיקר אלא על הציבור בכללו. חובת היחיד אינה אלא שותפותו באחריות לכך שהברכה אכן תיאמר על ידי הציבור. תיתכן גם דרך ביניים, לפיה מוטלת חובת הברכה על כל יחיד כשלעצמו, אלא שאופן אמירתה הוא ע"י הציבור בכללו דוקא, כך שאין היחיד יכול לקיים את חובתו אלא על ידי שותפותו עם הציבור. חובתו ממילא להיות נוכח בעת אמירת הברכות, אך אולי לא מעבר לכך, ודי בהיותו חלק מהציבור שבפניו נאמרות בלא שיהיה באופן אישי בבחינת שומע כעונה. אולי אפילו על ציבור של עשרה שלא שמעו את הברכה לא מוטל עוד כל חיוב כיון שבציבור הנאספים בכללו כבר נאמרה הברכה.

הראשונים שלפנינו לא דנו בשאלה זו, ומנהג העולם הוא לפי הנראה לכל הפחות שלא כדרך הראשונה. לא מצאנו שמזהירים את הציבור להקשיב לברכות ולא להפסיק בדברים, כדי לצאת בהן ידי חובה. כמו כן, דומה שגם במקרים שהמברך בירך בקול חלש ורבים לא שמעו את ברכתו אין שבים לברך בפני מי שלא שמע. ומכל מקום עדיין יש לדון בהפרש שבין שתי הדרכים האחרות. ודיברו בזה האחרונים.

הצורה המעשית של שאלה זו שבה דנו היא אם מותר לשותף בסעודת הנישואין לעזוב את הסעודה לפני שנאמרו בה הברכות. האגרו"מ (או"ח א,נו) מניח בפשטות שחיוב הברכה חל על כל השותפים לסעודה, ועל כן כל מי שהצטרף לסעודה אינו רשאי לעזבה. אלא שמחמת הצורך וההכרח, כמו כאשר הסעודה מסתיימת בשעה מאוחרת מאד ויש בה אנשים שצריכים למחרת להשכים קום לעבודתם, יש לסמוך על הסברה שמי שמתחילה אין דעתו להצטרף לקביעות הסעודה הכללית אינו נחשב לשותף לה ואינו נכלל לא בחיוב זימון בעשרה ולא בחיוב בשבע ברכות.

הציץ אליעזר (יא,ד) מניח גם הוא שכל השותפים לציבור החייב בברכה חייבים באופן אישי להיות שותפים בה, ואינם רשאים לעזוב (ומסכים בכך לדברי השואל, הגר"ש דבליצקי). אלא שלדבריו שעת החיוב בברכה אינו שעת הסעודה עצמה אלא זמן ברכת המזון, שלאחריה הוא זמן אמירת הברכות בפועל. הוא מסיק, בשם מנחת יצחק, מסתימת הש"ס שלא הזכיר איסור התחלקות כמו בענין הזימון, שאין איסור לעזוב את הסעודה קודם סופה. והוסיף ראייה לדבר, בשם הגר"ש קלוגר: בסעודה הנערכת בסוף ימי השמחה קי"ל שאף אם היא התחילה וגם

הסתיימה בתוך היום השביעי לנישואין, אם לא הספיקו לומר את הברכות קודם שנגמר היום שוב אין לברך. עולה מכך שאין החיוב בברכה חל אלא בשעתה, כאשר מגיע זמנה, ולא קודם לכן, בזמן הסעודה עצמה. (מסתבר שגם ציץ אליעזר, כאגרו"מ, מודה שסיבת החיוב בברכות היא עצם השותפות בשמחת החתן והכלה, ולא ברכת המזון הנאמרת בשמחתם. ומכל מקום דין הברכה לאמרה לאחר ברכת המזון, ולכן כל שלא ברכו על המזון עדיין אין השעה מזומנת לברכת החתנים, וממילא גם לא חל בפועל החיוב בה).⁴

בשולי דבריו מביא הצי"א גם דעה נוספת, דעת מהר"י שטייף, שאין כלל חיוב אישי על כל אחד בברכה, אלא אחריות היא המוטלת על כל אחד שתיאמר בציבור זה ברכה בעשרה. וכל שמותר אחריו עשרה שיברכו סגי.⁵

ד. העולים למנין עשרה

הרמב"ם מוסיף על התנאי היסודי של ברכה בעשרה ואומר שעשרה אלו צריכים להיות גדולים ובני חורין. והסביר המ"מ שבא לומר שאין עבד וקטן מצטרפים, ככל דבר הטעון עשרה, שאין עבד וקטן מצטרפים לו (ברמב"ם הדבר אמור בהל' תפלה ח, ד).

עצם הדין שאין עבדים וקטנים נמנים בכלל עשרה לדברים שבקדושה לא בואר בגמרא. היא דנה (בברכות מז:): רק אם כאשר יש תשעה גדולים בני חורין ניתן לצרף עבד אחד או קטן אחד למנין, ומכך עולה שהנחת המוצא הברורה היא שקהל עשרה הוא של בני חיוב גמור במצוות דוקא.

הטעם לדין מבואר ברבנו מנוח (על הרמב"ם) אגב פרט נוסף בדין זה – שגם נשים אינן מצטרפות למנין. בדין הזימון (בהל' ברכות ה, ז) כתב הרמב"ם שנשים מזמנות לעצמן אבל לא בשם, ורבנו מנוח תלה זאת בדין הכללי של אמירת דברים שבקדושה, שבידוע שגם נשים אינן מצטרפות בו למנין עשרה. הוא מסמך זאת על לשון "בתוך בני ישראל", ולא בנות ישראל, ועל הלימוד מעדת המרגלים, שאף הם היו אנשים ולא נשים, וגם על הפסוק במקהלות ברכו, שממנו למדו לזימון בעשרה בשם, שכן נשים אינן קרויות קהל. אי-הצטרפות הנשים היא הסיבה גם לדין בעבדים, ובקטנים סברה היא, שכיון שאין בהם דעת לשבח לה' כראוי אין לצרפם למנין עשרה. מהדברים

⁴ גם מנחת יצחק (ב, מג) נתן מקום לדינא לסברה כמו זו של הצי"א, אחר שהקדים לברר את עיקר שייכות ברכת החתנים לברכת המזון. למ"ד שברכת חתנים אינה תלויה בסעודה כלל, לכאורה כל שכן שאין לה שייכות לברכת המזון, וגם למ"ד שהברכה אינה אלא בסעודה לכאורה אין לה ענין לברהמ"ז עצמה, אם לא לדרך הרמב"ם. וכך מורה לכאורה מנהגנו, שמברכים ברהמ"ז וברכת חתנים על שתי כוסות נפרדות (וכפי שיתבאר להלן). אלא שסוף סוף לא מצאנו בש"ס ופוסקים בדין ברכת חתנים שהזכירו איסור לילך קודם הברכה כמו שכתבו בדיני הזימון, ולכן יש לומר שעל צד שהברכה תלויה בסעודה זמנה הוא בגמר הסעודה (ומשום כך צירפה בפועל לברכת המזון), ולכן מי שאינו נמצא בזמן גמר הסעודה אינו חייב בה. ובפרט לאור הסברה שהאידנא "ערבה כל שמחה", כך שברכה כל שבעה היא ממנהג ולא מדינא, מי שנצרך לילך קודם גמר הסעודה יש לו על מי לסמוך.

⁵ מבוא גדול להבנה זו יש מכח הברייתא (ז:): שכרכה זו בזו את ברכות הנישואין והאירוסין, "מברכין ברכת חתנים בבית חתנים וברכת אירוסין בבית האירוסין". בברכת האירוסין נחלקו אם היא מוטלת על החתן דוקא או לא, ואם המברך מברך כדי להוציא, אבל לא מצאנו שכתבו שעל צד שאין הברכה מוטלת על החתן הרי הציבור בכללו מחוייב בברכה ועל הכל לשתוק בעת הברכה ולכוון לצאת בה ידי חובתם. ומשמע בפשטות שלכו"ע המברך מברך כפי המוטל עליו עצמו (או כמוציא את החתן) ולא כמוציא ידי חובה את הרבים. נראה לפיכך שאם אין הברכה חובת החתן הרי שהיא חובת המעמד, ודי בכך שאדם אחד מברך כדי שתקיים חובתה. ואפשר אם כן שגם ברכת חתנים חיובה דומה, ואינה מוטלת באופן אישי על מי מהנאספים אלא על המעמד בכללו. גם את דברי אגרו"מ וצי"א אפשר כאמור שיש להטות לכיוון זה, ואף שחובת כל אדם הנוכח במעמד להיות שותף גם במעמד הברכה אפשר שבזה מתמצה חובתו ואין עליו כל חיוב להטות לה אוזן. כאמור, נראה שכן הוא מנהג העולם, אך עדיין צ"ע.

עולה שלשון "גדולים ובני חורין" שנקט בה הרמב"ם מוציאה מכללה גם גדולות, ולא רק קטנים ועבדים. (בגמרא ובראשונים קודמים לא מצאנו העמדה של הדין על מקורות מפורשים, ונראה כאמור שהוא אצלם כברור מאליו).

שו"ע בדיני התפילה (סי' נה) הוסיף על לשון הרמב"ם, וכתב שדברים שבקדושה טעונים עשרה זכרים גדולים בני חורין. בהלכות הנישואין כתב השו"ע כלשון הרמב"ם בלבד, ולא הזכיר זכרים, אך גם כאן הסכמת הפוסקים שאין נשים מצטרפות (פת"ש (סי' ק יד) הביא שאשה אינה חשובה גם כפנים חדשות, לפי שאין פנים חדשות אלא מי שראוי להמנות בעשרה של ברכת החתנים). הריטב"א הוא שעומד על כך מפורשות ובאופן ישיר לענייננו, ואומר בדומה לרבנו מנוח שמ"ע עשרה אנשים" שלקח בועז יש ללמוד דבעינן זכרים בני חורין דוקא, וכן מלשון "במקהלות ברכו" יש ללמוד להוציא גם נשים. ניתן להוסיף ולתמוך זאת גם ממה שאמרו שחתנים מן המניין, ולא מנו גם את הכלה עמו.

(בתוכן אי-הצירוף של נשים יש לבאר שאין הן נוטלות חלק בהעמדת הסדר הציבורי הגלוי של הופעת הקדושה בישראל. ההתקבצות הציבורית לדברים שבקדושה, וההבעה הפומבית של דברי השבח והרוממות לה', עניינם לאנשים זכרים דווקא. הדבר מתאים גם למה שבמנייני בני ישראל שבתורה נמנו הזכרים בלבד, והם הקובעים את הגודל הכמותי של ציבור בני ישראל. האשה מופקדת על החיבור הפנימי החי לתוכני הקודש ועל ההטמעה שלהם בממשות החיים, מה שממומש באופן עיקרי בעולמה הקרוב, שלה האישי ושל משפחתה, ובצורה יוצאת דופן עשוי גם לחרוג מעבר לכך אל מעגלים רחבים יותר. אבל הפניה של דבר ה' אל הציבוריות הישראלית, החודרת ומגיעה דוקא מתוך כך גם אל עולמותיהם של הפרטים, היא ענין לזכרים דווקא. זאת בדומה למה שאחריות הנחלת התורה לאומה מוטלת עליהם בלבד.)

ד. ברכה כל שבעה

1. זמן הברכות ופנים חדשות (סב,ה-ח)

(תמצית הדין: לרמב"ן ור"ן ברכה נאמרת כל שבעה בכל התכנסות לכבוד החתן והכלה, אם יש שם פנים חדשות שלא נכחו בשמחה בימים קודמים (או בהתכנסות קודמת). בלא תלות בסעודה. ואפשר שגם השבת, מחמת חידוש השמחה בה, שקולה לפנים חדשות. לטור ועוד, מברכים דוקא לאחר סעודה, ובתנאי שיש שם מי שלא השתתפו בסעודות קודמות והשמחה מתרבה מחמתם, וכן בסעודות השבת (שתי העיקריות או גם השלישית) ששמחת מתרבה גם בלא זה. ולרמב"ם מברכים רק לאחר סעודה, ובתנאי שיש שם מי שטרם שמע את ברכתיו של חתן זה. לשו"ע הלכה כדרך האמצעית, והרמ"א הוא כמכריע, שגם מי שאינו אוכל משמש כפנים חדשות. עוד י"א שאין מברכים בלא שתי פנים חדשות. וכמו כן נחלקו אחרונים בהגדרת נקודות הפתיחה והסיום של שבעת ימי הברכה.)

א. עיקר תנאי אמירת הברכות

"ות"ר, מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה. אמר רב יהודה, והוא שבאו פנים חדשות" (י:). שני חלקי דין זה טעונים הגדרה: א. מתי מברכים את ברכת החתנים במהלך ימי השמחה. ב. מיהם הקרויים פנים חדשות, שבהימצאן ניתן לשוב ולברך. שאלה זו תלויה במידה רבה בראשונה ונובעת ממנה, ובדברי הראשונים כרוכים שני הדינים יחדיו.

לדברי הרמב"ן, בכל התכנסות הנערכת כדי לשמח את החתן והכלה בימי שמחתם יש לברך שבע ברכות (אם יש פנים חדשות), גם ללא סעודה. הוא סומך זאת על הירושלמי, ועל דברי מסכת סופרים, שם מובא מנהג לברך אצל החתן והכלה בבוקר על הכוס ובערב קודם הסעודה.

ההתכנסות לשמחת החתן בבוקר היא לפי הנראה ללא כל סעודה, וגם בערב קודמות הברכות לסעודה. הרמב"ן כותב שבזמנו אף שאין מנהג זה נוהג עוד, ואין התכנסות לכבוד החתן והכלה שאינה מלווה בסעודה, הרי שבליל שבת בעת יציאת החתן והכלה מחדרם מברכים להם שבע ברכות, קודם הסעודה, וכן למחרת מקבילים את פניהם לאחר התפילה ומברכים. לפי דרך זו, כל כינוס הנעשה לשמחת חתן וכלה הוא פגישה מחודשת בשמחתם שיש בה כדי לשוב ולהצדיק ברכה עליה, ובלבד שיהיה צד חידוש ממשי בשמחה זו על ידי פנים חדשות. גם הר"ן קיבל את דברי הרמב"ן בענין זה.

פנים חדשות, לפי הרמב"ן, הם מי שלא היו עד עתה **בימי המשתה**. בהתאם לשיטתו אומר הרמב"ן שהצטרפותם מצדיקה ברכה גם אם כעת אינם אוכלים בסעודת השמחה (שהרי הסעודה אינה תנאי לחיוב הברכה כלל). לשיטה זו, מי שכבר נוכח בשעת השמחה שוב אינו פנים חדשות, ועל כן מסתבר שכל מי שהיה בעת החופה שוב אינו בכלל פנים חדשות, גם אם לא היה שותף בסעודה. מאידך, מחדש הרמב"ן בשם תוס', פנים חדשות הם שותפים חדשים בשמחה – ומשך זמן החידוש הוא כל היום כולו. לפיכך אם הצטרפו פנים חדשות לשמחה באחד הלילות, מברכים מחמתם (והר"ן מוסיף – בנוכחותם) שבע ברכות גם ביום המחרת.

הרמב"ן דוחה בתוך דבריו **דעה אחרת**, לפיה מנהג הברכה בשבת כשבאים מבית הכנסת הוא מנהג טעות, משום שאין לברך שבע ברכות אלא **בסעודה**, לאחר ברכת המזון. דברים דומים כתב הרא"ש בשם רב האי, שאין איסור בברכה שמברכים בעת הקבלת פני החתן לאחר התפילה, ומ"מ אין זה מנהג יפה. הרא"ש אינו מבאר את טעמה של מחאת רב האי, אך סומך לה את דעת הסוברים שאין לברך כלל שבע ברכות ללא סעודה. הרא"ש לא הכריע מפורשות כשיטה זו דוקא, אולם **בטור** מופיע הדבר כדין פשוט, שמברכים ברכת חתנים כל שבעה לאחר אכילה. נראה שלעומדים בדעה זו אין ביטוי מעשי מובהק לקיומה המחודש של שמחה לכבוד החתן והכלה אלא על ידי האכילה.

דין **פנים חדשות** מתבאר גם הוא בדברי **הרא"ש** (וכן הטור) באופן מתאים לכך, והיינו מי שלא **אכל עד עתה** בסעודת השמחה, ואפילו היה בשעת החופה וברכותיה. הוסיף הרא"ש (וכ"ה גם בתוס') שאין קרויים פנים חדשות אלא מי שמרבים בשבילם השמחה יותר. ועוד הוסיף על פי המדרש (ואף זה כתוס') שאף השבת חשובה כפנים חדשות, והטעים זאת בכך שדרך להרבות בשבת בשמחה ובמנות. ברא"ש (ובתוס') מתחדד ביותר שעניינם של הפנים החדשות הוא חידוש השמחה שבא על ידם, ונראה שכשם שאין השמחה מצריכה ברכה אלא על ידי סעודה כך גם אין די בפנים החדשות כדי לקבוע חידוש בשמחה אלא אם מרבים בשבילם במנות הסעודה (ובשבת באופן טבעי מתרבה ומתחדשת השמחה, גם בלי פנים חדשות של ממש).

הרמב"ם סומך גם הוא באופן מובהק את הברכות לסעודה, ומלכתחילה משבץ את חיוב הברכות בהלכותיו בתוך דיני ברכת המזון (הלי ברכות ב,ט-ז), כתוספת שמוסיפים **לאחר ברכת המזון** בבית חתנים.

חידושו המיוחד של הרמב"ם הוא בדין **פנים חדשות**, שכתב שאם "האוכלים הן שעמדו בברכת נישואין ושמעו הברכות" אין מברכים אלא אשר ברא, "אבל אם היו האוכלין אחרים שלא שמעו **ברכות נישואין** בשעת נישואין מברכין בשבילן אחר ברכת מזון שבע ברכות כדרך שמברכין בשעת נישואין". מדבריו עולה שיסודו של החיוב החוזר בברכת חתנים כל שבעה הוא החיוב הראשוני בברכה המוטל על כל הפוגש לראשונה בנישואין אלו, אלא שדי בנוכחות אדם אחד שעדיין לא שמע את הברכות כדי להטיל חיוב מחודש בברכה על כל הנוכחים. (צד החידוש, שמחמתו שבים

לברך, אינו לפי זה בשמחה, אלא בחיוב הברכה עצמו). נפ"מ בסיסית מדברי הרמב"ם, לעומת דבריו המפורשים של הרא"ש, היא שאף מי שהיה בעת הנישואין וברכותיהם בלבד, ולא היה שותף לסעודות השמחה כלל, שוב אינו בגדר פנים חדשות. (לרא"ש, מאידך, אפשר שמי שהיה שותף לשמחה שוב אינו פנים חדשות גם אם לא היה נוכח בעת הברכות כלל).

הב"י כתב בבדה"ב שהמנהג הוא כרא"ש וטור, שלא לברך אלא לאחר סעודה. וכך גם בשו"ע, למרות שכתב את דבריו באופן של סתם כרמב"ם ויש אומרים כרא"ש, סיים בכך שהמנהג כרא"ש. וכך למנהג הספרדים תלויה הברכה באופן מלא **בסעודה**, לא רק סעודת כלל המסובים אלא אף הצטרפות הפנים החדשות לה.

הד"מ כתב אף הוא שאין המנהג כר"ן, ואין מברכים שלא בשעת סעודה. אלא שבהגהות לשו"ע כתב כדעת הר"ן **שפנים חדשות הם גם מי שאינם אוכלים** שם. ונמצא אם כן כמכריע בין השיטות.

פת"ש (ס"ק n) הביא דברי מי שכתב שכיון שהברכה אינה נאמרת אלא בעשרה ואינה נאמרת אלא בסעודה, הדעת נוטה לומר שאין לברך אלא אם **רוב עשרה** אלו **אכלו** שם. בס' הנישואין כהלכתם (יד, מא) נוסף שהמנהג כדברי הפוסקים דבעינן גם שיתקיים זימון בעשרה לברכת המזון, והיינו שלפחות שבעה יאכלו פת ועוד שלושה יאכלו כזית כלשהו. כמו כן, אף שלמנהג אשכנז אין חובה שהפנים החדשות יהיו מן האוכלים, ודי שיצטרפו לשמחה ולברכה, יש שכתבו שלכתחילה אף הם יאכלו (שם סו), אולי כדי לצאת ידי דעת הכל. ועוד שם (צה) חילוק מנהגים בשאלה אם מי שלא אכל כלל יכול להיות מן המברכים. לפי שיטת הר"ן עצמו ודאי אין מניעה מכך, שהרי אין צורך בסעודה כלל, אלא שלפי המנהג שאין לברך אלא על ידי סעודה יש מקום להצריך שהמברך עצמו יהיה שותף בסעודה ולא די במה שהוא שותף לשמחה שיש בה סעודה.

ב. עוד מגדרי פנים חדשות

בדין הפנים החדשות, לשיטת תוס' והרא"ש הם צריכים כאמור להיות מי **שמרבים השמחה** בשבילם. הרמב"ן והר"ן לא כתבו במפורש תנאי כזה, אך שו"ע הביא ללא חולק דברי יש-אומרים שמתנים בכך את דין פנים חדשות (אך כתבו ב"ח וח"מ שאין צורך בריבוי סעודה בפועל עבורם ודי בכך שראוי להרבות עבורם, והשמחה מתרבה על ידם, וכך בפרט לאור ההכרעה שמברכים גם אם הם לא אכלו כלל). וכתב ב"ש שגם לר"ן, שאין הברכה תלויה בסעודה וממילא גם אין ריבוי בסעודה עבור האורחים החדשים, הם צריכים להיות מי שבני החופה שמחים בנוכחותם. רק לדעת הרמב"ם אין תנאי זה נחוץ, ואין עיקר ההלכה כמותו. עם זאת, הנישואין כהלכתם (יד, סא) מביא **שמנהג רבים** (במקור בקהילות ספרדים, ובדורות אחרונים מתפשט גם בין אשכנזים) לברך גם על סמך פנים חדשות שאין השמחה מתרבה בשבילם כלל, ויש לכך אחיזה בדברי כמה פוסקים (כך נוקט לדינא גם הגר"ע יוסף (שם)). ושמא יש להמליץ עוד על המנהג, שבכל אדם מישראל המצטרף לשמחת הנישואין יש משום ריבוי שמחה כלשהו, ולדרך הרמב"ן והר"ן (וכ"ש לרמב"ם) עשוי להיות די גם בכך.

הסברה שפנים חדשות הם מי שמרבים השמחה בשבילם נותנת לכאורה לומר שגם **נשים** ייחשבו לפנים חדשות כאשר השמחה מתרבה בשבילן. אך פת"ש (ס"ק יד) כתב בשם זכור לאברהם שכיון שאינן נמנות למנין עשרה החייבים בברכה אינן חשובות גם כפנים חדשות. ומקור הדברים בחידושי הריטב"א. הריטב"א כתב את דבריו בבירור על דרך הבנה זו בדין פנים חדשות, ולא על

דרך הרמב"ם שהפנים החדשות הם אלו שהתחייבו רק כעת בברכה, ואם כן קשה מה בכך שאינם ממנין העשרה. ושמא חידוש השמחה על ידי הפנים החדשות צריך להיות באופן מובהק חידוש שמחה של החייבים בברכה עצמם, וזאת דוקא על ידי מה שלחלקם זוהי שותפות ראשונה בשמחה. וצ"ע.

בתוך הדברים הזכרנו את דברי הרמב"ן והר"ן, ע"פ תוס', שפנים חדשות עומדות בחידושן **עד תום היום**. וכך פסק רמ"א. אך ח"מ וב"ש כתבו שדעת רוב הפוסקים אינה כן, ולא ניתן לברך על סמך פנים חדשות אלא פעם אחת.

[באופן פשוט, וכמפורש בדברי ראשונים רבים, די באדם אחד לתורת פנים חדשות. אך הגר"ע יוסף (יבי"א ג אבהע"ז יא) הביא מדברי ר"א בן הרמב"ם בשם אביו, וכפירוש ללשונו בהלכות, שאין לברך אלא בנוכחות **שתי** פנים חדשות. ונוקט כך גם לדינא. בס' הנישואין כהלכתם (יד, סח) מביא שכ"פ גם הבן איש חי, וכך היה מנהג קהלות הספרדים בא"י.]

ג. שבת כפנים חדשות

בתוך דברי הרא"ש הזכרנו את המדרש לפיו שבת היא כפנים חדשות. מדרש זה הולם את שיטת הרא"ש, והוא אכן מקבלו להלכה. אך לדברי הרמב"ם אין לדבר כל מבוא בגדרי ההלכה הנ"ל, והוא אכן לא חילק בין שבת לימות החול. הרמב"ן כתב על ההסתמכות על המדרש שאינה נכונה בטעם, וכתב תחת זאת שבברכה בשבת מסתמכים על כך שבסתמא יש ודאי בין הנאספים מישוהו שלא היה בשמחת הנישואין אתמול. הר"ן כתב כסברת הרמב"ן גם בענין זה, אך קיבל גם את דברי המדרש כבסיס ראוי לברך בשבת גם בלא פנים חדשות של ממש (ולדרך זו יש לומר שהשבת עצמה היא בבחינת גורם המחדש את השמחה, בלא התוספת של תוס' והרא"ש בדבר ריבוי מנות). בגדר מעלה זו של השבת, כתב הטור שרק בשתי הסעודות הראשונות אין צורך בפנים חדשות, ולא בסעודה שלישית (לפי הבי"ה היינו משום שסעודה שלישית אינה עיקר, דהא איכא למ"ד שיוצא בה במיני תרגימה. רק הסעודות הראשונות נעשות בריבוי השמחה הראוי להחשב כפנים חדשות). וכך כתב שו"ע שגם נוהגים בפועל (וכך הורה הגר"ע יוסף (יבי"א ג אבהע"ז יא)). אבל מנהג ארצות אשכנז, הנזכר בד"מ, לברך שבע ברכות גם בסעודה שלישית בלי לדקדק אם יש פנים חדשות. הטעם שהציע רמ"א לדבר – שמחמת הדרשה שבסעודה יש גם בה דין של פנים חדשות (והיינו מן הסתם בצירוף ליחוד שמחמת השבת. ע"י הדרשה מקבלת גם הסעודה השלישית חשיבות של סעודה גמורה שהשמחה בה מחודשת). ורמ"ע מפאנו (בפת"ש) הסמיך זאת על כך שעל פי הנסתר יש גם בסעודה מצד עצמה בחינת פנים חדשות.

ד. תחילת שבעת ימי הברכה וסופם

את ימי השמחה והברכה כתב הרמ"א בשם הרא"ש (בתשובה) שיש למנות מיד **מעט ברכות הנישואין**, ולא רק מעט תחילת השמחה, בסעודה הראשונה. פת"ש דחה מתוך כך את דברי הכנסת יחזקאל, שכתב שמנין הימים נפתח רק בעת הסעודה הראשונה, והביא גם אחרונים נוספים שחלקו עליו.

בענין תום שבעת הימים, כתב כנס"י (הני"ל) שאין למנותם מעת לעת אלא שבעה ימים כצורתם, לילה ויום. ממילא אמרינן בזה סוף היום הראשון ככולו, ואין לאחרייו אלא ששה ימים נוספים. (נראה שכאשר מדובר בגמרא על ימים בסתמא מדובר באופן זה, ולא על פרק זמן של שבעה מעת לעת). פת"ש סומך לדבריו את ספר המקנה, שכתב כמותו והביא ראייה לדבריו, ומסכם שכן עיקר. זאת לאפוקי מדברי הגינת ורדים, שכתב שחובת השמחה היא שבעה ימים **מעט לעת** (אולי משום

שאינן לפחות מן הזמן שתיקנו לחתן לשמח את כלתו?). על אף שאין דברי הגינת ורדים עיקר, הביא פת"ש משערי תשובה לאו"ח שלענין נפילת אפים יש להתחשב בדעתו, ולפיכך אין אומרים אותה כל ז' מעת לעת, שכן קי"ל שבמקום ספק אם יש לומר נפילת אפים – אין אומרים אותה. עוד כתב הגינת ורדים (בפת"ש שם) שהגבלת הזמן לשבעה ימים אינה הגבלה לזמן הסעודה, אלא לזמן הברכה עצמה. ואם אכלו ביום השביעי ולא הספיקו לומר שבע ברכות עד ששקעה החמה שוב לא יאמרו אותם, ולא כתוספות בברכת המזון מחמת שבת ויו"ט. לא שם הזמן הקרוי על הסעודה הוא העיקר, אלא הזמן שאליו שייכת ברכת הנישואין עצמה.

2. ברכות אשר ברא ושהשמחה במעונו (סב: ד, ז, ג)

א. דין אמירתן

התלות של ברכת חתנים בפנים חדשות, שאותה קבע רב יהודה לעיל, אינה עומדת באופן שלם לדינא (ח): "רב אשי איקלע לבי רב כהנא, יומא קמא בריך כולהו, מכאן ואילך, אי איכא פנים חדשות בריך כולהו, ואי לא, אפוישי שמחה בעלמא הוא, מברך שהשמחה במעונו ואשר ברא. משבע ועד שלושים, 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" (שעורים ששורים להכנת שיכר לסעודת הנישואין, או שעורים שזורעים לסימן טוב לחתן ולכלה. כ"פ רש"י. כלומר, תחילת ההכנות המעשיות לשמחת הנישואין. הרשב"א (בתורת הבית ו,ב במשמה"ב, בענין המתנה מחמת דם חימוד) קושר בענין זה את המנהג לעשות שמחה לחתן בשבת שקודם חתונתו).

כפי שהתבאר לעיל, די בחידוש העצמי המתמשך שבמציאות הנישואין כדי לברך ברכה כלשהי על עניינם בשבעת ימי המשתה גם בלא כל חידוש נוסף בשמחה או בחיוב הברכה. כמו כן, די בעצם השמחה שמחמת הנישואין כדי להוסיף בברכת הזימון "שהשמחה במעונו", כל עוד השמחה בחידושה, גם כאשר אין הצדקה לברכה גמורה בפני עצמה, והיינו בכל סעודה שזימן החתן במהלך שלושים היום הראשונים, ואף בכל סעודה שזמנה מפורשות לשמחתו במהלך השנה כולה.

ב. סעודת שגרה עם בני ביתו

(תמצית הדין: נחלקו ראשונים, וגם רמ"א ושו"ע, אם נוכחות מוזמנים מעבר לבני הבית היא תנאי לברכת אשר ברא.)

הגמרא הטעימה את הדין שבהעדר פנים חדשות אין אומרים אלא ברכות אלו בכך ש"אפוישי שמחה בעלמא הוא". ונחלקו הרמב"ן והר"ן בפירוש הדבר. לדברי הרמב"ן כיון שאפוישי שמחה עכ"פ בעינן, אין לברך ברכות אלו אלא ב"סעודת מריעות", סעודה שהוזמנו לה אנשים נוספים המצטרפים לשמחת החתן והכלה, אבל אם החתן סועד עם בני ביתו אין לברך ברכות שמחה כלל. (יל"ע מהו הדין לדידה כאשר עושים סעודה מיוחדת, בריבוי מנות או במנות מיוחדות, לכבוד החתן והכלה, אך בחוג בני הבית בלבד. מסברה נראה פשוט שאף בזה יש משום ריבוי שמחה, ולא מיעט הרמב"ן אלא אכילה כדרך שגרה).⁶

⁶ עוד יל"ע לדרך זו מהו הדין בסעודת שמחה שהחתן והכלה הזדמנו לה בלא שיועדה לשמחתם כלל. גם בזה נראה בפשטות שאף שמברכים כל שלושים אפילו לא אמר מחמת הלולא, וכל שכן תוך שבעה, אין זה אלא משום שבזמן

אבל הר"ן לומד מדאמרין "שבעה לברכה" בסתמא, בלא כל תנאי, שבכל סעודה הנערכת תוך שבעת ימי השמחה מברכים לכה"פ אשר ברא (להלן נברר אם אומרים אותה גם בלא עשרה), וממילא כל שיש לכה"פ זימון בשלושה אומרים גם שהשמחה במעונו. ואין זה תלוי בסממנים חיצוניים של ריבוי שמחה כלל. לשון הגמרא "אפוישי שמחה בעלמא הוא" אינה מוסבת כלפי הסעודה עצמה אלא כלפי הטעם לאמירת הברכה כל שבעה, לומר שאף כאשר אין כל צד חידוש בפגישה בענין הנישואין, משום שאין פנים חדשות, ואין הצדקה לברכת חתנים מלאה, תיקנו להרבות בשמחת הנישואין ובברכה עליהם ולומר עכ"פ אשר ברא ושהשמחה במעונו.

שו"ע פסק כדברי הר"ן, לברך בכל סעודה. אבל **רמ"א** כתב שהמנהג כרמב"ן, שלא לברך אלא כשמזמינים לסעודה גם אחרים.

ג. המנין הנדרש לברכת אשר ברא

(**תמצית הדין**: לרמב"ן ורשב"א ברכת אשר ברא טעונה עשרה, אבל הלכה כחולקים עליהם ומסתפקים, לדברי האחרונים, בשלושה.)

מחלוקת הר"ן על הרמב"ן בשאלה מהו "לאפוישי שמחה" האמור בגמרא נוגעת לא רק לשאלת הסעודה עם בני ביתו אלא גם לשאלה הרחבה יותר אם ברכת **אשר ברא** הנאמרת לבדה ראויה כשלעצמה לכינוי "**ברכת חתנים**". נפ"מ בעיקר לשאלה אם גם היא מותנית בנוכחות עשרה.

הרמב"ן דייק מדברי הגמרא שברכת חתנים היא חמש או שש ברכות שברכת שהשמחה במעונו אינה בכלל ברכת חתנים, ואין היא טעונה עשרה אלא שלושה בלבד (שלושה עכ"פ בעיני, כיון שהיא נתקנה רק כתוספת לברכת הזימון. ליחיד המברך על מזונו לא נתקנה תוספת זו, אם כדי שלא להפסיק מחמתה בגוף ברכת המזון, ואם משום שאין לשמחתו של מקום הד בקרבנו אלא כאשר היא מופיעה במציאות חברתית-ציבורית ראשונית לכה"פ). ולמד מדבריו הר"ן שברכת אשר ברא עכ"פ לא יצאה מכלל ברכת חתנים, והיא **טעונה עשרה**. ב"י מביא שכך היא גם דעתו המפורשת של **הרשב"א**, בתשובה.

הר"ן עצמו חולק על כך ואומר ששם ברכת חתנים המצריך עשרה אינו קרוי אלא על הרצף של שש הברכות כולן. אבל ברכת אשר ברא כשלעצמה אינה קרויה ברכת חתנים, וכשם שאינה טעונה פנים חדשות כך אינה טעונה עשרה, ואמירתה היא, כפי שהתבאר, "לאפוישי שמחה בעלמא", וכפי שפירש הוא (לניי) לשון זו. גם **הרמב"ם** לא התנה כל תנאי לחיוב בברכת אשר ברא, ורק את תוספת הברכות במקום פנים חדשות התנה בכך שיהיו עשרה גדולים בני חורין. (אמנם גם בברכת אשר ברא כתב הרמב"ם שאין מברכים אותה לא עבדים ולא קטנים. ויש לעיין אם כוונתו לומר שאלו אינם מברכים להוציא אחרים, במקרה שאכן ישנה סעודה של מספר משתתפים, וכדרך שאינם מברכים לאחרים בברכת המזון עצמה; או שבא לפטור אותם מחיוב ברכה לגמרי, כפשט לשונו. ורי' עוד להלן דברי רבנו מנוח בזה). וכן כתב **הרא"ש**, שכשיטה זו מסתבר. וכך היא **ההלכה**, בשו"ע ורמ"א, דלא בעינן עשרה כדי לברך אשר ברא.

בתוך דבריו כתב הר"ן: "היכא דליכא פנים חדשות, דלא מברך אלא שהשמחה במעונו ואשר ברא, לא בעי עשרה אלא בג' נמי מברכין לה". לשונו זו משמע דבעינן **שלושה** בין לשהשמחה

הסמוך לנישואין כל סעודת מריעות שהחתן והכלה נוכחים בה מקבלת נופך מחודש מכח נוכחותם. אבל אם אין לשמחתם כל שייכות לארוע שבו הם משתתפים אין זה שונה מהותית מסעודת שגרה של בני ביתו בלבד. לכן בסעודה שזומנה מראש עבור שמחה אחרת אין לברך אלא אם בעלי השמחה נתנו דעתם לשתף גם את שמחת החתן והכלה בשמחתם. וכך אכן כתבו הפוסקים (רי' הנישואין כהלכתם יד, כג).

במעונו ובין **לאשר ברא**. אלא שלכאורה אין סיבה להצריך ג' דוקא לברכת אשר ברא. ואכן בהמשך דבריו כשמטעים הר"ן את דבריו שאין לתלות את ברכת שהשמחה במעונו בנוכחות מוזמנים דוקא אומר הר"ן שלדרך הרמב"ן מתחייב לכאורה שלא לברך גם אשר ברא בלא ריעים, אך זה אי אפשר משום "דסתם אמרינן שבעה לברכה", ללא תנאי. ומשמע שברכת אשר ברא נאמרת בכל סעודה כל שבעה, בלא כל תנאי נוסף, ואפילו החתן **לבדו** אומרה, ולא הזכיר ג' אלא מחמת שהשמחה במעונו. כך היא בפשטות גם דעת הרמב"ם, שקבע את החיוב בברכת אשר ברא בלא כל תנאי. וכך עולה בפשטות מפיסק השו"ע (בסי' ד).

אבל הרמ"א למד מדברי הר"ן דבעינן שלושה דוקא (בד"מ הוא בסוף הסימן, אות טו, ובשו"ע בסי' ד). גם רבנו מנוח (לרמב"ם ברכות ב, ט) כתב שהמנהג לומר ברכת אשר ברא אפילו בשלושה, שעל ידם נאמרת ברכת שהשמחה במעונו, אך לא בפחות מכך (ומשמע שאינו מוצא סתירה בין מנהג זה לדברי הרמב"ם עצמו. על יסוד זה הוא מסביר גם את דברי הרמב"ם שעבדים וקטנים אינם אומרים אותה – והיינו שאינם מצטרפים לשלושה, כשם שאינם מצטרפים לזימון). גם הגר"ע יוסף (יבי"א שם) נוקט כדבר ברור שמחלוקת הראשונים היא אם בעינן עשרה לברכת אשר ברא או שדי לה בשלושה, ולהלכה די בשלושה, ובלבד שיהיו כולם גדולים. ולא טרח כלל לבאר מנין שלא די אף באחד. והדבר צ"ע, הן במקורו והן בטעמו (והרי בעלמא ברכות הטעונות כוס נאמרות גם ביחיד, כמו קידוש והבדלה). ושמא יש להטעים בדבר קצת, שבדומה למה שברכת חתנים בשלמותה זוקקת ציבור גמור כך גם ברכת אשר ברא לבדה זוקקת ציבוריות ראשונית כלשהי, ולו כמו זו המאפשרת זימון.

ד. המנין הנדרש לאמירת שהשמחה במעונו
(תמצית הדין: העיקר להלכה לומר שהשמחה במעונו גם בשלושה.)

הר"ן נחלק על הרמב"ן בשאלה אם רק ברכת שהשמחה במעונו יצאה מכלל שם ברכת חתנים או גם ברכת אשר ברא, ועכ"פ בברכת **שהשמחה במעונו** הדבר מוסכם גם עליו, והיא נאמרת גם **בשלושה**. הוא אף מוסיף לכך חיזוק, שאף בבית הברית הו"א לומר ברכה זו, ואם כן היא לא נתקנה מעיקרה לנישואין דוקא. אלא שהוא מעיר עם זאת שראיית הרמב"ן לדבר מלשון הגמרא אינה מוכרחת. מדברי הגמרא שברכת חתנים היא חמש או שש ברכות לא ניתן להסיק שברכת שהשמחה במעונו אינה בכללה. זאת משום שאפשר שמנין הברכות נאמר על ברכות הנישואין עצמם ולא על הברכות הנאמרות עם ברכת המזון, שאליהם מצטרפת ברכת שהשמחה במעונו, ועוד, שברכה זו אינה עומדת לעצמה אלא היא תוספת לשון על ברכת הזימון, ולכן ברור שאי אפשר היה לצרפה למנין הברכות. למרות דחיית הראיה, הדין עצמו נותר כאמור בעינו.

אלא שמהר"ל **מפראג**, המובא ע"י הט"ז (סי' ב), לא רק דוחה באופן זה את הראיה מהגמרא, אלא אף נוקט להיפך, שאף ברכת שהשמחה במעונו היא מכלל ברכת חתנים. הוא אף מוסיף ראייה נגדית לדברי הר"ן מלשון הגמרא, שתלתה בפנים חדשות את השאלה אם לברך "כולהו", ולא את השאלה אם לברך ברכת חתנים. ואם כן מה שמברכים גם בלא פנים חדשות אף הוא מכלל ברכת החתנים. לדברי המהר"ל, כיון שגם ברכת שהשמחה במעונו היא על עסקי מקור וזיווג אף בה שייך דין "במקהלות ברכו", וכשם שכל יתר הברכות הכרוכות בענין הנישואין טעונות עשרה כך גם ברכה זו. (יש להוסיף לכך חיזוק אף מגוף ברכה זו, שאף היא לא נתקנה סוף סוף אלא לברכת הזימון ולא ליחיד, ומאותו טעם שאין די לה ביחיד אפשר גם שאין די לה בשלושה). והוסיף שכך המנהג, שלא לומר שהשמחה במעונו אלא **בעשרה**.

בס' הנישואין כהלכתם (יד,קל) כתב עכ"פ שהמנהג למעשה הוא כדעת רוב הראשונים והאחרונים, וכפי שכתב הרמ"א שהיא דעת הכל, לברך גם בשלושה. יש להעיר שלפי זה גם כאשר מקדימים לעזוב את סעודת הנישואין ומברכים משום כך על ידי על ידי זימון בשלושה יש להוסיף לכאורה בזימון שהשמחה במעונו. כמדומה שבפועל לא מצוי שעושים כך, וצ"ע. (ברכת אשר ברא נאמרת גם היא בשלושה, אך כיון שהיא חובת הציבור מסתבר שאין לברכה ע"י כל חבורה המזמנת לעצמה. לענין אמירת שהשמחה במעונו נראה לכאורה שאין לומר כך, אך אפשר שכללו גם אותה לענין זה בכלל דיני ברכת חתנים).

ה. אמירת שהשמחה במעונו לאחר שבעה
כאמור בפתח הדברים, ברכת שהשמחה במעונו נאמרת מדינא דגמרא בכל משך החודש הראשון והשנה הראשונה של הנישואין, וגם קודם לנישואין עצמם.

לעיל עמדנו על מחלוקת הרמב"ן והר"ן בדין אשר ברא ושהשמחה במעונו, אם הן נאמרות בסעודת מוזמנים דווקא, או בכל סעודה, גם אם היו בה בני ביתו בלבד. אלא שמחלוקתם היא בתוך שבעה בלבד. בסעודה שלאחר שבעת ימי המשתה מודה הר"ן לרמב"ן שאין לומר שהשמחה במעונו אלא בסעודה שהוזמנו לה **אחרים**, ואומר שמלשון הגמרא, שמבחינה אם הזמין לשם הילולא או לא, מוכח שאם לא הזמין אורחים כלל ודאי אין לומר שהשמחה במעונו אף לא תוך ל'. הטעם לכך הוא שלאחר תום ימי המשתה אם אין מוזמנים לסעודה לא ניכר כלל שיש בה שמחת נישואין, ועל כן אין לומר בה שהשמחה במעונו.

כל זה הוא מדינא דגמרא. אבל כתב סמ"ג שהאידינא **ערבה כל שמחה**, ואין מברכים שהשמחה במעונו אלא בשבעת ימי המשתה בלבד. וכך פסק שו"ע. העירו עם זאת הפוסקים שבאלמנה, שברכתה יום אחד בלבד וכדלהלן, אך שמחתה שלושה ימים, יש לומר שהשמחה במעונו עכ"פ בכל שלושת הימים גם האידינא.

3. זמן הברכה באלמנה (סב,ו; סב,ג)

(תמצית הדין: לאלמן שנשא אלמנה מברכים רק יום אחד, ונאמרו שלש דרכים בראשונים אם הכוונה ליום הראשון של הנישואין כולו, או רק לסעודה הראשונה שביום הראשון, או לסעודה הראשונה גם אם אינה אלא למחרת. משו"ע נראה שמברכים כל היום, אך האחרונים החונים סביבו נוקטים לברך רק בסעודה ראשונה שביום ראשון. ומ"מ באלמנה שנישאה סמוך לכניסת השבת היה המנהג לברך בסעודת הלילה. עוד נחלקו אחרונים בבעולה, מתי דינה כאלמנה.)

שבעת ימי המשתה נהוגים רק בבחור ובבתולה, בין אם שני הצדדים כאלו ובין אם רק אחד מהם בחור או בתולה. אבל באלמון שנשא אלמנה אין הברכה נאמרת אלא **יום אחד** בלבד (את מקור הדבר נביא בתוך סוגיית ימי השמחה בבתולה ובאלמנה). כיון שאין צד חידוש גמור בנישואין אלו, שכן בין מצד החתן ובין מצד הכלה כבר היו נישואין בעבר, אף השמחה פחותה, ואין לברך מחמתה אלא ביום הראשון בלבד.

לשון יום הראשון נאמרה בסוגיה זו בהקשר נוסף – בדין פנים חדשות, שאינו נצרך ב"יומא קמא" אלא לאחר מכן בלבד. בדין זה של יומא קמא שבו אי"צ פנים חדשות כתב הרא"ש שיש מפרשים שהכוונה היא לסעודה הראשונה דוקא. אלא שמכל מקום גם אם לא אכלו עד הלילה מברכים שבע ברכות גם בלא פנים חדשות, משום שעצם האכילה הראשונה של בני החופה שקולה כפנים חדשות. כלומר, כאשר נאמר שסעודה ראשונה היא לבדה שדינה כיום ראשון לא היתה

הכוונה לומר שמובנו של דין היום הראשון הוא הסעודה הראשונה ותו לא, שאם כן היה דין הברכה בסעודה שנדחתה ללילה פשוט. הכוונה היא לומר שגם במהלך היום הראשון עצמו אין לברך אלא בסעודה הראשונה ולא אחר כך, ולכן כל שחלף היום הראשון יש צורך באופן עקרוני בפנים חדשות. אלא שבסעודה הראשונה מתקיים תנאי זה גם בלא פנים חדשות בפועל.

לאור זאת הסתפק ח"מ מהו הדין בענין היום הראשון האמור באלמנה. אם מעתיקים את דין היום הראשון של הבתולה גם אליה, נמצא שכל שחלף היום הראשון עצמו שוב אין לברך כלל, שהרי באלמנה אין כלל ברכה מעבר ליום זה, והחשבת הסעודה הראשונה כפנים חדשות לא תועיל לכך (ואם עושים כמה סעודות ביום הראשון, אומרים בכולן לכה"פ אשר ברא). אולם אפשר גם שהיום הראשון האמור באלמנה הוא היום הראשון שבו סועדים עם החתן והכלה לשמחם, וגם אם נדחתה הסעודה ללילה שלאחר הנישואין יש לברך בה שבע ברכות.

ספק זה הוא למעשה מחלוקת ראשונים, בין רבנו ירוחם לבין האגודה. ב"י הביא בבדק הבית מדברי **רבנו ירוחם** שאין לברך לאלמנה כלל לאחר יום הנישואין עצמו. אבל מדברי **האגודה** הביא ב"ש שסעודה הראשונה היא הקרויה לעולם יום הראשון, והיא לבדה שבה מברכים לאלמנה, ולבתולה בלא פנים חדשות, בין אם היתה ביום הנישואין עצמם ובין אם לאו.

הב"י, שהביא כאמור את דברי רי"ו, שב מיד ותמה עליהם, שכן הרא"ש כתב שיום ראשון פירושו סעודה הראשונה, ולא חילק בזה בין בתולה לאלמנה. מדבריו עולה שלא הבין את דברי הרא"ש כפי שהבאנו לעיל, אלא פירש שדין הסעודה הראשונה לעולם כדין היום הראשון ממש, וכמו כן הבין שזהו דין היום הראשון בשני ההקשרים שבו הוא נזכר בסוגיה, בין בבתולה ולענין פנים חדשות ובין באלמנה ולענין עיקר אמירת הברכות. וביאר ב"ש שלדבריו יש לומר שכוונת דברי הרא"ש שסעודה ראשונה היא כפנים חדשות היא לומר שדין סעודה זו, גם באלמנה, ראוי ודאי להיות כדין פנים חדשות בבתולה. כלומר, בסעודה הראשונה השמחה היא ודאי בחידושה, ולכן פשוט שיש לברך בה לעולם שבע ברכות, בין בבתולה ובין באלמנה, בין אם יש פנים חדשות בפועל ובין אם לאו. ולכך מתאימים גם דברי האגודה.

דרכים אלו מבוססות שתיהן על השיטה שהזכיר הרא"ש, שהיום הראשון פירושו הסעודה הראשונה. אבל מדברי **הרי"ף והרמב"ם** (ברכות ב,ט), שלא הזכירו אלא לשון של יום ראשון ותו לא, לומד ב"ש שמפרשים את דין היום הראשון כפשוטו, ובכל סעודות היום הראשון מברכים לבתולה שבע ברכות בלא פנים חדשות (הוא סומך לכך גם את דברי הרי"ף בשם תוס', שכשיש פנים חדשות מברכים עבורם כל היום, ולא רק פעם אחת). לפי זה פשוט שהדין הוא ביום ולא בסעודות, ואם כן לאלמנה אין לברך אלא ביום הראשון עצמו (וכאגודה), ובכל סעודותיו (שלא כאגודה).

הב"י לא נזקק לכל זה, אך לשונו **בשו"ע** היא כלשון הרמב"ם, ואפשר לשמוע מכך שנוקט כשיטתו ושיטת הרי"ף. והדבר עולה בקנה אחד עם דרך הכרעתו הרגילה. אבל סיכום **הב"ש** לדינא בכל זה הוא ספק ברכות להקל. ואם כן למעשה אין לברך אלא בסעודה הראשונה וכשנעשית ביום הראשון עצמו.

פת"ש הביא עם זאת מתשובת הרמ"ע מפאנו **שמנהג העולם** הוא שאלמנה נישאת ביום והסעודה נערכת בלילה, ומברכים לה בסעודה שבע ברכות כדעת האגודה. והציע ליישב המנהג ולומר שאף האגודה לא חלק על הגדולים הסוברים שאין לברך בלילה, ולא היתה כוונתו (ותוכן מנהג העולם) אלא לומר שכאשר הנישואין נעשים ביום ששי סמוך לסוף היום, כך שאין שהות לערוך סעודת נישואין קודם הלילה, חוזר הלילה להיות היום הראשון שבו ניתן לקיים את שמחת הנישואין ולפיקך בו חל דין ברכות היום הראשון. באופן אחר יישב הגאון מליסא את המנהג ואמר

שאינן החתן והכלה מתייחדים באופן הראוי לביאה אלא בלילה, ולפיכך בהיותה אלמנה אין דינה כנשואה גמורה עד הלילה, וזהו הזמן הראוי גם לסעודה ולברכות.

בעיקר ההבחנה בין בתולה לאלמנה כתב **נו"ב** (מובא בפת"ש) שהגדר המכריע הוא חיבת ביאה ראשונה, ולפיכך דין אלמון ובעולה, או נואף ובעולה, **כדין אלמון ואלמנה** שאין להם אלא יום אחד לברכה, בין אם נבעלה קודם לכן לאחרים ובין אם נבעלה לו עצמו. אבל אחרונים **אחרים** כתבו שאם היא **בעולה דידיה** בלבד דנים אותה **כבתולה** לברכה ולשמחה (כך שגם אם הוא אלמון יש לה ז' ימים). אף **חת"ס** כתב בדומה לכך, אך סייג מעט וביאר שכאשר נושא בעולה, ואפילו את בעולתו, לא קיימת אצלו חיבת ביאה ראשונה. ומכל מקום אם עדיין לא היה נשוי, ובעל רק באיסור ובלא נישואין, סוף סוף יש לו חיבת נישואין ראשונים. בגמרא בדין הכתובה (כתובות נו.) מבואר שיש שני צדדי חיבה בחופה, חיבת החופה עצמה וחיבת הביאה, וכל שקיימת אחת משתי החיבות במלואה, דהיינו כשהיא בתולה או שאלו נישואין ראשונים שלו, יש גם שבעה ימים לברכה ושמחה. לכן **בפניו** נואף ובעולה, גם בעולת אחרים, **דנים כבתולה**.

ה. ברכה על הכוס (סב,א; סב,ט)

א. דין ברכה על כוס

(תמצית הדין: ברכת חתנים טעונה לכתחילה כוס יין, ואם לא יין – שיכר, ויש בפוסקים מ"ד שאם אין גם שיכר אין לברך כלל.)

בדין ברכת האירוסין עמדנו על עיקר דין הברכה על היין, האמור בשתי הברכות באופן דומה. בגמרא לא נזכרה כלל חובת אמירת הברכה על הכוס, אך היא דין ברור אצל הראשונים. **הרמב"ם** כתב (י,ד): **"ואם היה שם יין מביאין כוס של יין, ומברך על היין תחילה ומסדר את כולן על הכוס, ונמצא מברך שבע ברכות"** (ולא כתב על כך המגיד משנה אלא שדין פשוט הוא שאין היין מעכב, ולא הציע מקור לעיקר דין הברכה על היין), ואילו **הרא"ש** כתב בשם **רבנו ניסים**: **"מקום שאין מצוי בו יין, יקח הצימוקים וישרה אותם במים ויסחוט אותם ויברך עליו, ואם לא מצא צימוקים מברך על שכר שהכל, ולא סגי ליה אלא בכוס"**.

כפי שהבאנו בדין ברכות האירוסין, הנהגה זו נזכרת כבר בגמרא של **מס' כלה** רבתי בתחילתה: **"היכי מברכין? א"ר לוי, בורא פרי הגפן, ושהכל ברא לכבודו... התינוח דאיכא חמרא, ליכא חמרא מאי מקדש? בשיכרני. בכפריא מאי? אמיא או אריפתא"**. אלא שמקור זה אינו מוזכר מפורשות בדברי הפוסקים כאן כלל. ואפשר מ"מ שהנהגה זו נוסדה ע"פ הכתוב **"כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא"**, ובדומה לברכות אחרות הנאמרות בציבור דוגמת ברכת המזון וברכת המילה.

דברי מס' כלה הם לפי הנראה גם המקור לדברי רבנו ניסים, שלא לומר את הברכה בידים ריקניות כלל. ח"מ תמה עכ"פ מפני מה לתלות את הברכה בכוס שכל עיקר חובתה אינה מצויה בגמרא כלל. וב"ש הציע לתלות זאת במה דקיי"ל שיש בברכת חתנים **שבע** ברכות; ואף זה צריך ביאור, היכן אמור מספר זה של שבע ברכות דווקא (בגמרא הן מנויות כשש בלבד).

מדברי ח"מ וב"ש נראה עכ"פ שלדרך הר"נ והרא"ש אם אין לו יין ולא שיכר לא יברך כלל (ואם כן שוב יש לדון אם לעכב מחמת זאת את הנישואין עצמם; ור' לעיל בדין הברכה בעשרה שלשו"ע אין להינשא כשלא ניתן לברך, אך אחרים חלקו עליו). אלא שבמס' כלה עצמה הרי התבאר שבמקרה הצורך ניתן לברך אפילו על כוס של מים, או על פת. ואם כן אפשר שגם כוונת רבנו ניסים

אינה לומר שבהעדר כוס ראויה אין לברך, אלא שגם בהעדר סוגי המשקה שאותם מנה יש לברך עכ"פ על כוס כלשהי. וצ"ע.

לדינא, כתב שו"ע שאם אין יין מברך על שיכר. והרי זה בפשטות כרבנו ניסים. אלא שהוא לא הוסיף שאין לברך כלל בלא כוס. ומסתבר שבוזה דעתו כרמב"ם, שאם אין כוס אין היא מעכבת, ורק לכתחילה יש לצאת גם ידי דעת רבנו ניסים ולברך על שכר אם ישנו. וכך נוקט ח"מ לדינא (הכרעת ב"ש לדינא בדבר טעונה בירור).

[אפשר שדברי השו"ע הם למעשה במלואם גם דעת הרמב"ם. בדין ברכת האירוסין כתב הרמב"ם (ג,ד) שנהגו להסדירה על כוס יין או שיכר, אם ישנם, ואילו בברכת חתנים כתב שיש לאמרה על כוס יין, אם ישנו. אפשר אם כן שעיקר הדין נאמר בברכת חתנים בלבד, ועל יין, לכתחילה, אבל המנהג הוא לברך על הכוס גם ברכת אירוסין, וגם על שיכר בהעדר יין, וה"ה לברכת חתנים].

[בענין **שתיית הכוס**, ס' הנישואין כהלכתם (יד,קט) עומד על חילוק מנהגים אם לשתותה גם בגמר סעודה שלישית במוצאי שבת, קודם ההבדלה. יש שכתבו שלכוס זו יש שייכות ברורה לסעודה ולכן ניתן לשתותה גם קודם ההבדלה, והרבה גדולים נהגו והנהיגו כך. אבל מנהג האשכנזים הפרושים בירושלים (המנהג שעליו מיוסד לוח א"י, ושהתפשט בקהילות רבות) לדון כוס זו ככל כוס של ברהמ"ז בסעודה שלישית, שאין שותים אותה קודם ההבדלה].

ב. הדין במקום שתי ברכות הטעונות כוס

בין בברכות הנאמרות בעת החופה ובין בברכות שלאחר הסעודות יש כפל עניינים הטעונים כוס. ברכת אירוסין וברכות נישואין בעת החופה, וברכות המזון וברכות הנישואין בגמר הסעודה. הגמ' בפסחים (ק:ב) אומרת בענין מי שמוטלות עליו ברכת המזון וברכת הקידוש כאחת שיאמר כל אחת מהן על כוס בפני עצמה, שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחת, וזאת משום שאין עושים מצוות חבילות חבילות. אבל במוצאי שבת שחל בו יום טוב, שיש לעשות גם הבדלה וגם קידוש, עושים הכל על כוס אחת, שכן קידוש והבדלה באמת ענין אחד הם (ואינם נעשים כך כחבילות).

לאור דברי הגמרא הללו דנו הראשונים בכוסות של ברכות הנישואין. תוס' ורא"ש הביאו בשתי סגנונות את דעתו של רבנו משולם בדבר. לפי תוס', הוא הנהיג לומר ברכת המזון וברכות נישואין על כוס אחת, משום שיש תלות וממילא שייכות בין ברכת הנישואין לסעודה ולברכת המזון (וכדרך הרמב"ם והרא"ש בגדר החיוב), ולפיכך הרי הם כקידוש והבדלה הנאמרים על כוס אחת. ולפי הרא"ש, הוא הנהיג לומר ברכות אירוסין ונישואין על כוס אחת משום שלשתי ברכות אלו ודאי ענין כללי משותף.

בשני הדברים חלקו עליו תוס' ורא"ש, וכתבו שהמנהג הוא לברך על שתי כוסות נפרדות. בברכות שאחר הסעודה הדין מובן, שאין קשר מהותי עצמי בין שני מיני הברכות ועל כן ראוי להפרידן לשתי כוסות. ובברכות מעמד הנישואין הטעם הוא שבמקורו של דבר ראויות הברכות להאמר בהפרש זמן גדול, ועל כן יש לראות בהן שני עניינים העומדים כל אחד לעצמו. ועוד, שלשם כך נהגו לקרוא את הכתובה תחת החופה בין הקידושין לברכות הנישואין, כדי ליצור בפועל צד של הפסק בין שני העניינים ולאפשר את אמירתם על שתי כוסות נפרדות. (בברכות שאחר הסעודה מברכים פעם אחת בורא פרי הגפן על שתי הכוסות, אך בברכות מעמד הנישואין מביא ההפסק שיוצרים בין הכוסות גם לברך על כל כוס בפה"ג בפני עצמה. כך כתב הרמ"א על פי המרדכי).

רמ"א כתב שהמנהג במדינות אלו לברך תמיד על שתי כוסות, כתוס' ורא"ש. אך **השו"ע** כתב שהמנהג הוא לברך אחר הסעודה הכל על כוס אחת. ובס' הנישואין כהלכתם (יד, טז) הביא גם מפוסקים ספרדים שפשט המנהג לברך על שתי כוסות, ושכך היה המנהג בא"י ובמצרים לאחר זמן השו"ע.

ג. סדר הברכות על הכוס

הרמב"ם כתב, כפי שהבאנו לעיל, שמברכים בורא **פרי הגפן ולאחריה** מסדרים את יתר הברכות. זאת בפשטות כשם שנעשה בקידוש והבדלה, ומשום שברכת היין תדירה. אבל **הראב"ה** (מובא בד"מ, מהמרדכי) כתב שיש לברך ברכת **הגפן לבסוף**, גם בברכות הנאמרות בעת הנישואין, ומשום הפסק. נראה שסובר שכיון שאין דין גמור לומר ברכות אלו על יין דוקא אין להן שייכות גמורה לענין שתיית הכוס ולפיכך יש לחוש בהן להפסק.

המנהג המובא בפוסקים (שו"ע ורמ"א ונו"כ) הוא להבחין בין שני המקרים: בברכות הנישואין מקדימים את ברכת היין, כרמב"ם. אבל בברכות הסעודה מאחרים אותה. ונראה שטעם הדבר קשור בכך שבברכות שאחר הסעודה נאמרות ברכת הגפן וברכות הנישואין על שתי כוסות שונות, ברכת הגפן על כוס של ברהמ"ז, וברכות הנישואין כאמור על כוס נפרדת (דין זה עצמו, לברך הגפן על כוס של ברהמ"ז דוקא, לא בואר כאן בפוסקים. ואפשר שכיון שזוהי הכוס הראשונה שמברכים עליה, ראו להקדימה גם לשתיה וממילא לברכת הגפן). ב"ש כתב שמאחרים את ברכת הגפן כדי שלא יהיה נראה שעל היין של ברכות הנישואין לא נאמרה ברכת הגפן כלל, ופת"ש הפנה לפוסקים שכתבו טעמים נוספים. (טעם אפשרי נוסף לדבר הוא שכיון שאין אומרים את ברכות הנישואין על הכוס שמברכים עליה הגפן, אם יקדימו את ברכת הגפן תהיה ההמתנה בין הברכה לשתיה כהפסק).

ו. **ברכה במקום החופה** (סב, ג)

בדיני ישיבת הסוכה נאמר (סוכה כה): "א"ר אבא בר זבדא אמר רב, חתן והשושבינן 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. וליעבדו חופה בסוכה? אביי אמר משום יחוד, ורבא אמר משום צער חתן" (ועיי' עוד בזה).

תוס' ורא"ש למדו מסוגיה זו שאם יצאו החתן והכלה מחופתם והלכו לאכול במקום אחר אין מברכים שם שהשמחה במעונו ולא שבע ברכות, משום שאין זה מקום השמחה הגמורה. וחיידו שלא מקום הנישואין עצמם הוא הקרוי חופה לענין זה, אלא מקום עיקר ישיבתם של החתן והכלה שאליו באים כדי לשמחם, לעומת כל מקום אקראי אחר שהם מצויים בו (בעל תוי"ט כתב בהגהותיו לטור כאן שאין לגדר חופה כאן ענין לנידון בסימן הקודם, בדבר מהות החופה המועילה לנישואין. אבל הב"ח (בסי' סא) למד מדברי הרא"ש בענייננו שסובר כעיטור במהות החופה).

הוסיף על כך הרא"ש שהמנהג הוא "שעושים אפיריון למושב החתן והכלה, והוא נקרא חופה, ושם מברכים; ואם יצא משם לאכול בבית אחר ודעתו לחזור אחר כך לחופתו אין מברך שם שבע ברכות. אבל אם הולך לגמרי לבית אחר וכל החבורה עמו ונעשה אותו הבית עיקר, גם שם נקרא חופה ומברכין שם ברכת חתנים". לפי המנהג שמתאר הרא"ש, נהוג היה שהחתן והכלה דרים בזמן שמחתם במקום מקושט המיוחד להם, ולשם היו באים כל החפצים לשמוח עמם, והוא

מקום השמחה העיקרי. וכל שיוצאים משם ואוכלים במקום אחר אין זה מקום עיקר השמחה ואין לברך שם שבע ברכות.

הר"ן נוטה לחלוק על סברת תוס' והרא"ש, שכן מדין ברכת שהשמחה במעונו שנאמרת עוד קודם לנישואין יש ללמוד שאין צורך במקום חופה דוקא לברכות. את הגמרא בסוכה יש לפרש שאין עיקר שמחה אלא בחופה, ולפיכך פטורים החתן ושושביניו מסוכה, אך אין זה מפקיע מקום אחר מלהיות גם הוא מקום שמחה וברכה. אלא שלמעשה כתב גם הוא לחוש לדברי רבותינו הצרפתיים. בעקבות זאת כתב גם **השו"ע** שאם יצא החתן מחופתו והלך עם כלתו לאכול בבית אחר אין לברך שם שבע ברכות, ואף רמ"א אינו חולק בדבר. וכך הוא המנהג בקהילות הספרדים גם למעשה.

אלא **שהב"ש** כתב בשם **הט"ז** שכיום **נוהגים לברך** גם שלא במקום החופה, ומסתמכים על פסק **המהר"ל** מפראג בדבר, שהסביר שדוקא בהשוואה לסוכה אמרה הגמרא שאין שמחה אלא במקום חופה, שכן הסוכה היתה מקום צר שלא היה אפשר לשמוח בו כראוי. אבל אם אוכלים במקום שיש בו שמחה ודאי יש לברך בו את כל הברכות. **הט"ז** מבאר שהדברים אמורים אף לדרך הרא"ש עצמו, שמדיוק לשונו עולה שלא בכל יציאה מבית החופה הקבוע אמר שלא לברך, ולמעשה כשהיציאה ממקום הקבע אינה ממעטת את השמחה אלא מעתיקה אותה למקום אחר אין כל סיבה שלא לברך.

ס' הנישואין כהלכתם (יד, כה-כו) הביא מדברי הגר"צ אבא שאול שנהגו שגם בית ההורים חשוב כבית החתן והכלה לענין זה, והוסיף להביא מתשובת רדב"ז שאם אין השמחה נערכת בבית החתן והכלה מחמת שהמקום שם צר מהכיל יש לברך במקום הסעודה שהוא מקום עיקר השמחה כעת. ס' ברכת ה' (לרב משה לוי בעל מנוחת אהבה) כתב לאור זאת בדומה לסברת המהר"ל, שבימינו שההעדפה העיקרית של החתן והכלה היא שהסעודות ייערכו במקומות אחרים אין סיבה שלא לברך אף למנהג הספרדים. אך הגר"ע יוסף מנע מלברך גם כיום.

[מגבלה נוספת שעשויה לעלות מכך שמברכים במקום שמחת הנישואין דוקא הוא שכאשר אין החתן והכלה עצמם נוכחים בסעודה או בברכה אין לברך שבע ברכות. בס' הנישואין כהלכתם (יד, פה) מביא מחלוקת אחרונים בדבר, מהו הדין כאשר שניהם או אחד מהם נעדרים, והעיקר העולה לדינא הוא לברך רק אם שניהם נוכחים בשעת הסעודה. גם אם היו בעת הסעודה, אך הלכו להם קודם ברכת המזון של הציבור, דעת צ"ח אליעזר (יג, צט) ויביע אומר (ו, ט) ששוב אין לברך.]

ברכות הנישואין – מקורות

(סימן סב)

כתובות ז: תנו רבנן מברכין... עד רב תנא הוא ופליג (ח.), **תוס'** (ד"ה והוא וד"ה

עיקרי החיוב בברכות

שהכל), **רא"ש** ס"י יג וס"י טז, **ר"ן** (ב):

(לעיל שם ז: גופא אמר רב נחמן... **ועוד לעיל שם ז.** אמר ר' חלב... אחד טעונה

ברכה)

(מסכת סופרים יט, יא)

רמב"ם אישות י, ג-ו (ומ"מ), ברכות ב, ט-י

ר"ן לפסחים ז, ד. ברי"ף, ד"ה ולענין ברכת

סב, א טור וב"י, וב"ש ס"ק א

סב, ד-ח ושם יג טוש"ע ונו"כ

אגרות משה או"ח א, נו; **ציץ אליעזר** יא, פד

יציאה מהסעודה קודם סופה

(פסחים קב. תנו רבנן בני חבורה... תרי מילי נינהו (קב:), **תוס'** ד"ה שאין, **רא"ש**

כוסות של ברכה

(ס"י ח)

סב, א-ג ושם ט טוש"ע ונו"כ

סדרי הברכות (והכוסות)

(מסכת סופרים ה"ל)

סוכה כה: **תוס'** ד"ה אין, **רא"ש** ס"י ח, החלק הראשון, **ר"ן** (יא): ד"ה וכתבו

ברכה שלא במקום חופה

סב, י טוש"ע ונו"כ

סב, יא-יב

השלמת הסימן

מועדי הנישואין והשמחה

א. ימי השמחה (סד,א-ב)

ב. היום הראוי לנישואין (סד,ג-ה)

א. ימי השמחה (סד,א-ב)

א. דין השמחה

ברכות הנישואין נאמרות כל שבעה, כפי שהתבאר במקומו לעיל, לפי ששמחת הנישואין עודה בחידושה בכל משך ימים אלו. ימים אלו מכונים בגמרא, בענין החתן שמת לו מת (כתובות ד.), "שבעת ימי המשתה". נראה שהנהגה זו של שבעה ימי משתה, שהתקיימה כבר אצל לבן בנישואי לאה ליעקב, ברורה מאליה ואינה זוקקת מקור מפורש.

אמנם מעבר לעצם מציאותה העצמית של השמחה בימים אלו, קיים בהם גם דין של שמחה כחובה המוטלת על החתן, לשמח את אשתו ואולי גם מעבר לכך וכפי שיתבאר.

בצורה מפורשת נאמרו הדברים בש"ס רק ביחס לאלמנה: "מפני מה אמרו אלמנה נישאת בחמישי ונבעלת בששי, שאם אתה אומר תיבעל בחמישי, למחר משכים לאומנותו והולך לו. **שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא שמח עמה שלשה ימים**, חמישי בשבת וערב שבת ושבת" (כתובות ה.). ומכל מקום אנו מוצאים שדין ידוע הוא שימי השמחה המקבילים **בבתולה הם שבעה**. הגמרא (ו.) מבקשת להרחיב ולומר שגם באלמנה, אם בחור הוא שנשאה שמחתה שבעה, ובבתולה עולה שאין הדבר מוטל בספק כלל. אמנם לצורך בירור מדוייק יותר של גדרי דין השמחה יש להקדים ולעמוד על דברי הגמרא בדין זה של ימי השמחה באלמנה.

ב. מספר ימי השמחה באלמנה

"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. ואלמון שנשא אלמנה לא, והא... בועז אלמון שנשא אלמנה הוה? מאי אינה טעונה ברכה דאמר רב הונא, אינה טעונה ברכה כל ז'; אבל **יום אחד טעונה ברכה**. אלא הא דתניא שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא שמח עמה ג' 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" (סו.).

באופן ראשוני מבינה הגמרא שיש זהות בין ימי השמחה והברכה, ובימים שבהם דין הוא שישמח החתן את כלתו ראוייה גם ברכת הנישואין להיאמר. אלא שלמסקנה מתברר שלעיתים יש להבחין בין שני הגדרים. בבתולה אכן יש שבעה ימים בין לשמחה ובין לברכה, אבל באלמנה ייתכן הפרש ביניהם. בדרך ראשונה מציעה הגמרא לומר שבאלמנה יתרים לעיתים ימי חובת השמחה על ימי הברכה, דהיינו על ימי קיומה של שמחה גמורה בפועל שמחמתה ראוי לברך. ובדרך שניה מציעה לומר שבאלמנה יתרים לעיתים הימים הראויים לברכה על אלו שבהם חובת החתן לשמח את אשתו.

דין הברכה באלמנה ברור למעשה לכל אורך הדברים – וברור שדין בחור שנשא אלמנה כדין הנושא בתולה, שברכתם שבעה, ואילו לאלמון שנשא אלמנה אין אלא יום אחד של ברכה. ימי השמחה הם שעומדים למעשה לדיון: לדרך הראשונה אלמון שנשא אלמנה הוא שצריך לשמחה שלושה ימים בלבד (ומשמע שבחור שנשא אלמנה חייב לשמחה לדרך זו שבעה ימים, כנושא בתולה, אך אין זו מסקנה הכרחית), ואילו לדרך השניה מציעה הגמרא לומר שבחור הנושא

אלמנה אינו צריך לשמחה אלא שלושה ימים (אבל באלמון שנשא אלמנה אפשר שאינו צריך לשמחה אלא יום אחד בלבד, כימי ברכתם). הראשונים נחלקו בדבר היחס בין תירוצי הגמרא, האם הם מצטרפים זה לזה (כך שימי השמחה באלמנה הם לעולם שלושה, ולא כמסקנות הראשונות העולות מכל לישנא בפני עצמה) או חולקים זה על זה (כך שדין שמחה שלושה נאמר באחד משני המצבים בלבד), וכדלהלן מיד.

תוכן הדבר, מפני מה ימי הברכה הם שבעה במקרים מסויימים ויום אחד באחרים, ומפני מה דין השמחה שונה מכך, מתבאר בר"ן. הברכה נתקנה על שמחת ליבו של החתן, ועל כן אינה מצטמצמת אלא באלמון שנשא אלמנה (כל שהנישואין הם דבר חדש בתכלית אצלו, או שהאשה שנשא היא אשה חדשה שלא נישאה עד כה מעולם, השמחה קיימת במלא תקפה, מה שאין כן כאשר מדובר בנישואין שניים משני צדדיהם). אבל חובת השמחה היא עבור האשה, "לפתותה", דהיינו להרגילה למצב החיים החדש ולמצוא אותו כנעים עבורה וראוי לקיום (הצורך בכך היה בולט יותר בעבר, כשלא קדמה לנישואין היכרות של ממש בין החתן לכלתו, אך אינו בטל גם בימינו), ועל כן הוא תלוי בעיקר בהתנסות הקודמת של האשה ופחות במצבו של האיש. באופן כללי, בהיותה אלמנה היא זקוקה פחות ל"פיתוי" כזה ולפיכך פחותים גם ימי החובה לשמחה. הדברים מבוארים יותר על צד שימי השמחה באלמנה הם לעולם שלושה, ואכן בזיקה לשיטה זו אמר הר"ן את דבריו. על צד שדין השמחה באלמנה משתנה בין בחור לאלמון יש לומר שהתביעה מהחתן לשמח את הכלה תלויה גם במידה שבה ניתן למצוא את השמחה אצלו, ובחור נתבע לדבר יותר מאלמון.

ביחס בין תירוצי הגמרא, ובמסקנה העולה מכך לדינא, נחלקו כאמור הראשונים. **הרמב"ם** (י"ג) ומקצת הגאונים (על פי המובא במ"מ) נקטו שהתירוצים מצטרפים זה לזה, וחובת השמחה באלמנה היא **שלושה ימים**, **בין בבחור ובין באלמון**. ונמצא שבאלמנה לעולם אין התאמה בין ימי השמחה והברכה – באלמון הברכה מועטת, יום אחד בלבד מהשלושה, ובבחור היא מתמשכת אל מעבר להם, לשבעה ימים (לסוברים שהברכות תלויות באכילה יהיו אלו ממילא גם שבעה ימי משתה, וימים שהציבור משמח בהם חתן וכלה, אף כי על החתן עצמו אין מוטלת בהם חובת-שמחה).

אבל **הרשב"א** צידד בדעת הסוברים שהתירוצים חלוקים זה על זה, והעיקר הוא כתירוץ השני, שלפיו באלמון דווקא מעטים ימי הברכה באלמנה מימי השמחה (כך היא הגרסה בראשונים, שתירוץ בתרא הוא באלמון, ולא כגרסתנו). בבחור שנשא אלמנה יש לדרך זו בכל שבעת הימים דין ברכה ושמחה כאחד. הרשב"א מוסיף להטעים שיטה זו, שלא מסתבר שימי הברכה יתארכו מעבר לימי השמחה, שאי אפשר שיהיה הוא משכים למלאכתו וחבילתו על כתפו ומברכים לו ברכת חתנים. כל ששם חתן עליו, ודאי ראוי להתקיים בו שאינו יוצא מחדרו (לעומת הכתוב במצב החריג "יצא חתן מחדרו"). הוא מביא בהקשר זה את דברי פדר"א (טז) שהחתן דומה למלך ואסור במלאכה, דברים שנשוב אליהם להלן. אף הר"ן הביא דברים אלו של הרשב"א כשיטת יש אומרים, וסיים שכך נהגו (גם ברמב"ן איתא שכך נהגו, אלא שנראה מדבריו שסברתו כשלעצמו נוטה לפירוש הראשון, והמ"מ הביאו כמצטרף לדעת הרמב"ם).

השו"ע נקט במחלוקת זו בסתם כרמב"ם, שימי השמחה באלמנה הם לעולם שלושה, וצירף לכך כדעת יש-אומרים את הדעה החולקת, ואם כן עיקר הכרעתו כרמב"ם. ואף רמ"א לא השיג על כך (מס' הנישואין כהלכתם (יז, מג) נראה שכך אכן מוסכם לדינא. וכך מורה להדיא הגר"ע יוסף (יביע אומר ה,יא)).

(שו"ע נקט בלשונו "בעולה" ולא אלמנה, וכתבו הפוסקים שאכן העיקר הוא בהיותה בעולה ולא בהיותה אלמנה. ח"מ הסביר שכיון שהטעם הוא שאלמנה אינה צריכה פיתוי ממילא הוא הדין לכל בעולה, וכן כתב ב"ש בשם הבי"ח גם לאידך גיסא, שאם היא אלמנה אלא שעדיין אינה בעולה הרי היא טעונה שמחה שבעה).

ג. גדר דין השמחה

מכלל דין השמחה, כפי העולה בבירור מהברייתא שהבאנו, הוא שלא ייצא החתן למלאכתו. וכך היא לשונה המפורשת של התוספתא המקבילה (א,א): "מפני מה אלמנה... שיהא בטל שלשה ימים...". על אותה הדרך, נראה ברור שגם בבתולה אסור לחתן לצאת למלאכתו כל שבעה, כחלק מהיותם ימי שמחה (וכלשון הגמרא דלעיל, ז).

מקור מפורש לדבר מביא הר"ן (ב. מפרקי דר"א טז): "החתן דומה למלך. מה מלך אינו יוצא לשוק לבדו, אף חתן אינו יוצא לשוק לבדו. מה המלך אינו עושה מלאכה, אף חתן אינו עושה מלאכה".

לאור זאת כתב הרמב"ם (י,ב), ובדומה לו הטור והשו"ע: "תקנו חכמים שכל הנושא בתולה יהיה שמח עמה שבעת ימים, אינו עוסק במלאכתו ולא נושא ונותן בשוק, אלא אוכל ושותה ושמח (בטור ושו"ע: "ושמח עמה"), בין שהיה בחור בין היה אלמון".

אלא שיש לעמוד על חילוק סגנון בין תקנת חכמים שיהיה החתן שמח עם אשתו לבין דברי פרקי דר"א שהחתן דומה למלך ולפיכך אסור בעשיית מלאכה. דמיון החתן למלך אינו נוגע לכאורה כלל לחובה שלו כלפי אשתו, אלא למעלה עצמית שמתעטרים בה הנישואין. המלך אינו יוצא לשוק לבדו משום כבודו, ואינו עושה מלאכה לפי שאחרים עושים עבורו את כל הנצרך לו. אם מוטל על החתן לנהוג אף הוא באופן שיביע את דמיונו למלך בעניינים אלו, הרי זה כדי לבטא יחס ראוי לערך הנישואין ולא כדי לשמח את אשתו. ונפ"מ למקרה שאשתו מוחלת לו על חובתו ומתירה לו לצאת למלאכתו.

ב"ש תולה את הדבר במחלוקת הראשונים בדין ימי השמחה באלמנה. לסוברים שימי השמחה שלושה הם באלמנה, בין בבחור ובין באלמון, הטעם לדבר כפי שהתבאר בר"ן הוא שהאלמנה צריכה פיתוי פחות מבתולה. לדרך זו דין השמחה הוא חובה של החתן כלפי אשתו ותו ולא, ואם היא מוחלת הרי הוא רשאי לצאת למלאכתו. ולכך מתאימים דברי רבנו ירוחם, שכתב מפורשות שהאשה יכולה למחול. אבל לפוסקים הסוברים שבמקום שימי הברכה הם שבעה אף ימי השמחה הם שבעה, לפי שאי אפשר שיברכו לו ברכת חתנים והוא ילך למלאכתו, הרי שאיסור היציאה למלאכה אינו רק חובה כלפי אשתו אלא פועל יוצא מעצם הגדרת הימים כימי שמחת נישואיו. וממילא מחילת האשה לא תועיל לו. לדרך זו מתאימים דברי פרקי דר"א, ואכן הרשב"א והר"ן שהביאום סוברים כדרך זו. משום כך גם נקט הר"ן בלשון סתומה שהחתן אסור במלאכה, לאור פרקי דר"א, ולא תלה זאת בשמחת אשתו. הרמ"א הביא להלכה את דברי רבנו ירוחם שהאשה יכולה למחול, ותמה הבי"ש למה לא ציין שדין זה אמור לדרך הראשונה דוקא ולא לדרך הי"א.

(ב"ש אינו מבאר כיצד יפרשו הרמב"ם וסיעתו את דברי פרקי דר"א. נראה שמבין שהם דוחים אותם מהלכה, לפי שאינם מתאימים לש"ס. באופן נוסף אפשר לומר שדברי פרד"א אינם מבקשים להורות דין חדש אלא להוסיף תוכן לדין הקיים. החתן אינו אסור במלאכה מחמת דמיונו למלך אלא מחמת חובתו כלפי אשתו, ומכל מקום על ידי כך, כל שאינה מוחלת, נמצא הוא נוהג בהנהגת מלכות, ההולמת באמת את הראוי לנישואין).

על דברי השו"ע שהנושא בתולה צריך לשמוח עמה ולא לעשות מלאכה עבור כך הוסיף הרמ"א: "וחתן אסור בעשיית מלאכה". לדברי ב"ש בא הרמ"א לחדד בדברים אלו שאין האשה יכולה למחול. ואם כן הדברים סותרים למה שהביא אח"כ מדברי רי"ו שיכולה למחול, וצ"ע.

גם **הח"מ** הסיק מדברי פרדר"א שאיסור המלאכה לחתן חורג מעבר לחובתו כלפי אשתו, ולפיכך אין היא יכולה למחול על כך, אך לא קשר זאת במחלוקת הראשונים הנ"ל בדין ימי השמחה. לדבריו, את דין ימי השמחה עצמו יש לחלק לשנים: החתן אינו יוצא למלאכה כאמור, כדי שיוכל לאכול ולשתות ולשמוח עם אשתו. אך איסור המלאכה אינו נובע מענין זה לבדו, אלא גם מדמיונו למלך. לפיכך גם אם אשתו תמחל לו לא יותר לו לצאת למלאכה (לכך מתאימים דבריו הסתומים של הר"ן שהחתן אסור במלאכה, ודברי הרמ"א שהביאו). אבל אכילתו ושמתו עמה אינם אלא עבודה, ועל כך היא אכן יכולה למחול. ולכך כיוונו רי"ו, והרמ"א שהביאו.

המקנה (מובא בפתי"ש) פותר בדרך שלישית את הפער בין העולה מפרדר"א לדין המחילה האמור ברי"ו: לדבריו דין החתן האמור בפרדר"א נאמר בנושא את הבתולה בלבד. הוא אכן דומה למלך, ובו אין האשה יכולה למחול על איסור המלאכה. אבל באלמנה דין ימי השמחה אכן אינו אלא עבודה, ולכן היא גם יכולה למחול על כך, ורק בה כתבו רי"ו והרמ"א את דבריהם.

פתי"ש עומד על שני פרטים נוספים בדין השמחה:

א. על אף שהחתן עצמו אסור במלאכה אין איסור שתהיה מלאכתו נעשית על ידי אחרים, ואפילו שני **שותפים** שהאחד מהם חתן **יכול חברו להמשיך** ולעבוד בעסק כדרכו (ולא כדון אבלות).

ב. בדין **השנה הראשונה** שאחר הנישואין נפלה מחלוקת בין הראשונים אם ללמוד מהאיסור האמור בתורה לצאת בצבא לאסור על החתן **לצאת** גם **לסחורה** שלא לרצון אשתו (אם היא מוחלת נוטה פתי"ש לומר שמוותר לכו"ע). הרדב"ז מתיר, ותולה זאת גם בדברי רמב"ם וסמ"ג, אך בליקוטי הפרדס ובספר החינוך מפורש לאסור.

ב. היום הראוי לנישואין (סד, ג-ה)

א. נישואי בתולה ברביעי

מסכת כתובות פותחת: "**בתולה נישאת ליום הרביעי** ואלמנה ליום החמישי, שפעמיים בשבת בתי דינין יושבין בעיירות, ביום השני וביום החמישי, שאם היה לו **טענת בתולים** היה משכים לבית דין". הטעם שנותנת המשנה לדבריה מתייחס לראשון מבין שני הדינים שבה, שתיקנו שתהיה בתולה נישאת ביום רביעי כדי שאם לא ימצא לאשתו בתולים יוכל לשטוח את טענותיו באופן מיידי לפני בית הדין, קודם שתתקרב דעתו ויתרצה להמשיך ולחיות איתה גם אם מן הדין היא אסורה עליו.

את התועלת בכך שישטח את טענותיו לפני ב"ד, למרות שאין לו כל עדים שהיא נבעלה תחתיו בין האירוסין לנישואין (וממילא יש בה ספק ספיקא, אם היה זה תחתיו ואם היה מרצון, והיא עדיין מותרת לו), מסביר רש"י שכשיבוא הדבר לפני ב"ד יצא קול על הדבר וממילא אפשר שיבואו עדים שיעמידו את הדבר על בוריו. כלומר, יש לפתוח בהליך גלוי של בירור אם אשתו מותרת לו קודם שתתקרב דעתו. (תוס' מוסיפים שאפשר שעיקר התקנה נובע מכך שיש נשים שבהן די בעצם אי מציאת בתולים כדי לאסור, והיינו אשת כהן שאין בה משמעות לטענת אונס או מי שהתארסה פחותה מבת שלש שנים שוודאי איבדה את בתוליה לאחר האירוסין).

הגמרא (ג.) מסייגת שדין המשנה אינו תקנה קבועה בתכלית: "לא שנו אלא מתקנת עזרא ואילך, שאין בתי דינין קבועין אלא בשני ובחמישי. אבל... **אי איכא בתי דינין** דקבועין האידנא כקודם תקנת עזרא, אשה נישאת **בכל יום**".

הגמרא מקשה עם זאת שלדין הנישואין ברביעי יש גם טעם נוסף, שמחמתו אין להתיר שתינשא בכל יום באופן בלתי תלוי בקביעות בתי הדין: "תניא, מפני מה אמרו בתולה נישאת... ותנשא באחד בשבת, ואם היה לו טענת בתולים היה משכים לביי"ד? **שקדו** חכמים על תקנת בנות ישראל **שיהא אדם טורח בסעודה שלשה ימים**, אחד בשבת ושני בשבת ושלישי בשבת, וברביעי כונסה". ומבארת הגמרא שגם טעם זה אינו מוליד חיוב על נישואין ביום מסויים דוקא. החיוב הוא לטרוח בסעודה שלשה ימים, ועדיין ניתן לשאת אשה **בכל יום אם "טריח ליה"**, כאשר צרכי הסעודה מזומנים לו כראוי גם בלי שלושה ימי הכנה מרוכזים סמוך לה. ח"מ הוסיף שתקנת טרחת שלושה ימים אינה אלא לתקנת הכלה, ולכן אם היא וקרוביה מוחלים על כך ומסתפקים בהכנות מועטות יותר אפשר להקדים את החתונה; וכך נהגו, שלא להקפיד על שלושה ימי הכנה דוקא.

ב. נישואי אלמנה בחמישי

אלמנה נישאת כאמור בחמישי, והטעם לדבר לא התבאר במשנה עצמה אלא בברייתא (ה.), הובאה לעיל בדין ימי השמחה): "מפני מה אמרו אלמנה נישאת בחמישי ונבעלת בשישי, שאם אתה אומר תיבעל בחמישי, למחר משכים לאומנותו והולך לו. **שקדו** חכמים על תקנת בנות ישראל **שיהא שמח** עמה שלשה ימים, חמישי בשבת וערב שבת ושבת" (גם כאן הלשון היא ששקדו על תקנת בנות ישראל, אולם כאן אין מדובר בענין ההכנות לסעודה אלא בשמחת החתן עם הכלה לאחריה. אפשר שחובת הטרחה בסעודה קיימת גם כאן, אלא שאין היא סיבה לשאת בחמישי דוקא ולא ברביעי ולכן לא נזכרה. מאידך, בבתולה אין צורך להסמיך את הנישואין לשבת, אם משום שהשמחה מטבעה מרובה, כשם שימי המשתה והברכה מרובים, והחשש שייניחנה ויילך פחות, ואם משום שימי השמחה הם שבעה והסמכת הנישואין לשבת מועילה לכך מעט בלבד).

גם דין זה אינו תקנה קבועה אלא אמצעי ישיר להשגת מטרתו, ואף כאן מבואר בגמרא (ה.) **שאדם בטל**, שגם בלאו הכי אינו יוצא למלאכתו, אכן יכול לשאת אשה בכל יום (ככל שמדובר בטעם זה לבדו; להלן נעמוד על טעם אחר שהיה עשוי להגבילו), וכן כאשר יש **יום טוב הסמוך לשבת**, אין למנוע מחמת טעם זה מלשאת לכה"פ גם ביום רביעי.

הרמב"ם, ובעקבותיו שו"ע, לא כתבו אף בעיקר דין האלמנה אלא ש"מנהג חכמים" הוא שישא אדם בתולה ביום חמישי דוקא. ומשמע לכאורה שאף במי שיש לו מלאכה אין חיוב גמור בדבר. עיקר החיוב אינו אלא שיהיה בטל עמה ממלאכה שלושה ימים, והסמכת הנישואין לשבת אינה אלא הנהגה ראויה כדי להבטיח את ביצוע הדבר. וצ"ע. לשונם המסוייגת של הרמב"ם והשו"ע קשורה אולי למה שכתב הג"מ (אישות פ"י אות ה) בשם הראב"י, שנהגו לערוך נישואין ביום שישי משום תקנת עניים (שתהיה להם על ידי כך סעודה לשבת), ומטעם זה נהגו לערוך אף את נישואי האלמנה ביום שישי, משום שראו חכמי הדורות שבהא תקנתא ניחא טפי. אולי יש לשמוע מכך שאף מלכתחילה לא נקבע דין נישואי אלמנה בחמישי כחיוב גמור. אמנם גם לפי זה צריך הדין בימינו לחזור ולהיות כבתחילה, שלא תינשא אלא בחמישי. ס' הנישואין כהלכתם (ז, ט) מביא שמנהג רבים שלא לחוש לזה, ונושאים אלמנה בכל יום, ומפנה לאחרונים שדנים ביישוב המנהג.

[המשנה עצמה לא ביארה אלא את דין הבתולה, ומטעם תקנת בתולים בלבד, ולא הזכירה את מה ששקדו חכמים על תקנת בנות ישראל הבתולות מזה והאלמנות מזה. כמו כן אין היא מזכירה את טעם הברכה שנזכיר להלן. הר"ן הביא דברי מי שנימק זאת בכך שרק הטעם של טענת בתולים מוליד דין קבוע, במקום שבתי דין יושבים בשני וחמישי בלבד, מה שאין כן סברת שקדו של בתולה, שאינה מתקיימת בדטריח ליה, ושל אלמנה, שאינה מתקיימת באדם בטל (וכ"ש שסברת הברכה אינה מולידה חיוב גמור כלשהו וכדלהלן). הר"ן דוחה זאת, משום שגם אם לעיתים אין חובה בדבר אין זו סיבה לא להזכיר זאת כלל. תחת זאת מציע הר"ן באופן אחד לומר שחכמים לא רצו לשנות במפורש טעמים שעלולים להביא לזלזול בתקנה, שכן אם הכל היו מודעים לטעם היו מנצלים את צדדי ההיתר בצורה רחבה עד לשכחת צורת התקנה המקורית. ובאופן שני כותב שטעם טענת בתולים הוא אכן הטעם היחיד שמחמתו קבעו חכמים מעיקרא ימים קבועים לנישואין. סברת שקדו לבדה (וכ"ש סברת הברכה) אינה מצדיקה דחיה של הנישואין ליום קבוע מראש כלשהו. אבל אחר שהוצרכו לקבוע יום מחמת טענת בתולים הצטרפה סברות שקדו לקבוע יום זה ברביעי ולא בראשון בבתולה, וכמו כן אחר שכבר קבעו יום לבתולה הוסיפו וקבעו גם יום לאלמנה ומחמת סברת שקדו דידה.]

ג. מעלת יום שנאמרה בו ברכה

בצד הטעמים שנזכרו, הברייתא (ה.) עומדת על טעם נוסף לימי הנישואין של הבתולה ושל האלמנה: "בתולה נישאת ברביעי ונבעלת בחמישי, הואיל ונאמרה בו ברכה לדגים. אלמנה נישאת בחמישי ונבעלת בששי, הואיל ונאמרה בו ברכה לאדם... אי הכי, אלמנה נמי תיבעל בחמישי הואיל ונאמרה בו ברכה לדגים? ברכה דאדם עדיפא ליה. ואי נמי, משום שקדו, דתניא... מאי איכא בין ברכה לשקדו? איכא בינייהו אדם בטל, אי נמי יום טוב שחל להיות בערב שבת". ברכת פריה ורביה נאמרה הן ביום החמישי והן ביום הששי לבריאה, ולימים אלו נכון לכוון את בעילת המצוה שאחר הנישואין. הברכה העיקרית היא כמובן זו שנאמרה לאדם, ואליה מכוונים את נישואי האלמנה (ובשלב זה של סוגיית הגמרא טעם שקדו של אלמנה עדיין לא נודע לה), ואילו בבתולה נצרך שיוכל לטעון טענת בתולים, ולפי הנראה משום כך סמכו את נישואיה לברכה האמורה בדגים בלבד (ונמצא שטעם הברכה מבאר מפני מה הורו לשאת ברביעי דוקא ולא בראשון, ללא תלות בתקנת הטרחה בסעודה).

תוס' (ב.) עומדים על כך שטעם הברכה אינו סיבה לחיוב גמור לשאת בחמישי או בששי דוקא, ומי שאינו חושש לברכה אינו חייב להקפיד על ימים אלו דוקא. זוהי רק עצה טובה, והעובר עליה אינו קרוי עבריין. בכך מבארים תוס' גם את היזקקות הגמרא (שם) לטעם תקנת בנות ישראל כדי לבאר מפני מה בתולה נישאת ברביעי דוקא ולא בראשון. אמנם תוס' פותחים פתח להבנה שלאחר שכבר קבעו חכמים יום מסויים לנישואין, יכול טעם זה של ברכה להוות סיבה להקפיד בצורה קבועה יותר על הנישואין ביום זה דוקא. כך עולה מדיון הגמרא באלמנה.

הגמרא שאלה כאמור מפני מה אין האלמנה נישאת גם ברביעי, מכח הברכה שנאמרה לדגים בחמישי, ותירצה בשני אופנים. האחד, משום עדיפות הברכה לאדם, והאחר, מפני הטעם הנוסף והשונה בתכלית שניתן לתקנת נישואיה בחמישי, הדאגה לשמחתה. לדרך אחת בתוס', על צד שהטעם הוא מחמת שיקולי הברכה לבדם, עומדים שני הטעמים כל אחד בפני עצמו, ובאדם בטל או ביו"ט שחל ערב שבת כיון שלא קיים טעם שקדו אין גם כל חיוב שהנישואין יהיו ביום שנאמרה בו ברכה. אבל על צד שטעם שקדו נצרך כהשלמה להבנת הטעם של יום ברכה נמצאים שני

הטעמים משלימים זה את זה, וגם באדם בטל תעמוד בעינה החובה לשאת בחמישי דוקא, שכן מחמת טעם הברכה קבעו חכמים את יום הנישואין כדין קבוע. כעין זה כתב גם הרא"ש (סי' א), שלטעמא דברכה יש חיוב לשאת בחמישי גם באדם בטל.

אמנם לדינא נוקט הרא"ש (בסי' י) כפשט הדברים בסוגיה, שאין צורך לחוש לטעם דברכה, ואדם בטל נושא את האלמנה בכל יום. כמו כן, גם לצד שבאלמנה הברכה היא אכן חלק מטעם קביעת התקנה שתינשא בחמישי, אומר הרא"ש (א) שבבתולה אין זה כך, ובמקום שבתי דינים קבועים אין כל חובה שתינשא ביום מסויים דווקא, וכלשון הגמרא שנישאת בכל יום.

הטור ושאר הפוסקים כתבו בסתמא שהאידינא ניתן לשאת אשה בכל יום, ותמה **פני יהושע** (מובא בפתי"ש) על כך שלא ציינו כלל שמשום ברכה ראוי עכ"פ לשאת ברביעי או בחמישי דוקא (וכאשר השיקול היחיד הוא הברכה יש להעדיף חמישי גם לבתולה, משום ברכה דאדם). וכתב שהרוצה לקיים דברי חכמים יחוש לכתחילה לטעמא דברכה, ויחולו לו ברכות על ראשו.

ד. נישואין בערב שבת

בשבת עצמה אין כונסים בתולה לחופה, לפי שהוא כקונה קנין בשבת (פשוט בפוסקים). באלמנה אין די בחופה, וגם יחוד הראוי לביאה, ואולי אף הביאה עצמה, צריכים להיעשות קודם השבת. ועסקנו בכך בתוך דין החופה.

אף **בערב שבת**, כמו גם במוצאי שבת, מסקנתה הברורה של הסוגיה (ה). היא שאין לשאת אשה, מחשש לחילול שבת, **שמא ישחט** בן עוף לסעודתו (נראה שלא חששו שטרדת הסעודה תביא אדם לטעות ולשחוט בהמה בשבת, אבל בן עוף שחיתתו קלה ואדם עשוי לבוא לשחוט כבהיסח הדעת). סיבה נוספת המונעת מלכנוס בשישי ולבעול רק בלילה היא שבשבת ודאי אין בית דין יושבים, ויש לחשוש **לאקרורי דעתא**.

בדף ז. הובאו עם זאת דברי אמוראים שהתירו **לבעול בתחילה** בשבת. אלא שאין סתירה מוכרחת בין הדברים, ואפשר שאין מדובר שם על הכונס את אשתו בערב שבת אלא במי שכבר קדם וכנסה ביום חמישי או קודם לו, וכדיני הכונס את הבתולה, ורק לא בא עליה עדיין בפועל. גם אם אסרו **לכנוס** בששי משום אקרורי דעתא, אם כבר קדם וכנסה לא אסרו אז את **ביאתה**.

הרמב"ם (י, ד) אכן נוקט כך למעשה ואוסר לשאת אשה בערב שבת, **והר"ן** (ב. ברי"ף) יישב לשיטתו את דין הבעילה בתחילה בשבת כפי שכתבנו. והוסיף הר"ן (א). שהסיבה המונעת כיום מלכנוס בששי אינה אלא שמא ישחט בן עוף, אבל משום אקרורי דעתא אין לחוש, אף שבשבת לא יוכל לטעון טענת בתולים בפני ביי"ד, משום שתקנת טענת בתולים אינה תקנה קבועה כאמור אלא מותנית בנסיבות שבהן טעמה אכן קיים בפועל, ובימינו שמקדשים ונושאים ללא כל הפסק אין כל מקום להתעוררות טענת בתולים (גם אם נבעלה, ודאי לא היה זה תחתיו) ואין צורך לקבוע לפיה את יום הנישואין. (הר"ן מבאר גם את השיטה החלוקה (ב), וכדלהלן, אך הוא עצמו מסתמך על הפירוש האמור כברור מאליו. כך הוכיח (א). שאין איסור להתייחד עם אשה בלא כתובה מכך שבמעשה דר' אמי שהתיר לבעול בתחילה בשבת ביקשו לעכב את הדבר משום שעדיין לא נכתבה כתובה, והרי מן הסתם נשאה החתן כבר ברביעי והתייחד עמה ואם כן היה זה בלא כתובה. וכך למד (א): מההיתר לבעול בתחילה בשבת שאין חובה לבעול בלילה דוקא משום החשש לאיקרורי דעתא). מנהג העולם בזמן הראשונים היה לשאת אשה ביום שישי, וכתב **הרמב"ן**, גם בשם **הר"י מגאש**, שאין זה אלא מנהג בורות, אלא שלא מחו בידם.

אלא שהרי"ף השמיט את האיסור לשאת בערב שבת שמא ישחט בן עוף, ואף הרא"ש נוקט שמותר לשאת גם בערב שבת. הרא"ש, וכן תוס', דנו במנהג העולם לשאת בערב שבת משום החשש לאקרורי דעתא, והסבירו שבימינו כיון שבלאו הכי אין בתי דינים קבועים ממש אלא מי שיש לו טענה מכנס שלושה בני אדם ומוסר את קבילתו בפניהם עד שיבוא הדבר לפני בית דין, ממילא ניתן לעשות כן גם בשבת, ואין למנוע מחמת זה מלכנוס ערב שבת. לענין הקושיה מהסוגיה שחששה שמא ישחט בן עוף ביארו לדרך זו הרמב"ן והר"ן שדברי האמוראים שהתירו לבעול בתחילה בשבת מורים שאינם מקבלים לדינא את הגזרה שמא ישחט בן עוף (ויש לפרש שאם היתה גזרה זו מקובלת היה ראוי לאסור מחמתה לבעול בליל שבת לא רק במי שכנס בערב שבת אלא גם במי שכנס קודם לכן. ממה שלא חששו לכך עולה שאינם מקבלים גזרה זו מכל וכל).

ב"י סיים: "ועכשיו מנהג פשוט לכנוס בששי", ונראה שמקבל מנהג זה כמנהג ראוי, וכשיטת רי"ף ורא"ש.

מועדי השמחה והנישואין – מקורות

(סימן סד)

<p>תוספתא כתובות א, א (מפני מה אמרו אלמנה...)</p> <p>כתובות ה. מפני מה אמרו אלמנה... ערב שבת ושבת, ר"ן (ב). ד"ה ודאמרינן למחר</p> <p>רמב"ם אישות י, יב ומ"מ</p> <p>כתובות ז. אמר ר' חלבו... מיום אחד (ז:), ר"ן (ב). ד"ה אחת)</p> <p>ב"י סוף סי' סב</p> <p>סד, א-ב טוש"ע ונו"כ</p> <p>כתובות ב. משנה וגמרא, עד אינו מעלה לה מזונות, (תוס' ד"ה שאם, ליום, תנשא), שם ג. אמר רב שמואל בר יצחק... עד סוף העמוד ותוס' ד"ה אשה וד"ה אי, שם ד: אמר מר בין כך... להיות בערב שבת (ה). ותוס' (ד"ה אי נמי), ד"ה מאי, רא"ש סי' ג וסי' י,</p> <p>ר"ן (א). ד"ה בתולה "ומקשו הכא...", א: "מקום שבת דינים קבועים..." וד"ה ולפיכך, ב. "הואיל ונאמרה..." וד"ה איבעיא</p> <p>סד, ג-ה טוש"ע ונו"כ</p> <p>סד, ו</p>	<p>דין ימי השמחה</p> <p>ימי שמחה באלמנה</p> <p>יום הנישואין בשבוע</p> <p>אירוסין ונישואין בחו"מ</p>
---	---

הכתובה ונוסחה

- א. עיקר חיוב הכתובה (סו,ו)
- ב. אחריות הכתובה (סו,א-ב; סו,יג)
- ג. כתובה שנמחלה או שאבדה (סו,ג-ה; סו,ט)
- ד. תוספת כתובה ונדוניא (ומנהגי כתובה נוספים) (סו,ז-ח; סו,י-יא)
- ה. מרכיבי נוסח הכתובה ודרך כתיבתם (קכו,ב-ז)
 1. שמות האיש והאשה
 2. מקום השטר
 3. הזמן
 4. חתימות העדים

א. עיקר חיוב הכתובה (סו,ו)

1. כתובת הבתולה מדאורייתא או מדרבנן

(תמצית הדין: באופן פשוט, לרוב הראשונים ולשו"ע, חיוב הכתובה הוא מדרבנן, וגובהו מאתיים זוזים של כסף מדינה. ולתוס' חיוב הכתובה מן התורה, ובגובה מאתיים זוזים כסף צורי. הרא"ש הוא כמפשר, שהכתובה מדרבנן אך שיעורה בכסף צורי, וכמותו פסק רמ"א.)

א. הדעות בש"ס

הגמרא בכתובות (י.) דנה בנאמנות הבעל להפסיד את אשתו את כתובתה בטענת פתח פתוח, ומבארת: "אמר רב נחמן אמר שמואל משום ר' שמעון בן אלעזר, חכמים תיקנו להם לבנות ישראל לבתולה מאתים ולא למנה מנה, והם האמינוהו שאם אמר פתח פתוח מצאתי נאמן".

לרשב"ג דעה חלוקה בזה: "תניא, כסף ישקול כמוהר הבתולות, שיהא זה כמוהר הבתולות ומוהר הבתולות כזה. מכאן סמכו חכמים לכתובת אשה מן התורה... הכי קתני, מכאן סמכו חכמים לכתובת אשה מן התורה, כתובת אלמנה אינה מדברי תורה אלא מדברי סופרים, שרבן שמעון בן גמליאל אומר כתובת אלמנה אינה מדברי תורה אלא מדברי סופרים".

הפסוק כסף ישקול כמוהר הבתולות נאמר במפתה, לחייבו לשלם אם אין אביה חפץ לתיתה לו. לדברי רש"י, "מהר הבתולות" האמור כאן הוא הקנס המוטל על האונס לשלם לנאנסת, ואליו הפנתה התורה ללמד על קנס המפתה. ועכ"פ מלשון "מהר" למדנו שיש לבתולה כתובה. לא בואר ברש"י מנין שמהר הבתולות הוא באופן ראשוני קנס האונס, ולמה מתפרשת בסופו של דבר לשון מהר גם ככתובה. הרא"ש כותב שיש לפרש בצורה פשוטה יותר, שדין הכתובה אינו נלמד מדיוק הלשון אלא מגופה, ומהר הבתולות הוא הכתובה. ונמצאת הכתובה באה ללמד ונמצאת למדה – מכך שתלה הכתוב את הקנס בכתובה למדנו לפי דרכנו לקיומה של הכתובה מדין תורה. (יש לתמוך פירוש זה לכאורה גם מהפסוק הקודם, "מהר ימהרנה לו לאשה". גם נישואין שמתממשים מלווים במהר, אלא שאפשר ששם אינו שוקל את הכסף מיידית כמו במקרה שאביה ממאן לתתה לו. אפשר שיש בלשון מהר מענין לשון המרה ותמורה, כך שהתחייבות הכתובה, וכמותה גם קנס האונס והמפתה המשולמים בפועל, ניתנים כמעין תמורה לבתולים).

על צד שכתובת אשה אינה אלא מדברי סופרים, טעם התקנה הוא כפי המבואר במספר מקומות בש"ס (נבחים שם יא., ובלשון מפורשת כתקנת חכמים ביבמות פט.). "כדי שלא תהא קלה בעינינו להוציאה". אין לדמי הכתובה כל יחס ישיר לבתולים, אלא זהו אמצעי שנקטו בו חכמים כדי לחזק את יציבות הנישואין. (על פי הגמרא בשבת נ"ד:) שמעון בן שטח הוא שתיקן כתובה, אך בכתובות (פב:) מבואר שעיקר תקנת הכתובה קדם לו הרבה, וחידושו שלו הוא רק לחייב שיהיו כל נכסי הבעל אחראים

לכתובה). גם למ"ד כתובת בתולה מן התורה, כתובת אלמנה היא מדברי סופרים בלבד, ועל כן הטעם האמור נחוץ לפחות עבורה. כ"כ תוס' (י).

חכמים הבחינו בין כתובת הבתולה, שחייבת ביאתה הראשונה מרובה, לבין כתובת האלמנה שלא קיימת בה חיבה יתרה זו, וחייבו בזו מאתיים ובזו מנה. הרא"ש העלה את הסברה שכתובת בתולה נקבעה כסכום של מאתיים זו משום ההשוואה לקנס האונס והמפתה שבתורה (להלן נעמוד על ההשלכה ההלכתית מסברה זו), והדבר נותן מקום לסברה נוספת בטעם ההבחנה בין כתובת הבתולה והבעולה, שלעיקר טעם התקנה די בכתובת מנה, ובבתולה הוסיפו על כך משום ענין מוהר הבתולות, שגם אם אין בו חיוב מן התורה, סוף סוף הוא משתמע בה כנוהג הגון.

ב. ההכרעה לדינא והשלכותיה

באופן פשוט עולה לדינא מן הסוגיה שאף כתובת הבתולה אינה אלא **מדרבנן**. כך היא דעת רב נחמן בשם שמואל (שהבאנו בפתח הדברים), וכך היא גם סתם משנה להלן (נא): "לא כתב לה כתובה, בתולה גובה מאתיים ואלמנה מנה מפני שהוא תנאי בית דין". וכך אכן כתבו **מרבית הפוסקים** (כפי המובא בב"י), ובהם ר"ח והגאונים, רי"ף, רמב"ם, רא"ש ור"ן.

אלא **שתוס'** התקשו בדבר, לאור מנהג העולם לכתוב בכתובה "מאתיים" זו דחזו ליכי מדאורייתא¹ (10). כדי ליישב את מנהג העולם כתבו תוס' שיש לומר שהלכה כרשב"ג, וכתובת אשה היא אכן **מן התורה**, משום שהלכה כרשב"ג במשנתנו, ומשום שאף מדברי רב אשי, שהוא בתרא, עולה שסובר כרשב"ג. דברי רב נחמן בשם שמואל שבהם פתחנו, שחכמים הם שתיקנו כתובה והם שהאמינוהו בטענת פתח פתוח, נאמרו כביאור לדברי ר' אלעזר שאדם אכן נאמן על ידי עצמו בטענה זו, אבל רב אשי חולק על כך (יב, ע"ש) ויש לתלות זאת בכך שסובר שכתובה דאורייתא.

ההשלכה הפשוטה המרכזית לשאלה אם כתובת אשה היא מדאורייתא או מדרבנן היא לשאלת הגובה הממשי של חיוב הכתובה. כלל נקוט בידינו (קידושין יא): "כל כסף קצוב האמור **בתורה כסף צורי**, ושל **דבריהם כסף מדינה**". חיובים שהתורה קצבה את סכומם צריכים להיות משולמים במטבע חשוב, מטבע צורי, העשוי כולו כסף. אבל חיובים שרק חכמים הם שקצבו את סכומם אינם מתייחסים לסולם ערכי המטבע של צור אלא למטבעות פחותות וזולות מהן, המטבעות המקומיות המוטבעות בכל מדינה לעצמה, שאחוז הכסף בהן מועט וערכן האמיתי אינו אלא אחד משמונה מהמטבעות הצוריות. באופן פשוט, אם כתובה דאורייתא, הרי שחיובה הוא במאתיים זוזים של כסף צרוף, משקל השוה במונחי ימינו (על פי חישובי האחרונים) לכ-960 גרם כסף, מה שאין כן אם כתובה דרבנן שאז אין החיוב אלא כפי שוויים של עשרים וחמשה זוזים של כסף צרוף, שהם כ-120 גרם. ואכן, הרמב"ם והר"ן, וכן הרא"ש בשם הגאונים, כתבו מפורשות שכתובה נגבית בזווי מדינה בלבד.

לרא"ש דרך יחודית בדבר, שכתב שאפשר שגם אם כתובת אשה **דרבנן**, חכמים תיקנו אותה במאתיים זוזים **של כסף צורי**, וטעם הדבר הוא כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, והסמיכו זאת על הכתוב "כמוהר הבתולות". כלומר, חכמים קצבו את סכום הכתובה כזה לקנס האונס והמפתה, ועל כן כשם שהם משלמים מאתיים זו של כסף צורי כך גם הכתובה נקובה כמאתיים זו ומשולמת בכסף צורי. בזה מבקש הרא"ש ליישב את המנהג שנוכר לעיל, מנהג ארצות אשכנז, לכתוב בכתובה "דחזו ליכי מדאורייתא".

¹ ציוני מקורות במספרים בפרק זה מפנים לדוגמאות-הכתובה המצורפות

להלכה, שו"ע כתב שאין לדחות דעת כל הני רבוותא, רי"ף ורמב"ם והנלוים אליהם, מפני דעת תוס' ורא"ש. ועל כן כותבים בכתובה "דחזו ליכיי" בלבד, ולא "מדאורייתא", והחיוב הוא בכסף מדינה בלבד. אבל רמ"א קבע לדינא את המנהג שהוזכר בתוס' וברא"ש, לכתוב בכתובה "דאורייתא" (גם אם מקור החיוב הוא מדברי חכמים בלבד), והחיוב הוא במאתיים של כסף צורי. נפ"מ-לכאורה נוספת מהשאלה אם חיוב הכתובה הוא מדאורייתא או מדרבנן היא לשאלה אם נגבית מבינונית או מזיבורית. בגמרא דלעיל (כתובות י) נאמר: "תנא... הואיל ותקנת חכמים הוא, לא תגבה אלא מן הזיבורית". משמע מכך שלמ"ד כתובה דאורייתא תגבה מבינונית כשאר חובות. ב"ש הביא מדברי ב"ח שלמ"ד כתובה דאורייתא אכן גובה מבינונית, וערער על דבריו וביקש לומר שאף לדעה זו אינה נגבית בפועל אלא מזיבורית. אלא שסיים בכך שלמעשה אין למחלוקת זו כל השלכה לדינא, שכן המנהג הוא לכתוב בכתובה "מן שפר ארג נכסים דאית ליי" (16), ומשמעות הדבר שהבעל מתחייב שהכתובה תיגבה מן העידיית גם אם עיקר דינה מדרבנן בלבד.

2. כתובת אלמנה

א. גובה הכתובה

לאלמנה ודאי אין כתובה מן התורה, ועל כן אין כותבים לה אלא "דחזו ליכיי" סתם. וכתב ב"ש שמצד הדין אף אין לה מנה מכסף צורי אלא מכסף מדינה בלבד, גם למ"ד שמאתיים של בתולה הם בכסף צורי. הרמ"א כתב שיש פוסקים שמשערים מאתים של בתולה ומנה של אלמנה בזווי דאורייתא, וכלל את האלמנה עם הבתולה; וכתב על כך ב"ש שמקור דבריו בהגמ"ר, אך זוהי דעת יחיד והיא דחוויה מהלכה. (וצ"ע לפי זה איך סתמו המשניות בצורה כל כך מטעה כאילו אין בין בתולה לאלמנה אלא מה שבין מנה למאתים). אמנם המנהג שמביא גם ב"ש למעשה הוא להגבות לאלמנה מחצית ממה שמגבים לבתולה, שלא מחמת הדין, בסכומים גבוהים הרבה ממה שתיקנו חכמים.

ב. דין בעולתו

כפי המבואר במשניות בריש כתובות, לא רק אלמנה כתובתה מנה אלא גם כל בעולה. ודנו האחרונים מהו הדין בבעולה דידיה.

בדין אונס ומפתה הביא פת"ש (קעז ס"ק ג) את דברי הרמב"ם והטור שאם נושא את הנערה לאשה כותב לה כתובה מאתיים כבתולה. זאת שלא כתוס', שדנו אותה לענין הכתובה ככל בעולה לקבל מנה בלבד. וביאר שם את מקורם של הרמב"ם והטור, שלמדו מהפסוק "מהר ימהרנה לו לאשה, אם מאן ימאן אביה לתתה לו כסף ישקול כמהר הבתולות" שדינה צריך להיות אצלו כדין הבתולות. אע"פ שעיקר חיוב הכתובה אינו אלא מדרבנן, סוף סוף לימד הכתוב שהמנהג שצריך לנהוג בה צריך להיות כמנהג הבתולות ולא כמנהג הבעולות, ועל דרך זו נתקנה בה הכתובה.

המסקנה הפשוטה העולה מכך היא לחייב במאתיים בכל בעולת עצמו, ויש מי שכתב כך (שם בפת"ש, וכך היתה דעת חת"ס בתחילה, בפת"ש בס"י סו). אך כתב נו"ב שדין יחודי זה של מפתה אינו ראוי להתקיים אלא במקום בו אכן היה המפתה מתחייב לשלם קנס אם לא היה כונס את הנערה לאשה, והיינו בשני תנאים מגבילים משמעותיים: שתהיה נערה ולא בוגרת, ושיהיה הפיתוי ידוע על פי עדים ולא על פי הודאת עצמו. בהעדר אחד משני תנאים אלו לא קיים דין קנס, וממילא גם כתובתה מנה. ואף חת"ס (מובא בפת"ש סו ס"ק ה) הודה לדברים. בענין אחד הותיר עם זאת חת"ס רושם לסברה המקורית, והוא בכלה שנבעלה לאחר השידוכין. כיון שבעת השידוכין התחייב החתן

למאתיים כדין, יש לומר שהכלה לא מחלה לו על כך, ועל פי זה ראוי שתיכתב כתובתה. ולכה"פ אם אכן נכתב בכתובה "מאתיים דחזו ליכיי" אין הוא יכול לפטור עצמו מחיוב זה.

ג. כתיבת מעמד האשה בכתובה

מעבר לשאלת גובה החיוב כשלעצמו, עומדת כאן השאלה כיצד צריך להיות כינוי האשה בכתובה. בכתובת בתולה מציינים במפורש את היותה בתולה (6), כדי להבהיר ולבסס את חיובו של החתן כלפיה במאתיים. כאשר אינה בתולה, לכאורה די היה בכך שלא היו מציינים שהיא בתולה, וממילא אין יסוד לחייבה אלא מנה. אלא שכתב **תרומת הדשן** (מובא בב"י, וברמ"א בסי"א) שאם היתה האשה גרושה יש לציין זאת במפורש בכתובה, בכינוי התואר "**מתרכתא**", כדי שאם תתאלמן יידעו כהנים שלא לשאתה לאשה (עיקר חידושו של תרה"ד הוא שגם אם מנישואיה האחרונים אינה אלא אלמנה, אם היתה גרושה בעבר יש לציין מתרכתא. והוסיף על כך ב"ש בשם מהר"ם מינץ שבמקרה כזה יש לכתוב "**מתרכתא מקדמת דנא**", אולי כדי להסיר חשש מלב הרואים שיסברו שחלה טעות בכתובה, שהרי ידוע להם שבעלה האחרון מת ולא גירשה).

הוסיפו על כך ח"מ וב"ש שבאותו האופן צריך לציין בכתובה אם היתה **בעולה**, מפני תקנת הכהנים (נראה שעיקר טעם הדבר הוא למקרה שאין הבעל ידוע, כדי שאם תבקש בעתיד להנשא לכהן יידעו לחשוש שמא לפסול נבעלה). ציון היותה בעולה בכתובה עשוי לגרום לאשה בושת, ועל כן כתב נחלת שבעה (בפתי"ש) לא לכתוב זאת. וכתב בית מאיר (שם) לכתוב תחת זאת רק "ארוסה", ודי בזה לסימן. ס' הנישואין כהלכתם (יא,רמב) הביא דברי מי שהנהיגו לכתוב בכתובה עצמה "בעולתא" אך לא להקריא זאת בקול. ובימינו, שהדור פרוץ, יש שסותמים וכותבים "כלתא" לסימן כל שמסתבר שאינה בתולה.

באותו אופן יש לציין אם היתה האשה **שבויה**, והוסיף פתי"ש שגם בגירות צריכים לכתוב גירות דווקא, ולא ניתן להחליף זאת בלשון גרושה, שכן יש מכך נפ"מ לדין צאצאיה אם תינשא לגר וכן לנישואי קרובים. עוד הוסיף ב"ש (מישי"ש) לציין במחזיר גרושתו "**מתרכתא הדרי לגבאי**" (ולא מתרכתא בלבד), אף שאין לכך כל השלכה לכהונה, כדי שלא תגבה שתי כתובות, שהרי על דעת הראשונה החזירה.

לדברי חת"ס (בפתי"ש הנ"ל) הכינוי הנכון של האשה בכתובה הוא **לעינובא**, וזאת משתי פנים. האחת, שאם לא ניתן לקיים את הכינוי האמור בכתובה ביחס לאשה ששמה נכתב בה, יש לשמוע מכך שלא זו היא האשה שלשמה נכתבה הכתובה. אלא שאם זהו החשש היחיד, אם לא נכתב מאומה אין לפסול גם אם היא גרושה, וכן אין לפסול אם נכתב אלמנה כיון שיש לפרש אלמנה כבעלת מנה ותו לא. אמנם במקרים אלו יש לפסול למעשה מטעם נוסף, שאחר שהונהג לכתוב בכתובה גרושה, אם יבקש כהן לשאת אלמנה הוא יכול להסתמך על העדר ציון גרושה בכתובתה כדי לדעת שלא היתה גרושה קודם לנישואיה האחרונים. ועל כן יש לפסול כתובת גרושה כל שלא צוין בה דבר זה במפורש. (עולה מכך שבאלמנה אין עיכוב אם לא נכתב הדבר בכתובה, אך עם זאת לדעת חת"ס לכתחילה יש לכתוב גם זאת, לפי הנראה משום דין קטלנית).

ב. אחריות הכתובה (סו,א-ב; סו,יג)

א. אחריות הנכסים לכתובה

"לא יאמר אדם לאשתו הרי כתובתיך מונחת על השולחן, אלא **כל נכסיו אחראין** לכתובתה" (משנה, כתובות פ:). הגמרא (פב:) מוסיפה לבאר: "אמר רב יהודה, בראשונה היו כותבין לבתולה מאתים ולאמנה מנה, והיו מזקינין ולא היו נושאים נשים, עד שבא שמעון בן שטח ותיקן – כל הלכות חופה וקידושין

נכסיו אחראין לכתובתה". בדין הכתובה המקורי לא חייבו את הבעל לשעבד את כלל נכסיו לכתובה, ועל כן היו הנושאים נשים מתחייבים בסכום הכתובה בלא שעבוד נכסים (רש"י), או שהיו מייחדים מטלטלים מסויימים לכתובה (תוס'), והיו הנשים חוששות שלא יצליחו לממש בפועל את כתובתן ולפיכך היו נמנעות מלהנשא (לרש"י חששו שלא ימצאו ממה לגבות, שכן היררשים יצניעו את מעות הירושה, ולתוס' חששו שהיררשים יצניעו את המעות שיוחדו לפירעון הכתובה). לכן תיקנו שיהיו כל הנכסים משועבדים לכתובה.

הגמרא מוסיפה ועומדת על שלבים שונים בתקנה: "התקינו שיהיו מניחין אותה בבית אביה", כדי שתהיה בטוחה בקיומו לכשתזדקק לה, "ועדיין כשהוא כועס עליה אומר לה לכי אצל כתובתיך", שכן אין לו הפסד של ממש בממון זה שבלאו הכי כבר אינו ברשותו. לכן "התקינו שיהיו מניחין אותה בבית חמיה", שם גם הוא יודע שבעת הצורך יוכל לשוב ולקבל את שלו וגם האשה בטוחה יחסית בממונה שלא יאבד, אך "עדיין כשכועס עליה אומר לה טלי כתובתיך וצאיי", שכן סוף סוף הממון כבר אינו משמש אותו לכולם. "עד שבא שמעון בן שטח ותיקן שיהא כותב לה כל נכסי אחראין לכתובתה".

ב"י הביא מתשובת הרשב"א שכיון שתקנת הכתובה נועדה לא רק להבטיח שהאשה תקבל את הכתובה אלא גם שהבעל יחוש מלגרשה כדי שלא להפסיד, אם האיש מעמיד **ערב קבלן** על הכתובה כך שהאשה יכולה לפנות ישירות לערב לקבלת כתובתה אין הכתובה מועילה כיון שאין לו עצמו הפסד ישיר מן הגירושין. הוסיף על כך ח"מ שאפילו אם יש לערב פיצוי מן הבעל אין זה מועיל, כיון שעדיין היא קלה במקצת בעיניו להוציאה שכן תביעתה הישירה אינה עליו. סמך לזה הח"מ דין דומה, שהביא ד"מ מהנמו"י, שעל אף שרשאית האשה למכור את כתובתה, ואין בזה כל פסול משום שעדיין אם ירצה האיש להוציאה יצטרך לשלם את כתובתה (ללוקח), אין לכתוב את הכתובה באופן ישיר על **שמו של הלוקח**. נראה שלא די בכך שיידע שגירושי האשה כרוכים בתשלום אלא נצרך גם שהדבר יהיה ניכר לו באופן מוחשי.

ב. שעבוד נכסים בכתיבה ובקנין בעדים

(תמצית הדין: בצד האפשרות הבסיסית של כתיבת שטר, ניתן לשעבד את הנכסים לכתובה גם ע"י קנין בעדים. ונחלקו בדעת הרמב"ם אם דרך זו של קנין בעדים טובה בפני עצמה, או רק באופן זמני ובשעת הדחק עד שיכתבו כתובה.

לשו"ע במקום קנין בעדים אין צריך כתובה, ולרמ"א אין להותיר מצב קבע בלא שטר כתוב, לכה"פ לא במקום שהכל רגילים לכתוב, אך יש מ"ד שאם ניכר ממעשיה שמחלה על כתיבת שטר שוב די בקנין).

באיזה אופן משעבד האיש את נכסיו לכתובה? הדרך הפשוטה היא על ידי כתיבת השעבוד בשטר הכתובה, ככל חוב שיש בו שעבוד נכסים. דרך זו מועילה לכל השיטות, אך אינה יחידה.

כתב הרמב"ם (ט, י): "**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**". הרמב"ם עומד על האפשרות לשעבד את הנכסים על ידי קנין הנעשה על כך בפני עדים (שמוציאים את הקול, ועל ידם מתאפשר שעבוד הנכסים בפועל). זאת בצד האפשרות לוותר במקום הדחק באופן זמני על שעבוד הנכסים כולם לכתובה, ולהסתפק ביחוד מטלטלים עד שיתאפשר לכתוב כתובה (לאפשרות זו נשוב להלן).

האם שעבוד על ידי קנין בעדים הוא פתרון טוב **לכתחילה**, או רק כפתרון ביניים, כמו התפסת מיטלטלין? מבנה המשפט שכתב הרמב"ם, "אחד... ואחד... מותר וכן אם... מותר עד...", מורה

בפשטות ששעבוד נכסיו בקנין מועיל להתירה לו כמו כתיבת כתובה, ורק על התפסת המטלטלין כתב שמועילה באופן זמני בלבד עד שיהיה פנאי לכתוב. אבל אין זה מוכרח, ואפשר שלשון "עד שיהיה פנאי לכתוב" מוסבת על שני הדינים כאחד. צד סיוע יש לכך מהלשון עד שיהיה לו פנאי "לכתוב", ולא "לכתוב או להקנות". ונחלקו בדבר המפרשים.

ב"י הבין ברמב"ם בצורה חד משמעית שקנין בעדים הוא אפשרות ראויה ושקולה לטר, ותמה מתוך כך על טור ומהרי"ק שתלו ברמב"ם שכפתרון קבע יש צורך בכתיבה דווקא. וכך כתב גם בשו"ע. ח"מ מוסיף ביאור בדברים, שאף שהכתובה לא נכתבה בפועל, סוף סוף סתם קנין לכתובה עומד, וכיון שנעשה קנין בפני עדים הרי יכולה האשה לבקש מדעת עצמה שיכתבו לה גם שטר על כך.

אבל **ד"מ** כתב שאין פירוש הב"י הכרחי, ובהגותו לשו"ע פסק שראוי להורות שלא לסמוך על עדים אלא במקום הדחק, כטור ומהרי"ק ואף כמרדכי שסובר כך. בנוסף, לדברי הסמ"ג אף שכוונת דברי הרמב"ם עצמם שקנין מועיל גם בלא כתיבה, אין זה אלא במקום שבו אין מנהג לכתוב. אבל במקום שרגילים לכתוב מודה הרמב"ם שאין להסתפק בקנין בלי כתיבה, שכן אף שקנין לכתובה עומד סוף סוף לא עליה מוטלים הטורח לחזר אחר סופר והתשלום לו. (ח"מ וב"ש הביאו מדברי הב"ח שאפילו במקום הדחק אין לסמוך על הקנין בעדים בפני עצמו, אלא יש להוסיף לכך התפסת מטלטלין; אך דחו את דבריו מהלכה, ובפרט בזה"ז, שהחשש שמא תהיה קלה בעיניו להוציאה אינו קיים בפועל, שהרי מחמת חדר"ג אסור לו לגרשה בעל כרחיה).

ישועות יעקב (בפת"ש) נקט בדרך ממצעת, שאם בעת הקנין היה פנאי לכתוב והיתה האשה יכולה לבקש מהעדים לעשות זאת, אך לא עשתה כך, אות הוא לכך שסמכה דעתה על הקנין גם בלי שטר כתוב וממילא די בכך. אבל אם אכן היתה זו שעת הדחק, שמחמתה לא ניתן היה לכתוב, שוב אין לסמוך על סמיכות דעתה של האשה אלא על ידי כתיבה וכשיהיה פנאי חייבים לכתוב.

[בכתובות הנהוגות בדורות האחרונים, בין אצל האשכנזים ובין אצל הספרדים, מוסיף החתן לשעבד במפורש לא רק את נכסיו הקיימים אלא כל מה "דקנאי ודעתיד **אנא למיקני**" (א16).

ד"מ (אות יח) כתב בשם המרדכי שאין לשעבד בכתובה גם **מטלטלין אגב מקרקעין**, משום שאם יעשה כן לא יוכל הבעל למכור מאומה מחפציו בלא רשות אשתו (בגמ' בב"ב (מד): מבואר שאף שמטלטלין אינם משתעבדים כשלעצמם לב"ח ניתן לשעבדם אגב קרקעות, ובלבד שיציין במפורש בשטר שאכן כוונתו לכך, והוא דלא כאסמכתא ולא כטופסי דשטרי). כתב על כך הב"ש (ס"ק כב) שאין זאת אלא בדבר העיקר והתוספת, אבל לנדוניא אין מניעה מלשעבד מטלטלין אגב מקרקעין שכן אין סיבה שישתנה הדין בזה מבכל חוב (נראה שכוונתו שבחוב בעלמא אין השעבוד אגב קרקע מונע מלמכרם). למעשה בכתובות בימינו, בין באלו האשכנזיות ובין בספרדיות, נוהגים לשעבד מטלטלין אגב קרקעות, ולהוסיף דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרי (17) כנדרש (ומשמע שאין חוששים לדברי המרדכי ששוב אינו רשאי למכור). וצ"ע.]

ג. התפסת מטלטלין

(**תמצית הדין**: נחלקו אחרונים בביאור דעת הראשונים, האם כשמתפס באופן זמני מטלטלין לכתובה, עד שיהיה אפשר לכתבה, צריך גם לקבל על עצמו אחריות לפחת זול שלהם.)

בצד ההקנאה בעדים, עומדת כאמור האפשרות להתפס לכתובה **מטלטלין באופן זמני**, עד שיתאפשר לכתוב שטר שעבוד נכסים. כך יש ללמוד ממעשה דרב אמי (י). שהתיר לחתן לבעול

בתחילה בשבת כשלא נכתבה כתובה, על סמך התפסת מטלטלין (בפשטות, כיון שהמטלטלין עתידים לחזור אליו לאחר שיכתוב את הכתובה אין חשש שבזמן ביניים זה יאמר לה טלי כתובתיך וצאי, שכן יש לו בזה הפסד ממון מוחשי).

הגמרא (נ:.) עומדת על מחלוקת תנאים באלו תנאים עומד הדין "אין עושין כתובת אשה מטלטלין מפני תיקון העולם": לתנא קמא, "במה דברים אמורים, בשלא קבל עליו אחריות, אבל קבל עליו אחריות עושין". אבל ר' יוסי חולק: "וכי מה תיקון העולם יש בזו, והלא אין קצובין ופוחתין". רש"י מסביר שהחיסרון הבסיסי בייחוד מטלטלין לכתובה הוא שהם עלולים לפחות או ללכת לאיבוד, ולכן סובר תנא קמא שאם מקבל עליו אחריות על מלא שוויים גם אם יפחתו שוב ניתן לייחדם לכתובה, אבל ר' יוסי סובר שגם בכך אין די כיון שערכם עלול לפחות גם אם הם עצמם יעמדו בעינם. והוסיפו תוס' ביאור שאף שתיקנו כאמור שיהיו כל נכסיו אחראים לכתובה, כדי שלא יאמר לה טלי כתובתך וצאי, אין זה מונע מלייחד לכתובה באופן ראשוני מטלטלין, שכן כאשר מקבל אחריות על שוויים אין הוא מנוע מלעשות בהם סחורה, וממילא אין הוא עלול לומר לאשה טלי כתובתך וצאי (נראה שבמקרה כזה מתקיימת למעשה תקנת חכמים שיהיו כל נכסיו ערבים ואחראים לכתובה, אלא שלא יפנו לגבות מהם אלא במקרה של אובדן המטלטלין שייחד לדבר).

תוס' שאלו לאור גמרא זו איך הסתפק ר' אמי בהתפסת מטלטלין לכתובה כדי לבעול בשבת. ותירצו ששם אכן גם קיבל עליו אחריות למקרה שהמטלטלין יפחתו או יזלו. כלומר, כאשר מקבל אחריות גמורה על שווי המטלטלין, לא רק למקרה של פחת אלא גם למקרה של זול, בטלה לגמרי טענתו של ר' יוסי ושוב אין מניעה בדבר. מדברי תוס' עולה שאין מקום להבחין בין התפסת מטלטלין זמנית או קבועה, ובכל מקרה יש לקבל אחריות לפחת וזול, ובכל מקרה יש גם לשוב ולעגן את קבלת האחריות בשטר כתוב מיד כשיתאפשר לעשות כך. לכך מתאימים דברי הסמ"ג (שהובאו בטור) שגם התפסת מטלטלין באופן זמני מצריכה קבלת אחריות. וכך פסק שו"ע.

אך ח"מ וב"ש חלקו ואמרו שמהשמטת ר"ף ורא"ש ורמב"ם עולה שלא הצריכו תנאי כזה, ויש לומר שלדבריהם בהתפסה זמנית כזו אין בכך צורך (קבלת האחריות שדברו בה התנאים היא מן הסתם בכתב, ואם כן אינה נוגעת כלל לשאלה איך פותרים באופן זמני את אי-האפשרות לכתוב. כשמסתמכים על כך שבאופן זמני אין הכתיבה מעכבת שוב יש לומר שגם האחריות המלאה אינה מעכבת). ח"מ הוסיף שאפשר שגם סמ"ג לא אמר את דבריו אלא בסתמא, אבל אם האשה מתרצה גם בלא אחריות זו מודה גם הוא שאין בה צורך, אבל את זאת לא קיבל ב"ש.

ד. איסור האשה עד לכתובת הכתובה

כל עוד לא כתב האיש כתובה לאשתו **אסור** לו **לבוא** עליה. באופן מפורש מצוי הדבר במעשה דרב אמי הנ"ל (כתובות ז.), שלאחר שהתיר לחתן לבוא על אשתו בשבת, וטענו כלפיו שעדיין לא כתב לאשתו כתובה, הורה שיתפסוה באופן זמני מטלטלין. מגמרא זו כשלעצמה אי אפשר להסיק אם האיסור הוא בביאה דווקא או אף ביחוד, והטור למד שאסור אף להתייחד עם הכלה כל עוד לא נכתבה לה כתובה. באופן פשוט, זוהי גם דעתו של הרמב"ם שכתב (י:.) "וצריך לכתוב כתובה קודם כניסה לחופה ואחר כך יהיה מותר באשתו". כך כתב הר"ן גם בשם בעל העיטור.

אבל הר"ן עצמו חולק על כך, ואומר שמאותו מעשה של רב אמי יש ללמוד שאין איסור להתייחד קודם כתיבת הכתובה, שהרי מן הסתם אף שם היו הנישואין ביום רביעי כתיקון חכמים ואף שלא בא עליה עד שבת ודאי התייחד עמה קודם לכן, למרות שלא נכתבה כתובה. הטעם

לחילוק בין דין הביאה לדין היחוד ברור, שאין איסור האשה בלא כתובה חמור כדי לאסור מחמתו אפילו את היחוד. ועוד, שהאשה עצמה, היודעת שעדיין אין לה כתובה והיא קלה בעיניו להוציאה, לא תשמע לו לביאה. ועוד, שאף שאין הכתובה כתובה אין בכך חסרון אמיתי, שהרי בין כך ובין כך אם יגרשה יהיה חייב לתת לה מאתיים משום שהוא תנאי ב"ד.

שו"ע פסק כהבנתו בדברי הרמב"ם, שהיא גם דעתו המפורשת של הטור, ואסר יחוד בלא כתובה. אבל **הרמ"א** פסק לקולא, וכו"ן. וכתב ב"ח (והביאוהו גם ח"מ וב"ש) שאפשר שגם הרמב"ם אינו חולק על כך, שכן לא כתב אלא שלכתחילה יש לכתוב כתובה קודם החופה (ויש מקום גם לומר שיש הכרח בדבר, ומשום דלחופה בעינן יחוד הראוי לביאה, וכפי שביררנו בדין החופה). אבל לא כתב שבלא זה יש איסור גם ביחוד כשלעצמו. הוסיפו ח"מ וב"ש להעיר על דברי רמ"א שכיון שאחד מטעמי הר"ן הוא שהאשה לא תתרצה לביאה כל עוד אין לה כתובה יש להודיע ולהבהיר לה מראש את משמעותו של חסרון הכתובה.

השלכה העולה מחיבור שני הדינים האמורים יחדיו, מדין קנין בלא כתיבה ומדין יחוד בלא כתובה, היא שאם **נמצא** תחת החופה שיש **פסול בכתובה** אין צורך לעכב מחמת זאת את הכניסה לחדר היחוד. לדעת השו"ע אין עיכוב בכתובה כלל, כיון שנעשה קנין, ולדעת הרמ"א אין עיכוב ביחוד, גם אם אין עדיין כל שעבוד כתובה, כיון שאין בו ביאה. אבל לרמ"א צריכים להשלים את הסידור המחודש של שטר הכתובה קודם שילכו לביתם.

ה. הקדמת הקנין לחתימת העדים

בענין סדר הדברים של עריכת השטר, הקנין, ומעשה החופה, הביא הד"מ את דברי **המרדכי**: "סמכו חכמי הקהל לחתום קודם הברכה, דאיכא אימתא דציבורא לשקר, וגם העדים חותמים קודם הברכה וליכא משום מיחזי כשיקרא, כיון דעסוקים באותו ענין. ויש מקומות שאין חותמין עד אחר הברכה שכבר הקנין נעשה בפניהם". כלומר, המנהג שהיה מקובל בימיהם הוא שלא היו עושים קנין אלא עד שעת הנישואין עצמם, לאחר הברכות. ולדברי המרדכי יש עדיפות להחתים את העדים רק בשעה זו ולא בשעה מוקדמת יותר, משום שיש בזה צד מיחזי כשיקרא שמעידים על קנין שטרם נעשה. בעלמא קי"ל שניתן לחתום על שטר ולהעמידו ביד המתחייב גם קודם שחלה ההתחייבות הכתובה בו (על דרך שכותבים שטר למוכר אע"פ שאין לוקח עמו), אך אולי כאן שנעשה הדבר בפרסום חשש המרדכי יותר לענין מיחזי כשיקרא (נראה שהוא חושש גם לתקלה שעלולה לצמוח ממה שהחתן לא יאות בסופו של דבר להתחייב בפועל לכל פרטי התחייבותו האמורים בכתובה).

בפועל מקיים המרדכי גם את המנהג לחתום קודם הקנין, משום שאין לחוש כ"כ שיחזור בו החתן מפני אימתא דציבורא, ואין לחוש כ"כ למיחזי כשיקרא כיון שכבר עסוקים באותו ענין. אבל **הרמ"א** הוליד מכאן הוראה מעשית ברורה **לחתום רק לאחר הקנין**.

ו. הקראת הכתובה לעדים

ענין נוסף באותו הקשר הוא התוודעות העדים לתוכן הכתובה שעליה הם חותמים. לדברי **הרא"ש** (המובאים בב"י בסוף הסימן, ובשו"ע), אין להחתים על הכתובה **עדים** שאינם **יודעים לקרוא** (אלא אם כן מחתימים לכבוד עדים פסולים נוסף על השנים הראשונים הכשרים). כך הוא ודאי הסדר הראוי לכתחילה.

אלא שקריאת הכתובה ע"י העדים אינה תנאי גמור לכך שיחתמו עליה. כך ויותר עולה מדברי **האו"ז** (מובא בד"מ בתחילת הסימן), שכתב שלא טוב עושים העדים החותמים בלי **לשמוע את הקראת**

הכתובה כלל; אלא שלמעשה אין לפסול זאת, כדי שלא להוציא לעז על הכתובות הראשונות. עולה מדבריו שאין הכרח שהעדים יקראו את הכתובה בעצמם, ודי שיקראנה אחר בפניהם. כיון שזהו מילתא דעבידא לאגלווי, ואף הם עצמם יכולים לקרוא את הכתובה ולאשר את דברי הקורא, אין בזה חסרון של עד מפי עד ואף מפי עד אחד. הוסיפו על כך הפוסקים שכיון שהקראת הכתובה נעשית בפומבי יש אימתא דציבורא ואין לחוש שהמקריא משנה ממה שכתוב לפניו (מטעם זה גם מכבדים אדם חשוב בקריאת הכתובה, אדם שראוי לעדים לסמוך על דבריו בחתימתם). אלא שלמעשה לדברי האו"ז אף קריאה זו אינה לעיכובא, אולי משום שתוכנו הכללי של שטר הכתובה ידוע, וודאי לעדים שהחתן מקבל עליו את מלא ההתחייבויות הכתובות בשטר כמות שהוא גם אם לא כל הפרטים ידועים ומחזוריים בפועל לו או להם.

לא רק **העדים** צריכים לשמוע לכתחילה את הקראת הכתובה (או לקראה בעצמם) אלא גם, בראש ובראשונה, **החתן**, שצריך לדעת מהי ההתחייבות שנוטל על עצמו. גם ביחס לחתן כתב הרשב"א (בתשובה, בב"י בסוף הסימן) שגם אם טוען לאחר מעשה שלא הבין את הכתובה ולא התכוון לכל פרטי ההתחייבות שבה אין דבריו מתקבלים. העדים מעידים על התחייבותו לאמור בה, וחזקה שלא חתמו בלא לדעת שהבין מה הוא מתחייב. הוסיפו על כך ש"ך וסמ"ע (בחו"מ מה, ג), שגם אם אינו יודע בפועל כל מה שכלול בכתובה אלא שמקבל אותה על עצמו כמחייבת כמות שהיא די בכך.

סדר הדברים המתבקש מתוך כך הוא שיקראו את הכתובה בפני החתן והעדים, לאחר מכן יעשו קנין, ולבסוף יחתמו העדים. בפועל נחלק הדבר ל**שני מנהגים** (רי' הנישואין כהלכתם יא, ריח): מנהג הספרדים, ומנהג ירושלים גם אצל האשכנזים, הוא כעין המנהג הקדום הנזכר במרדכי, שלא לעשות קנין עד **שעת החופה** עצמה, שעה שהנישואין כבר קיימים בפועל וניכרת ממשותה של ההתחייבות שבכתובה. לדרך זו נושאת קריאת הכתובה משמעות ממשית, של התוודעות העדים (והחתן) לאמור בה (אמנם נראה שגם למנהג זה ראוי לבאר להם את הדברים בצורה מתונה יותר קודם החופה). אבל מנהג האשכנזים הרווח, במקום שלא הונהג בו המנהג האמור, הוא למלא את הכתובה, לבארה לחתן ולעדים, לעשות קנין ולהחתים את העדים – כל זה עוד **קודם** מעשה **החופה**, בעת שיש פנאי לתת את הדעת בנחת ובתשומת לב על כל ענייני הכתובה. לדרך זו הקראת הכתובה בפומבי אינה נושאת עוד משמעות ממשית, וממשיכים לנהוג בה לכאורה רק משום ההפסק שהיא משמרת בין הקידושין והנישואין, וכמבואר בסוגיית ברכות הנישואין.

ג. כתובה שנמחלה או שאבדה (סו, ג-ה; סו, ט)

(**תמצית הדין העיקרי**: מבחינת דיני הממון כשלעצמם, אשה יכולה למחול לבעלה מלכתחילה על כתובתה, במחילה פשוטה או ע"י שכותבת לו שקיבלה אותה כבר. ונחלקו תנאים אם הדבר מתיר לו לקיימה מעתה בלא כתובה. על צד שהדבר אסור, נחלקו אם הדבר מבטל את אפשרות המחילה בע"פ, כמתנה על מש"כ בתורה, ואולי אפילו את אפשרות המחילה בכתב (ומתקנת חכמים). להלכה, אכן אסור לקיימה, ותנאי בע"פ גם לא מועיל. בכותבת התקבלתי נחלקו ראשונים. שו"ע נמנע מלהכריע בדבר במילים ברורות, ורמ"א נוקט שהמחילה מועילה. במחילה בע"פ אחרי שכבר חל חיוב הכתובה, כתב המרדכי שלמעשה אין לה תוקף, ואף אי"צ לכתוב כתובה חדשה, ורמ"א ואפשר שגם שו"ע נוקטים למעשה כמותו.)

א. האם יש ביד האשה למחול על כתובתה? סוגיית הגמרא

נחלקו תנאים במשנה (כתובות נד): אם אשה רשאית למחול על כתובתה: **"רבי יהודה אומר אם רצה כותב לבתולה שטר של מאתים והיא כותבת התקבלתי ממך מנה, ולאמנה מנה והיא כותבת התקבלתי ממך חמשים וזו. רבי מאיר אומר, כל הפוחת לבתולה ממאתים ולאמנה ממנה הרי זו בעילת זנות"**. לפי ר' יהודה אין מניעה מצמצום התחייבות האיש כלפי אשתו, כל עוד נעשה הדבר על ידי מחילה מצידה ובלי לפגוע בחיוב הכתובה הראשוני שהוא נוטל על עצמו כדין. אבל לפי ר' מאיר כיון שהתוצאה היא שהאשה קלה בעיניו יותר להוציאה הרי זה סותר את דין הכתובה, ובעילתו היא כבעילת זנות.²

הגמרא מדייקת שבין לר' מאיר ובין לר' יהודה דווקא מחילה כמו זו היא שייתכן שבכוחה להועיל, דהיינו שכותבת לו התקבלתי (נשוב לכך להלן), אבל **בעל פה לא**, משום שהוא **כמתנה על מה שכתוב בתורה**. (נראה שבעל פה אינה יכולה לומר "התקבלתי", שהרי אין כל משמעות לקבלת הכתובה על ידה קודם הנישואין, ואף לא לאחריהם בעודם קיימים אחרי שתיקנו שיהיו כל נכסיו אחראים לכתובה דוקא, ועל כן האפשרות היחידה לפחות מהכתובה היא לומר שמוותרת מעיקרא על זכותה, כך שנעשים כמתנים על דין הכתובה לבטלו). בדעת ר' מאיר נובע הדבר מכך שסובר שכתובה דאורייתא, והמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל גם בדבר שבממון; ולר' יהודה נובע הדבר דוקא מכך שסובר שכתובה דרבנן, ומשום שלשיטתו המתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון תנאו קיים, אבל עשו חכמים חיזוק לדבריהם יותר משל תורה ובדרבנן תנאו בטל.

לדעת ר' יהודה, כאמור, רשאי אדם להשהות את אשתו בלא כתובה, אם עשו כן באופן המועיל ולא כמתנה על מש"כ בתורה, דהיינו בכתיבת התקבלתי ולא בעל פה, אך **לר' מאיר לא רק שאם מחלה באופן המועיל אין להשהותה כך אלא גם אם היה ביניהם תנאי בעל פה בלבד, שאינו מועיל, על האיש לכתוב לה כתובה חדשה**. כך דקדקה הגמרא מלשונו, "כל הפוחת", שמשמעותה **גם מי שפוחת בתנאי שאינו תקף**. הטעם לדבר הוא שכיון שהאשה סבורה שהתנאי הועיל שוב אין דעתה סומכת שתקבל את מלא כתובתה, ושוב יש כאן מעין בעילת זנות (לא די בכך שהנישואין מובטחים מצד עצמם מפני פירוק, אלא נצרך גם שהאשה תחוש בהם ביטחון).

בגמרא מובאת דעה שלישית, דעת ר' יוסי, המקל אף יותר מר' יהודה, ולדבריו יכול אדם להתנות מתחילה ולקדש את האשה על מנת שאין לה עליו אלא מנה ולא מאתיים. תנאי כזה מועיל וגם מותר.

למעשה הכרעת הגמרא היא: **"אמר רב נחמן אמר שמואל הלכה כר' מאיר בגזרותיו"**. כלל זה התקבל על ידי אב"י ורב יוסף כמכריע גם בענייננו. לאור זאת, בכל מצב בו נמחלה הכתובה יש לכתוב כתובה חדשה. כתובה זו החדשה צריכה להכתב בסכום של עיקר כתובה ותו לא (שהרי על התוספת כבר מחלה האשה), וזמנה הוא משעת כתיבתה (שכן השעבוד הראשון כבר נמחל). ב"ש כתב שמסברה היה ראוי שלא יצטרך הבעל לכתוב לה כעת אלא מנה, שכן התחייבות זו החדשה

² חכמים לא אסרו נישואין שמיועדים מתחילתם להתקיים זמן קצר בלבד (וכדלעיל בשו"ע ב,י), ואפילו את הפילגש לא אסרו למ"ד שאין בה איסור של תורה, אף שהקשר הוא עראי לגמרי מיסודו. אך נישואין שבהם האשה קלה בעיני הבעל להוציאה נאסרו לר' מאיר. ונראה לפרש שלא עצם אי-היציבות של הנישואין הוא שעושה אותם לדומים לבעילת זנות, אלא הפער בין היציבות הראויה למסגרת המוצהרת והרשמית שלהם לבין מציאותם המעשית הרופפת שאין האשה יכולה לבטוח בה. המצב המתדמה כיוצר חיבור עמוק אך לא מאפשר אותו בפועל הוא שדומה לזנות, שמעוותת את צורתו הראויה של קשר האישות, מה שאין כן מקום שבו הקשר נוצר מראשיתו כבעל קביעות מוגבלת. ויש להוסיף בזה עיון.

נעשית לאחר שכבר אין בה חיבת בתולה, אלא שבנוסח שניסח הטור למי שנמחלה כתובתה איתא שכותב לה מאתיים. נראה שב"ש מבטל דעתו מפני דעת הטור, וכך פסקו פוסקים מאוחרים יותר.

ב. אופן המחילה המועיל לדינא – דעות הראשונים

הגמרא הכריעה כר' מאיר בגזרותיו, ואם כן אם מחלה כתובתה יש לכתוב לה כתובה אחרת, אך לא הכריעה מפורשות בשאלה הראשונית שבה נחלקו התנאים, מהו האופן שבו היא יכולה למחול.

לכאורה, ראויה להיות בזה ההלכה כר' יוסי, שהלכה כמותו מר' מאיר ור' יהודה, ואם כן אם התנה על הכתובה תנאו קיים, ורק צריך לכתוב כתובה חדשה. כך כתב הר"ן כסברה ראשונית. אלא שלמעשה כתבו **הרא"ש והרמב"ם** (יב,ה) שלא כך, ונקטו לדינא שאם התנה על הכתובה **תנאו בטל**, וכדעת ר' מאיר ור' יהודה. וביאר הר"ן (בדברי הרמב"ם) שההכרעה כר' מאיר בענין זה מתקבלת כהכרעה גמורה, גם במה שאמר שאין התנאי מועיל, אף כי בענין זה ההלכה אינה מטעמו שלו. ר"מ סובר שכתובה דאורייתא ואנן קיימא לן שכתובה דרבנן, ועכ"פ אמרינן שעשו בזה חכמים חיזוק, וכדעת ר' יהודה.

הרמב"ם מוסיף להרחיק לכת בדבר ואומר שלא רק שתנאי על פה אינו מועיל, אלא גם אם **כתבה לו התקבלתי** אין זה מועיל, ומשום החיזוק שעשו חכמים לדבריהם. כלומר, לאחר שהגמרא בררה שר"מ סובר שתנאי אינו מועיל לבטל את חיוב הכתובה שוב יש להסב את דבריו כאמורים לא רק לגבי המתנה בעל פה אלא גם לגבי הכותבת התקבלתי (נראה שהפגם של מתנה על מה שכתוב בתורה חל גם על אופן זה של כפיית המציאות המעשית לקבל בפועל צביון שונה מזה שמכתיבה תקנת חכמים. צריך לומר לכאורה שלהבנתו דעת ר' מאיר היא שמחילה כזו היא כתנאי על מה שכתוב בתורה, ומשם יש ללמוד לדינא לדין וכדרך ר' יהודה, שעשו חכמים חיזוק יתר לדבריהם, אף שלדעתו המפורשת של ר' יהודה עצמו כתיבת התקבלתי אינה כתנאי על דברי חכמים ומועילה). ואין כן דעת **הרא"ש**. בין כך ובין כך חייב עכ"פ לכתוב לה כתובה חדשה, שכן גם אם לא הועילה מחילתה סוף סוף לא סמכה דעתה.

[גם לדעת הרמב"ם, לא בכל מצב אין המחילה מועילה. הרמב"ם עצמו כתב במקום אחר (יז,יט) שאשה יכולה למחול על כתובתה, ואפילו במחילה בעל פה בלבד, בסתירה לכאורה לדבריו כאן. הוסיף על כך הר"ן שכבר מסוגיות הגמרא עצמן מוכח שאשה יכולה למחול על כתובתה, מהדיון במוחלת כתובתה אם איבדה את כתובת בנין דיכרין שלה. ויישב לדרכו של הרמב"ם שדווקא כשדעתו להוסיף ולקיימה תחתיו מחילתה אכן בטלה, משום תנאי על דברי חכמים, אבל כשאינו רוצה לקיימה שוב אין כל מניעה מן המחילה לחול. וכ"כ גם המ"מ. ב"ש התקשה בתירוץ זה, שכן בדין אשה שחבלה באחר חששה הגמרא שאם תמכור את כתובתה כדי לשלם את חובה היא תשוב ותמחל עליה מיד לאחר מכן. ב"ש מעלה מצידו סברה לחלק בין המוחלת בעת הקידושין או הנישואין, שאינה תקפה משום שהיא כתנאי על הכתובה, לבין מחילה שבאה לאחר מכן. אלא שאף הוא אינו מעמיד את חילוקו לדינא נגד דברי הר"ן והמ"מ.]

לולי חידושו של הרמב"ם, נראה היה שלאחר שכבר חלו הנישואין וחל חיוב הכתובה שוב אם מוחלת עליה האשה יש לכך תוקף, לא רק אם מחלה בכתב אלא גם אם מחלה בעל פה. בשעת כתיבת הכתובה אם מבקשת למחול בעל פה אין זה אלא כדרך תנאי שאינו מועיל, אך לאחר שכבר חל חיוב הכתובה שוב אין מניעה מלמחול עליו. דרך מחודשת במקצת יש בזה **למרדכי** (מובא בח"מ

וב"ש), הסובר בדין זה עצמו של כותבת התקבלתי כרא"ש, שהועילה מחילתה, אבל סובר גם שאם לא כתבה כך אלא מחלה בעל פה אין למחילתה תוקף.

ח"מ הסביר שעיקר שיטתו של המרדכי היא שמחילה אכן מועילה, וכשיטת הרא"ש, אלא דסבירא ליה שבאשה היושבת תחת בעלה כל שמוחלת בעל פה בלבד יכולה אחר כך לומר משחקת הייתי בך. ורק תמה מהו מקורו של המרדכי לומר כך. ב"ש קיבל אף הוא את ביאורו של הח"מ, והשלים את החסר וביאר שמקור המרדכי הוא בסוגיה (ו). שכתבה שלאחר גמר החופה, דהיינו ביאה, לכו"ע אינו יכול עוד לפחות מהכתובה, ויש לפרש שהיינו בע"פ דוקא.

חידוש נוסף חידש המרדכי בענין זה של המוחלת בעל פה, שאף **אין צורך לכתוב לה כתובה חדשה**. וביאר בזאת ב"ש שכאן לא אמרינן שלא סמכה דעתה, כמו במתנה תנאי שאינו מועיל, משום שהיא יכולה להבין בנקל שניתן לומר במחילה זו שהיא כשחוק בעלמא ולפיכך היא חסרת ערך. רק אם כתבה התקבלתי הרי כבר חלה המחילה, ובזה אין מנוס מלכתוב כתובה חדשה.

ג. הכרעות האחרונים

שו"ע נמנע בפטות מלהכריע חד משמעית בין הרמב"ם והרא"ש (ואת שיטת מרדכי כלל לא הזכיר בב"י), וכתב (ב"ט) שכל פוחת מן הכתובה צריך לכתוב כתובה חדשה כדי שלא תהיה בעילתו בעילת זנות, בין בתנאי ובין במחילה: "לא מיבעיא אם כתבה לו אחר כך התקבלתי ממך הכתובה או מקצתה, דאז אין לה לדעת קצת פוסקים, אלא אפילו התנה בשעת קידושין שלא יהא לה כתובה או שפיחתה משיעורה, אע"פ שתנאו בטל ויש לה כתובה משלם... כיון שהיא סבורה שאין לה לא סמכה דעתה". לכאורה אין הוא מכריע חד משמעית בכותבת אם איבדה כתובתה. אבל ב"ש (ס"ק ט) למד דוקא מלשון זו של "מקצת פוסקים" שבשו"ע שעיקר דעתו שלא כמותם אלא כרמב"ם, והמחילה בטלה.

[לשון שו"ע בס"ג היא: "אם כתב לה כתובה ונאבדה, או שמחלה לו, שכתבה לו התקבלתי כתובתי, צריך לכתוב אחרת בעיקר הכתובה, שאסור לאדם לשהות עם אשתו שעה אחת בלא כתובה". לפי הצעתנו לעיל, השו"ע אינו נוקט עמדה חד משמעית בשאלה אם כתיבת התקבלתי מועילה, ולפי זה הזכיר כאן כותבת התקבלתי בצורה שתומה המשתמעת כאילו מחילה זו מועילה משום שיש סוברים שמחילה כזו אכן מועילה, ואף החולקים על כך אינם חולקים על ההשלכה העולה מכך לדין כתיבת כתובה חדשה. כתיבת כתובה חדשה למי שלא הועילה מחילתה אינה מענייני הישיר של סעיף זה, ולכן לא התייחס כלל למתנה על פה (או למוחלת בעל פה) שלא מצאנו בהם כלל מאן דאמר שתועיל מחילתה לדינא. אבל ב"ש נוקט כאמור שדעת השו"ע כרמב"ם, ומחילה אינה מועילה אפילו בכתב. לפי זה הזכיר כאן את דין הכותבת התקבלתי למרות שמחילתה אינה מועילה, והדבר מעלה את השאלה למה הזכיר כאן כותבת דוקא, כך שמשמע שדין המוחלת בעל פה שונה. ב"ש לומד מכך שבמוחלת על פה אכן סובר השו"ע שאין צורך לכתוב כתובה חדשה, וכעין שיטת המרדכי שהזכרנו לעיל, אף כי בעיקר הדין ודאי אין דעת השו"ע (לפי ב"ש) כמרדכי ולדידיה מחילה אינה מועילה אף בכותבת ובלי תלות בטענת משטה הייתי. והסביר ב"ש שדוקא במוחלת בכתב אף שמלמדים אותה שלא הועילה מחילתה עדיין לא סמכה דעתה, אבל במוחלת על פה נקל לה להבין שאין בכך כדי לבטל את התחייבות הכתובה וסמכה דעתה גם בלי כתיבה חדשה].

הרמ"א הוסיף על דברי שו"ע בס"ג בענין הכותבת התקבלתי, הטעונה כתובה חדשה, את המלה "דוקא": "ודוקא שכתבה לו התקבלתי". ח"מ וב"ש למדו מתוספת זו שהוא סובר כמרדכי,

שדוקא בכותבת התקבלתי מועילה מחילתה ולפיכך צריך כתובה חדשה, אבל אם אומרת על פה יכולה לומר אחר כך משחקת הייתי וזו סברה ברורה עד שאף אין צורך לכתוב לה כתובה חדשה כדי שתסמוך דעתה.

למעשה, בימינו בהרבה מקרים אין למחלוקות אלו השלכה של ממש, שכן כוללים בכתובה התחייבות של הבעל שלא לפתות את אשתו למחול על משהו מכתובתה, ושם תמחל הרי מחילתה בטלה ומבוטלת (א15). תוספת זו מופיעה בכתובות הכתובות על פי מנהג הספרדים, וכן על פי מנהג ירושלים המחודש (וכדלהלן) גם לאשכנזים. אמנם בכתובות אשכנזיות 'מסורתיות' תנאי זה אינו קיים.³

ד. כתובה שאבדה

הגמרא יישמה את הדין האמור גם למעשה שהיה בכתובה שאבדה. חוב הכתובה אינו נמחל עם אבדנה, ואעפ"כ היה פשוט לאביי ולרב יוסף שלדברי ר' מאיר יש לכתוב כתובה חדשה גם במקרה זה. רש"י מסביר בטעם הדבר שכיון שאין לה בידה שטר כתובה לא סמכה דעתה שתוכל לממש את חוב כתובתה, שכן הבעל יוכל לומר פרעתי. במקרה זה, כתבו הפוסקים, צריכה הכתובה החדשה להיות שחזור של הכתובה הישנה, במלא סכום התוספת שבכתובה המקורית (בהנחה שיש עדים שיכולים להעיד על כך), וביחוס שעבוד הנכסים לזמן הכתובה המקורי. שחזור פשוט של הכתובה המקורית אינו אפשרי (אי אפשר להעמיד ביד האשה שני שטרי כתובה כאחד), אלא כותבים שטר בנוסח מיוחד המלמד על כך שהכתובה המקורית אבדה וזוהי תמורתה.

[כאשר נכתב שטר חדש ולאחר מעשה מתברר שאין התאמה בין סכום התוספת האמור בו לסכום הכתובה המקורית, כתב פת"ש בשם מוצל מאש שתלוי הדבר בניסוח של השטר החדש. אם נאמר בו שמחמת שחייב לכתוב לאשתו כתובה הוא מתחייב לה בסך כך וכך אין בכך משמעות של מחילת הכתובה הראשונה, ואם היתה הראשונה גדולה יותר חייב לה את מלא הסכום הראשון. דין זה יפה לא רק אם נמצאה הכתובה המקורית אלא גם אם מודים במה שהיה כתוב בה. (מאידך נראה ברור שאין כוונתו בשטר זה להוסיף התחייבות נוספת על השטר הראשון, ודי שישלם את הגבוה מבין שני הסמוכים). אבל אם כותב שמחמת הנדוניה שהכניסה לו והתוספת שמוסיף על גביה מתחייב לתת כך וכך, משמעות הדבר שסכום זה מחליף את סכום הכתובה המקורית, ובתריה אזלין.]

ב"י הביא מתשובות הגאונים שבעיר שנכבשה על ידי גויים ואבדו חלק מהכתובות שהיו בה, אם רוב הכתובות נותרו בעינן ניתן לשחזר את הכתובה האבודה ולכתבה מחדש על פי המנהג המקובל בעיר. אך אם מחמת ההרס והביזה לא נותרו כתובות מספיקות כדי ללמוד מחמתן על מנהג המקום, יושיבו ב"ד שישום ויקבע סכום ראוי לכתובה, באופן מדורג המתאים לעשיר לפי עשרו ולעני לפי עניו, ועל פי זה יכתבו כולם כתובות חדשות. עוד כתב מהרי"ק (מובא בד"מ) שאף אם אין ודאות שהכתובה אבדה אלא שיש חשש לכך מחמת החיל שכבש את העיר יש להתייחס לכתובות כאבודות ולכתוב חדשות. רמ"א עצמו כתב (בהגהות לשו"ע) שהיה מקום להקל בזה בזמננו, לאחר חרם דרבנו גרשום, שכן כל עיקר הצורך בכתובה הוא כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה והא אינו רשאי להוציאה, אך לא כך הוא המנהג (היסוד לסברת הרמ"א הוא בדין אונס ומפתה

³ יש לעיין, כאשר כותבים מפורשות בכתובה שהמחילה לא תועיל, אם עדיין יש צורך לכתוב כתובה חדשה במקרה של מחילה. האם עדיין יש לחוש שמא האשה חוששת שמחילתה היא שלבסוף תכריע, או שדי בכך שעל פי הדברים המפורשים בכתובה אין במחילה כלום כדי שתסמוך דעתה?

שאינם חייבים בכתובה לפי שאינם רשאים להוציא את נשותיהם, אך כתבו ח"מ וב"ש שאין להסיק ישירות משם לדיננו שכן אפשר שדוקא במקום שאסור מדאורייתא לגרש את אשתו פטרוהו מכתובה ולא במקום שרק חדר"ג הוא שמונע זאת).

בימינו נכתבת כל כתובה בשני עותקים, ואחד נתון למשמרת במשרדי הרבנות, ועל כן בפשטות אין הכרח לכתוב כתובה חדשה כשאבדה המקורית (ר' הנישואין כהלכתם יא, רכה). אלא שיש פוסקים שאינם סומכים על עותק כתובה משני זה, וכשאבדה הכתובה מצריכים לכתוב אחרת. עם זאת, כל עוד לא ברור שהכתובה אבדה לגמרי מצטרפת לדבר סברת הרמ"א, הנותנת מקום להקל בכתובת כתובה בימינו, כאשר הגירושין בלא הסכמת האשה בלאו הכי אינם אפשריים.

ד. תוספת כתובה ונדוניא (ומנהגי כתובה נוספים) (סו, ז-ח; סו, י-יא)

1. תוספת-כתובה

א. דין התוספת

"אף על פי שאמרו בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה, אם רצה להוסיף אפילו מאה מנה יוסיף... פשיטא? מהו דתימא קיצותא עבדו רבן שלא לבייש את מי שאין לו, קמ"ל... אמר רבי ינאי, תנאי כתובה ככתובה דמי. נפקא מינה למוכרת ולמוחלת, למורדת ולפוגמת, לתובעת ולעוברת על דת, לשבת, לשבועה ולשביעית, ולכותב כל נכסיו לבניו, לגבות מן הקרקע, ומן הזבורית, וכל זמן שהיא בבית אביה, ולכתובת בנין דכרין" (משנה וגמרא, בכתובות נד:). אם הוסיף הבעל והתחייב בכתובה בסכום נוסף על זה שקצבו לו חכמים דין התוספת כדין עיקר הכתובה, כמעט לכל דבר. כך לגבי המוכרת כתובתה או מוחלת עליה, שאף התוספת בכלל ה'כתובה' המכורה או מחולה, כך לגבי מי שקונסים אותה לפחות מכתובתה, שאם עומדת במרדה פוחתים לה גם מן התוספת, כך לגבי מי שטעונה שבועה מסיבה כלשהי לפני שתגבה את כתובתה, שאף התוספת תלויה בשבועתה, ולענין שאף התוספת נגבית מזיבורית ולא מבינונית שלא כחובות אחרים, וכך לגבי שאר ההלכות היחודיות לגביית הכתובה לעומת חובות אחרים. (רק לענין אלמנה מן האירוסין משתנה הדין בין שני המרכיבים, שאת התוספת לא כתב לה אלא על מנת לכנסה, לשיטת ראב"ע שהלכה כמותו).

ב. גובה התוספת ואופן כתיבתה

על אף שהתוספת היא התחייבות אישית של הבעל התלויה באופן פשוט בו בלבד, אם קיים מנהג משפחה לכתוב לנשים סכום מסויים מוטל הדבר כחוב מתנאי בית דין על כל בני המשפחה. היסוד לדין זה הוא במנהג משפחות כהונה הנזכר במשנה (כתובות יב:): "בית דין של כהנים היו גובין לבתולה ארבע מאות זוז ולא מיחו בידם חכמים". מוסיפה על כך הגמרא: "אמר רב יהודה אמר שמואל, לא בית דין של כהנים בלבד אמרו אלא אפילו משפחות המיוחסות שבישראל, אם רצו לעשות כדרך שהכהנים עושין, עושין". לדברי תוס', הרבותא בדין זה היא בכך שאפילו אם יש מבני המשפחה מי שלא כתב כך מגבים ממנו כך משום שהוא תנאי ב"ד לעשות כמנהג המשפחה, וכן אם כתב בכתובה "ארבע מאות דחזו ליכיי" אין אומרים שהוא לשון טעות אלא כפי מנהג המשפחה ארבע מאות אלו אכן ראויים לה. בענין זה חל דין "עולה עמו ואינה יורדת", והסכום המחייב הוא הגבוה מבין זה שנהגו בו משפחות החתן והכלה.

לענין זה יש השלכה לאופן כתיבת התוספת בכל אשה. לדברי תוס' הנ"ל, דוקא במשפחות שיש בהם מנהג ניתן לכלול את העיקר והתוספת יחד תחת לשון "דחזו ליכיי". אבל בלא זה הרי זה כשקר. הוסיף על כך המרדכי (מובא בד"מ) שאף בלא לכתוב דחזו ליכיי אין לכלול התוספת עם העיקר כאחד אלא יש להפריד ביניהם, אולי כדי להבהיר באופן חד משמע מהו הסכום הכלול הלכות חופה וקידושין

בהתחייבות ולא להותיר ספק אם העיקר כלול בו או לא. רמ"א כתב שאכן כך הוא **המנהג**, **להפריד** את העיקר מהתוספת. וכך מופיע באמת בנוסחי הכתובה האשכנזי והספרדי כאחד (9). אבל **הר"ן** כתב שמעצם ההו"א בגמרא לאסור להוסיף על הכתובה עולה שמדובר על סכום הנכלל יחד עם סכום העיקר (אפשר שטעמו הוא משום שאם מדובר בהתחייבות נפרדת מעיקר הכתובה אין כל סברה לאסור זאת מחמת בושט מי שאין לו בלבד). והסכימו לדבריו פוסקים נוספים (מובאים אף הם בד"מ). ואף לדברי רמ"א זהו **העיקר לדינא**, והמנהג האמור אינו לעיכובא.

[בין אם נכון לכלול את התוספת עם העיקר ובין אם לאו, כאשר אנו מוצאים לפנינו כתובה שיש בה עיקר, תוספת ונדוניא וסכום כולל אין לנו להניח שהסכום הכולל מכיל בתוכו גם את עיקר הכתובה עד שינוסחו הדברים כך במפורש (לכל הפחות בלשון יהיבנא מוהר בתולייכי כך וכך). כך כתב **ריב"ש** (מובא בד"מ), **שסך הכל** הכתוב **בסתמא** בכתובה אינו מסכם אלא את **הנדוניא והתוספת** ולא את העיקר. בכתובות שלנו, לאשכנזים ע"פ מנהג ירושלים המחודש, המציינים בכתובה סכומים של עיקר, נדוניא ותוספת, מסכמים מפורשות "סך הכל כתובתא דא נדוניא דין ותוספתא דא עולים לסך..." וכוללים למעשה את עיקר הכתובה בסך הכולל. יש החוששים עם זאת שמא יפחת סכום כולל זה ביום מן הימים משיעור של מאתיים זו, ולפיכך מוציאים בכל זאת את העיקר מהסך הכולל, וכותבים שסך הכל הוא: "מאתים זו ועוד כך וכך שקלים" (א13).]

ג. אופן ההתחייבות בתוספת

הטור כתב בשם **רב האי** שאין צורך במעשה קנין כדי להתחייב בסכום זה של תוספת, אלא כשם שתנאי הממון שנעשים בעת השידוכין הם על פי דברי הגמרא **דברים הנקנים באמירה** כך גם התוספת. ישנן התחייבויות יוצאות דופן שאינן טעונות מעשה קנין כדי לבטא גמירות דעת שלמה, ואף התחייבות זו מתקיימת מאליה עם הנישואין. ח"מ תומך את הדברים גם מדברי הר"ן (המובאים בב"י) בשם הירושלמי, שאפילו המתחייב לאשתו לאחר הנישואין בתוספת על כתובתה אינו צריך קנין. הר"ן דוחה את דברי הירושלמי משום ששמע שאין הם מקובלים על חכמי הבבלי, אך עולה מכך שתוספת שהתחייב קודם הנישואין אכן מחייבת אותו גם בלא קנין. בדין תנאי השידוכין עצמם (סי' נא) הביא הב"י ראשונים נוספים הסוברים שתנאי השידוכין נקנים באמירה בלבד, לא רק קודם הקידושין אלא אף קודם הנישואין, וממילא כך הוא גם דין ההתחייבות לתוספת כתובה. ממילא כך הם גם דברי **השו"ע**, שאין צורך בקנין לתוספת כתובה.

אלא שהד"מ (שם, בסי' נא) כתב בשם המרדכי שתנאי השידוכין חלים בלא קנין בעת הקידושין דוקא, ולא בעת הנישואין, ושמהר"ן נראה שסובר אף הוא כמרדכי. ועל כן גם בנידון דידן כתב **רמ"א** (בהג' לשו"ע) **שיש חולקים**. ועולה שלכה"פ לכתחילה יש לעשות קנין. כל זה אמנם, לפי הנראה, רק כל עוד לא נכתבה התוספת בשטר (או לענין הרשות הנתונה ביד העדים לכלול את התוספת בשטר בלא לקבל אישור מפורש לכך. כ"כ הב"ח). אבל משעה שהתוספת כתובה בשטר היא ודאי בת תוקף ככל יתר תנאיו.

כפי שהובא לעיל, בימינו מנהג אשכנזים וספרדים כאחד לעשות קנין (19), לפי הנראה כתוספת חיזוק גם לעיקר שעבוד הנכסים לכתובה, וממילא נמצאת גם תוספת הכתובה בכלל.

2. נדוניא

סכום נוסף הנכלל בכתובה הוא הנדוניא. נכסים שהאשה מכנסת לבעלה נחלקים לנכסי מלוג ולנכסי צאן ברזל, הראשונים אחריותם עליה והוא אוכל פירות בלבד, והאחרונים אחריותם

המלאה עליו, ובין אם פחתו או הותירו חובתו להחזיר לה בעת פקיעת הנישואין את השווי שהיו שווים בתחילתם. כדי שיוכל הבעל להחזיר לאשה את שווי נכסיה יש לשום אותם בעת הנישואין ולתעד זאת, והדבר נעשה בפועל באמצעות שטר הכתובה.

מבחינה מהותית אין כל זיקה בין סכום זה של ערך הנדוניא לבין התחייבות הכתובה, ועל כן כל שורת הדינים היחודיים שנמנו לעיל החלים על הכתובה ועל התוספת כאחד אינם חלים על הנדוניא. **המכנה המשותף היחיד** בין הנדוניא לשאר חיובי הכתובה הוא **מועד החיוב**, שאין הנדוניא נגבית אלא בשעה שנגבית הכתובה עצמה, לאחר גירושין או מיתת הבעל.

נכסי צאן ברזל שאינם מעות טעונים כאמור שומא, והמשנה (סו.) מלמדת על מנהג מיוחד הנוגע לאופן **רישום השומא** בכתובה לפיו אין כותבים בכתובה את גובה השומא עצמו אלא סכום אחר, בעל הפרש יחסי קבוע מהשומא המקורית. בענין **מעות** שניתנים בעין: "פסקה להכניס לו אלף דינר הוא פוסק כנגדן חמש עשרה מנה", כלומר **תוספת** של מחצית (**שליש** מלבד), והגמרא מלמדת שהוא הדין לחפצים המיועדים לסחורה, ואילו בחפצים אחרים: "**כנגד השום** הוא פוסק **פחות חומש**".

רש"י מסביר שבכספים או סחורה, כיון שהבעל עתיד להרויח בהם הוא מתחייב מראש להשיב לה תוספת של מחצית על מה שקיבל (וביאר המרדכי שאין כאן משום ריבית כיון שגם אם ימות או יגרש מיד יצטרך לשלם סכום נוסף זה, ואם כן אין כאן תוספת כנגד הרווחת זמן כלל. פת"ש הוסיף מדברי האחרונים שתמהו בדין זה לאור מנהג אשכנז ותקנות קהילות שו"מ (המובא בס"י נג, ג) שלפיו אם מת אחד מבני הזוג בתקופה הסמוכה לחתונה, תוך שנה או שנתים, חוזרת הנדוניא שקיימת בעין כמות שהיא לאשה או למשפחתה, ולא על פי הסכומים הקצובים בכתובה. לפי זה לכאורה שוב יש כאן ריבית, שאין תשלום שלישי אלא במוות הבא בהפרש זמן מהכתובה. אלא שלמעשה אין בזה לאסור, כיון שבמקרה של גירושין, ולא מיתה, מחוייב הבעל בתוספת שלישי כבר מהרגע הראשון). בחפצים אחרים הטעונים שומא יש להניח לעומת זאת שהשומא המדוברת היתה מופרזת, לכבוד הכלה, וכן צפוי בחפצים אלו פחת של בלאי והמנהג הוא שהאשה סופגת משהו ממנו, ועל כן נהגו לפחות חומש ממה ששמו את הנכסים בשעה הראשונה. **הסכום הכתוב** בכתובה הוא אם כן המשקף את הנאתו האמיתית של הבעל, גם אם אינו הסכום הממשי (האמיתי או המשוער) שהכניסה לו האשה, **והוא שגם ניתן** לאשה בפועל במקרה של מימוש הכתובה. וכן הוא ברמב"ם ושו"ע.

בגמרא בב"מ (דק:) מתואר גם **מנהג אחר** בכתובת הנדוניא, לפיו היו **מפריזים בסכום הנכתב** בכתובה וכותבים בה סכום גבוה בהרבה מזה שניתן בפועל. במקרים אלו הנאתו האמיתית של הבעל אינה זו הכתובה בכתובה, אלא על פי הכתובה ניתן לחשב מהו הסכום אותו קיבל הבעל בפועל. כך הם דברי הטור, שבמקרים אלו אין גובים לפי הכתובה אלא לפי מה שקיבל הבעל. שני מנהגים אלו אינם אלא מה שנהגו במקומות מסויימים, ואין בזה כדי לחייב כלל. ועל כן השמיטם הרמב"ם מכל וכל, והסתפק בקביעה שבכל הדברים האלו **הולכים אחר מנהג המדינה**, ובעקבותיו נהג כך גם השו"ע (אבל ב"ש כתב שנפ"מ מדין הש"ס למקום שאין בו מנהג קודם). לדברי הב"י אף המנהג בפועל במקומותיהם היה שלא ליצור פער בין שווי הנדוניא האמיתי לבין זה הכתוב בכתובה, ולכל אחת כותבים לפי מה שהכניסה.

המנהג בפועל בקרב האשכנזים לא היה כאחד מהמנהגים שכבר נזכרו, אלא נהגו **לכתוב** בכל הכתובות **סכום שוה** הן כשומת הנדוניא והן כתוספת מצד הבעל (12), בלי תלות בגובה הנדוניא בפועל. כך הביא הטור. והוסיף הד"מ שמי שמכניסה נדוניא גבוהה יותר עושה **שטר נוסף** ובו

מציינים את גובה הנדוניה שניתנה בפועל. וכן (כפי שכתב בשו"ע) אם היו חפצים בחיוב בגובה נמוך יותר היתה האשה כותבת לבעל שטר נפרד בלשון "התקבלתי" על ההפרש שבין הסכום הסטנדרטי לסכום הרצוי. (לא התבאר טעם המנהג, ואולי לפי צורך השעה ראו לחזור להו"א שקדמה למשנה, לקצוב סכום כדי שלא לבייש את מי שאין לו. את הכתובה עצמה קוראים בפומבי ולכן קבעו בה סכום אחיד, ואת השינויים מכך כותבים בשטר נפרד שלא הכל יודעים בו. אפשר גם שרצו להנהיג סכום מקובל קבוע לנדוניה ולתוספת, שיהיה זה שימש גם בפועל כל שאין סיבה מיוחדת לחרוג ממנו).

גובה סכום זה שנהגו בו הוא מאה זקוקים כסף צרוף כשומת הנדוניה, ועוד מאה זקוקים כסף צרוף כתוספת שמוסיף החתן כנגד הנדוניה. ע"פ הנישואין כהלכתם, שומא מקובלת לערכם של מאתיים זקוקים אלו היא פי ארבע ממאתים זוז, דהיינו קרוב ל-4 ק"ג כסף (3840 גרם). (זוהי גם השומא הפחותה, שמחמת דין המע"ה אי אפשר לחייב מעבר לה. שומא אחרת, בדברי חזו"א בעקבות הגר"א, היא 57.6 ק"ג כסף, וסדרי הגודל שרגילים לכתוב בימינו מתאימים יותר לה).

גם לגבי ההתחייבות הנוספת שבשטר הנוסף היה מנהג קבוע, ולפיו מוסיף החתן שליש מלבד כנגד מה שהכניסה לו האשה כנדוניה (תוספת שליש זו אינה נכללת בשומת הנדוניה עצמה, כמנהג המשנה בכספים, אלא מוצגת במפורש כתוספת התחייבות מצד החתן). סכום נוסף זה לא נכלל באופן מקורי בשטר הכתובה, ועל כן יש לומר שאין דינו כתוספת כתובה אלא כדין הנדוניה. וכ"כ הב"ש (אך יש חולקים). הוסיף הב"ש ע"פ הב"ח שהסך הכל הנזכר בהתחייבות נוספת זו כולל בתוכו למעשה את מאתיים הזקוקים שבכתובה עצמה, ולא בא להוסיף עליו בנפרד.

ע"פ המנהג שהנהיגו גדולי ירושלים האשכנזים בעת חידוש היישוב, ואשר התפשט בימינו בהרבה קהילות בישראל (אך לא התקבל על הכל, גם בירושלים עצמה (ר' הנישואין כהלכתם יא, קא)), חזרו לכלול את הסכומים הנוספים האלו בשטר הכתובה עצמו, בלא לבטל את הסכום הקצוב של מאתיים זקוקים כסף. לאחר כתיבת מאתיים הזקוקים כותבים שהוסיפה הכלה עוד נדוניה וכנגדה הוסיף החתן שליש, ומסכמים הכל במטבע הנהוג בסכום הכולל את כל חלקי החיוב בכתובה, עיקר, תוספת ונדוניה (13) (כאמור לעיל, יש שמציינים בכל זאת במפורש בסיכום הכללי מאתיים זוז ועוד כך וכך שקלים). למעשה חזרה על ידי כך הכתובה האשכנזית להיות כזו הספרדית, שיש בה סכום שונה לכל אשה לפי הסכמת הצדדים.

ב"ש מביא שבק"ק קראקא נהגו להוסיף צד התחייבות נוסף בכתובה, ולפיו סכום ההתחייבות הכללי שבכתובה אינו כולל את **בגדיה ותכשיטיה** וחפצים השייכים לגופה. בגדי האשה ותכשיטיה נחשבים כשלה ממש, ויוצאים עמה. מנהג זה פשט ככל הנראה בקהילות נוספות, והוא כולל כיום בכתובה האשכנזית שכמנהג ירושלים האמור (14). פשט הלשון אינו מלמד אלא על כך שהבגדים והתכשיטים שהאשה מביאה עמה נותרים שלה באופן גמור, דהיינו שדינם כדין נכסי מלוג ולא נכסי צאן ברזל, ותמה לאור זאת נו"ב (בפתי"ש) למה נהגו לתת לאלמנה גם את הבגדים והתכשיטים שקנתה לאחר הנישואין. ותירץ שכיון שכך הוא הכתוב בכתובה ממילא בסתמא דעת הבעל בזמן שקונים לאשה בגדים או תכשיטים שיהיו שייכים לה בבעלות גמורה, ועל כן דינם לבסוף גם לצאת עמה.

בכל מקרה בו ישנם **חילוקי מנהגים** בין המקום שממנה באה האשה למקום שממנו בא האיש כתבו הפוסקים (רשב"א וריטב"א (בב"י), ובעקבות זאת בשו"ע (סי"ב)) שהולכים **אחר המקום** בו כוונתם לקבוע את **דירתם המשותפת**. הוסיפו על כך ח"מ וב"ש שאם בכוונתם לדור בתחילה

במקום מסויים אך התנו ביניהם לעקור משם לאחר זמן מה ולדור דרך קבע במקום אחר, הולכים אחר המקום שעתיד להיות מקום דירתם הקבוע. (בימינו בארץ אין די בכך, שכן כל ענין מנהג המקום איבד הרבה ממשמעותו, ואין לאדם אלא מנהג אבותיו, ואולי שב כאן למקומו הדין לפיו עולה עמו ואינה יורדת. ושמה גם לכך היתה כוונתם של מחדשי נוסח הכתובה המשולב בירושלים, ליצור נוסח שיוכל לשמש גם לנישואין בין משפחות אשכנזים וספרדים בשעה שמקום הדירה כולל קהילות משני המנהגים יחדיו).

[בכתובות ספרדיות, וכן לעיתים באשכנזיות כמנהג ירושלים המחודש, מוסיף החתן להתחייב בכתובה שלא לעזוב את הארץ בלא רשות אשתו, ולכל הפחות לא להרחיק ממנה ביותר. וכן מוסיפים למנוע כל אפשרות של מסירת מודעה מצד החתן על הכתובה, על ידי מה שהחתן פוסל בכתובה את המודעות שנכתבו עליה ומוסיף לפסול עבורו עדים כלשהם שיעידו על קיומה של מודעה כזו (א17). עוד נוספה בכתובות ספרדיות שבועה של החתן על ההתחייבויות האמורות בה (20). עיקרה של שבועה זו נועד להתחייבות שלא לשאת עליה אשה אחרת שלא בהסכמתה, ואגב כך נכללות כל ההתחייבויות בשבועה. בקרב האשכנזים אין צורך בשבועה להתחייבות זו כיון שעומד בה גם בלי זה חרם דרבנו גרשום.]

ה. מרכיבי נוסח הכתובה ודרך כתיבתם (קכו, ב-ז ועוד)

1. שמות האיש והאשה (5)

כמו בכל שטר גם בכתובה, עיקרה, בצד לשון ההתחייבות שבה, הוא שמות האיש והאשה, ומקום זמן הכתיבה (וכמובן חתימת העדים). עיקרי הדינים של צורת הכתיבה הנכונה של פרטי השטר מבוארים בהלכות כתיבת הגט (סי' קכו), שם יש משמעות יתרה להקפדה על תקינותו של השטר כיון שתלוי בה דין כרת של היתר אשת איש לשוק, ומשם נלמדת ההנהגה הראויה גם לענין כתובה.

שם האיש (וכמותו שם האשה) נכתב בלשון "פלוני בן פלוני". מוסיף בענין זה הב"י (סו, יא בסופו) בשם הרא"ש שגור הנושא אשה צריך לכתוב את שמו הפרטי המובהק שכבר הוחזק בו דוקא, ולא שם חדש שבוחר קעת לעצמו, והוא מכונה "בן אברהם", שהוא אב המון גויים. (אגרו"מ ניו"ד ג, קו) מתייחס למצבים קרובים נוספים: כאשר האב הוא גוי, מציינים תחת שם האב את שם האם, פלוני בן פלונית. כך עולה מהגמרא (ב"מ עג:). ורש"י. בשתוקי או אסופי, שאין שם אביו ידוע, אין לכתוב בן אברהם אביו, כדי שלא יטעו לדון אותו כגר, וגם לא בן פלונית, כשאמו ידועה, כדי שלא יטעו לדון אותו כבן נכרי בעלמא, שהרי שתוקי פסול לקהל. לכן יש לכתוב את שמו שלו ותו לא. מנחת יצחק (ה, מד) הוסיף שאם יש לו הורים מאמצים אפשר לכתוב כדי שלא לביישו: "פלוני דמתקריא פלוני בן אלמוני" שאימצו.⁴

נוסיף עוד כמה פרטים בענין זה, ע"פ ספר הנישואין כהלכתם (יא, סג-עז):

⁴ בדיעבד, אם כתב על יתום הגדל בתוך ביתו "בני", או שהוא כתב על המגדלו "אביו", כתב הרמ"א (חוי"מ מב, טו) שאין השטר נחשב למזויף, שכיון שגידלו ראוי לקראו כך. אבל כתב פת"ש, בשם כנה"ג וחת"ס (ולא כתומים), שאם יש לו בנים אחרים שוב הוא כמזויף, שחזקה אין אדם קורא לגדל בתוך ביתו ככה"ג בנו, כדי שלא יבוא ע"י זה למעט מחלק בניו האמיתיים בירושה.

לשם המלא של האיש והאשה, "פלוני בן פלוני" ו"פלונית בת פלוני", מצרפים את היחוס **כהן או לוי** כאשר כך הוא (היחוס מצורף לשם האב, וממילא יפה באשה כבאיש. הדבר מיועד הן לשמירת דיני הכהונה והן לתוספת חד-משמעיות בזיהוי). על פי האגרו"מ (אבהע"ז א, קעח) עדיף לצרף לכך גם את **שם המשפחה** המקובל, וכך הוא גם המנהג (אף זה לתוספת חד-משמעיות בזיהוי. בשם הגר"א שפירא נאמר לי שמנהג ירושלים לכתוב בשם האיש "למשפחת..." , אך בשם האשה "לבית..." , ככל הנראה משום שלאחר הנישואין אין קרוי עליה אלא שם משפחת בעלה).

את השם יש **לאיית** בצורתו המדוייקת (בהלכות גיטין בשו"ע יש נספח ארוך המפרט את הכתיב של מספר גדול מאד של שמות, ואפשר שבימינו הרישום בתעודת הזהות הוא הקובע מהו השם הרשמי שאותו יש להעתיק בצורה מדוייקת גם לכתובה). לבעל שני שמות יש לכתוב את **שני השמות**, ואם יש לו כינוי המשמש בפי כל היה ראוי מעיקר הדין לכתוב בכתובה את השם והכינוי כאחד, בנוסח "**הכינוי** <דמתקריא >השם האמיתי", אלא שלמעשה לא נהגו כך ואין כותבים את **הכינוי** בכתובה אלא **במקרה של שוני מובהק** בין השם האמיתי לבין השם בו מכירים אותו הכל, דהיינו כאשר הכינוי אינו קיצורו או עיוותו של השם המקורי.

2. מקום השטר (3)

ציון המקום בכתובה לא נועד לתעד את מקומם של הנישואין, שאין לו כל השלכה על חיוב כלשהו הכלול בכתובה, אלא את מקום עשיית השטר. הגמ' בב"ב (קעב.) אומרת שעל העדים לכתוב בשטר את **המקום בו הם כותבים** אותו ולא את המקום בו נעשה המעשה. בפשטות, משמעותו של ציון המקום היא עשיית עדות השטר לעדות שאפשר להזימה (גם אם בתנאים מוגבלים בלבד, כאשר ברור שלטענת העדים גם זמנו של השטר מדויק ואין זה שטר מאוחר, וכפי שהתבאר בדין פסולי עדות מחמת עבירה), ועל כן החשיבות היא למקום חתימתם של העדים דוקא. אמנם ההג"מ (מובא בב"י סו, א) למד מהסוגיה הנ"ל שצריכים לכתוב בשטר את מקום כתיבתו על ידי הסופר דוקא, ותמה מתוך כך על המנהג שנהגו שהחזן הכותב את הכתובה כותב בה מתחילה את המקום בו ייערכו מאוחר יותר הנישואין ותיחתם הכתובה. העיקר לדינא (ע"פ הנישואין כהלכתם יא, ט) הוא שייכתב בכתובה המקום בו חותמים עליה העדים, אך כדי לצאת גם ידי ההג"מ המנהג שלא למלא מראש את ציון המקום ולכתבו רק סמוך לחתונה, במקום בו עתידים גם העדים לחתום.

עוד בענין ציון המקום, מספר הנישואין כהלכתם (יא, מז-נח) :

נוהגים לציין את המקום בסמוך לציון זמן הכתובה, בראש השטר (אולי על דרך שסומכים בשאר שטרות את ציון המקום והזמן, אם כי בד"כ נעשה הדבר בסמוך לחתימות העדים, שבזיקה להם היא עיקר משמעותם), ובלשון "למנין שאנו מנין פה (או כאן)..." (מנין – בכתב חסר).

איות שם המקום צריך להיות מדוייק (כפי שמדקדקים בשמות האיש והאשה), ולתוספת חד-משמעיות יש שמציינים את **תארו** של המקום (עיר, כפר וכד'), ו**נקודות ציון נוספות** המזהות אותו (דיתבא על נהר פלוני, דיתבא על מי מעיינות וכו'). (כיום אין נוהגים להוסיף סימני עזר כאלו, ונראה שכיון שבארץ בימינו יש הקפדה על כך ששמות ישובים יהיו תמיד שונים זה מזה אין צורך להוסיף על עצם שם המקום). גם בכתובה הנערכת במקום ישוב קטן כותבים את שם המקום בו היא נערכה, אך אם הכתובה נערכה **מחוץ למקום ישוב** כותבים את שם מקום **הישוב הסמוך** ביותר (ואין הולכים בזה אחר הגדרות שטחי שיפוט אלא על פי סמיכות מקום). אם מדובר במקום

הנמצא בתוך עיבורה של עיר כותבים "פה..." כרגיל, ואם המקום מרוחק יותר כותבים "סמוך ל...".

3. הזמן (1)

א. איזהו הזמן שצריך להיכתב

ציון הזמן בכתובה משמעותי בעיקר לענין קביעת מועד חלות השעבוד שבה. משום כך, כבכל שטר חוב, אסור שיהיה **השטר מוקדם**, שהזמן הכתוב בו קודם לזמנו האמיתי של השעבוד, שאם כן עשויה האשה להוציא על ידו מיד לקוחות שלא כדין. אמנם מאידך **שטר מאוחר** כשר, שכן אין בו כל הפסד אלא למלוח שזמן גבייתו מאוחר יותר, או בנידון דידן – לאשה, וכיון שהשטר נכתב על דעתם אין בכך פגם. אמנם בענייננו יש פגם אחר בשטר כתובה מאוחר, שכל עוד לא הגיע זמן השטר עדיין אין לאשה שטר כתובה תקף, וממילא עדיין אינה מותרת לבעלה אלא אם כבר שעבד לה הבעל את נכסיו לכתובתה בקנין ובעדים.

למרות האמור, עשוי דין כתובה מוקדמת להיות קל מדין שטר מוקדם בעלמא, ובמקרים שונים אף שהזמן הכתוב בכתובה קודם לזמן שבו נחתמה בפועל אין דינה כשטר מוקדם. ע"פ דברי שמואל במס' גיטין (נח), דין **הכתובה כמעשה בית דין**, ששעבודו חל גם קודם שנכתב בשטר. נראה שעצם ההתכנסות לנישואין מוציאה קול על קיומה של כתובה. לפיכך ניתן לכתוב בה זמן זה גם אם מועד הכתיבה והחתימה הוא מאוחר יותר. בנוסף, מבארת הגמרא (שם) שאף בשאר שטרות אם כבר מכונסים לעריכת השטר ובעודם **עסוקים בענין** שקעה החמה ונכנס היום שלאחריו, השטר כשר. יציאת הקול היא על ידי ההתכנסות לחתימה, ולא דוקא בעת החתימה עצמה. אופן נוסף בו כשר שטר מוקדם-כביכול הוא כאמור כאשר **שיעבד** בעל השטר את נכסיו **בקנין** ובעדים עוד קודם לכתיבת השטר, שאז ניתן לכתוב שטר גם במועד מאוחר יותר ולציון בו את זמנו של הקנין, שהיתה כבר בו כשלעצמו יציאת קול.

שני הפתרונות האחרונים, דהיינו עסוקים באותו ענין או כאשר נעשה קנין וזמן השטר מתאים לו, יפים ודאי גם לכתובה. אמנם דוקא הפיתרון הראשון, היחודי לכתובה, אולי אינו מועיל למעשה. כך היא דעת תוס' (המובאת בב"י בס"א), שאין דין הכתובה כמעשה בי"ד אלא לענין עיקר הכתובה, שהוא שעליו יוצא קול מעצם ההתכנסות לנישואין ולעריכת שטר כתובה, אך לא לענין התוספת, שאינה נודעת אלא על ידי השטר עצמו והעדים המזמנים עצמם לחתום עליו (דעת ראב"ה (בב"י שם) היא שאין לחלק בין עיקר לתוספת, ובכל דין כתובה כמעשה בי"ד. מאידך, יש פוסקים (מובאים בש"ד, חו"מ מג"ק לד) הסוברים שכל עיקר דינו של שמואל אינו עומד להלכה). לכן למעשה אין להקדים את זמן השטר לזמן הקנין או תחילת העסק בחתימת הכתובה כלל.

בפועל, מקפידים שלא יהיה הפרש זמן כלל בין זמן הכתובה לבין גמר הענין כולו, דהיינו זמן הקנין וחתימת הכתובה, והכל נעשה ביום אחד. ולכתחילה (ע"פ הנישואין כהלכתם יא, לא) נכון שיעשה הכל אף ביום בו נערכים הנישואין עצמם, למרות שמצד עצם הדין אם **נעשה הקנין וחתימת העדים** מבעוד יום הרי נעשה הכל **ביום אחד** ממש, ואין כל קפידא במה שהחופה עצמה מתעכבת ונדחית ללילה (אולי חששו כאן למעין מיחזי כשיקרא, במה שזמן הכתובה יימצא קודם למועד הקידושין והנישואין. בשם הגרש"ז אויערבך שמעתי שפוסל בזה אף מן הדין, כיון שבשטר הכתובה נכללת למעשה גם עדות על עצם הקידושין, במה שנאמר בו "והות ליה לאינתו", ואם נמצא השטר מוסר עדות על הקידושין ביום בו עדיין לא התקדשה האשה הרי זו עדות שקר; והג"ר אשר וייס חלק עליו והכשיר, משום שאין לראות את השטר כמוסר עדות על הקידושין. הפוסקים שהובאו בס' הלכות חופה וקידושין

הנישואין כהלכתם מורים כאמור לעשות לכתחילה הכל ביום אחד, אך לא פסלו בזה מן הדין). כאשר אין הקנין נעשה אלא תחת החופה יש להקפיד על כך שאף התאריך יהיה מכוון ליום זה ולא ליום הקודם, אם כי לכאורה כל שהתחילו בהכנסת האשה לחופה מיקרי עסוקים בענין ואין הקדמת היום פוסלת.

לכאורה היה נראה שבכל מקום ספק מתי ייעשו הנישואין בפועל כדאי לכתוב בכתובה את התאריך השייך ללילה, ושוב אין כל חשש, פרט למה שלכתחילה אפשר שראוי אז שלא להכניס את החתן והכלה לחדר היחוד קודם הלילה (למרות שכאמור לעיל יחוד בעלמא לאחר קנין על הכתובה מותר מן הדין לכו"ע). אך למעשה מקפידים שלא לאחר את זמן הכתובה מזמן הקנין והחתימה כלל, וזאת אולי מחמת הדין בחו"מ לפיו אין עושים שטר מאוחר לכתחילה משום מיחזי כשיקרא. באותו אופן מקובל להקפיד שלא תיערך החופה בזמן בין השמשות, כנראה משום שאז לא ברור מהו התאריך שאותו צריכה הכתובה לשאת. גם במקרה כזה נראה שמצד שורת הדין אם כותבים את תאריך הלילה אין בכתובה כל פסול (ביחוד אם עד הכניסה לחדר היחוד כבר מגיע הלילה).

ב. צורת כתיבת הזמן בכתובה

בהלכות גיטין (בסי' קכו) נקבעו הלכות בדבר הצורה המדוייקת של ציון הזמן, ומשם נלמדים הדינים גם לכתובות (למעשה בכל שטר יש למלא את הפרטים כולם בצורה מדוייקת, אך נראה שבכתובה, שרבו הלכותיה, ואף אינה מסורה אלא לתלמיד חכם הבקי בטיב גיטין וקידושין, נתנו את הדעת באופן יתר על דקדוקי כתיבתה). את צורת הכתיב המדוייקת אנו למדים מספרי התני"ך, ובמקרי חוסר עקביות מכריעים על פי הרוב ואוחזים בצורת הכתיב השכיחה יותר. בדיעבד עכ"פ אין דיוקים אלו פוסלים גם בגט כל שאינם יוצרים שינוי משמעות.

היום בשבוע נכתב **במספר סודר** ובלשון **זכר**, עם הקידומת "ב..." והסיומת "**בשבת**" (בשני בשבת, בשלישי בשבת וכו'. יום ראשון נכתב: "באחד בשבת"). (נראה שאנו רואים את השבוע כולו כגזור משבת ואת ימות השבוע הפרטיים כחלקים מהופעתה השלמה של השבת, ועל כן מונים את הימים על פי ציון מקומם היחסי בתוך השבוע השלם). וכתבו הפוסקים שאין לכתוב "יום כך וכך לשבת" כדי שלא יהיה מקום לטעות שמא גם השבת עצמה, שעברה, מן המנין.

היום בחודש נכתב **כמספר מונה**, בלשון **זכר**, עם הסיומת "לחדש..." ("בחמשה ועשרים לחדש..." ; לחדש – חסר ו'. בהלכות גיטין מופיע שיש לכתוב "לירח", אך זאת בגירושין דוקא, על שם הכתוב "גרש ירחים", ואילו בענין הנישואין הלשון המתאימה יותר היא לשון החידוש של החודש דוקא).⁵

ישנו חילוק שיטות אם במספרים שמעל עשרים כותבים מנין המרובה או המועט קודם (עשרים ושלושה או שלושה ועשרים), וכתב ב"י שאין קפידא בדבר. אבל המנהג בפועל, לפי ב"י ורמ"א בשו"ע, לכתוב מנין המועט קודם. למנין הימים מצרפים את הסיומת המפורשת "**ימים**" (בחמשה ימים לחדש...), והיינו במנין מועט של ימים, עד עשרה. במנין שלמעלה מעשרה כותבים "**יום**" (כמו בפסוק "אחד עשר יום..."). במנין שלמעלה מעשרים יש החוזרים לכתוב "ימים", אך העיקר

⁵ בתני"ך אנו מוצאים שבציוני תאריך שיש בהם שימוש במלה "חדש" אות השימוש היא ל', באחד לחדש וכד', אך כאשר ההתייחסות היא בקיצור ובכינוי מוסב, "בו", אות השימוש היא ב' ("בשלושה עשר לחודש אדר, ונח בחמשה עשר בו"), וכך הוא בלשון חז"ל כשמתייחסים לחדשים בשמם ("עשרה בטבת", שבעה עשר בתמוז"). נראה שמשמעותה המקורית של המלה "חדש" היא ראש החודש, הקרוי גם יום החודש, ויחסית לו אנו סופרים את הימים שבין חודש לחודש, ועל כן השימוש הוא במספר ימים "לוי". רק כשאנו מתייחסים לחודש השלם כחטיבה אחת היום המסויים הוא "בו".

לכתחילה הוא להמשיך ולכתוב "יום". (בראש חדש שתי נוסחאות הן אם לכתוב "ביום אחד לחדש... או רק "באחד לחדש", ואין בזה הכרע ברור. אך נראה שעיקר נטיית הפוסקים, וכך דעת ב"ח וב"ש, לכתוב "ביום", כמו בשאר ימי החודש). בדיעבד גם ציון מקוצר לזמן, דהיינו **בראשי תיבות** ("יי"ב לחדש...", וכמנהגנו הרגיל בציון תאריכים), כשר, והוסיף פת"ש שאפילו גימטריה מקובלת (כמו טו"ב) כשרה, אלא שלכתחילה יש לכתוב מילים מפורשות.

מספר **השנה** – שנה היא לשון נקבה, ועל כן מונים שנים **במספר מונה** ובלשון **נקבה**, בצירוף המילה המקדימה "שנת" (בכתובה ספרדית – "משנת"), והסיומת "לבריאית עולם". המנהג בזה שמנין **המרובה קודם**, "חמשת אלפים ושבע מאות ושבעים ושבע" (אולי בגלל צירוף האלפים והמאות אי אפשר לומר את הכל מהמועט למרובה ועל כן נאמר הכל מהמרובה למועט).

לענין **האיות**, בימות השבוע, המילים **שלישי**, **רביעי** ו**חמישי** נכתבות בכתב מלא בשני יודיים, ורק **ששי** בכתב חסר ב"י אחת. במספרי ימי החודש: **חמשה**, **ששה**, **חמשים**, **ששים** חסרים י'. **שלושה**, **שמנה**, **שלשים**, **שמנים** – חסרים ו'. בשמות החדשים: **אייר** בשני יודיים דוקא, מרחשון במלה אחת וב"ו אחת, **סיון** ב"י וכסלו בלא י', **תמוז** ו**אלול** מלאים ו'. בשני אדרים – כותבים אדר הראשון (מלא ו'), ולדברי ח"מ ב"ה' הידיעה) או השני, ואם כתב סתם – נידון כראשון (ועל כן אם הזמן האמיתי הוא בשני הרי זה שטר מוקדם ופסול). בראש חודש בן שני ימים – עולה מדברי הראשונים שבעבר היתה לשון בני אדם לקרוא לשני הימים ימי ה"חודש", ואף יום ה-ל' של החודש שעבר היה מכונה החודש של זה שלאחריו, ועל כן יש שנהגו לכתוב בשטרות יום זה כיום ה-א' של החודש הבא. אבל בגט וכתובה המנהג לציין את המנין לשני החדשים, "יום שלשים לחדש תשרי שהוא ראש חדש מרחשון".

ג. השלמה: מקור הנדוניא

[דיוק נוסף בלשון הכתובה הוא ציון המקור שממנו באה הנדוניא. הראשונים דנו אם יש משמעות להפרש שבין לשון "מבי אבונה" ללשון "מבי נשא", והעיקר הוא שאין הבדל של ממש בין שתי הלשונות. אלא שלמנהג אשכנז, על פי רמ"א, כיון שיש נפ"מ בין יתומה למי שהשיאה אביה לענין חזרת הנדוניא במקרה של מות אחד מבני הזוג סמוך לתחילת חיי הנישואין (המנהג היה להחזיר במקרה כזה את הנדוניא בעין כמות שהיא, ובלבד שניתנה על ידי האב ולא הביאה אותה האשה עצמה), כותבים למי שיש לה אב "מבי אבונה" וליתומה "מבי נשא". בכתובות האשכנזיות המובאות להלן נשמט ענין זה לחלוטין, וכתוב בהן "דהנעלת ליה" בלבד בלי לציין מהיכן הביאה].

4. חתימות העדים

דיני כתיבת העדים את חתימותיהם בשטר לא התבארו בדיני כתובות או גיטין, ונעמוד על חלקם להלן בתוך דיני כתיבת שטרות. עם זאת, הדינים הנצרכים לחתימות הכתובה מוסיפים על האמור שם, ונסכם כאן את כלל הדינים בקצרה, אף זה ע"פ ספר הנישואין כהלכתם (יא, קנט ואילך): חתימת העדים צריכה להיות **צמודה לכתב**, בלא כל שורה של רווח בין גוף הכתובה לחתימות. העדים צריכים לחתום **בתחילת השורה**, ובצמוד זה לזה. דין זה, שנועד למנוע זיוף, יתבאר להלן בתוך דיני כתיבת שטרות.

כל עד צריך לחתום בעצמו, ואי אפשר לחתום על ידי אחר.

נהגו **שהחתן מצרף** אף הוא את חתימתו, בפרט בזמננו, תוך ציון מפורש שזוהי חתימתו של החתן ולא חתימת עד. (יש המקפידים שלא תהיה חתימת החתן בשוה עם חתימות העדים, וכן

הוא בכתובה הספרדית המצורפת שהחתן חתום באמצע השורה (21), אבל יש שמסתפקים בציון המפורש שזוהי חתימת החתן, וכך הוא בכתובות האשכנזיות).

במקומות למילוי שנותרו **ריקים** לאחר מילוי הכתובה יש **להעביר קו**, על מנת שלא ימולאו מאוחר יותר שלא כדין. לאחר החתימה **אין לשנות** בשטר כל פרט, ואם יש צורך בתיקון כלשהו יש להוסיף זאת בתחתית השטר ולשוב ולחתום תחת התוספת. כאשר עולה צורך לתקן בגוף הכתובה, אם להוסיף מלה חסרה או למחוק מלה מיותרת וכדומה, יש **לתקן בגוף הכתובה ולכתוב בתחתית** הכתובה במפורש מהו הדבר שתוקן, לפני "הכל שריר וקיים". פרטי דין זה יידונו להלן.

לכתחילה **מוסר** הבעל את הכתובה **לאשה**, אבל אין זה לעיכובא. מעיקר הדין אין צורך אלא שתהיה הכתובה נמסרת ברצון החתן ליד מי מצד הכלה, כך שדי שימסור הרב את הכתובה לידי קרובי האשה. (שמירת הכתובה היא לכתחילה במקום שאינו נגיש לבעל, אך אין בכך הקפדה גמורה, ובימינו בלאו הכי יש עותק נוסף הנתון למשמרת במשרדי הרבנות הרחק מהישג יד).
(הנישואין כהלכתם יא, רכג-רכה)

נספח: שלושה נוסחי כתובה הנהוגים בדורות האחרונים

א. נוסח שטר כתובה כמנהג פולין (מס' הנישואין כהלכתם, ע"פ מהר"מ מינץ ונחלת שבעה)

¹ברביעי בשבת ארבעה ימים לחדש אלול שנת חמשת אלפים ושבע מאות וארבעים ושתים לבריאת עולם למנין שאנו מנין כאן ³עיר הקדש ירושלים איך ⁵רבי יוסף בן רבי ישראל למשפחת דוידזון אמר לה להדא ⁶בתולתא לאה בת רבי יעקב הלוי למשפחת אמיתי הוי לי לאנתו כדת משה וישראל ואנא אפלח ואוקיר ואיזון ואפרנס יתיכי ליכי כהלכת גוברין יהודאין דפלחין ומוקרין וזנין ומפרנסין לנשיהון בקושטא ויהבנא ליכי ⁹מהר בתוליכי כסף זוזין מאתן דחזו ליכי ¹⁰מדאורייתא ומזוניכי וכסותיכי וסיפוקיכי ומיעל לותיכי כאורח כל ארעא וצביאת מרת לאה ⁶בתולתא דא והות ליה לאנתו ודן נדוניא ¹¹דהנעלת ליה בין בכסף בין בזהב בין בתכשיטין במאני דלבושא בשימושי דירה ובשימושי דערסא הכל קבל עליו רבי יוסף חתן דן ¹²במאה זקוקים כסף צרוף וצבי רבי יוסף חתן דן והוסיף לה מן דיליה מאה זקוקים כסף צרוף אחרים כנגדן סך הכל מאתים זקוקים כסף צרוף וכך אמר רבי יוסף חתן דן אחריות שטר כתובתא דא נדוניא דן ותוספתא דא קבלית עלי ועל ירתי בתראי להתפרע ¹⁶מכל שפר ארג נכסין וקנינין דאית לי תחות כל שמיא ¹⁶דקנאי ודעתיד אנא למקני נכסין דאית להון אחריות ¹⁷ודלית להון אחריות כלהון יהון אחראין וערבאין לפרוע מנהון שטר כתובתא דא נדוניא דן ותוספתא דא ¹⁸ואפילו מן גלימא דעל כתפאי בחיי ובתר חיי מן יומא דן ולעלם ואחריות שטר כתובתא דא נדוניא דן ותוספתא דא קבל עליו רבי יוסף חתן דן כחומר כל שטרי כתובות ותוספתות דנהגין בבנת ישראל העשויים כתיקון חכמים ¹⁷דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרי ¹⁹וקנינא מן רבי יוסף בן רבי ישראל למשפחת דוידזון חתן דן למרת לאה בת רבי יעקב הלוי למשפחת אמיתי בתולתא דא בכל מה דכתוב ומפורש לעיל במנא דכשר למקניא ביה הכל שריר ובריר וקים

שמעון בן רבי יצחק למשפחת חברוני עד

אברהם בן רבי יעקב למשפחת אפרתי עד

גם אנכי החתן מודה על כל הנזכר לעיל ובאתי גם אני בעצמי על החתום יום הנזכר לעיל יוסף בן...

¹ ברביעי בשבת ² בארבעה ימים לחדש אלול משנת חמשת אלפים ושבע מאות וארבעים ושנים לבריאת עולם למנין שאנו מנין פה ³ עיר הקדש ירושלם תבנה ותכונן במהרה בימנו אמן ⁴ אן סהדי איך החתן המפואר הבחור ונחמד יוסף בן למעלת רבי ישראל למשפחת אזולאי אמר לה להכלה הכלולה ⁶ בתולתא שפירתא ויעלת חן לאה תבורך מנשים בת רבי יעקב הלוי למשפחת אמיתי הוי לי לאנתו כדת משה וישראל ואנא ⁷ במימרא ובסייעתא דשמיא אפלא ואוקיר ואזון ואפרנס ⁸ ואכלכל ואסובר ואכסה יתיכי כהלכת גוברין יהודאין דפלחין ומוקרין וזנין ומפרנסין ומכלכלין ומסוברין ומכסין ית נשיהון בקושטא ויהיבנא ליכי ⁹ מהר בתוליכי כסף זוזי מאתן ¹⁰ דחזי ליכי ועלי מזוניכי וכסותיכי וספוקיכי ומנדע יתיכי כאורח כל ארעא וצביאת ⁶ בתולתא דא והות ליה לאנתו ודא נדוניא דהנעלת ליה ¹¹ מבי אביה ואמה בין נדוניא ומעות בעין וכפל כנהוג וכבוד משפחה ¹² עלה בקבץ לסך ששים רבוא שקל ¹⁵ התנאים שהתנו ביניהם שרירין וקימין כתנאי בני גד ובני ראובן ואלו הן מעשה ידיה לו מזונה וכל צרכה עליו הדירה פה עיר הקדש ירושלם תבנה ותכונן הירושה כפי ההסכמה הנהוגה בירושלם ולא ישא אשה אחרת עליה אלא אם כן שהתה עמו עשר שנים רצופות ולא ילדה זרע של קימא ולא ימכור ולא ימשכן שום חפץ מחפציה כי אם ברשותה ורצונה הטוב והגמור ¹⁵ ולא יסיתנה שתמחול לה סכי כתובתה לא כולה ולא מקצתה ולא שום תנאי מתנאי הכתובה ואם תמחול הרי המחילה בטלה ומבוטלת כחרס הנשבר וכדבר שאין בו ממש ולא יוציאנו לחוץ לארץ כלל ועיקר וכך אמר החתן הנזכר אחריות וחומר וחוזק שטר כתובתא דא קבלית עלי ועל ירתאי בתראי ¹⁶ ועל כל שפר ארג נכסין וקנינין דאית לי תחות שמיא ¹⁷ מקרקעי ואגבן מטלטלין ¹⁶ דקנאית ודאקנה כלהון יהון אחראין וערבאין ומשועבדים שעבוד גמור ושלם כתקנת כמינו זכרונם לברכה כדי להתפרעא מנהון שטר כתובתא דא בחיי ובתר חיי ¹⁸ ואפילו מגלימא דאכתפאי ¹⁷ והכל דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרי ¹⁷ בביטול כל מודעות ובפיסול עידי המודעה לדעת הרשב"א זלה"ה וחומר וחוזק שטר כתובתא דא כחומר וחוזק כל שטרי כתובות הנהוגות בישראל וכתיקון חכמים ולא יבוטל שטר כתובתא דא ולא יפוסל שטר כתובתא דא ¹⁹ וקנינא מיד החתן הי"ו הנזכר קנין גמור ושלם במנא דכשר למקניא ביה מעכשיו כראוי כתקנת חכמינו זכרונם לברכה על כל הנזכר למעלה ²⁰ וגם נשבע החתן שבועה חמורה בתקיעת כף על דעת המקום ברוך הוא ועל דעת הנשבעים באמת לאשר ולקיים את כל הכתוב עליו בשטר כתובתא דא בלתי שום שינוי ותמורה וערמה ותחבולה כלל ועיקר והכל שריר ובריר ואמת ויציב ונכון וקים

שמעון בן רבי יצחק למשפחת חברוני עד

אברהם בן רבי יעקב למשפחת אפרתי עד

²¹ מודה אני על כל הנזכר לעיל

יוסף בן רבי ישראל למשפחת אזולאי החתן

1 ב _____ בשבת _____ יום לחדש _____ שנת חמשת אלפים ושבע מאות _____
לבריאית עולם למנין שאנו מנין פה 3 _____ . 4 אגן סהדי איך ה"ה
5 _____ אמר להדא 6 בתולתא 7 מרת _____ הוי לי לאנתו כדת משה
וישראל, ואנא במימרא ובסיעתא דשמיא אפלח ואוקיר ואיזון ואפרנס 8 ואכלכל ואסובר ואכסי
יתיכי ליכי כהלכות גוברין יהודאין דפלחין ומוקרין וזנין ומפרנסין ומכלכלין וסוברין ומכסין ית
נשיהון בקושטא, ויהיבנא ליכי 9 כסף זוזי מאתן 10 דחזי ליכי ומזוניכי וכסותיכי וספוקיכי ומיעל
לותיכי כאורח כל ארעא. וצביאת מרת _____ 6 בתולתא דא והות ליה לאנתו. ודין
נדוניא 11 דהנעלת ליה בין בכסף בין בזהב בין בתכשיטין במאני דלבושא בשימושי דירה ובשימושא
דערסא 12 במאה זקוקים כסף צרוף. וצבי החתן הנ"ל והוסיף לה מדיליה עוד מאה זקוקים כסף
צרוף אחרים כנגדן סך הכל מאתים זקוקים כסף צרוף, 13 ועוד הכניסה לו סך מסויים, והוסיף לה
החתן כנגדן שליש העולה לסך מסויים, סך הכל כתובתא דא נדוניא דין ותוספתא דא עולים לסך
13 (יש שמוסיפים: מאתיים זוז ועוד) _____ 14 לבד כל בגדיה ותכשיטיה וחפציה
השייכים לגופה. 15 (התנאים שהותנו ביניהם שרירין וקיימין, ואלו הן, מעשה ידיה לו, מזונה
וכסותה וכל צרכיה עליו, הדירה _____ הירושה וכל משפטי הכתובה, כמנהג אשכנז ועפ"י
תקנות שו"ם, ולא ישא ולא יקדש שום אשה אחרת עליה בחייה כמנהג רגמ"ה ז"ל, ולא ימכור ולא
ימשכן שום חפץ מחפציה כי אם ברשותה ורצונה הגמור. 15 ולא יפתנה ולא יסיתנה שתמחול לו
סכי כתובתה לא כולה ולא מקצתה ולא שום תנאי מתנאי הכתובה, ואם תמחול הרי המחילה
ההיא בטלה מעכשיו כחרס הנשבר וכדבר שאין בו ממש ולא יעבור מאר"ץ והלאה ולא מנוא אמון
והלאה ולא כדרך ים כלל עד שיניח לה גט זמני כשר עם ספוק מזונותיה כפי ראות עיני הבד"ץ).
וכך אמר ה"ה _____ חתן דן, אחריות שטר כתובתא דא נדוניא דין ותוספתא דא
קבלית עלי ועל ירתאי בתראי להתפרע 16 מכל שפר ארג נכסין וקנינין דאית לי תחות כל שמיא
16 דקנאי ודעתיד אנא למקנא, 17 נכסין דאית להון אחריות ודלית להון אחריות כלהון יהון
אחראין וערבאין לפרוע מנהון שטר כתובתא דא נדוניא דין ותוספתא דא ואפילו מן גלימא דעל
כתפאי, בחיי ובתר חיי מן יומא דן ולעלם. ואחריות וחומר שטר כתובתא דא ונדוניא דין
ותוספתא דא קבל עליו ה"ה _____ חתן דן כחומר כל שטרי כתובות ותוספתות דנהגין
בבנת ישראל העשוין כתקון חז"ל, 17 דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרי 17 בביטול וכו' ובפיסול
וכו' 19 וקנינא מן ה"ה _____ חתן דן למרת _____ בתולתא דא על כל
מה דכתוב ומפורש לעיל במנא דכשר למקניא ביה והכל שריר ובריר וקיים.
נאום _____ עד
נאום _____ עד
גם אני החתן מודה על כל הנ"ל ובאעה"ח יום הנ"ל _____

הכתובה ונוסחה – מקורות

(סימן סו ותחילת סימן קכו)

כתובות י. איתמר אמר רב נחמן... ההוא דאתא, תוס' ד"ה אמר, רא"ש (סי' יט)	עיקר חיוב הכתובה
(קידושין יא: אלא אי איתמר... לפלגא זוזא איסתירא)	(בענין גובה החיוב)
סו, טוש"ע ונו"כ (דברי הטור מופיעים בשני חלקים)	
פת"ש סי' קעז ס"ק ג	
כתובות פב: אמר רב יהודה בראשונה... עד סוף הפרק	אחריות הכתובה
(רמב"ם אישות י, ט)	
סו, א-ב טוש"ע ונו"כ (דברי טור ובי"י מופיעים בשני חלקים)	
כתובות נד: במשנה ר' יהודה אומר..., ובגמ' שם נו. ר' יהודה אומר... זיל כתוב לה	מחילת הכתובה וכתובה שאבדה
(נז.), (תוס' ד"ה אבל)	
סו, ג-ה ושם ט טוש"ע ונו"כ	
כתובות נד: משנה וגמרא עד ולכתובת בנין דיכרין (נה).	תוספת כתובה
כתובות יב. משנה אחת אלמנה..., ובגמ' שם יב: אמר רב יהודה..., תוס' ד"ה בית	
דין	
(בי"י נא, א ד"ה וכתב הריב"ש, וד"מ שם אות א*)	
כתובות סו. משנה (ותוד"ה פחות), שם סו: משנה	נדוניא
סו, ז-ח ושם י-יא טוש"ע ונו"כ	
סו, יב-יג	השלמת הסימן
קכו, א	(שפת הכתיבה)
חו"מ מב, ב	
קכו, ב-ז	צורת ציון הזמן בכתובה
הנישואין כהלכתם פ"א לפי מידת האפשר	השלמת הדינים

מדיני כתיבת שטרות

(מחושן משפט)

- א. שטר העשוי להזדייף (מב,א)
- ב. זהירות מזיוף אותיות בשטר (מב,ג-ד)
- ג. סתירות וספקות בלשון השטר
 1. לשונות סותרות זו לזו (מב,ה-ו)
 2. לשונות סתומות (מב,יא-טו)
- ד. אין למדים משיטה אחרונה (מד,א-ד ; מד,ח-ט)
- ה. מחקים ותליות (מד,ה-יא)
- ו. הכרת שמות בעלי השטר (מט,ב-ו)
- ז. שני יוסף בן שמעון הדריס בעיר אחת (מט,ז-י)

א. שטר העשוי להזדייף (מב,א)

(תמצית הדינים: א. לר"א, הסובר עדי מסירה כרתי, אין מניעה מלגרש וכן לקנות שדה באמצעות שטר מסוג העשוי להזדייף. ר"מ, הסובר עדי חתימה כרתי, פוסל גט כזה, לתוס' ור"ן באופן עצמי לגירושין, ולרש"י רק מחשש שישמש לראיה גם אחרי שיזדייף. אך אין הלכה כמותו.)

ב. לדרך ההלכה, שעדי מסירה כרתי, חלקו אמוראים אם לסמוך כעבור זמן על דברי העדים שהשטר נותר כמו שהיה ללא שינוי, והלכה להכשיר.

ג. בשטרות שעיקרם לראיה ועשויים להזדייף נחלקו אמוראים אם הם פסולים לתפקידם מכל וכל או שכל עוד מאשרים עדים שלא זויפו ניתן לדון בהם כל דין שטרות, ולרוב הראשונים ולשו"ע ההלכה בזה לפסול. אבל הש"ך, ע"פ הר"ח, נוטה להכשיר, ולא רק לאלתר אלא כל עוד העדים סבורים שהם זוכרים שזהו תוכן השטר המקורי.)

דיני כתיבת השטר שנעסוק בהם כאן נוגעים כולם לזהירות מזיוף ושימוש לרעה בשטר, והאמצעים שיש לנקוט מראש כדי למנוע זאת. הדברים אמורים בכל השטרות, ועל פיהם דנים גם בשטרי כתובה.

א. עדי חתימה כרתי או עדי מסירה כרתי

כהקדמה לדין כתיבת השטר על דבר שעשוי להזדייף, הראשון מדיני השטר שנעסוק בהם, יש לעמוד בקצרה על מחלוקת התנאים בגט, "ספר כריתות" בלשון התורה, אם עדי חתימה כרתי או עדי מסירה כרתי.

במשנה בפרק שני בגיטין (כא.) נאמר: "אין כותבין במחובר לקרקע; כתבו במחובר, תלשו וחתמו ונתנו לה, כשר. רבי יהודה פוסל עד שתהא כתיבתו וחתמתו בתלוש". כתיבת הגט צריכה להיות בהיותו תלוש, שלא יהיה מחוסר קציצה בין כתיבתו וחתמתו. אלא שלת"ק דמתניתין, שהגמרא מזהה כר' מאיר, אין דין זה אמור ביחס לכתיבת גופו של הגט אלא ביחס לחתימתו על ידי העדים, וכל שחתמו עליו בהיותו תלוש הרי הוא כמי שנכתב בתלוש. חתימת העדים היא שעושה את הגט לבר תוקף, ולכן אליה דוקא מתייחסים דיני הכתיבה של הגט (ר' יהודה סובר גם הוא שהחתימה היא חלק מהותי מכתבת הגט, אלא שלדבריו אין להוציא גם את כתיבת גוף הגט מדיני הכתיבה שנאמרו בו).

מנגד, דעת ר"א במשנה בפרק תשיעי (פג.) היא: "רבי אליעזר אומר, אע"פ שאין עליו עדים אלא שנתנו לה בפני עדים כשר, וגובה מנכסים משועבדים, שאין העדים חותמים על הגט אלא מפני תיקון העולם". לר"א אין כל צורך מעיקר הדין בחתימת עדים בגט, והוא מקבל את תקפו מכח מסירתו לאשה בפני עדים. עדות זו נותנת תוקף לשטר גם לענין גביה ממשועבדים, אלא שכדי

לממש את חיוב הכתובה הנובע ממנו תהיה האשה צריכה להביא עמה את העדים שבפניהם הוא נמסר, ועל כן תקנו חכמים שיחתמו עדים גם בגוף הגט ועל ידה תהיה נודעת מסירתו גם כשעדי המסירה אינם מזומנים לפנינו. ממילא אין דיני כתיבת הגט אמורים אלא ביחס לגוף השטר. הגמרא (שם ג:) מחדדת שלר' מאיר דיני כתיבת הגט אכן מתייחסים אך ורק לחתימתו, וכשם שכתובת גוף השטר במחובר אינה פוסלת כלל כך גם ניתן להשתמש לכתחילה בגט שנכתב שלא לשמה ורק חתימתו היתה לשמה, ואילו לר' אליעזר כתיבת גוף השטר היא שצריכה להיות לשמה, וחתימת עדים כשרה אינה נצרכת מן הדין כלל; ומכל מקום מודה ר' אליעזר שאם חתמו על הגט עדים פסולים, כיון שעתידיים לסמוך עליהם כראיה על הכתוב בשטר הרי השטר פסול, ובאותו אופן אם חותמים עדים בגט יש לנהוג בחתימתם מדרבנן גם ביתר דיני כתיבת הגט, והחתימה צריכה להיעשות לשמה. הגמרא מציינת שההלכה הוכרעה בגיטין כר"א, ונחלקו אמוראים ובעקבותיהם ראשונים אם הוא הדין גם לשאר שטרות, ואין כאן מקומו.

ב. כתיבה על דבר העשוי להזדייף

המשנה הנ"ל בפרק שני (כא:) מוסיפה: "ר' יהודה בן בתירא אומר אין כותבין לא על הנייר המחוק ולא על הדיפתרא, מפני שהוא יכול להזדייף, וחכמים מכשירין". והגמרא (בב.) מבררת: "מאן חכמים, אמר רבי אלעזר (- האמורא), ר' אלעזר (- התנא) היא, דאמר עדי מסירה כרתי". לר' מאיר צריך תוכן השטר להיות מבורר על פי עדי החתימה שבו, ולכן אם הוא עשוי להזדייף הוא פסול, אבל לר' אלעזר די בכך שהעדים מכירים באמיתת מה שהיה כתוב בו בעת המסירה, ולפיכך אין פסול בכך שניתן לשנות מאוחר יותר את תוכנו.

בפשטות, שאלת כשרותו של שטר העשוי להזדייף אינה צריכה להיכרך במחלוקת העקרונית בין ר"מ לר"א אלא בשאלה המעשית אם השטר ניתן על סמך העדים החתומים בו או על סמך עדי מסירה. אם השטר ניתן בפני עדי מסירה, שוב ניתן לכאורה לסמוך עליהם גם אליבא דר' מאיר באותו אופן שבו סומכים עליהם אליבא דר"א; ומאידך, הסתמכות לראיה על עדי החתימה בלא עדי המסירה, כפי שנהוג בעלמא גם לר"א מפני תיקון העולם, אינה אפשרית בשטר זה שעשוי להזדייף גם אליבא דידיה. נראה אם כן שלענין השימוש בשטר לראיה על הגירושין אין כל הפרש בין ר' מאיר לר' אלעזר. ויש לבאר באיזה אופן תלתה הגמרא את הדין במחלוקת.

יש מקום לפרש שמחלוקת התנאים נוגעת לעיקר השימוש בגט כזה לגירושין. חתימה שאינה יכולה ללמד לאחר מעשה על תוכן השטר היא חסרת משמעות, ולפיכך גט זה הוא כגט שאינו חתום. לפיכך הוא פסול לר' מאיר גם לעצם מעשה הגירושין, אבל לר"א אין מניעה מלהשתמש בו כל שמבטיחים שלא תיגרם לאחר זמן תקלה על ידו. וכך פירשו תוס' והר"ן.

אבל רש"י פירש שהמחלוקת נוגעת לחשש שמא שטר זה ישמש בטעות בעתיד כראיה על הגירושין. אף שאין מחלוקת עקרונית בין ר"מ לר"א בכך שאין לסמוך בשטר כזה אלא על עדי המסירה ולא על עדי החתימה, לר"מ החשש שיעשו כך גבוה יותר מאשר לר"א. לר"א הסובר עדי מסירה כרתי, "הבאה לינשא צריכה להביא עדים שנמסר לפניהם. אבל לר' מאיר, דאמר לא בעינן עדי מסירה, איכא למיחש לזיופא, דמאן דסמיך אעדי חתימה אשה הבאה לינשא בגט אינה מביאה לפנינו עדים החתומים בו אם יש מכירים בחתימתן, ואם יש תנאה וזייפתיא ליכא דידיע". רש"י לא השלים את הביאור, למה למ"ד עדי חתימה כרתי החשש שיסמכו על עדי החתימה שלא כדון גבוה יותר, אך נראה שכוונתו לומר שאם כל גט ניתן בפני עדי מסירה אין מקום לחשש שיטעו לסמוך לראיה על שטר העשוי להזדייף בלי להביא את העדים שיכולים לאשר את מקוריותו (ורק

בשטר זה, העשוי להזדייף, נאמרו דברי רש"י שאין משתמשים בו לראיה בלא עדי המסירה – כך פירשו את דבריו הרא"ש והר"ן), אבל אם עדי חתימה כרתי פעמים שאין הגט נמסר בפני עדים, ולא הכל רגילים להיעזר בעדות מסירה, ויש מקום רב יותר לחשש שיטעו או יקלו להסתמך על השטר עצמו גם בהיותו עשוי להזדייף (הגירושין כשלעצמם כשרים לפי זה לר"מ גם בשטר העשוי להזדייף, שכן דברי הגירושין אכן כתובים בשעה זו בגט, ומתאשרים על ידי העדים החתומים בו).

מחלוקת הראשונים היא למעשה בדעת ר' מאיר, בשאלה האם יש לדבריו פסול עצמי בשטר זה מחמת שאין החתימות מוכיחות את מקוריותו, או רק חשש לשימוש פסול בו בעתיד. ומכל מקום לר' אלעזר ודאי כיון שאין צורך בחתימות אין כל פסול בשטר, וניתן לסמוך על עדי המסירה שיאשרו גם בדיעבד את התוכן שהיה כתוב בגט בעת מסירתו. אמנם בענין טווח הזמן שבו אכן ניתן לסמוך על זכרונם נחלקו אמוראים (שם): "אמר ר"א, לא הכשיר ר"א אלא לאלתר. אבל **מכאן עד עשרה ימים** לא, חיישינן דילמא הוה ביה תנאה וזייפתייה. ור' יוחנן אמר, אפילו מכאן ועד עשרה ימים". לר' אלעזר אין לסמוך על כך שהעדים יזכרו כעבור זמן את פרטי הכתוב בגט, אולי משום שאין דרכם לתת כל כך את דעתם לדבר (הרמב"ן תולה בדברי רש"י שהחשש לכך הוא דוקא כאשר חתומים בגט עדים, שאז אין העדים מצפים כ"כ שיזדקקו להם בעתיד ואינם נותנים דעתם היטב על פרטי השטר), אך לר' יוחנן ניתן לסמוך על העדים שיזכרו אם היה בגט תנאי מגביל. וכמותו פסקו הפוסקים, על פי כללי הפסיקה הרגילים ומשום שהיה רבו של ר' אלעזר.

עיקרה של המחלוקת האמורה הוא בגיטין, שעיקר תפקידם הוא למעשה הגירושין עצמו, והשימוש בהם כעבור זמן לראיה על הגירושין הוא בבחינת שימוש משני. והוסיפו ונחלקו האמוראים מהו הדין בשאר שטרות, שעיקר תפקידם הוא למשמרת עבור שימוש עתידי לראיה: "אמר ר"א, לא הכשיר ר"א אלא בגיטין, אבל **בשאר שטרות** לא, דכתיב ונתתם בכלי חרש למען יעמדו ימים רבים. ורבי יוחנן אמר, אפילו בשטרות. והכתיב למען יעמדו ימים רבים? התם עצה טובה קמ"ל".

דברי ר"א מתפרשים בהמשך לדבריו דלעיל, וכיון שלא ניתן להשתמש בשטר לראיה אלא לפרק זמן קצר, שוב אין לו תוקף כשטר ראיה כלל, ואפילו לזמן המועט שבו ניתן לדעת על פי עדי המסירה שהכתוב בו הוא אמת (הראשונים מחדדים ששטר זה גרוע משטר רגיל שאין בו עדים כלל, שכן בשטר רגיל אף שאין בו לבדו כל ראיה, סוף סוף אם העדים מכירים אותו ודאי גם שלא הזדייף ממה שהיה כתוב בו בתחילה. אבל בעשוי להזדייף אין תועלת בהכרת השטר על ידי העדים וצריך שיזכרו גם את תכנו). רש"י כתב גם כאן שהחשש הוא שמא לאחר זמן ישכחו עדי מסירה את מה שהיה כתוב בו, ושוב יסתמכו לראיה על עדי החתימה גם אם נעשה בשטר זיוף. ותמחו על דבריו תוס' והר"ן, למה נחוש שיסמכו על חתימה בשטר העשוי להזדייף. ויש להוסיף עוד, שהרי כבר אמר ר"א שאין להסתמך על שטר כזה שלא לאלתר כלל, אפילו בעדי מסירה. הרמב"ן אכן תלה בדברי רש"י שהחשש אינו לכך שבי"ד יטעה להשתמש בשטר, אלא שעדי המסירה עצמם יסמכו על חתימות השטר ויסברו שמה שכתוב בשטר כעת הוא מה שהיה כתוב בו בתחילה, ומשום כך אין להשתמש בשטר זה כלל, כבר משעה ראשונה. (לפנינו מופיעה ברש"י לשון "וסמכי אעדי חתימה", ונראה שלרמב"ן לא כתב רש"י "וסמכינן", אנו, אלא "וסמכי", העדים).

אבל לר' יוחנן המגבלה על אפשרות השימוש העתידי בשטר אינה סיבה לפסול כל עוד העדים יכולים לאשר את הכתוב בו. הדברים יכולים להתפרש בשתי דרכים: אפשר שלר' יוחנן סומכים כאמור על זכרונם של העדים גם לזמן מרובה, ולכן אף שיש מקום לחוש שהעדים ישכחו אין בכך

סיבה לפסול את השטר משימוש כבר כעת כשלא שכחו. אין מקום לדרוש מן הכתוב שהשטר פסול כיון שאינו יכול לעמוד ימים רבים, שכן גם אם אינו עומד ימים רבים כשטר שאינו עשוי להזדייף, סוף סוף יש גם לו עמידה לימים רבים כלשהם. כך פירש הרמב"ן (ב"ב נא, מובא בש"ד), וכך הוא אופן אחד ברא"ש. אמנם אפשר שחידוש ר' יוחנן בדין זה עומד בפני עצמו, ובשטרות ממון מודה גם הוא שאין סומכים על זכרון העדים אלא לאלתר ולא כעבור עשרה ימים. גט הוא שטר פשוט, ואם יש תנאי על חלות הגט העדים יכולים לזכרו בנקל, אבל דרכם של שטרי ממון להיות מורכבים ותלויים בתנאים מרובים יותר, ובהם מודה ר' יוחנן להכשיר לאלתר בלבד. אעפ"כ, אין לדבריו גזה"כ המגבילה את תוקף השטר יותר מכך, וכל עוד הם זוכרים את הכתוב בשטר השטר תקף אף שאין בכוחו לעמוד ימים רבים. וכך כתבו תוס', והרא"ש באופן שני.

להלכה, פסק הרי"ף במחלוקת זו (בשאר שטרות) כר' אלעזר, ואף הרא"ש כתב כדבריו ונימק זאת בכך שסתמא דגמרא בשני מקומות היא כמותו. בדין שטרות העולים בערכאות (גיטין יא.) תמהה הגמרא "והא בעינן כתב שאינו יכול להזדייף", והיינו בפשטות כר' אלעזר דוקא, ובענין הדיפתרא (שבמשנה כב. ה"ל) הזכירה הגמרא ברייתא ששיעורו להוצאת שבת הוא כדי לכתוב עליו גט נשים, ומשמע שאינו כשר לכתובת שאר שטרות. מחמת זאת דוחה הרא"ש את דברי הרי"ח, שפסק גם במחלוקת זו כר' יוחנן. אמנם אחר כך שב הרא"ש לומר שעל דרך הפירוש השני שזכר לעיל, שבשאר שטרות מודה ר' יוחנן שלא ניתן לסמוך על עדי המסירה אלא לאלתר, שוב ניתן לפרש את הנחת הגמרא דבעינן שטר שאינו עשוי להזדייף גם אליבא דר' יוחנן. בדבריו אלו נדחית למעשה ראייה אחת מתוך השתים שעמדו כנגד דברי הרי"ח.

לא מבואר בדברי הרא"ש שחזר בו מתוך כך מדחיית דברי הרי"ח, ואכן הטור והב"י כתבו בשמו שהלכה כר' אלעזר. גם הרמב"ם (מלוה ולוה כז, א) והרי"ן פסקו כרי"ף, ומתוך כך נקט כך בבירור גם השו"ע.

אבל הש"ך כתב שאין משמעות לדחיית ראייה אחת לבדה הסותרת את דברי הרי"ח, ואם הרא"ש ציין את העובדה שראיה זו נדחית אין זה אלא משום שדעתו לשוב ולקיים את דעת ר"ח גם לדינא (ולאור הדחיה לראיה זו יש לשוב ולדחות גם את הראיה האחרת). הש"ך סומך את דבריו גם על דברי רי"ו והרשב"א (אף כי מדברי שניהם אין ללמוד אלא שהראיה הראשונה נגד דברי הרי"ח דחוויה, ולא שדבריו עיקר לדינא, וצ"ע), ומסכם מתוך כך שיש לנהוג בדין זה כבספק. הש"ך נוטה כשלעצמו לראות בדברי הרי"ח עיקר, הן משום שפסק כפי כלל הפסיקה ההולם למחלוקת כזו, להכריע כר' יוחנן מול ר"א, והן משום שדברי הרי"ח עצמו הם דברי קבלה מחכמי הש"ס, ובצד דחיית הראיה מסוגיית שטר העולה בערכאות הוא מוסיף ודוחה גם את הראיה מדין הדיפתרא ואומר ששיעורה נאמר בלשון לכתוב גט משום שהוא מילתא דפסיקא שבו אין חולק שכשר אליבא דרי"א. נטיית הש"ך היא גם לשיטת הרמב"ן, שלא לחלק בין שטרות לגיטין לענין ההסתמכות על עדי המסירה, ואם העדים זוכרים את מה שהיה בשטר ניתן לסמוך עליהם גם כעבור זמן (ועדיין הם לעיתים שוכחים או שאינם לפנינו ולכן בפועל נצרך שטר שאינו עשוי להזדייף). ומ"מ לדינא מסיים הש"ך שצריך עיון.

הדין האמור כאן בענין שאר שטרות הוא כאמור מתוך מה שעיקרם נועד לראיה. אבל שטרות שעיקרם לקנין, כשטר קנין של מכירת שדה, כתבו תוס' והרי"ן שדינם כגיטין, ואין מניעה מלהשתמש בהם לשם הקנין עצמו גם אם הם עשויים להזדייף. וכך פסק לדינא הש"ך, ודחה את דברי הרי"ח שפסלם. (עוד מוסיף הש"ך שגם לראיה יכולים שטרות אלו לשמש, אם טענת הנותן

אינה שנעשו זיופים בשטר אלא שמעולם לא נתן שטר זה ליד המקבל. אם השטר חתום בעדים, או בכתב יד הנותן, שוב ודאי שנתנו, וממילא אין לחוש שמא תנאי היה בו וזייפו. אבל חלקו עליו התומים והנתיבות וכתבו שלעולם יכול לומר שחתם בשטר זה על דברי שטות וכל ענין החובה שכתוב בו הוא זיוף).

ב. זהירות מזיוף אותיות בשטר (מב,ג-ד)

בעת כתיבת השטר יש להקפיד שלא לפתוח פתח לאפשרות לשנות את תוכנו על ידי תוספת אותיות בודדות במקום שנשאר רווח עבורן. לכן: "אמר אביי, מתלת ועד עשר לא לכתוב בסוף שיטה, דלמא מזייף וכתב. ואי איתרמי ליה, ניהדריה לדבוריה תרין תלתא זימני, אי אפשר דלא מיתרמי ליה באמצע שיטה" (ב"ב קסז.). אין לכתוב בסוף שורה מספר כמו "שלש", שאפשר בנקל להוסיף עליו אותיות ולעשותו ל"שלשים", ואם הזדמן שנעשה כך יש לכתוב את המספר פעם נוספת, באמצע שורה (במקרה כזה אם יזייפו את המספר הראשון, ותיווצר סתירה פנימית בשטר אם הסכום הוא שלש או שלשים, הדין הוא שלמדים מהתחנותן וכדלהלן ולא תיווצר תקלה). נמו"י מוסיף ואומר שאם לא עשו כן, ונותרה מילה כזו בסוף שורה, השטר פסול כשטר שיכול להזדיין (ולפיכך לאידך גיסא, אם בא לפני הדיין שטר שכתוב בו בסוף שורה "שלשים" הוא כשר, ולא חוששים שהיה כתוב שם בתחילה "שלש" בלבד, כיון שעל שטר כזה ודאי לא היו העדים חותמים). (אם כתב את המספר בתחילה באמצע שורה ואחר כך הזדמן לו לחזור עליו והיה זה בסוף שורה, כתב הב"ח שעדיין השטר פסול מחשש לזיוף, שכן אם ישנה משלש לשלשים יילכו אחרי התחנות שהוא המזויף. אבל הש"ך כתב שאינו מוכרח, ונראה שכוונתו שבכה"ג גם אם יוסיף אותיות יהיה ניכר שהעליון אמת והתחתון מזויף ועל העליון יסמכו, ואם כן אין כאן חשש זיוף).

זיוף אותיות אפשרי עם זאת לא רק בסוף שורה אלא בכל מקום בשטר, ולכן כאשר בא שטר לפני הדיין עליו לתת את דעתו לבחון אם נעשה בו זיוף כזה. במקרה של חשד, גם אם לא ניתן לפסול את השטר מחמת החשד, יכול הדיין לנקוט באמצעי כפיה שיביאו את הזייפן להודות במעשה הזיוף: "ההוא דהוה כתיב ביה 'תילתא בפרדיסא', אזל מחקיה לגגיה דבי"ת וכרעיה ושויה 'פרדיסא'. אתא לקמיה דאביי, אמר ליה מאי טעמא רויח לי עלמא להאי וי"ו?! כפתיה ואודי. ההוא דהוה כתב ביה 'מנת ראובן ושמעון אחי', הוה להו אחא דשמי אחי, אזל כתב ביה וי"ו ושויה 'ואחי'. אתא לקמיה דאביי, אמר ליה מאי טעמא דחיק ליה עלמא להאי וי"ו כולי האי?! כפתיה ואודי" (שם).

הרמ"ה (מובא בטור) כתב שאין חוששים לזיופים כאלו בסתמא, כאשר בעל הדין לפנינו ואינו טוען כך, ודברי הגמרא נאמרו כאשר מבקשים להוציא את השטר על היורשים (שאינם יודעים מה באמת היה כתוב בשטר בתחילה). אבל הטור חלק עליו וכתב שבכל מקרה צריך הדיין לעורר חשד לזיוף שנראה לעיניו, כדי להוציא את הדין לאמיתו. וכתב הש"ך שנראה שאין באמת מחלוקת בכך, אלא דברי הרמ"ה נאמרו כשאין החייב מערער כלל על עיקר תוכן השטר, ואילו דברי הטור כאשר הוא טוען להד"מ וכדומה ורק אינו יודע לתלות עצמו בזיוף קל שנעשה בשטר.

גם לדין זה יש השלכה על כתיבת השטר מלכתחילה, ועל כותב השטר להשתדל שיהיו אותיות השטר מרווחות ומיושרות באופן שוה, כדי שלא לעורר את חשד הדיין שמא צפיפות יתרה או רווח יתר במקום מסויים הם סימן לשינוי שנעשה לאחר הכתיבה.

ג. סתירות וספקות בלשון השטר

1. לשונות סותרות זו לזו (מב,ה-ו)

במקרים של סתירה פנימית בתוך השטר מבחינה המשנה (שם קסה:) בין שני מצבים: "כתוב בו זוזין מאה דאינון סלעין עשרין, אין לו אלא עשרין. זוזין מאה דאינון תלתין סלעין, אין לו אלא מנה... כתוב בו מלמעלה מנה ומלמטה מאתים, מלמעלה מאתים ומלמטה מנה, הכל הולך אחר התחתון. א"כ למה כותבין את העליון, שאם תמחק אות אחת מן התחתון ילמד מן העליון". במקרה ששתי הלשונות הסותרות-לכאורה יכולות לפרש זו את זו, מפרשים אותן כך, ואם יש שתי פרשנויות אפשריות יד בעל השטר, שהוא המוציא מחברו, על התחתונה. כך פירש רש"י את דברי המשנה בדין זוזין מאה דאינון סלעין עשרין: "יד בעל השטר על התחתונה, והמוציא מחברו עליו הראיה, ושמה כך פירושו, מאה זוזים גרועים וחסירים שאינן שוין אלא כ' סלעים". ובמקרה השני: "יש לפרש כך, זוזים מאה דאינון תלתין סלעים קלים שאינם שוין אלא כ"ה סלעים". כאשר הסתירה בין הדברים מובהקת, ואף אין מדובר במשפט אחד סתור מיניה וביה שיש להבינו אלא בשתי אמירות סותרות שאפשר שהיתה ביניהן חזרה, הולכים אחר התחתון, הכתוב מאוחר יותר בשטר, שמא חזר בו כותב השטר בתוך כתיבת הדברים ולא נתן דעתו למחוק את העליון (וכתב הג"א שלאור זאת אם הכתיבה התחתונה מחוקה ולא ידוע מה היה כתוב בה, השטר כולו פסול). כל זאת בתנאי שהכתיבה התחתונה אינה בשורה האחרונה של השטר; לדינה הייחודי של שורה זו נשוב להלן.

במקרה יוצא דופן מחדדת המשנה שלומדים בכל זאת מהעליון ולא מהתחתון, והיינו כאשר הכתיבה התחתונה חסרה אות אחת לעומת הכתוב בתחילה, שאז יש לתלות שאות זאת נשמטה בכתיבת הסופר (אם לא היתה כתובה מתחילתה) או שנמחקה (אם ניכר במקומה מחק). במקרה ייחודי של חשש למחיקה הסתפקה הגמרא: "אמר רב פפא, פשיטא לי ספל מלמעלה וקפל מלמטה, הכל הולך אחר התחתון. בעי רב פפא, קפל מלמעלה וספל מלמטה מאי, מי חיישינן לזבוב (שמחק את רגל ה-ק' ועשאה כאילו היתה ס') או לא? תיקו".

[ברייתא מחדדת שדוקא בחסרון אות אחת, כמו חנן למעלה וחנני למטה, מפרשים את התחתון לאור העליון, אבל שתי אותיות אין ללמוד מהעליון. הגמרא מבארת שהיינו משום שבמקרה של שם בן שלש אותיות נמצא שרוב השם מתפרש לאור העליון בלבד. ולא ביארה מהו החיסרון בכך. רשב"ם פירש שהסופר אינו מחסר כל כך מכתבת השם. כלומר, מדובר במקרה שבו השם התחתון כתוב מתחילה כקצר יותר מזה העליון, ובחסרון אות אחת תולים בהשמטת הסופר שלא כתב את השם עד תומו, אבל מעבר לכך יש לדון זאת כחזרה, והולכים אחר התחתון. הטור מצייר גם מקרה נוסף, כאשר ניכר שהשם התחתון קצר יותר מחמת מחיקה. במקרה כזה, בחסרון אות אחת תולים שהשם נכתב כמו למעלה ונמחק, ובחסרון גדול יותר אין לדעת מה היתה הכתיבה התחתונה ולא ניתן להשתמש בשטר. ב"י מעיר שלשון המשנה לפנינו, "שאם תימחק אות אחת", היא כדברי הטור, אלא שיש שגורסים גם במשנה עצמה "שאם לא כתב אות אחת"; ומ"מ אין זו מחלוקת לדינא ובשני האופנים לומדים רק אות אחת מהעליון. ב"י מביא מהירושלמי מקרה ייחודי בהקשר זה, כשכתוב למעלה חנן ולמטה נני, שאפשר להשלים ולפרש שהשם האמיתי הוא חנני, ולא הוכרע.]

בין במקרה של שני פירושים אפשריים לשטר, ובין במקרה הספק שצייר רב פפא, הדין הוא כאמור שיד בעל השטר על התחתונה ואינו יכול להוציא מבעל דינו אלא כפי הפחות שבלשונות. וכתב על כך הטור, מכח דברי הרי"ף (בב"מ, מובא בב"י), שאם תפס אין מוציאין מידו. ונחלקו

הראשונים בגדר דין זה: הרמב"ן (מובא בב"י) נוקט שכיון שהלווה מוחזק, אין נטילה בזרוע משנה את הדין, ולא היתה כוונת הר"ף לומר אלא שאם קדם החייב ונתן לבעל השטר ממון מדעתו, יכול בעל השטר לתפוס ממון זה ולא להחזירו. אבל המ"מ נוקט שכל תפיסה מועילה, גם אם תפס בעדים, וכיון שכעת הממון ביד בעל השטר אין שכנגדו יכול להוציאו מידו בלא ראייה שאינו חייב לו סכום זה. וכתב הש"ך שכך היא גם דעת הרא"ש והרבה פוסקים (הש"ך מוסיף שגם הרמב"ן לא אמר שתפיסה כזו אינה מועילה אלא כאשר הוא תופס בטענת שמא, ומסתמך רק על עצם הספק בלשון השטר. תוכן המחלוקת שייך לסוגיות רחבות בדיני ספקות ממון ואין כאן מקומו).

מדין התופס, ולו ברשות, יש ללמוד לכאורה בק"י לשטר שכל עניינו להחזיק את מה שבידו, כמו שטר מחילת חוב, או שובר, שאם יש ספק בתוכנו יד בעל השטר על העליונה ואין המלוה יכול להוציא ממנו מה שיש ספק שמא נמחל או נפרע. כ"כ ב"י כדבר ברור. ותמה לפיכך על מהר"ק, שכתב שאפילו כשבעל השטר מוחזק, וכשבא להפקיע על ידי השטר מה שחייב בו בדין, ידו על התחתונה. דרכי משה כתב בשם נמו"י (עו: ברי"ף) שכך היא גם דעת הריטב"א, אף כי הרא"ה חולק.

אבל הש"ך כתב שאף מהר"ק והריטב"א אינם חולקים בדין זה, וכל אחד אמר את דבריו רק בענין המסויים שבו דיבר. מהר"ק דיבר במי שמבקש להיתלות בפתח מסופק שפותחת לשון השטר כדי לפטור עצמו מחיוב בסיסי ברור המוטל עליו (מבקש להיתלות בשטר של הקהל שכתבו בו שיפרעו לצדקה כל אחד סכום שוה, כדי לפטור עצמו מלתת לפי ממונו לפדיון שבויים, עיי"ש בש"ך), והריטב"א דיבר בשטר שכתוב בו לשון "דינרים" בסתם, בלא מספר, שדנים בו מיעוט דינרים שנים גם בשובר, אך לא מחמת הספק אלא משום שזוהי המשמעות העיקרית של לשון זו בעמדה לעצמה.

למרות האמור, כתב ב"י בשם כמה ראשונים שבשטרות שלנו רגילים לכתוב "דלא כאסמכתא ודלא כטופסא דשטרי", ומתוך כך בכל הספקות העולים בפירוש לשון השטר יד בעל השטר על העליונה, שאין כותבים לשון זו אלא לחיזוק יד בעל השטר.

2. לשונות סתומות (מב, יא-טו)

דין יד בעל השטר על התחתונה, לפי שהמוציא מחברו עליו הראיה, יפה לא רק לסתירות בשטר אלא גם לחסרון דברים בשטר שמוליד חוסר בהירות. במשנה ובגמרא מפורטים כמה מקרים כאלו.

כאשר הסכום המדוייק נמחק ורק נותרה בו לשון רבים ביחס לסכום, "כסף זוזין דאינון" והיתר נמחק, אין לו אלא שני זוזין שמהם ודאי אין השטר פוחת. ב"י מוסיף, ע"פ הגמרא בב"מ, שלא רק אם המלוה אומר חמש והלווה אומר שתים אינו חייב אלא שתים, ופטור משבועת מודה במקצת דאורייתא, אלא גם אם מודה שחייב שלש פטור (כמשיב אבדה). ומכל מקום נשבע (בשני המקרים) שבועת היסת (ואכ"מ סוגיה זו).

אם נכתב בשטר שהחייב הוא בכסף אך לא בואר שהכסף נמנה במטבעות, מחייבים אותו בכסף חסר צורה, "נסכא" בלבד. הברייתא מתייחסת גם לאפשרות שלשון השטר מבדילה בין סוג המטבע שהחייב נדרש לשלם לבין סוג המטבע והמתכת הקוצב את גובה החוב, ואם נאמר בשטר שחייב לו כסף בדינרים הכוונה היא לכסף בשווי של לכל הפחות שני דינרי זהב (הברייתא מונה כמה מקרים כאלו, ועיקר החידוש בהם הוא בפירוש, המבורר, ללשון השטר, מתי נכון לפרשה כמתייחסת לכסף ממש ומתי לזהב או לשילוב כלשהו ביניהם בהגדרת החוב. עם זאת, בכל המקרים האמורים לשון השטר אינה שלמה, ולפיכך נזקקים בהם גם לכך שמיעוט רבים שנים

ולא יותר). הרי"ף והרמב"ם קיצרו בדינים אלו, והסביר ב"י בשם המ"מ שהם תלויים **במנהג הלשון**, וזה השתנה כבר ממה שהיה בזמן הגמרא.

הרשב"א (מובא בב"י) מוסיף עוד שלשונות סתומות בשטר מתפרשות תמיד על פי המשמעות שדרך השומעים להעניק להן, ויש לומר שעל דעת כך נכתבו, עד שיפרש בעל השטר שכוונתו אחרת. לפיכך אם לא פורש היטב שם המטבע בשטר אין מפרשים אותו אלא על פי המטבעות הנהוגות במקום כתיבתו, ורק אם יוצאים באותו מקום כמה מיני מטבע בשם זהה הולכים אחר הפחות שבהם. כאשר לא נכתב כלל שם המטבע בשטר, אומרת הברייתא (בכתובות, קי:). שמשלם לפי המטבע הנהוג במקום הגביה. הרי"ף פירש שבסתמא מפרשים שכך היתה כוונת כותב השטר, להגבות לפי המקום שבו ייצא השטר, אבל לפי הרמב"ם (כפי שפירשו הרי"ף), ובעל התרומות, כאשר ידוע מקום כתיבת השטר מגבים לפי מקום הכתיבה, שסתמא על דעת זה כתב את השטר, ורק כאשר אין מקום הכתיבה ידוע דנים בסתמא את מקום הגביה כאילו היה הוא גם מקום הכתיבה ולפיכך הולכים על פיו.

ד. אין למדין משיטה אחרונה (מד, א-ד; מד, ח-ט)

א. דין השיטה האחרונה

"אמר ר' יוחנן... [- הכותב שטר] צריך שיחזור מעניינו של שטר בשיטה אחרונה. מאי טעמא, אמר רב עמרם, לפי שאין למדין משיטה אחרונה" (ב"ב קסא:). על העדים לחתום סמוך ככל שניתן לגוף השטר, כדי שלא יהיה ניתן להוסיף תנאים לחיוב או פריטים אחרים בין הכתיבה הראשונה לבין חתימת העדים. למרות זאת, לא ניתן לסמוך על העדים שדקדקו בכך בתכלית, ואפשר שנוצר רווח בן שורה אחת בין הכתב לחתימות. לכן אין ללמוד מהכתוב ברווח זה, כלומר, אין למדים כל דבר ממה שנכתב בשורה האחרונה הסמוכה לחתימות העדים שמא הוא נוסף שלא כדין לאחר שעת החתימה. כבר בעת כתיבת השטר יש להתחשב בכך שלא יהיה ניתן ללמוד מאומה מהשורה האחרונה שבו (על צד שהוא ייחתם כדין, והחתימות יהיו סמוכות ממש לשורה זו), ולכן אין לכתוב בה תוכן משמעותי אלא לחזור על דברים שכבר נאמרו קודם לכן. כך פירש רשב"ם, והוסיף כדוגמא לדבר שאפשר לכתוב בשורה זו "וקנינא... על כל הנזכר". בגוף השטר מקדימים העדים ומעידים שבאו לפנייהם פלוני ופלוני על מנת לעשות קנין, וממילא ברור שכך גם עשו, גם אם הדבר לא נאמר מפורשות בהמשך השטר, וחוזרים על כך רק כדי למלא את השורה האחרונה בתוכן שאין בו חידוש של ממש.

(ב"י כתב בשם הג"מ שגם תוספת פירוש בשורה האחרונה, כמו "וקנינא... במנא דכשר למיקניא ביה" כאשר לפני כן לא נזכר שהקנין נעשה בכלי ראוי, אינה אלא בגדר חזרה על האמור וניתן להסתמך עליה. מקור הדבר בראיה מהגמרא, ובטעם הדבר שמא יש לומר שכיון שהפירוש שניתן בשורה האחרונה מתאים באופן מתבקש ומתקבל על הדעת למה שנכתב קודם לכן רגלים לדבר שאכן זו היתה כוונת הדברים מתחילה ואין לחשוש שמא אין זה אלא זיוף. הש"ך דוחה עכ"פ את הדבר וסותר את הראיה שהובאה לו, ונוקט שאין ללמוד משיטה אחרונה דבר חדש כלל).

החשש בשיטה האחרונה אינו אלא לכך שמחזיק השטר, המלוה בשטר חוב, יוסיף בשורה זו דבר מה לטובתו. לכן כתב נמו"י (עו: ברי"ף), בשם הרא"ה והריטב"א, שאם האמור בשורה האחרונה הוא לחובת בעל השטר (כגון שכתוב למעלה מאתיים ולמטה בשורה האחרונה מנה), אין לחשוש לזיוף וסומכים גם על שורה זו (מובא להלכה גם ברמ"א מ"ב,ה). באופן דומה כתב הרשב"א (בתשובה, מובאת בב"י) שאם השורה האחרונה כתובה בכתב יד הלווה שוב אין לחוש בה לזיוף ולמדים ממנה.

ב. שטר שלא חזרו מעניינו בשיטה האחרונה

החזרה מעניינו של שטר בשיטה אחרונה היא לכאורה רק **עצה טובה**, פועל יוצא מתבקש מכך שאם ייכתב בה דבר מה משמעותי, סביר שלא יהיה ניתן להסתמך עליו בעת השימוש בשטר. לכן כתבו **הרמב"ן והרשב"א**, וכן **נמו"י** בשם **ר"י הזקן והריטב"א**, שאם לא חזר מעניינו של שטר בשיטה אחרונה, אך באופן אחר ברור שלא הוסיפו מאומה על השטר בסופו, כמו אם אנו רואים לפנינו שורה רווח בין סוף השטר לבין החתימות (ואם כן לפנינו ודאי סוף השטר האמיתי, שכן אין לתלות בעדים שהרחיקו מגוף הכתב יותר מכדי שורה אחת ופתחו כך פתח כל כך משמעותי לזיוף), אין מניעה מלהשתמש בשטר כמות שהוא (הש"ך מוסיף שגם מהשיטה הכתובה האחרונה עצמה ניתן ללמוד במקרה כזה, ולא כסמ"ע שכתב שחכמים לא חילקו ולעולם אין למדין משיטה אחרונה). כמו כן, גם אם אין כל רווח בין השטר לחתימותיו אין לפסול את השטר כולו, ורק על הכתוב בשיטה האחרונה לא ניתן לסמוך. ב"י מביא שכך היא גם דעת **הרמב"ם**, **והר"ן**.

אבל **הרא"ש** למד מדברי הגמרא בגיטין (יא.) שהחזרה מענין השטר בשיטה אחרונה היא דין גמור, שכשרות השטר תלויה בו. הוא מסביר שכיון שלא חזרו מעניינו של שטר הרי נמצא שהשטר **עשוי להזדייף**, ומשום כך הוא פסול גם אם הוא בא לפנינו באופן שברור שלא זוייף. זאת בדומה לשטר שחתימותיו רחוקות שתי שורות מהכתב, שאותו פסלה הגמרא ותלה זאת רשב"ם בפתח שהדבר פותח לזיוף, ובדומה לדינים אחרים בסוגיה שבהם עצם האפשרות לזייף פוסלת את השטר (וכמו הדין לעיל, בשטר שנכתב בו משלש ועד עשר בסוף שורה. הרמב"ן דוחה עם זאת את ההשוואה, וכותב שכיון שאין למדין משיטה אחרונה שוב אין השטר עלול לזיוף ואין צורך לפסלו). רשב"ם עצמו הוסיף וביאר בדין שטר שחתימותיו רחוקות שכיון שהוא לא נעשה כתיקון חכמים הרי הוא כחספא בעלמא, ואף שאין לפקפק באמיתות הכתוב בו הרי הוא כמלוה על פה ולא בשטר. גם **תוס'** כתבו כדברי הרא"ש, ואף שדחו את הראיה מהגמרא בגיטין כתבו שכך נכון לומר מצד הסברה.

העיקר בראשונים נוטה עכ"פ בבירור לדרך הראשונה, וכמותה פסק שו"ע.

(הרמ"א (מב,א) למד מדין זה של חזרת שיטה אחרונה גם לחריגות אחרות שנעשו בשטר ממה שתיקנו חכמים, ותלה את דין העושה **גט מקושר בימינו** במחלוקת זו. הנמו"י (עה. ברי"ף) כתב שכיון שבימינו אין רגילים במקושר שוב נעשה מי שעושה כן, ומחתים עדים באחורי השטר, ככותב שטר שלא כתיקון חכמים. וכתב על כך דרכי משה שדבריו הם בשיטת הסוברים שאי-חזרה בשיטה אחרונה פוסלת את כל השטר, לפי שלא נעשה כתיקון חכמים, ולחולקים ומכשירים כאן יש להכשיר גם שם. לאור זאת דחה (בהג"י לשו"ע) את דברי נמו"י מהלכה. הש"ך חלק עליו, וכתב שאין לדמות בין הדברים, שהרי שם לא הכשירו הראשונים את השטר אלא משום שאין בענין השיטה האחרונה תיקון חכמים של ממש אלא עצה טובה בלבד. אבל כל שעושה שלא כתיקון חכמים אין חולק בכך שהשטר נפסל. אם זהו שטר פשוט שהעדים חתמו מאחוריו, דין ברור הוא בראשונים שהשטר פסול משום שלא נעשה כתיקון חכמים, גם אם אין בו חשש ממשי לזיוף, וגם על הרחבת הנמו"י לשטר מקושר בימינו לא מצינו חולק.)

ג. שטר שכותבים בו "שריר וקיים"

האמור הוא כפי דין הגמרא, אבל אפשר שהדין עשוי לעיתים להשתנות. כך לאור דברי הגמרא (קס:) בדין גט מקושר, שם אין העדים חותמים בסוף השטר אלא באחורי קפלו, וכדי שלא יוסיף המלוה על השטר ויחתים עדים מאחורי התוספת הנהיגו לסיים אותו בלשון "והכל שריר וקיים".

לשון זו נכתבת בשטר פעם אחת בלבד, ולפיכך כל מה שנכתב לפניו הוא ודאי מקורי וכל שלאחריה מזוייף (ואם יש בשטר מחק בהקשר הראוי לכתיבת שריר וקיים, דהיינו לאחר סיום עיקר דברי השטר, ויש במחק גם שיעור מספיק לכתיבת מילים אלו, שוב אין ללמוד מאומה ממה שמשם ואילך).

בגט פשוט, דהיינו שטר רגיל, לא הצריכו לכתוב שריר וקיים, ומשום כך אין לדעת היכן הוא סיום דברי השטר ולפיכך אין למדין משיטה אחרונה שבו. אך תוס' (קסב:) ורא"ש עמדו על המנהג לכתוב את קיומי המחקים והתליות שבשטר (וכדלהלן) בשורה האחרונה, לאחר "וקנינא", בסתירה ברורה לדברי הגמרא שאין למדין משיטה אחרונה; ותירצו שבדורות אלו כבר הורגלו לכתוב "והכל שריר וקיים" גם בשטרות פשוטים, ולפיכך שוב ניתן ללמוד מהכתוב בשיטה האחרונה גם בהם. המנהג לכתוב שריר וקיים נעשה ברור עד שהעדים יודעים שאין לחתום על השטר בלא זה, מחמת פתח הזיוף שהדבר פותח, ושטר שלא נכתב בו כך אכן גם נפסל כשטר עלול לזיוף, וממילא ניתן לסמוך על כל הכתוב קודם לשריר וקיים גם אם הוא בשיטה אחרונה. (לשון וקנינא נעשית לאור זאת מיותרת, שהרי מלכתחילה לא הנהיגו לכתבה אלא כחזרה על ענין השטר בשיטה אחרונה, אלא שממשיכים וכותבים אותה כיון שלפני כן לא נזכר מפורשות שהקנין אכן נעשה). את הטעם להנהגה מחודשת זו מציעים תוס' לתלות בחשש שמא ירחיקו העדים מגוף השטר לא רק שיטה אחת אלא שתיים. אפשרות נוספת היא שביקשו לפתור בכך מצב שבו נכתבת בשיטה האחרונה חובתו של בעל השטר, שלמדים ממנה, ונפלה שם טעות, שאז צריך לא רק לקיים את התיקון אלא לשוב ולחזור מעניינו של שטר בשיטה נוספת.

ב"י (מח' ה) כתב בשם הרשב"ץ שכאשר כתוב בשטר שריר וקיים למדים גם מהשיטה האחרונה שבו. מדברי הסמ"ע נראה שלא נאמר בפוסקים בענין זה אלא דין אחד, והוא האמור לעיל, שכאשר רגילים לכתוב בכל השטרות שריר וקיים שוב אין חשש לזיוף בשיטה אחרונה (לולי זה, יש לחוש כמובן שלשון שריר וקיים נוספה גם היא כחלק מהזיוף, ורק אם יש לפנינו שורה רווח בין כתיבת השטר לעדים שוב הוא כולו כשר). אך לדברי הש"ך דברי הרשב"ץ עומדים לעצמם, ומתייחסים לכל שטר, גם כאשר אין מנהג-מקום ברור לכתוב בכל שטר שריר וקיים. לדברי הרשב"ץ יש מקום כאשר אין לשון של חזרה על ענין השטר קודם לכתיבת שריר וקיים. כיון שתיקנו חכמים לחזור מעניינו של שטר בשיטה אחרונה, וכאן לא עשו כן, יש להניח שלא היה הדבר אלא משום שכתבו שריר וקיים ועליו סמכו כמונע זיוף. ממילא אכן ניתן לסמוך על מקוריות כל שקדם לשריר וקיים, גם בשיטה האחרונה. הש"ך תולה סברה זו גם בדברי הרשב"ם, ורואה בה גם את תוכן דברי השו"ע בס' ד.

לדינא אמנם אין הש"ך מקבל זאת, בעיקר משום שאם אין השטר נפסל כולו כשאין חוזרים מעניינו בשיטה אחרונה שוב לא ניתן גם לסמוך בבירור על העדים, שאם לא חזרו אין זה אלא משום שסמכו על כתיבת שריר וקיים שהיתה בשטר כבר אז. וחוזר לדין הפשוט (שלדבריו הוא גם דעת מרבית הראשונים), שאין תועלת בלשון שריר וקיים אלא כאשר הכל כותבים אותה בשטרותיהם.

המנהג לכתוב בכל השטרות שריר וקיים מביא להעתקת כמה מהדינים שנאמרו במקורם בגט מקושר גם לשטרות הפשוטים הנהוגים ביננו. הבאנו לעיל מדברי הגמרא שאם יש בשטר מחק במקום בשטר הראוי לכתיבת שריר וקיים, ובשיעור שריר וקיים, שוב השטר פסול גם אם נכתב בסופו שריר וקיים (שכן אפשר שהיה כתוב שריר וקיים קודם לכן ומחקו, וכתב מה שרצה וחתם בסוף שריר וקיים), וכך הוא כעת גם בענייננו (ב"י מביא מהמ"מ שבשטרות פשוטים המקום

בשטר הראוי לכתיבת שריר וקיים הוא למעשה בשורה שקודם האחרונה בלבד. רק השורה האחרונה היא שדינה עומד למבחן, אם ללמוד ממנה או לא). אמנם כאשר יש שורה רווח בין הכתב לחתימות שוב ברור שלא מילאו בשטר מה שלא היה כתוב בו בתחילה (שהרי אין העדים מרחיקים חתימותיהם יותר מכך) והשטר כשר.

כאשר אין שורה רווח והשטר פסול, כתב הסמ"ע שגם אם לא נכתב במקום המחיקה או לאחריה כל דבר זכות לבעל השטר, ואפילו כאשר ברור שלא נמחק שם כל דבר של חובה לו וגם אין כל מחיקה אחרת בשטר, עדיין השטר פסול, שכן עצם האפשרות לתקן את השטר לטובת בעליו ולסמוך על קיום מזויף בסופו עושה אותו לשטר העשוי לזיוף. אבל הש"ך חולק ואומר שכיון שאם היה נעשה כן היה השטר ודאי פסול, שוב אין זה שטר שניתן לזייפו.

(גם כאן, הש"ך הבין שחילוק השו"ע בין מחק בשיעור שריר וקיים למחק קטן יותר אמור גם כאשר אין מנהג ברור לכתוב בכל השטרות שריר וקיים, ולפיכך תמה עליו; ומכל מקום כתב שלדינא כיון שהכל כותבים שריר וקיים חוזר דין השו"ע למקומו).

בדין המקורי, של גט מקושר, נועדה כתיבת שריר וקיים לסמן את סופו של השטר, ולכן גם אם נכתב בשטר **פעמיים שריר וקיים** אין להכשיר אלא את מה שקודם הכתיבה הראשונה של שריר וקיים. אבל בשטרות שלנו תפקיד לשון שריר וקיים הוא לאשר את מקוריות כל מה שנכתב קודם לה, ואין בה כל צורך כדי ללמד על מה שמעבר לה שאינו מגוף השטר (שהרי חתימות עדים באות מיד אחריה, אם לא בסמוך ממש הרי שבהפרש שורה לכל היותר, שממנה בכל מקרה אין למדים). לכן אין מניעה מלכתוב בשטר מספר פעמים שריר וקיים, והשטר נותר כולו כשר. כך כתב ב"י בשם כמה ראשונים, אף כי הרא"ש כתב (בתשובה) שאין לכתוב פעמיים שריר וקיים גם בשטר פשוט. סייג לדבר הוא רק שאם השריר וקיים הראשון כתוב בשורה שקודם האחרונה, והשני בשורה האחרונה, אין ללמוד ממה שנכתב בשורה זו קודם לו, שמא השטר המקורי הסתיים בשריר וקיים הראשון והשני הוא חלק מהזיוף.

את כל עיקר דין ההסתמכות על הכתוב עד לשיטה האחרונה סייג הב"י (בבד"ה"ב) בכך שאין זאת אלא **כאשר העדים מוחזקים כיודעים** שאין להרחיק את החתימות מן הכתב יותר מכדי שורה אחת. אם אינם מוחזקים בכך, יש מקום לחשוש שהרחיקו את החתימות מהכתב גם שתי שורות, ולכן אין ללמוד מהשורה האחרונה גם אם יש לפנינו שורה רווח לאחריה. אמנם עולה מכך שבכל מקרה שאין העדים מוחזקים כיודעים ענין זה שוב לא רק דינה של השיטה האחרונה מוטל בספק אלא גם של שורות שלפניה, ועולה שגם מהן לא ניתן ללמוד. וכך כתב מפורשות הש"ך. וצע"ג לפי זה מהו הגבול לדבר, ואיך אפשר להשתמש כלל בשטר כזה. אמנם למעשה כיון שהנהיגו כבר לכתוב בכל שטר שריר וקיים שוב יש סימן ברור היכן הוא סיום השטר המקורי.

ה. מחקים ותליות (מד, ה-יא)

(תמצית הדין: מחקים ותליות טעונים קיום מפורש בסוף השטר, ואם לאו לא ניתן לסמוך עליהם. במחיקה שע"י גרירה לא ניתן לדעת כלל מה היה כתוב ונמחק, ולרוב הראשונים ולרמ"א וש"ך השטר כולו פסול, אבל לרמב"ם לפי המ"מ, ולרשב"א, השטר מוחזק ככשר, וכך פסק שו"ע.)

"אמר ר' יוחנן, כל המחקין כולן צריך **שיכתוב** (ודין) **קיומיהונו**" (בי"ב קס"א:). כל תיקון שנעשה בשטר, בין אם מחיקת מילה ממנו ובין אם הוספת מילה בין השורות, עלול להיות זיוף שנעשה לאחר חתימתו, ולכן יש לאשרו באופן מפורש בסוף השטר. מגרסת ספרינו עולה שיש לכתוב בשטר הלכות חופה וקידושין

את הכותרת המפורשת: "ודין קיומיהון", אך כתבו הראשונים שהעיקר כגרסת הר"ח, שאין הכרח בכך, ודי מצד הדין בקיום עצמו, "אות פלונית על המחק", או "תלויה", וכדומה (וכבלשון הטור). כאשר לא נעשה כך, ובא לפנינו שטר שיש בו **מחקים** או תלויות **לא מקויימים**, ודאי אין לסמוך עליהם לזכות בעל השטר. הדין פשוט בכל הנוגע למילים תלויות, או למחיקה שנעשתה באמצעות העברת קולמוס, שאם הם לטובת בעל השטר דנים אותם כאילו אינם. אלא שכאשר מדובר במחק שעל ידי גרירת הקלף, לא ניתן לדעת מה היתה המילה שנמחקה. ונחלקו הראשונים בדין השטר. המחבר בנמו"י הביא מדברי הירושלמי: "כל מה שאתה יכול לתלות במחק תלה". אין לדעת מה היה כתוב במקום המחק, ולכן במקרים רבים מבטל הדבר את כל עיקר האפשרות להשתמש בשטר, שמא היה כתוב שם תנאי ונמחק. הדברים נתמכים גם מלשון הגמרא, שהצריכה לקיים מחקים, ולא הזכירה יחד עמם את התלויות, והיינו משום שבתליה גם אם לא תקויים לא ימנע הדבר אלא מלמוד ממנה עצמה, מה שאין כן במחקים, שפוסלים את השטר כולו. נמו"י מוסיף שכך היא גם דעת תוס', רא"ה וריטב"א. ב"י מביא כך גם מדברי הרא"ש, והרמ"ה, אפילו ביחס לגרירה שנמצאת בין השורות, שמא היה כתוב שם שובר (כפי שהיה דרכם לעשות לעיתים) ונמחק. וכך דייק דרכי משה גם מדברי ריב"ש (שהביא ב"י), שכתב שמחיקה על ידי העברת קולמוס דינה כתליה שאינה פוסלת את השטר כולו, ואם כן מחיקה של גרירה אכן פוסלת.

אבל הרשב"א (בחי' ובתשובה ב, רנד ועוד) כתב שהשטר מוחזק לנו כמו שהוא לפנינו, והמבקש לערער עליו ולומר שהיתה כתובה בו לשון שאינה לפנינו עליו הראיה. הוא מסמיך את דבריו על דברי התוספתא: "שטר שיש בו מחק או תלוי, מגופו, פסול, שלא מגופו כשר". הרשב"א מסביר ש"מגופו" היינו במקום כתיבת עיקר פרטי השטר, דהיינו שמות המלוה והלווה והסכום וכדומה, שם מחיקה עלולה להיות מהותית לתוכן השטר, לבין מחיקה במקום שאינו מגופו, שם אפשר שהיה כתוב תנאי על דברי השטר, או שנכתב שובר בין השורות, אך בלא ראייה על כך שזוהי סיבת המחיקה, אין לחוש לה. החשש למחיקה אינו אלא סיבה להשתמש באמצעים אחרים כדי לכפות את בעל השטר להודות אם אכן זייף, כשם שמצינו (קס"ז, הובא לעיל) בשטר שהיה כתוב בו "תלתא בפרדיסא" וזויף כך שיהיה בו "תלתא ופרדיסא", שאב"י הצליח להביא את בעל השטר להודות שזייף זאת, אך לא פסל את השטר מעצם החשד שנפל בו זיוף. ואין לדייק מלשון הגמרא בענין קיום המחקים על הבחנת דין בינם לבין התלויות. המ"מ דייק כך גם מדברי הרמב"ם. שו"ע פסק בדין זה כרמב"ם ורשב"א. אך הש"ך כתב שהעיקר ככל החולקים על הרשב"א ופוסלים את השטר, והוסיף שאף את דיוק המ"מ מדברי הרמב"ם יש לדחות ואין לתמוך מדבריו את שיטת הרשב"א.

ו. הכרת שמות בעלי השטר

א. את מי מבעלי השטר יש להכיר (מט, ב)

"כותבין גט לאיש אע"פ שאין אשתו עמו, ושובר לאשה אע"פ שאין בעלה עמה, ובלבד שיהא מכירן... כותבין שטר ללוה אע"פ שאין מלוה עמו, ואין כותבין למלוה עד שיהא לוח עמו... כותבין שטר למוכר אע"פ שאין לוקח עמו ואין כותבין ללוקח עד שיהא מוכר עמו" (משנה ב"ב קס"ז). שטרות שיש בהם בבירור זכות לזה וחובה לזה אין מניעה מלכתוב כדי להעמיד ביד מי שהשטר לחובתו, והדבר אינו מזמן תקלה, שכן בידו לשמור שהשטר לא יגיע ליד בעל הזכות אלא כשתהיה לכך הצדקה אמיתית. גם גט נכתב תמיד קודם למעשה הגירושין, ומהוה ביד הבעל כלי לביצועם, ואף אין כל צורך בדעת האשה לגירושין, ולכן אין כל מניעה מלתתו ביד האיש לבדו מלכתחילה כדי

לגרש בו מתי שירצה. (חלק מהשטרות שבמשנה, כמו שובר או שטר חוב, הם שטרות ראיה על מעשים שכביכול כבר נעשו. אך אין צד של עדות שקר בכתיבתם קודם שארע משהו, כיון שאין חתימת השטר עתידה לשמש כעדות אלא בהיות השובר יוצא מתחת יד הבעל ושטר החוב מתחת יד המלוה, ואין השטר עתיד להגיע לידם אלא כאשר תוכנו אכן יהיה אמת).

המשנה הגבילה עם זאת בדין הגט: **"ובלבד שיהא מכירן"**. בגמרא מתבאר שעל העדים להכיר הן את שם האיש והן את שם האשה. הצורך בשם האיש מובן מאליו, כדי שלא יכתוב גט על שם איש אחר, ויתן ביד אשת האחר גט המוכיח לכאורה שהתגרשה ממנו וזכאית לגבות את כתובתה. גם את שם האשה חובה להכיר, שמא כוונתו לתת את הגט ביד אשה אחרת שאינה אשתו, ששם בעלה כשמו. עדיין אין בכך פיתרון למקרה שיש בעיר שני זוגות ששמותיהם שוים, ואומרת הגמרא שכאשר ידוע שזהו המצב אכן אין להם לגרש אלא זה בפני זה.

באופן פשוט, הצורך להכיר גם את שם הזוכה בשטר אינו אלא בשני מקרים אלו של גט או שובר. אדם עשוי לכתוב גט עבור אשת אחר, ואשה עשויה לכתוב שובר עבור בעל אחרת, ולכן צריך להכיר עבור מי הם נכתבים. הזכות שמעניק הגט לאשה היא תמיד מבעלה, והזכות שמעניק השובר היא תמיד ממי שהלווה לו, ולכן אם יגיע השטר לידי אחרים הוא עלול לשמש לחובת אדם לא נכון. אבל **בשטרי הלוואה ומכר**, הלווה או המוכר אינו אלא מי ששמו כתוב בשטר, ואם כן בפשטות אחת היא לנו מי יהיה הזוכה שמתחת ידו יצא השטר. התביעה תופנה תמיד כלפי הלווה או המוכר שכתב את השטר ולא כלפי אחר, ולא יכולה לצמוח כל תקלה ממסירת השטר לידי אדם אחר מזה שנועד מתחילה להיות המלוה או הקונה. (אם יש אדם נוסף בעיר ששמו כשמו, בלא"ה יש לחוש שיוציאו את השטר כנגדו, ולכן באמת אין אחר יכול להוציא עליהם שטר חוב בלא בירור מי מהם הוא שלווה ממנו (וכדלהלן). וכל שכן שבשטר מכר, כיון שהנכס הנמכר עצמו מזוהה ודאי שאין השטר יכול לחוב אלא לזה שכתבו). משום כך לא הצריכה המשנה להכירם אלא ברישא. כ"כ המגיד משנה (מלוה ולווה כד, ג), ותמה על הרמב"ם שכתב אחרת. להצעתו ליישוב דברי הרמב"ם נשוב להלן.

שם האדם נודע במקרים רבים רק על פיו, ואם כן שוב יש לחוש לכאורה שמא קרא עצמו בשם שאינו שלו כדי לכתוב גט לאשת אחר. הגמרא משיבה על כך: **"אמר להו רב הונא בר חיננא, הכי אמר רב, כל שהוחזק שמו בעיר שלשים יום אין חוששין לו. לא איתחזק, מאי? אמר אביי, דקרו ליה ועני. רב זביד אמר, רמאה ברמאותיה זהיר"**. מי שמוחזק בעיר בשם כלשהו במשך שלושים יום אינו חשוד שבדה לעצמו שם זה רק כדי לעשות קנוניא בשטר, ורשב"ם מחזק את סברת הדבר ואומר שבמהלך זמן רב כל כך הוא היה ודאי חושש שרמאותו תתגלה. כאשר אינו דר עדיין בעיר שלושים יום, לדברי אביי אם קוראים לו בשם שבו הציג את עצמו והוא עונה ניכר שזהו אכן שמו האמיתי, אך לרב זביד יש לחוש שהוא מספיק זהיר ברמאותו כדי להשיב לקריאה בשם זה, ואין לו תקנה לכתוב שטר על שמו עד שיוחזק שמו כראוי (כ"כ רשב"ם). וכמותו פסקו הפוסקים. רק כשהשטר הוא לחובתו די בכך שעונה לקריאה בשם זה כדי לחייבו (טור בשם רמ"ה).

בהכרת שמות בעלי השטר די לרוב כדי להעמיד שטר ביד החייב לבדו, אך בשטרי מלוה יש להתחשב גם בחשש נוסף: **"ניחוש שמא כתב ללות בניסן ולא לזה עד תשרי"**, ואתי למטרף לקוחות שלא כדין? אמר רב אסי, **בשטרי הקנאה**, דהא שעביד נפשיה" (ב"מ יב:). ההתחייבות הכלולה בשטר המלוה היא למעשה לא רק חובת הלווה לבדו, אלא גם חובת כל מי שיקנה ממנו שדה משעת ההלוואה ואילך, שהרי שדותיו משועבדות לבעל החוב. לפער בין זמן כתיבת השטר לזמן ביצוע ההלוואה בפועל אין כל השלכה על המלוה והלווה עצמם, אך הוא גורם לגביה שלא כדין מלקוחות

שקנו מהלווה שדות לפני זמן ההלוואה האמיתי (כאשר מהשטר נראה שקנו לאחר ההלוואה). לכן בפועל לא ניתן לכתוב שטר ללווה אלא אם כן הוא משעבד באופן אמיתי, בקנין, את קרקעותיו למלוה כבר בעת כתיבתו.

הרמב"ם (ס) כתב כאמור באופן מחודש שיש להכיר את שמות שני בעלי השטר לא רק בגט ושובר אלא גם בשטר מלוה ומכר, והמ"מ, שתמה בתחילה על דבריו, הציע ליישבם לאור דין זה של הגבלת המשנה לשטרי אקנייתא. בשטר אקנייתא, שבו דיברה המשנה, אכן מודה הרמב"ם שדי להכיר את שם הלווה כדי שלא תצא תקלה על ידו, ודבריו שיש להכיר גם את שם המלוה נאמרו רק בשטרות רגילים, שאותם אין כותבים כלל ללווה בלא המלוה, וכשהשטר נמסר למלוה בפנינו (רמב"ם שם כג,ה). כיון שעל העדים לדעת שהשטר אכן נמסר למלוה, עליהם להכיר שזהו אכן מי ששמו מופיע בגוף השטר ולא אדם אחר. המ"מ נותר אמנם בצ"ע באשר לדין שטר מכר, שבו לא הצריך הרמב"ם הקדמה בפועל של קנין כדי להתיר לכתבו למוכר לבדו.

השו"ע פסק בענין זה כחילוק המ"מ, ולא הצריך להכיר את שם המלוה אלא בשטר שאין כתוב בו קנין (ובשטר מכר לא הצריך להכיר את שם הקונה בלא לחלק בין שטר שיש בו קנין לשטר אחר, והשיג על כך הש"ך שכיון שקי"ל שגם במכר אין כותבים למוכר בלא הקונה אם לא נעשה הקנין, ולא כרמב"ם, שוב כשאין קנין יש להכיר גם את הקונה). ולכך הסכים גם הש"ך. והסמ"ע כתב כפשט הרמב"ם, להצריך תמיד להכיר את שני השמות.

ב. כיצד נודעים השמות (מט, ב-ה)

(תמצית הדין: לזיהוי בעלי השטר די בגילוי מילתא בעלמא, אפילו ע"י אשה או קרוב. אם אכן היה כך, יכול העד לחזור בו מעדותו אם מתברר לו שהטעוהו בזיהוי. ות"ח, שאין דרכו להסתכל בנשים, הוא שנאמן גם לומר ביחס לשמות נשים שכך היה ויכול לחזור בו. כך הוא הדין לצורתו לשו"ע ע"פ הש"ך, ולרמ"א. ולסמ"ע (ובדעת השו"ע) בעלמא כל אדם נאמן לומר שסמך על אשה או קרוב, ויתרון ת"ח כשמדובר באשה הוא שנאמן לומר כך גם כשהיה בידו להכירה ישירות.)

בענין אופן הכרת שמות בעלי השטר הביאה הגמרא (ס) שני מעשים: "ההוא תברא דהוה חתים עלה רב ירמיה בר אבא. אתיא לקמיה ההיא איתתא, אמרה ליה לאו אנא הואי. אמר, אנא נמי אמרי להו לאו איהי היא, ואמרי לי מיקש הוא דקשא לה ובגר לה קלא (-רב ירמיה אמר שאף הוא אכן היה סבור שאין זו האשה שהכיר כקרואה בשם זה, אלא שהעדים שעמו טענו בפניו שהוא טועה, ורק קולה הוא שנעשה עבה מחמת זקנותה). אמר אביי, אע"ג דאמור רבנן כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, צורבא מרבנן לאו אורחיה למידק (-ויש לקבל את חזרתו כעת ולהניח שאכן אין זו היא). ההוא תברא דהוה חתים עליה רב ירמיה בר אבא, אמרה ליה לאו אנא הואי, אמר לה, איברא, אנת הות. אמר אביי, אע"ג דצורבא מרבנן לאו אורחיה למידק, כיון דדק דק" (-גם ת"ח שעשוי לטעות בזיהוי האשה נאמן לומר שזו אכן היא כאשר הוא ודאי בדבריו).

הרא"ש והמתבר בנמו"י (גם בשם הרשב"א והריטב"א) למדו מגמרא זו באופן ראשוני שאת שמות האיש והאשה אין העד צריך לדעת באופן ישיר, ודי שיאמרו לו כך אחרים. די לכך אפילו באשה או קרוב, משום שזוהי מילתא דעבידא לאגלויי. רק משום כך (דהיינו משום שלא קיבל עדות גמורה על הדבר) יכול היה ר' ירמיה לערער על מה שנאמר לו בתחילה.

בנוסף, גמרא זו מלמדת שת"ח עשוי שלא לדקדק בזהות מי שלפניו. רשב"ם ונמו"י ביארו שזאת בענין הכרת שמות נשים דוקא, ומשום שאין דרכו להסתכל בנשים. ובאופן זה הביא את הדברים ב"י בסי' כט (ס"א מחו' ה). עם זאת, בנידוננו (סי' מט) כתב ב"י בשם הראב"ד באופן מרחיב

יותר, שתלמיד חכם אין דרכו באופן כללי לדקדק בכגון אלו ונאמן לחזור בו אם אומר שסמך על אשה או קרוב, ולא הגביל זאת לשמות נשים דוקא. **הרמ"א** תמה על הסתירה בדברי ב"י, ונוקט לעיקר כפי המובא בסי' כט, שרק בשמות נשים יכול לחזור בו.

הסמ"ע מיישב את סתירת דברי ב"י ושו"ע, ומסביר שכיון שהותר תמיד לסמוך על אשה או קרוב בזיהוי השמות הרי שלעיתים יכול ת"ח לחזור בו לא רק בשמות נשים. אדם שאינו ת"ח אינו נאמן כלל לחזור בו בטענה שסמך על אשה או קרוב, כיון שדרכו להתעניין ולברר את שם האיש המדובר, אבל ת"ח שדרכו להיות טרוד בגרסתו עשוי ודאי לחפוץ שלא להתבטל מגרסתו ולפיכך לסמוך על עדות כלשהי ואפילו של אשה או קרוב, ולפיכך יכול לומר אח"כ שהטעוהו, בין בשמות אנשים ובין בנשים. אמנם אם העומד לפניו הוא אדם שבכוחו לזהותו באופן ישיר אם יסתכל עליו, אף הוא אינו נאמן לומר שלא הסתכל אלא סמך על אחרים, כשמדובר באיש. ובאשה נאמן גם בכה"ג, משום שאין דרכו להסתכל בה.

הש"ך כתב על חילוקי הסמ"ע שהם דחוקים וגם מקורם רעוע, ויש לומר שלא היתה כוונת שו"ע לפסוק בנידוננו באופן רחב יותר ממה שכתב לעיל. וכוונתו במה שאמר כאן שת"ח יכול לומר שקרוב או אשה הטעוהו אינה אלא למקרה שאומר כן ביחס לשם אשה, וע"פ המבואר בסי' כט לעיל (הדברים מובנים יותר בדברי ב"י, שהפנה לסי' כט, אך קשים ביחס לדברי השו"ע, שלא רמז לכך כלל. וצ"ע).

ג. שמות שנכתבו בטעות (מט, ו)

חתימת עדים על שטר היא רק בציווי בעל השטר, ולפיכך לאחר שכבר חתמו והעמידו בידו שטר כשר שוב אינם יכולים לכתוב מדעת עצמם שטר אחר כדי להחליף בו את השטר הראשון. אך אם נפלה טעות בשם שנכתב בשטר הראשון, או שהשטר נכתב כדינו אך לא הגיע ליד בעליו, יכולים לעשות כן. כך מבארת הגמרא (גיטין סג): ביחס לגט: "ההיא דהו קרו לה נפאתה, אזול סהדי כתוב תפאתה. אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב, **עשו עדים שליחותן**. מתקיף לה רבה, **מי קאמר להו כתובו חספא** והבו לה? אלא אמר רבה, ודאי אי כתוב סהדי גיטא מעליא ואבד, עשו עדים שליחותן. מתקיף לה רב נחמן, מי קאמר להו כתבו ואנחוה בכיסייכו? אלא אמר רב נחמן, כותבין ונותנין אפילו מאה פעמים". כל עוד לא הגיע ליד הבעל גט כשר ניתן להחליפו באחר (הגמרא מוסיפה להסתפק מה הדין כשהגט כבר בא ליד שליח הבעל).

הרא"ש (בתשובות, מובא בטור וב"י) כתב מכח סוגיה זו שבכל טעות שנפלה בשטר, בין אם טעו וכינו את אחד מבעלי השטר בכינוי כלשהו והתברר שכינויו אחר, או שהחליפו את כל עיקר שמו בשם אחר, תמיד יכולים העדים לחזור ולכתוב שטר אחר תחתיו. יתרה מזו, גם אם לא עשו כן ורק באים ואומרים על פה שנפלה בשטר טעות כזו, דבריהם מתקבלים ואינם כחוזרים ומגידיים.

בגוף דבריו (בתשובה) מרחיב הרא"ש עוד ואומר שגם שטר שלא נפלה בו טעות וכבר היה ביד המלוה, אם העדים יודעים בו שנשרף הם יכולים לכתוב שטר אחר תחתיו, ולא אמרינן שאין כותבים שטר חדש אלא כאשר אין העדים יודעים בבירור שהראשון נשרף. ולא אמרינן בכי הא עשו עדים שליחותם.

הרשב"א (בשו"ת ג, יב-יג) מוסיף עוד לחדד שמלכתחילה המניעה מלכתוב שטר חדש על אותו אירוע אינה אלא בשטר שיש בו אחריות, שכיון שעשו שליחותם אינם יכולים ליצור חיוב אחריות חדש מיום כתיבת השטר השני, או בגיטין, שנאמר בהם "וכתב" והכתיבה צריכה להיות מכח הבעל. אבל בשטרות ממון אחרים אין כל מניעה מלחזור ולכתוב, בין אם מדובר בשטר מתנה, או בשטר

הרשאה לגביית חוב או שטר משכון וכדומה. גם בשטרות שיש בהם אחריות, אם העדים יודעים שנפלה טעות בכתיבתם את השטר (המקרה שבו דן הוא שטר משכון) הם רשאים לכתוב שטר אחר להעמידו ביד המלוה, לא רק כאשר השטר עודו תחת ידם, אלא אפילו אם כבר ניתן השטר למלוה. ואף אם עדותם הנוכחית נחשבת כשלעצמה לסותרת את נוסח השטר שביד המלוה, כל עוד לא הוחזק השטר בבי"ד הם יכולים להחליפו. ב"ד הם שאינם רשאים לדון מן הספק נגד מה שכתוב בשטר, אבל העדים מצד עצמם יודעים שהשטר שהעמידו ביד המלוה אינו זה שהצטוו לכתוב ולפיכך אינם מנועים מלהחליפו.

כל זאת בפשטות שלא כר"ן (שהביא ב"י), שכתב שכאשר השטר בא כבר ליד המלוה, או אף בלא זה, בשטרות שאינם מחוסרים נתינה כמו שטרות שכתוב בהם קנין, אם השטר נכתב כתקנו שוב אין העדים יכולים לחזור ולכתוב שטר אחר, כיון שעבר עשו את שליחותם (אבל אם לא נכתב כראוי ודאי רשאים לכתוב אחר תחתיו). דרכי משה כותב שגם מדברי המגיד משנה משמע כרא"ש. אבל הש"ך כתב שהר"ן אינו חולק כלל על הרשב"א, ומה שכתב שאם בא השטר ליד המלוה שוב לא ניתן לכתוב לו שטר אחר היינו דווקא באותם שטרות שבהם אכן כתיבה חוזרת יוצרת גם חיוב מחודש, והיינו שטרות שיש בהם אחריות שבהם מודה גם הרשב"א.

ז. שני יוסף בן שמעון הדריים בעיר אחת (מט, ז-י)

(תמצית הדין: שנים ששמותיהם שוים, להלכה אין הדבר מונע מהם להוציא שטר-חוב על אדם אחר, שכן גם אם השטר נמסר מהמלוה האמיתי לחברו הרי זה קנין תקף של החוב שבו. ולנפילה (של יחיד) לא חיישין. אבל אדם אחר לא יכול להוציא עליהם שט"ח, שכן כל אחד מהם יכול לדחותו ולומר שחברו הוא הלווה, אא"כ עדים מעידים שהוא הלווה האמיתי. גם אז, לרוב הראשונים ולהלכה, אין עדות זו מולידה תוקף של שטר. ובכל זאת, לרמב"ם, ולשו"ע, אם עדי השטר עצמם הם שמעידים על כך נעשה השטר לבעל תוקף גמור. גם זה על זה אינם יכולים להוציא שט"ח, אף שבאופן פשוט מי שהשטר בידו הוא המלוה וחברו הלווה. ונחלקו ראשונים מהו החשש שאינו מאפשר לומר כך בפועל, ואם הוא מונע מלהשתמש גם בשט"ח שאין בו קנין.)

"שנים שהיו דריים בעיר אחת, שם אחד יוסף בן שמעון ושם אחר יוסף בן שמעון, אין יכולין להוציא שטר חוב זה על זה, ולא אחר יכול להוציא עליהן שטר חוב. נמצא לאחד בין שטרותיו שטרו של יוסף בן שמעון פרוע, שטרות שניהן פרועין. כיצד יעשו, ישלשו (- יכתבו גם את שם אבי האב), ואם היו משולשין (- שגם שם אבי אביהם שוה) יכתבו סימן (- אחר), ואם היו מסומנין יכתבו כהן" (משנה ב"ב קעב.).

המשנה מתייחסת לשנים או שלושה מצבים שכל אחד מהם זוקק דיון לעצמו: שטר חוב שמוציא האחד מהם על חברו, שטר חוב שאדם אחר מוציא על אחד מהם, ואפשר שגם שטר חוב שמוציא אחד מהם על אדם אחר (כך לפי פירוש אביי לדין השלישי שבמשנה. לר' ירמיה פירוש אחר, להלן). למצב השלישי אין המשנה מתייחסת ישירות, אך ניתן לדייק מדבריה שהם יכולים להוציא שטר חוב על אחרים ומשום שמי שהשטר בידו מוחזק שהוא גם בעליו ואין הלווה יכול לדחותו ולומר שמא לא הוא המלוה אלא חברו (וכך אכן מדייקת הגמרא). לפי פירוש אביי האמור, דינו של מצב זה נידון עכ"פ ביחס למקרה שיש ללווה שובר על שטרו של האחד.

הגמרא מדייקת כאמור מהמשנה שהם יכולים להוציא שטר חוב על אחרים, ומסיקה מכך שאין חוששים לנפילה, כלומר אין מתחשבים באפשרות שהשטר נפל מהמלוה וחברו בעל השם הזהה מצאו ומבקש כעת להשתמש בו. החשש היחיד שיש לחוש לו הוא שהמלוה מסר מדעתו את השטר

לחברו, ומטעם זה אכן יש חולק על המשנה: "ואלא הא דתניא, כשם שאין מוציאין שטר חוב זה על זה כך אין מוציאין על אחרים, במאי קמיפלגי? באותיות נקנות במסירה קמיפלגי. תנא דידן סבר אותיות נקנות במסירה, ותנא ברא סבר אין אותיות נקנות במסירה. ואי בעית אימא דכולי עלמא אותיות נקנות במסירה, והכא בצריך להביא ראיה קא מיפלגי, תנא דידן סבר אין צריך להביא ראיה, ותנא ברא סבר צריך להביא ראיה". לתנא דידן ניתן להקנות את השטר במסירה, והמוציא שטר חוב שנכתב בשם אחר מוחזק כמי שקנאו כדין מהמלוה גם בלא ראיה לכך. ממילא ודאי גם כאן, מי שהשטר בידו מוחזק כבעל החוב, בין אם הוא המלוה המקורי ובין אם קיבל את השטר מהמלוה כדין. אבל לתנא דברייתא לא ניתן להקנות שטר באמצעות מסירתו בלבד, או שניתן לעשות כן אך לא ניתן לטעון שכך היה בלא ראיה, ועל כן יש לחוש שמא השטר שמוציא קעת על הלווה לא נכתב במקורו על ידו, וגם לא ניתן לו לקנין, וממילא אינו יכול לגבות בו. הגמרא עומדת על כך שלאביי ורבא אותיות נקנות במסירה, ולרבא אף אין צריך על כך ראיה, וממילא הלכה כתנא דמתניתין שהם יכולים להוציא שטר חוב על אחרים (ההכרעה בדין קנין אותיות מורכבת יותר, ואין כאן מקומה, ומכל מקום ההשלכה לענייננו מוסכמת).

[הדין האמור הוא כאשר שטר החוב יוצא על ידי אחד מהם. אם הלווה הוא שהודה שחייב מנה ליוסף בן שמעון ומת, כתב ד"מ בשם הנמו"י שאין אחד מהם יכול להוציא מיד יורשיו, שכן יכולים לדחות לכל אחד מהם ולומר שאינם חייבים אלא לאחר. ומכל מקום, מוסיף הרמ"א, אם כתבו הרשאה זה לזה יכולים לגבות, וכבדין השובר להלן].

הדין השלישי במשנה הוא "נמצא לאחד בין שטרותיו שטרו של יוסף בן שמעון פרוע", ולפי ביאור אביי לדברים הכוונה היא ללווה שנמצא בין שטרותיו ששטרו של יוסף בן שמעון עליו פרוע (לפירושו ר' ירמיה נשוב להלן). במקרה כזה, של שובר היוצא כנגד הלוואתו של אחד מהם, אין אחד מהם יכול לגבות בשטרו, משום שייתכן שהוא זה שהלוואתו כבר נפרעה. אך כתבו הראשונים (רשב"ם ואחרים) שאם כותבים הרשאה זה לזה שוב יכולים לגבות, משום שהלווה חייב ממ"נ לאחד מהם. עם זאת, אם הלווה טוען ששטרות שניהם פרועים ולא טרח לכתוב שני שוברים משום שידע שדי בשובר אחד כלפי שניהם, כתבו הראשונים הנ"ל שטענתו עומדת ואין גובים ממנו.

להלן נמצא שאם אדם הלוה לשני יב"ש, ושילש את שמותיהם בשטרות כדי שיהיה ניכר שטרו של כל אחד ויהיה ניתן לגבות מהם, ואחר כך נמצא שובר סתמי ששטרו של יב"ש פרוע, שוב אינו גובה מכל אחד מהם שמא הוא ששטרו נפרע. הרמ"ה (בטור) למד מכך גם לנידוננו, וכתב שאם יב"ש הלוה בשטר ששמו משולש בו ומזוהה היטב, ואחר כך הוציא הלוה שובר שנכתב בו **בסתם** ששטרו של יב"ש פרוע, שוב אין בכוחו לדחות את התובע בלא ראיה. ה**טור** תמה על כך, שכן לענין כח הגביה שבשטר שביד המלוה אין השילוש נצרך, ולענין הספק שיוצר השובר אין לו כל נגיעה, ועדיין ייתכן שהוא זה ששטרו נפרע. ב"י תמה על תמיהות ה**טור** וכתב שיש מקום להשוואת הרמ"ה בין שני הדינים, אך לא ביאר את תוכן הדבר. ודרכי משה (האר"ק) הוסיף על כך מעט וכתב שכיון שהשובר אינו משולש כמו השטר יכול בעל השטר לדחותו. ואולי כוונתו לומר שהפער בין כתיבת השמות מורה באופן ראשוני שלא מדובר באותו אדם. אבל הסמ"ע והש"ך העדיפו שניהם את דעת ה**טור**, והש"ך תמך את דבריו גם בדברי אחרונים נוספים (ודחה את הראיות שהובאו לשיטת הרמ"ה).

במקרה הנגדי, כאשר **אחרים** מבקשים להוציא עליהם שטר חוב, נראה שדין המשנה פשוט וברור, שכל אחד יכול לדחותו אצל האחר. ואין בכך מחלוקת. רק במקרים יוצאי דופן גובים

בשטר זה, כמו אם מתברר שהאחד היה קטן בשעת כתיבת השטר, שאז גובים מן האחר שכן חזקה אין העדים חותמים על השטר אא"כ נעשה בגדול (נמו"י בשם הריטב"א).

אמנם אם **באים עדי השטר ומעידים** מי מהם הוא הלווה האמיתי, שוב ודאי אינו יכול להכחישם. אלא שגם אז אפשר שאין זה מועיל אלא כדי לחייב אותו עצמו בתשלום החוב, וכדין מלווה על פה, ולא לשעבוד נכסים, שכן מהשטר עצמו סוף סוף לא ניתן ללמוד שהוא הינו הלווה. ונחלקו בכך ראשונים.

הבסיס לדין הוא **בדעת ר"מ** הסובר עדי חתימה כרתי, שנחלקו בביאורו האם סובר שיש ערך לשטר **כאשר אינו מוכיח מתוכו** על מי נכתב. על דברי המשנה בגיטין (כד): "כתב לגרש את הגדולה לא יגרש בו את הקטנה" (משום שלא נכתב לשמה) ביארה הגמרא: "קטנה הוא דלא מצי מגרש ביה, הא גדולה מצי מגרש ביה (- אע"פ ששמותיהם שוים ולא מוכח מתוך הגט למי מהן נכתב)... בעדי מסירה, ור' אלעזר היא". באופן פשוט מבואר בסוגיה זו שגט כזה אינו מועיל אלא לר"א המסתמך על עדי המסירה ולא לר"מ המסתמך על עדי החתימה, ומשום שלעדי החתימה אין ערך במקרה כזה שלא מבורר על מה חתמו. וכך כתבו תוס' בשם ר"י. אלא **שהרמב"ן** חולק על כך, ומבאר את הסוגיה באופן שאינו מצריך להוליד ממנה מסקנה זו. והרשב"א (בגיטין ב:) כותב כדבריו גם בשם **רש"י ור"ת**. לדבריהם כל שהשטר חתום בעדים, שידעו על מה הם חותמים, הרי הוא בר תוקף, גם אם אנו זקוקים לעדות חיצונית נוספת שתברר לאחר מעשה מיהם בעלי המעשה שאודותם נכתב השטר ונחתם.

באופן פשוט יש מכך השלכה גם לענייננו, שלסוברים שחתימות השטר חסרות ערך כשאינו מוכיח מתוכו, גם אם יתברר בעדים על מי נכתב לא יועיל הדבר לעשותו לשטר מלווה, ולא יהיה דינו אלא כמלווה על פה. משא"כ לסוברים שהשטר כשלעצמו תקף גם כך, שאז אין צורך אלא לברר את הדבר לאחר מעשה בעדים. כך כתב באופן ראשוני הרשב"א (בתשובה, מובאת בב"ס). אלא שאחר כך שב וכתב שאפשר שגם לר"י אם **עדי השטר עצמם** הם שחוזרים ומבררים מיהו בעל השטר האמיתי יש לדון זאת כמלווה בשטר לכל דבר, שהרי הם רשאים לכתוב שטר חדש עם שמות משולשים ולהחליף בו את השטר הקיים, ואם כן נמצא שלא חסר מאומה בכח הגביה של השטר (בגט, שמשמש הוא עצמו לקנין, כיון שאינו מוכיח מתוכו והחתימות כמי שאינן ממילא לא ניתן לגרש בו כלל. אבל בשטר חוב אין גוף השטר עצמו משמש לפעולה קניינית, אלא שעל ידו יוצא קול על המלווה וניתן לשעבד לו נכסים, ולכך די בעצם קיומו של השטר גם בלי שיוכיח מתוכו, וכל שאכן מזומן ביד המלווה לכתוב שטר גמור אחר תחתיו הרי הוא כמי שיש בידו שטר חוב תקין). המגיד משנה דייק כסברה זו גם בדברי **הרמב"ם** (מלווה ולווה כד, ח), וכך פסק **שו"ע**.

המשנה סיימה כאמור בדין: "**נמצא לאחד בין שטרותיו שטרו של יוסף בן שמעון פרוע**, שטרות שניהם פרועים". עמדנו לעיל על פירוש אביי, שלפיו מדובר בשובר היוצא ע"י הלווה, ששטרו של יוסף בן שמעון עליו פרוע. אמנם הבנתה הראשונית של הגמרא בדברים היא שפירוש לשון "שטרו של יוסף בן שמעון פרוע" הוא שיב"ש הוא הלווה, שפרע את חובו. לפי זה מדובר בשטר היוצא על שני יוסף בן שמעון, שעליו נמצא שובר. הגמרא תמהה: "והאנן ולא אחר יכול להוציא עליהן שטר חוב תנן? אמר רבי ירמיה, במשולשין. ונחזי תברא בשמא דמאן דכתיב? אמר רב הושעיא, במשולשין בשטר ואין משולשין בשובר". לולי השובר אין זה שטר היוצא על שני יוסף בן שמעון, לפי ששמותיהם משולשים בשטר ומזוהים היטב, ואעפ"כ אין לדעת על מי מהם נכתב השובר, לפי שבו נכתב השם ללא שילוש. (בגמרא בב"מ כ:). מבואר ששובר שנמצא ביד המלווה אינו מפקיע את חובו, שכן אפשר שכתבו כמשחק, או על מנת ליתנו ללווה בבוא העת וכדומה, אלא אם כן נמצא בין

שטרותיו הקרועים של המלוה, שאז רגלים לדבר שאף הוא ניתן שם כראיה על פרעון שאכן היה. ובאופן זה מעמידה הגמרא שם גם את משנתנו).
על אף שאבי חלק על ר' ירמיה בפירוש המשנה, ופירשה בשובר שיוצא כנגד הלוואה של יב"ש, גם דינו של ר' ירמיה ברור ועומד להלכה.

הדין שבו פתחה המשנה, שאינם יכולים להוציא שט"ח זה על זה, שנוי במחלוקת תנאים, והגמרא מבארת: "הא דתניא, כשם שמוציאין הן שטר חוב על אחרים כך מוציאין זה על זה, במאי קמיפלגי? בכותבין שטר ללוה ואע"פ שאין מלוה עמו קמיפלגי. תנא דידן סבר כותבין שטר ללוה ואע"פ שאין מלוה עמו, זימנין דאזיל לגבי ספרא וסהדי ואמר להו כתבו לי שטרא דבעינן למיזף מיוסף בן שמעון חברי, ובתר דכתבי וחתמי ליה נקיטא ליה ואמר ליה הב לי מאה דיוזפת מינאי. תנא ברא סבר אין כותבין שטר ללוה עד שיהא מלוה עמו". על צד שכותבים שטר ללוה בלא המלוה, יש לחוש לשטר הלוואה של יוסף בן שמעון ליוסף בן שמעון שניתן לאחד מהם בתורת לוה, והוא שב ומשתמש בו כאילו היה הוא המלוה וחברו הלווה (במקרה כזה ברור לכאורה שמלכתחילה אין לעדים לתת את השטר ללווה, כדי שלא ישתמש בו שלא כדין. ומכל מקום אין וודאות שלא נעשה כך). אבל אם אין כותבים שטר ללווה לבדו, שוב לא אמור להימצא ביד האחד שטר חוב על חברו אם ההלוואה לא התקיימה באמת.

למרות הנימוק הברור בגמרא, רשב"ם (על דברי המשנה) ביאר שאינם יכולים להוציא שט"ח זה על זה משום "שיכול הלה לטעון שטר זה שבידך אני החזרתיו לך כשהחזרת לי ממון שלוית בו ממני". ובנימוק זה הטעים גם הטור את הדברים. הרמ"א (בד"מ) אכן תמה, למה כתבו טעם שונה מזה שבגמרא. אלא שהוא גם סייג את הטעם שבגמרא, ואמר, בשם הרשב"א והמ"מ (הובאו גם בב"ס), שלמאי דקי"ל שאין כותבים שטר ללוה בלא המלוה אלא בשטרי אקנייתא (וכדלעיל) שוב אין טעם הגמרא עולה יפה אלא בשטר שיש בו קנין. ממילא אפשר לומר שהרשב"ם והטור כתבו טעם שעולה יפה גם לשטר שאין בו קנין. וכ"כ הסמ"ע.

הרשב"א והמ"מ לא חששו לפי הנראה לטעם הרשב"ם, וכתבו ששטר שאין בו קנין הם אכן יכולים להוציא זה על זה. הטעם לכך שלא חשו שמא זהו שטר שקיבל הלווה מיד המלוה לאחר שפרע את חובו, הוא לפי הנראה משום שהמלוה יודע שאפשר יהיה לשוב ולהשתמש בשטר זה נגדו כאילו היה הלווה, ולכן ודאי אינו שוטה להעמידו ביד הלווה. אך לרשב"ם וטור אין בכך די כדי לקבוע בבירור שלא כך היה.

השו"ע כתב שאם יש בשטר קנין אינם יכולים להוציאו זה על זה, משום שיכול הלווה לומר שהוא המלוה האמיתי ומסר את השטר ללווה לאחר פרעונו. הרמ"א הקשה על כך שדברי השו"ע סותרים זה את זה, שכן העמדת הדין במקום קנין דוקא מכוונת לטעם הרשב"א, שכיון שכותבים שטר כזה ללווה לבדו שוב יש לחוש שהשטר נכתב מלכתחילה כדי להעמידו בידו כלוה והוא מציגו כאילו הוא המלוה; ואילו הטעם שכתב שו"ע, שמא השטר הוחזר ללווה לאחר פרעונו, הוא סיבה לפסול גם בשטר שלא כתוב בו קנין.

הסמ"ע יישב באופן ראשוני את דברי השו"ע בכך שגם החשש שמא השטר נפרע הוא במקום קנין דוקא, משום שרק שטר זה נכתב ונחתם מלכתחילה שלא במעמד המלוה. בשטר שאין בו קנין, שהמלוה נוכח בשעת חתימתו, יודעים העדים מיהו המלוה ומי הלווה, והלווה חושש לפיכך להציג עצמו כמלוה ולהיות נתפס בשקר על ידי העדים. אלא שהוא עצמו חוזר ומסתייג מביאורו, משום שבשטר כזה שיש בו קנין החשש הפשוט יותר הוא לכך שהשטר נכתב מתחילתו בתורת

שטר שניתן ללווה. הרשב"ם והטור נזקקו לכאורה לטעם אחר רק משום שסברו שטעמם זה אכן יפה גם לשטר שלא כתוב בו קנין.

גם הש"ך יישב את הדברים בצורה קרובה, על פי סברה שגם טעם הרשב"ם והטור לא נאמר אלא לשטר שיש בו קנין וכדברי השו"ע. אך הוא ביאר הגבלה זו באופן אחר, על יסוד התמיהה שהעלינו לעיל, כיצד החזיר המלוה ללוה שטר שהוא יכול לשוב ולהוציאו נגדו. שטר שאין בו קנין, שבידוע נכתב מלכתחילה רק במעמד שניהם, אכן אין המלוה שוטה להעמיד ביד הלוה, שהרי הוא עלול לשוב ולשמש נגדו. אבל שטר שנכתב במעמד לווה לבדו ודאי אינו מועיל כמות שהוא, ולפיכך אין המלוה חושש מלהשיבו ללוה (ואף שמלכתחילה כתב המלוה שטר כזה, ולא חש לחסרון כח הראיה שבו, אפשר שבאותה שעה עדיין לא נתן דעתו על כך ששטר כזה נכתב גם ללוה לבדו ולכן אין בו כל ראייה. דין כתיבת שטר שיש בו קנין ללוה בלא המלוה שנוי כאמור במחלוקת, ועל כן אפשר שאף המלוה סבר בתחילה שאין עושים כך ושדי יהיה לפיכך בשטרו כדי להוציא ממון). לשאלת הסמ"ע למה נזקקו הרשב"ם ודעימיה לחשש רחוק זה, ולא הסתפקו בחשש הפשוט שהשטר נכתב עבורו מלכתחילה ללווה, כתב הש"ך שבאו לכלול גם מקרה שבו הנתבע מודה שהוא מכיר את השטר (וע"ע בנתיבות).

בשולי הדברים, המשנה הציעה כפיתרון מעשי לשני יוסף בן שמעון שיכתבו בצד שמם את שם אבי האב או סימן מזהה אחר, וכן יכולים להיעזר בציון שהאחד מהם כהן או לוי וכדומה. הפוסקים (ט,א) למדו מכך **שדוקא במקרה כזה צריך לכתוב בשטר "כהן"**, אבל כשאין שני יוסף בן שמעון אפשר להשמיט זאת. כמו כן, גם אם יש לאדם כינוי נפוץ אין חובה לכתוב את כינויו בשטר, שכן בגיטין דוקא תיקן רבן גמליאל לכתוב גם את השם הטפל, מה שאין כן בשאר שטרות. כתיבת הכינויים או הזיהוי המשני בשטר, במקרה שנעשית, מעוררת עם זאת מצד עצמה שאלות בדבר מה שניתן ללמוד ממנה. שאלה בסיסית אחת היא אם כאשר כתוב בשטר "פלוגי בן פלוגי הכהן" והעדים חתומים עליו אכן יש לראות בחתימתם **עדות** על כך **שהוא ידוע ככהן**. **הרשב"א** (מובא בב"י) כתב בנידון קרוב מאד שאם לשון השטר מנוסחת כך שאלו הם דברי העדים, שאומרים שבא לפניהם פלוגי ששמו כך ומסר בפניהם את דברי עדותו, נכון להניח שהם יודעים שאכן זהו סימנו, אבל אם השטר מנוסח ככתוב על ידי בעל השטר עצמו, אני פלוגי בן פלוגי הכהן עשיתי כך וכך, והעדים מצרפים את עדותם רק בסוף הדברים, יש ללמוד מהגמרא בכתובות שאין בדבריהם עדות ברורה על מה שאינו חלק מגוף השטר ולא ניתן להסיק ממנו שדוקא יב"ש הכהן הוא הכתוב בשטר. והרמ"א פסק כדבריו.

הש"ך מביא מדברי **תוס'** שבמקרה שלא ידוע על קיומם של שני יב"ש בעיר אכן אין ללמוד מהשטר על יב"ש שנזכר בו שהוא כהן, ולתת לו תרומה, אבל **כשהוחזקו** שני יב"ש וצריך לתת בהם סימן יש לומר שעדות העדים כוללת גם פרט זה, ובמקרה כזה מעלים אותו גם ליוחסין. **הש"ך** עצמו כותב שיש להבחין בין עדות המעלה ליוחסין לבין החזקה בעלמא בכתוב בשטר כאמת, וגם על צד שהעדים מעידים על המנה שבשטר ולא אכולא מילתא אין לומר שהיו חותמים על שטר שכתוב בו פלוגי הכהן בלי שיידעו שהוא לכל הפחות מוחזק כאן ככהן, ואף שאין לראות בדבריהם עדות של ממש על כהונתו, יש לראות בדבריהם עדות על כך שהוא מוחזק בכך. ואף שלא יעלו אותו מכך ליוחסין, לתרומה אפשר להחזיקו על פיהם.

בנוסף, הרשב"א כתב שאם כתובה לשון של ברכת החיים לאחר השם כולו, "פלוגי בן פלוגי נ"ר", יש לראות לשון זו כמוסבת לשם האב, ומכאן ראייה שהלווה הוא זה שאביו היה בחיים בעת

כתיבת השטר (אם לשון זו מופיעה בשטר ככתובה ע"י העדים וכדלעיל). ב"י לא קיבל את דברי הרשב"א, שאפשר שלשון "ני"ר לא נאמרה על האב אלא על בעל הדברים עצמו. הרמ"א חלק ואמר שאם הברכה נ"ר היתה מוסבת על הבן היה לכתוב זאת מיד לאחר שמו הפרטי, והש"ך שב ומחזק באריכות את דברי הב"י ומבאר שדרך לכתוב ברכה כזו גם לאחר השם המלא כולו, וממילא כל שכתובה לשון ברכה כזו בתום השם כולו אין לקבוע באופן ברור אם היא מתייחסת לבן או לאביו וא"א להוציא ממון על פיה.

מדיני כתיבת שטרות – מקורות

(ח"מ סי' מב, מד, מט)

<p>גיטין ג: (שורה אחרונה) מאן האי תנא... הלכתא כוותיה בגיטין (ד), תוס' ד"ה דקיימא לך</p>	<p>רקע: עדי חתימה ועדי מסירה שטר העשוי להזדייף</p>
<p>גיטין כא: במשנה, ר' יהודה בין בתירא..., ושם כב. ר' יהודה בן בתירא... עד המשנה (כב:), רש"י, תוס', רא"ש (כד), רי"ף (י:), ר"ן, (רמב"ן) מב, א-ב טוש"ע ונו"כ, ללא דין שטר שאינו כתיקון חכמים ושטר מקושר בזה"ז ב"ב קסה: משנה וגמרא, עד המשנה הבאה (קסז:), נמו"י (עו:) מב, ג-טו טוש"ע ונו"כ (ללא דין שיטה אחרונה)</p>	<p>אי-בהירות בשטר וזהירות מזיוף</p>
<p>ב"ב קס. משנה, ובגמרא שם קס: מקושר מדרבנן וקראי אסמכתא... וכשיעור שריר וקיים (קסא:), ושם קסא: א"ר יצחק בר יוסף... שיטה אחת ושני אורין (קסג:), תוס' מד"ה אמר (קסא:), עד ד"ה אלא (קסב:), וד"ה שיטה (קסג:), רא"ש סי' ב עד "צריך להזהר בשטרות", נמו"י (עה:), עד ר"י הזקן והריטב"א (עה:), רשב"א ד"ה אמר ר' יצחק</p>	<p>מחקים ותליות שיטה אחרונה שבשטר</p>
<p>(שו"ת הרשב"א ב, נו, ושם רנד עד "ואי קשיא לך", ובסוף דבריו "ומכל מקום...") מד, א-ד טוש"ע ונו"כ מב, ה דין שיטה אחרונה, טוש"ע ונו"כ מב, א ד"מ, רמ"א לשו"ע וש"ך אות ג מד, ה-י טוש"ע ונו"כ</p>	<p>(שיטה אחרונה) (מחקים ותליות)</p>
<p>ב"ב קסז. משנה וגמרא עד רמאה ברמאותיה זהיר (קסז:) ב"מ יב: (למטה) הא דתנן כותבין... דהא שעבד נפשיה (יג. למעלה) רמב"ם מלוה ולווה (כג, ה), כד, א ושם ג ומ"מ ב"י כט, א מחודש ו מט, ב-ה טוש"ע ונו"כ</p>	<p>זיהוי שמות בעלי השטר</p>
<p>גיטין סג: ההיא דהווי קרו לה... אפי' מאה פעמים שו"ת הרשב"א ג, יב-יג (ללא סוף יב) מט, ו טוש"ע ונו"כ</p>	<p>שם ששנים קרויים בו</p>
<p>ב"ב קעב. משנה וגמרא עד המשנה הבאה (קעג:) גיטין כד: כתב לגרש בו... ור' אלעזר היא, תוס', (רמב"ן ד"ה אלא) מט, א ושם ז-י טוש"ע ונו"כ</p>	

מפתח מקורות בש"ס

ד	ג	ברכות הנישואין	צירוף עבד וקטן למנין	מז:	ברכות
ג	ב	ברכות הנישואין	פרצוף או זנב	יח.	עירובין
א	3 ג	פסולי עדות מחמת עברה	עמי הארץ אין מוסרין להם עדות	מט:	פסחים
ב	ה	ברכות הנישואין	אין אומרים שתי קדושות על כוס אחת	קב:	
ב	1 א	פסולי עדות מחמת עברה	עדות שאין האשה כשרה לה	כד:	ראש השנה
	ו	ברכות הנישואין	אין שמחה אלא בחופה	כה:	סוכה
א	ג	ברכות הנישואין	ברכת חתנים בעשרה	כג:	מגילה
	1 א	מצוות פרו ורבו	אין מוכרין ס"ת אלא לישא אשה	כז:	
א	3 ג	פסולי עדות מחמת עברה	כמאן מקבלין סהדותא מעמי הארץ	כב:	חגיגה
	5 א	מצוות פרו ורבו	ממזר בנו לכל דבר	כב:	יבמות
ב	ו	פסולי עדות מחמת קרבה	גר שנתגייר כתינוק שנולד דמי	כב:	
	3 ב	דין החופה	לבעלה מנין	נה:	
	2 א	מצוות פרו ורבו	לא ישא אילנית	סא:	
ב	2 א	מצוות פרו ורבו	לא יבטל מפריה ורביה	סא:	
	3 א	מצוות פרו ורבו	ב"ה אומרים זכר ונקבה	סא:	
	8 א	מצוות פרו ורבו	אע"פ שיש לו בנים לא יעמוד בלא אשה	סא:	
	ג	מצוות פרו ורבו	אסור לעמוד בלא אשה	סא:	
	4 א	מצוות פרו ורבו	היו לו בנים ומתו	סב:	
	8 א	מצוות פרו ורבו	היו לו בנים בילדותו יהיו לו בזקנותו	סב:	
	1 ב	מצוות פרו ורבו	המשיאן סמוך לפירקן	סב:	
	1 א	מצוות פרו ורבו	מי שאין עוסק בפו"ר	סג:	
	2 ב	מצוות פרו ורבו	נפשי חשקה בתורה	סג:	
א	2 א	מצוות פרו ורבו	שהה עם אשתו י' שנים ולא ילדה	סד:	
	3 ב	מצוות פרו ורבו	שהה עם אשתו י' שנים ולא ילדה	סד:	
	6 א	מצוות פרו ורבו	האיש מצווה על פו"ר ולא האשה	סה:	
	1 ג	בועל שאינו ידוע	דיימא מיניה ומעלמא	סט:	
ב	1 ד	עדות הקידושין	דרישה וחקירה בעדות אשה	קכב:	
ג	ב	מועדי הנישואין והשמחה	מפני מה נישאת ברביעי	ב.	כתובות
א	ב	מועדי הנישואין והשמחה	אי איכא בתי דינין דקבועין	ג.	
א	א	מועדי הנישואין והשמחה	שבעת ימי המשתה	ד.	
א	א	מועדי הנישואין והשמחה	שקדו שיהא שמח עמה שלשה	ה.	
ב	ב	מועדי הנישואין והשמחה	שקדו שיהא שמח עמה שלשה	ה.	
ג	ב	מועדי הנישואין והשמחה	יום שנאמרה בו ברכה	ה.	
ד	ב	מועדי הנישואין והשמחה	שמא ישחט בן עוף	ה.	
א	א	מועדי הנישואין והשמחה	בחור ואלמנה, אלמון ואלמנה	ז.	
ד	ב	מועדי הנישואין והשמחה	לבעול בתחילה בשבת	ז.	
ג	ב	הכתובה ונוסחה	אתפסוה מטלטלי	ז.	
	א	ברכת האירוסין	ברכת אירוסין בבית האירוסין	ז:	
ב	א	דין החופה	ואסר לנו את הארוסות	ז:	
	א	ברכות הנישואין	מברכין ברכת חתנים	ז:	
א	ג	ברכות הנישואין	ויקח עשרה אנשים	ז:	
א	1 ד	ברכות הנישואין	פנים חדשות	ז:	
ד	ב	הכתובה ונוסחה	אתפסוה מטלטלי	ז:	
א	ג	ברכות הנישואין	חתנים מן המנין	ח.	
א	2 ד	ברכות הנישואין	שהשמחה במעונו ואשר ברא	ח.	
	ה	בועל שאינו ידוע	האומר פתח פתוח מצאתי	ט.	

א	1	א	הכתובה ונוסחה	חכמים תיקנו כתובה	י.	
ב	1	א	הכתובה ונוסחה	לא תגבה אלא מן הזיבורית	י.	
א	1	א	הכתובה ונוסחה	שלא תהא קלה בעיניו להוציאה	יא.	
ב	1	ד	הכתובה ונוסחה	בי"ד של כהנים גובים ארבע מאות	יב.	
א		א	בועל שאינו ידוע	ראוה מדברת, ראוה מעוברת	יג.	
א		א	בועל שאינו ידוע	אפילו ברוב כשרים וברוב פסולים	יג.	
		ב	בועל שאינו ידוע	ההוא ארוס וארוסתו	יג.	
א		א	בועל שאינו ידוע	לר"ג אלים ברי	יד.	
א		ד	בועל שאינו ידוע	מעשה בתינוקת שנאנסה	יד.	
ב	3	ב	פסולי עדות מחמת עברה	כתב ידינו הוא אבל אנוסים היינו	יח.	
	4	ב	פסולי עדות מחמת עברה	ישבו לקיים וקרא ערער על אחד	כא.	
א	1	ג	פסולי עדות מחמת עברה	המועלים בשבועות	כז.	
	1	ב	דין החופה	עד שתיכנס לרשות הבעל לנישואין	מח.	
ב	1	א	הכתובה ונוסחה	גובה מאתיים מפני שהוא תנאי בי"ד	נא.	
א		ג	הכתובה ונוסחה	כותבת התקבלתי מנה	נד.	
א	1	ד	הכתובה ונוסחה	תנאי כתובה ככתובה	נד.	
	1	ג	דין החופה	נכנסה לחופה ולא נבעלה	נו.	
ג		ב	הכתובה ונוסחה	קבל עליו אחריות	נו.	
	1	ב	מצוות פרו ורבו	י"ב חודש לפרנס את עצמם	נז.	
	2	ד	הכתובה ונוסחה	פסקה להכניס לו אלף	סו.	
א		א	בועל שאינו ידוע	אבא שאול היה קורא לשתוקי בדוקי	עד.	
ב		א	בועל שאינו ידוע	אמר רבא הלכה כאבא שאול	עד.	
	3	ב	מצוות פרו ורבו	כפיה על הוצאת אשתו שלא ילדה	עז.	
א		ב	הכתובה ונוסחה	כל נכסיו אחראין לכתובתה	פ.	
	2	ג	מדיני כתיבת שטרות	לא נכתב שם המטבע	קי.	
	2	ב	דברי הקידושין	ידים שאין מוכיחות	ה.	נדרים
א		א	מדיני כתיבת שטרות	אומר היה ר' מאיר	ג.	גיטין
א	3	ה	הכתובה ונוסחה	כתובה כמעשה בי"ד	יח.	
א		א	מדיני כתיבת שטרות	כתבו במחובר תלשו וחתמו	כא.	
ב		א	מדיני כתיבת שטרות	אין כותבין על הנייר והדיפתרא	כא.	
ב		א	מדיני כתיבת שטרות	לא הכשיר ר' אלעזר אלא לאלתר	כב.	
		ז	מדיני כתיבת שטרות	כתב לגרש את הגדולה	כד.	
	1	א	מצוות פרו ורבו	לא נברא העולם אלא לפו"ר	מא.	
ג		ו	מדיני כתיבת שטרות	הוּו קרו לה נפאתה	סג.	
	2	ב	דין הקידושין	המגרש את אשתו וחזר ובא עליה	פא.	
א		א	מדיני כתיבת שטרות	אין חותמים אלא מפני תיקון העולם	פז.	
א	1	ב	דין הקידושין	נקנית בכסף	ב.	קידושין
א	1	ב	דין הקידושין	לשון האשה נקנית	ב.	
	1	א	קידושי כסף	בפרוטה ובשוה פרוטה	ב.	
א	1	ב	דין הקידושין	לשון האשה מתקדשת	ב.	
		א	גמירות הרצון בקידושין	אינה נקנית אלא לרצונה	ב.	
ג	1	ב	דין הקידושין	שלוש דרכים למעוטי חופה	ג.	
ד	1	ב	דין הקידושין	חליפין איתנהו בפחות משו"פ	ג.	
א	1	ב	דין הקידושין	קידושי כסף מאמה העבריה	ג.	
א	1	ב	דין הקידושין	תנא מייתי לה משדה עפרון	ד.	
ב	1	ב	דין הקידושין	נקנית בביאה	ד.	
ב	1	ב	דין הקידושין	הויה נמי בשטר	ה.	
ג	1	ב	דין הקידושין	רב הונא אמר חופה קונה	ה.	

	א	דברי הקידושין	כי יקח ולא שיקח את עצמו	ה:	
א	ג	דברי הקידושין	היא שנתנה ואמרה	ה:	
	1	דברי הקידושין	היה מדבר על עסקי קידושיה	ו.	
	3	דברי הקידושין	ארוסתי, קנויה; מיוחדת, מיועדת	ו.	
	1	קידושי כסף	מתנה על מנת להחזיר	ז:	
	2	קידושי כסף	תן מנה לפלוני ואקדש לך	ז:	
	5	קידושי כסף	המקדש במלוה	ז:	
ב	ג	דברי הקידושין	באדם חשוב עסקינן	ז.	
	3	קידושי כסף	הילך מנה והתקדשי לפלוני	ז.	
	3	קידושי כסף	אקדיש בשיראי	ז:	
	4	קידושי כסף	התקדשי במנה והניח משכון	ח.	
	1	קידושי כסף	התקדשי במנה ונמצא חסר	ח.	
	3	קידושי כסף	שיראי לא צריכי שומא	ט.	
	2	קידושי כסף	הבה מיהבה	ט.	
ב	1	דין הקידושין	ביאה קידושין עושה או נישואין	י.	
א	א	דין החופה	נפ"מ ליורשה וליטמא לה	י.	
	1	קידושי כסף	מאי טעמייהו דבית שמאי	יא.	
ב	1	הכתובה ונוסחה	כסף האמור בתורה כסף צורי	יא:	
	4	קידושי כסף	שמא שוה פרוטה במדי	יב.	
	3	דין הקידושין	רב מנגיד על המקדש בביאה	יב:	
ב	ג	גמירות הרצון בקידושין	לא השליכה את הממון מידיה	יג.	
	1	מצוות פרו ורבו	בן עשרים ולא נשא אשה	כט:	
	2	מצוות פרו ורבו	ללמוד תורה ולישא אשה	כט:	
א	3	פסולי עדות מחמת עברה	כל שאינו לא במקרא ולא במשנה	מ:	
ב	3	פסולי עדות מחמת עברה	האוכל בשוק פסול לעדות	מ:	
	2	עדות הקידושין	קידש בפני שנים ולא אמר אתם עדי	מג.	
	5	קידושי כסף	המקדש במלוה	מז.	
	1	קידושי כסף	התקדשי במנה ונמצא חסר דינר	מז.	
	1	עדות הקידושין	המקדש בעד אחד	סה.	
א	א	בועל שאינו ידוע	דבר תורה שתוקי כשר	עג.	
ב	א	בועל שאינו ידוע	מחלוקת רב ושמואל	עה.	
ד	3	פסולי עדות מחמת עברה	לאפוקי עבדים וגויים	יד:	בבא קמא
ב	2	פסולי עדות מחמת עברה	לא תחמוד בלא דמי משמע להו	ה:	בבא מציעא
ג	2	פסולי עדות מחמת עברה	חיותא לרועה היכי מסרינן	ה:	
2	ד	הכתובה ונוסחה	כנגד השום הוא כותב	קד:	
ד	ו	פסולי עדות מחמת קרבה	ליסלקו בי תרי מינייהו ולידיינו	מג.	בבא בתרא
	א	גמירות הרצון בקידושין	אגב אונסיה גמר ומקנה	מז:	
	א	גמירות הרצון בקידושין	תלויה וקדיש	מח:	
	ג	פסולי עדות מחמת קרבה	שלישי בשני, שלישי בראשון	קכח.	
	1	פסולי עדות מחמת קרבה	אכשר באבא דאבא	קכח.	
ד	ו	פסולי עדות מחמת קרבה	תחילתו וסופו בכשרות	קכח.	
	ג	פסולי עדות מחמת קרבה	הלכתא בכל הני שמעתתא כדשלח	קכח:	
א	א	פסולי עדות מחמת קרבה	גזרת מלך היא	קנט.	
ג	ד	מדיני כתיבת שטרות	והכל שריר וקיים	קס:	
א	ד	מדיני כתיבת שטרות	אין למדין משיטה אחרונה	קסא:	
	ה	מדיני כתיבת שטרות	צריך שיכתוב קיומיהון	קסא:	
	1	מדיני כתיבת שטרות	זזין מאה דאינון סלעין עשרים	קסה:	
	ב	מדיני כתיבת שטרות	מתלת ועד עשר לא לכתוב	קסז.	

א	ו	מדיני כתיבת שטרות	קסז.	כותבין גט אע"פ שאין אשתו עמו	
ב	ו	מדיני כתיבת שטרות	קסז:	מיקש הוא דקשא ובגר קלא	
	ה	הכתובה ונוסחה	קעב.	כי יתביתו בשילי	
	ז	מדיני כתיבת שטרות	קעב.	שני יוסף בן שמעון	
	ב	קידושי כסף	קעג:	ערב דמשתעבד	
א	ב	פסולי עדות מחמת עברה	ט:	פלוני רבעו לרצונו	סנהדרין
א	א	פסולי עדות מחמת עברה	כד:	ואלו הן הפסולים	
ו	ג	פסולי עדות מחמת עברה	כד:	המשחק בקוביא	
	ב	פסולי עדות מחמת עברה	כה.	בר ביניתוס	
א	ב	פסולי עדות מחמת עברה	כה.	אין אדם משים עצמו רשע	
ג	ג	פסולי עדות מחמת עברה	כה.	טבח שיצאה טריפה מתחת ידו	
ה	ג	פסולי עדות מחמת עברה	כה.	הלווה בריבית	
ז	ג	פסולי עדות מחמת עברה	כה.	מפריחי יונים	
א	ד	פסולי עדות מחמת עברה	כה.	ילך למקום שאין מכירין אותו	
א	ג	פסולי עדות מחמת עברה	כה:	הוסיפו עליהם הגזלנין	
ב	ג	פסולי עדות מחמת עברה	כה:	החמסנים	
ג	ג	פסולי עדות מחמת עברה	כה:	הרועים	
ד	ג	פסולי עדות מחמת עברה	כה:	הגבאין והמוכסין	
א	ד	פסולי עדות מחמת עברה	כה:	מאימתי חזרתן	
ג	א	פסולי עדות מחמת עברה	כו:	החשוד על הערה	
	ב	פסולי עדות מחמת עברה	כו:	הנהו קבוראי	
	ב	פסולי עדות מחמת עברה	כו:	כולן צריכין הכרזה	
ב	ג	פסולי עדות מחמת עברה	כו:	החשוד על העריות	
ה	ג	פסולי עדות מחמת עברה	כו:	גנב ניסן וגנב תשרי	
ב	ג	פסולי עדות מחמת עברה	כו:	אוכלי דבר אחר	
א	א	פסולי עדות מחמת עברה	כז.	עד זומם למפרע הוא נפסל	
ב	א	פסולי עדות מחמת עברה	כז.	אל תשת חמס עד	
ה	ג	פסולי עדות מחמת עברה	כז.	עד זומם למפרע הוא נפסל	
	א	פסולי עדות מחמת קרבה	כז:	ואלו הן הקרובין	
א	ו	פסולי עדות מחמת קרבה	כז:	האוהב והשונא	
ג	ו	פסולי עדות מחמת קרבה	כז:	היה קרוב ונתרחק	
	ה	פסולי עדות מחמת קרבה	כח:	ארוסה איקרבא דעתיה לגבה	
ג	ו	פסולי עדות מחמת קרבה	כח:	מתה בתו ויש לו בנים ממנה	
ה	ג	פסולי עדות מחמת עברה	לב.	חיישין שמא איחרוהו וכתבוהו	
	א	דין הקידושין	נח.	ודבק באשתו ולא באשת חברו	
	א	מצוות פרו ורבו	נט:	מצוות פו"ר לבני נח	
	א	מצוות פרו ורבו	נט:	מצוות פו"ר לבני נח	
	ב	עדות הקידושין	ה:	נמצא אחד קרוב או פסול	מכות
ב	ד	פסולי עדות מחמת עברה	כג.	חייבי כריתות שלקו נפטרו	
א	ג	פסולי עדות מחמת עברה	מו:	איכא למימר בקושטא קא מישתבע	שבועות
ג	ג	פסולי עדות מחמת עברה	כט.	מה אני בחנם אף אתם בחנם	בכורות

מפתח מקורות בשו"ע

אבן העזר

9	א	מצוות פו"ר וחובת הנישואין	א	א
1	א	מצוות פו"ר וחובת הנישואין	א-ב	א
2	א	מצוות פו"ר וחובת הנישואין	א-ב	א
1	ב	מצוות פו"ר וחובת הנישואין	ג	א
3	ב	מצוות פו"ר וחובת הנישואין	ג	א
2	ב	מצוות פו"ר וחובת הנישואין	ג-ד	א
3	א	מצוות פו"ר וחובת הנישואין	ה	א
4	א	מצוות פו"ר וחובת הנישואין	ו	א
7	א	מצוות פו"ר וחובת הנישואין	ו	א
5	א	מצוות פו"ר וחובת הנישואין	ז	א
8	א	מצוות פו"ר וחובת הנישואין	ח	א
	ג	מצוות פו"ר וחובת הנישואין	ח	א
6	א	מצוות פו"ר וחובת הנישואין	יג	א
3	ב	מצוות פו"ר וחובת הנישואין	פת"ש כו	א
	א	דין הקידושין	א	כו
2	ב	דין הקידושין	א	כו
1	ב	דין הקידושין	ב	כו
1	ב	דין הקידושין	ד	כו
3	ב	דין הקידושין	ד	כו
1	ב	דברי הקידושין	א	כז
1	א	קידושי כסף	א	כז
2	א	קידושי כסף	א	כז
3	ב	דברי הקידושין	א-ג	כז
	א	דברי הקידושין	ג רמ"א	כז
1	ב	דברי הקידושין	ג רמ"א	כז
2	ב	דברי הקידושין	ד	כז
	א	דברי הקידושין	ה	כז
	א	דברי הקידושין	ו	כז
	ג	דברי הקידושין	ז-ט	כז
		גמירות הרצון בקידושין	ד רמ"א	כח
5	ב	קידושי כסף	ז-י	כח
1	ב	קידושי כסף	יט	כח
1	ב	קידושי כסף	א	כט
2	ב	קידושי כסף	ב	כט
3	ב	קידושי כסף	ג-ה	כט
4	ב	קידושי כסף	ו	כט
1	ג	קידושי כסף	ז	כט
2	ג	קידושי כסף	י	כט
3	א	קידושי כסף	א-ב	לא
4	א	קידושי כסף	ג	לא
	א	ברכת האירוסין	א	לד
	ב	ברכת האירוסין	א	לד
	ג	ברכת האירוסין	א	לד
	ד	ברכת האירוסין	א	לד
	ה	ברכת האירוסין	ב	לד

	ב	ברכת האירוסין	ג	לד
	ה	ברכת האירוסין	ד	לד
		גמירות הרצון בקידושין	א	מב
	1 א	עדות הקידושין	ב	מב
	3 ד	עדות הקידושין	ב	מב
	2 א	עדות הקידושין	ג	מב
	ב	עדות הקידושין	ד	מב
	ג	עדות הקידושין	ד	מב
	ד	עדות הקידושין	ד	מב
	ה	עדות הקידושין	ה	מב
ב	1 ג	פסולי עדות מחמת עברה	ה	מב
ב	א	פסולי עדות מחמת קרבה	ה נו"כ	מב
	1 ב	פסולי עדות מחמת עברה	ה פת"ש	מב
	א	דין החופה	א	נה
	ב	דין החופה	א	נה
ג	א	דין החופה	ב-ג	נה
	ב	דין החופה	א	סא
	ד	דין החופה	א	סא
	ג	דין החופה	א-ב	סא
ד	ד	דין החופה	בה"ט ז	סא
	א	ברכות הנישואין	א	סב
	ב	ברכות הנישואין	א	סב
	ה	ברכות הנישואין	א	סב
	ה	ברכת האירוסין	א ח"מ	סב
	ג	ברכות הנישואין	ד	סב
	2 ד	ברכות הנישואין	ד	סב
	1 ד	ברכות הנישואין	ה-ח	סב
	3 ד	ברכות הנישואין	ו	סב
	2 ד	ברכות הנישואין	ז	סב
	ה	ברכות הנישואין	ט	סב
	ו	ברכות הנישואין	י	סב
ג	א	ברכות הנישואין	יא	סב
	2 ד	ברכות הנישואין	יג	סב
	3 ד	ברכות הנישואין	יג	סב
ז	ד	דין החופה	פת"ש ד	סג
	א	מועדי הנישואין והשמחה	א-ב	סד
ד	2 ב	דין החופה	ב"ש ס"ק ו	סד
	ב	מועדי הנישואין והשמחה	ג-ה	סד
ח	ד	דין החופה	ג	סה
	ב	הכתובה ונוסחה	א-ב	סו
	2 ה	הכתובה ונוסחה	א ב"	סו
א	3 ה	הכתובה ונוסחה	א ב"	סו
	ג	הכתובה ונוסחה	ג-ה	סו
	א	הכתובה ונוסחה	ו	סו
	ד	הכתובה ונוסחה	ח-ז	סו
	ג	הכתובה ונוסחה	ט	סו
	ד	הכתובה ונוסחה	י-יא	סו
	1 ה	הכתובה ונוסחה	יא	סו

2	ד	הכתובה ונוסחה	יב	סו
	ב	הכתובה ונוסחה	יג	סו
ב	2 א	מצוות פו"ר וחובת הנישואין	ו	עו
	ה	הכתובה ונוסחה	ב-ז	קכו
2	ב	דין הקידושין	ה-ו	קמט

חושן משפט

א	ו	פסולי עדות מחמת קרבה	א	לג
א	א	פסולי עדות מחמת קרבה	ב	לג
ג	א	פסולי עדות מחמת קרבה	ב	לג
	ב	פסולי עדות מחמת קרבה	ב	לג
	ג	פסולי עדות מחמת קרבה	ב	לג
	1 ה	פסולי עדות מחמת קרבה	ב	לג
ב	א	פסולי עדות מחמת קרבה	ג	לג
	ד	פסולי עדות מחמת קרבה	ג-ד	לג
ב	א	פסולי עדות מחמת קרבה	ה-ז	לג
א	ו	פסולי עדות מחמת קרבה	ו	לג
	2 ה	פסולי עדות מחמת קרבה	ח	לג
	3 ה	פסולי עדות מחמת קרבה	ט	לג
א	א	פסולי עדות מחמת קרבה	י	לג
ב	ו	פסולי עדות מחמת קרבה	יא	לג
ג	ו	פסולי עדות מחמת קרבה	יב	לג
ד	ו	פסולי עדות מחמת קרבה	יג	לג
ה	ו	פסולי עדות מחמת קרבה	יד	לג
ד	ו	פסולי עדות מחמת קרבה	טו	לג
ו	ו	פסולי עדות מחמת קרבה	טז	לג
ז	ו	פסולי עדות מחמת קרבה	יז	לג
	1 א	פסולי עדות מחמת עברה	ב-א	לד
	2 א	פסולי עדות מחמת עברה	ג-ב	לד
	1 ב	פסולי עדות מחמת עברה	ד	לד
א	1 ג	פסולי עדות מחמת עברה	ה	לד
ב	1 ג	פסולי עדות מחמת עברה	ה	לד
ג	1 ג	פסולי עדות מחמת עברה	ו	לד
ד	1 ג	פסולי עדות מחמת עברה	ז	לד
ה	1 ג	פסולי עדות מחמת עברה	ח-ט	לד
ו	1 ג	פסולי עדות מחמת עברה	י-יב	לד
א	2 ג	פסולי עדות מחמת עברה	יג	לד
ב	2 ג	פסולי עדות מחמת עברה	יג	לד
ג	2 ג	פסולי עדות מחמת עברה	יג	לד
ד	2 ג	פסולי עדות מחמת עברה	יד	לד
ה	2 ג	פסולי עדות מחמת עברה	טו	לד
ו	2 ג	פסולי עדות מחמת עברה	טז	לד
ז	2 ג	פסולי עדות מחמת עברה	טז	לד
א	3 ג	פסולי עדות מחמת עברה	יז	לד
ב	3 ג	פסולי עדות מחמת עברה	יח	לד
ג	3 ג	פסולי עדות מחמת עברה	יח	לד
ד	3 ג	פסולי עדות מחמת עברה	יט	לד
ה	3 ג	פסולי עדות מחמת עברה	כ	לד

ד	3	ג	פסולי עדות מחמת עברה	כא	לד
ה	3	ג	פסולי עדות מחמת עברה	כב	לד
	2	ב	פסולי עדות מחמת עברה	כג	לד
	1	ב	פסולי עדות מחמת עברה	כד	לד
ג	3	ב	פסולי עדות מחמת עברה	כה	לד
א	4	ב	פסולי עדות מחמת עברה	כה רמ"א	לד
ב	1	ג	פסולי עדות מחמת עברה	כה רמ"א	לד
א	3	ב	פסולי עדות מחמת עברה	כו	לד
ד	3	ב	פסולי עדות מחמת עברה	כו	לד
ב	4	ב	פסולי עדות מחמת עברה	כז	לד
ג	4	ב	פסולי עדות מחמת עברה	כח	לד
		ד	פסולי עדות מחמת עברה	כט-לה	לד
		א	מדיני כתיבת שטרות	א	מב
ב		ד	מדיני כתיבת שטרות	א רמ"א	מב
		ב	מדיני כתיבת שטרות	ג-ד	מב
	1	ג	מדיני כתיבת שטרות	ה-י	מב
א		ד	מדיני כתיבת שטרות	ה רמ"א	מב
	2	ג	מדיני כתיבת שטרות	יא-טו	מב
		ד	מדיני כתיבת שטרות	א-ד	מד
		ה	מדיני כתיבת שטרות	ה-ז	מד
		ד	מדיני כתיבת שטרות	ח-ט	מד
א		ו	מדיני כתיבת שטרות	ב	מט
ב		ו	מדיני כתיבת שטרות	ב-ה	מט
ג		ו	מדיני כתיבת שטרות	ו	מט
		ז	מדיני כתיבת שטרות	ז-י	מט