

ספר

# סיכום הלכות

## חופה וקידושין

סימנים: אבן העזר - כו, כז, כט, לד, מב, סא - סו, קבו (א-ז). חושן משפט - לג, לד, מב, מר, מט.

ניתן להשיג את כל הסיכומים על רוב אורח חיים ויורה דעה

### מודפסים כספרים

בפלא 0504247202

סיכומי הסוגיות מהמקורות ועד אחרוני זמנינו

על סדר השולחן ערוך

# שמואל אהרון ברוכיאן

כל הזכויות שמורות

מצווה להעתיק ולצלם לצורכי לימוד

אשמח להערות והארות, או כל עצה אחרת

ניתן לפנות לשמואלי ברוכיאן: 050-4247202

מי שמעוניין בקובץ במייל: [shmu050@gmail.com](mailto:shmu050@gmail.com)

כמו כן ניתן לראות ולהוריד את הקובץ באתר 'סמיכה', וכן ניתן להשיג את הספרים, על הלכות:

- ❖ תפילה וברכות
- ❖ שבת
- ❖ עירובין
- ❖ פסח ויום טוב
- ❖ חגי תשרי, חנוכה ופורים
- ❖ איסור והיתר
- ❖ נידה
- ❖ מקוואות
- ❖ מילה וגרות
- ❖ מצוות התלויות בארץ
- ❖ אבלות
- ❖ שביעית

ישיבת מרכז הרב

## עיצוב כריכה: הדסה ברגמן

### הדפסה רביעית חשון תשפ"ב

## הקדמה

אודה לה' יתברך על אשר זיכני ללמוד הלכות חופה וקידושין ולהדפיס את עיקרי הדברים שנדונו במהלך הלימוד. ובאמת אין בכונת חוברת זו לחדש הלכות וכד', אלא שהדברים יהיו מסודרים לי ולשכמותי.

השתדלתי תחילה להביא את מקור ההלכה בגמ', לאחר מכן את דברי הראשונים העיקריים בסוגיא, עם דברי מרן הבית יוסף והשו"ע, והחונים עליו, בית שמואל וחלקת מחוקק באבה"ע, וסמ"ע וש"ך בחו"מ. וכן את הנידונים המעשיים באותה סוגיא ואת דברי פוסקי זמנינו, השתדלתי להביא את כל דברי הפוסקים האחרונים מכל העדות תחת כפיפה אחת, כפי השגתנו בעיקר בסוגיות היותר מעשיות. כשהתחדשו במהלך הלימוד סברות וחידושים אשר נמצא להם מקום בדברי רבותינו הראשונים והאחרונים הוספתי את הדברים בגוף הסיכום, אך לא הוספתי דברים שאינם מעוגנים בפסיקה ההלכתית ואשר אין בהם עזר ללימוד הסוגיא הלכה למעשה.

מבנה הסיכום שמתוכו נובעת גם התועלת ממנו היא הבאת דברי הגמ', משא ומתן בדברי הראשונים בלא אריכות, הבנת העקרון שבכל סוגיא והלכה, הבאת הדיונים ההלכתיים בזמנינו מתוך הפסיקה הלכה למעשה והנימוקים ההלכתיים שהובאו בשו"תים ובספרי ההלכה.

כאן המקום לאביע תודה עמוקה והכרת הטוב להורי היקרים על שדואגים לי במסירות עד אין קץ, ותומכים ומעודדים, ולא חוסכים ממני מאומה כדי שאוכל להמשיך ולגדול בתורה, הם אלו שדחפו אותי להדפיס ספר זה, ובלעדיהם ספר לא היה רואה אור. הקב"ה ימלא כל משאלות ליבם לטובה ויזכו לרוות נחת מכל יוצאי חלציהם.

הודאה מיוחדת לחמי הרב יוסף דורי שליט"א וחמותי מיכל שתחי, שעשו ועושים לעזור לנו בכל מכל כל בטוב עין ובהרחבת הלב. יהי ה' עמם לראות בנים ובני בנים עוסקים התורה ובמצוות, כשאיפתם ועמלם תמיד, ולרוות נחת מכל יוצאי חלציהם בבריאות ובשמחה.

הכרת הטוב מיוחדת לאישתי הודיה חיה שתחי, העוזרת לי ללמוד תורה בשקט ושלווה, וכל חפצה שאגדל בתורה מעלה מעלה. ונוטלת עליה את מטלות הבית כדי שאהיה פנוי ללימוד התורה בשלוה. יה"ר שנזכה לראות את בנינו ובנינו עובדים את ה' בשמחה ואהבה.

ברכה לישיבת מרכז הרב בה אני זוכה ללמוד, וממנה הכח להגות בתורה מתוך דיבוק חברים. ובפרט לעומד בראשה רה"י הרה"ג יעקב שפירא שליט"א יבורך מפי עליון, על מסירותו ופועלו הרב למעננו, ויזכה להמשיך להרביץ תורה בישיבתנו הק'.

# לזכרון עולם בהיכל ה'

מוקדש לעילוי נשמת האיש הכשר

ירא ה' ואוהב את הבריות

ה"ה ר' **יצחק** בן **יהודה** זצ"ל

נלב"ע

ה' סיון תשס"ו

**ת.נ.צ.ב.ה**



# לזכרון עולם בהיכל ה'

מוקדש לעילוי נשמת

האישה הכשרה

סבתי היקרה

**טובה בת שמחה קנדי ז"ל**

נלב"ע

**ב' תמוז תשע"ב**

**ת.נ.צ.ב.ה**

## תוכן עניינים

סימן כ"ו - שלא לקדש בביאה, ואיסור ביאה על הפנויה אפילו אם יחדה.....9

א. אשה בלי נישואין. דין פלגש. פנוי ופנויה שחיים יחדיו. נישואין אזרחיים. ב.  
הכניס אישה לחופה. ג. משעת הקידושין חשובה כאשת איש. ד. ג' דרכים לקדש  
אישה. קידושי כסף. קידושין בלילה.

סימן כ"ז - כיצד לשון הקידושין ושיאמר הוא ויתן הוא.....19

א. כיצד מתקדשת האישה בכסף. מתעסקים באותו עניין וקידשה. קידושי שווה כסף  
בקרקה ובמחובר לקרקע. קדושי שטר במחובר לקרקע. קידושין במטבע. טבעת קידושין.  
ב. לשונות קידושין. ג. לשונות שהן ספק קידושין. לשונות ודאים. לשון חרופתי. ד. אמר  
הרי את מקודשת בלא לי. קידש אישה ואמר לאחרת בפניה תהא מקודשת. ה. אמר לה  
הריני נותנו לך בתורת קידושין. צריך לשון המוכיח להבא. ו. אמר הריני אישך, בעליך,  
ארוסיך. נתן כסף לאחר ואמר לו הרי אתה חמי. ז. נתנה לו כסף ואמרה מקודשת אני לך.  
טבעת לחתן. ח. נתן הוא ואמרה היא. ט. נתנה היא ואמר הוא. י. שיעור הכסף שמקדשין  
בו.

סימן כ"ט - נתינת הכסף במתנה שלימה, המקדש במשכון או במנה ונמצא חסר או רע.....36

א. המקדש אישה בדינר ע"מ שתחזיר לו. המקדש במתנה ע"מ להחזיר, וקידשה בהנאת  
השימוש. המקבל מתנה מאישה ע"מ להחזיר, וקידשה בה. ב. אמרה לו תן מנה לפלוני  
ואקדש אני לך. ג. אמרה לו תן דינר לפלוני ואתקדש אני לו. ד. הילך מנה ואתקדש אני לך.  
ה. אמר לה הילך דינר משלי והתקדשי לפלוני. ו. המקדש במשכון ונתן לה משכון בנתיים.  
ז. התקדשי לי במנה ונתן לה דינר. קידשה במנה זה ונמצא חסר דינר. התקדשי לי במנה  
ונתן לה מנה חסר דינר. ח. התקדשי לי בדינר ע"מ שאשלים למנה. ט. התקדשי לי בכוס  
זה. י. כל הבה מיהבה לאו כלום הוא.

סימן ל"ד - ברכת האירוסין, ואם צריך עשרה.....50

א. ברכת האירוסין. מי מברך הברכות. נוסח הברכה. ברכת האירוסין - ברכות המצוות או  
השבח?. קידושין ע"י שליח. ברכות בנישואי אנדרוגינוס וחרש. קידושין לאחר הברכה. ב.  
הסדרת הברכות על הכוס. ג. לא בירך בשעה שקידש. ד. עשרה בברכת האירוסין.

סימן מ"ב - אין מקדשין אלא לרצון האשה ובפני שני עדים.....57

א. קידושין מרצון. האיש שקידש מאונס. אמרה לו קדשני והשליכה מעליה הקידושין. נתן לה שלא ברצונה ולא זרקה הקידושין. תבעה את חובה וקידשה. ב. המקדש בעד אחד. קידושין בעד אחד כשצד אחד מודה. קידש בפני שנים ונמצא אחד פסול. קידושי שחוק. ג. צריך שיראו המקדש והמתקדשת את העדים. ד. לא אמר לעדים אתם עדי. קידושין שנעשו ע"י עד פסול. ראיית העדים את מעשה הקידושין. בעינין עדות בבית דין. עדות בכתב. ה. המקדש בפסולי עדות דאורייתא ודרבנן. החשוד על העריות. המקדש בפני רשעים ואנוסים.

**סימן ס"א - חופה לענין מה קונה.....73**

א-ב. חופה לענין מה קונה. מה חשוב לחופה. חופת נידה. פירסה נידה באמצע החופה. זמן כתיבת הכתובה. אישה חולנית שאינה ראויה לביאה. לא בירך ברכת חתנים. קידש בטעות. תענית ביום החופה. חופה תחת כיפת השמים.

**סימן ס"ב - מתי מברכין ברכת חתנים, ואם אוכלים בהרבה בתים.....80**

א. נוסח ברכת חתנים. ברכת הנישואין תחת החופה. עמידה בזמן החופה. ב. חופת ב כלות יחדיו. ג. חופת ב חתנים יחדיו. ד. ברכת חתנים בעשרה גדולים. האם כל העשרה צריכים לאכול. ה. ברכת חתנים אחר ברהמ"ז בכל סעודה. ו. עד כמה מברכים ברכה זו. בחורה שאינה בתולה. אלמן שנשא אלמנה. ממתי מתחילים ז ימי החופה. ז-ח. תקנת ז ברכות בברכת המזון או בזמן שמחה. באיזו סעודה מברכים ז ברכות. סעודה ראשונה ללא פנים חדשות. מי נקרא פנים חדשות. ברכה משום פנים חדשות - לחתן או לאורחים?. פנים - אחד או שנים?. האם הפנים חדשות צריכים לאכול לחם. שבת וחגים כפנים חדשות. פנים חדשות בסעודה שלישית. ט. ז ברכות על כוס בהמ"ז או כוס אחרת. חלוקת השבע ברכות בין כמה בני אדם. י. היכן מברכים ברכת חתנים. יא. בני חופה שנתחלקו לחבורות. יב. ברכת השמשים האוכלים אחר סעודת הנישואין. יג. ממתי מברכים ברכת חתנים.

**סימן ס"ג - בעילת מצוה וברכתו.....109**

א. בעילת מצוה בשבת. היחס בין דם בתולים לדם מכה. דין דם בתולים. בעל ובדקה ולא ראתה דם. דין העראה. גמר הביאה. דיני הפסק טהרה. הרחקות בדם בתולים. ב. ברכת בתולים.

**סימן ס"ד - זמן נשואי בתולה וברכתה, ואלמנה, ואינו רוצה לעשות סעודה.....118**

א-ב. ז ימי משתה והנהגת החתן. פרטי דינים באיסור עשיית מלאכה בז ימי המשתה. ג. זמן הנישואין לבתולה ובעולה. נישואין בע"ש, שבת ואחד בשבת. ד. כפיית החתן לעשות סעודה. ה. נישואי בתולה ואלמנה בשבת. ו. נישואין בחול המועד.

**סימן ס"ה - מצוה לשמח חתן וכלה, ודין מת וכלה.....126**

א. כיצד שמחת חתן וכלה. הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו. ביטול תורה לשמחת חתן וכלה. ב. הסתכלות על הכלה. ג. זכר לאבלות החורבן. שבירת הכוס בנישואין. ד. מת וכלה שפגעו זב"ז.

### סימן ס"ו - דיני כתובה.....131

א. איסור יחוד ללא כתובה. עדי קנין במקום כתובה. העמיד ערב והתנה שהוא לא יהיה חייב לה כלום. שיעבוד הבעל בנכסים שלא באו לעולם. חתימה לאחר קנין או שמיעת הכתובה. כתיבה על שם המקום שיהיו בו למחר. כתיבה ביום וחתימה בלילה. ב. ייחוד מטלטלים בשעת הדחק. ג. אבדה כתובתה. מחילת האישה על עיקר כתובתה. עיר שאבדו הרבה מכתובותיה. כתיבת כתובה בזמנינו. ד. זמן הכתובה שנאבדה. ה. מכרה כתובתה. ו. כתובה דאורייתא או דרבנן. סכום הכתובה בכתולה ואלמנה. דעת הפוסקים בסכום הכתובה. חזו ליכי מדאורייתא. ז. תוספת כתובה. ח. קניין בשעת החופה. ט. הפוחת משיעור כתובה. י. משפחות מיוחסות. יא. נדוניא. פרטי דינים נוספים בכתיבת הכתובה. יב. מקום המגורים. יג. חתימה על הכתובה למי שאינו יודע לקרוא. הטוען שלא הבין את הכתוב בכתובה.

### סימן קכ"ו - נוסח לשון הגט ודקדוק אותיותיו.....154

א. כתיבת הגט בכל לשון ובכל כתב. כתיבת הגט בשתי לשונות. ב. כיצד כותבים הימים. ג. כתיבת יום ראשון. ד. כתיבת תאריך החודש. ה. כתיבת השנים והמספרים. ו. כתיבת תאריך ר"ח כשהוא ב ימים. ז. כתיבת החודשים.

### סימן ל"ג - פסולי עדות.....160

א. הפסולים לדון פסולים להעיד. קיבל עליו עדים ורוצה לחזור בו. ב. פסול קרובי האב. דין שלישי בראשון. עדות סבא רבה עם הנין. פסול קרובי האם. ג. בעל כאשתו ואישה כבעלה בעדות. ד. תרי בעל כאשתו. ה. קרובי בעל קרובתך. ו. עדות מחותנים. ז. עדות אחי האה. ח. האיש עם אשתו בראשון. ט. עדות ארוס לארוסתו. י. טעם פסילת עדות קרובים. יא. גרים הקרובי משפחה מגיותם. יב. קרוב שנתרחק. יג. רחוק שנתקרב וההיפך. יד. עדות קרובי שכיב מרע. טו. נוגע בדבר שנסתלק מנגיעתו. טז. עדים הקרובים לערב. עדות אדם שהוא טריפה. יז. עדים הקרובים זל"ז או לדיינים. יח. קהל שמינו עדים.

### סימן ל"ד - עדים הפסולים מחמת עבירה.....175

א. רשע פסול להעיד. ב. איזהו רשע. עבירה דאורייתא שאין בה מלקות. ג. העובר עבירה מדרבנן. ד. העובר עבירה וחשב שעשה מצוה. המגביה ידו על חברו. ה. העובר על השבועה. שבועת ביטוי. העובר על שבועתו בשוגג, אונס או שכחה. ו. טבח שהוציא נבילה



או טריפה מתחת ידו. ז. עדות גנב וגזלן. ח. עד זומם. ט. עדית החתומים על השטר והוזמו. עדים החתומים על שטר מוקדם. י. המלווה ולווה בריבית ואבק ריבית. ערב ועדים בהלוואת ריבית. יא. מלוה מעות יתומים בריבית. יב. העידו על אדם שהלווה בריבית. יג. גזלן מדרבנן. עדות רועי בקר. יד. מוכסים וגבאי מנת המלך. טו. אריס הנוטל בימי ניסן ותשרי. טז. פסולי עדות דרבנן. יז. עדות עם הארץ גמור. עם הארץ שאינו גמור. יח. עדות אנשים בזויים. הנוטל שכר להעיד ולדון. יט. עדות גוי ועבד. כ. המאיים על שונאו שימסור ממנו. כא. עדות ממזר, פצוע דכא, כרות שפכה וערל. כב. מוסרים אפיקורסים ומומרים. מומר ששב בתשובה. כג. הכרזה על פסולי עדות. כד. העובר עבירות מחוסר ידיעה. כה. אין אדם משים עצמו רשע. החשוד על העריות. כו. לווה המעיד כנגד המלווה ועד מצטרף עמו. המעיד על חברו שרבעו לרצונו. המעיד על חברו שבא על אשתו ורבע את שורו. כז. עד ובעל דין המצטרפים לפסול את הנשבע כנגד העד. כח. שניים מעידים שפלוני כשר ושניים מעידים שפסול. כט. החייב מלקות ולקה בבי"ד. ל. חזרה בתשובה למשחקים בקוביא. לא. חזרה בתשובה למפריחי יונים. לב. חזרה בתשובה לסוחרי שביעית. לג. חזרה בתשובה למועל בשבועה. לד. חזרה בתשובה לטבח שהוציא טריפה תחת ידו. לה. חזרה בתשובה לעד זומם.

#### סימן מ"ב - כתיבת השטר בכל לשון, ומטבע שאינו מפורש.....211

א. כתיבה על דבר שיכול להזדייף. ב. כתיבה בכל לשון ובכל כתב. ג. דקדוק באותיות השטר. ד. כיצד ימנע את זיוף הסכום. ה. סתירות בשטר. ו. חסרון אותיות בתחתון. ז. כתוב בו ספל וקפל. ח. תפס בעל השטר. המוחזק בשובר. ט. כאשר יש ספק המבטל את השטר. י. בשטרות שלנו יד בעל השטר על העליונה. אזלינן בשטרות אחר לשון בני אדם. יא. נמחק סוג המטבע בשטר. יב. כתוב בשטר סלעים סתם. יג. לשון סכום השטר. יד. הבלדל במטבעות בין מקום ההלוואה לפרעון. טו. הולכים אחר המנהג באותו מקום. דורשין לשון הדיוט. ילד מאומץ.

#### סימן מ"ד - חזרת השטר בשיטה אחרונה, וקיום המחק והתלוי.....226

א. חזרה מעניינו של שטר באחרונה. דבר שאינו חדש לגמרי אלא פירוש. ב. מתי למדין משיטה אחרונה. ג. חתימת העדים רחוקה משיטה אחרונה. ד. כשכתוב שריר וקיים לומדים משיטה אחרונה. ה. שטר שהכתב בו מחוק ויש בו תוספות. ו. שטר שיש בו גרר כשר. ז. קיום המחקים ע"י כתב השטר. ח. שטר שהשיטה לפני האחרונה מחוקה. ט. שטרות שלנו שלא כתוב בהם שריר וקיים. כתיבת תרי שריר וקיים. י. שטר שכתוב על המחק חצי מילה. יא. שטר שיש בו מחקים ולא קיימם.

#### סימן מ"ט - הכרת שם הלוח והמלווה, ודין טעות השמות והסכום.....234

א. כתיבת ב' שמות, טפל או כינוי. ב. הכרת העדים את בעלי הדינים בשטר. עדות קרוב או אישה על בעלי הדין. ג. הוחזק בשמו שלושים יום. ד. קוראין לו ועונה, מועיל לחובתו. ה. לווה הטוען שהשטר מזויף. ו. עד מתי יכולים העדים לשנות את השמות בשטר. ז. הוצאת שטר על אחד מיוסף בן שמעון. כתיבת הדור השלישי אצל שני יוסף בן שמעון. שני יוסף בן שמעון משתי עיירות. עדים המעידים על המלווה. נפטר אביו של אחד מהם וכתוב בשטר שליט"א. הוצאת שטר חוב מאחד על חברו. ח. השובר שביד הלווה משולש והשטר אינו משולש. ט. משולשים בשטר ואינן משולשים בשובר. י. גביית שדה השייכת לשני יוסף בן שמעון וחייבים כסף לפלוני.

## סימן כ"ו - קידושי ביאה, ואיסור ביאה על הפנויה כשייחדה

ובו ד' סעיפים

סעיף א':

אשה בלי נישואין

שנינו ביבמות (סא).

"משנה: כהן הדיוט לא ישא אילנית - אלא א"כ יש לו אשה ובנים; רבי יהודה אומר: אף על פי שיש לו אשה ובנים לא ישא אילנית, שהיא זונה האמורה בתורה: ותכמים אומרים: אין זונה אלא גורת, ומשחררת, ושנבעלה בעילת זנות. גמרא: א"ל ריש גלותא לרב הונא: מ"ט? משום פריה ורביה, אפריה ורביה כהנים הוא דמפקדי, וישראל לא מפקדי? אמר ליה: משום דקא בעי למיתני סיפא, רבי יהודה אומר: אף על פי שיש לו אשה ויש לו בנים לא ישא אילנית, שהיא זונה האמורה בתורה, דאזונה כהנים הוא דמפקדי וישראל לא מפקדי, משום הכי קתני כהן. אמר רב הונא: מאי טעמא דר' יהודה? דכתיב: אכלו ולא ישבעו הזנו ולא יפרוצו, כל ביאה שאין בה פירצה - אינה אלא בעילת זנות. והתניא: זונה - זונה כשמה, דברי רבי אליעזר; רבי עקיבא אומר: זונה - זו מופקרת; רבי מתיא בן חרש אומר: אפ"ל הלך בעלה להשקותה ובא עליה בדרך - עשאה זונה; רבי יהודה אומר: זונה - זו אילנית; ותכמים אומרים: אין זונה - אלא גורת, ומשחררת, ושנבעלה בעילת זנות; ר' אליעזר אומר: פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות - עשאה זונה... אמר רב עמרם אין הלכה כר' אלעזר"

א"כ מצאנו מחלוקת תנאים מהי "זונה" האמורה בתורה שאסורה לכהן? א. ר' אליעזר: זונה כשמה. ב. ר' יהודה: אפילו אילנית חשובה לזונה. נראה שלדעתו כל ביאה שאינה לשם פריה ורביה חשובה לזנות. ג. חכמים: רק אם הביאה נעשתה ע"י אדם פסול כגון גוי או עבד וכן ישראל הפסול לה, חשובה לזונה. ד. ר' אלעזר: כל ביאה שאינה לשם אישות גם ע"י אדם כשר, חשובה לביאת זנות. ה. ר' עקיבא: רק אם אישה זו נעשתה מופקרת ממש חשובה כזונה, ולא די בביאה אחת. ו. ר' מתיא: מחדש עוד יותר שגם ביאה ע"י בעלה שאסורה לו כעת מחשיב אותה לזונה, כיון שהם אסורים עד שיתברר האם היא סוטה.

כתבו התוספות ישנים (שם ד"ה פנו) שלדעת ר' עקיבא זונה זו מופקרת, הרגילה בזנות כמה פעמים, אבל בביאה ראשונה לא עשאה זונה. ולר' אלעזר בפעם אחת עשאה זונה.

כתב המהרש"ל (יש"ש יבמות פ"ו סי' כו) בשם הסמ"ג (לאוין קכ"א), שמכיון שהגמרא נקטה רק "אין הלכה כר' אלעזר", משמע שראוי להחמיר כדברי כל שאר התנאים. וא"כ מן הראוי

להחמיר כר' עקיבא, הסובר שהמפקרת אסורה. **הבית שמואל** (ס"ו ו' ס"ק י"ט) הביא להלכה את דברי המהרש"ל. לפי דבריהם ראוי להחמיר במי שזינתה כמה פעמים, כדעת ר"ע.

גם לדעת ר' עקיבא יש להסתפק האם רק במופקרת לכל אדם אסר, או גם אם יחדה עצמה לאדם אחד ללא חופ"ק חשובה לזונה. ובאמת **המשנה למלך** (הל' איסור"ב פ"ה ה"א ד"ה ויש לחקור) חקר האם לדעת ר' אלעזר אסורה דוקא כשבא עליה בדרך הפקרות, או שאסורה גם אם ייחדה עצמה לו לפילגש.

**הרמב"ם** (הל' אישות א, ד) כתב שקודם מתן תורה היה אדם יכול לפגוע באישה, לתת לה כסף בתמורה לכך שיבעל אותה, והולך לו לזרכו. משנתנה התורה נאסרה הקדשה, ולכן הבעל אישה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה מפני שבעל קדשה. מדבריו נראה שרק אם בעל לשם זנות יש בכך איסור, אך מה יהיה הדין לדעתו אם יבוא עליה לשם אישות ללא קידושין?. יש להעיר שמדברי הרמב"ם עולה שפסק כשיטת ר"א, אך אין הלכה כר"א! וגם הרמב"ם בהל' איסורי ביאה (יה, ב) כתב שהבא על הפנויה אפילו היתה קדשה שהפקירה עצמה לכל לא נעשית זונה ולא נפסלה מן הכהונה. **המ"מ והב"ח** ביארו שלדעת הרמב"ם יש להסביר שעכ"פ יש איסור לאו בזה. **הב"י** ביאר שבהל' אישות אין הכוונה שהיא זונה האסורה לכהן, אלא לומר שנקראת זונה (לענין השם בלבד), כמו שנאמר לגבי תמר 'הנה הרה לזנונים' אע"פ שהיתה פנויה. ר' **יחיאל** חילק שבחייבי לאוין (בלבד) בדרך ארעי אינה קרויה זונה, ואם היא מופקרת לכל חשובה לזונה. **הדרכי משה** דחה הסברו, וכתב ש'זונה' היא אישה שאין קידושין תופסים בה, ולכן זוהי דרך ביאת זנות. **הפרישה** כתב שבכל מקום שהתורה ר"ל זונה היא אומרת 'קדשה'.

**אמנם הראב"ד** (שם) חולק, ולדעתו דין 'קדשה' לא שייך אלא במופקרת לכל אדם, אבל המייחדת עצמה לאיש אחד אין בה לא מלקות ולא איסור לאו והיא הפילגש הכתובה בתורה. ומ"מ אין איסור לאו אלא במזמנת עצמה לכל אדם, שאם כדברי הרמב"ם, מפתה היאך משלם עליה ממון והלא לוקה עליה, אלא ודאי משהוצרכה לפיתוי אינה קדשה.

מקור נוסף מצאנו ברמב"ם בהל' נערה בתולה (ב, יז) שכתב שהמכין ביתו לבעילה אסורה הרי היא קדשה. ומשמע שבעילה מקרית אינה אסורה באיסור לאו. והיוצא שלדעת ר' אלעזר אין האישה נעשית זונה בביאה אחת. וע"כ לומר שלדעתו רק אם הכינה עצמה לכך נחשבת לזונה.

בשו"ת **ציץ אליעזר** (כא, מה) ביאר במח' הרמב"ם והראב"ד שהם חולקים במקרה שזימנה עצמה לזנות עם אדם מסויים בכל עת שיחפוץ (ולא בתורת פילגש, וגם לא באופן חד פעמי),

שהרמב"ם סובר שבכה"ג הוי קדשה. והראב"ד סובר שרק אם מפקירה עצמה לכל העולם נקראת קדשה, ולא די בכך שמופקרת לאיש מסויים.

כאן המקום להעיר על החילוק בין 'זונה' ל'קדשה': לדעת הרמב"ם שהבאנו לעיל יש לחלק בין איסור זונה האסורה לכהן בלבד, ובין איסור קדשה הפוסל אותה בכלל על כל ישראל, והבא עליה עובר בלאו, ולכן לא קשה חילוק ההלכות שברמב"ם. אלא שגם הטור לכאורה פסק כרמב"ם ולכן שומא עלינו לתרץ שיטתו, כפי שהבאנו מספר תירוצים לעיל.

כתב השו"ע: אין האשה נחשבת אשת איש אלא על ידי קדושין שנתקדשה כראוי, אבל אם בא עליה דרך זנות, שלא לשם קדושין, אינו כלום. ואפילו בא עליה לשם אישות בינו לבינה, אינה נחשבת כאשתו, ואפילו אם ייחדה לו, אלא אדרבא כופין אותו להוציאה מביתו. וכתב הרמ"א: דבדואי בושה היא מלטבול, ובא עליה בנדתה (טור).

הבית שמואל (סק"א) כתב דכל שנשאה וגלוי להכל, חשוב כאילו היו עדים בעת הביאה. ולכן אם היה גלוי שנושא אותה לשם אישות הוי קידושין בביאה, ולכן העמיד את דברי השו"ע כאן שלא היה בגלוי. לדעתו עיקר הדגש הוא ע"ז שבא עליה בינו לבינה<sup>1</sup>. אך הגר"א (סק"א וג') למד שאע"ג שאנן סהדי שבא עליה לאחר הייחוד, אינה מקודשת.

### דין פלגש

כתב הרמ"א: אבל אם מייחד אליו אשה וטובלת אליו, יש אומרים שמותר והוא פלגש האמורה בתורה (הראב"ד וקצת מפרשים). וי"א שאסור, ולוקין על זה משום 'לא תהיה קדשה' (רמב"ם, רא"ש וטור).

מדברי הראב"ד משמע שאין איסור לאדם לחיות עם אישה ללא נישואין. אולם החלקת מחוקק (סק"א) כתב שגם לפי הראב"ד ביאת פנויה אסורה מדרבנן, שהרי אפילו יחוד והסתכלות אסורים בפנויה. ומהתורה אין איסור לזנות עם הפנויה. עוד כתב (סק"ב) שגם לשיטת הרמב"ם אין מלקות בפילגש המיוחדת לאיש אחד, אלא רק בבוועל אישה לשם זנות. וברא"ש ובטור לא משמע שיש איסור בפילגש, רק פגם משפחה והעדר כבוד.

<sup>1</sup> עיין בראש פינה שהעיר על סתירה בדברי הב"ש בסימן קמט סק"א שממנו מוכח שאם לא נשאה כדין נישואין אין הכרח לומר שבעל לשם קידושין. באוצר הפוסקים (כאן אות ב) הביא בשם בעל תשובה שלמה (הרח"פ עפשטיין) שאם היה גלוי לכל שנושא אותה לשם אישות בקידושין אז הוי קידושין בביאה. ונ"מ אם ידוע לכל על זוג שרוצים להינשא זל"ז, שבעילתו הוי קידושין.

**אך הבית שמואל** (סק"ב) כתב שגם לדעת הטור והרא"ש האיסור הוא משום נידה מפני שבושה לטבול, אך לא משום פילגש. ואיסור 'כלה בלא ברכה' הוא דוקא כשרוצה לשאת אותה שתהא קנויה לו לכל דבר, אבל פילגש א"צ כלל ברכה וקידושין. והוסיף שגם הרמב"ן (שו"ת הרשב"א המיוחס לרמב"ן סימן רפ"ד) הבין בדעת הרמב"ם שאין לוקים על פילגש, ומסקנתו שודאי אין בזה מלקות, וגם האיסור אינו מבורר כלל.

### פנוי ופנויה שחיים יחדיו

כתב הרמ"א: גוי שנשא גויה בנימוס הגויים, וכן משומד שנשא משומדת בנימוסיה, ונתגיירו אח"כ, אין כאן חשש קידושין כלל ומותרת לצאת ממנו בלא גט, אף על פי ששהה עמה כמה שנים אינו אלא כזנות בעלמא (ריב"ש סימן ו' ובת"ה סימן ר"ט) וע"ל סימן קמ"ט סעיף ו'.

**החלקת מחוקק** (סק"ג) כתב שהריב"ש ותה"ד דיברו דוקא על מומר לרצונו, שודאי עושה בעילתו בעילת זנות ובהפקירא ניהא ליה, אך האנוסים שנישאו לשם אישות בפני רבים, אף שנשאה בחוקות הגויים, ובעיקר אם היו נזהרים בנידה, יש לחוש לייחודם ואין להקל באיסור א"א חלילה.

**בספר המקנה** (הובא בפת"ש א) כתב שאם המשיכו לחיות יחד לאחר שחזרו לדת ישראל, פשוט שחשובים לנשואים. וגם אם התייחדו אח"כ לבד צריכה גט. ומאי דאמרינן 'אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות' במקום איסור, הוא דוקא באיסור דאורייתא ולא באיסור דרבנן של לדור עם אישה בלא כתובה ובלא ברכה.

בשו"ת **ציץ אליעזר** (ח"ב סימן יט פרק ג) כתב שמלשון הטוש"ע עולה שאפילו אם בא עליה לשם אישות, דהיינו לשם קידושין וייחדה לו, שכולם רואים שמתייחדים יחד, אבל כל שהביאה היא בינו לבינה בלי עדים שרואים זאת, לא מועיל ואינה נחשבת כאשתו לענין שתאסר לכל העולם.

### נישואין אזרחיים<sup>2</sup>

בשונה מפנוי ופנויה שחיים יחד שבאופן רשמי (גם לפי הגדרתם) הם אינם מחוייבים אחד לשניה, וודאי שאין לו כוונה לקדשה עתה. זוג שנישאו זל"ז בנישואים אזרחיים הקשר ביניהם מעוגן יותר ולכן החשש שהתכוון בביאתו לקידושין גדול משמעותית.

<sup>2</sup> עיין במאמרו של הרב שלמה דיכובסקי בתחומין ח"ב עמ' 252, שהביא את דעות המחמירים והמקלים בעניין זה.

נושא זה רחב מאוד, וננסה לעמוד על עקרונות הסוגיא כפי שעולה מדברי הראשונים בסוגיית 'אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות' (גיטין פא.).

הרי"ף (יבמות ד:) סובר שאפילו הבא על שפחתו, אנו אומרים שודאי שחרר אותה קודם לכן ובעל לשם נישואין, משום ש'אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות', והיינו ודאי שאינו רוצה לעבור על איסור, ולכן בא עליה ב'היתר' לכאורה.

אמנם הרמב"ם (הל' אישות א, ד) סובר שכל הבעל אישה לשם זנות בלא קידושין לוקה מהתורה. עוד כתב (הל' גירושין פ"י הי"ט) שלא אמרו חזקה זו אלא באשתו שגרשה בלבד או במקדש על תנאי ובעל סתם, שהרי היא אשתו ובאשתו הוא שחזקתו שאינו עושה בעילתו בעילת זנות, אבל בשאר נשים ודאי שבעל לשם זנות. גם הרא"ש (גיטין פ"ח) כתב שדווקא בגרושתו מהאירוסין יש סברא לומר שנתחרטו על הגירושין וחזר ובעל לשם קידושין, אבל לא בשאר מקרים.

כפי שהבאנו נחלקו הב"ש והגר"א בדעת השו"ע האם העיקר הוא שיהא לשם קידושין, או שהעיקר הוא שלא יהא לשם זנות, אך א"צ שיהא דוקא לשם קידושין ממש. ולפי מ"ש בהע' יש נ"מ אם חפצים להינשא זל"ז.

עוד מצאנו בדברי תרומת הדשן (סימן רט) שבכל מקום שהכריעו חכמים שהתכוון לשם קידושין, אינו יכול לבוא לאחר מכן ולומר שבעל שלא לשם קידושין ולכן אין צורך בגט.

עוד כתב תה"ד, שדווקא באנשים מהוגנים אנו אומרים שלא סביר שבעל בעבירה, אלא אנו מעמידים שבעל לשם קידושין. אבל באנשים פרוצים החשודים על זנות וניאוף, ודאי אמרינן שעושה בעילתו לזנות. וכ"נ מהרמב"ם (הל' אישות ז, כג) שאין אדם 'כשר' (בדווקא) עושה בעילת זנות.

עוד כתב תה"ד, שאם האיש כבר נשוי ויש עליו איסור לשאת נשים נוספות מפני חרם דרבנו גרשום, אין אנו אומרים שבעל אישה נוספת לשם קידושין, שעדיף לו לבעול לשם זנות מאשר חדר"ג. עוד מצאנו בפתחי תשובה (סי' קמט) בשם הרדב"ז (א, שנא) שהמתייחד עם גרושתו והיא נידה א"צ גט. ונראה דה"ה לכל אישה שמתייחד איתה בזמן נידותה שאין אנו אומרים שהבעילה תפסה לשם קידושין. וע"ע מ"ש להחזיק כדבריו בשו"ת יביע אומר (ה"ו אבה"ע סימן א אות 1).

שיטת המקלים שלא להצריך גט כלל:

הריב"ש (סימן ו) כתב שזוג שנישאו לפי חוקות הגויים אין בהם חשש קידושין גם אם היו בעדים כשרים, משום: א. לא נתן לה כלום. ב. הרמב"ם סובר שרק באשתו שגרשה מעמידים שבעל לקידושין. ג. אפילו לדעת הרי"ף, כיון שהלכו להינשא אצל הכמרים, הרי הוא כאילו פירשו שאין דעתם לשם קידושין אלא בדרכי הגויים. ד. כשנתבעה להינשא הייתה צריכה לישב ז' נקיים, וא"כ בא עליה ביאת זנות מספק נידה, ואם התיר עצמו לאיסור כרת, מדוע שיחוש לאיסור קל של פנויה!?! (דומיא דסברת תה"ד לעיל).

**א. שאגת אריה** בתשובה שהובאה בשו"ת בית אפרים (אבה"ע סימן מב): רק בדורות הראשונים שהיה דרכם לקדש בביאה יש סברא לומר שבעל לשם קידושין, מציאות שאינה מצויה בזמנינו. **ב. אגרות משה** (אבה"ע ח"א סימן עה): רק במקום שאין מקוה או תולים שלא עמדו בנסיון ובעל כשהיא נידה, אבל אם יש במקום מקוה, יתכן שהלכה לטבול והייתה טהורה, ולכן יש לחוש לבעלת קידושין. לכן ביאר שאנשים שאינם חוששים לעבור על איסור נידה גם כשיש להם ניסיון גדול, יש סברא גדולה לומר שאינם חוששים על איסור פנויה. **ג. שו"ת פרי השדה** (ג, ט) ועוד: כשיכל לקדש כדת משה וישראל ובחר להינשא בנישואין אזרחיים, אין ס"ד שמכוון לבעול לשם קידושין. **ד. שו"ת אבן יקרה** (אבה"ע"ז סימן יב): ביאת איסור אינה קונה כלל, כ"ש ביאת נידה אינה קונה. **ה. היכל יצחק** (ח"ב סימן ל): ה'אנן סהדי' המהוים תחלף לעדים - שבא עליה לשם קידושין, אינם נוצרים מיד כשכונסה, ולכן אין בביאה 'אנן סהדי', ועד שיודעים אינו בועלה לשם קידושין. גם בשו"ת **ציץ אליעזר** (ב, יט) ובשו"ת **יביע אומר** (אבעה"ז. ח"ו סימן א אות ב) צידדו כדעת המקלים לא להצריך גט את הנישאים בדרך זו. והביא את דברי שו"ת **בית זבול** (לגרי"מ חרל"פ, ח"א סימן כז) שהעלה להתיר בנישואין אזרחיים בלא גט ע"פ דברי הרדב"ז (ג, מז) שכל שאינו מחזר אחר קידושין כדת משה וישראל, אין אנו מחזיקים אותו בחזקה של אין אדם עושה בעילתו זנות, וכ"פ בשו"ת **משפטי עוזיאל** (א, נט. ד, נד-נה), **ישכיל עבדי** (ח"ד סימן ב דנ"ב, ועוד) ועוד.

עיין בשו"ת **ציץ אליעזר** (ב, יט. יא, פא) שדן באריכות מרובה בעניין תוקף נישואים אזרחיים, ומסקנתו היא שאין בנישואין אלו ממש, ומן הדין אין האישה זקוקה לגט. ושמותרת להינשא לכל מי שתרצה ואפילו לכהן.

שיטת המצריכים גט:

**א. שו"ת מלמד להועיל** (ג, כ): א"א להנהיג לא להצריך גט, משום שהבעל יכול להגיע לאחר מכן ולומר שבעל לשם קידושין, וגם יביא עידי יחוד, וא"א לחקור כל פעם את העדים, לכן



תמיד מצריכים גט מספק. **ב.** שו"ת זקן אהרון (ב, קג): הרבה מהפוסקים חלקו על הרדב"ז וסוברים שכל מה שאפשר לתקן מתקנים. **ג.** עוד כתב, שיש לחוש לקדושי כסף, כי נייר השטר שוה פרוטה. **ד.** שו"ת אוהל אברהם (סימן קג): לא בכל נישואים אזרחיים הם בועלי נידות, ומה שלא עשו נישואין כדת משה וישראל אפשר שהוא מצד חסרון כיס או סיבות אחרות. **ה.** רוגאצ'ובר (צפנח פענח א, כו-כז): קידושין אזרחיים תופסים מדין 'ודבק באישתו' כמו לבן נח, וכמו שמחמת פסוק זה יש אישות לבן נח, ה"ה שיש אישות ליהודים החיים כבעל ואישה. **ו.** לבושי מרדכי (ה"ב סימן מ): יש לחוש לקידושי שטר, כי החוזה הנערך שם כולל לעיתים לשונות של קידושין, ויתכן שנזדמנו שם עדים כשרים. **ז.** שו"ת מנחת יצחק (ח"א סימנים יב-יד): נישואין אזרחיים עושים אירוסין ולא נישואין.

שיטת המצריכים גט לחומרא:

בשו"ת שרידי אש (ח"א סימן קח) הביא סברא שאפילו אם אותו איש הוא בועל נידה ומחלל שבת, הוא אינו עושה בעילתו בעילת זנות משום שחזקה זו אינה מצד האיסור אלא מהצד הנימוסי, שאדם הגון רוצה באישות וחיי משפחה כדין, ולא לחיות עם אישה זונה שעלולה להפקיר א"ע גם לאחריים. ולמעשה כתב שר' חיים עוזר פסק לתת גט לחומרא, אבל בשעת הדחק יש להקל. ובמקום שה'בעל' הוא כהן ואם נצריכה גט לא תוכל להינשא לו, חשוב שעה"ד ואין להצריכה גט.

בשו"ת אגרות משה (אבה"ע ח"א סימן עה) כתב שכשאפשר יש להצריכה גט, אבל אם א"א להשיג גט והיא עגונה יש לסמוך על הסוברים שאין אומרים אאעבב"ז באנשים המופקרים.

סעיף ב':

☞ הכניס אישה לחופה

שנינו בקידושין (ה).

"אמר רב הונא: חופה קונה מקל וחומר, ומה כסף שאינו מאכיל בתרומה - קונה, חופה שמאכלת בתרומה - אינו דין שתקנה..."

כתב הרא"ש (סי' א) שהתוספות (שם ה: ד"ה חופה, יבמות נז: ד"ה רב) פסקו דלא כרב הונא, גם הרי"ף לא הביא דברי רב הונא, וכ"ד הרמב"ן (ה. ד"ה כתב רבינו) משום שרבא הקשה על דבריו. ולדבריהם הכונס אישה בחופה ללא קידושין א"צ גט. אך ר"ח כתב דהא דרב הונא ספק הוא, שהרי הוא תירץ את כל השאלות שהקשו עליו. גם הרשב"א (ח"א סימן אלף ריט) כתב שיש לחוש לדברי הר"ח מכיון שהוא רב ומובהק, וכ"ש בדבר ערוה.

הר"ן (א.) כתב שמהגמ' עולה שדוקא בג' דברים הללו נקנית, אבל אם נכנסה לחופה אינה מתקדשת בכך, והביא שמהרמב"ם (אישות א, ב) משמע שחופה אינה קונה, אך א"א להקל כנגד ר"ח.

כתב השו"ע: אם הכניס אשה לחופה, אינה מתקדשת בכך. וי"א שהוא ספק.

בספר **שער המלך** (פ"י מהל' אישות בקונטרס חופת חתנים ס"א. הובא בפת"ש ג) האריך בענין זה, וכתב להוכיח שגם דעת רש"י (יבמות נז: ד"ה ויש) דהלכה כרב הונא וכדעת ר"ח, וגם מהטור נראה שחושש לר"ח. וכתב עוד, שגם רב הונא לא אמר שקונה בחופה אלא לשוייה ארוסה אך לא להחשיבה לנשואה גמורה. עוד כתב, דלדין שחוששים לדעת רב הונא, לאו דוקא בבתולה הדין כן אלא ה"ה באלמנה. עוד כתב, שאם הייתה האישה נידה וקידש אותה בחופה בלבד, אין לחוש לזה כלל ואינה מקודשת, משום שמצרפים את השיטות שחופת נידה אינה קונה גם לאחר הקידושין וממילא אין כאן קידושין כלל.

סעיף ג':

#### משעת הקידושין חשובה כאשת איש

כתב הטור שמשנתקדשה נחשבת כאשת איש לחייב הבא עליה, וצריכה גט אבל אינה חשובה כאשת איש לכל דבר. וכ"כ הרמב"ם (הל' אישות פ"א ה"ג).

כתב השו"ע: משנתקדשה, נחשבת כאשת איש לחייב הבא עליה, וצריכה גט להתירה לשוק.

סעיף ד':

#### ג' דרכים לקדש אישה

שנינו בקידושין (יב):

"ההוא גברא דאקדיש בשוטיטא דאסא בשוקא, שלחה רב אחא בר הונא לקמיה דרב יוסף: כה"ג מאי? שלח ליה: נגדיה כרב, ואצטריך גיטא כשמואל. דרב מנגיד על דמקדש בשוקא, ועל דמקדש בביאה, ועל דמקדש בלא שידוכי, ועל דמבטיל גיטא, ועל דמסר

מודעא אגיטא, ועל דמצער שלוחא דרבנן, ועל דחלה שמתא עילויה תלתין יומין, ועל חתנא דדייר בי חמוה... נהרדעי אמרי: בכלהו לא מנגיד רב, אלא על דמקדש בביאה בלא שידוכי. ואיכא דאמרי: ואפילו בשידוכי נמי, משום פריצותא"

**הרמב"ם** (הל' אישות פ"ג הכ"א - כב) פסק כל"ק שרב היה מלקה על כל הני. לכן לשיטתו יש להלקות על כל אלו הדברים.

**הרא"ש** (פ"א סימן יח) כתב שאנו סומכים על נהרדעי, ה**טור** הבין שהוא פוסק כרב רק באשר למי שמקדש בביאה. א**ך** ה**ב"י** כתב שאין זה מוכרח בדבריו, ויתכן שהוא התכוון שסמכו על נהרדעי, אך הוא עצמו אינו סובר כך, אלא כרב.

כתב ה**תשב"ץ** (ח"א סי' כג) שראוי לייסר אותו אדם המקדש בלא שידוכין, אך העיר שיש ללמד עליו זכות, מכיון שרק כאשר הקידושין חלין בודאי או בספק אנו מלקים אותו, אבל כשאין קידושין כלל מעשיו לא הועילו ולכן אין מלקים אותו. אך אם ימשיך ברשעותו ויוציא לעז, ראוי לנדונו ולהכותו על זה.

כתב ה**שו"ע**: האשה מתקדשת בשלשה דרכים: בכסף או בשטר או בביאה, מן התורה, אבל חכמים אסרו לקדש בביאה משום פריצות, ואם עבר וקידש בביאה, מכין אותו מכת מרדות והיא מקודשת. ואפילו קדשה בכסף או בשטר, אם לא שידך תחלה, או שקידש בשוק, מכין אותו מכת מרדות והיא מקודשת. וה**רמ"א** כתב: וי"א שאין מכין אם קידש בכסף או בשטר, אפילו בשוק ובלא שידוכין (טור בשם הרא"ש), ולא ראיתי מימי שהכו מי שקדש בלא שדוכין.

ה**ישועות יעקב** (סק"ב. הביאו הפת"ש סק"ו) כתב שמלשון כל הפוסקים משמע שרק אותו מכין ולא אותה, אפילו שגם היא עשתה איסור שנתרצית להתקדש בביאה.

אם בא על אישה ביאת איסור, כגון אלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט וכד', בשו"ת **משנה הלכות** (ב, לג) דן בזה, ובשו"ת **ציץ אליעזר** (ח"ב סימן יט פ"ה) כתב שבכה"ג לא אומרים את החזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות.

### קידושי כסף

כתב ה**רמב"ם** (הל' אישות פ"א ה"ב) שהאישה מתקדשת בכסף מדברי סופרים. ה**מגיד והכס"מ** ביארו (הביאם ה**חלקת מחוקק** סק"ד) שהוא מדאורייתא, והרמב"ם נקט לשון 'דברי סופרים' שכל דבר שאינו מפורש בתורה נקרא דברי סופרים, אבל דינו כדין התורה.

בשור"ת **יביע אומר** (אבה"ע ח"ד סימן ה) דן באדם הטוען שקידש אישה בטבעת שקנה מחנות תכשיטים, והקידושין נעשו בפני שלשה אנשים, והאישה מודה שקנה לה טבעת אבל הכחישה בכל תוקף שהיה שמץ קידושין ביניהם. ולמעשה התיר אישה זו בלא גט.

### קידושין בלילה

כתב הבאר היטב (סק"ד) ששיטת הרא"ם (מים עמוקים ח"ב סימן לו) שאישה המתקדשת בלילה, קידושיה ספק. והכנסת הגדולה כתב: ופה היה מנהג קבוע לקדש בלילה, וביטלתי המנהג.

**הפתחי תשובה** (סק"ז) דן בדברי הרא"ם ביתר אריכות, שסובר כדעת האור זרוע שנתנית גט בלילה פסול, מכיון שנתנית הגט דוקא ביום ולא בלילה משום שיש לו דין של משפט, ויש להקיש יציאה להויה ולפקפק גם בקידושין שנעשו בלילה, משום 'ויצאה והיתה'. ומסיק שלדעת המכשירים נתנית גט בלילה, ודאי שיכשירו קידושין בלילה, ולכן נשאר בצ"ע על הבאר היטב שכאן העתיק את דעות המחמירים בקידושין בלילה, ובהל' גיטין (לקמן סימן קכג) פסק שמותר לתת גט בלילה! והמעין גנים (ס"ד) הביא ראייה שמתקדשת בלילה. ולאחר מכן ביאר שכל מה שהשוו את הקידושין לגט, הוא דוקא בקידושי שטר אבל לא בקידושי כסף, וכל מה שהסתפק הרא"ם הוא רק בקידושי שטר, וודאי שניתן לקדש את האישה בכסף בלילה.

## סימן כ"ז - כיצד לשון הקידושין ושיאמר הוא ויתן הוא

ובו י' סעיפים

סעיף א':

כיצד מתקדשת האישה בכסף

שנינו בקידושין (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... במאי עסקינן? אילימא בשאין מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה, מנא ידעה מאי קאמר לה? ואלא במדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה, אף על גב דלא אמר לה נמי! דתנן: היה מדבר עם אשה על עסקי גיטה וקידושיה, ונתן לה גיטה וקידושיה ולא פירש, ר' יוסי אומר דיו, ר' יהודה אומר: צריך לפרש; ואמר רב הונא אמר שמואל: הלכה כר' יוסי! אמרי: לעולם במדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה, ואי דיהיב לה ושתיק ה"נ, הב"ע - דיהיב לה ואמר לה בהני לישני, והכי קא מיבעי ליה: הני לישני לקידושי קאמר לה, או דילמא למלאכה קאמר לה? תיקו"

**תוספות** (ב: ד"ה דאסר. הביאו הב"ש סק"ד) ביארו לשון 'מקודשת לי' שפירושו להיות לי. והוא לשון הקדש על כל האדם בשבילי, וכאילו אמר הרי את מקודשת ואסורה על כל העולם, לי בשבילי.

כתב השו"ע: בכסף כיצד, נותן לה בפני שנים פרוטה או שוה פרוטה, ואומר לה: הרי את מקודשת לי בזה. [רמ"א: וי"א שי"ל לה: כדת משה וישראל (כל בו)]. וכן נוהגין לקדש בטבעת, ויש להם טעם בתיקוני הזוהר (דברי הרב)]. וה"ה אם אמר לה: הרי את מאורסת לי, או הרי את לי לאשה וכן בכל לשון שמשמעותו לשון קדושין ודאי באותו מקום, ובלבד שהיא תבין שהוא לשון קדושין.

הבאר היטב (סק"א) הביא את דברי המהרי"ל (דרשות, הל' נישואין אות ה) ש'בפני שנים' הכוונה שקורא לשני עדים ומראה להם טבעת קידושין אם היא שוה פרוטה, ואומר להם הרב ראו זו הטבעת שוה פרוטה, ואומרים הן. והר"ם מיניץ (סימן קט) כתב שמראה הטבעת לעדים, ויזהירו לעדים שיראו נתינת הטבעת לאצבע הכלה, ויקדש בימין ידיה וגם בימין דכלה, ובאצבע הסמוכה לגודל שנקרא אצבע ישים הטבעת.

בספר **כרם שלמה** (בשו"ת אבה"ע סימן פו. מובא בפת"ש א) כתב שיש להקפיד שלא תהא חציצה בין הטבעת לאצבע, ולכן אם הכלה לבושה בכפפות צריכה להסיר מיד ימינה. ובשו"ת **דברי מלכיאל** (ה, רו) כתב דמכיון שהקידושין בטבעת הם מבטאים את הקשר בין ישראל לשכינה, א"כ צריך שלא תהא חציצה שהקידושין הם כעין קדושת כלל ישראל, וכן י"ל שכשיש חציצה הוי בזיון. וע"ע בשו"ת **יביע אומר** (אהע"ז ח"ה סימן י אות ג). ומ"מ כתב **הערוך השולחן** (אות ד) דכל זה אינו לעיכובא, אלא להידור וסימן ברכה.

### מתעסקים באותו עניין וקידשה

שנינו בקידושין (ו).

"היה מדבר עם האשה על עיסקי גיטה וקידושיה, ונתן לה גיטה וקידושיה ולא פירש, רבי יוסי אומר: דין, ר' יהודה אומר: צריך לפרש. אמר רב יהודה אמר שמואל: והוא שעסוקין באותו ענין. וכן אמר ר"א א"ר אושעיא: והוא שעסוקין באותו ענין. כתנאי; **רבי** אומר: והוא שעסוקין באותו ענין, **ר' אלעזר בר ר"ש** אומר: אף על פי שאין עסוקין באותו ענין. ואי לאו דעסוקין באותו ענין, מנא ידעה מאי קאמר לה? אמר אביי: מענין לענין באותו ענין"

ופרש"י שעסוקים בדיבור עיסקי קידושיהן עד שעת נתינה. דאל"ה מניין לה לדעת שלשם קידושין הוא נותנם לה. והכוונה 'מענין לענין' היינו שפסקו מלדבר בקידושין ממש והיו מדברים בדברים אחרים, ומיהו לדבר צרכי זיווגם היה, כמו כמה יש לך נדוניה וכמה שדות יש לך להתפרנס מהם.

נחלקו הראשונים כמי לפסוק: הר"ן (ב ריש ע"ב) סובר שהלכה כרבי מחבירו. וכ"ד הרי"ף (ב), **הרא"ש** (סי' ג), **הטור והרמב"ם** (ג, ה). וכתב המגיד שכ"ד בעל **העיטור** (אות ק קידושין דף עה ע"ד אות יג - יד). **אבל הרשב"א** (ו. ד"ה אמר) כתב שגם 'מענין לענין באותו ענין' מקודשת, ורק אם לא היו עסוקים כלל בזה ונתן לה כסף סתם אינה מקודשת. ואפילו אם חזר ואמר לה הרי את מקודשת לי והיא רוצה להתקדש, צריכה להחזיר לו הכסף ויחזור ויתן לה בתורת קידושין.

כתב המרדכי (סי' תקכא) בשם **מהר"ם** מרוטנבורג (ד"פ סי' תקט"ו) שרק אם נתן לה בשתיקה ולא דיבר עימה מאומה, אזי אינה מקודשת אם כבר אינם מתעסקים בצרכי הקידושין. אבל אם מדבר עימה ונתן לה, חוששין לסבלונות אפילו לזמן מרובה.

כתב **השו"ע**: ואם היה מדבר עמה תחלה על עסקי קדושין, ונתן לה אפילו בשתיקה, הוי קדושין. והוא שעדיין עסוקין באותו ענין. וכל שכן אם אמר לשון קדושין ודאי, אלא שאינה

מבינה אותו, דהו קדושין. והרמ"א כתב: י"א דלא בעינן מדברים באותו ענין ממש, אלא מדברים מענין לענין באותו ענין, דהיינו שאין מדברים בקידושין, רק בצרכי זיווגם (מרדכי סוף האיש מקדש וכ"כ הרשב"א). וי"א דלא בעינן מדברים עמה, אלא כל שמדברים לפניה, סגי (מרדכי ריש קידושין, וכן משמע לשון הטור).

בתשובות מהר"י חנדאני (ספר מאורות הגדולים סימן א) הסביר את כוונת הרמ"א 'מדברין בפניה', היינו דאפילו לא דיבר שום דבר לא האיש המקדש ולא האישה המתקדשת, אלא אחרים נשאו ונתנו בפניהם ובתוך דבריהם קם האיש ונתן לה שום דבר בשתיקה, הרי זו מקודשת גמורה.

### ☞ קידושי שווה כסף בקרקע ובמחובר לקרקע

שנינו בקידושין (ה). "אמר קרא ויצאה והיתה, מקיש הויה ליציאה". הר"ן (קידושין א. ד"ה ב"ש) כתב שיש מי שלומד (בעל העיטור) מגמ' זו, דקדושי שוה כסף בקרקע או במחובר לקרקע פסולים, שהרי בגיטין (כא): מצינו לענין גט שפסול. אך הר"ן דחה סברא זו משום שרק קדושי שטר הוקשו לגט ולא קדושי כסף, וכן מוכח בתוספתא (ד, ז). וכ"כ התוספות (ה. ד"ה שכן) והרשב"א (ב. ד"ה בדינר).

**הבית שמואל** (סק"א) כתב שהעיקר כר"ן וסיעתו שקדושי שוה כסף בקרקע או במחובר לקרקע כשרים, שהרי כסף אינו שייך לגט ולכן רק קידושי שטר מוקשים לגט. או שבגט ישנו דין מיוחד של 'ונתן לה', ובקידושי כסף אפשרי שהאישה מתקדשת גם ללא שהכסף יגיע לידה (לקמן כט, ב).

עוד כתב הב"ש (סק"ב) בשם חידושי מהרי"ט (על הרי"ף א. ד"ה נקנית) שאם התנה ע"מ שאתן סך זה ונתן שוה כסף בע"כ, לא הוי נתינה, הואיל ונתן שוה כסף ובע"כ. אך **הבית שמואל** הקשה, שגם אם הביא לה כסף ממש לא הווי קידושין הואיל והוי בע"כ! ותירץ שאם האיש אמר ע"מ שאתן לך... אפילו בע"כ הוי נתינה. והביא שנחלקו הרמב"ם והרא"ש לגבי גט אם נתינה בע"כ הוי נתינה. ונראה שמסקנתו שאפילו נתינה בע"כ ושוה כסף מהני. **המקנה** (קונ"א ד"ה שוה פרוטה. הובא בפת"ש ב) כתב שבכל ענין הוי ספק מקודשת. ועיין ברעק"א (סק"ג) שדחה קושיית הב"ש.

### קדושי שטר במחובר לקרקע

**רש"י** (גיטין י. ד"ה ה"ג), **ר"ן** (שם) ו**מגיד** (אישות ג, ג) סוברים שקידושין אלו אינן קידושין, דמקשינן הויה ליציאה. **אך הרשב"א** בתשובה (ח"א סימן תר) סובר דהו קידושין, שהרי רק בגט ישנו דין מיוחד של 'ונתן' אך לא בקידושין. וצריך שיתן לה בתורת כסף ולא בתורת שטר, שרק קידושי שטר איתקש ליציאה, אך לא קידושי כסף.

**הרמ"א** (לקמן סי' לב ס"ד) הביא את שתי הדעות. **אך הב"ש והח"מ** כתבו דליכא למאן דמכשיר, שמוכח מהרשב"א (ח"א סי' אלף רכו) שחזר בו.

האומר לאישה טלי קדושך מע"ג קרקע, נחלקו הפוסקים האם מקשינן הויה ליציאה ודינה כגיטין דקי"ל (גיטין כד). דאינה מגורשת, או שרק בגיטין ישנו חיוב לתת בידה. **הבית שמואל** (סק"ג) פסק בשם הרש"ך (א, קנב) דהוי ספק קידושין. הפת"ש (סק"ג) הביא שלדעת **המקנה** (קונ"א) הוי ודאי קידושין, ולמהרי"ל **והחת"ס** (סימן פב) אינה מקודשת, ולספר **גט מקושר** (קונ"א סק"ט) בקידושי כסף מקודשת, ובקידושי שטר ספק.

### קידושין במטבע

**המרדכי** (קידושין סימן תפח) כתב "גרסינן בהזהב דעתה אצורתא וצורתא עבידא דבטלה, עיין שם האיך מקדשין במטבע שיש עליו צורה".

**הבית שמואל** (סק"א) כתב שלכתחילה אין לקדש במטבע, ומקורו (סימן לא סק"ה) בדברי המרדכי. ושם העיר עליו שהוא מדרבנן בלבד. **הראש פינה** כתב שמוכח בכמה מקומות להדיא שמקדשין במטבע! וכן תמהו **התפארת יעקב** (סק"ו) ו**המאמר מרדכי** (לרמ"ז איטינגא). **האבני מילואים** (סק"ב) כתב שהמרדכי לא כתב שקידושין במטבע פסולים, אלא שצ"ע בדבר. וביאר שגם המרדכי סובר דמקדשין במטבע. ובגלל שלא מצא לו מקור בתורה כתב שהוא מדרבנן, ובאמת שגם מדרבנן מקדשים בפרוטה.

**המקנה** (קונ"א סימן נ ס"א) כתב שהרי הבעל אוכל פירות ממעות הקידושין, וא"כ במה תתקדש? וצ"ל דמתקדשת בהנאת הפירות מן הקדושין עד הנשואין. ואפשר שלכן כתב הב"ש שאין לקדש במטבע, שבזמן הש"ס היו נוהגים לקדש בשעת שדוכין ולהמתין י"ב חודש עד הנשואין ושייך בזה הנאת פירות עד הנשואין, אבל בזה"ז שהקדושין וחופה כאחד ע"כ נוהגין לקדש בטבעת ומשום דבטבעת אף על פי שהדין הוא שחזור מ"מ מתקדשת בהנאת קישוט, אבל במטבע כיון דהבעל אוכל פירות בשעת נשואין והמנהג לקדש סמוך לנשואין אין בפירות שבין ארוסין לנשואין שוה פרוטה. **הערוך השולחן** (ס"ג) כתב שאין בזה שום טעם כלל, שאין



בעיה בכך שתתבטל הצורה, הרי הוי שווה כסף! ורק בחליפין יש בעיה משום דבעינן דבר המסויים. וגם מצד הסברא אין הדבר מתקבל כלל. וכבר נהגו לקדש במטבע כשאינן טבעת.

ובהשיב משה (סימן סח) כתב שדין זה תמוה מאוד, דמבואר בקידושין ההיפך, במשנה ובגמ' ובכל מקום עד אין מספר, ומנין לנו לחדש גזירה שלא נזכרה. וביאר בדברי המרדכי שלא התכוון לפסוק כך להלכה אלא שכתב זאת משום שהיה קשה לו הגמ' בב"מ.

### טבעת קידושין

בטעם שנהגו לקדש בטבעת מצאנו כמה כיוונים: **א. תיקוני זוהר:** הלבוש ביאר שזה סוד ם סתומה במילים "למרבח המשרה ולשלום אין קץ (ישעיהו ט, ו). ומילת למרבח בגימטריא עזר או זרע, ולכן יש שנהגו לקדש בטבעת שמרובעת מבחוץ ועגולה מבפנים כדוגמת ם סתומה. **ב. חינוך (תקנב):** נהגו לקדש בטבעת להיות בידה תמיד למזכרת שתתן אל לבה לעולם שהיא קנויה לאותו איש. **ג. תשב"ץ (תסה):** טבעת בגימטריא קידושין. **ד. בא"ה (ש"א שופטים, ח):** כשמקדש את אשתו נמשך אליה אור מקיף, ובטבעת שהיא מקפת על האצבע יש רמז לאור המקיף הניתן לה ע"י הקידושין.

**המרדכי** (קידושין רמז תפח) כתב שנהגו לקדש בטבעת זהב. וביאר בשו"ת **דברי יציב** (אהע"ז סימן נב) שאולי הרמז הוא מצא אישה מצא טוב, וזהב הארץ ההיא טוב. **הבא"ה** (שם) כתב שמצוה מן המובחר לקדש בטבעת מכסף.

עוד כתב **המרדכי** (שם) שנהגו לקדש בטבעת ללא אבן יקרה משום שרוב בני אדם אינם בקיאים בשומא, ומיהו אם קידשה מקודשת. וכ"פ **השו"ע** (לא, ב). והוסיף הרמ"א שאם קידש בה חיישינן לקידושין.

בטעם הדבר שנהגו שהחתן נותן את הטבעת לכלה על האצבע הסמוכה לאגודל. **הרב פעלים** (ח"ב בסוד ישרים סי' א') כתב ע"פ **השל"ה**, שאצבעות הידים הם כנגד עשרת הדברות, וכשפושטת הידים ויהיה גודל אצל גודל סמוכים זל"ז, יתחיל למנות עשרת הדברות על אצבעות הידים של הכלה, ומוכרח שיתחיל המנין בשמאל שלה ויסיים באצבעות הימין שלה, ואז יהי' הסדר כך: זרת שמאלית כנגד אנכי, וקמיצה שמאלית כנגד דבור לא יהי' לך, ואמה שמאלית כנגד לא תשא, ואצבע שמאלית כנגד זכור את יום השבת, וגודל שמאלית כנגד כבד, וגודל ימנית כנגד לא תרצה, ואצבע ימנית כנגד לא תנאף. ומובן שפיר שנותן טבעת הקדושין

באצבע הימנית הסמוכה לגודל שהוא כנגד לא תנאף שע"י התחברות שמירות וקדושים בדבור של לא תנאף (ע"ע בשו"ת משנה הלכות ח"ט סימן רפט).

סעיף ב':

### לשונות קידושין

שנינו בקידושין (ו).

"ת"ר הרי את אשתי הרי את ארוסתי הרי את קנויה לי מקודשת. הרי את שלי הרי את ברשותי הרי את זקוקה לי מקודשת"

כתב הרשב"א בתשובה שאין 'אשתי' כ'נשואתי', שלא שמענו שהאומר הרי את נשואתי שהיא מקודשת לו, שרק לאחר שתבעל או תכנס לחופה נקראת מקודשת. הב"י (בדה"ב) תמה עליו, שהרי שנינו בגמ' (ה): הרי את לי לאנתו הרי זו מקודשת, ולכה"פ היה לו לומר שהיא ספק מקודשת, שהרי מידי ספק לא יצאנו.

כתב השו"ע: אמר לה: הרי את אשתי, הרי את זקוקתי, הרי את קנויה לי, הרי את ארוסתי, הרי את שלי, הרי את ברשותי, הרי את לקוחתי, מקודשת. והעיר הרמ"א: אם הבינה דבריו, או שדברו תחלה מעסקי קידושין (ה"ר"ן והמ"מ). אבל האיש אינו נאמן לומר שלא כיוון לשם קדושין (ב"י בשם הרא"ש).

כתב החלקת מחוקק (סק"ז) שכשם שהאישה נאמנת לפרש את הלשונות המסופקים ולומר שלא הבינה, כך גם האיש יכול לומר שלא כיוון לקידושין. וכ"כ הבית שמואל (סק"ט), אך הביא (סק"ז) שמהרי"ט מפרש בעניין אחר.

האבני מילואים (סק"ו. הובא בפת"ש ו) כתב דמשמע שאע"פ שאין העדים יודעים אם הבינה, כל שהיא אומרת שהבינה הוי קידושי ודאי. והקשה דהא הוי מקדש בלא עדים! ותירץ שאפשר שהעדים צריכים להעיד על עיקר הקידושין ששמעו מהמקדש, אבל על רצון האישה לא בעי עדים וסגי בהודאתה.

סעיף ג':

### לשונות שהן ספק קידושין

שנינו בקידושין (ו).

"איבעיא להו מיוחדת לי מהו מיועדת לי מהו עזרתי מהו נגדתי מהו עצורתי מהו צלעתי מהו סגורתי מהו תחתי מהו תפושתי מהו לקוחתי מהו? פשוט מיהא חדא

דתניא האומר לקוחתי הרי זו מקודשת משום שנאמר 'כי יקח איש אשה'. איבעיא להו חרופתי מהו ת"ש דתניא האומר חרופתי מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה... ה"ק האומר חרופה ביהודה מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה"

כתב הרא"ש (סימן ב) דה"ה לכל הלשונות של אירוסין שבכל מקום ומקום, וכ"כ הרמב"ם (פ"ג מהל' אישות ה"ח) ובלבד שתהא מכרת שלשון זו היא לשון קידושין.

הר"ן (ב. ד"ה וגרסי') סובר שבכל הלשונות המסופקים, כל שלא היה מדבר עימה על עסקי גיטה וקידושיה אין לחשוש בהם כלל, שהרי אינה יודעת מה אמר לה. ואם אומרת שידעת וקיבלה לשם קידושין הוי ספיקא - שהרי איננו יודעים אם בלשונות הללו יש שייכות לקידושין. ובשאר הלשונות כגון 'לקוחתי', דוקא אם מדבר עימה דידעה מה הוא אומר, או שאומרת שקיבלה לשם קידושין מועיל. וכ"כ המגיד (ג. ו. א). אמנם מהרא"ש (סו"ס ב) משמע שחולק, ולדעתו אפילו אומרת שאינה מכרת מקודשת.

כתב השו"ע: אמר לה: הרי את מיועדת לי, מיוחדת לי, עזרתי, נגדי, צלעתי, סגורתי, תחתי, עצורתי, תפוסתי, הרי זו מקודשת בספק. והוא שיהיה מדבר עמה תחלה על עסקי קידושין, אבל אם אינו מדבר עמה תחלה על עסקי קדושין, אין חוששין למלות אלו (ר"ן ב. ד"ה וגרסי').

כתב הרמ"א: מי שאמר לאשה שנותן לה בשביל אהבה וחבה, חוששין לקדושין, כי שמא אמר שנותן לה שיהיה אהבה וחבה ביניהם, והוי כאלו אמר לה: מיועדת לי או מיוחדת לי (תשובת מיי' סוף קידושין). יש אומרים דאע"ג דלשונות אלו לא מהני אם לא דבר עמה מעסקי קדושין, מ"מ אם היא אומרת שקבלה לשם קדושין, הוי ספק קדושין. (הר"ן. ב"ש יא: הרא"ש והרמב"ם חולקים על הר"ן שגם אם היו עסוקים בענייני קדושין לא הוו אפילו ספק קידושין. וגם משמעות הש"ס אינה כר"ן). ואפילו נתן לה בשתיקה ולא דבר כלום, והוא והיא אומרים שכוונו לשם קדושין, הוי קדושין (במרדכי פרק האיש מקדש ותשובת מוהר"ם. ב"ש יב: משמעות הפוסקים אינה כן, ומ"מ אם כבר היה ריצוי ביניהם ונתן לה אח"כ בשתיקה, יש לדמות לסבלונות. גם ח"מ סק"ט כתב שאם לא אמר כלום אינו עולה על הדעת דהווי קידושין, דדברים שבלב אינם דברים, לכן העמיד בכה"ג שדיברו לפני כן על עיסקי קדושין). ובמקום דלא הוי קדושין, אפילו אם חוזר אח"כ ואמר לה: הרי את מקודשת לי, צריך ליטול הכסף ממנה וליתן לה בתורת קדושין (המ"מ בשם הרשב"א).

כתב הב"ש (סק"ט) שבכל הלשונות הללו אם אמר הבעל שלא היתה כוונתו לקידושין, נאמן.

הבית שמואל (סק"י) ביאר ע"פ המרדכי, שכשאמר 'בשביל אהבה' ולא אמר שתהא אהבה ביניהם, אפשר לפרש שנותן לה בשביל אהבה שכבר ביניהם, ולכן לא הווי אלא ספק קידושין אפילו אם היה מדבר עימה על עסקי קידושיה.

בשו"ת **דעת כהן** (סימן קנג) כתב אודות זוג שאינם מכירים בטיב לשונות הקידושין, דכיון שהם מכינים עצמם לחופה ונישואין, ומסדרים את הכל ע"פ רצונם, מכירים הם בכללות הדבר, שזיקתם זה לזה נגמרה באותם מעשים, וגם חשוב כמדברים על עסקי קידושין. ובשו"ת **אמרי דוד** (סימן כט) כתב שמוטל על מסדר הקידושין להסביר הכל לחתן ולכלה, שאם אינם מבינים יתכן ונכללים בכלל שאינם מבינים לשון קידושין.

### ☞ לשונות ודאים

למעלה הבאנו את דברי הר"ן והמגיד ביחס להבנת האישה את לשונות הקידושין כאשר הלשונות מסופקים. ומכיון שאין האישה מתקדשת אלא לדעתה צריך שידבר עימה תחילה על עיסקי קידושין, או שתאמר שקיבלה לשם קידושין. האחרונים נחלקו כיצד להתייחס ללשון 'הרי את מקודשת לי', האם גם בה צריך שהאישה תבין, או שמכיון שזו הלשון המבוררת ביותר של קידושין אינה נאמנת לומר שלא הבינה:

דעת **הב"י והחלקת מחוקק** (סק"א) שאינה נאמנת לומר שלא הבינה לשון זו, אך לחומרא נאמנת לענין שאם קידשה שני דצריכה גט גם משני, שהרי לפי דבריה חשובה כפנויה לגבי ראשון. אבל לשונות שאין הכל מכירין בהן, נאמנת לומר לא הבנתי. ולמעשה כתב שצ"ע אם לחוש לדעת רבנו ירוחם הסובר דהוי ספק קידושין. **הנודע ביהודה** (קמא אהע"ז סימן נט. הובא בפת"ש ד) הסכים שאם אמרה שלא הבינה נאמנת לחלוטין ואין כאן קידושין כלל.

**אמנם הב"ח והבית שמואל** (סק"ה) סוברים שגם אם אומר לה הרי את מקודשת לי צריך לידע שהיא מבינה, שלא כולן מבינות לשון הקודש. ומ"מ כתב שהכל לפי העניין אם מכירים שיודעת לשון זאת ודאי דהוי קידושין. ובשאר לשונות אם אמרה דלא היתה מבינה הוי ספק קידושין, דשמא משקרת.

### ☞ לשון 'חרופתי'

שנינו בקידושין(ה):

"ת"ש, דתניא: האומר חרופתי - מקודשת, שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה. ויהודה היא רובא דעלמא? ה"ק: האומר חרופתי - מקודשת, שנאמר: והיא שפחה נחרפת לאיש; ועוד, ביהודה קורין לארוסה חרופה, ויהודה ועוד לקרא? אלא ה"ק: האומר חרופה ביהודה - מקודשת, שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה"

כתב **הרמב"ם** (שם ה"ו) שמקודשת סתם, ומשמע אפילו אינה מכירה בלשון זו. ותמה עליו הר"ן (ב.ד"ה וגרסינו) שהרי היא איבעיא בגמ' ולא איפשיטא שתהא מקודשת גמורה, והיאך

נסמוך ע"ז ונימא שהיא מקודשת גמורה ולא נחשוש לקידושי שני?! לכן סובר ד'חרופתי' משמע דהוי ספק מקודשת. **הרשב"א** (ו.ד"ה אלא ה"ק. הביא המגיד) העלה כרמב"ם שחרופתי הוא כאחד משאר לשונות.

**הריטב"א** (שם ד"ה ופסק. הביאו בבדה"ב) כתב שטעמו של הרמב"ם, הוא משום שהגמ' האומרת שמקודשת ביהודה בלבד דיברה על שפחה כנענית, ואנן קי"ל דבחציה שפחה וחציה בת חורין הכתוב מדבר דשייך בה צד קידושין, והוי נחרפת לשון קידושין.

כתב **הרשב"א** בתשובה שאין 'אשתי' כ'נשואתי', שלא שמענו שהאומר הרי את נשואתי שהיא מקודשת לו, שרק לאחר שתבעל או תכנס לחופה נקראת מקודשת. **הב"י** (בדה"ב) תמה עליו, שהרי שנינו בגמ' (ה): הרי את לי לאנתו הרי זו מקודשת, ולכה"פ היה לו לומר שהיא ספק מקודשת, שהרי מידי ספק לא יצאנו.

כתב **הרמ"א**: וה"ה אם אמר: הרי את חרופתי. אבל אמר לה: הרי את נשואתי, י"א שאינו כלום.

כתב **הבית שמואל** (סק"ח) שהאומר הרי את נשואתי מ"מ הוי ספק קידושין, ודומה לאומר אהבה וחובה. והוסיף שאם דיבר עימה על עסקי קידושיה הרי היא ודאי מקודשת. וכ"כ **החלקת מחוקק** (סק"ה), והרשב"א (שהוא מקור דברי הרמ"א) לא איירי אלא בסתמא שאינו מדבר עימה על עיסקי קידושיה.

**המקנה** (קונ"א ד"ה הרי את. הובא בפת"ש ח) כתב שאם עושים הקידושין והנישואין יחד, כגון שנכנסה לביתו וקידשה, שייך שפיר לשון נשואתי יותר מארוסתי.

### סעיף ד':

#### אמר הרי את מקודשת בלא 'לי'

שנינו בקידושין (ה):

"אמר שמואל: בקידושין, נתן לה כסף ושוה כסף, ואמר לה הרי את מקודשת, הרי את מאורסת הרי את לאינתו - הרי זו מקודשת. אמר ליה רב פפא לאב"י: למימרא, דסבר שמואל ידים שאין מוכיחות הויין ידים, והתנן: האומר אהא - הרי זה נזיר; והוינן בה, ודילמא אהא בתענית קאמר! ואמר שמואל: והוא שהיה נזיר עובר לפניו; טעמא דנזיר עובר לפניו, הא לאו הכי לא! הכא במאי עסקינן - דאמר ל"

מ**הרמב"ן** (במיוחסות, סימן ק"ל. ובשורת הרשב"א ה"א ס' תשע"ד וסי' אלף רל"ד) משמע שמסתפק אם היא מקודשת כשלא אמר 'לי' (ועיין בבדה"ב שמשמע מהריב"ש שאין בקידושין אלו שום חשש וא"צ אפילו גט). והר"ן (ב. סוד"ה אמר שמואל) כתב שיש מי שאומר דאע"ג דקיי"ל ידידים שאינן מוכיחות לא הויין ידים, אפ"ה לענין גיטין וקידושין אזלינן לחומרא וה"ל ספק מקודשת. אך הר"ן דחה דבריו והעלה שאם לא אמר 'לי' לא הוו ידים כלל. וכ"ד הר"א **ש** (סימן ב. ובתשובה כלל לה סימן ה) שאפילו גט אינה צריכה. וכ"ד המגיד (ג, א) ורבינו **ירוחם** (נכ"ב ה"ה קצ ע"ג). וכ"נ דעת הרי"ף (ב.) והרמב"ם (ג, א) שסתמו וכתבו שאומר הרי את מקודשת לי משמע דכל דלא אמר הכי אין חוששין לו.

כתב הר"א **ש** (שם) שאם היה מדבר עימה על עסקי קידושין הוו ודאי קידושין, דהוי טפי הוכחה מנזיר עובר לפניו.

כתב השו"ע: אמר לה: הרי את מקודשת, ולא אמר: לי, אינה מקודשת. והוסיף הרמ"א: וכן עיקר (תשובת הרא"ש) אבל יש מחמירין ואומרים דהוי קדושין (תמצאם בתשובת הרשב"א ורמב"ן והרא"ש). עוד כתב השו"ע: ואם היה מדבר עמה על עסקי קדושין, הרי זו מקודשת.

החלקת מחוקק (ס"ק יא) כתב דמשמע שגם אם שניהם מודים שהבינו שהוא מקדש אותה לעצמו, מקרי ידים שאין מוכיחות, שהרי לא הכל תלוי בכוננתם אלא צריך שיאמר לשון טובה של קידושין שהוא קונה אותה לעצמו. והמהרשד"ם (אהע"ז סימן לד. הביאו הב"ש יד) סובר שאם לא אמר לי והם מודים שכוננתם היתה לקידושין יש להחמיר.

הבית שמואל (ס"ק יד) הביא את דברי הב"י שמ"ש בתשובות הרשב"א לאו דסמכי הם, והוסיף שגם לדעת המחמירים, אם יש עוד ריעותא, או במקום שהוא רק ספק קידושין אפילו היה אומר 'לי' אין מחמירים. גם החתם סופר (אהע"ז ח"א סימן פ. הובא בפת"ש יד) כתב שכל הראשונים שוים שאין האישה מתקדשת בלא 'לי', ורק אם אמר לה הריני נותן לך קידושין יש שמחמירים. אמנם הב"ח (אות ד) פסק לחומרא. והחלקת מחוקק (ס"ק יב) כתב תחילה דמשמע שיש לחוש ולהצריכה גט, אך הוסיף שמהדר"מ (ארוך, אות ד) משמע שגם למעשה יש להקל. ומהר"ם אלשקר (ס"ס צט. הובא בפת"ש יד) כתב דשלא במקום עיגון היה חושש לדעת הרשב"א.

אם היה ביניהם שידוכים נחלקו מה הדין (ב"ש ס"ק יד): מהר"י בן לב (ח"ד סימן יב) סובר דהוו כידים מוכיחות, אך המהרי"ט (על הרי"ף ב. ד"ה ויש לברר) חולק עליו. גם האבני מילואים (סק"י. הובא בפת"ש יד) סובר שאינו חשיב לדיבור שלם לענין קידושין.

עיין בשו"ת **יביע אומר** (ח"ו אהע"ז סימן י אות ו) מה הדין כאשר אחד מן העדים מעיד שהמקדש אמר רק הרי את מקודשת בלא 'לי'. ושם דן מה הדין כאשר מקרה זה אירע בחתונה, שכל הנוכחים התאספו במזמוטי חתן וכלה, והכתובה ותעודת הנישואין מוכיחות כן, וה"ז כמדבר עמה על עסקי קידושיה וה"ז מקודשת. וכ"כ **הערוך השלחן** (ס"א) שאם היו תחת החופה, ולא אמר לי, מקודשת. וכ"כ **באוצר הפוסקים** (ס"ק כט אות כא). אולם בשו"ת **אשר לשלמה** (סי' ב ד"ז ע"א) הוכיח מד' הריב"ש (סי' ה) שאף כשנקבצו להתארס לא הויא מילתא דפשיטא דחשיב כמדבר על עסקי קידושיה.

### ☞ קידש אישה ואמר לאחרת בפניה 'תהא מקודשת'

כתב הרמ"ה (כ"כ רבנו ירוחם נכ"ב ח"א קפא ע"ג בשמו) אבל אם קידש אשה אחת קידושין גמורים, ואמר לאחרת בפניה תהא מקודשת ולא אמר לי ידים מוכיחות נינהו וחוששין לקידושין. וביאר ה**ב"י** טעמו משום דמדמי ליה לנזיר עובר לפניו, דהווי ידים מוכיחות. והוסיף דמשמע שאינה מקודשת גמורה שהרי כתב 'חוששין לקידושין', והטעם מפני ששונה מנזיר עובר לפניו, שהרי כעת קידש אישה אחת, ואפשר שכשאמר לאחרת תהא מקודשת לא מוכח שקידשה לעצמו דאפשר דלחבירו הוא רוצה לקדשה שהוא כבר קידש אחת ותרתו למה ליה, הילכך ספיקא הויא.

כתב השו"ע: ואם קידש תחלה אשה אחת קדושין גמורים, ואמר לאחרת בפניה: תהא מקודשת, ולא אמר לי, ידים מוכיחות (פירוש כמו שאוחז בבית יד הכלי מושך עמו הכלי עצמו, כן אלה הדברים מוכיחים שמושכים אחריהם לשון לי) נינהו, וחוששין לקדושין.

כתב הבית שמואל (ס"ק טו) דהווי ספק קידושין.

סעיף ה':

### ☞ אמר לה הריני נותנו לך בתורת קידושין

כתב הריב"ש (סימן רסו) על מי שאמר כשנתן לה הטבעת הריני נותנה לך בתורת קידושין ולא אמר הרי את מקודשת לי אין כאן ידים אלא דיבור שלם, שכיון שהזכיר שהוא הנותן לה בתורת קידושין כבר נראה מלשונו שהוא המקדש והיא המתקדשת.

כתב השו"ע: יש מי שאומר שאם כשנתן לה הכסף אמר לה: הריני נותנו לך בתורת קדושין, הוי כאומר: לי.

**החלקת מחוקק** (ס"ק יד) העיר, שמלשון השו"ע משמע דהוי קידושין גמורין, אבל המעיין בריב"ש יראה דלא הוה אלא ספק קידושין. וכ"כ **הבית שמואל** (ס"ק יז), והביא שברשב"א (ח"א סימן תשע"ד) כתב דהוי ספק קידושין. אולם האבני מילואים (ס"ק טז. הובא בפת"ש יז) כתב שבתשובת הרשד"ם (אהע"ז סימן ג) מבואר שגם הריב"ש סובר דהוה קידושין גמורים.

### ✎ צריך לשון המוכיח להבא

כתב מהר"י בירב (סימן מב) שכתב ה"ר דוראן (השב"ץ ח"א סי' כג) מי שנתן לחברו טבעת, ואמר לו קח טבעת זו קידושין על בתך, אינו כלום, שהרי אינו מוכיח בדברים אלו שמקדש את האשה. וכ"כ **הח"מ** (ס"ק טו) ו**הב"ש** (ס"ק טז).

עוד כתב (שם ושם), דבעינן שיאמר לשון שיוכיח להבא, כדמוכח לגבי גט (גיטין לב): שכשמבטל גט צריך שיהא לשון להבא, ולכן כשאמר 'קידושין הן' ולא אמר 'קידושין יהו' או 'הרי הן קידושין' אינו כלום.

כתב **הרמ"א**: וצריך שיאמר לה לשון המוכיח להבא, כגון שאומר: הרי הן קדושין, או קדושין יהיו. אבל אמר: הן קדושין, לחוד, אינו כלום (ב"י בשם תשובת הר"י דוראן).

**החלקת מחוקק** (ס"ק טז) תמה על הראיה שהביא ה"ר דוראן מביטול גט, שהרי לשון קידושין הם דאסר לה אכו"ע כהקדש, וא"כ כשם שבהקדש אין צריך דווקא לשון להבא, ה"ה לקידושין שאינו מעכב, ואינו גרע מאם אמר אני נותן לך בשביל חיבה ואהבה שיש לחוש לקידושין. **הבית שמואל** (ס"ק יח) הביא דבריו, וכתב לבסוף שאם דיברו תחילה מעסקי קידושין נראה להחמיר. אולם האבני מילואים (ס"ק טז) כתב על הח"מ שאינו מבין הדמיון להקדש, שבככר זה הקדש הקדושה חלה על גוף הככר, אבל חפצים שמקדש בהן האישה אין בחפצים שום קדושה.

### סעיף ו':

### ✎ אמר הריני אישך, בעליך, ארוסיך

שנינו בקידושין (ה:ו).

"הריני אישך, הריני בעליך, הריני ארוסיך - אין כאן בית מיחוש... הכא כתיב: כי יקח - ולא שיקח את עצמו"



כתב הרא"ש (סימן ב) שאפילו היה מדבר עמה על עסקי קידושין אינו כלום. וטעמו, משום שלשונות אלו גרועים מנתן לה בשתיקה. **אולם רבינו ירוחם** (שם) כתב שיש חולקים ואומרים שהיא מקודשת ודאי וי"א שהיא מקודשת מספק.

כתב השו"ע: אמר לה: הריני אישיך, הרי בעליך, הריני ארוסיך, אינו כלום, אפילו היה מדבר עמה תחלה על עסקי קדושין, משום דכתיב: כי יקח (דברים כד, א) ולא שיקח את עצמו.

מהבית שמואל (ס"ק יט) נראה שמחמיר אם היה מדבר עימה על עסקי קידושין. בשו"ת ברית אברהם (אהע"ז סימן עא סוף אות ז. הובא בפת"ש כ) כתב שגם רבנו ירוחם המחמיר, היינו בעסוקים באותו עניין דוקא, דהוי כמו נתן בשתיקה.

כתב המקנה (קונ"א הובא בפת"ש יט) שאם אמר בשעת קידושין הרי את אישתי ואני אישך, י"ל דמהני. ומ"מ נראה דלא הוה אלא ספק קידושין.

#### ✎ נתן כסף לאחזר ואמר לו הרי אתה חמי

כתב הרמ"א: נתן הכסף לאחזר ואמר לו: הרי את חמי, ולא אמר: בתך מקודשת לי, אין בזה כלום (הגהות אלפסי פ"ק דקדושין).

ומפורש בהגהות אלפסי הטעם, משום דכתיב כי יקח איש אשה, שתהא הלקיחה לאישה ולא לאביה. החלקת מחוקק (ס"ק יז) למד שאפילו היה מדבר עם אביה על עסקי קידושיה לא מהני. אולם הוא עצמו סובר שדוקא אם אמר 'הריני אישך' הקידושין לא תופסים מכיון שעבר על מצות התורה שהבעל הוא הקונה ולא הנקנה, אבל אם אמר לאביה הרי אתה חמי מניין לנו שהקידושין לא תפסו? וקרא צווח 'את ביתי נתתי לאיש הזה!' ולכן סובר שצ"ג למעשה אפילו לא דיבר עמו על עסקי קידושיה. וכ"ש בדיבר עימו תחילה שמידי ספק קידושין לא יצאנו. **אמנם מהבית שמואל** (סק"כ) נראה שאינו חושש אפילו דיבר עימו על עסקי קידושין.

המקנה (קונ"א הובא בפת"ש יט) הביא טעם נוסף מדוע קידושין אלו לא תופסים, משום דבהרי את חמי אינו ניכר שבתו קנויה לו יותר ממה שהוא קנוי לבתו, והתורה אמרה כי יקח, שיהיה ניכר שהיא קנויה לו.

סעיף ז':

#### ✎ נתנה לו כסף ואמרה מקודשת אני לך

שנינו בקידושין (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"

כתב השו"ע: נתנה היא לו כסף, ואמרה: הריני מקודשת לך, אינה מקודשת.

**הפרישה** (אות טו) סובר אפילו היה אדם חשוב אינה מקודשת, ומה שאם נתן הוא ואמרה היא דמהני אם היה מדבר עימה על עסקי קידושין, הוא משום דהואיל והוא נתן לה לא גרע מאלו נתן לה בשתיקה, דבשביל אמירתה לא גרע. האבני מילואים (ס"ק יז) הביא בשם ספר **עצמות יוסף**, שסברת הפרישה היא שזוקא כאשר דיבר לה וקיים דבריה רואה היא שחשובה היא בעיניו ולכן מסכימה להתקדש לו, אבל כשמקבל את הקידושין בלבד בלי אמירתו אינו נחשב כנתן הוא, ויתכן שזוהי סברת הפרישה דלא מהני אדם חשוב. **האבני מילואים** הוסיף שכשהוא שותק אין זה מראה על רצונו להתקדש, דמה איכפת לו שישאנה הרי יכול לישא אישה נוספת, ולכן מסיק שכיום שאין נושאים שתי נשים, שתיקתו כשתיקתה דמי.

**אמנם הבית שמואל** (ס"ק כא) סובר דלא מהני אפילו היו מדברים על עסקי קידושין, דכתיב 'כי יקה' ולא שהיא תיקח. אע"פ שאם הם מדברים על עסקי קידושין נחשב הדבר כאילו אמר הוא, מ"מ כשהיא נתנה והיא אמרה והיו עוסקים מעסקי קידושין הוי כאילו נתנה היא ואמר הוא. והיוצא מכך שאם הוא אדם חשוב והיו עוסקים בעסקי קידושין ואמרה היא ונתנה היא, הוי קידושין ודאי, שנחשב כאילו הוא מדבר, ובגלל שהוא אדם חשוב הוי כאילו הוא נתן.

### טבעת לחתן

בשו"ת **אגרות משה** (אהע"ז ח"ג סימן יח) כתב שאסור לעשות כן, וגם אם אינו כלל חוק של הגויים הדבר אסור, אף אם אינה אומרת דבר. ואם היא אומרת לו גם אם הוא סמוך לחופה, יש לחוש שיאמרו שגם האישה יכולה לקדש את האיש, וגם יש חשש שיבואו עי"ז לשכוח הרבה מהל' קידושין. שלא יבואו לומר דסגי רק בקידושין שלה. עוד כתב (ח"ד סימן יג) שכשמכריחים אותו שגם הכלה תביא טבעת לחתן וזוהי פרנסת אותו רב, צריך להודיע אותם וגם לעדים שרק נתינת החתן לכלה הם הקידושין, ונתינת הכלה לחתן היא מתנה ואמירתה לו בבחינת דברי אהבה וחיבה לאחר שכבר קידש אותה החתן. ע"ע במאמרו של הרב **אריאל פיקאר** (תחומין ח"כ עמ' 311) שצריך להרחיק את מסירת הטבעת מיד האישה מטקס הקידושין, ולאפשר מסירה זו רק בסוף השבע ברכות. וכן יש לנהוג שנתנת הטבעת לא תהיה באמירה של קידושין אלא של דברי אהבה שלאחר שהוא כבר בעלה.

## סעיף ח':

## נתן הוא ואמרה היא

שנינו בקידושין (ה):

"...נתן הוא ואמר הוא - מקודשת, נתנה היא ואמרה היא - אינה מקודשת, נתן הוא ואמרה היא - ספיקא היא וחיישינן מדרבנן"

**הרשב"א** (ה): ביאר, דכיון שלא פירש הוא יתכן ונתן לשם מתנה, ואע"פ שמודה שנתן לשם קידושין אין כאן עדות שמיעה או ראייה שהיה לשם קידושין. והוסיף שאם היו עסוקים באותו ענין כיון שהוא בעצמו נתרצה מעיקרא ה"ז כאילו פירש עכשיו בשעת נתינה. וכ"ד **הרא"ש** (ס' ב) שכשנתן הוא ואמרה היא, מיירי שלא דיבר עמה תחלה על עסקי קידושיה, דאילו דיבר עמה תחלה אפילו נתן לה בשתיקה מקודשת, ובשביל אמירתה לא גרע. והטור כתב שאם דיבר עימה תחילה הוי ודאי קידושין, ואם לא דיבר עימה הוי ספק. **אמנם תוספות רי"ד** סובר שאפילו במדבר עימה, שכשאמרה היא אינן קידושין גמורים, שנראה כאילו הקידושין נגמרים ע"י דיבור האישה, ואנן בעינן שיגמרו בדיבור האישי.

**הרמ"ה** (הביאו הטור, וכ"כ רבינו ירוחם שם ע"ב בשמו) סובר שאם ענה הבעל הן בשעת נתינה הוי ודאי קידושין, אפילו אם אין עסוקים באותו ענין. וכתב **הב"י** טעמא דמסתבר הוא.

כתב **השו"ע**: נתן הוא ואמרה היא, אם היה מדבר עמה על עסקי קדושין, הוי ודאי קדושין, ואם לאו, הוי ספק קדושין. ואם ענה הבעל: הן, בשעת נתינה, הוי ודאי קדושין אפילו אין עוסקין באותו ענין.

**בשיעורי ר' דוד** (ה: סימן רא) ביאר שאף שגם היא מקנה עצמה אליו אין זה מקלקל את המעשה שלו, אלא אמרינן שהיא מסכימה למעשה קידושין שלו. אבל כשהוא אומר לדוג' הריני אישך וכד' הוא עצמו מקלקל את מעשה הקידושין ע"י אמירתו.

הב"ש (ס"ק כב) העיר **שהרמב"ם** (ג, ב) כתב דהוי ספק קידושין, **אולם הרי"ף** (ב) כתב דחיישינן מדרבנן, ומשמע דלא הוי קידושי דאורייתא. גם **הרא"ש** (א, א) **הר"ן** (א) ו**רבנו ירוחם** (נכ"כ ח"א) כתבו דחיישינן מדרבנן. וביאר **המקנה** (קונ"א ד"ה נתן. הובא בפת"ש כא) שהנ"מ אם הוא ספק דאורייתא או חשש דרבנן, אם בא אחר וקידשה באותו ענין שנתן הוא ואמרה היא, אם חוששים מדרבנן אטו נתן הוא ואמר הוא צריכה גט גם משני, אך אם הוא ספק דאור' א"צ גט משני ממ"נ.

**הב"ח** (אות ה) סובר שאם אמר הבעל הן הוי קידושין דוקא במדבר עימה תחילה על עסקי קידושה, אבל אם אינו מדבר הוי ספק גם אם אמר הן. אמנם הבית שמואל (ס"ק כג) סובר שכשענה הוא הוי כמדברים מעיסקי קידושין. וכ"כ המהרש"ל (על הטור. הובא בדרישה או' טו).

סעיף ט':

### נְתָנָה הִיא וְאָמַר הוּא

שנינו בקידושין (ז).

"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"

**ופרש"י:** ואקדש אני לך - והוא קיבלו ואמר לה התקדשי לי בכך. וכ"כ **הרא"ש** (א, ו) דמירי שאמר הוא, וכ"כ **הרמב"ם** (אישות פ"ה הכ"ב) "אמרה לו הא לך דינר זה מתנה ואתקדש לך ולקחו ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאה זו שקבלתי ממך מתנה אם אדם חשוב הוא הרי זו מקודשת שהנאה יש לה בהיותו נהנה ממנה ובהנאה זו תקנה עצמה לו". אמנם הרשב"א (ח"א סימן תרי"ג) סובר שאפילו לא אמרה לו כלום, אלא רק נתנה לו סתם והוא אמר לה וכו', יש להחמיר.

גם **הרי"ף** (א:) כתב שאם נתנה היא ואמר הוא לא הוו קידושי כלום, דוקא באדם שאינו חשוב. וכ"כ **הרא"ש** (סוס"א) ו**הר"ן** (א: ד"ה תנו רבנן).

**הרא"ש** (סימן יא) כתב שצריך חקירת חכם מי נקרא אדם שאינו חשוב, להתירה בלא גט.

כתב **הר"ן** (שם) שכשנתן הוא ואמרה היא כיון שבשעת נתינה אמרה היא והוא שתק הרי הוא כמסכים לדבריה, ואע"פ שלא פירש (דהו"ל כמדבר עמה על עסקי קידושין ונתן לה קידושה ולא פירש דקיי"ל כרבי יוסי דאמר דיו - קידושין ו.), ולכן הו"ל כנתן הוא ואמר הוא. אבל נתנה היא ואמר הוא כיון שאינו חשוב, אין לומר דקרינן ביה 'כי יקח' ולכן אין חשש בקידושין אלו. אמנם בה"ג (הלכות גדולות הל' קידושין פב ע"ג) כתב דנתנה היא ואמר הוא הוי ספק קידושין. ו**הב"ח** (אות ה) כתב להחמיר כמותו, ולמעשה כתב שיש להתיישב.

כתב **השו"ע**: נתנה היא ואמרה לו: הילך דינר זה מתנה ואתקדש לך, ולקחו ואמר לה: הרי את מקודשת לי בהנאה זו שקבלתי ממך מתנה, אם אדם חשוב הוא, הרי זו מקודשת, שהנאה יש לה בהיותו נהנה ממנה, ובהנאה זו הקנתה עצמה לו. וצריך חקירת חכם מי נקרא אדם

שאינו חשוב להתירה בלא גט. והרמ"א כתב: ויש מחמירין אפילו לא אמרה תחלה כשנתנה: ואתקדש לך, רק נתנה סתם ואמר לה: התקדשי כו' ושתקה (תשו' הרשב"א סי' תרי"ג).

**החלקת מחוקק** (ס"ק כא) ו**הבית שמואל** (ס"ק כד) כתבו דמשמע שסתם אדם הוא חשוב וצריכה גט מספק, ורק בידוע ע"פ חקירת חכם שהוא אינו חשוב א"צ גט. אך העירו שהרשב"א (ח"א סימן תרי"ג) סובר שסתם בני אדם נקראים אין חשובים.

כתב **הבית שמואל** (ס"ק כה) שרוב הפוסקים סוברים כרמ"א.

הפת"ש (ס"ג) כתב בשם **הטיב קידושין** (ס"ק לו) דמה שנקט כאן 'הילך דינר' (דלא כבסעיף ז' שנקט 'כסף'), אפשר לומר שהוא משום שדוקא בדבר חשוב מקודשת, דהנאת קבלת חשוב הוי ש"פ, אבל אם נתנה לו פרוטה, אפשר שהנאה זו אינה חשובה לש"פ.

סעיף י':

#### שיעור הכסף שמקדשין בו

כתב **הרי"ף** (ו.) וכ"כ **הטוש"ע**: שיעור הכסף שמקדשין בו, משקל חצי שעורה כסף צרוף. (עיין ביו"ד סי' רצ"ד סעיף ו' שיעור שוה פרוטה).

כתב **הסמ"ע** (חו"מ סימן פה סק"ב) דצ"ע למעשה בזמן שלנו שהפירות ביוקר אם חשוב שוה פרוטה לקדש בו אישה, כלומר ולא יהיו רק קידושי ספק. אמנם דעת **הגר"א** (יו"ד סי' שה ס"ד) שאע"פ שערך הכסף ירד אין זה משנה. וכ"כ **הערוך השולחן** (אות ג), וגם עתה יש קצת חשיבות בפרוטה. וכ"ד **האבני מילואים** (ס"ק כא) ו**החזו"א** (סי' סו אות כ).

## סימן כ"ט - נתינת הכסף במתנה שלימה, המקדש במשכון או במנה ונמצא חסר או רע

ובו י' סעיפים

סעיף א:

☞ המקדש אישה בדינר ע"מ שתחזיר לו

שנינו בקידושין (ו):

"אמר רבא: הילך מנה על מנת שתחזירהו לי, באשה - אינה מקודשת, לפי שאין אשה נקנית בחליפין"

**התוספות** (ד"ה לבר) ו**הרא"ש** (ס"ו ו) פירשו שאינה מקודשת לפי שדרך הוא להחזיר הסודר שמקנין בו, ואם נאמר דקני אתי למימר שאישה נקנית בסודר, לכן הפקיעו חכמים את קידושיה אע"פ שמדאורייתא היא מקודשת. אמנם הרמב"ם (ה, כד) כתב "אינה מקודשת בין החזירה בין לא החזירה שאם לא החזירתו לא נתקיים התנאי ואם החזירתו הרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום". ומשמע שמעיקרא אין כאן קידושין כלל, שהאישה לא נהנית ולא מקבלת כלום לידה. וכתב **היש"ש** (פ"א סימן ז) שמדברי הרמב"ם מתבאר שאין כאן אף ריח קידושין. השלטי גיבורים (ב: אות ד) כתב בשם **ריא"ז** שהמתקדשת במתנה ע"מ להחזיר צריכה גט, שהרי מדאורייתא היא מקודשת. וכ"נ מה**ח"מ** (סק"א). אך הדרכי משה (סק"ב) דחה דבריו, וכ"כ **הב"ש** (סק"ב), שהרי מדברי תוס' ורא"ש מוכח שחכמים הפקיעו הקידושין. וכ"כ **הערוה"ש** (אות ה).

כתב **השו"ע**: האומר לאשה: הרי את מקודשת לי בדינר זה על מנת שתחזירהו לי, אינה מקודשת.

בספר **שער המלך** (הל' אישות פ"ה דין כד. הובא בפת"ש א) הסתפק מה הדין אם נתנה מתנה ע"מ להחזיר לאדם חשוב (דבסתמא אמרינן דמקודשת מחמת הנאה זו), שהרי כאן אמרינן שאינה מקודשת משום גזירה שמא יאמרו אישה נקנית בחליפין, ובכל מילתא דלא שכיחא לא גזרינן, או שמא הטעם שמקודשת באדם חשוב הוא משום הנאתה שהיתה רוצה ליתן פרוטה לאדם שיפייסנו לקבל ממנה, א"כ ההיא פרוטה לא הדרא כלל, ומסיק דמידי ספק לא נפיק.

**הב"ח** (אות א) סובר שמדובר כשכפל התנאי, דאל"כ התנאי בטל והמעשה קיים. אולם הבית שמואל (סק"א) הביא דבריו, וכתב שדבריו נכונים רק אליבא דהרא"ש שכתב לגבי אתרוג

דהתנאי בטל אם לא כפלו, וה"ה לקידושין. אך לדעת התוס' שכתבו לגבי אתרוג דמיירי אף בלא תנאי כפול, ה"ה לקידושין שא"צ תנאי כפול, וסיים שמ"מ י"ל דהוי ספק קידושין.

**המקנה** (קונ"א דיבור ראשון. הובא בפת"ש ב) מסופק אם נתן לה ואמר לה ע"מ שתחזירי לאבי או לבני, הואיל ולא דמי לחליפין, דבחליפין הדר למרא קמא. אך **הקהילות יעקב** (ד"ה על) סובר שאין כאן ספק, דכשמקנה לאישה ע"מ שיצא אח"כ מרשותה, לא הוי קידושין.

### ☞ המקדש במתנה ע"מ להחזיר, וקידשה בהנאת השימוש

כתב **רבינו ירוחם** (נכ"ב ה"ד דף קפז ע"ד) יש מפרשים שאם נתן לה מתנה לזמן ידוע ואמר לה תהא מקודשת לי בההיא הנאה שאת נהנית באותו זמן דהויא מקודשת, ויש מפרשים דאינה מקודשת, וראשון נראה עיקר.

כתב **הרמ"א**: י"א דאם נתן לה מתנה על מנת להחזיר ואמר לה: בהנאה זו שאת נהנית תוך הזמן הרי את מקודשת לי, הוי קדושין (רבינו ירוחם).

**החלקת מחוקק** (סק"ג) כתב שהעיטור חולק, ולדעתו לא הוו אלא ספק קידושין. **אמנם הבית שמואל** (סק"ד) סובר שגם מדברי הרמב"ם נראה דהווי קידושין, ודחה את דברי הח"מ, שהרי את ההנאה שנהנית מהמתנה אינה מחזירה לו, ויכול לקדשה בה.

כתב בספר **קהילות יעקב** (ד"ה י"א, הובא בפת"ש ד) דנראה אפילו אם החפץ לא היה שלו אלא שאדם אחר הביא לו ע"מ שיחזיר לו, וקידש אותה בו, הרי זו מקודשת. אפילו לא נתנו לו רשות במפורש להשאל. דסתם מתנה ע"מ להחזיר יכול לתת לאחרים.

### ☞ המקבל מתנה מאישה ע"מ להחזיר, וקידשה בה

כתב **הרמ"א**: אבל האשה שנתנה לאחד מתנה על מנת להחזיר לה לאחר שלשים יום, כדי לקדשה בה תוך ל', ונתן לה תוך שלשים לקדושין, הוי מקודשת (תשובת הרא"ש כלל ל"ה).

כתב **החלקת מחוקק** (סק"ב) דדברי הרמ"א לאו דווקא, אלא ה"ה אם נתנה סתם ע"מ להחזיר עד שלושים יום, הרי זו מקודשת ומוחזר. וכ"כ **הט"ז** (סק"ב) ו**הב"ש** (סק"ג). **אמנם הערוך השולחן** (אות ט) סובר שהעיקר כדברי הרמ"א, דאם המתנה לא היתה עד ל' יום וכל שעה שמחזיר לה הוי ממש שלה, א"כ במה מקדשה? והרי זה ממש כמקדשה בחפץ שלה!

**המקנה** (קונ"א ד"ה והנה הט"ז. הובא בפת"ש ג) כתב שאם נתנה לו הטבעת במתנה ע"מ שיחזיר ויקדשנה בה - אינה מקודשת. כיון שהתנתה בפירוש שאם לא יקדשנה בזה תתבטל הנתינה הרי אינו נותן לה כלום, דבין כך ובין כך שלה הוא. **אולם** בספר **קהילות יעקב** (ד"ה כדי) כתב

38 \_\_\_\_\_ סימן כ"ט - נתינת הכסף במתנה שלימה, המקדש במשכון או במנה ונמצא חסר או רע דנראה בפשיטות דמקודשת, דדמי לאומר הנני נותן לך חפץ זה במתנה ע"מ שתקנה ממני איזה חפץ אחר בחפץ זה שנתתי לך דודאי מהני. **הערוך השולחן** (אות י) הביא דבריהם וכתב להכריע, דודאי אם נתנה לו המתנה לזמן ע"מ שיקדשנה בו תוך הזמן הוה כתנאי דעלמא ומקודשת, אבל אם נתנה לו סתם ע"מ שיקדשנה בו א"כ בעת חלות הקדושין דהיינו בשעה שמקיים התנאי הוי אז שעת החזרה והוי שלה ממש ובמה מקדשה?! אבל אם המתנה היא לזמן הרי מקדשה בשכר הנאת השימוש שיש לו עד הזמן ושמן אם יש בזה ש"פ - ה"ז מקודשת.

סעיף ב':

☞ **אמרה לו תן מנה לפלוני ואקדש אני לך**

שנינו בקידושין (ו:ז-).

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

ופרש"י: ואקדש אני לך - וכשנתנו לו א"ל התקדשי לי מקודשת ואף על גב דלא מטי הנאה לידה. מדין ערב - ממה שמצינו בתורה שהערב משתעבד למלוה אנו יכולין ללמוד.

גם הרמב"ם כתב (ה, כא) דהא דמקודשת כשא"ל התקדשי לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך. וכתב המגיד שכ"כ הרשב"א (ו: ד"ה תן מנה), וכ"ד הר"ן (ג. ד"ה תן מנה) ורבינו ירוחם (נכ"ב ח"א קפא ע"ד), והוסיף שאפשר גם שמדובר בכה"ג שמדבר עמה על עסקי קידושיה.

כתב הב"י שבסימן ל' יתבאר שהטעם שמקודשת הוא משום שהיא אמרה לו מעיקרא 'תן מנה לפלוני ואקדש אני לך', אבל אם הוא התחיל ואמר לה התקדשי לי במנה ואמרה לו תנהו לפלוני או לאבא או לאביך אינה מקודשת.

כתב הרשב"א (ח"א סימן אלף רכ"ד) דה"ה אם אמרה הלוח מנה לפלוני ואתקדש אני לך מקודשת, אבל אם א"ל הרויח לפלוני זמן מלוה ואתקדש אני לך אינה מקודשת.

כתב השו"ע: אמרה לו: תן מנה לפלוני ואתקדש אני לך, ונתן לו ואמר לה: הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך, הרי זו מקודשת. והרמ"א כתב: ואם היו עסוקים באותו ענין, אף על פי שנתן סתם בציוויה הרי זו מקודשת (ב"י בשם ר"י). וכל זה דוקא שהיא התחילה לומר: תן מנה לפלוני. אבל אמר לה הוא תחלה, והיא אומרת: תן לפלוני (עיין לקמן סי' ל' סעיף ה'). אמרה לו: הלוח מנה לפלוני ואתקדש אני לך, והלוח לפלוני ואמר לה: הרי את מקודשת



בו, הוי קדושין, כמו במתנה. אבל אם הרויח זמן מלוה על פה וקדש בו, אינה מקודשת (ב"י בשם הרשב"א).

**הב"ח** (אות ב) כתב, דוקא שאמר לה תוך כדי דיבור לנתינה, אבל לאחר כדי דיבור, הו"ל שתיקה דלאחר מתן מעות ואינה מקודשת. אך החלקת מחוקק (סק"ד) כתב שלא אמרו שתיקה לאחר מתן מעות לאו כלום, אלא דוקא כשתחילת הנתינה הייתה בתורת פקדון, ואמר לה שהיא מקודשת בפקדון שבידה. אבל כשקיים דיבורה ורוצה לקדשה, הרי היא נהנית שנתקיים דיבורה, ואף אם נודע לה קודם לכן. וכ"כ **הב"ש** (סק"ו) וה**ט"ז** (סק"ו).

דעת **המהרש"ל** שאפילו אם היא לא אמרה ואתקדש אני לך, מקודשת. וכ"כ הפת"ש (סק"ה) בשם **מהר"א ששון**. אמנם הגר"א (אות ג) כתב שמדברי הרשב"א רמב"ן ור"ן מוכח שאם לא אמרה 'ואקדש אני לך' אינה מקודשת.

**הבית שמואל** (סק"ח), חלקת מחוקק (סק"ה) וה**ט"ז** (סק"ו) הקשו על דברי הרמ"א בשם הרשב"א, דאע"ג שהערב לא נשתעבד, מ"מ בקידושין מה שהרויח זמן ללוה על פיה הוי כאילו נותן פרוטה לפלוני בשבילה, ובהרויח זמן הוי קידושין! וכתב ה"ט"ז שלהלכה נ"ל שיש כאן קידושי ספק. **המקנה** (קונ"א ס"ב) כתב שודאי אם אמר לה התקדשי לי בהנאה זו שהרווחתי לפלוני זמן על פיך הרי היא מקודשת, אבל אם אמר סתם התקדשי לי בהרווחת זמן שהרווחתי ולא אמר בהנאה זו, אינה מקודשת. הערוך השולחן (אות טז-יז) הביא דבריו וכתב שאין טעם לחלק שדוקא בזה צריכה לומר, ולא נאמר שגם בזה מסתמא דעתו לקדשה בהנאה. לכן ביאר שודאי אם אמרה לו הרווח זמן לפלוני ואקדש לך, מקודשת. אך הרמ"א מיירי שכשזה תבע להלוה ודחקו לשלם והיא ראתה בצערו ואמרה לו הרווח לו זמן ואתקדש לך, דאין זה כהנאת ממון אצלה דרק להציל את הלוה מצער עשתה כן. ולכן אפילו אמר לה התקדשי לי בהנאה זו אינו כלום. אך כתב שלדינא אין להקל נגד כל גדולי האחרונים, והוי ספק קידושין בכה"ג.

סעיף ג':

☞ אמרה לו: תן דינר לפלוני ואתקדש אני לו

שנינו בקידושין (ז).

"תן מנה לפלוני ואקדש אני לו - מקודשת מדין שניהם, ערב לאו אף ע"ג דלא קא מטי הנאה לידיה קא משעבד נפשיה, האי איתתא נמי, אף על גב דלא קא מטי הנאה לידה קא מקניה נפשה. מי דמי? ערב האי דקא קני ליה קא חסר ממונא, האי גברא קא קני

40 \_\_\_\_\_ סימן כ"ט - נתינת הכסף במתנה שלימה, המקדש במשכון או במנה ונמצא חסר או רע לה להאי איתתא ולא קא חסר ולא מידי! עבד כנעני יוכיח, דלא קא חסר ממונא וקאי קני נפשיה. מי דמי? התם הך דקא מקני קא קני, הכא האי איתתא קא מקניא נפשה ולא קא קניא ולא מידי! ערב יוכיח, אף על גב דלא קא מטי הנאה לידיה משעבד נפשיה"

כתב הרמב"ם (ה, כא) דהיינו דוקא כשקידשה אותו פלוני ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שקבלתי ברצונך הרי זו מקודשת.

וכתב הרב המגיד שיש שפירשו שרק אם מינה האיש קודם לכן את השליח לקדש את האישה, ואמרה האישה לשליח תן מתנה לפלוני ואקדש אני לו, האישה מקודשת. אבל אם לא מינה את השליח, מכיוון שהאיש לא יודע בשעת הקידושין על עצם הקידושין, האישה אינה מקודשת.

כתב השו"ע ע"פ הרמב"ם: אמרה לו: תן דינר לפלוני ואתקדש אני לו, ונתן לו, וקדשה אותו פלוני ואמר לה: הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שקבלתי ברצונך, הרי זו מקודשת.

**הבית שמואל** (סק"ט) ביאר, דאע"ג שאינו אדם חשוב (ונתבאר לעיל דדוקא אם המקבל הוא אדם חשוב היא מקודשת, שהנאה יש לה בהיותו נהנה ממנה, ובהנאה זו הקנתה עצמה לו), מ"מ מקודשת כיון דלא חסר לה ממון. ומה שנתנו אחרים ע"פ ציוויה הוא עצמו שווה פרוטה. וכ"כ החלקת מחוקק (סק"ו) והערוה"ש (אות כ).

סעיף ד':

☞ **הילך מנה ואתקדש אני לך**

שנינו בקידושין (ז). "בעי רבא: הילך מנה ואקדש אני לך, מהו? אמר מר זוטרא משמיה דרב פפא: מקודשת".

כתב השו"ע: אמרה לו: הילך מנה ואתקדש אני לך, נתבאר בסי' כ"ז.

סעיף ה':

☞ **אמר לה: הילך דינר משלי והתקדשי לפלוני**

שנינו בקידושין (ז).

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

ופירש"י: הילך מנה והתקדשי לפלוני - והוא שלוחו אלא שמקדשה משלו. מקודשת - ואף על גב דממונא לאו של משלח הוא. מדין עבד כנעני - שאחרים פודין אותו בממונן והוא קונה עצמו ויוצא לחירות ואף על גב דלא חסר איהו בהאי ממונא מידי. לדעת רש"י דוקא כשהפלוני עשאו שליח לקדשה, והסביר הרשב"א שאינו נחשב לזכין לאדם שלא בפניו, משום שלפעמים אין רצונו בה וגם מתחייב בשאר כסות ועונה, ועוד דלא ניחא ליה דליאסר בקרובותיה.

**אמנם הרמב"ם** (ה, כב) כתב "אמר לה הא לך דינר זה מתנה והתקדשי לפלוני וקידשה אותו פלוני ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאה זו הבאה לך בגללי הרי זו מקודשת אף על פי שלא נתן לה המקדש כלום". והר"ן (ג. ד"ה הא לך) כתב שלפי הרמב"ם א"צ להעמידה שיהא האומר זה שליח אותו פלוני. וכך הן דברי הרא"ש (סי' 1).

כתב השו"ע: אמר לה: הילך דינר משלי והתקדשי לפלוני, ואותו פלוני עשאו שליח, או שלא עשאו שליח ואמר לה אותו פלוני; התקדשי לי במנה שנתן לך פלוני, הרי זו מקודשת.

כתב הב"ח (אות ב) שבכל החלוקות דוקא בדאמר לה תוך כדי דיבור, אבל לאחר כדי דיבור הו"ל שתיקה דלאחר מתן מעות ואינה מקודשת.

סעיף ו':

### ☞ המקדש במשכון ונתן לה משכון בנתיים

שנינו בקידושין (ח).

"אמר רבא אמר רב נחמן: אמר לה התקדשי לי במנה, והניח לה משכון עליה - אינה מקודשת, מנה אין כאן, משכון אין כאן"

**הרמב"ם** (ה, כג) הסביר שאינה מקודשת לפי שלא הגיע הדינר לידה (דינר אין כאן), וגם את המשכון לא נתן לה שיהיה שלה (משכון אין כאן). עפ"ד כתב המגיד בשם הרשב"א (ח: ד"ה מנה אין כאן) שאפילו אמר לה הריני חייב לך מנה בקנין והתקדשי לי בו אינה מקודשת שאין כאן מנה אלא מלוה ולא קנה, ואפילו כתב לה שטר עליו אינה מקודשת, וכ"כ הרמב"ן (שם ד"ה מנה).

**אמנם הראב"ד** (הביאו הר"ן ד: ד"ה מנה אין) והרא"ש פירשו 'מנה אין כאן' היינו שלא חייב לה מנה, משום דמילי בעלמא נינהו, ו'משכון אין כאן' שהרי נתן לה בטעות, שהרי כאן שום חוב.

42 \_\_\_\_\_ סימן כ"ט - נתינת הכסף במתנה שלימה, המקדש במשכון או במנה ונמצא חסר או רע אבל כשנתן לה משכון וא"ל קני במשכון זה שעבוד מנה והתקדשי לי מקודשת. גם השילטי **גיבורים** (ד. הובא בדרכ"מ ד) כתב דכה"ג מקודשת, שהרי יכולה לגבות ממנו מכה השטר. כתב **רבנו ירוחם** (נכ"ב ח"א קפב. הובא בדרכ"מ ה) שאם הקנה לה משכון שלו, כגון שאמר לה התקדשי לי בכך וכך מעות ותזכי בגוף משכוני, הרי זו מקודשת אפילו משכון שלו. כתב **השו"ע**: אמר לה: התקדשי בדינר, ונתן לה משכון עד שיתן הדינר, אינה מקודשת. והוסיף **הרמ"א**: וכ"ש אם נתן לה שטר על הדינר, דלא הוי קדושין (הגה"מ פ"ה בשם הרשב"א). אמר לה: הרי את מקודשת לי בדינר ותזכה בו בגוף המשכון שאני נותן לך על זה, הרי זו מקודשת (ר' ירוחם נתיב כ"ג).

כתב **החלקת מחוקק** (סק"ז) שלמעשה חוששים לדעת הראב"ד והרמב"ן, וכשאמר לה קני משכון בשעבוד מנה והתקדשי לי בו, הויא ספק מקודשת.

**החלקת מחוקק** (סק"ח) הקשה על הרמ"א, שלדעת הראב"ד הסובר שכשנתן לה משכון ואמר לה קני במשכון זה שעבוד מנה והתקדשי לי, דמקודשת, ה"ה כשנתחייב לה מנה בקנין ובשטר ואמר לה התקדשי לי בו דמקודשת, ולכן הסיק שאם נתן לה שטר על הדינר הוי ספק קידושין, ועוד שחוששים שמא הנייר שווה פרוטה. וכ"כ **הבית שמואל** (סק"י).

**הבית שמואל** (ס"ק יא) הקשה על הרמ"א, הרי סוף סוף הדינר שהוא גוף הקידושין אגוד אצלו! וא"כ לדעת הרשב"א אינה מקודשת. **האבני מילואים** (ס"ק יא) ביאר שבכה"ג גוף הקידושין אינו הדינר אלא המשכון. וכ"כ **הערוך השולחן** (אות כה) שכל עוד המשכון אצלה חשוב כשלה ממש, וכשתחזיר לו חשיב כמכירה.

אם קידשה בדינר ונתן לה משכון, ואמר לה שלא תחזיר לו המשכון עד שיתן לה הדינר. כתב **החלקת מחוקק** (סק"ט) דמקודשת, וא"צ שיאמר תזכה בגוף המשכון. **אמנם הבית שמואל** (ס"ק יא) סובר שזהו רק לדעת התוס' (ולא לסמ"ג והרא"ש), וגם לשיטתו אין זה אלא במתנה ולא בקידושין.

סעיף ז':

☞ **התקדשי לי במנה ונתן לה דינר**

שנינו בקידושין (ה).

"אמר **רבי אלעזר**: התקדשי לי במנה, ונתן לה דינר - הרי זו מקודשת, וישלים; מאי טעמא? כיון דאמר לה מנה ויהב לה דינר, כמאן דאמר לה על מנת דמי, ואמר רב הונא

אמר רב: כל האומר ע"מ, כאומר מעכשיו דמי. מיתבי: התקדשי לי במנה, והיה מונה והולך, ורצה אחד מהן לחזור אפילו בדינר האחרון - הרשות בידו! הכא במאי עסקינן - דאמר במנה זו. הא מדסיפא במנה זו, רישא במנה סתם! דקא תני סיפא: אמר לה התקדשי לי במנה זו, ונמצא מנה חסר דינר או דינר של נחשת - אינה מקודשת, דינר רע - הרי זו מקודשת, ויחליף! לא, רישא וסיפא דאמר במנה זו, ופרושי קא מפרש: רצה אחד מהן לחזור אפי' בדינר האחרון - הרשות בידו, כיצד? כגון דאמר לה במנה זו... רב אשי אמר: מונה והולך שאני, דדעתה אכוליה"

**ופרש"י:** מונה והולך שאני - ואף על גב דאמר במנה סתם כיון דחזיתיה מונה והולך דעתה אכולה, אבל כי לא נתן לה אלא דינר וקבילתיה ודאי לשם קידושין קבילתיה ועל מנת שישלים. דאישתכח ביני זוזי - ולא הכירה בו מתחילה שהיה מעורב ביניהם.

**הרשב"א** הסביר שכשנתן לה דינר מקודשת משום דכיון דאמר לה מנה ונתן לה דינר כמאן דאמר לה על מנת דמי ואמר רב הונא אמר רב כל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי. וביאר **האבני מילואים** (ס"ק יד) שכל זה באומר מעכשיו, דהמעשה תיכף נתקיים ולכן מחויב לקיים תנאו וכופין אותו עבור המעשה, אבל היכא דלא אמר מעכשיו אלא לכשאתן המנה א"כ עדיין המעשה לא נתקיים ואינו חייב בדמים עבור המעשה.

ופסק **הרא"ש** (סי' ט) כרבי אלעזר דאמר התקדשי לי במנה ונתן לה דינר ה"ז מקודשת וישלים, והוסיף דה"מ דאמר ליה סתם, אבל אם א"ל מנה זה או אפילו מנה סתם והיה מונה והולך ורצה אחד מהן לחזור אפילו בדינר האחרון הרשות בידו. וביאר הב"י שלשיטתו רב אשי לא בא לדחות את האוקימתא הראשונה אלא שאפשר להעמיד את הברייתא גם במנה סתם. ואה"נ גם לדעתו ר"א לא אמר דבריו אלא במנה סתם אבל לא במנה זו. וכ"ד **הטור** דכל היכא דמונה והולך אפילו במנה סתם אינה מקודשת עד שישלים המנה.

אבל הרי"ף (ד.) אחר שפסק כרבי אלעזר כתב, וה"מ דא"ל מנה סתם אבל אם א"ל מנה זו והיה מונה והולך ורצה אחד מהן לחזור אפילו בדינר האחרון הרשות בידו. וביאר הרי"ן (שם ד"ה א"ר אלעזר) שהרי"ף סובר כאוקימתא הראשונה ודחה את דברי רב אשי. וכ"ד **הרמב"ם** (ז.) (יז).

כתב **השו"ע**: האומר לאשה: הרי את מקודשת לי במאה דינרים, ונתן לה אפילו דינר אחד, ה"ז מקודשת משלקחה הדינר והוא ישלים לה השאר, שזה כמי שאמר: הרי את מקודשת לי בדינר זה ע"מ שאתן לך ר' זוז, שהיא מקודשת לו מעכשיו.

44 \_\_\_\_\_ סימן כ"ט - נתינת הכסף במתנה שלימה, המקדש במשכון או במנה ונמצא חסר או רע כתב הבית שמואל (ס"ק יב) בשם הרא"ש ורבנו ירוחם שאם לא נתן לה השאר בטלים הקידושין, דאע"פ שלא הזכיר תנאי נחשב כאילו אמרו וכפלו. אך החלקת מחוקק (ס"ק יא) צידד דמשמע דבעינן תנאי כפול.

עוד כתב השו"ע: בד"א, כשאמר לה: במאה דינרין, סתם. אבל אם פירש ואמר לה: הרי את מקודשת לי במאה דינרין אלו, והתחיל למנות לתוך ידה, (רמ"א: וי"א דבחדא מינייהו כגון שאמר: מאה דינרין אלו, או שמתחיל למנות - הרא"ש והטור. ח"מ יג: דברי הרמ"א אינם מדוקדקים), אינה מקודשת עד שישלם לה. ואפילו בדינר האחרון שניהם יכולים לחזור זה בזה, אלא א"כ אמר לה: דינר החסר יהא עלי במלוה, ונתרצתה.

כתב הבית שמואל (ס"ק טז) שאם לא נתרצית אלא שתקה, י"ל על דיבורו הראשון סמכה, שאמר מנה זו, ועדיין יכולה לחזור, ולכן בעינן ריצוי שלה. וסיים שלכו"ע אם אמר דינר חסר יהא עלי במלוה, ואפילו לא כסיפא למיתבע, מ"מ י"ל שאין רצונה להתקדש לו כשחסר דינר. דלא כחלקת מחוקק (ס"ק יד) שאם שתקה כשאמר דינר החסר יהא עלי במלוה, אפשר לומר דלא נתרצית משום דכסיפא למיתבע.

כתבו הבית שמואל (ס"ק יד) והחלקת מחוקק (ס"ק יג) שלדעת הרמב"ם (שהביא השו"ע) אין קפידא בזה שהתחיל למנות, אלא העיקר הוא במה שאמר מאה דינרים אלו. והגר"א (ס"ק יט) כתב שלרמב"ם דוקא תרתי בעינן ואפילו אמר דינרין אלו בלא מונה והולך מתקדשת בדינר אחד, וכ"ש במנה סתם ומונה. וכ"נ מהערוה"ש (אות כח).

#### קידשה במנה זה ונמצא חסר דינר

שנינו בקידושין (ח).

"האי דינר של נחשת היכי דמי? אי דידעה ביה, הא סברה וקבלה! לא צריכא, דיהביה ניהליה בליליא; אי נמי, דאשתכח ליה ביני זוזי. האי דינר רע היכי דמי? אי דלא נפיק, היינו דינר של נחשת! אמר רב פפא: כגון דנפיק על ידי הדחק"

דעת הרמב"ן (ח). דבמנה זה' כל שנמצא חסר דינר לא בעיא חזרה דממילא בטלי קידושין. וכ"כ הר"ן (שם ד"ה א"ר אלעזר). אך רש"י כתב דאפילו במנה זה ונמצא חסר דינר בעיא חזרה.

לגבי העמדת רב פפא בדינר רע דנפיק על ידי הדחק, כתב הר"ן (שם סוד"ה א"ר אלעזר) כלומר דכיון דנפיק ה"ז מקודשת, דמסתמא לא מקפידה כל שהחליפו, ואפשר שאין הקידושין תלויין בכך ואף על פי שלא החליפו מקודשת אלא שיש לו להחליפו מדין חוב בעלמא.

כתב הטור בשם הרמ"ה שאם אמר לה לאחר מכן התקדשי לי בו ושתקה הוי ספק קידושין. וביאר הב"י טעמו משום שיש לומר שאם שתקה הרי היא מתרצה להתקדש בו כמות שהוא, ואפשר לומר שסומכת על דבריו הראשונים שאמר לה במנה, ומשמע מנה יפה שאין בו שום דינר רע, והא דשתקה לפי שאינה חוששת להשיבו דבר.

כתב השו"ע: וכן אם נמצא מנה חסר דינר, או נמצא מהם דינר נחושת ולא הכירה בו תחלה, אינה מקודשת. (רמ"א: ויכולין לחזור בהן - דעת רש"י. י"א דאפי' בלא חזרה אינה מקודשת - ר"ן. עד שיאמר לה אח"כ: התקדשי בזה, ושתקה). ואם יכולה להוציאו ע"י הדחק, הרי זו מקודשת.

כתב הבית שמואל (ס"ק יז) בשם הר"ן שאם הכירה בדינר הנחושת, סברה וקיבלה. וה"ה אם אמר לה תתקדשי במנה זו וניכר שאינו מנה, סברה וקיבלה.

הבית שמואל (ס"ק יט) העיר, שמדברי הרמ"ה שהוא מקור דברי הרמ"א מוכח דהוי ספק קידושין, ע"ש מה שכתב לתרץ דברי הרמ"א. גם החלקת מחוקק (ס"ק טז) הביא דהווי ספק קידושין כששתקה.

### ☞ התקדשי לי במנה ונתן לה מנה חסר דינר

שנינו בקידושין (מז).

"כגון שאמר לה התקדשי לי במנה, ונמצא מנה חסר דינר, מר סבר: כסיפא לה מילתא למיתבעיה, ומר סבר: לא כסיפא לה מילתא למיתבעיה. ואלא הא דאמר רבי אלעזר: התקדשי לי במנה, ונתן לה דינר - הרי זו מקודשת וישלים, לימא, כתנאי אמרה לשמעתי! אמרי: מנה חסר דינר - כסיפא לה מילתא למיתבעיה, מנה חסר תשעים ותשע - לא כסיפא לה מילתא למיתבעיה"

הרב המגיד (ז, יז) הביא גמ' זו, וכתב שיש הפוסקים כת"ק וכל שנתן לה מנה חסר דינר אינה מקודשת, וכ"ד הרשב"א (מז. ד"ה מנה חסר). אבל הרמב"ן (מז: ד"ה תמהני) פסק דמקודשת, דדוקא מנה זה אינה מקודשת הא מנה סתם מקודשת. וכתב שכ"ד הרמב"ם שלא חלק וכתב ונתן לה אפילו דינר אחד וכו'. הרא"ש (סימן ט) פסק להלכה כת"ק, אך לדינא אינו חולק על פסק הרמב"ן, משום שהוא גורס בדברי ת"ק מקודשת.

כתב השו"ע: ...הרי זו מקודשת. והוסיף הרמ"א: וה"ה אם חסר דינר אחד או שהוא רע (הרא"ש והרמב"ן), ויש חולקין (הרשב"א).

46 \_\_\_\_\_ סימן כ"ט - נתינת הכסף במתנה שלימה, המקדש במשכון או במנה ונמצא חסר או רע למעלה הבאנו את דברי השו"ע שהעתיק את הרמב"ם 'ונתן לה אפילו דינר אחד', המ"מ ביאר דמכך שכתב 'אפילו' משמע דכ"ש אם נתן לה צ"ט, ואין אומרים שמתביישת לתבוע דינר, כדעת הרמב"ן והרא"ש. וכ"כ החלקת מחוקק (סק"י).

כתב הבית שמואל (ס"ק טו) דלכאורה נראה שלא מועיל ריצוי שלה כשאומר הדינר יהא עלי מלוה, כאשר הקידושין בטלים מעצמם, אלא רק אם אומר מחדש תתקדשי לי והיא אמרה הן.

סעיף ח':

### ☞ התקדשי לי בדינר ע"מ שאשלים למנה

שנינו בתוספתא (פ"ב הי"א)

"זה אומר במנה וזה אומר במאתיים, והלך זה לביתו וזה לביתו, ואח"כ תבעו זה את זה וקדשו. אם האיש תבע את האישה – יעשו דברי האישה, ואם האישה תבעה את האיש – יעשו כדברי האיש"

הרי"ף (ד.) הרמב"ם (ז, ט) והרא"ש (סימן ט) הביאו תוספתא זו להלכה.

ופירש הר"ן (ד. ד"ה תוספתא) זה אומר לאשה התקדשי לי בדינר זה על מנת שאשלים לך מנה והיא אומרת על מנת שתשלים לי מאתים וכו'.

כתב השו"ע: האומר לאשה: התקדשי לי בדינר זה ע"מ שאשלים לך מנה, והיא אומרת: על מנת שתשלים לי ר', והלך זה לביתו וזו לביתה ולא הסכימו ביניהם, ואח"כ תבעו זה את זה, וקדשו, ונתן לה הדינר, אם האיש תבע את האשה, יעשו דברי האשה וישלם לה ר'; ואם האשה תבעה את האיש, יעשו דברי האיש, ולא ישלם אלא מנה.

כתב הבית שמואל (ס"ק כא) שאם הסכימו ביניהם ליתן מנה או מאתיים, ואח"כ אחד מהם חזר בו, ותבע את הצד השני וקידשה, אמרינן מסתמא ע"ד הקציצה הראשונה אומר ולא למלאות רצון השני.

החלקת מחוקק (ס"ק יז) כתב שאם לא קיים תנאו אינה מקודשת.

סעיף ט':

### ☞ התקדשי לי בכוס זה

שנינו בקידושין (מח:)



"ת"ר: התקדשי לי בכוס זה - תני חדא: בו ובמה שבתוכו, ותניא אידך: בו ולא במה שבתוכו, ותניא אידך: במה שבתוכו ולא בו! ולא קשיא: הא במיא, הא בחמרא, הא בציהרא"

ו**פרש"י**: בו ובמה שבתוכו - בשניהם זכתה ומצטרפי לשוה פרוטה. בו - קדשה ולא במה שבתוכו אינה זוכה בו ואינו מצטרף לש"פ. במיא - דלא חשיבא (היא) ולא היתה דעתה אלא בכלי. בחמרא - במה שבתוכו ולא בו דעבידי למשתייא ומהדרי כוס למריה. בציהרא - ציר דגים שעשוי לימים רבים לטבל בו והכוס צריך לשומרו בו ובמה שבתוכו וי"א ציהרא שמן לשון יצהר (במדבר יח). וכ"ד ר"ח (הביאו הרא"ש ס' יג).

אמנם התוספות (ד"ה הא במיא) כתבו שר"ת פירש במיא בו ובמה שבתוכו שהמים בטלים לגבי הכוס. בחמרא בו ולא במה שבתוכו שהיין חשוב ואינו בטל לגבי הכוס, ומכל מקום אינו חשוב כל כך שנאמר שדעתה תהא על היין. אבל בציהרא במה שבתוכו דחשוב יותר מן הכוס, אבל לא בו דהכוס אינו בטל לגבי יצהר. וכ"ד הרמב"ם (ה, כט).

כתב ה**שו"ע**: האומר לאשה: התקדשי לי בכוס זה, אם היה מלא מים הרי זו מקודשת בו ובמה שבתוכו, מצטרפו לשוה פרוטה. ואם היה מלא יין, הרי מקודשת בו ולא במה שבתוכו. ואם היה מלא שמן, הרי זו מקודשת במה שבתוכו ולא בו; לפיכך אם לא היה בשמן שוה פרוטה, הרי זו מקודשת בספק. ואם היה בשמן שוה פרוטה, הרי זו מקודשת ודאי. ויש חולקים ואומרים במים, בו ולא במה שבתוכו; וביין, במה שבתוכו ולא בו; ובשמן או בציר דגים, בו ובמה שבתוכו.

כתב ה**חלקת מחוקק** (ס"ק יח) שכל האמור הוא דוקא כשאמר כוס זה סתם, אבל באומר לה התקדשי לי בכוס זה של יין או של מים, ודאי במה שבתוכו קאמר. וכן מבואר מהב"ח (אות ד) והבית שמואל (ס"ק כב).

בשו"ת **יביע אומר** (ה"ד אהע"ז סימן ו אות ב) דן במקדש בדבר שבשעת חלות הקידושין כבר אינו בעולם, וצירף דעת המקלים לגבי קידושי קטן, ע"ש.

סעיף י':

כל הבה מיהבה לאו כלום הוא

שנינו בקידושין (ח):

"ההוא גברא דהוה קא מזבין חומרי פתכייתא, אתאי ההיא איתתא, אמרה ליה: הב לי חד שוכא, אמר לה: אי יהינא לך מיקדשת לי? אמרה ליה הבה מיהבה; אמר רב חמא:

כל הבה מיהבה לאו כלום הוא. ההוא גברא דהוה קא שתי חמרא בחנותא, אתאי ההיא איתתא, אמרה ליה: הב לי חד כסא, אמר לה: אי יהינא ליך מיקדשת לי? אמרה ליה: אשקויי אשקויי, אמר רב חמא: כל אשקויי אשקויי לאו כלום הוא. ההוא גברא דהוה קא שדי תמרי מדקלא, אתאי ההיא איתתא, א"ל: שדי לי תרתי, אמר לה: אי שדינא ליך מיקדשת לי? אמרה ליה: שדי מישדא; אמר רב זביד: כל שדי מישדא לאו כלום הוא. איבעיא להו: הב אשקי ושדי, מהו? אמר רבינא: מקודשת; רב סמא בר רקתא אמר: תגא דמלכא! אינה מקודשת. והלכתא: אינה מקודשת"

כתבו **התוספות** (ד"ה כל אשקי) ו**הרא"ש** (סי' יד) שהגמ' הביאה ג' עובדות ללמדנו, שבין בדברי מאכל או משקה או שאר דברים לאו כלום הוא.

כתב **הרמב"ם** (ד, ה) שאם אמרה הן ונתן לה ה"ז מקודשת. ותמה הב"י, מדוע הצריך שתאמר 'הן', דאפילו שתקה וקיבלה משמע נמי דמקודשת!

כתב **הרא"ש** (סימן יד) שאם אמר בשעה שנתנו לה הרי את מקודשת לי וקיבלה מקודשת. ושכן מצא בשם **הראב"ד**.

נחלקו הראשונים מה הדין כאשר הוא שאל אותה (ללא שהיא פתחה בדיבור) אם אני אתן לך מאלו תתקדשי לך?, והיא ענתה אחד מהלשונות הללו: **הר"ן** (ה. דיבור ראשון) הביא בזה ב' דעות. דעה ראשונה סוברת שהטעם שאינה מקודשת הוא משום שסומכת על דיבורה הראשון שאמרה לו שיתן לה שלא לשם קידושין, אבל כשהוא פתח ואמר וענתה לו באחד מהלשונות, הרי זו מקודשת. ואפילו כשהיא ביקשה ממנו לתת ושאל אותה האם תתקדשי לי בזה וענתה הב, אם אח"כ שוב אמר לה שתתקדש לי בזה ואמרה הב, הרי זו מקודשת. **אבל הרשב"א** (ט. ד"ה תגא) סובר שאינה מקודשת, משום שאם היתה רוצה להתקדש לו היתה משיבה 'כן אתקדש לך', ומשום שהשיבה בלשונות אלו רצונה לומר שלא תתקדש לו.

כתב **השו"ע**: היו לו מיני כלים או מיני מאכל או שאר כל דבר, ואמרה לו: תן לי מעט מאלו, ואמר לה: אם אתן ליך 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. **רמ"א**: ואם אמר לה בשעה שהוא נותן לה: הרי את מקודשת לי, וקבלה, מקודשת (טור בשם הרא"ש). ואם קבלה בשתיקה, רק חזרה ואמרה: תן לי, או השלך וכיוצא בזה, אינה מקודשת (כך משמע מדברי הרא"ש). וכל זה בהתחילה היא לומר: תן לי מעט, אבל אם התחיל הוא לדבר: אם אתן לך תתקדש לי, ואמרה לו בלשון שחוק: הן, וקבלה ממנו, הרי ספק קידושין (סברת הר"ן). וכן אם היה שותה יין ואמרה לו: תן לי כוס אחד, ואמר

לה: אם אתן לך הרי את מקודשת לי בו, ואמרה: השקני, (או תן) והשקה אותה, אינה מקודשת, שאין הדברים נראים אלא השקיני בלבד ולא תשחק עמי בדבר אחר. ואם אמר בשעה שנתנו לה: הרי את מקודשת לי, וקבלה, מקודשת.

אם אמרה שיתן לה מאלו, ואמר לה תתקדשי לי בזה? וקיבלה בשתיקה. כתב הדרכי משה (אות ו) דלא מהני, כיון שבתחילה שאלה שלא לשם קידושין והוא אמר בדרך שאלה. וכ"ד הב"ח (אות ה) והחלקת מחוקק (ס"ק יט). אך הב"י סובר שמקודשת. הבית שמואל (ס"ק כג) והט"ז (ס"ק יד) סוברים דהוי ספק מקודשת.

כתבו הב"ש (ס"ק כה) והח"מ (ס"ק כא) שאפילו אם אמרה רק הבה לא הוי קידושין (כרשב"א, דלא כר"ן שבכה"ג הוי קידושין), לכן אפילו אם לא השיבה בלשון שחוק הוי ספק קידושין.

## סימן ל"ד - ברכת האירוסין, ואם צריך עשרה

ובו ד' סעיפים

סעיף א':

ברכת האירוסין

שנינו בכתובות (ז):

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

ופרש"י ואסר לנו את הארוסות מדרבנן שגזרו על הייחוד של פנויה (סנהדרין כא:): ואף ארוסה לא התירו עד שתכנס לחופה ובברכה, כדפרישית כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה (ריש מסכת כלה) ואדרבנן נמי מברכין וצונו ואסר לנו כדאשכחן בנר חנוכה (שבת כג.) והתיר לנו את נשותינו הנשואות לנו על ידי חופה וקידושין.

כתב השו"ע: כל המקדש אשה... מברך אקב"ו על העריות ואסר לנו הארוסות והתיר לנו הנשואות ע"י חופה בקידושין ברוך אתה ה' מקדש ישראל.

מי מברך הברכות

כתב הרמב"ם (ג, כג) "כל המקדש אשה בין על ידי עצמו בין על ידי שליח צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו". מדברי הרמב"ם מבואר שהחתן הוא זה שצריך לברך את הברכות, אא"כ מקדש את האישה ע"י שליח ואז השליח הוא זה שמברך. אמנם ההגה"מ (ספ"ג מהל' אישות) כתב בשם הסמ"ג שאמנם בארצות המערב נהגו שהחתן מברך, אך בשאר ארצות המנהג שאחר מברך.

מסתימת דברי השו"ע משמע שסובר כרמב"ם. והרמ"א כתב: מברך... הוא או השליח (טור) וי"א דאחר מברך, (סמ"ג והגהות מיימוני) וכן נוהגין.

כתב השו"ע (מערכת ברכות סימן ג, ומערכת חתן וכלה סימן יח) שנהגו שאחר מברך, אע"פ שמשמעות הפוסקים שהחתן מברך. וכ"כ הבא"ה (שופטים, ב), שו"ת יביע אומר (ה"ד אעה"ז סימן ז אות ג. ח"ז סימן יז אות א) ועוד.

**הדרישה** (אות א) כתב שטעם המנהג נראה, כיון שאין נוסח הברכה על קיום מצוה זו דהיינו לקדש אישה אלא שבח להש"י שהבדילנו מן העמים, ולכן אינו דומה לשאר ברכת המצוות. והרש"ל (ביאורי סמ"ג עשין הל' קידושין כד ע"ד) כתב שהטעם שהחתן לא מברך הוא משום יוהרא, ולכן אם אין מיישהו אחר יברך הוא בעצמו. עוד כתב, שעכשיו המנהג שהחתן לא מברך כלל, והוא כדי לא לבייש את מי שאינו יודע, וכ"כ ה**ב"ש** (סק"א). וכתב **המעשה רוקח** שבברכת להכניסו בברית המילה לא חשו לזה, שברכת האירוסין היא ארוכה, וכן משום שלא רצו לבייש את החתן שדומה למלך, ולפי מעלתו תתרבה חרפתו ויתבייש מכלתו שאפילו ברכה אחת אינו יודע לברך, ויש לחשוש לפירוד הלבבות וגדול השלום, משא"כ בברכת להכניסו.

ובשו"ת **באר שבע** (סימן מט. הובא בהגהות והערות על הטור אות ז) נשאל על מה סמכו הנוהגים שהרב המקדש הוא מברך. ותחילה כתב שמשמע מהגמ' (חולין ט.) שהחתן מברך את ברכת האירוסין. ודחה את הטעם שאין החתן מברך משום שלא יתבייש, שהיה טוב יותר לתקן שכל החתנים יהיו מברכים ברכת אירוסין מתוך הסדור או שהיו מקרין את הכל כמו שנהגו בענין אמירת הרי את מקודשת כו', וכדתנן גבי בכורים בתחלה מי שיודע לקרות קורא ומי שאינו יודע לקרות מקרין אותו נמנעו מלהביא מפני הבושה התקינו שיהו מקרין את הכל. ולבסוף הביא את הסבר הדרישה לעיל.

### נוסח הברכה

שנינו לעיל בכתובות (ז:): "ברכת האירוסין מאי מברך? 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".

כתב הר"ן (כתובות ב: סוף דיבור ראשון) שר"ת הגיה בנוסח הברכה והתיר לנו את הנשואות 'לנו', ורבנו **האי** כתב והתיר לנו על ידי חופה וקידושין, ואין מנהג בישיבה לומר את הנשואות ע"י חופה וקידושין, אע"פ שקידושין קודמין לחופה, היינו ע"י חופה - וקידושין שקדמו להם.

כתב הרא"ש (שם סימן יב) שנהגו לומר מקדש ישראל על ידי חופה וקידושין. **אולם** הר"ן (ב: דיבור ראשון) כתב בשם הרמב"ן (שטמ"ק ז: ד"ה ו"ל הרמב"ן ובחידושו ז: ד"ה ונראה) שאין חותמין מקדש ישראל ע"י חופה וקידושין, לפי שלא ראוי לברך על החופה שאינה נעשית עכשיו. ועוד, שמקדש ישראל הוא מעין הפתיחה שקידשם בכל עסקי נישואין לפיכך אין לחתום אלא מקדש ישראל בלבד. גם רב **האי** כתב שחותמים 'מקדש ישראל', ויש בתוספת ע"י חופה

וקידושין' גריעותא, משום שאין קדושת ישראל תלויה בכך. וכך היא נוסחת **הרמב"ם** (ג, כד) בא"י מקדש ישראל וכן אנו נוהגים.

כתוב בספר **העישור** (הל' ברכת חתנים סב ע"ד) שעיקר הנוסחה היא ע"י חופה בקידושין בבי"ת אלא מפני שהדייקנים קראוה לבי"ת ההיא רפה מפני שהיא סמוכה לה"א שהיא מאותיות אהו"י ומרפות בג"ד כפ"ת טעו הסופרים וכתבוה בוי"ו.

כתב **השו"ע**: כל המקדש אשה... מברך אקב"ו על העריות ואסר לנו הארוסות והתיר לנו הנשואות ע"י חופה בקידושין ברוך אתה ה' מקדש ישראל. אך **הרמ"א** כתב: וי"א נוסח הברכה בלשון אחר, כי אומרים: והתיר לנו הנשואות ע"י חופה וקידושין (טור), וחותם: בא"י מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין (כ"כ הרא"ש), וכן נוהגים במדינות אלו.

כתב **הב"ח** (אות ג) שנוהגים כר"ת שהגיה הנשואות 'לנו', וכ"כ **החלקת מחוקק** (סק"א) ו**הב"ש** (סק"ב). וכ"פ בשו"ת **יביע אומר** (ח"ה אהע"ז סימן ו אות ה).

### ∞ ברכת האירוסין - ברכות המצוות או השבחה?

מדברי **הרמב"ם** (ג, כג) "כל המקדש אשה בין על ידי עצמו בין על ידי שליח צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו ואחר כך מקדש כדרך שמברכין קודם כל המצות", מפורש שברכת האירוסין היא ברכת המצוות, וכן עולה מדברי **הריטב"א**.

**אולם הר"ן** (ב. ד"ה ואסר) הקשה, היכן מצינו ברכה על איסור? הלא אין מברכים שאסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחיטה. ועוד, למה אין מברכין במטבע קצר אשר קידשנו על הקידושין כמו שמברכים על כל מצוה במטבע קצר 'על המילה' ו'על השחיטה'? ותירץ, שודאי אין ברכה זו ברכת המצוה ממש, שהרי א"א לברך כפי שראוי לברך בברכת המצוות, שאין לברך בשעת הקידושין אשר קב"ו על הקידושין, שאין מברכים על מצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה (מנחות מב:). והרי עדיין היא מחוסרת מסירה לחופה, ובשעת הכניסה לחופה א"א לו לברך על קידושין וחופה, כיון שכבר קידש מזמן מרובה. וגם כשמקדש וכונס באחת לא ראוי לתקן נוסח ברכה שונה כדי לא לחלק ביניהם. ומכיון שלא רצו לא לברך עליה כלל תקנו לברך בה על קדושתן של ישראל, שהקב"ה בחר בהם וקידשם בענין זיווג באסור להם ובמותר להם. וכדי שלא יטעה השומע לומר שבקידושין אלו בלבד הותרו המותרות הוצרכו לומר ואסר לנו את הארוסות בלאו דלא תסור.

גם **הרא"ש** (שם) הקשה כך, ותירץ שברכה זו אינה ברכה לעשיית המצות, שהמצוה היא פו"ר, וגם אם לקח פילגש וקיים פו"ר אינו מחוייב לקדש אישה. וגם אם נושא אישה לפו"ר,

כיון שיכול לקיים המצוה גם שלא ע"י קידושין, לא תקנו עליה ברכה. אלא הברכה ניתנה לתת שבח להקב"ה אשר קדשנו במצוותיו להבדילנו מן העמים וצונו לקדש אשה המותרת לנו ולא אחת מן העריות.

### קידושין ע"י שליח

בריש מסכת כלה למדו מ'ויברכו את רבקה' (בראשית כד, ט) שצריך עשרה לברכה. לדעת **התוספות** (ז: ד"ה שנאמר) נראה דאסמכתא בעלמא הוא, ולדעת **הרמב"ם** והטור משמע דילפותא גמורה היא (ב"ה אות א).

כתב **הרמב"ם** (ג, כג) שגם אם קידשה ע"י שליח מברך. וכן למד הב"י מכך שסתמה הגמ' 'מברכין ברכת אירוסין בבית אירוסין' והמקדש ע"י שליח בכלל בית אירוסין הוא.

כתב **השו"ע**: כל המקדש אשה, בין ע"י עצמו בין ע"י שליח, מברך, (רמ"א: הוא או השליח (טור), וי"א דאחר מברך (סמ"ג והגהות מיימוני) וכן נוהגין)...

### ברכות בנישואי אנדרוגינוס וחרש

כתב **הנודע ביהודה** (תניינא אהע"ז סימן א. הובא בפת"ש א) שאנדרוגינוס הנושא אישה (שהרי מותר לו לישא כמבואר ברמב"ם הל' איסו"ב א, טו) מכיון שאינו מצווה לישא רק מותר לישא, לא יברכו הברכות, ובכה"ג שא"א לברך אין הברכות מעכבות. ולכן אנדרוגינוס הזה יכול לישא אשה ויקדש אותה בחופה וקידושין אבל בלא ברכת אירוסין, ומה טוב לכיין שתהא חופתה כאחד עם חתן אחר וכלה שלו וישמע ברכות של החתן ההוא.

ולגבי נישואי חרש כתב **הנוב"י** (שם) שמסופק בעניין הברכות, מכיון שעיקר הברכות נועדו להוציא את החתן, וכאשר הוא אינו שומע אינו יוצא בברכה זו, ואיך יברך המסדר? ואם היה מקום לומר שגם הכלה שייכא בברכת אירוסין ומוציא המסדר את הכלה, אמנם חרש שנשא חרשת ודאי לדעתי אין כאן ברכה. ובשו"ת **יביע אומר** (ח"ז אהע"ז סימן יז) נשאל אודות נישואי חרש וחרשת וכתב שכדי לצאת י"ח האומרים שברכת אירוסין היא ברכת שבח והודאה להשי"ת, טוב שהרב המסדר קידושין יברך בפה"ג על כוס ברכת האירוסין, ומיד יטעום מהכוס, ושוב יברך ברכת אירוסין בלי שם ומלכות, ויהרהר שם ומלכות בלבו, וימשיך כל ברכת האירוסין ויחתום בלי הזכרת השם, ומיד יעשו הקידושין ברמיזה. ולאחר הקידושין ברמיזה יברכו כל השבע ברכות בשם ומלכות. גם בשו"ת **אגרות משה** (ח"א אהע"ז סימן פז ד"ה

הנה) כתב שודאי ברכות האירוסין לא יברך כהנוב"ת, אבל פשוט שהוא רק בברכת אירוסין משום דלהרמב"ם הוא ברכה על מעשה מצות קידושין כמו בכל המצות שעל העושה לברך.

### ✎ קידושין לאחר הברכה

כתב הרמב"ם (ג, כג) "...צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו ואחר כך מקדש כדרך שמברכין קודם כל המצות, ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה". וכ"כ הרא"ש (כלל כ"ו סי' א), והרי"ף (שו"ת הרי"ף סי' רצג). וכתב הב"י שכן המנהג פשוט בכל ארץ ישראל ומלכות מצרים.

אמנם הראב"ד סובר שקודם כל מקדש ואח"כ מברך, וטעם הדבר מפני שהוא תלוי בדעת האישה, ואם לא תרצה לקבל הרי הברכה לבטלה. והגה"מ (פ"ג אות ס) כתבו לברך אחר הקידושין, וכ"כ התוספות (ז. סוד"ה בלבער) והמרדכי (פסחים סי' תקלט) בשם ר"ת.

כתב השו"ע: ואחר שייגמור הברכה, יקדש.

כתב הבית שמואל (סק"ד) שבדיעבד יכול לברך גם לאחר הקידושין. וכ"כ הח"מ (סק"ג).

### סעיף ב':

### ✎ הסדרת הברכות על הכוס

כתב הרמב"ם (ג, כד) "ונהגו העם להסדיר ברכה זו על כוס של יין או של שכר, אם יש שם יין מברך על היין תחלה ואחר כך מברך ברכת אירוסין ואחר כך מקדש, ואם אין שם לא יין ולא שכר מברך אותה בפני עצמה".

כתב השו"ע: נהגו להסדיר ברכה זו על כוס של יין, ומברך עליו תחלה, ואח"כ מברך ברכה זו. ואם אין שם יין או שכר, מברך אותה בפני עצמה.

הפני יהושע (קונ"א כתובות סי' כ"א. הובא בפת"ש ה) תמה מאד על מה שנהגו דאחר מברך ברכת היין על הכוס והחתן והכלה שותין ממנו, דהאיך מברך בפה"ג כיון דאין המברך שותה ממנו והאיך יוצאין החתן והכלה בברכתו של המברך כיון שאין הכוס מעכב לאו דבר שבחובה נינהו, ואיך מוציא חבירו דהא הו"ל ברכת הנהנין? בשלמא ברכת נשואין אפשר כיון דטעונין כוס הדר ה"ל דבר שבחובה משא"כ ברכת אירוסין. ואפשר כיון דמ"מ עיקר היין לאו ליהנות מכוון חשיב שפיר כברכת המצות. והניח בצ"ע. הערוך השולחן (אות ט) כתב דכיון שנתקנה על הכוס הו"ל כקידוש והבדלה דמוציא אחרים בברכת היין ג"כ. ואם המברך רוצה לשתות אין מוחין בידו ושפיר דמי.



אמנם בתשובות הרמב"ם (ירושלים תרצ"ד סימן ו) מבואר שאם המברך לא טועם מכוס ברכת האירוסין הוי ברכה לבטלה. וכ"פ הנהר מצרים (קפב סע"ב) ובהליכות עולם (ח"ב עמ' רד).

סעיף ג':

### לא בירך בשעה שקידש

כתב רב שרירא גאון המארס בלא ברכה חיסר את אירוסיו ברכה שהיא מצוה, והמברך ברכת אירוסין בבית חתנים ברכה שאינה צריכה היא, ועובר משום לא תשא. ורבינו ניסים הורה שאם לא בירך ברכת אירוסין בשעת אירוסין יברך אותה עם ברכות של נישואין, ודימה הדבר למי ששכח לברך על אכילתו שחוזר ומברך אחר המזון כל זמן שלא נתעכל המאכל שבמעיים (ברכות נא:), וה"ה כאן אע"פ שעבר זמן מרובה כל זמן שלא נגמר ההיתר מברך, וכיון שאין ההיתר נגמר אלא ע"י חופה יכולין לומר הברכה בשעת הנישואין. וכ"כ הרא"ש (כתובות א, יז).

כתב הריב"ש (סי' פב, פח) שנהגו לחזור ולקדש את האישה תחת החופה, ויפה הם עושים כדי שלא תראה כברכה לבטלה. אך העיר הב"י שלדעת הרמב"ם והרא"ש ברכה לבטלה היא. וכתב עוד הריב"ש (סימן פ"ב) שראה נוהגים שהמקדש על ידי שליח חוזר ומקדש הוא עצמו בשעת נישואין ולא היו מזכירים ש"ש בברכת אירוסין שניים רק על היין שטועמים ממנו ואומר ברוך אתה השם אמ"ה אשר קידשנו במצותיו וצונו על העריות וכו', ובברצלונה נהגו כן ע"פ הר"ג. אבל מורי הר"פ הכהן היה מלעיג על זה מה תועלת לברך אחר שא"א לברך בשם שמים.

כתב השו"ע: אם לא בירך ברכת אירוסין בשעה שקידש, לא יברך אותה בשעת נישואין. והרמ"א הוסיף: וי"א דמברכין אותה בשעת הנישואין (מרדכי פ"ק דכתובות), וכן נוהגין. אפילו קדש אשה מזמן ארוך, מברכין ברכת אירוסין תחת החופה. וי"א דחוזר ומקדש אותה תחת החופה, כדי שיהיו הקידושין סמוכין לברכה (ריב"ש סי' פ"ב). ועיין לקמן סימן ל"ו. ואם בירך כבר ברכת אירוסין בשעת קידושין הראשונים, י"א דחוזרים ומברכים תחת החופה בלא הזכרת שם, משום הרואים, (שם בריב"ש לענין המקדש ע"י שליח), וכן נ"ל.

הבית שמואל (סק"ו) העיר שברביב"ש מובא שאומרים 'ברוך אתה השם'. החלקת מחוקק (סק"ו) כתב דמשמע שמלכות מזכירים, ובמקום אחר אמרינן שטוב לברך בלא שם ומלכות. הפת"ש (סק"ח) העיר שלא נמצא כן בשום מקום בשו"ע חוץ מברכת ברוך שפטרני (רכה, ב).

סעיף ד':**עשרה בברכת האירוסין**

ישנה מחלוקת האם צריך עשרה בברכות האירוסין, **רב שמואל הנגיד** סובר שאין ברכת אירוסין צריכה עשרה, אלא רק ברכת חתנים שרק בה הזכירו י'. אך רב אהאי (פרשת חיי שרה סימן טז) כתב שצריכה עשרה, וכן דעת **הרא"ש** (א, יז), ולמד כן מכך שלמדו (כתובות ז:): מבוועז (רות ד, ב) הרי בוועז עשה גם ברכת אירוסין ב', ולמאי דילפינן ממקהלות (תהלים סח, כז) גם ברכת אירוסין על עסקי מקור בא, דאי אפשר לישא בלא ברכת אירוסין, ודי בשנים לקידושין ובברכה צריך עשרה.

כתב **השו"ע**: ברכת ארוסין צריכים עשרה, לכתחלה.

**החלקת מחוקק** (סק"ז) ביאר שצריך שמונה אנשים נוספים חוץ מהעדים. **הבית שמואל** (סק"ז) ביאר שאם אין עשרה אין מעכב, אבל ברכת נישואין מעכב.

**הגודע ביהודה** (קמא אהע"ז סימן נו) כתב שאם בירכו שבע ברכות בפחות מעשרה יצאו בדיעבד, שכל זה למצוה ולא לעכב. אמנם הערוך השולחן (סי' סב אות יג) כתב דלא משמע כן מכל הפוסקים, וכ"כ **בהליכות עולם** (ח"ב עמ' רז) ועוד שעשרה הוי לעיכובא.

## סימן מ"ב - אין מקדשין אלא לרצון האשה וכפני שני עדים

ובו ה' סעיפים

סעיף א':

קידושין מרצון

שנינו בקידושין (ב:) "האשה נקנית, מדעתה אין שלא מדעתה לא".

ובבבא בתרא (מח:) שנינו:

"תליוה וקדיש קדושיו קדושין, מר בר רב אשי אמר באשה ודאי קדושין לא הוה הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו עמו שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקידושיה מיניה"

ופירש **רשב"ם** תליוה וקדיש - קיבלה קידושין קידושיה קידושין, דדמי לזביניה שמוכרת עצמה לזה. מר בר רב אשי אמר - במכר מודינא דהוה זביני אבל גבי אשה תקון רבנן דלא ליהו קידושי, דהוא עשה שלא כהוגן שהכריחה לפיכך נעשה עמו שלא כהוגן שלא כדין דאע"ג דמן התורה הוה קידושין רבנן עקרינהו להפקיע אותם ועשו המעות מתנה, והטעם משום דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש (יבמות ז: וש"נ) כדת משה וישראל ורבנן אמור לא ליהו קידושין נמצא שלא קידשה זה שהרי בדעת חכמים תלה והם אינם חפצים בקידושין הללו.

**הרי"ף** (ב"ב כו:) **והרא"ש** (שם פ' ח"ה סי' נא) פסקו כרב אשי, וכ"כ **הרמב"ם** (ד, א).

כתב **השו"ע**: אין האשה מתקדשת אלא לרצונה, והמקדש אשה בעל כרחא אינה מקודשת.

נחלקו הפוסקים (באה"ט א) מה הדין כאשר נחלקים העדים, שנים אומרים נתקדשה באונס ושנים אומרים נתקדשה לרצונה, כתב הכנה"ג (הגה"ט אות ג) בשם **הלחם רב** (סימן יט. הובא בפת"ש א) שאם נישאת תצא, זולת אם נתקדשה לאחד מעדיה. אמנם הפת"ש הביא בשמו שהיא מקודשת ודאי ולא תפסי בה קידושין מאחר. **אמנם הרדב"ז** (ח"ד סימן נז) כתב שאפילו לא נישאת לאחד מעדיה לא תצא.

כתב **העצמות יוסף** (קידושין ב: ד"ה ואיבעית) נתקדשה שלא לרצונה, אפילו אמרה רוצה אני אינה מקודשת.

### איש שקידש מאונס

כתב הרמב"ם (ד, א) אבל האיש שאנסוהו וקידש קידושיו קידושין. וביאר הרב המגיד שרק כשנאנסה האישה הפקיעו רבנן את הקידושין, דאל"ה לא היתה יכולה להפקיע עצמה ממנו אלא ברצונו, אבל האיש הרי יכול לגרש את אשתו בעל כרחו ולכן היא מקודשת. וכן הסכים הרשב"א (קידושין ב: סוד"ה תנא) שאם לגבי מכר אמרינן שהמוכר באונס המכר קיים, כ"ש כאן שהוא קונה שקנינו קניין. אולם דעת הרי"ף (ע"פ הטור) שאין קידושיו קידושין, וכ"ד בעל העיטור (אות מ מודעא מא ע"א) דדוקא מוכר בכפיה בגלל שמקבל כסף - גמר ומקני, משא"כ הקונה בכפיה אינו כלום. וכ"כ הסמ"ג (עשין מח קכה סוע"א) בשם הגאונים דבאיש נמי אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה.

כתב הרשב"ץ (מובא בהוצאת מכון ירושלים בתשובת הרשב"ש סימן יח. הובא בב"י) דאם קידש אותה בעת שהיה נים ולא נים, תיר ולא תיר, מעשיו קיימים. וכ"כ הב"ש (סק"א).

כתב השו"ע: אבל האיש שאנסוהו עד שקידש בעל כרחו הרי זו מקודשת, ויש אומרים שאינה מקודשת, הלכך הוה ליה ספק.

כתב הבית שמואל (סק"א) שלכאורה בזה"ז אחר תקנת רבנו גרשום דאין מגרשין בעל כרחו, א"כ שוה דין האישה לאיש. ואפשר שבכה"ג כשקידש בכפיה לא תיקן רבנו גרשום ויכול לגרש בעל כרחו, וכ"כ הט"ז (סק"ב) וערוה"ש (אות ב).

כתב החתם סופר (אהע"ז ח"א סימן קיב. הובא בפת"ש סק"ב) במי שנתחייב למשודכת בקנס וחרם, וחזר בו, רשאים ראשי הקהילה לכוף אותו לקדשה ואין בזה חשש של קידושין מאונס. דכל דבר שמחוייב לעשות דינו כמכר, כמו שכופים אותו על הקרבן כדי להצילו מעונש, ה"ה כאן שמצילים אותו מהחרם.

### אמרה לו קדשני והשליכה מעליה הקידושין

בתשובת מהר"ם מרוטנבורג (סימן תקצג) כתוב על לאה שאמרה לראובן בו וקדשני, וכשקידש את לאה וזרק לה קידושיה לתוך חיקה, נענעה בגדיה להשליך הקידושין ממנה תוך כדי דיבור, נראה ודאי כיון שחצר שקידש שם אינו שלה אפילו זרק לה הקידושין תוך ד' אמותיה אינה מקודשת (גיטין עז). אבל אם זרקה לתוך חיקה או לתוך קלתה מגורשת אף על פי שראו העדים שנענעה בגדיה להשליך הטבעת של קידושיה מעליה, הרי היא מקודשת, שהרי אמרה לו שיקדשנה, וכן בשעת הקידושין כשאמר בפני כולם פלונית ביקשה ממני לקדשה וכן אעשה ושתקה, אע"ג שלאחר שנפל לחיקה זרקה, י"ל שבתחילה קיבלה לשם

קידושין ולאחר מכן חזרה בה ולכן השליכה מעליה (ולכן אינו דומה לקידושין ח: התקדשי לי במנה נטלתו וזרקתו לים או לאור או לכל דבר האבד אינה מקודשת), ואע"פ שהיה תוך כדי דיבור, משום חומרא דאשת איש קיי"ל תוך כדי דיבור לאו כדיבור דמי (ב"ב קטז; נדרים פז). ואע"ג שאמרה בליבי לא היה אלא לשחוק ומעולם לא נתרציתי לו, דברים שבלב ניהו ואינם דברים, ואין סומכים על אומדן שלא נתכוונה אלא להתלוצץ, דמשום חומרא דא"א לא מקלינן. אלא שכתב שבכתב העדויות מובא שהעדים לא ראו אם נפלה הטבעת של הקידושין בחיקה, ולפ"ז כתב שא"צ גט, ואפילו יודעת ודאי שנפלה לחיקה בעיני שיראו העדים שהגיעו הקידושין לידה. ובסוף כתב וטוב בעיני שלא להחמיר להצריכה גט לחומרא פן יתן המקדש כתף סוררת כדי לעגנה או ירחיק נדוד ונמצאת זאת העלובה כל ימיה עגונה.

כתב הרמ"א: אמרה תחילה קדשני וזרק קידושין לתוך חיקה ואמר לה הרי את מקודשת לי, וניערה בגדיה תוך כדי דיבור להשליך ממנה הקידושין ואומרת שלא כיונה מתחילה רק לשחוק בעלמא אפילו הכי הוי מקודשת (תשובת מוהר"ם סוף ספר נשים), ואין הולכים בענין קדושין אחר אומדנא והוכחות המוכיחות שלא כיוונה לשם קידושין (שם).

כתב הבית שמואל (סק"ב) דמשמע מכאן שאין צריך רצון על הזריקה, אא"כ היה רצון על הקידושין וזרק לה הקדושין, מקודשת. וכ"כ הט"ז (סק"ג).

### ☞ נתן לה שלא ברצונה ולא זרקה הקידושין

כתב הרמ"א: לקח יד האישה בחזקה שלא ברצונה וקידשה והיא לא זרקה הקידושין הוי מקודשת אע"פ שמתחילה באונס היה ונתן לה סתם ולא אמר לה כלום, הואיל ובתחילה דיבר עמה מקדושין (הגהות מרדכי גיטין סימן תעא).

החלקת מהוקק (סק"ב) כתב שמפשוט לשון הרמ"א משמע שמקודשת ודאי, אבל א"א לומר כן דהוי שתיקה שלאחר מתן מעות, וכן משמע מהתשובה שצריכה גט רק לחומרא. לאחר מכן הקשה, שההגהות מרדכי חושש לרב הונא (יב:): דהמקבלת לשם קידושין ולא זרקה הוי מקודשת. ולכן כאן הוי ספק קידושין, שמא כשקבלה לא היה לה רצון להתקדש ואח"כ נתרצתה. אולם לעיל (כח, ד) פסק הרמ"א כדעת הרמ"ה שמה שלא זרקה אינה ראייה לכך שנתרצתה, לפ"ז אם זרק לה ושתקה לא הוי קידושין, וכ"פ השו"ע (ל, ו). נמצא שהרמ"א סותר את עצמו! הבית שמואל (סק"ג) יישב, שההגה"מ כתב במקרה שמתחילה גילתה שרוצה להתקדש לו, ורק בזה אם לא זרקה אמרינן שנתרצתה. החתם סופר (אהע"ז ח"א סימן פד. הובא בפת"ש סק"ד) תירץ, שכאן תחב לה טבעת באצבעה דרך קישוט, שגם אם נאמר שלא זרקה

כיון שהיתה סבורה שחייבת באחריות, היה לה להסיר את הטבעת ולשומרה, ולא להתקטט במה שהוא על אפה וחמתה.

### ✎ תבעה את חובה וקידשה

**הרא"ש** (כלל לה סימן יא) נשאל על לאה שאמרה לראובן תן לי מנה שאתה חייב לי ונתן לידה ג' פשיטים וכשנתנם לידה אמר לה הרי את מקודשת לי, וכששמעה השליכה המעות ואמרה איני רוצה להתקדש ועדים מעידים בזה, והשיב שאין כאן בית מיחוש וא"צ גט.

כתב **הרמ"א**: היה חייב לה מעות ואמרה לו תן לי מעותי וכאשר מתחיל ליתן אמר לה הרי את מקודשת לי וזרקה היא המעות מידה אינן קידושין (טור בשם תשובת הרא"ש).

כתב **הבית שמואל** (סק"ד) שאם לא זרקה, אע"ג שחייב לה, כיון שלא אמר לה הא לך מעות שאני חייב לך מקודשת.

### סעיף ב':

### ✎ המקדש בעד אחד

שנינו בקידושין (סה).

"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 ואפי' שניהם מודים... מאי הוי עלה? רב כהנא אמר אין חוששין לקידושיו, רב פפא אמר חוששין לקדושיו"

ו**פרש"י** ששאלת הגמ' היא האם קידושין בעד אחד לא חלים משום שעד אחד אינו נאמן, וכאן הא הימנוה, או שמא קידושין בעד אחד אינן חלים.

**הרי"ף** (כה.), **הרא"ש** (סי' יג) ו**הרמב"ם** (ד, ו) פסקו שהמקדש בעד אחד אין חוששים לקידושיו. גם **הסמ"ק** (סי' קפג עמ' קלח) כתב שאין חוששין לקידושיו אפילו שניהם מודים.

**אך הסמ"ג** (עשין מח קכה:) כתב שראוי להחמיר, וכ"פ **היראים** (השלם סי' ז יב.). וכתב **התשב"ץ** (ח"א סי' ע) דאפילו לדברי סמ"ג שחוששין לעד אחד, לעדות נשים לא חייש כלל. ואפילו בעד אחד לא חשש החושש אלא בששניהם מודים אבל אם יש הכחשה ביניהם לא, כמו שכתב הרשב"א באשה טוענת דמשטה היתה. וכתב עוד (שם סי' קל) שאין דברי סמ"ג נכונים בזה שפסק כרב פפא, וכ"כ **הרשב"א** לאחד מן התלמידים שהיה רוצה לסמוך על

סמ"ג בזה, מי סנו ה"ג (הלכות גדולות סוף הל' קדושין פג ע"ד) והרי"ף והרמב"ם וכל הגאונים וכל האחרונים שאתה מחמיר על עצמך יותר מכל אלו?!

כתב **תרומת הדשן** (סימן רי"ב) שכשהיו שני עדים במעשה הקידושין, והאחד מעיד שנעשה קידושין בפניו ובפני חבריו, אע"ג דחבירו מכחישו מכל מקום לפי דבריו של זה הרי הם קידושין גמורים, וכה"ג כולי עלמא מודו דחוששין. **אולם** ה**ב"י** כתב שאינו נראה כלל. וגם ה**רשב"א** (כתובות כג. ד"ה הא) סובר שרק כאשר שניהם מודים חוששים לקידושין.

כתב ה**שו"ע**: המקדש שלא בעדים, ואפילו בעד אחד, אינם קדושין. ואפילו שניהם מודים בדבר ואפילו קדשה בפני עד אחד ואחר כך קידשה בפני עד אחר, זה שלא בפני זה, אינה מקודשת. והוסיף ה**רמ"א**: ויש מחמירים אם מקדש לפני עד אחד (טור בשם סמ"ג) אם שניהם מודים; אבל אם אחד מכחיש העד, אין לחוש (כך מפרש הרשב"ץ לדעת הסמ"ג). ובמקום עיגון ודוחק, יש לסמוך אדברי המקילין. ואין חילוק בין אומר העד שנתקדשה לפניו לבד, או שאומר שנתקדשה לפני שנים והוא לבד ראה, והאחרים אומרים שלא ראו (ב"י וכן משמע בתשובת הרשב"א).

כאשר עד אחד מעיד שהיו קידושין בפניו ובפני חבריו וחבירו מכחישו, כתב **החלקת מחוקק** (סק"ה) שיש לחלק בין מקרה ששניהם מודים שבאו לקדש ובין מקרה שלא הורעה חזקתה כפנויה. כשהורעה חזקתה אנו חוששים לעד הטוען שהיו קידושין כשרים, ולכן לא תינשא לאחר ואם נשאת לא תצא. וכשלא הורעה חזקתה אנו מעמידים אותה על חזקת פנויה ואין לחוש לקידושין. וכשאחד מהם מודה לדברי העד שהיו שנים אצל הקידושין, שוי אנפשיה חתיכה דאיסורא. **הבית שמואל** (סק"ז) כתב שדברי תה"ד (שהם מקור דין זה) מיוסדים ע"ד התוס', אך הרמב"ן וסיעתו חולקים עליו וסוברים שתמיד יש לחוש לדבריו, אא"כ יודעת האישה שלא היו קידושין כדין.

### קידושין בעד אחד כשצד אחד מודה

כפי שראינו לעיל נחלקו הראשונים מה הדין כאשר מקדש לפני עד אחד. האחרונים (ב"ח, ח"מ, ב"ש) כתבו שכאשר צד אחד מודה בקידושין והאחר טוען שלא היו דברים מעולם, אין הוא צריך לחוש לקידושין, ורק הצד שמודה צריך לחוש, ויהיה אסור בקרובותיה.

אבל כאשר הצד האחר טוען שהתכוון לשחוק נחלקו האחרונים מה הדין: ה**ב"ח** (אות ג. שו"ת הב"ח סימן צז) וה**ט"ז** (סק"ה) סוברים שכאשר טוענים שמעולם לא נתכוונו לקידושין אלא עשו

מעשה זה לשחוק בעלמא, חשוב כאינם מודים לדברי העד, שהרי הוא רוצה לומר שזה קידש את זו והיא כעת א"א, אך שניהם או אחד מהם טוען שלא קידש אותה והיא אינה א"א. **הערוה"ש** (סכ"א) הסכים לדבריהם, וכ"פ **האגרות משה** (אהע"ז ח"א סימן פד), והסביר (סימן פב ענף יב) שרק בקידושי ב' עדים נאמנות העדים תלויה רק בהם, וממילא רק מה שנעשה בפניהם הוי מעשה, ודברים שבלב אינם יכולים לבטלו. אך בקידושי עד אחד חלות הקידושין תלויה בבעל והאישה, ואם אינם מודים למעשה הקידושין אינו חשיב מעשה קידושין. וע"ע **באוצר הפוסקים** (ס"ק כב אות ח) שהביא תירוצים נוספים.

**מנגד**, **החלקת מחוקק** (סק"ד) סובר שאין דבריו מוכרחים להקל לכתחילה, ויש לחוש לדברים שבפיה ולא לדברים שבלב, דדברים שבלב אינם דברים, אף שאנו יודעים שכוונתם להשטות. וכ"ד **הבית שמואל** (סק"ו).

### ✎ קידוש בפני שנים ונמצא אחד פסול

כתב הרמ"א: וכן אם קידש לפני שנים, והאחד מהם קרוב, הוי כמקדש לפני עד אחד (וע' לקמן סימן מ"ז סעיף ג').

**החלקת מחוקק** (סק"ו) העיר שלא נפסל השני בצירופו לקרוב, דמיירי שלא נצטרף בשעת ראייה (לדעת הרא"ש דבעינן תרתי), או לדעת הרי"ף שנאמן לומר שלא ידע בקרובתו, ומשום חומרא דקידושין חיישינן לכתחילה. וכ"כ **הבית שמואל** (סק"ח), והוסיף די"ל שלא נתכוון לשם עדות. ו**הבית הלל** כתב שאם שניהם מודים מהני עדות של הכשר, אך הב"ש דחה דבריו.

### ✎ קידושי שחוק

מידי פעם בפעם אנו שומעים על מעשים של נערים ונערות המייבמים מעשה קידושין, שאחד מהנערים מקדש את אחת מהנערות בטבעת ואף אומר לה 'הרי את מקודשת לי בטבעת זו', וסביבם נמצאים קהל של חבריהם אשר מתוכם יש עדים כשרים לעדות. ונשאלת השאלה מה הדין בכגון זה שכל תהליך הקידושין נעשה ע"פ ההלכה כביכול, אך אומרים העדים בפנינו שמוכח הדבר שקידושין אלו נעשו לשחוק. האם יש לחוש לקידושין אלו או שבכה"ג אין שום חלות בקידושין. נביא מעט מדברי הפוסקים, הרוצה להרחיב יעין בדבריהם באריכות.

בשו"ת **היכל יצחק** (אהע"ז ב, כו) נשאל אודות אחד ששם טבעת על אצבע בחורה ואמר: הרי את וכו', והיא מחתה על כך, והעדים מעידים שהקידושין היו דרך שחוק. יש גם ספקות בלשון הקידושין, וגם העדים לא שמעו כל המלים, ועד אחד אינו שומר תורה ומצוות. האם יש



במקרה ביש זה להצריך גט מספק? ומסקנתו להתיר לעלמא את הבחורה הזאת בלא גט, אך בתנאי שיצטרפו לפסק זה עוד ת"ח.

ובשו"ת **אגרות משה** (אהע"ז ד, עט) כתב בענין בחור שלקח טבעת וקדש בתולה אחת וראו שני עדים הנתינה כשנתן על ידה ברצונה ושמעו שאמר לה הרי את מקודשת לי בטבעת זו, אבל היה זה במושב שחוק וליצנות והיה ברור להם שהוא לצחוק. אבל אחרי שביאר לעדים שמא היה זה לשם קידושין אף שהיו המקדש והמתקדשת כבני ט"ו ט"ז כי אירע לפעמים מעשים כאלו שרוצים להנשא זל"ז ואבותיהם מוחים בהם מפני ילדותם או טעמים אחרים, שמקדשה כדי שיוכרחו האבות להתרצות להם, אמרו העדים שלא עלה אדעתם אז, אבל אם היה אחד מסביר להם היו מסתפקים בזה שמא כווננו לקדושין ממש. והורה שצריכה גט ממנו, וסדרתי הגט. וע"ש עוד מ"ש אודות מקרה דומה שאחד מהעדים לא שמע כלום. והסיק שאין הקידושין כלום וא"צ גט.

וע"ע בשו"ת **אגרות משה** (ח"א סימן פב) שדן באריכות רבה במקרה דומה, שנער אחד לקח יד נערה ונתן לה טבעת ואמר לה הרי את מקודשת לי והיא לא השליכה מידה. והעדים היו עדים שאינם כשרים. אלא שאומרים שהכל היה לליצנות בעלמא, וגם לא מסתבר שאותה נערה תרצה להינשא לאותו בחור. והרב האריך בכל צדדי המקרה, וכיצד יש לפסוק כאשר היו עדים כשרים, ולא נאריך בזה. גם בשו"ת **יביע אומר** (ח"ו אהע"ז סימן ו) נשאל במקרה שבחור קידש בחורה בפני איש ואישה, והשאל מהאיש טבעת כדי לקדש את הבחורה, והבחורה קיבלה הטבעת בשתיקה אע"פ שהאיש הזהיר אותה שאם תקבל הטבעת תהיה מקודשת לאותו בחור, והאישה אומרת שהכל היה נראה דרך שחוק בעלמא. וע"ע בשו"ת **אחיזר** (ג, כב).

סעיף ג':

### ✎ צריך שיראו המקדש והמתקדשת את העדים

כתב **הרשב"א** (גיטין פא: ד"ה אלא) גבי המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדק, שדוקא אם נתיחדה בפני שנים והיו שני העדים יחד, אבל בפני עד אחד ואפילו בפני אחד בשחרית ואחד בין הערבים לא, דאין כאן קידושין (וכן מובא בתוספתא גיטין פ"ה ה"ד, וכ"כ הרי"ף לה: והרא"ש ס' ד, וכ"נ מדברי הרמב"ם הל' גירושין ח, ב. י, יח). והוסיף הרשב"א דמסתברא כגון שראה הוא את העדים, אבל אם ראו אותו שנים מן החלון והם רואים ואינם נראים לו אינה צריכה ממנו גט לפי שאדם יודע שהמקדש בינו לבין עצמו שלא בפני עדים אף על פי ששניהם מודים אינה

מקודשת, הילכך כשבעל זה שלא לשם קידושין בעל אלא לזנות בעלמא. וכ"כ בשמו הר"ן (גיטין לה: ד"ה וכתב) והרב המגיד (אישות ג, ח. גירושין י, יח).

גם הריב"ש (סימן רס"ו, עג. ד"ה עוד כו' שטוען) כתב על עדים שהעידו שהכמין אותם המקדש בחדר אפל ומשם ראו מעשה הקידושין, כיון שהאשה לא ראתה שם עדים בשעת קידושין אין לחוש להם, שאין ראייה שהיא מקבלת אותם לשם קידושין, ואף אם שמעו מפיה שהיא מקבלת אותם בתורת קידושין אינה ראייה שנתרצית בקידושין, ואומרת כן מפני שסבורה שאין שם עדים ויודעת שהמקדש בלא עדים אין חוששין לקידושיו. וכ"כ הרשב"א (קידושין מג. ד"ה א"ה) שאם הכמין את העדים אפילו אם קיבלה הקידושין אין חוששים להם, דידעה שקידושין כאלו לא תופסים ורצתה לצחק בו, וכתב הריב"ש (סימן ו) ע"ד הרשב"א הללו, שהודו לו כל המפרשים.

כתב השו"ע: צריך שיראו המקדש והמתקדשת את העדים, אבל אם ראו אותם שנים מהחלון והם רואים ואינם נראים לו או לה, אינה צריכה ממנו גט. והוסיף הרמ"א: ואפילו שמעו העדים שאמרה שמקבלת לקדושין, יכולה לומר: יודעת הייתי שאין קדושין בלא עדים וכוונתי לשחוק בו (ריב"ש סימן רס"ו). ודוקא שאמרה שכיוונה לשחוק בעלמא, אבל אם מכחשת שקבלה כלום, והעדים מעידים שקבלה, שוב אינה נאמנת לומר: לשחוק כוונתי, והוי קדושין (מהר"ם פאדוואה סימן ל"ב). אולם החלוקת מחוקק (סק"ח) דחה דברי הרמ"א, שכל שהיא לא ראתה העדים אין כאן קידושין כלל, ואף אם טוענת שכיוונה לקידושין לאו כלום הוא, שהרי העדים יודעים שהיא אינה רואה אותם. וכל שלא ראו העדים אין כאן קידושין.

**הבית שמואל** (סק"ט) ביאר ע"פ הריב"ש דאע"ג שבממון קי"ל כל שראו העדים את ההלואה אפילו בהכמנה מעידין, היינו משום ששם בלא עדות נמי חייב, והצורך בעדים הוא רק למקרה שתיפול ביניהם מחלוקת, אך בקידושין בלא עדים לא חשיב קידושין כלל.

מהרמ"א עולה (ע"פ מהר"ם פאדוואה) שכשמודים שהיו קידושין, גם אם שני העדים לא היו לפנייהם הוי קידושין, ומשמע שהעדים רק באים לברר את נכונות הקידושין. אך מהחלוקת מחוקק (סק"ח) עולה שכשהעדים לא יודעים שקיבלה לשם קידושין, הקידושין אינן חלים (בניד"ד כיון שאינה רואה אותם, העדים חושבים שודאי לא קיבלה לשם קידושין), גם אם הזוג יטען שהתכוון לקידושין. דאנן סהדי דלא קיבלה לשם קידושין. והבית שמואל (סק"י) כתב בשם מהרי"ט (על הרי"ף קידושין מג.) שאפילו היתה כוונתם לשם קידושין לא מהני, והטעם משום שהתורה הפקיעה קידושין אלו.

**הבית שמואל** (ס"ק יא) כתב שהנ"מ בין טעמו של הח"מ למהרי"ט, היא במקרה שהקידושין היו לפני עדים פסולים והם לא ידעו שהעדים פסולים, ובנוסף לכך גם עדים כשרים ראו את הקידושין אך הזוג לא ראו את העדים הללו, לטעם הח"מ הוי קידושין, שהרי כוונתם הייתה לקידושין, כיון שלא ידעו שהעדים פסולים. ולמהרי"ט אינן קידושין, שהתורה הפקיעה אותם. בשו"ת **אגרות משה** (אהע"ז ח"א סימן פב ענף י) כתב שרק כאשר העדים הכשרים לא ראו את העדים הפסולים, או שראו אותם וידעו שהם פסולים, דינא הכי שאין הקידושין תופסים אליבא דהמהרי"ט.

### סעיף ד':

#### ❧ לא אמר לעדים 'אתם עדי'

שנינו בקידושין (מג.) "קידש אשה בפני שנים ולא אמר להם אתם עדיי, ה"נ דלא הוו קידושי?". מהגמ' עולה שאין עיכוב בזה שלא אמר להם 'אתם עדי'. וכ"כ הרמב"ם (אישות ג, ח).

כתב הריב"ש (סימן תע"ט) המקדש בפני שני עדים אין צריך לומר אתם עידי, ולכן אף כשהוזמנו שנים לעדות, יכולים להעיד אותם שלא הוזמנו. עוד כתב, אע"פ שיש הכחשה בין שתי הכתות מ"מ כיון שכולם שוים שהיא מקודשת הרי היא מקודשת.

כתב השו"ע: אם קידש בפני עדים, אפילו לא אמר: אתם עדים, מקודשת. והוסיף הרמ"א: ואפילו ייחד עדים, יכולים אחרים שראו המעשה להעיד (ריב"ש סי' תע"ט).

**הבית מאיר** (הובא בפת"ש יא) כתב שודאי גם אם העדים מעצמם לא כיונו לעדות, רק באו לראות את הקידושין, הוו עדים ומקודשת. אך הפנים **מאירות** (ח"ג סימן כה) למד שאם אמר לא נתכוונתי אין בעדותו ממש, אמנם כתב הפת"ש שאין זה עיקר להלכה. גם החתם סופר (אהע"ז ח"א ס"ס ק) כתב דלא כהפנ"מ, וחילק אם באו בזמן מועט אחר המעשה הוו עדים אפילו לא כיונו לעשות, אבל אם באו זמן רב אח"כ להעיד בדבר ההוא אין מקבלין עדותן. ומסיק שראוי להזמין עדים לכתחילה לשם הקידושין, כדי לחוש לדעת הריטב"א (קידושין מג.) בשם מורו, שיש סברא לומר שגם קרובים שבאו רק לראות עדות כולם בטילה, ומסיק שיש להחמיר כדעתו. דשמא יכוין אחד מהקרובים להעיד ונמצא עדות כולם בטילה. וכ"כ הקצות החושן (סימן לו סק"א) ועוד רבים מהפוסקים.

### קידושין שנעשו ע"י עד פסול

הדרכי משה (סק"י) הביא את תשובת הרשב"א (ח"א סימן אלף קפט) שאם זימן עדים פסולים לעדות והיו שם גם עדים כשרים, הדבר תלוי במחלוקת רש"י ותוס'. רש"י והרמב"ם סוברים שאם נמצא אחד מכת עדים פסול, די בכוונתו להעיד כדי לפסול את כל העדות, אך תוס' והרא"ש סוברים שרק אם נתכוונו וגם העידו בפועל בבי"ד העדות נפסלות. וכתב הרשב"א שבמקרה הנ"ל לרמב"ם לא הוי קידושין כיון שנתכוונו להעיד, ולרא"ש הוי קידושין כיון שהפסולים לא העידו בבי"ד. אולם המהרש"ך (ח"א סימן כה) ועוד סוברים שבבי"ד לא הוי קידושין לכו"ע, משום שכשייחדו את העדים נתכוונו שרק הם יהיו העדים ולא אחרים, וגרע טפי מכת של מאה שחלקם נמצאו פסולים. וכ"כ המהר"י וייל (סימן ז).

**אמנם החתם סופר** (אהע"ז ח"א סימן ק. הובא בפת"ש יא) נשאל אודות מעשה שהרב מסדר הקידושין ייחד אצלו עד להעיד, והיו בחופה גם רבנים ואנשים רבים אבל לא השגיחו על הקידושין כנהוג, ואחרי כמה שבועות נודע לרב שעד זה הוא קרוב של הכלה, ונשאל אם צריכה להתקדש שנית. ותשובתו שמצד שלא היו כאן שני עדים כשרים שראו מעשה הקידושין, פשוט ביותר שא"צ לקדש שנית, כיון שיש ידיעה גמורה וברורה שנכנסה לחופה ויצאו מהחופה בחזקת נשואה, ואישה זו מתקדשת ע"פ עדות כל העומדים של במזמוטי חתן וכלה. אך יש לפקפק מצד מה שהרב ייחד את הפסול להעיד, נמצא עדות כולם בטיילה. ויישב, שדעת הבעלים אינה אלא על העדים הכשרים, והחתן והכלה מיאנו בו ולא רצו שיהיו עליהם עדים זולת הכשרים. ובאל"ה נראה שכל עדות שהיא ע"י אגן סהדי א"צ דין עדות, ולכן סיים שרק מהיות טוב יקדש שנית, אך מעיקר הדין אין כאן בית מיחוש. גם בשו"ת חוות יאיר (סימן יט) נשאל שאלה כזו, ותחילה כתב שיש להחמיר בדבר שאפשר לתקן, ואח"כ כתב שאם יש עד אחד כשר א"צ קידושין אחרים. גם בשו"ת אגרות משה (ח"א סימן עו) הכשיר קידושין אלו.

### ראיית העדים את מעשה הקידושין

כתב הרשב"א (סימן תש"פ) בשנים שהיו עומדים אחורי גדר בית אחד ושמעו שאמר ראובן ללאה התקדשי לי באתרוג אבל לא ראו נתינה ממש, אפילו ראו האתרוג יוצא מתחת ידה אין כאן שום חשש, ואפילו היא מודה שלקחתו לשם קידושין, דעדות ראייה ממש בעינן.

כתב הרמ"א: וצריכים העדים לראות הנתינה ממש לידה או לרשותה, אבל אם לא ראו הנתינה ממש לידה, אף על פי ששמעו שאמר: התקדשי לי בחפץ פלוני, ואחר כך יצא מתחת

ידה, אינן קידושין עד שיראו הנתינה ממש (תשובת רשב"א ח"א סי' תש"פ). ואין הולכין בזה אחר אומדנות והוכחות. מי שקידש דרך חור שבכותל, כגון שאחת פשטה ידה דרך חור ובא אחד ונתן לה קדושין, והחור צר ואי אפשר לראות אותה בשעת קדושין, והיא אומרת שלא שמעה שקדשה, נאמנת במגו שיכולה לומר שלא היתה ידה רק יד אחרת (רשב"א אלף קע"ט), ובלבד שלא יהיו עדים המכחישים אותה.

**החלקת מחוקק** (סק"ט) הסיק מדברי הרמ"א לעניין מי שקידש דרך חור שבכותל, דמשמע שאם היא מודה ששמעה וקבלה לשם קידושין מהני, אף שהחור צר וא"א לראות אותה, וגם היא לא ראתה העדים, מ"מ אם היא טוענת שידעה שהיו שם עדים ושמעה קול העדים קודם שנתנו לה הקידושין, וגם העדים ראו אותה לפני הקידושין ובשעת הקידושין שמעו קולה, שמיעה כראיה לענין זה דהא עידי יחוד הוי כעידי ביאה אף שלא ראו הביאה ממש. הב"ש (ס"ק יב) הביא שגם **המרדכי** (קידושין סימן תקלא) כתב שגם אם ראו דבר המוכיח יכולים להעיד כאילו ראו גוף המעשה. **אמנם המהר"ם מרוטנבורג** (הובא בתשובות מיימוני סוף ספר נשים סימן א, ובמרדכי גיטין סימן תנא) כתב שדוקא בביאה אמרינן 'הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה', משום דא"א לראות כמכחול בשפופרת, גם י"ל אש בנעורת ואינה שורפת, אבל בקידושין צריכים לראות המעשה ממש.

כתב בשו"ת **חיות יאיר** (סימן יט. הובא בפת"ש יב) שדווקא בנידון כעין הרשב"א שהיו עומדים מאחורי הגדר צריכים לראות הנתינה ממש, אבל בחופה הנעשית לפני קהל ועדה נ"ל שדי בשמיעה להיות עד נאמן אם היא יוצאת וטבעת קידושין בידה. וכ"כ **המקנה** (קונ"א ד"ה וצריכים) וכתב ע"ד הב"ש לעיל, שהרשב"א והמרדכי אינם חולקים, אלא הרשב"א מיירי בענין שיש להסתפק שנתן לה במתנה, והמרדכי מיירי באומדנא דמוכח טפי.

נחלקו האחרונים מה הדין כשהעדים לא ראו את פני הכלה: **הגאון מליסא** (הל' קידושין, סי' לא ס"א), **ישועות יעקב** (סק"ו), **אבני מילואים** (סי' לא סק"ד) ועוד סוברים שדי בכך שהעדים מכירים את הכלה לאחר מעשה הקידושין, ובשעת הקידושין יראו את הנתינה לידה. לדעתם צריך קיום למעשה הקידושין בלבד, שהרי כל הנוכחים יודעים מי זאת הכלה, והעדים תפקידם להעיד שהיו קידושין. ויש הסוברים שצריכים אח"כ לדעת מי זאת הכלה כדי להעיד אם יצטרכו ע"כ שהיא מקודשת. ובשו"ת **ציץ אליעזר** (חי"ז סימן מט אות יא) הביא בשם **הגרש"ז אוירבך** דכיון שהוקבעה שזוהי הכלה והוליכוה לחופה הרי זה חשיב כאילו העדים עצמם יודעים שזוהי הכלה אפילו אם לגמרי לא ראו אותה ולא מכירים אותה. **אמנם המבני"ט**

(ח"א סימן רכו) סובר שלפני הקידושין צריכים העדים להכיר את הכלה, שהרי זו חלק מעדות הקידושין. וכ"פ הרשב"א (שו"ת דברי דוד סימן מח), ובשו"ת יביע אומר (ח"ד סימן ה אות ו) הביא עוד מרבתינו כמה שפסקו כך.

### ❧ בעינין עדות בבית דין

שנינו ביבמות (קכב):

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

כתב הרשב"א (ח"א סי' תקסו) אין בודקין עידי נשים בדרישה וחקירה בין בגירושין בין בקידושין דקיי"ל כת"ק דרבי עקיבא ורבי טרפון, וכ"ד הגאונים, הרמב"ם (פי"ג מהל' גירושין הכ"ח) והרמב"ן (שם ד"ה הא).

הריב"ש (סימן קצ"ג. מה. סוף דיבור ראשון) הוסיף שהוא הדין לכל דיני קידושין וגירושין, שגם בגיטין וקידושין שייך הטעם 'שלא תנעול דלת בפני לווין'.

כתב המרדכי (סנהדרין סי' תשיא): נשאל ר"י על אחד שהטעה להעיד עדות שקר, והשביעם להעיד שקידש אשה אחת ולבסוף חזר בו אחד מן העדים, והצריך ר"י גט להסיר הלעז, אך בלא"ה אינה צריכה גט, כי מן הדין יש לפטרה בלא גט כי עדים שבאים לאסרה צריכין דרישה וחקירה הואיל והיא מכחישתן וכל זמן שלא נחקרה עדותן יכולין לומר מבודין היינו כדתניא בתוספתא (כתובות פ"ב ה"א, סנהדרין פ"ו ה"ו), ועוד כי זה המעשה שייך לדין מרומה וכל דין מרומה צריך דרישה וחקירה (סנהדרין לב:).

אלא שהרשב"א (סימן אלף ר"ט) כתב שלעיתים צריך לחקור את העדים, שאם אחד הוציא קול שקידש את פלונית והוציא שטר חתום בעדים שקידשה, אם לא נעשה מרצון האישה אינו אלא כפנקס בעלמא, וחשוב כמפי כתבם ולא מפיהם, ואם כתבו שלא מדעתו אין עדותן עדות (סנהדרין כט:). גם כאן אם כתבו העדים וחתמו שלא מדעת המתקדשת אין סומכין על עדות זה עד שיבואו ויעידו בפיהם, וכל שכן כאן שרגלים לדבר שהמקדש והעדים עשו שלא כהוגן להתעולל בבנות ישראל.

כתב הרמ"א: כל עדות שלא נחקר בבית דין, לא מקרי עדות לענין קדושין (כן משמע במרדכי ריש אחד דיני ממונות). ולכן אפילו אמרו עדים חוץ לבית דין שנתקדשה, יכולים לחזור בהם בבית דין לומר: לא נתקדשה. וכן להפך, (תשובת הרשב"א הובאה בב"י). עדי קדושין אינם צריכים דרישה וחקירה, אם לא בדבר שנראה שיש בו רמאות (רשב"א אל"ף ר"ט).

**הבית שמואל** (ס"ק יד) הוסיף, שכשהאישה מכחשת בעינן דרישה וחקירה. ובשו"ת **משאת בנימין** (סימן נא) פסק דעדי קידושין שבאו לאסור אותה על כל העולם בעינן דרישה וחקירה. **הנודע ביהודה** (קמא אעה"ז ס"ס נז. הובא בפתי"ש יד) כתב שאם מעידים על אישה נשואה שיש כאן דיני נפשות, חייב דרישה וחקירה, שחשוב כמעידים על א"א שזינתה.

### עדות בכתב

שנינו בגיטין (ג.) "עדים החתומים על השטר נעשו כמי שנחקרה עדותן בבית דין".

כתב **מהרי"ק** (שורש ע"ד) המוציא שטר חתום בשני עדים שקידש אשה בפניהם ואחר כך חזר ואמר המקדש עצמו שהוא שקר והעדים אומרים שאין זה כתב ידם ומעולם לא ראו שקידשה, אפילו הכי יש לחוש לקידושין וצריכה גט. אולם בהגהות מרדכי (קידושין סי' תקסט - תקע) הסיק שכל זמן שאין השטר מקויים, אין לחוש לקידושין. ולכן אם מצאו שטר שכתוב בו שפלוני קידש את פלונית, והאיש או האישה מכחישים, אין לחוש לקידושין כל עוד לא נתקיים.

כתב הרמ"א: מצאו כתוב בשטר: פלוני קידש פלונית, ועדים חתומים בו, כל זמן שאין השטר מקויים, אין לחוש לקדושין (הגהות מרדכי). ודלא כיש מי שמחמיר בדבר (מהרי"ק).

כתב **הבית שמואל** (ס"ק טו) שודאי אם הם מודים שנתקדשה הוי קידושין, אלא מדובר כאן שאחד מהם אומר מזוייף הוא. והביא את דעת הרשב"א (ח"א סימן אלף רט) הסובר שאפילו אם נתקיים השטר בחותמיו, אין חוששים לקידושין דחשוב 'מפי כתבם', ורק אם נכתב ע"פ בקשת האישה יש לחוש לו. וכ"כ **החלקת מחוקק** (סק"י). והוסיף הב"ש שגם אם יש לפנינו שטר מקויים שלא נכתב מדעת האישה, והעדים אינם בפנינו, אין להתירה שמא יבואו העדים ויעידו בע"פ על הקידושין. ובשו"ת **הרדב"ז** (ח"ב סימן תשס"ה) כתב שאם סופרי העיר חתומים על שטר קידושין שפלוני קידש את פלונית, גם אם אינם מעידים בפנינו, חזקה שבקיאים הם ולא חתמו אלא מדעת האישה.

סעיף ה':**המקדש בפסולי עדות דאורייתא ודרבנן**

כתב הרמב"ם (פ"ד מהל' אישות ה"ו):

"המקדש בפסולי עדות של דברי סופרים או בעדים שהן ספק פסולי תורה אם רצה לכנוס חוזר ומקדש בכשרים ואם לא רצה לכנוס צריכה ממנו גט מספק, ואפילו כפרה האשה והכחישה את העדים ואמרה לא קדשתני כופין אותה ליקח גט, וכן דין כל קידושי ספק אם רצה לכנוס חוזר ומקדש ודאי ואם לא רצה צריכה ממנו גט מספק"

כתב ה**עיטור** (אות קוף קבלת העדות נט ע"א) שי"א דכל הני דפסולין מדרבנן אם קידש בפניהם אפילו שניהם מודים לא תפסי קידושין כלל ואינה צריכה ממנו גט. אמנם רב אחא כתב דצריך גט. וכתב דמסתבר שצריך לחזור ולקדש קידושי תורה, ואם אינם רוצים יביא גט מספק, ואפילו הכחישה האשה את העדים צריכה גט מספק, וכ"ד **רב האי** (הביאו המרדכי בקידושין סי' תקלב), והוא כדברי הרמב"ם הנ"ל.

כתב הרב המגיד שנחלקו המפרשים מי הם הפסולים מהתורה ומי הפסולים מדרבנן, שקצת מן הגאונים סוברים שכל אותן שהן נלמדים מן המדרש כקרובי האם הם מדברי סופרים, וכ"כ הרמב"ם (פי"ג מהל' עדות ה"א). התשב"ץ (א, קנא) ביאר בכוונת הרמב"ם, שהם מדברי סופרים אך תוקפם כדברי תורה. אך הרמב"ן (עיי' בתשובות המיוחסות סימן קיא וקכה) והרשב"א (קידושין כד; וח"א סימן אלף קפה ועוד) חלקו ואמרו שכל הבאים מן המדרש הם מן התורה בין קרובי האם בין קרובי האב.

עוד כתב הרב המגיד שאם עמד אחד וקידשה, הרי היא מקודשת לשני מספק וצריכה גט משניהם, או מגרש ראשון ונושא שני, אבל לגרש שני ולכנוס ראשון לא, שמא יאמרו החזיר גרושתו מן האירוסין אחר שנתארסה לאחר.

אע"פ ששנינו שבפסולי עדות דרבנן חוששים לקידושין, מצאנו **לתשב"ץ** (ח"א סי' קנא) שהמקדש בת קטנה שלא בפני אביה והעדים קרובים זה לזה מצד האם, אין זו מקודשת לפי שקידושין דרבנן בפסולי עדות דרבנן הם וליכא מאן דחייש להו.

כתב השו"ע: המקדש בפסולי עדות דאורייתא, אינן קדושין. אבל בפסולי עדות דרבנן, או בעדים שהם ספק פסולי תורה, אם רוצה לכנוס חוזר ומקדש [ב"ש יז: בלא ברכה] בעדים כשרים. ואם לא רצה לכנוס, צריכה גט מספק. ואפילו כפרה האשה ואמרה: לא קדשתני, כופין אותו ליתן גט. וכן דין כל קדושי ספק, אם רצה לכנוס חוזר ומקדש ודאי, ואם לא רצה לכנוס



צריכה גט ממנו מספק, ואם עמד אחר וקידשה, הרי זו מקודשת לשני מספק, וצריכה גט משניהם, או מגרש ראשון ונושא שני; אבל לגרש שני ולכנוס ראשון, לא. והרמ"א כתב: י"א הא דאמרינן המקדש בפסולי עדות דרבנן חוששין לקידושין, היינו בקידושי דאורייתא, אבל בקידושי דרבנן ועדים פסולים מדרבנן, אין חוששין לקדושין כלל (כ"י בשם הרשב"ץ).

כתב הבית שמואל (ס"ק יט) דמשמע מהשו"ע שכתב שבקידושי ספק קידושי אחר תופסים בה, דוקא באישה שנתקדשה קידושי ספק, אבל כשנתקדשה בפני פסולי עדות דרבנן, אין קידושי אחר תופסים בה, שהרי מדאורייתא היא מקודשת. אך הב"י כתב שאפילו בפסולי דרבנן נמי קידושי אחר תופסים בה.

רעק"א (קמא סימן צו. הובא בפת"ש סקי"ח) כתב ביחס למתגלחים בתער שמכיוון שרבים עושים כן אולי לא חשבו שזה איסור כ"כ וכשרים, וכפי שהובא בשו"ת הרמ"א (סימן יד) ביחס למסירת ממון והזכרת השם. הפני אריה (סימן כח) כתב שעדות על רשעות העדים צריכה להתקבל ע"י שלשה ובפני אותם שמעידים עליהם, וכן שחשודים לשאר עבירות או לעריות דרבנן לא פסולים לקידושין, וחשד עריות ללא עדות ברורה פוסל רק מדרבנן. הקהלת יעקב (סימן יז) כתב שכהן שקידש גרושה קידושו תקפים כי העדים עברו רק על הוכח תוכיח וזה לא פוסל אותם.

## החשוד על העריות

שנינו בסנהדרין (כו:)

”אמר רב נחמן: החשוד על העריות כשר לעדות. אמר רב ששת: עני מרי, ארבעין בכתפיה וכשר? אמר רבא: ומודה רב נחמן לענין עדות אשה שהוא פסול. אמר רבינא ואיתמא רב פפא: לא אמרן אלא לאפוקה, אבל לעיולה - לית לן בה”

הגירסא שלפנינו היא גירסת העיטור (אות קוף קבלת העדות נו ע"ד). אולם גירסת הרי"ף (ה:): והרא"ש (סי' יג) היא 'בין לאפוקא בין לעיולא'. וכך הם דברי הרמב"ם (פ"ד מהל' אישות ה"ו).

בבאור 'חשוד על העריות' פירש ר"ת שבא על הערוה, וכן משמע מדברי רש"י (שם ד"ה ארבעין בכתפיה) והרי"ף (ה:). אבל התוספות והרא"ש (סי' יג) פירשו דהיינו חשוד בעלמא בלא עדים.

כתב הרמ"א: החשוד על העריות, אף על פי שאין עדים שבא על הערוה, רק שחשוד בעלמא (תוספות והרא"ש), פסול לעדות אשה, בין לענין קדושין בין לענין גירושין (הרמב"ם).

### סמ המקדש בפני רשעים ואנוסים

כתב מהרי"ק (שורש פ"ה) מעשה היה בפני רש"י באנוס שקידש בפני אנוסים חביריו וחזרו בתשובה ואמרו שקידושיו קידושין להצריכה גט דאף על פי שחטא ישראל הוא (סנהדרין מד.), ועוד שמא הרהרו תשובה בלבם והוה ליה צדיקי (הובא בארחות חיים ח"ב הלכות קדושין יג). אך כתב עליו הב"י דדברים תמוהים הם.

בשו"ת זכרון יהודה (סימן פב) כתב שאינו פסול מן התורה אלא מי שעבר עבירה דשייך בה מלקות. וכ"כ הרמב"ם (הלכות עדות פ"י ה"ב) וסמ"ג (לאוין ריד סו.) איזהו רשע כל שעבר עבירה שחייב עליה מלקות זהו פסול לעדות מן התורה וכו'. וגם על חילול שבת אם עבר על מוקצה או אפילו על הוצאה בזמן הזה אין פיסולן אלא מדבריהם וצריך הכרזה (סנהדרין כו:), ומספק אין לנו לפסלו כי שמא לא חילל שבת אלא בשל דבריהם, ואפילו הכריזו עליהם המקדש בפסולי עדות של דבריהם מקודשת.

כתב הרמ"א: המקדש לפני פסולי עדות דאורייתא מכח רשעתן, כגון לפני אנוסים או שאר רשעים, י"א חיישינן לקדושין, דלמא חזרו בתשובה (ר"י מינץ סי' י"א, וכ"כ בא"ח בשם רש"י). ויש מקילין (ב"י ומהר"מ פאדוואה סי' ל"ז). מיהו אלו האנוסים שהוצרכו להמיר מכח יראה, וא"א להם למלט על נפשם, ובצנעה מקיימים המצוות, הם כשרים לעדות (ריב"ש סי' י"א).

כתב החלקת מחוקק (ס"ק יז) שגם המהרי"ק לא נתכוון לומר שבכל רשע נחשוש שמא חזר בתשובה, אלא רק אם ראינו אח"כ שחזר בתשובה, אנו אומרים שיתכן שגם בזמן שהיה עד לקידושין היו לו כבר הרהורי תשובה.

בשו"ת יביע אומר (ח"ג אהע"ז סימן ח) דן בעניין הפקעת הקידושין בטענה שהעדים מחללי שבת בפרהסיא, והאריך להוכיח שבסתם פסולי רשעה דאורייתא, לא חיישינן להרהור תשובה.

## סימן ס"א - חופה לענין מה קונה

ובו ב' סעיפים

סעיפים א' - ב':

### חופה לעניין מה קונה

שנינו בכתובות (מה.) דלעולם היא ברשות האב עד שתיכנס לחופה. ובקידושין (ה:) איתא דחופה גומרת, ופרש"י: ליררשה ולהפר נדריה.

כתב השו"ע: כיון שהכניס האיש ארוסתו לחופה, אף על גב שלא נבעלה, הרי היא כאשתו לכל דבר, וגובה עיקר כתובתה ותוספת, אם תתאלמן או תתגרש.

**המשנה למלך** (פ"י מהל' אישות דין ב. הובא בפת"ש א) הסתפק אי בעינן שיהיו הקידושין קודם לחופה אבל אם חופה קדמה לא מהני להחשיבה כנשואה, או דילמא כל שהוא שם חופה וקידושין מהני. והוכיח מדברי הרמב"ן (קדושין י.) דמהני. ובשו"ת הרדב"ז (ח"א סימן שעב) כתב דלולא דמסתפינא אמינא דאין הסדר מעכב אע"פ שאין לעשות כן לכתחילה, ולמעשה נשאר בצ"ע. גם **השער המלך** (קונטרס חופת חתנים סעיף ה) כתב דמעולם לא כתבו דחופה דקודם הקידושין מהני אלא דוקא היכא דבשעת הקידושין איתא לחופה בעין, אבל בנדון המ"ב דבשעת קדושין ליתא לחופה כלל נראה דלכ"ע לא קני לה ואינו יכול לבעלה בשבת. אך בשו"ת **משאת בנימין** (סימן צ) פסק דאינו כלום. וכ"כ **המקנה** (קונ"א סי' כו ס"ב).

### מה חשוב לחופה<sup>3</sup>

א. **רמב"ם** (פ"י מהל' אישות ה"א): "הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים כל זמן שהיא בבית אביה... ואפילו אם קידשה בביאה אסור לו לבוא עליה ביאה שנייה בבית אביה עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו, וייחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל מקום". היינו לדעת הרמב"ם בעינן יחוד הראוי לביאה (ויתבאר בפנ"ע), ולכן רק כשייחוד עימה וגם יכנס אותה לביתו הרי הוא קונה אותה.

ב. **ר"ן** (כתובות א. ד"ה או): חופה איננה היחוד, אלא הוא כל שהביאה הבעל מבית אביה לביתו לשם נישואין, ולמד כך מהכתוב (במדבר ל, יא) 'ואם בית אישה נדרה' דמשמע דכל זמן שהיא בבית אישה הרי היא ברשותו.

<sup>3</sup> סוגיא זו שייכת לעיל סימן נה, הב"י הביא דברי הראשונים ולכן נרחיב בה מעט למען יהיה הנושא שלם.

ג. ארחות חיים (הלכות כתובות סי' ד) בשם ה**עיטור** (ח"ב שער השני ברכת חתנים חלק השני): חופה הוא שמוסרה האב ומכניסה בבית שיש בו חידוש, כגון סדינין המצויירין שקורין קורטיני"ש. ויש עושים סוכה מוורדים או מהדס ובה מתייחדים שניהם. ה**גאון מליסא** (סידור דרך החיים. הובא בפת"ש סי' נה סק"ב) הסביר שכשמייחדים את אותו מקום לחתן הוי כהכניסה לביתו. ה**ב"ח** העלה שאנו נוהגים ככל השיטות, אך עיקר החופה הוא מה שאוכלים במקום צנוע, וא"צ יחוד הראוי לביאה, אלא שלא יהיו שם אנשים רבים. וכ"כ ה**ב"ש** (סי' נה סק"ב) אך לדעתו בעינן יחוד הראוי לביאה.

ד. ת**שב"ץ** (סימן תסא): "מה שפורסין צניף על ראש חתן וכלה בשעת הברכה, לפי שגם זה נקרא כניסת חופה. כי חופה לשון כסוי. וי"א על שם ותקח הצעיף ותתכס דרבקה". ה**ערוך השולחן** (סי' נה ס"ט) כתב שזהו המקור לחופת כלונסאות.  
ה. ת**וספות** (יומא יג: ד"ה ולחדא): למדו מהירושלמי ריש כתובות שבבתולה אינם צריכים להתייחד ביום כיון שיצאה בהינומא נחשבת נשואה. וכ"כ ה**דרישה** (אות א).

### ∞ חופת נידה

שנינו בכתובות (נו).

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

ה**רי"ף** (כב: ה**רא"ש** (סי' ו) וה**רמב"ם** (פ"י מאישות ה"ב) הסכימו שאין מוציאים ממון עד שתהיה חופה הראויה לביאה, משום שהמוציא מחברו עליו הראיה.

בחלקו הראשונים האם מותר לשאת אישה בשעה שהיא נידה. דעת ה**רמב"ם** (פ"י מהל' אישות ה"ב, וה"ו) שאין נושאים אישה כשהיא נידה ואין מברכים לה ברכת חתנים עד שתטהר, ואם עבר ונשא ובירך אינו מברך שוב. דכיון שהגמ' נשארה בתיקו לגבי הבעיא אם חיבת ביאה קונה או חיבת חופה קונה, לא הויה חופה (דשיטתו היא דכי בעי בעיא באת"ל דבעיא קמייתא הוי כאילו נפשטה ההיא בעיא קמייתא). וכ"ד ה**רי"ף** (שם). ה**ר"ן** (כב: ד"ה ופירסה) תמה ע"ד הרמב"ם, דמכיון דקי"ל (יבמות נו:): 'יש חופה לפסולות' גם נידה תקנה, ומ"מ כתב (א. ד"ה או) "כשר הדבר שלא תיכנס לחופה עד שתטהר". אַךְ ה**רא"ש** (כתובות פ"ה סי' ו) כתב שנושאים אישה אף כשהיא

נידה ומברכין לה ברכת חתנים. וספקו של רב אשי אינו אלא לענין תוספת כתובה בלבד, ולשאר דברים חופת נידה קונה.

ובהגהות אשירי (שם) כתב בשם ר"י שרק אם החתן סבור שהיא טהורה בשעת חופה ונמצאת נדה, יש ספק שמא חיבת בעילה קניא, ואילו ידע החתן שאינו יכול לבעול עתה שמא לא היה כונס עתה. אבל אם מודיעין אותו שהיא נדה ואעפ"כ כונסה לחופה, ודאי קנויה לו מיד דעושה חופה כדי לבעול כשתהיה טהורה, לכן אומר ר"י שיש להודיע לחתן כשכונס אם היא טהורה מיד אם לאו.

לגבי כלה שפירסה נידה קודם שנבעלה שנינו בכתובות (ד.) "וכן מי שפירסה אשתו נדה, הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים". וכ"פ הרמב"ם (פכ"ב מהל' איסו"ב ה"א) "חתן שפירסה אשתו נדה קודם שיבעול אסור להתייחד עמה אלא היא ישנה בין הנשים והוא ישן בין האנשים, ואם בא עליה ביאה ראשונה ואח"כ נטמאת מותר להתייחד עמה".

כתב השו"ע: כיון שהכניס האיש ארוסתו לחופה, אף על גב שלא נבעלה, הרי היא כאשתו לכל דבר, וגובה עיקר כתובתה ותוספת, אם תתאלמן או תתגרש. במה דברים אמורים, כשראויה לביאה. אבל אם היתה נדה, ואחר כך כנסה לחופה ונתייחד עמה, אינה כאשתו, אלא לכל הדברים היא עדיין כארוסה, מאחר שהיתה נדה. וי"א דדוקא לענין שלא תגבה התוספת היא עדיין כארוסה, אבל לכל שאר דברים הרי היא כנשואה. עוד כתב השו"ע: כשר הדבר שלא תנשא עד שתטהר. והרמ"א כתב: ועכשיו המנהג שלא לדקדק, ואין ממתניין; ומכל מקום טוב להודיע לחתן תחלה שהיא נדה (מרדכי פרק אף על פי בשם ר"י).

ובשו"ת יביע אומר (אהע"ז ח"ה סימן י) האריך בנידון חופת נידה והעלה, שמותר לחתן לתת טבעת הקידושין באצבע הכלה שפירסה נדה, ואין צורך לעשות שינוי ע"י זריקת הטבעת לידה, או ע"י שהכלה תפרוס סודר על ידיה, ואין צורך לחזור ולקדשה לאחר שתטהר, ואדרבה אם חוזר ומקדשה מגרעות נתן. ואם לא נטהרה עד ששלמו שבעת ימי המשתה, אין לברך שבע ברכות בסעודה שעושים בזמן טהרתה, אפי' יש שם פנים חדשות. ושכ"כ רבים מהפוסקים.

פירסה נידה באמצע החופה

שנינו בכתובות (נ).

"בעי רב אשי: נכנסה לחופה ופירסה נידה, מהו? אם תימצי לומר חיבת חופה קונה - חופה דחזיא לביאה, אבל חופה דלא חזיא לביאה לא, או דלמא לא שנא? תיקו"

כתב הרא"ש (כתובות ה, ו) שאם פירסה באמצע החופה נידה, אמרינן תחילת חופה קונה. אך מהמרדכי (סימן קעח) משמע דאף דהיתה טהורה כשנכנסה לחופה, אם פירסה נידה בתוך חופתה פסקה לה חיבת ביאה.

### זמן כתיבת הכתובה

כתב הרמ"א: וצריכין לכתוב הכתובה קודם החופה, כדי שתהא חופה הראויה לביאה (הרמב"ם פ"י דאישות ה"ז). ולמ"ד דחופת נדה הוי חופה אף על פי שאינה ראויה לביאה, הוא הדין אם לא כתב כתובה. מכל מקום נוהגים לכתחלה לכתבה קודם לכן.

כתב הבית שמואל (סק"ג) שעכ"פ בדיעבד הוי חופה אם לא כתב כתובה. אלא דלכתחילה צריך לכתוב הכתובה קודם החופה כדי שלא יחסר להם שום דבר אפילו מזרבנן. וכ"כ החלקת מחוקק (סק"ג). אמנם השער המלך (קונטרס חופת חתנים ס"ו) הוכיח שגם בדיעבד לא הוי חופה, והוסיף לדון לגבי חופה באמצע שבעה נקיים, האם לדעת הרמב"ם חופה שאינה ראויה מחמת איסור דרבנן חשיבא לחופה או לא.

### אישה חולנית שאינה ראויה לביאה

כתב הרמ"א: אישה חולנית חולת מות, אף על פי שכונסה עם המטה תחת החופה כדי שיירשנה בעלה, אינה חופה כלל, מאחר שאינה ראויה כלל לביאה, ואין בעלה יורשה (תשובת הרא"ש כלל נ"ד).

החלקת מחוקק (סק"ד) כתב שהרא"ש פסק כך משום דהוי דומיא דחופת נידה, ולפמ"ש האחרונים שחופת נידה הוי חופה, ה"ה לחופת חולה, ועדיפא מנידה, שהרי חולה ראויה להעראה משא"כ נידה. וע"ש טעם נוסף. וכ"כ הבית שמואל (סק"ד).

שער המלך (קונטרס חופת חתנים ס"ו. הובא בפת"ש ז) הביא בשם ספר משפטים ישרים (סימן לו. למה"ר שמואל גאון) שגם החולקים על הרמב"ם וסוברים שחופת נידה הויא חופה לענין ירושה ושאר דברים, היינו דוקא נידה שזמן איסורה מוגבל, אבל אישה - כשאינה ראויה לביאה כלל, לא חשיבה חופה כלל. ולכן אם אין האישה סובלת התשמיש ואינה מוכנה להיבעל, או שלאיש אין גבורת אנשים לא חשיבא חופה כלל. וכ"כ הבית מאיר ועוד. אולם השער המלך דחה דבריו וכתב שמכמה ראשונים מוכח דלא ס"ל הכי.

### ❧ לא בירך ברכת חתנים

שנינו במסכת כלה (א, א) (א, א) "כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנידה". נחלקו הראשונים בביאור מימרא זו: רש"י (כתובות ז: ד"ה שמתייחד עימה) ביאר שבברכות החופה מעכבות את היתר הכלה לחתן. וכן ביארו התוספות (שם ד"ה ר' יהודה), **מרדכי** (כתובות סי' קלא) ועוד. מנגד, הרמב"ם (אישות י, ו) פירש ש'ברכה' הכוונה לחופה, והיינו כלה בלא חופה אסורה, ואמרו ברכה משום שבחופה מברכים את הברכות, אך הברכות עצמן אינן מעכבות. וכ"ד הרא"ש (כלל לו סימן א), **תרומת הדשן** (פסקים סימן קמ) ועוד.

כתב הרמ"א: כנסה לחופה ולא בירך ברכת חתנים, הוי חופה גמורה, דאין הברכות מעכבות; ומברך אחר כמה ימים (טור סי' ס"ב), ולכתחלה יברך אותם קודם שיתייחד עמה (כך משמע בתשובת הרא"ש). ועיין לעיל סי' נ"ה. ונהגו עכשיו לברך תחת החופה, קודם שנתייחד עמו.

### ❧ קידש בטעות

כתב הרמ"א: אם קידש בטעות, והיו לו נשואין עמה, ואח"כ נודע שהקדושין היו בטעות, אף על פי שחוזר ומקדש אין צריך לברך שנית שבעה ברכות, וסגי ליה בברכות הראשונות.

### ❧ תענית ביום החופה

כתב הרמ"א: ונהגו שהחתן והכלה מתעניין ביום חופתן, ועיין בא"ח סימן תקע"ג.

**הבית שמואל** (סק"ו) הביא בשם מהר"ם מינין (סימן קט) ב' טעמים: א. משום שהוא יום סליחה דידהו ונמחל עונותיהם, ולפ"ז ראוי להשלים התענית. ב. שמא ישתכרו ולא יהיה דעתם מיושבת עליהם, לפ"ז א"צ להשלים. ואם האב מקבל הקדושין בשביל בתו הקטנה צריך הוא להתענות לפי טעם זה. ובימים שאין מתענים צריך ליהזר שלא יהיה רודף אחר מותרות מאכל ומשתה.

**החכמת אדם** (כלל קט"ו דין ב. הובא בפת"ש ט) כתב דאם אחרו החופה שעה או ב' בלילה, יש לסמוך על טעם ראשון וא"צ להתענות רק עד צה"כ, כי מאחר שהתענית הזו אינו מוזכר כלל בגמ' יש לומר דמעיקרא לא קיבלו עליהם להחמיר יותר משאר תעניות, והיינו עד צה"כ. מיהו אעפ"כ יש ליהזר שלא לשתות משקה המשכר קודם החופה.

**אמנם** בשו"ת **יביע אומר** (ה"ג אהע"ז סימן ט. והליכות עולם ח"ב עמ' רו) הביא בשם **הכנה"ג** (סי' תקנט בהגב"י) שכתב שעיר קושטנדינא הוא מקום שנהגו שלא להתענות ביום הנישואין. ומהר"י עייאש בשו"ת **בית יהודה** (ח"ב ס"ס כג) נשאל בדין חתן בכור שנשא אשה ע"פ אם

מותר לו להתענות, וכתב שאינו רשאי להתענות, דלגבי דידיה יום טוב הוא, ולא נהגנו בזה כהרמ"א. וכ"כ **היפה ללב** (ח"ב סי' תקעג) בשם הרב **הרי בשמים**, דאסור לחתן להתענות ביום שמחת לבו, אלא מתענה קודם החופה. גם מרן **החיד"א** (ברכ"י או"ח סי' תע סק"ב) כתב שכבר שמענו וראינו בארץ הצבי ובכמה עיירות שהבחורים נושאים במנחה ואינם מתענים. וכתב שנ"ל שהואיל ובני אשכנז ופולין נוהגין להתענות ביום החופה, אם ירצה חתן בכור להתענות ביום חופתו בע"פ רשאי ותע"ב, כיון שהמנהג שהבכורות מתענים נשתרבו בכל תפוצות ישראל וקבעוהו חובה. עכת"ד. (ומשמע דאי לאו הכי אין החתן רשאי להתענות ביום חופתו). **והבא"ח** (שופטים אות יג) הביא מ"ש הרמ"א שנוהגים להתענות, וה"ט משום שמוחלים לו כל עונותיו. וכתב ע"ז, ופה עירנו רבים נוהגים בכך, ודוקא החתנים, אבל הכלות לא נהגו בכך, ולא נזדמן שום כלה שתתענה קודם החופה כלל. וכתב היביע אומר שהרוצים להחמיר בזה לא עושים יפה, שהיא קולא הבאה לידי חומרא לדחות יום טוב שלו בשביל כך.

כתב בספר **כרם שלמה** (האס. הובא בפת"ש שם) נוהגין שהחתן מתפלל במנחה אחר תפלת י"ח קודם שעקר את רגליו כל סדר הוידוי כדרך שמתפללין ביוה"כ, ונ"ל דאף בר"ח ושאר ימים שאין מתענין יתפלל כן, וכן הוריתי למעשה.

#### חופה תחת כיפת השמים

כתב הרמ"א: יש אומרים לעשות החופה תחת השמים, לסימן טוב שיהא זרעם ככוכבי השמים.

**החתם סופר** (אהע"ז ח"א סימן צח. הובא בפת"ש יא\*) נשאל האם נכון לשנות מנהג קדמונים ולעשות החופה בבהכ"נ הקדושה. ומסיים, בהא סלקינן כל ישראל יוצאים ביד רמ"א להעמיד החופה תחת השמים לסימנא טבא להתקיים ברכת אברהם, ואשר לא חפץ בברכה ונרחק ממנו מתכוון ללמוד מדרכי אומות כו' והמתאוים לברכת אבותם יהיו צאצאיהם כמותם כו'. ובשו"ת **אגרות משה** (אהע"ז ח"א סימן צג ד"ה פשוט וברור) כתב שלעשות החופה תחת השמים הוא רק שנהגו לסימן ברכה ואין זה תקנת חכמים וגם לא מנהג מצד איזה דין וחשש איסור או ענין מצוה שיתחשב העובר על זה ועושה החופה בבית לעבריינא, ולא עדיף מברכה שתקנו חז"ל לישא ברביעי כדי שתבעל בחמישי.

לגבי מקום עמידת החתן והכלה ומסדר הקידושין: **הבאר היטב** (אות ז) עסק בשאלה זו, והביא בשם דרשות **מהרי"ל** (הל' נישואין אות ג) שמעמידים את הכלה לימין החתן, דכתיב 'נצבה שגל לימינך'. והר"ם **מיניץ** (סימן קט) הביא שיש המעמידים החתן והכלה לצד מערב ופניהם כנגד



מזרח שיהיו פניהם כנגד ארון הקודש, והמברך מצדד עצמו ופניו למזרח. ויש המעמידים את החתן והכלה לצד דרום, ויש לצד צפון. והכנסת הגדולה (הגב"י אות ד) כתב שבזמנינו אין מקפידים בזה.

**סימן ס"ב - מתי מברכין ברכת חתנים, ואם אוכלים בהרבה בתים**

ובו י"ג סעיפים

סעיף א':

נוסח ברכת חתנים

שנינו בכתובות (ה).

"מאי מברך? אמר רב יהודה: בא"י אמ"ה שהכל ברא לכבודו; ויוצר האדם; ואשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו, והתקין לו ממנו בנין עדי עד, ברוך אתה ה' יוצר האדם; שוש תשיש ותגל העקרה, בקבוץ בניה לתוכה בשמחה, ברוך אתה ה' משמח ציון בבניה; שמח תשמח ריעים האהובים, כשמחך יצירך בגן עדן מקדם, ברוך אתה ה' משמח חתן וכלה; ברוך אתה ה' אמ"ה, אשר ברא ששון ושמחה, חתן וכלה, גילה, רינה, דיצה, חדוה, אהבה ואחוה ושלוה וריעות, מהרה ה' אלהינו ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים קול ששון וקול שמחה, קול חתן וקול כלה, קול מצהלות חתנים מחופתם ונערים ממשחה נגינתם, בא"י משמח חתן עם הכלה"

**ופרש"י:** שסדר ברכות שנסדרו על עסקי הזוג אינו אלא והתקין לו ממנו בנין עד עד - היא הנקבה. שוש תשיש - לפי שאנו צריכין להעלות זכרון ירושלים על ראש שמחתנו. שמח תשמח - ברכה לחתן וכלה שיצליחו בשמחה וטוב לב ואשר ברא לשם כל ישראל... שהכל ברא לכבודו אינה מן הסדר אלא לאסיפת העם הנאספים שם לגמול חסד זכר לחסדי המקום שנהג עם אדם הראשון שנעשה לו שושבין ונתעסק בו, ואסיפה זו כבוד המקום היא וברכה זו לכך נתקנה. והתקין לו ממנו - מגופו מצלעותיו. בנין עדי עד - בנין נוהג לדורות וחווה קרי לה בנין על שם ויבן את הצלע (בראשית ב). עקרה - ירושלים. ריעים האהובים - החתן והכלה שהן ריעים האהובים זה את זה. כשמחך יצירך - כמו ששמחת את אדם הראשון. משמח חתן וכלה - ובאחרונה משמח חתן עם הכלה, לפי ששמחת ברכה הראשונה לא בשמחת חתונה אנו אומרים שהרי תפלה היא שמתפללים ומברכין שיהו שמחים בהצלחה כל ימיהם, לפיכך אין לחתום בה משמח חתן עם הכלה דמשמע איש באשתו אלא ברוך ה' משמח את שניהם לעולם כסיפוק מזונות וכל טוב, ובאחרונה שבח שמשבח להקב"ה שברא חתונת דיבוק איש באשה על ידי שמחה וחדוה לפיכך יש לחתום משמח חתן עם הכלה שהוא לשון שמחת איש באשה.

**כתב השו"ע:** צריך לברך ברכת חתנים בבית החתן קודם נשואין, והן שש ברכות. ואם יש שם יין, מביא כוס יין ומברך על היין תחלה, ומסדר את כולם על הכוס, ונמצא מברך ז' ברכות; ואם אין יין מצוי, מברך על השכר.

### ברכת הנישואין תחת החופה

שנינו בכתובות (ז:) "תנו רבנן: מברכין ברכת חתנים בבית חתנים". ופרש"י: כשנכנסה לחופת נישואין.

**הרמב"ם** (י, ג) כתב שמברך ברכות אלו קודם כניסה לחופה. וביאר **הב"י** הטעם משום דכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן (פסחים ז:). וכ"ד **הרמב"ן** (פסחים ז: ד"ה והוי), וביאר הר"ן שהוא לא מפני שהיא בכלל כל המצוות כולם מברך עליהם עובר לעשייתן, שהרי אלו ברכות השבח הן, אלא מפני שחופה ייחוד הוא ובעי' ראויה לביאה וכלה בלא ברכה אסורה לבעלה. אך הר"ן (פסחים ד. ד"ה ולענין) כתב, ולענין ברכת נישואין נהגו שאין מברכין אלא לאחר שתכנס לחופה לפי שאין ברכות הללו אלא ברכות תפילה ושבח, תדע שהרי מברכין אותן כל ז'. וכ"נ מדברי **בה"ג** (הלכות גדולות ריש הל' כתובות).

כתב **השו"ע**: צריך לברך ברכת חתנים בבית החתן קודם נישואין, והן שש ברכות. ואם יש שם יין, מביא כוס יין ומברך על היין תחלה, ומסדר את כולם על הכוס, ונמצא מברך ז' ברכות; ואם אין יין מצוי, מברך על השכר.

כתב הרא"ש (כתובות א, טז) בשם **רבנו ניסים** דלא סגי ליה בלא כוס. משום דבגמ' גמרינן שבע ברכות דוקא. **אמנם** מהרמב"ם (פ"י מהל' אישות ה"ד) עולה שאין כוס מעכב, וכ"כ ראשונים נוספים בדעתו. ונחלקו האחרונים בדעת השו"ע שלא כתב כיצד ינהג כאשר אין לו יין. **הח"מ** (סק"א) והב"ש (סק"ב) הבינו שדברי מרן סתומים בזה. **אולם** בשו"ת **יביע אומר** (ח"ה אהע"ז סימן י אות ו) כתב שמרן ס"ל כרבנו ניסים שלא לברך ברכת חתנים בלא כוס יין או שכר, וכ"פ **הערוך השולחן** (ס"ז), **ברכת ה'** (ח"ד עמ' שעח. וע"ע בשו"ת תפילה למשה ח"ז סימן סה, ומשמע שיש רק להדר אחר הכוס אך אינו מעכב בדיעבד). וע"ע באוצר הפוסקים (סק"ד אות א).

כתוב בתשובות **הרמב"ם** (מהד' בלאו סימן רפח) שברכות חתנים אין להם סדר, ומי שחסר אחת מהנה מברך אותה כשחוזר. וכ"כ בשו"ת **משנה הלכות** (יד, עז) ביתר אריכות.

### עמידה בזמן החופה

**המהריק"ש** (ערך לחם סימן סא) כתב דכיון שברכת אשר ברא שאומרים אותה כל שבעה, היא מכלל שבע ברכות, ויש בה ברכה לכלל ישראל, ולברך את ישראל צוה ה' שיהיה בעמידה, 'כה תברכו - בעמידה' (סוטה לח.), וכתוב אלה יעמדו לברך את העם, לפיכך מברכים שבע ברכות בעמידה דכולהו כחדא נינהו. ודוקא בחופה אבל לא בסעודה, כדי לא להטריח את

העם. וכן מבואר בתיקוני הזוהר (תיקון י) "והא אינון בחופה צריכין עמא קדישא למיקם בעמידה קדם חתן וכלה...". והכנסת הגדולה (הגה"ט אות ב) כתב שטעם העמידה היא לכבוד החתן והכלה שהם עומדים, והחתן דומה למלך. בשו"ת **יביע אומר** (ה"ו אהע"ז סימן ח) הביא דבריהם, והסיק שאם יש אנשים היושבים בשעת ז' ברכות יש להוכיחם וללמדם להועיל שעליהם לעמוד מכל הטעמים שהוזכרו.

### סעיף ב':

#### ✻ חופת ב' כלות יחדיו

כתב השו"ע ע"פ הרמב"ם (י, יג): יש לאדם לישא נשים רבות כאחד, ביום אחד, ומברך ברכת חתנים לכלם כאחד; אבל לשמחם, צריך לשמוח עם כל אחת שמחה הראויה לה, אם בתולה שבעת ימים, ואם בעולה שלשה ימים, ואין מערבין שמחה בשמחה. והרמ"א כתב: ואין לעשות חופת ב' אחיות ביחד (סמ"ק בשם ספר חסידים). וי"א דאף בשתי נכריות יש ליזהר שלא לעשותן כאחת, משום איבה, שמא יכבדו אחת יותר מחבירתה (מרדכי פ"ק דמ"ק); ואין נזהרין מזה, ואדרבא יש מכוונים לעשות חופות עניות עם חופות עשירות, משום מצוה (הגהות מיימוני בשם ר"י מפריז).

בשו"ת **אגרות משה** (ד, פט) זן בענין חופת שתי אחיות זו אחר זו. וכתב דמדברי הרמ"א משמע שהוא דוקא ביחד ממש אבל בזא"ז ליכא קפידא. אך הביא שמהמרדכי עולה שיש לאסור כל שבעת ימי המשתה שאחר נישואי אחת מלעשות חופת אחות השניה. אבל פשוט שהרמ"א לא נתכוין למנהג שכתב המרדכי. והסביר שנראה שהכלל של 'אין מערבין שמחה בשמחה' אינו שייך לכאן כלל, שהרי ההורים של החתן והכלה אינם מחוייבין בשמחה כלל מצד עצמן, אלא חיובם הוא כחיוב של כל ישראל מדין ואהבת לרעך כמוך שתיקנו מצד קרא זה לשמח הכלה. והפסוק 'מלא שבוע זאת' הוא לא בשביל השמחה שהיה ללבן אלא בשביל שמחת יעקב שהוא היה החתן שחייב ממש בשמחת ז' ימי משתה שהוא היה אסור לישא את רחל מדין אין מערבין שמחה בשמחה, ולא שייך לענין אחיות. והט"ז (או"ח סימן תקמ"ו סק"א) מסיק דאין לעשות ביום אחד, ויתכן שלא חשש אלא לענין שלא יעשו ביחד ולא לכל היום. ולכן אין למחות כשעושין שתי חופות לשתי אחיות זו אחר זו. אבל נראה שזו אחר זו מיקרי כשנתפזרו הקרואים ממקום שעשו החופה למקומות אחרים בינתיים, וחזרו ונתקבצו בשביל חופה השניה, אבל כשנשארו הקרואים במקום החופה הראשונה והביאו חתן וכלה השניים אחר שנגמרה סדור חופה של ראשונה הוא נחשב כעשו ביחד שאין לעשות בשתי אחיות.

### שבע ברכות לב' חתנים: ב"י בשם תשובת הרשב"א מתיר

סעיף ג':

#### חופת ב' חתנים יחדיו

כתב הרא"ש (כלל כו סימן ד) שאם יש שני חתנים, מתברכין כאחד. וכ"כ הרשב"א (ח"א סימן תנא. ח"ז סימן קכז) שאם שני חתנים עושים חתונה בבית אחד מסתברא שמברך על שניהם כאחד כשתי חבורות שאוכלין זו לעצמה וזו לעצמה, שאחד מברך ברכת המזון לשניהם כל שראות זו את זו. ודעתי נוטה שכל כת וכת מן החתנים מכניסין לחדר אחד לעצמו כדי שיהא ניכר שיש שם שתי חתונות, ואין מברכין לזה בפני זה להפריש בחתונתם. וזהו בענין שבע ברכות ביום החופה וברכת האירוסין, אבל לענין שמנה ברכות של סעודה שנוהגין אין צריך וכן ראוי לעשות.

כתב השו"ע: אם יש שני חתנים יחד, מברכים ברכת חתנים אחת, לשניהם. והרמ"א כתב: ואפילו לא היו החתנים ביחד, אלא שהיה דעתו על שניהם, כמו שנתבאר בי"ד סימן רס"ה לענין מילה. וי"א דאין לברך לב' חתנים ביחד, משום עין הרע (הגהות מיימוני פ"י דאישות), וכן נוהגין לעשות לכל אחד חופה בפני עצמו ולברך לכל אחד; אבל לאחר הסעודה מברכין להרבה חתנים ביחד, אם אכלו ביחד.

**המקנה** (קונ"א. הובא בפת"ש ה) כתב, נראה שמדובר בכה"ג שכבר קדשו כל אחד בפנ"ע, אבל לפי מנהגינו שמקדשין תחת החופה, א"כ הקדים ברכת נשואין לקדושין של חבירו ולא מצינו ברכת נשואין קודם קדושין. ותו דאם יכוון גם בברכת אירוסין לפטור את חבירו הא הוא ברכת נשואין הפסק, ואם לא יכוון בברכת אירוסין לשניהם א"כ הוא ברכת אירוסין דשני הפסק בין ברכת נשואין דראשון לנשואין דשני. ותירץ דאפשר שדעת הרמ"א שמברכים על הראשון ברכת אירוסין ודעתו לפטור השני שיבא אח"כ ומברך לשני ברכת נשואין ופטר גם הראשון בברכת נשואין.

בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' תמח. הובא בפת"ש ו) כתב שכאשר החתנים מקפידים ואינם רוצים בברכה בשותפות, שפיר דמי לברך לכל א' בפני עצמו ואין כאן משום אפושי בברכות, ומוציאים את האחד לבית אחר ומברכים וחוזרים ומברכים לזה.

### ברכת חתנים בעשרה גדולים

שנינו בכתובות (ה): "אמר רבי יוחנן ברכת חתנים בעשרה וחתנים מן המנין".

צ"ע האם הצורך לברך שבע ברכות בעשרה נועד כדי לפרסם את השבח וההודאה להשי"ת, או שהוא משום שברכת חתנים הוי דבר שבקדושה. **בשטמ"ק** כתב במפורש "ומפני שבדבר שבקדושה הוא לברך את השם, כינס עשרה". **אבל התוספות רי"ד** כתב "ברכת חתנים צריכה עשרה, כדכתיב במקלות ברכו ה', וכתוב ברוב עם הדרת מלך". ומשמע שהחיוב לברך שבע ברכות בעשרה הוא מדין "ברוב עם הדרת מלך", לפרסם השבח וההודאה להשי"ת, ולא משום "דבר שבקדושה". וכן משמע מדברי **המ"ב** (או"ח סימן ריט שער הציון אות ז) שהצורך בעשרה נועד לפרסום ההודאה. נ"מ לשאלה זו היא כשהתחילו לברך ז' ברכות ויצאו חלקם, שלצד זהו דבר שבקדושה אפשר לסיים הברכות.

כתב **הרמב"ם** (י; ה) שצריכים להיות גדולים ובני חורין. וכתב הרב **המגיד** דהיינו לומר שאין עבד וקטן מצטרפין, וה"ה לכל דבר שצריך ל' שאין מצטרפין.

נשאל **הרשב"א** (ח"א סימן אלף קסז, ובמיוחסות סימן קפה) על עיר שאין בה עשרה בני אדם לברכת נישואין ואי אפשר להביאם שם ממקום אחר, והשיב ברכת חתנים אינה בפחות מעשרה. **אמנם** בשו"ת תרומת הדשן (ח"ב סימן ק"מ) כתב בשם **תשובת המיימוני** (תשו' דשייכי לה' אישות ס' יח) דאין ברכות מעכבות דיעבד, דמסתברא דכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה היינו בלא חופה, אלא דנקט בלא ברכה לפי שעושין ברכה בשעת נישואין, וכי תעלה על דעתך אם אין במדינה עשרה שלא תנשא אשה משום דברכת חתנים בעשרה. אך הב"י כתב שאין זו טענה, דאה"נ שאם אין שם עשרה שלא תנשא אשה.

כתב **השו"ע**: אין מברכין ברכת חתנים, אלא בעשרה גדולים ובני חורין, וחתן מן המנין, בין כשאומרים אותה בשעת נישואין בין כשאומרים אותה אחר ברכת המזון; אבל כשאין אומרים אחר ברכת המזון, אלא ברכת אשר ברא, אינו צריך עשרה. (**רמ"א**: ומ"מ ג' בעינן. ר"ן פ"ק דכתובות).

כתב **החלקת מחוקק** (סק"ג) שאם אין עשרה בעיר וא"א להביאם ממקום אחר, צריכים החתן והכלה ללכת למקום שיש שם עשרה. ואם אין במדינה עשרה וא"א ללכת למדינה אחרת אלא רק בטורח גדול, הוי כדיעבד וברכות אין מעכבות, ויכניסנה לחופה בלא ברכה וחוזר ומברך אפילו אחר כמה ימים. וכ"כ **הבית שמואל** (סק"ד).

כתב בשו"ת **נודע ביהודה** (קמא אהע"ז סימן נו. הובא בפת"ש ז) שאם עברו וברכו ברכת אירוסין וברכת נשואין בלא עשרה, ודאי אינו נכון אך עכ"פ הקדושין והחופה גמרו קניינם, ומכיון שכבר עשו אינו מעכב בדיעבד. וסיים דמ"מ אין הפסד כאשר יזדמן שם נישואין יעמדו גם הזוג הזה סמוך לחופה ויכוונו לצאת בברכה שיברכו להחתן והכלה האחרים.

וע"ע בשו"ת **יביע אומר** (ח"ב אהע"ז סימן ו) שאם א"א לעשות את ברכת הנישואין בעשרה אין לשאת אשה בלי ברכה. **אכן הבא"ח** (פר' שופטים אות יד) פסק, במדינה שאין שם עשרה וא"א להביא עשרה מעיר אחרת, יש לסמוך על המקילים שיעשו חופה שם ויברכו אשר ברא דוקא, ואח"כ כשיזדמנו במקום שיש עשרה יעמדו אצל החופה שתהיה שם וישמעו ז"ב ויכוונו לצאת י"ח. גם **השדי חמד** (מע' ברכות סי' ג אות ו) מצדד להקל. וכ"פ להקל בשו"ת **משפטי עוזיאל** (סי' סב).

### האם כל העשרה צריכים לאכול

בספר **זכור לאברהם** (אלקלעי ח"ב אהע"ז אות ב ברכת חתנים. הובא בפת"ש ח) כתב דיש לעיין אי בעינן הני עשרה שיאכלו כולם או שיצטרפו לפחות לזימון כדין זימון בבהמ"ז, או דילמא דוקא בהמ"ז בעינן צירוף דאל"כ איך יוציאו שקר מפיהם לומר ברוך שאכלנו כו', משא"כ ברכת חתנים י"ל דכל שהם באותו בית שפיר יוכלו לברך ב"ח. והביא בשם חכם אחד שדעתו נוטה דלא בעינן שיאכלו כל העשרה אבל רוב מיהא בעינן. ובשו"ת **יביע אומר** (ח"ג אהע"ז סימן יא אות ז. וח"ח או"ח סימן כב אות יז) כתב שיש לחוש לדבריו ולהצריך שבעה שיאכלו פת או שיקבעו על פה"ב, ובלעדי זה לא יברכו ז"ב. דכלל גדול בידינו ספק ברכות להקל. ונכון שגם השלשה הנמצאים שם יאכלו עכ"פ כזית פירות וכיוצא, להצטרף עמהם (אך לאחר מכן הוסיף שהסומכים על מהרש"ק אין למחות בידם שיש להם ע"מ שיסמוכו). גם **הברכת ה'** (ח"ד עמ' שנב) כתב שראוי שגם המיעוט יאכלו עכ"פ מגדנות או פירות או ישתו רביעית משקה חוץ ממים, כדי שיזמנו בעשרה, שאם לא יזמנו בעשרה ואח"כ יאמרו שבע ברכות מיחזי כתרתי דסתרתי, שאין הכל יודעים החילוק שבין זימון לשבע ברכות.

**אכן** בשו"ת **האלף לך שלמה** (חאו"ח סי' צג) פסק, שבכל ז' ימי המשתה די אם שלשה אכלו פת והחתן בכללם, אף אם שאר החבורה לא אכלו, וגם הפנים חדשות לא אכלו פת, רק מגדנות ולחמניות, ולא אכלו מהם כשיעור קביעות, שכיון שהחתן והכלה שמחים בבואם יברכו ברכת נישואין. ולא בעינן שהפנ"ח יאכלו פת ממש. שכל שיושבים בחבורה אחת עם האוכלים פת, ונהנים קצת ממגדנות, החתן וכלה שמחים בשבילם, ויברכו שבע ברכות.

וע"ע בשו"ת **יביע אומר** (ח"ג אהע"ז סימן יא אות ז, ח"ה או"ה סימן כב אות יח) שהמברך צריך שיהיה מאוכלי הפת, וכ"כ ר' אליהו מני **בזכרונות אליהו** (אה"ע מערכת ב אות כו) ובשו"ת **חשב האפוד** (ח"א סימן ט ד"ה ומעולם) ו**ברכת ה'** (ח"ד פ"ה אות י). אך בשו"ת **ישכיל עבדי** (ח"ה או"ה סימן כ אות כה) כתב בפשיטות שאף מי שלא אכל פת עמהם יכול לברך ז' ברכות.

ולענין אם אפשר לברך ז' ברכות על פת הבאה בכסנין בלי קביעות סעודה, הנה כתב בשו"ת **יביע אומר** (ח"ג אהע"ז סימן יא אות ו) שאם כולם אכלו פת כסנין בלבד נראה שאין מקום לברכת חתנים. ולכל הפחות אם קובעים לאכול פה"ב שיעור שאחרים קובעים עליו, שאז צריכים לברך בהמ"ז, אז אפשר לברך גם ברכת חתנים. ואפי' ברכת אשר ברא נ"ל שאין לומר אלא על בהמ"ז.

סעיף ה':

#### ✎ **ברכת חתנים אחר ברהמ"ז בכל סעודה**

כתב הרמב"ם (פ"ב מהל' ברכות ה"ט) וכ"פ השו"ע: מברכין ברכת חתנים בבית חתנים אחר ברכת המזון, בכל סעודה וסעודה שאוכלין שם, ואין מברכין ברכה זו לא עבדים ולא קטנים.

כתב החלקת מחוקק (סק"ה) נראה דגם לשלשה אין מצרפין עבד וקטן.

סעיף ו':

#### ✎ **עד כמה מברכים ברכה זו**

שנינו בכתובות (ז).

"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!... 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, ושלשה לשמחה; ואיבעית אימא: בבחור, שבעה לברכה, ושלשה לשמחה... דליכא בתולה דבצרה משבעה, וליכא אלמנה דבצרה מיום אחד"

נחלקו הראשונים בביאור גמ' זו. והשאלה היא האם קביעת מספר ימי השמחה נקבעים ע"פ מצב הכלה או ע"פ מצב החתן, והיינו במי ההתמקדות בימים אלו ועל מי הם נתקנו.

הר"ן (ב. ד"ה אחת) הביא שיש הסוברים ששתי הלישנות בגמ' אינן חולקות, ולכן אין אלמנה שימי השמחה יתירות מג' אע"פ שנישאת לבחור. וכתב שהשינוי ביחס בין ימי ברכה לשמחה



בין בחור לאלמון הוא משום שהכל לפי עניינו של החתן, דברכה באה על שמחת לבו של אדם, ולכן בחור שלא נשא עדיין יש לו שמחה טפי ולכן מברכים לעולם ז' אפילו נשא אלמנה. אבל שמחה דהיינו ביטול מלאכה שהוא משום תקנתא דידה, כיון דאלמנה היא אינה צריכה פיתוי כל כך ובג' ימי שמחה סגי לה, אבל אלמון שנשא אלמנה כיון שכבר נשא ועכשיו אינו נושא בתולה אלא אלמנה אינו שמח כל כך הילכך ביום אחד סגי, ואפילו הכי בעי ג' לשמחה דימי משתה לתקנתא דידה נתקנו, כדאמר שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל, ולכן מברכים לבתולה שנישאת לאלמן ז', שאין בתולה שפוחתים לה מז' לברכה. גם הרמב"ם (י, יב) סובר שהלישנות אינן חולקות, ונבבתולה שנישאת לאלמון לא מצאנו כמה ימי שמחה. אך הר"י מיגאש כתב שיש לה ז' לשמחה. וכתב המגיד (פ"י שם) שדעת מקצת הגאונים והרמב"ן (ז. ד"ה הא דאמרינן) כדעת הרמב"ם דהני תרי לישני לא פליגי. וכ"ד הטור.

אך דעת הרשב"א (ז. ד"ה ויש) שהלישנות חלוקות, ונקטינן כלישנא בתרא. דבאלמון שנשא אלמנה ג' לשמחה ויום אחד לברכה אבל בבחור שנשא אלמנה ז' לברכה וז' לשמחה ולא נפישו נמי ימי ברכה מימי שמחה, דאינו בדין שיהא משכים למלאכתו ומברכין לו ברכת חתנים אלא ודאי ז' נמי אית לה לשמחה.

כתב השו"ע: עד כמה מברכים ברכה זו, אם היה אלמון שנשא אלמנה, מברכין אותה ביום ראשון בלבד. ואם בחור שנשא אלמנה, או אלמון שנשא בתולה, מברכין אותה כל ז' ימי המשתה.

בדין אלמנה או גרושה שאינה בעולה לעניין ימי שמחה: הרמב"ם והשו"ע כתבו 'בעולה', אך החלקת מחוקק (סי' סד סק"ג) כתב שכל אלמנה מן הנשואין יש לה ג' ימים בלבד, משום שלא נקטו 'בעולה' בדווקא, וכל אלמנה היא בחזקת בעולה. מנגד, הב"ח (שם סק"ב), ב"ש (שם סק"ג), חתם סופר (ג, קכג. הובא בפת"ש כאן סק"ט) ועוד סוברים שאלמנה שאינה בעולה דינה כבתולה שיש לה ז' ימי שמחה. ולעניין ברכה: כתבו האחרונים שאינו תלוי בבעולה או בתולה אלא העיקר אם היא אלמנה, ואם נישאת לאלמון מברכים יום א' בלבד.

### בחורה שאינה בתולה

הנדע ביהודה (תניינא סי' פב. הובא בפת"ש ט) כתב שנואף שנשא את בעולתו הינו כאלמן שנשא אלמנה ומברכים ז"ב ביום הראשון בלבד. משום שמברכים ז"ב מטעם שמחתו ושמחתה, אך אם טעמו טעם ביאה אין להם שמחה כ"כ. אך בשו"ת חתם סופר (ח"א אהע"ז סימן קכג) פסק להלכה שאלמון שנשא בעולה פנויה, אפילו אם נבעלה לו אין לה אלא יום א' לברכה ושמחה

ג', אך אם הוא פנוי נואף שנשא בעולה או אלמנה, מברכים כל שבעה כמו לבחור. ודחה דברי הנוב"י שאין מברכים משום שטעמו טעם ביאה, ולדעתו יש חיבת ביאה וחיבת חופה, ואפילו בחדא מינייהו מברכים. ולכן על חיבת ביאה בלא נישואין ראשונים מברך (אלמן לבתולה), וכן על נישואין ראשונים בלא חיבת ביאה מברך (בחור לבעולה).

**הגינת ורדים** (אהע"ז כלל א סימן יז) כתב שנערה שנתפסה לזנות, ולאחר זמן מה כנסה אלמון אין לה ברכה אלא יום א' ושמחה ג', וה"ה אם אנסוה. אך דין מוכת עץ כבתולה גמורה. ובשו"ת **שמש צדקה** (סימן ה) למד מדבריו שאם נבעלה לו ולא לאחר, דינה כבתולה לברכה ושמחה, וק"ו אם נבעלה לו באונס. וכ"פ בשו"ת **יביע אומר** (ח"ה אהע"ז סימן יא) ובשו"ת **אבן ישראל** (ט, קלז). ובשו"ת **שבט הלוי** (ח, רעט) כתב שבחור שנשא בעולתא דידיה מברכים ז' ברכות כל שבעה, אבל אלמון שנשא בעולתא דידיה אין מברכים רק יום אחד. אולם **הברכת ה'** (ח"ד פ"ה אות יז) פסק שאפילו בעולת עצמו אינו מברך ז' ימים, וטעמו ע"פ דברי הגינת ורדים שישקדו על תקנת בנות ישראל הכשרות ולא על המקולקלות, אך מדבריו נראה שמדבר רק על אלמן, אך לכאורה בשאר בחור מברך ז' ימים.

### ✎ אלמן שנשא אלמנה

בגמ' בכתובות (י) מבואר שאלמן שנשא אלמנה אין מברכים להם ז' ברכות אלא ביום הראשון בלבד. עוד מובא שם (ח) "רב אשי איקלע לבי רב כהנא, יומא קמא בריך כולהו; מכאן ואילך, אי איכא פנים חדשות - בריך כולהו". והנה נחלקו הראשונים בביאור 'יומא קמא' ולמחלוקת זו יש נ"מ גם לעניין ז' ברכות לאלמן ואלמנה שנישאו, כיצד אנו מגדירים את היום הראשון שמברכים רק בו ז' ברכות.

**הריטב"א** פירש שבכל היום הראשון מברכים ז' ברכות גם אם עשו סעודה הראויה לברכה כמה פעמים. וכן עולה מדברי **רב סעדיה גאון** (בסידורו עמוד קח). ולפ"ז נראה שגם בנישואי אלמון לאלמנה בכל הסעודות שביום הראשון מברכים להם. אך **הרא"ש** (א, יג) כתב שיום ראשון היינו סעודה ראשונה, ואם לא אכלו עד הלילה יכולים לברך דחשיב כמו פנים חדשות. והיוצא שבאלמון שנשא אלמנה שאין מברכים גם כאשר יש פנים חדשות, מברכים רק בסעודה הראשונה שנערכה ביום הראשון (בעיני תרתי). וכ"כ במפורש **רבנו ירוחם** (נכ"כ ח"ב), וכ"פ **הרדב"ז** (א, תקעו. ג, תתסו), **הרמ"ע מפאנו** (סימן מ), **ב"ש** (סק"ה), **פת"ש** (סק"י), **יביע אומר** (ח"ה סימן ז אות ב), **ברכת ה'** (ח"ד פ"ה אות יז) ועוד. לשיטה זו, אם ערכו את החופה לדוג' ביום ראשון לפני השקיעה והסעודה הייתה לאחר השקיעה, אין מברכים להם שבע ברכות וגם

לא ברכת אשר ברא. ולכן כתב **הבית מאיר** (הובא בפת"ש י) שראוי לא לעשות נשואין של אלמון ואלמנה עד סמוך לחשיכה, או שיעשו הסעודה מיד רובה ביום. אך כתבו הפוסקים (רמ"ע מפאנו, ברכת ה', יביע אומר ועוד. ע"ע באוצר הפוסקים ס"ק לט אות יב) שאם אכלו כזית קודם השקיעה מברכים ז' ברכות גם לאחר צאת הכוכבים, משום שיש בזה ספק ספיקא, שמא כמאירי ושמא הולכים אחר תחילת הסעודה. אלא שמדברי מרן בבדה"ב (ס"ס סב) עולה שפירש את דברי הרא"ש באופן אחר, שסעודה ראשונה היא אפילו ביום השני, כל עוד היא הראשונה. וכ"ד **המאירי** (כתובות ה. ד"ה אע"פ) שיומא קמא היינו סעודה ראשונה, והוסיף שלא יאמרו סעודת חתן יוצאה בלא שבע ברכות. וכ"כ **המהרש"ל** (יש"ש כתובות סימן יב ויח), וכ"פ **הט"ז** (סק"ג) ועוד. **הערוך השולחן** (אות לג) כתב שגם אם הסעודה היתה לאחר ב' או ג' ימים מברכים ז' ברכות אם לא היתה סעודה בנתיים, שהכל הולך אחר סעודה הראשונה. ובשו"ת **אגרות משה** (ח"ד אהע"ז סימן פח ד"ה בהא) כתב שרק אם לא היה זמן ראוי לעשות הסעודה מברכים, אך אם היתה הזדמנות לערוך סעודה ולא סעדו, שוב אין מברכים.

#### ממתי מתחילים ז' ימי החופה

לעיתים רבות מזדמנת החופה בשעת בין השמשות, מקרה זה מצוי בעיקר כאשר החופה תוכננה לפני השקיעה, וכאשר התעקבו מסיבות שונות, החופה מתחילה ממש לפני השקיעה. או שהחופה נסתיימה קודם השקיעה, אך עד שנכנסו לחדר ייחוד עברה השקיעה. ונשאלת השאלה מהו הזמן בו מתחילים ז' ימי החופה.

כתב **הרא"ש** (לל כ"ו סימן ב) כי משעת הברכה מונין שבעה ימי החופה; כי החופה היא מקום יחוד חתן וכלה, ומשעת הברכה, שהותרו להתייחד, מתחילין ז' ימי החופה. וודאי שאין שבעת ימי החופה תלויים באכילה ראשונה, אלא בשבע ברכות. מדברי הרא"ש עולה שגם אם לא התייחדו אלא רק הותרו להתייחד, די בכך ומזמן זה כבר מתחילים למנות את הז' ימי חופה.

אמנם השיטה מקובצת (כתובות ה.) כתב בשם השיטה ישנה, שאלה שבע ברכות של חתן מברכים מחופה ואילך, וחופה הוא לשון שחופה אותה ונכנסת בבית החתן. ע"כ. נמצא א"כ, שכל זמן שלא חשוב שהתייחדו, אין מתחילים למנות את הז' ימים.

כתב **הרמ"א** ע"פ הרא"ש: ואלו ז' ימים מתחילין מיד לאחר ז' ברכות שבירך בראשונה. וכ"פ בשו"ת **יביע אומר** (ה, ז), **ברכת ה'** (ח"ד פ"ה אות טו) ועוד.

**הרא"ש** כתב במפורש ששבעת הימים אינם תלויים בזמן הסעודה אלא בזמן הברכות, וכ"כ הרשב"א שעיקר השמחה הן הנשואין, אבל הסעודה טפילה היא לעיקר השמחה. וכ"כ **החלקת מחוקק** (סק"ז) שכ"ד הרמ"א, וכ"כ **הפת"ש** (ס"ק יב), **ערוך השולחן** (אות לא), שו"ת **יביע אומר** (ח"ה סימן ז אות ג), **ברכת ה'** (ח"ד פ"ה אות טו) ועוד. אך בשו"ת **כנסת יחזקאל** (סימן ס) כתב שאם מנהג המקום לא לעשות הסעודה סמוך לחופה אלא לאחר זמן בלילה, הולכים אחר זמן הסעודה ולא אחר זמן הברכות בחופה. אך אם עושים הסעודה מיד לאחר החופה אמרינן מקצת היום ככולו, ומפורש מדבריו שהולכים אחר זמן אכילה ראשונה, והוסיף שמהרא"ש אין להוכיח נגדו כיון שדיבר על מציאות שנוסעים למקום אחר ועורכים את הסעודה לאחר יום או יומיים. וכ"פ בשו"ת **רב פעלים** (ח"ד יו"ד סימן לט).

**הט"ז** (סק"ח) כתב שאם החתן והכלה נסעו מיד לאחר החופה למקום אחר ולא היתה בדעתם לסעוד לאחר החופה, מתחילים את שבעת ימי המשתה רק בסעודה הראשונה אפילו נשתהו זמן מרובה מיום הנישואין, והתפארת **יעקב** (סק"ח) מחלק בין מקרה שיכלו לשמוח לאחר החופה שמונים משעת החופה, ובין לא יכלו לשמוח לאחר החופה שמונים משעת הסעודה הראשונה. **אולם** רוב הפוסקים חלקו ע"ז, ולדעתם תמיד מונים משעת החופה, וכ"פ **הב"י**, **חכמת אדם** (קכט, ט), **ערוך השולחן** (אות לא ולו) ועוד.

ובאשר לסוף זמן ברכות שבע ברכות ביום השביעי, כתב **הגינת ורדים** (או"ח כלל א סימן כח) שאין אומרים מקצת היום ככולו, ועד סוף היום השביעי אפשר לברך שבע ברכות בסעודה. אך בליל שמיני אין לברך אפילו אם הסעודה התחילה ביום השביעי, ואין ללמוד ממחלוקת הראשונים לגבי הזכרת המאורע בברכת המזון אם הולכים אחר זמן האכילה או אחר זמן הברכה, מכיון שכאן יש מטבע ברכה מחודש, בכה"ג חמיר טובא ונראה דלכו"ע לא יברך. וכ"כ **הברכ"י** (או"ח קפה, יד), **זבחי צדק** (אה"ע סימן ו), **ברכת ה'** (ח"ד פ"ה אות טז) ועוד.

והוסיף **הברכת ה'** שבזמן ביה"ש יכול לברך, כיון שהספק אם ביה"ש הוא יום או לילה, הוא ספק צדדי ואזלינן לקולא בדרבנן. ובשם **האגרות משה** כתבו (אהלי ישורון עמ' לב) שניתן לברך ברכות הנישואין עד 40 דקות לאחר השקיעה, משום שחכמים תלו כל דבר הנוגע לשמחת חתן וכלה לפי לשון בני אדם, ולפי לשון בני"א מסתיימים ימים אלו בתחילת ליל השמיני ולא בביה"ש. אך בשו"ת **יביע אומר** (ה, ז) פסק ששבעת ימי המשתה מסתיימים ביום השביעי עם שקיעת החמה (אך אם סיימו את הסעודה ביום ומברכים ברהמ"ז בביה"ש, יכולים לברך שבע ברכות

בביה"ש משום ס"ס), וכן הורו הגרש"ז אוירבך (שש"כ נט, יח) והגר"מ אליהו (הובא בהנשואין כהלכתם' פי"ד הע' 25).

הגר"ש קלוגר (שו"ת שנות חיים סימן קה) כתב שגם במוצ"ש אין לברך אחר צאת הכוכבים, ואע"פ שקדושת השבת נמשכת גם במוצ"ש, אין לברך אחר צאה"כ. שחיוב שבע ברכות הוא מחמת ימי המשתה ולא מחמת קדושת השבת. וכ"כ בשו"ת יביע אומר (ח"ה סימן יא גליונות ומילואים 6), הברכת ה' (ח"ד פ"ה הע' 72) ושש"כ (נט, יח). אולם בשו"ת שבט הלוי (א, לט, ג, צא) כתב שבמוצ"ש נהגו לברך שבע ברכות אף לאחר צאה"כ של מוצ"ש, וסומכים דכיון שלא הבדילו וקדושת שבת נמשכת א"כ הו"ל עדיין כיום שביעי גם לעניין שבע ברכות.

סעיפים ז' - ח':

### ☞ תקנת ז' ברכות בברכת המזון או בזמן שמחה

כתב הרמב"ם (פ"ב מהל' ברכות ה"י) "אם היו האוכלין אחרים שלא שמעו ברכת נישואין בשעת נישואין מברכין בשבילם אחר ברכת מזון שבע ברכות כדרך שמברכין בשעת נישואין, והוא שיהיו עשרה וחתנים מן המנין". ומשמע מדבריו שברכת חתנים הוי דין בברכת המזון (כ"כ בדעתו במנחת שלמה ח"א סימן יח. הגרי"ז בחידושו על סוטה ס' יח אות ג ועוד) גם התוספות (פסחים קב: ד"ה שאין) כתבו בשם רבנו משולם שברכת המזון וז' ברכות שלאחריה על כוס אחד, דלא דמי לברהמ"ז וקידוש דתרי מילי נינהו, אך כאן חזא מילתא היא, דברכת המזון גורם לברכת נישואין. גם הרמב"ן כתב שמברכים רק לאחר ברהמ"ז. מדבריהם נראה (כך ביאר הברכת ה' ח"ד פ"ה הע' 6) שחכמים תקנו לומר ז' ברכות נשואין אחר ברכת המזון כדי להזכיר מאורע היום בבהמ"ז, וז' ברכות הוי מעין המאורע של סעודת חתנים. ולא תקנו לומר לאחר חתימת בונה ירושלים כיון שהוא הפסק מרובה, וכן משמע מדברי הרמב"ם שכתב דיני ז' ברכות בדיני הזכרת מעין המאורע בברהמ"ז ולא בהלכות אישות. וכ"כ הגר"ש קלוגר (האלף לך שלמה אה"ע סימן קה) שברכת המזון היא זו שגורמת את חיוב הז' ברכות ולא הסעודה (ולכן גם אם התחילו את הסעודה מבעו"י, אין מברכים ז' ברכות לאחר השקיעה ביום הז', דלא כסתם הזכרת מעין המאורע שהולכים בתר הסעודה).

אמנם הרמב"ן (ח. ד"ה פנים) כתב שאין למחות ביד הנוהגים לברך ז' ברכות בשבת כשבאים מביהכנ"ס, כיון שנהגו רבותינו לומר בבוקר ברכת חתנים על הכוס בעשרה. ומשמע שמברכים קודם הסעודה משום שיש שם שמחה גדולה שמשמחים אותו העם. גם הרשב"א (שם ד"ה מכאן) כתב שברכת חתנים כל שבעה בין בשעת אכילה ובין שלא בשעת אכילה כל

שמתאספין שם לשמח את החתן. גם הריטב"א (שם) כתב שמברכים ברכת חתנים בכל זמן שמתאספים לשמח את החתן והכלה, וכיום נוהגים לברך רק בשעת הסעודה כיון שאין אנו מתאספים לשמחה אלא בסעודה. וכ"כ המאירי (שם), הר"ן (שם), בעל העיטור (הל' ברכת חתנים דס"ה ע"ב) ועוד. נמצא שלפי הראשונים הנ"ל, אם אחד מהעשרה אנשים שבאו לסעודה צריך ללכת ואינו יכול להמתין עד סוף הסעודה, לכאורה יכולים לברך ז' ברכות גם קודם ברכת המזון.

כתב השו"ע: ברכה זו שמוסיפים בבית חתנים היא ברכה אחרונה מז' ברכות, שהיא ברכת אשר ברא. והוסיף הרמ"א: וי"א דאף אשר ברא אין מברך כל ז' אלא כשמזמנין אחרים, אבל אם אוכל עם בני ביתו אין מברכין, (הר"ן בשם הרמב"ן וכן נוהגין).

למחלוקת ראשונים זו ישנה נ"מ, האם כאשר ביום האחרון של השבע ברכות רוצים לקיים סעודה לחתן ולכלה קודם השקיעה, האם יכולים לעצור באמצע הסעודה (קודם השקיעה) ולברך שבע ברכות ולאחר מכן להמשיך בסעודה (ובסופה לברך ברכת המזון), או ששבע הברכות נתקנו רק לאחר ברכת המזון. לפי דברי הרמב"ם וכפי שפסק השו"ע אין לנהוג כך. אמנם מדברי שאר הראשונים משמע שאפשר לברך כך, שהרי לדעתם אפשר לברך אפילו שלא בשעת סעודה. אך עיין בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן יח אות ז) שלא הסכים לנהוג כך.

יש שנהגו בשבת חתן שלאחר התפילה מושיבים את החתן והכלה תחת החופה וכל הקהל עומדים ומברכים ז' ברכות (כך מובא בספר השומר אמת סימן לד אות כח, וכפי שהביא הב"י בשם הר"ן), אך כתב בספר ארץ חיים (סתהון, סימן סב) שבזמנו נתבטל המנהג הזה. גם הברכת ה' (ח"ד פ"ה אות ב) כתב שמשמעות כל הפוסקים שאין לברך אלא לאחר ברכת המזון.

הרמ"א כתב שאינם מברכים ברכת אשר ברא כאשר אוכל עם בני ביתו בלבד, אך מנהג הספרדים לברך בכל אופן ברכת אשר ברא כאשר ישנם שלושה עם החתן. וכ"פ בשו"ת יביע אומר (ח"ג סימן יא אות ח), ברכת ה' (ח"ד פ"ה אות יב) ועוד רבים.

### ❧ באיזו סעודה מברכים ז' ברכות

הנה למדנו לעיל שלאחר ברכת המזון מברכים ז' ברכות. אלא ששומא עלינו לברר האם צריך שגם החתן וגם הכלה יהיו בסעודה או שדי באחד מהם. וכן האם בכל סעודה שמשתתפים מברכים ז' ברכות או שצריך שהסעודה תהיה מיוחדת עבורם. כגון שבתוך הז' ברכות נערכה ברית מילה לאחד מקרובי החתן והכלה, והחתן והכלה באו לשמוח עמהם בשמחת הברית,

האם לאחר ברכת המזון מברכים ז' ברכות, או שמא מכיון שהסעודה לא נעשתה עבורם אלא בעבור שמחת הברית אין מברכים לאחריה.

בספר **המכתם** (סוכה כה:) כתב שבסעודה שאינה נעשית לכבוד החתן כגון סעודת ברית מילה אע"פ שהחתן קרוא שם אין מברכים שהשמחה במעונו. וכ"כ **המאירי** (שם וכתובות ח.) שאם הולך לסעודת אחרים לכבדם אין מברכים שם שבע ברכות בשבילו, שאין אותה סעודה שלו כלל. וכ"פ **הברכת ה'** (ח"ד פ"ה אות ב) שרק אם הסעודה נערכה לכבוד החתן והכלה מברכים ז' ברכות. וכ"נ מדברי **הציץ אליעזר** (חכ"ב סימן לו ד"ה אך בדברנו). וכ"כ בשו"ת **בצל החכמה** (ה), אך הוסיף שאם הוזמנו ע"ד שיברכו ז' ברכות, יכולים לברך. אך **הגר"ח פלאג'י** (רוח חיים אות יא) כתב שחתן שעשה אחיו בתוך ימי חופתו סעודת ברית מילה בדירה אחרת שאין שם החופה ולא הכלה כי אם החתן ושושביניו, מברכים שם ז' ברכות. והעיר הברכת ה' שנראה מדבריו שהסעודה נערכה גם לכבוד החתן, אך בלא"ה יודה שאין מברכים.

ובאשר לחובת הנוכחות של החתן והכלה. כתב **הריטב"א** (כתובות ח.) שאין לומר ברכת אשר ברא אא"כ נמצאים שם גם החתן וגם הכלה, אך ברכת שהשמחה במעונו מברכים גם אם רק אחד מהם נמצא. **אמנם הר"ן** (שם) כתב שנוהגים לברך ברכת חתנים כל זמן שהחתן או הכלה שם. ובשו"ת **חסד לאברהם** תאומים (מהדו"ת סימן לז) תלה מחלוקתם בשאלה האם צריך שהשמחה תהיה הגדולה ביותר, והיינו גם החתן וגם הכלה, או די בכך שתהיה שמחה וא"צ שתהיה השמחה הכי גדולה שאפשר, וכפי שנדון לקמן לגבי ברכה שלא בבית חתנים, שהמחלוקת נובעת מאותה נקודה. וכתב **הערוך השולחן** (אות לז) שאע"פ שהחתן והכלה לא ישמעו הברכות מפי המברכים, אין בכך כלום, שזה שנהגו להביא את הכלה אצל החתן לשמוע הברכות, אין זה לעיכובא, אלא מנהג יפה הוא לפי שהברכה היא להצלחת שניהם, לכן ראוי ששניהם ישמעו אך אין זה לעיכובא. וכ"פ בשו"ת **יביע אומר** (ה"ו סימן ט), והוסיף שהכלה חייבת לאכול פת כדי שיוכלו לברך ז' ברכות, אך אם הכלה אכלה עמהם והלכה לפני שברכו ברה"ז, יש לסמוך ולברך. גם **הברכת ה'** (ח"ד פ"ה אות ב וד) פסק ע"פ הריטב"א שצריך שהחתן והכלה יהיו בסעודה כדי שתחול חובת ברכת ז' ברכות, ולא די באחד מהם שיהיה. אך לדעתו אינם חייבים לשבת יחד באותו חדר וגם אין חובה שיהיו בשעת הברכות, אך ראוי שיהיו נוכחים שם.

עוד יש להעיר דמכיון שאין אנו מצריכים שתהא הסעודה בלחם אלא כדי לחוש לדעת הרמב"ם שז' ברכות נתקנו לאומרם בבהמ"ז דוקא, לפיכך אין להצריך את החתן והכלה

94 סימן ס"ב - מתי מברכין ברכת חתנים, ואם אוכלים בהרבה בתים  
לאכול לחם, שאכילתם אינה מעלה ואינה מורידה, שהשמחה אינה באכילה. וכ"כ הרדב"ז  
(ח"ד סימן אלף ושכ) שמנהגם שהחתן והכלה אינם אוכלים עם הקרואים בסעודת הנשואין,  
ואעפ"כ מברכים ז' ברכות. וכ"פ הברכת ה' (ח"ד פ"ה אות ו). אמנם בשו"ת האלף לך שלמה  
(פ"א סי"ט) כתב שאם החתן לא אכל לחם לא יברכו ז' ברכות, וכ"פ בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ג  
סימן צט אות ד). ובשו"ת יביע אומר (ח"ו סימן ט אות ב) כתב שלפ"ז גם הכלה חייבת לאכול כזית  
לחם, ובלא זה אין מברכים ז' ברכות, דמסתברא שאם החתן והכלה שהם עיקר הסעודה אינם  
אוכלים לחם, אין לברך. ולא יהא אלא ספק, סב"ל.

### סעודה ראשונה ללא פנים חדשות

שנינו בכתובות (ה).

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

**הרא"ש** (שם) כתב שי"מ ש'יומא קמא' הוא סעודה ראשונה, אך אם לא אכלו עד הלילה  
מברכים משום דלא גרע מפנים חדשות, כיון שעדיין לא אכלו בני החופה. אך כתב בבדה"ב  
שמדברי **הרמב"ם** נראה, שאפילו בסעודה ראשונה שביום הראשון לא מברכים ז' ברכות  
אלא אם כן היו האוכלים אחרים שלא שמעו ברכות הנישואין בעת הנישואין. וכתב עליו  
**הרמ"ך** שלפי סוגיית הגמרא ברכת חתנים בסעודה נתקנה, וכיון שכן אין נכון שיפטור ברכת  
הנישואין ברכת הסעודה. וכתב שמנהגנו לברך ברכת חתנים בסעודה אע"פ שהיו כל הקהל  
בשעת הנישואין ושמעו ברכת חתנים. וכתב **הב"י** שכן המנהג פשוט.

### מי נקרא 'פנים חדשות'

שנינו בכתובות (ז):

"ת"ר: מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה. אמר רב יהודה: והוא, שבאו פנים  
חדשות"

והנה בהגדרת 'פנים חדשות' מצאנו כמה שיטות בדברי רבותינו הראשונים:

א. **רמב"ם** (פ"ב מהל' ברכות ה"י): "במה דברים אמורים כשהיו האוכלין הם שעמדו  
בברכת נישואין ושמעו הברכות, אבל אם היו האוכלין אחרים שלא שמעו ברכת  
נישואין בשעת נישואין מברכין בשבילם אחר ברכת מזון שבע ברכות כדרך  
שמברכין בשעת נישואין". והיינו לשיטתו העיקר האם שמעו הברכות או לא,



ולכאורה גם אם היו בסעודה אך לא שמעו הברכות, חשובים לפנים חדשות. וכ"ד הריטב"א (כתובות ח.), **אורחות חיים** (הל' בהמ"ז סוף אות נח) ועוד.

ב. **ספר העיטור** (ח"ב הל' ברכת חתנים דס"ד ע"ב): בני אדם שאינם אנשי ביתו של החתן אלא באו לשמחת החתן. ולדעתו אפילו שמעו את הז' ברכות וסעדו בחתונה זאת, כיון שאין דרכם לסעוד בבית החתן בשאר ימות השנה, ובאו רק עתה לשמחו.

ג. **רש"י** (כתובות ז): פנים חדשות הם בני אדם שלא השתתפו בסעודה ביום האתמול אע"פ שבימים שלפני כן היו בסעודה. וטעמו משום שכל שלא היו בסעודה האחרונה הרי שיש שמחה בהגעתם, גם אם היו בסעודת החתונה.

ד. **תלמידי רבנו יונה** (הובא בשטמ"ק כתובות ז): פנים חדשות הם בנ"א שלא השתתפו עדיין בשום סעודה מסעודות החתונה, אפילו אם היו בחופה ושמעו שבע ברכות בשעת נישואין. וכ"ד הרמב"ן (שם), **הרא"ש** (א, יג) ועוד. ולדעתם כל מי שהשתתף באחת מן הסעודות שערכו בחתונה זאת אפילו אם לא שמע שבע ברכות אינו נחשב פנים חדשות.

כתב **השו"ע**: במד"א, כשהיו האוכלים הם שעמדו בברכת הנשואין ושמעו הברכות; אבל אם היו האוכלים אחרים, שלא שמעו ברכת נשואין בשעת נשואין, מברכין בשבילם אחר ברכת המזון ז' ברכות, כדרך שמברכין בשעת נשואין, והוא שיהיו י', וחתן מן המנין. וי"א שאפילו היו בשעת החופה ושמעו הברכות, אם לא אכלו שם עד עתה, מקרי פנים חדשות ומברכים בשבילם ז' ברכות אחר ברכת המזון, וכן פשט המנהג.

כתב **הברכת ה'** (ח"ד פ"ה אות ב) שהעיקר הוא כדעת תלמידי רבנו יונה, שכן פשט המנהג, וכ"פ השו"ע, שהעיקר הוא האם אכלו בסעודת החתן והכלה או לא, וגם אם שמעו הברכות שתחת החופה אין זה משנה, ואין בזה מידת חסידות לקרוא למי שלא שמע כלל, שהרי כך היא תקנת חכמים. וכ"פ בשו"ת **תפילה למשה** (ח"ז סימן סא).

**הריטב"א** (כתובות ז): כתב שאין פנים חדשות אלא מי שהוא ראוי לימנות בעשרה של ברכת חתנים. ולכן קטן שאינו נמנה לברכת חתנים אינו יכול להיחשב כפנים חדשות. וכ"נ מדברי **היביע אומר** (ח"ג סימן יא אות י'), ונראה דה"ה לאישה. וכ"פ **בפת"ש** (ס"ק יד) ובשו"ת **משנה הלכות** (ד, ר) ועוד. אולם **החתם סופר** (כתובות ז: ד"ה אלא) סובר שאישה וקטן יכולים להיות פנים חדשות.

### ברכה משום פנים חדשות - לחתן או לאורחים?

**התוספות** (ד"ה והוא) סוברים ש'פנים חדשות' הם דוקא בני אדם שמרבים בשבילם השמחה יותר. ובהגה"מ (פ"ב מהל" ברכות אות ה) כתב אורחים שהחתן מתכבד בהן. והמרדכי (כתובות סי' קלג) כתב בשם ר"ת שפנים חדשות הוא אדם חשוב שהוא כבוד החתן ודרך להרבות בשבילם, אבל איניש אחרינא לא.

כתב השו"ע: י"א שאינם נקראים פנים חדשות אלא א"כ הם בני אדם שמרבים בשבילם.

**הב"ח** דייק מדברי ר"ת, דמשמע שמפרש שמרבים בשבילם מנות בסעודה, אך מהמרדכי עולה שאע"פ שלא הרבו בשבילם, כיון שהדרך להרבות חשיב פנים חדשות. וכ"כ **החלקת מחוקק** (ס"ק יג) דכל שראוי לכבדו ולהרבות בשבילו אפילו שלא הרבו, איכא שמחה בביאתו ומברכים שבע ברכות. וכ"פ **הבית שמואל** (סק"י). וכ"כ **הערוך השולחן** (סכ"ו) שאין נחשבת שמחה חדשה אם אינם חשובים. מדברי כל האחרונים הנ"ל עולה בפשטות שכדי לברך ז' ברכות צריך שתהיה לחתן שמחה חריגה, ורק כאשר מגיע לשמחה זו ראוי לברך את הברכות, אך בסתם אנשים אין שמחה משמעותית ואין לברך. וכתב **הברכת ה'** (ח"ד פ"ה אות ב) שבעינין שלפחות אחד מהפנים חדשות יהיה אדם שהחתן או הכלה שמחים בבואו (ודי באחד, שמסתמך ע"ד הראשונים שא"צ שני אנשים).

**אלא** שמדברי **הרמב"ם** לעיל עולה שאפילו סתם אנשים מהשוק, אם סועדים בסעודת חתן וכלה ולא שמעו עדיין ז' ברכות בחתונה זו מברכים ז' ברכות. ונראה שלשיטתו הברכה היא על הקרואים וכל זמן שלא שמעו מברכים בשבילם את הברכות ולא בשביל החתן. וכן מפורש בשו"ת **מהראנ"ח** (ספר מים עמוקים סימן מז) שנראה שלדעת הרמב"ם מה שמברכים ז' ברכות בסעודת חתן הוא כדי שישמע אותן מי שלא שמען בשעת החופה. ובספר **פרי האדמה** (ח"א דס"ג ע"ד) חילק בין אנשים שלא היו כלל בשעת הברכות והסעודה שמברכים בשבילם ז' ברכות גם אם אינם חשובים, ובין אנשים שהיו בזמן הברכות אך לא סעדו באחת מסעודות החתן, שרק אם שמחים בביאתו מברכים שוב ז' ברכות. וכ"פ בשו"ת **יביע אומר** (ג, יא) שהמנהג כמהראנ"ח.

### פנים' - אחד או שנים?

כתב **השיטה מקובצת** שיש מי שאומר דבעינין שנים, דמיעוט רבים שנים. אך זוהי טעות דמ"ש רב יהודה 'והוא שבאו פנים חדשות' כוונתו לכל הז' ימים 'ורביבי הפנים דנקט לפי רוב הימים, ומיהו בכל יום בחד סג"י. וכן מוכח מרס"ג (בסדורו עמ' קח), **הערוך** (ערך פן), ספר

המנהיג (הל' אירובין וקידושין אות קיב). וכן מבואר מדברי הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א שכתבו לגבי ז' ברכות בשבת לאחר התפילה "שאי אפשר שלא היה שם אחד שלא היה שם אתמול והוי פנים חדשות" ומוכה שדי באדם אחד לפנים חדשות. וטעמם פשוט, שהרי מטרת ביאת הפנים חדשות היא כדי להגדיל את השמחה, ואם שמחים בבואו של אדם מה צריך שיבואו שנים?! וכ"פ הב"ת, ב"ש (סק"ז), חלקת מחוקק (סק"ט), סידור דרך החיים, חופת חתנים (סי' ט אות יד) ועוד.

אולם הרמב"ם (פ"ב מהל' ברכות ה"י) כתב "אם היו אוכלים אחרים... מברכים בשבילם..." וכ"פ השו"ע. ומשמע שאחרים הוא לשון רבים, ולא די שיהיה שם אחד. וכ"כ רבנו אברהם בן הרמב"ם (הוצאת אל המקורות סימן יח) בדעת הרמב"ם. ויש שהבינו בדעת הרמב"ם שצריך שיהיו עשרה פנים חדשות, אך דחה הבנה זו. וכתב הבית עובד (דיני ברכת חתנים אות יג) שמנהג הספרדים כרמב"ם, וכן הסכים השדי חמד (אס"ד סימן ג אות יא) אא"כ יש מנהג לברך גם באחד פנים חדשות. וכ"פ בשו"ת יביע אומר (ח"ג סימן יא אות ה), ברכת ה' (ח"ד פ"ה אות ב. וכ"כ בתפילה למשה ח"ז סימן סב) ועוד.

### ✎ האם הפנים חדשות צריכים לאכול לחם

כתב הר"ן (ב: ד"ה והוא) בשם הרמב"ן (ח: ד"ה ופי' פנים) דכל שבאו פנים חדשות ועומד שם, אע"פ שאינו אוכל שם מברכים שבעה ברכות. ובשם התוספות כתב שאם באו פנים חדשות בלילה מברכין עליו לילה ויום והוא שעמד שם בכל שעת ברכה.

כתב הרמ"א: וי"א דאם היו שם פנים חדשות, אף על פי שאין אוכלין שם, מברך בשבילם לילה ויום (הר"ן פ"ק דכתובות). הב"ת כתב שיש סמך לסברא זו מדברי התוס' ששבת הוי פנים חדשות כיון שהדרך להרבות בשבת שמחה ומנות בסעודה, ומשמע שלא תליא מילתא באכילה אלא במה שנתחדש דבר של חשיבות שדרך להרבות בשבילו. וכ"פ החלקת מחוקק (ס"ק יא), ערוך השולחן (סק"ז) ועוד. גם הברכת ה' (ח"ד פ"ה אות ז. וע"ע מ"ש בשו"ת תפילה למשה ח"ז סימן סג באריכות) כתב שאינם חייבים לאכול בסעודה, ואפילו באו בסוף הסעודה קודם שנטלו מים אחרונים מברכים ז' ברכות, שהרי מ"מ יש שמחה בעצם ביאתם.

אמנם מדברי הרמב"ם משמע שהפנים חדשות צריכים לאכול לחם, ואזיל לשיטתו שהטעם שצריך פנים חדשות הוא כדי שישמע אותם מי שלא שמען בשעת הנשואין, ויברכו בשבילם ז' ברכות. ולפי שחיוב ז' ברכות הוא דוקא בבהמ"ז, ס"ל שבנ"א הגורמים את החיוב חייבים לאכול לחם. אבל לדעת שאר הראשונים א"צ לכך, וכל שהפנים חדשות מרבים שמחה די

בכך. אך **החינא והסדא** (עמ"ס כתובות) כתב שהפנים חדשות חייבים לאכול לחם, וכ"כ **בנתיבי עם** ועוד, הובאו באוצה"פ (ס"ק לח אות א).

### שבת והגים כפנים חדשות

כתבו **התוספות** (ז: ד"ה והוא) ששבת חשובה לפנים חדשות, דאמרינן באגדה מזמור שיר ליום השבת, אמר הקדוש ברוך הוא פנים חדשות באו לכאן נאמר שירה, התם נמי מרבים לכבוד השבת בשמחה ובסעודה. וכ"כ **הרא"ש** (סימן יג), **הטור** ועוד. **הבית מרדכי** (להר"מ פוגלמן סימן ט) כתב, שלדעתו אפשר למצוא יסוד ומקור למנהג ששבת הוי פנ"ח, מכך שרבי אמי אמר ששנים ושבת מצטרפים לזימון (ברכות מז:), ומשמע ששבת חשובה כאיש, ואע"פ שאין הלכה כך, מ"מ עצם הסברא לא נדחתה. ובספר **ויגש אליהו** (שבספר זה השולחן, מנהגי אלג'ר ח"ב סימן קה אות ט) כתב שהטעם ששבת חשובה כפנ"ח, הוא בלי ספק מצד הנשמות היתרות אשר כל איש ישראל חשוב לבריה חדשה. ע"ע באוצה"פ (ס"ק מא).

**אמנם המהראנ"ח** (בתשובה בשו"ת מים עמוקים סימן מו) כתב שלפ"ד הרמב"ם שפנים חדשות הם בני אדם שלא שמעו ז' ברכות בחתונה זו, יוצא שתקנת אמירת ז' ברכות בשבעת ימי המשתה היא כדי שישמע אותם מי שלא שמען בשעת הנישואין. וא"כ יש להסתפק אם יודה הרמב"ם שבשבת א"צ פנים חדשות (שהתוס' אזיל לשיטתיה שפנים חדשות הוא מטעם שמחה ולכן בשבת אפשר לברך גם ללא פנים חדשות). וכ"כ בפסקי הגר"א שלרמב"ם שבת לא הוי פנ"ח. **הערוך השולחן** (סכ"ח) כתב שפסק זה מיוסד ע"ד רוב הראשונים שפנ"ח הוא מטעם שמחה, ומשמע שהרמב"ם לא יסבור כך.

כתוב **בארהות חיים** שיש מי שאומר שאין אומרים ז' ברכות בי"ט אפילו ביום ראשון.

כתב **השו"ע**: וי"א דשבת וי"ט ראשון ושני הוי כפנים חדשות בסעודת הלילה ושחרית.

ולענין סעודת פורים, כתב הרמ"א (או"ח סימן תרצה ס"א) שמצוה להרבות במיני מאכל ומשקה בסעודת פורים, ולכאורה א"צ פנ"ח כמ"ש התוספות לגבי סעודות שבת. ואין לך פנים חדשות יותר מפורים שאין חיוב משתה ושמחה כמו בפורים, ואם טעם הפנ"ח הוא כדי להרבות שמחה ודאי שא"צ פנ"ח בסעודת פורים. וכ"כ **מהר"ש אלגאזי** (ספר גופי הלכות דרי"ז ע"ב), דזיל בתר טעמא וגם בפורים מרבים בסעודה ואין לך פנים חדשות יותר ממנו. וכ"פ **מהר"ח פלאג'י** (רוח חיים סימן תרצו אות ו, וכאן אות ז. מועד לכל חי סימן לא אות טל), **היפה ללב** (ח"ד אהע"ז סימן סב אות כד), **כה"ח** (סיל' תרצו אות נד) ועוד. אך **המהר"ש אלגאזי** שם הביא **שהכנסת הגדולה** כתב לו שמצד הדין ראיותיו נכונות אך לא ראה שנוהגים כן בקושטא. וכ"כ **הברכת**

**ה'** (ח"ד פ"ה אות ח) שבסעודת פורים בעינן פנ"ח, וכתב לחלק בין סעודת שבת לסעודת פורים. שבסעודת שבת מרבית במאכל ושמחה לכבוד היום הקדוש, ולכן שפיר נחשב לאורח חשוב שמרבית בשבילו בשמחה. וה"ה ליו"ט. אבל פורים אע"פ שמצוה להרבות בו באכילה ושתיה ולשמוח בו, אין זה לכבוד היום. וחכמים לא תיקנו לברך ז' ברכות אלא כששמחים מצד ביאת אורח. וכ"פ בשו"ת **יביע אומר** (ח"ה או"ח סימן כג אות יז) וה"ה לר"ח וחווה"מ.

### פנים חדשות בסעודה שלישית

כתב ה**טור** דשבת וי"ט ראשון ושני הוי כפנים חדשות בסעודות הלילה ושחרית אבל לא בסעודה שלישית. והסביר ה**ב"י** הטעם מפני שאינה עיקר כ"כ, דהא איכא למ"ד דיוצא בה במיני תרגימה. וכ"כ ה**שו"ע**: ...אבל לא בסעודה שלישית, וכן פשט המנהג. וכ"פ בשו"ת **יביע אומר** (ח"ג סימן יא אות ד) וה**ברכת ה'** (ח"ד פ"ה אות ח. וכ"כ בשו"ת תפילה למשה ח"ז סימן סד) שאין לברך ז' ברכות בסעודה שלישית בלא פנים חדשות ממש.

**אך** הרמ"א כתב: ועכשיו נהגו במדינות אלו לברך ז' ברכות בסעודה ג', ואפשר משום דרגילים לבא פנים חדשות; וי"א מטעם דרגילין לדרוש, והדרשה הוי כפנים חדשות. גם הרמ"ע **מפאנו** (סימן מ) כתב שאינו מודה למה שמיטעו סעודה שלישית, שהרי כל סעודות השבת איתקוש בקרא אהדדי. ועוד, שיש סוד עצום לחכמי האמת בפנ"ח של שבת דשייך בסעודה שלישית כבשאר הסעודות. וכ"כ ה**בא"ח** (שופטים, טו) שיזוהרו לברך בשלוש סעודות של שבת ז' ברכות אחר בהמ"ז. וכ"כ ה**גר"מ אליהו** בסידורו.

ה**ב"ח** כתב שעיקר המשתה בסעודה שלישית שמרבית בשמחה ומנות, ועיקר הקהל באים לסעודה שלישית לכבוד הדרשה שהחתן דורש. וה**ערוך השולחן** (אות ל) כתב שעכשיו אין רגילים לדרוש, ומ"מ מברכים ז' ברכות בסעודה שלישית משום שמרבית במאכלים טובים ובמשקה. גם ה**חיד"א** בשו"ת חיים שאל (ח"א סימן עד אות יב) כתב שבעיר ליוורנו המנהג שבבוקר יום השבת טועמים קצת ועיקר הסעודה היא סעודה שלישית, ולכן מברכים בה ברכת חתנים גם ללא פנ"ח, ובכה"ג יודה מרן.

סעיף ט':

### ז' ברכות על כוס בהמ"ז או כוס אחרת

נחלקו הראשונים האם צריך כוס אחרת לברך עליה שבע ברכות אחר בהמ"ז, או אפשר לאומרן על כוס בהמ"ז.

**התוספות** (פסחים קב: ד"ה שאין) כתבו ע"ד הגמ' גבי בני חבורה שהיו מסובים וקידש עליהם היום, שצריכים לברך בהמ"ז על כוס אחד ולומר קידוש על כוס אחר, מפני שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד לפי שאין עושים מצות חבילות חבילות. שע"פ גמ' זו יש נוהגים בחופה שלא לומר שבע ברכות על כוס בהמ"ז, אלא מביאים כוס אחר ואין מברכים על השני בורא פרי הגפן, כיון שכבר בירך על כוס ברכת המזון, כי אין נכון לברך פעמיים. וכ"כ **הרא"ש** (סי' ח).

**אולם** בעל ה**עיטור** (ח"ב דס"ה ע"ב) יישב את המנהג לברך ז' ברכות על כוס בהמ"ז, וכ"כ התוספות (שם) בשם **רבנו משולם**, דלא דמי לברכת המזון וקידוש דתרי מילי נינהו, אבל הכא חדא מילתא היא דברכת המזון גורם לברכת נישואין. אבל ברכת אירוסין ונישואין נהגו לומר על שתי כוסות, וטעם הדבר שרגילים זה בלא זה, כדאמרינן בכתובות (ז:): מברכין ברכת אירוסין בבית האירוסין וברכת חתנים בבית החתנים, ועוד דנהגו לקרות כתובה בנתיים והוי הפסק. גם מלשון ה**רמב"ם** (פ"ב מהל' ברכות ה"י) נראה שמברכים ז' ברכות על כוס בהמ"ז.

ויתכן ומחלוקתם היא מה חשוב כדבר שונה שמצריך כוס נפרדת. האם רק כשבאים על עניין אחד אפשר לברכם על כוס אחת, ולפ"ז בהמ"ז ז' ברכות הם עניינים שונים ולכן אין אומרם על כוס אחת. או שנאמר שכשאומרם בזמן אחד אפשר לברכם על כוס אחת, וכשמברכים ז' ברכות אחר בהמ"ז חשבים כדבר אחד שא"צ כוס נוספת.

כתב ה**שו"ע**: י"א שאין לומר ז' ברכות על כוס ברכת המזון, אלא מביא כוס אחר ואומר עליו ז' ברכות, וחוזר ולוקח כוס של ברכת המזון ואומר עליו: בורא פרי הגפן. וי"א שאין צריך, אלא על כוס של ברכת המזון מברך ז' ברכות, וכן פשט המנהג. (רמ"א: במדינות אלו נוהגין כסברא הראשונה. וי"א דאפילו לאשר ברא לחוד בעינן שתי כוסות. מ"כ מנהגים ישנים). וברכת אירוסין וברכת חתנים אומרים אותה על שני כוסות, אפילו מקדש בשעת החופה. (רמ"א: ונוהגין להפסיק ביניהם בקריאת הכתובה. כ"כ התוספות ואשירי).

מנהג ספרד כפי שמובא בטור היה לברך על כוס אחת את בהמ"ז ז' ברכות, וכ"פ ה**רמ"ע** **מפאנו** (סימן מ) ועוד. **אולם** מנהג אשכנז לברך על ב' כוסות, וכ"כ ה**חיד"א** (שו"ת חיים שאל ח"א סימן מד וסימן עד אות יג. וח"ב סימן לה). וכ"פ **כה"ח** (סימן קצ אות א), **יביע אומר** (ח"ו או"ח סימן מג אות ב) ו**ברכת ה'** (ח"ד פ"ה אות י. וע"ע בשו"ת תפילה למשה ח"ז סימן סו באריכות) ועוד.

כשמברכים ברכת "אשר ברא" בלבד, כגון שאין עשרה, או שאין פנים חדשות, או כשעורכים סעודה שלא בבית החתן, כתב ה**חיד"א** (שו"ת חיים שאל א, מד) שמברכים ברכת המזון

ו"אשר ברא" על כוס אחת, ואין צריך להביא ב' כוסות. וכ"כ בארץ חיים סתהון (סימן סב סעיף ט'), ובשו"ת חזון עובדיה (ח"א סימן מח).

כתב הבית שמואל (ס"ק יא) שאפשר להכין את הכוס השניה גם לאחר ברכת המזון בעת שמברכים את הברכות, והוא ע"פ הדרישה (אות יח).

כתב הב"ח (אות יב) שבקראקא נהגו שבסעודה שעשו בלילה השני לאחר החתונה, מברכים רק אשר ברא ולא השמחה במעונו, וכתב שמצא טעם לזה משום שהיו יושבים גברים ונשים יחד, ויש חשש להרהור עבירה ולכן לא מוסיפים 'שהשמחה במעונו'. הבית שמואל (ס"ק יא) למד מדבריו שכשאנשים ונשים יחד בחדר אחד אין לומר שהשמחה במעונו, שאין שמחה כשיצר הרע שולט.

לגבי ברכת חתנים בליל הסדר (פת"ש יח): בשו"ת חיים שאל (ח"א סימן עד אות יג. וכ"כ ביוסף אומץ סימן מז) הביא את דברי היעב"ץ שיכול לברך ב"ח בכוס בהמ"ז, שהרי בכל אופן יש הסוברים שיברך ז' ברכות על כוס בהמ"ז, ואע"פ שאין המנהג כן, בליל הסדר שאין מוסיפים על הכוסות יכול לעשות כן. ואם ירצה לעשות דוקא ב' כוסות יכול, וזה שבירך ב"ח יניחנו לכוס רביעית. והחיד"א כתב שעדיף שיברך ברכת חתנים על כוס בהמ"ז. וכ"פ הברכת ה' (ח"ד פ"ה אות יא) וחזון עובדיה (פסח, עמ' קטז. שו"ת חזו"ע סימו מח). ובספר זכור לאברהם (ה"ג דף קיד אות ב ברכת חתנים) הביא שאחד מהמסובים יברך שישה ברכות על כוסו ואח"כ יברך בפה"ג המברך בהמ"ז. והפת"ש כתב שיברכו ברכות חתנים על כוס שלישית של החתן, ואח"כ יברך המזמן בפה"ג, כמ"ש הדרכ"מ (או"ח סימן תעג סק"ד).

### חלוקת השבע ברכות בין כמה בני אדם

הנה יש לברר אודות השבע ברכות, האם המנהג לחלקם לכמה קרואים באופן שכל אחד אומר ברכה או שתים הוא נכון, או שמא אדם אחד צריך לברך את כל הברכות.

כתב רבנו אברהם בן הרמב"ם (בחידושים שבראש ספר מעשה רוקח) שהמנהג הפשוט הוא שהגדול שבנמצאים מברך את השבע ברכות. וכ"כ הכנה"ג (אהע"ז סימן סב הגה"ט אות יד) שהמנהג הוא שהחכם או הגדול שבקהל מברך הז' ברכות. ועיקר טעם מנהג זה הוא משום שחלק מהברכות אינן פותחות בברוך והו"ל ברכה הסמוכה לחבירתה, ואם לא יאמר אותן סמוך הו"ל כאומר ברכה בלי מלכות שאינה ברכה. ולכן אין לומר ברכת שוש תשיש וברכת שמח תשמח אלא מי שאמר ברכת אשר יצר, שהרי ברכת שוש תשיש וברכת שמח תשמח סמוכות לה. גם כה"ח

סימן קצ אות א) כתב בפשיטות שאדם אחד מברך על הכוס את כל השש ברכות. וכ"פ בברכת ה' (ח"ד פ"ה אות י הע' . ופ"ד אות סה הע' 192) שאדם אחד יאמר כל השש ברכות, ובשו"ת תפילה למשה (ח"ז סימן טז) פסק כך להלכה, והעיר שם (סוף אות ו) שלפחות יש להחמיר באלו שאינן פותחות בברוך דהיינו שוש תשיש ושמה תשמח, שיאמר אותן מי שבירך ברכת אשר יצר הקודמת להם (ובברכת ה' החמיר שאין לחלק כלל). וכ"פ בשו"ת הר צבני (ח"א או"ח סימן מד).

אמנם הכסף משנה (פ"א מהל' ק"ש ה"ח) כתב שכשברכה שאין בה מלכות סמוכה לברכה שיש בה מלכות, כשקורא אותה בפנ"ע נמי חשיבא כאילו יש בה שם ומלכות. ובשו"ת יביע אומר (ח"ד אהע"ז סימן ז. ח"ה סימן יב) כתב ע"פ דברי הכס"מ שמשום כבוד תורה שמכבדים רבנים לברך את הברכות, אפשר לסמוך ע"ז אפילו לכתחילה. גם בשו"ת אגרות משה (ח"א אהע"ז סימן צד) כתב שדין הסמיכות אין תלוי באדם אלא בברכה, ולכן אין קפידא גם לחלקם להרבה אנשים אף בשביל צורך קטן, אלא שבלא צורך אין לעשות כן ולשנות מכפי שנסדר שתהיה סמוכה וכשאחד אומר יש להחשיבה יותר סמוכה. ויותר טוב לחלק למי שכיוונו להברכות שנאמרו כבר. ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סימן ב אות ה. וע"ע בח"ז סימן כד אות ב) כתב שע"פ הכס"מ יש ליישב את המנהג שהיה תמוה בעיניו "ועכ"פ לא לקהות בהנוהגים כן", והיינו מפני דמכיון שנסדרו מתחילה כסמוכה לחברתה כבר הוקבעו עליהם שם ברכה גם בלי סמיכות.

סעיף י':

### ☞ היכן מברכים ברכת חתנים

שנינו בסוכה (כה:)

"חתן והשושבינין וכל בני החופה פטורין מן הסוכה כל שבעה, מאי טעמא? משום דבעו למיחד - וליכלו בסוכה, וליחדו בסוכה! - אין שמחה אלא בחופה"

התוספות (שם ד"ה אין) כתבו "משמע מכאן שאם יצא החתן מחופתו והולך לאכול בבית אחר אפילו כלתו עמו אין מברכים שם שהשמחה במעונו ולא ברכת חתנים דאין שמחה אלא בחופה". ומהו נחשב מקום החופה, ממשיך התוס' וז"ל "וצריך לדקדק מהי חופה... אלא מקום עיקר ישיבת חתן וכלה קרי ליה חופה ולא מקום העשוי לאקראי בעלמא, ושם מברכים ברכת חתנים כל שבעה". והרא"ש (ב, ה) הוסיף "ונוהגין באשכנז שעושין אפריון למושב החתן והכלה והוא הנקרא חופה". דעה זו סוברת ש"חופה" פירושה מקום הקביעות של החתן והכלה, ושם יש שמחה לחתן והכלה ומברכים ברכת חתנים אך לא במקום אחר, וכל מקום



שיוצא מביתו ומקומו שנקבע לו עיקר ישיבתו אינו מברך ז' ברכות. ואע"פ שבמקום האחר עושים סעודה לכבודו ולשמחו, אעפ"כ אין מברכים ז' ברכות. משום שמעדיפים שיבואו בנ"א לשמחם בחופתם מלהטלטל וללכת לבית אחר ולשמוח בו. **היעב"ץ** (הל' בהמ"ז בבית החתן) והגאון **מליסא** (דרך החיים הל' בהמ"ז בביץ החתן אות ט) כתבו שאם אדם מזמין את החתן והכלה לאכול ומייחד להם חדר בפנ"ע שיכולים להיות ביחד לבד ולשמוח שם, הוי כמו חופה.

**אולם הרא"ש** (שם ב, ה) מביא את דעת החולקים הסוברים שהפטור מסוכה נובע מכך שאין דעתו להניח חופה אלא כדי לאכול בסוכה ואח"כ חוזר לחופתו, ולכן אין שמחה אלא בחופה. אך אם הולך לגמרי לבית אחר הוא וחבריו אחריו ועושים אותו בית עיקר גם שם נקראת חופה ויכול לברך שם ברכת חתנים. דעה זו סוברת שלמרות שיש מקום קבוע המיוחד לחתן וכלה ניתן לשנות או להוסיף מקום קביעות חדש. **הר"ן** (כתובות ג. ופסחים יא:) מביא ראיה לשיטת החולקים, שהרי ש"השמחה במעונו" אומרים אותה אפילו שלא בחופה (כתובות ה.), וכיון שכן י"ל שאפילו שלא במקום חופה מברכים ברכת חתנים, שהרי הברכה אף על פי דמשום שמחה באה אינה תלויה בחופה, והגמ' כאן כך כוונתה שעיקר שמחה אינה אלא בחופה אך תיתכן שמחה גם שלא במקום חופה, וסיים "וכך נוהגים היום לברך ברכת חתנים בכל אחת מבתי החתונה כל זמן שהחתן או הכלה שם, אבל מכל מקום יש לחוש לרבותינו הצרפתים בעלי התוספות".

כתב **השו"ע**: "א שאם החתן יוצא מחופתו, אפילו כלתו עמו, והולכים לאכול בבית אחר, אין אומרים שם ברכת חתנים; והני מילי כשדעתו לחזור אחר כך לחופתו, אבל אם הלך לגמרי לבית אחר וכל החבורה עמו, נעשה אותו בית עיקר גם שם נקרא חופה ומברכין ברכת חתנים. וכן לפעמים שהולכין החתן והכלה לעיר אחרת, צריך לברך שם ברכת חתנים, אם הוא תוך שבעה (ואין דעתו לחזור. ב"י).

נחלקו הפוסקים כיצד לנהוג בזמנינו שהחתן והכלה נוסעים בכל יום למקום אחר שעורכים להם שם סעודת 'שבע ברכות' ברוב פאר והדר. ואין עושים כלל סעודת שבע ברכות בביתם הפרטי שלהם (או לכה"פ לא יותר מפעם אחת). האם מברכים בשאר מקומות ז' ברכות או לא.

**הט"ז** (סק"ז\*) ביאר שדוקא בסוכה שאין בה שמחה כלל אין מברכים, משא"כ בהולך לשמוח עם כלתו בבית אחר, אף שיחזור אח"כ לבית הראשון, מ"מ באותה שעה שהוא שמח בבית השני נקרא ג"כ חופה. והוסיף שכיום קורים חופה להיכן שמשימים כלונסאות ומקדשים, ולכן אין שום מעלה לבית שעושים בו סעודת הנישואין טפי מבתים אחרים, וקורא אני על זה שמחה

מה זאת עושה בבית זה טפי מבתים אחרים, דמה לי כותלי בית זה טפי מבתים אחרים. ולכן מברכים בכל בית שעושים בו סעודה לכבוד החתן והכלה ושמחים בו. וכ"כ **הערוך השולחן** (סל"ו). גם **הבית שמואל** (ס"ק יג) סובר שמברכים במקום שלא היתה החופה, וכ"כ **מהרש"ל** (יש"ש כתובות פ"א סימן כ) ועוד רבים מגאוני אשכנז שכן מנהגם. וכ"כ חלק מפוסקי ספרד, **כהנ"ג** (הגה"ט אות כז) שכן מנהג איזמיר, **פחד יצחק** (מערכת ב, דס"ב ע"א) ועוד.

**מנגד**, **השו"ע** הביא את דעת התוספות ומשמע שכך דעתו להלכה, וכ"פ **הרדב"ז** (ח"ד סימן אלף שכ), **המהרש"ך** (ספר זכרי כהונה מערכת ב אות כד) ועוד. וכן מעידים בשם **הגר"ע עטייה** זצ"ל שאמר שהמנהג בירושלים כדעת מרן שלא לברך שבע ברכות אלא בבית החתן. וכ"ד **הגרע"י** (שו"ת חזון עובדיה כרך ב' סימן מ"ח. וילקו"י שובע שמחות פי"ז אות כב).

**ובברכת ה'** (ח"ד פ"ה אות ג. והרחיב בשו"ת תפילה למשה ח"ו סימנים נח-ס) כתב שבזמננו שרוב הזוגות שנישאים גרים בדירה פרטית לעצמם ולא בבית הוריהם כפי שנהגו בדורות שלפנינו, וטורח להם לערוך סעודות ולהזמין אורחים בדירתם הפרטית, ושמחים יותר כשעורכים סעודה לכבודם בבית אחר, לכל הדעות יש לברך שבע ברכות אחר ברכת המזון בסעודה שעורכים לכבודם בבית אחר אע"פ שאינו מקום עיקר ישיבתם. משום שעיקר הסברא לברך דוקא בבית חתנים ממש, היא משום שאנו דורשים שהשמחה תהיה הגדולה ביותר שאפשר לשמחו, ובזמננו השמחה הגדולה היתה בביתם ממש. אך בזמנינו ההיפך הוא הנכון, שהחתן והכלה מעדיפים שהסעודות לא יהיו בביתם. והביא **ההרדב"ז** (ח"ד סימן אלף שכ) כתב שאם יצאו מפני שבית החופה קטן מהכיל הקרואים, מברכים שם שבע ברכות לפי ששם הוא עיקר השמחה. וצירף את דברי הט"ז שהבאנו למעלה. גם **הר"ח דוד הלוי** (אור תורה, גליון אדר תשמ"ב סימן מח) צידד לברך שבע ברכות בכל בית ע"פ הסברא הנ"ל. וביאר שמרן הביא דין זה בשם י"א משום שבב"י הביא דברי הר"ן לפיהם מברכים בכל אחד מבתי החתונה, והיות והר"ן מסייג מדברי התוס' בחר השו"ע לא לסתום כתוס' אלא לכתוב בשם י"א. וסיים הברכת ה' (שם הע' 21) שגם בזמנינו אם החתן והכלה מעדיפים שיערכו סעודה בביתם ושיבואו לביתם לשמחם, אין לברך ז' ברכות אלא בביתם.

ובשו"ת **מנחת שלמה** (ח"ג סימן קג אות כ) כתב "בעניין ז' ברכות של חתן וכלה שלא במקום קביעותם. הרי גלוי וידוע לפנינו וכמו שכתב בעצמו שיש בזה הרבה "שיטות", ובודאי יודע הדרת גאונו שהספרדים נקטו כדעת המחמירים ואין מברכין אלא במקום קביעותם של החתן והכלה, אך גם ביניהם יש מנהגים שונים ומשונים. אכן מנהגנו בני אשכנז דאין שום הבדל בין

אם זה באותה העיר של החתן והכלה או בעיר אחרת, כל שניכר הדבר בריבוי בשיעורי של הוספת אוכלין ומשקין וגם בריבוי השמחה לכבודם ואיכא נמי פנים חדשות".

כתב הבית **שמואל** (ס"ק יד) בשם הב"י שאפילו אם לא ברכו ז"ב עדיין, אלא מיד אחר החופה הלכו למקום אחר ושהו בדרך עד אחר ז', אין מברכים. **אך הט"ז** (סק"ה) סובר שאם לא קבעו באותו מקום אלא מיד אחר החופה הלכו למקום אחר, נעשה אותו מקום שהלכו לשם מקום החופה ומתחילים ז' ימי משתה מיום שהגיעו לשם, ומקור דבריו ברבנו ירוחם.

סעיף יא':

### בני חופה שנתחלקו לחבורות

כתב **הרא"ש** (סוכה פ"ב סימן ה) די"א שאם אוכלים בב' או ג' בתים שאין מברכים ברכת חתנים ולא שהשמחה במעונו אלא בבית החופה. אך הוא סובר שאם יש שמש שמשמש בכל הבתים השמש מצרפן ומברכין בכלן שבע ברכות. וה"ר יחיאל אומר בשם ה"ר יהודה שאפילו אין שמש, כיון שהתחילו אותן של שאר הבתים לסעוד כשהתחילו אותן של החופה כולם חשובים כאחד לשמחה, ומברכין ברכת חתנים כיון שאוכלין מסעודה שתקנו בחופה וכן עמא דבר.

כתב **השו"ע**: בני החופה שנתחלקו לחבורות, אפילו אם אכלו בבתים שאינם פתוחים למקום שהחתן אוכל, כולם מברכין ברכת חתנים; לא מבעיא אם השמש מצרפן, אלא אפילו אין השמש מצרפן, כיון שהתחילו לאכול אותם שבשאר בתים כשהתחילו אותם של בני החופה, כלם חשובים כאחד לברך ברכת חתנים, כיון שאוכלים מסעודה שהתקינו לחופה.

**ה' הברכת ה'** (ח"ד פ"ה אות ה, והע' 26) הסביר שאע"פ שלעניין גדרי צירוף לזימון אין מצטרפים האוכלים בחדרים שונים, מכיון שאכלו מסעודת חתן וכלה הרי היא סעודת שמחה והתחייבו כל האוכלים לחם לברך ז' ברכות אחר בהמ"ז. והוסיף "ודע שהוא הדין כשאוכלים בליל החתונה באולם אחד גדול יחד עם החתן והכלה, אפילו בשולחנות נפרדים, מתחייבים בשבע ברכות כל האוכלים כזית לחם לפחות, ועל כן צריכים להמתין לשמוע את שבע הברכות שמברכים אחר בהמ"ז ברוב עם. ואם ממהרים לצאת קודם לכן, יבקשו רשות מהחתן לברך שבע ברכות בעצמם, ואם החתן מסכים יברכו שבע ברכות לעצמם. ואם אינו מסכים אין ראוי להם לברך לעצמם כיון שהחתן מקפיד". וכ"פ הרה"ג **שי"ש רובין הלברשטם** מצשינוב (ירחון הפרדס טבת ניסן תשי"ז, סימן לח וסימן סב. הובא באוצה"פ ס"ק כה אות י), והוסיף שהרוצים לצאת קודם אמירת ז' ברכות יכולים להתחיל לאחר כל הסועדים ולצאת לפני סיום הסעודה, ובכך אינם מצטרפים עם כולם. והוסיף שיש לחוש לקפידת החתן אם יברכו לפני כולם,

שבכך ישאר החתן עם מניין מצומצם, והחתן דומה למלך ומקפיד שלא יתחלקו לחבורות קטנות. וכ"כ בשו"ת **חשב האפוד** (סימן ט) ו**בדעת סופר** (סימן כו) בתשובה לרב הנ"ל.

**אמנם** בשו"ת **אגרות משה** (ח"א או"ח סימן נו) הסכים לדבריו, והוסיף שיש עצה קלה דאלו הרוצים שלא לחכות עד גמר הסעודה וז' ברכות יאמרו בפירוש קודם שישבו לאכול שאין מתכוונים להצטרף לקביעות עם שאר המסובין, שאז אף שישבין בשלחן אחד לא מתחייבים בזימון. עוד כתב, שנראה מהרמ"א שבבית גוי קובעים כולם לאכול יחד ואעפ"כ אינם קובעים לברכה (דגוי קפיד, ע"ש), ולכן גם בשאר מקומות יכולים לקבוע לאכילה אך לא יקבעו לברכה ובכך לא יתחייבו בזימון, וסיים שיש לסמוך ע"ז למעשה כשיש לו צורך והכרח לצאת מחמת שמאחרין טובא והוא צריך להשכים. ובשו"ת **מנחת יצחק** (ב, מג) כתב שאין שום איסור לצאת קודם סיום הסעודה, שלא מצאנו בש"ס ובפוסקים דיבור אודות איסור לילך קודם ברכת חתנים (איסור שמצאנו בסתם בהמ"ז), ומוכח שרק על הנשואים בגמר הסעודה חל חיוב זה. גם בשו"ת **מהר"י שטייף** (סימן ז) כתב שיש חובה שיברכו את החתן והכלה, אך אין חיוב על כל יחיד ויחיד לברך את הז' ברכות, ולכן אין קפידא על המברכים בהמ"ז לעצמם ואינם מברכים ז' ברכות, כיון שעכ"פ הניחו מי שיברך. ובשו"ת **ציץ אליעזר** (יא, פד) כתב שמצא סיוע גדול לדברי המנחת יצחק שרק על הנמצאים בגמר הסעודה ובבהמ"ז חל חיוב ז' ברכות, מדברי הגרש"ק שעיקר החיוב הוא בבהמ"ז, ולכן אם ברכו בליל שמיני, אע"פ שסעדו ביום השביעי אין מברכים ז' ברכות. אך כתב שמדברי מרן כאן לא משמע הכי. אבל להקדים לברך ברהמ"ז וז"ב בעשרה נראה דלא יאה לעשות כן ויצא שכתן בהפסדן, דודאי איכא בזה קפידת החו"כ והמחנותנים ואיכא בזה איפוא כמה חששות חמורות. גם בשו"ת **באר משה** (להר"מ שטרן, ח"ג סימן לב אות ט) כתב שיכולים לברך בהמ"ז בעשרה לפני החתן ושושביניו, באופן שלא יקפיד בעה"ב, ולא חל החיוב לברך גם ז"ב.

סעיף יב':

### ברכת השמשים האוכלים אחר סעודת הנישואין

כתב **הכלבו** (סי' כה) שהשמשים האוכלים אחר סעודה של נישואין אין מברכין שבע ברכות וה"ר טוביה אומר שמברכין. כתב **המרדכי** (פ"ק סי' קלא) שי"א שאין לומר שהשמחה במעונו בסעודת אירוסין ויש מי שסובר שאומרים אותה.

כתב **השו"ע**: השמשים האוכלים אחר סעודת נישואין, י"א שאין מברכים שבע ברכות וי"א שמברכין, ולזה הדעת נוטה.

**הט"ז** (סק"ט) תמה מדוע הדעת נוטה שמברכים?! דאטו חיוב ברכת חתנים חלה על האכילה שנאמר דאין לו רשות לאכול זולת ברכת חתנים? הא אינו אלא על האדם ששמח בשמחת חתן וכלה דחייב בברכת חתנים. ממילא אלו השמשים שעוסקים בענין הסעודה והשמש שעושה צירוף אפילו לאותן שאוכלים בבית אחר, בודאי הוא יצא ידי ברכת חתנים במה שכבר שמע בשעה שבירכו האוכלים שם, מכל שכן שאם אין החתן וכלה שם אלא הלכו לשכב על מה יברכו השמשים אח"כ? על כן אין להם לברך ברכת חתנים שנית כדיעה הראשונה וכ"ש דקי"ל סב"ל.

סעיף יג':

### ממתי מברכים ברכת חתנים

שנינו בכתובות (ה).

"...משבעה ועד שלשים, בין אמר להו מחמת הלולא, ובין לא אמר להו מחמת הלולא - מברך שהשמחה במעונו; מכאן ואילך, אי אמר להו מחמת הלולא - מברך שהשמחה במעונו, ואי לא - לא. וכי א"ל מחמת הלולא, עד אימת? אמר רב פפי משמיה דרבא: עד תריסר ירחי שתא. ומעיקרא מאימת? אמר רב פפא: מכי רמו שערי באסינתא. איני? והא רב פפא איעסק לאבא מר בריה, ובריך משעת אירוסין! שאני רב פפא, דהוה טריח ליה"

**ופרש"י:** מעיקרא - קודם החופה אם הזמין קרואים ואמר להם מחמת שאני רוצה להכניס בני לחופה. מאימתי - הויה התחלת שמחת חופה לברך שהשמחה במעונו. מכי רמי שערי באסינתא - יש שורין שעורים בעריבת מים להטיל שכר לצורך חופה וי"א לשם החתן והכלה זוועין שעורין בעציץ לומר פרו ורבו וצמחו כשעורים הללו.

כתב **הסמ"ג** (עשין מח קכו). "והאידנא ערבה כל שמחה ואין לומר אותו כלל אחר שבעה", וכתב **הב"י** שכך נהגו העולם שלא לומר שהשמחה במעונו אלא בשבעת ימי המשתה בלבד. וכדברי הסמ"ג כתבו ג"כ **הגה"מ** (פ"ה מהל' ברכות אות ג).

כתב **השו"ע**: הסועד בבית חתנים, משיתחילו להתעסק בצרכי סעודת נשואין ולהכינה, עד שלשים יום אחר הנשואין, מברך: נברך שהשמחה במעונו שאכלנו משלו; ואם היו עשרה, מברך: נברך אלהינו שהשמחה במעונו וכו', והם עונים: ברוך אלהינו שהשמחה וכו'; וכן סעודה שעושים אותה אחר הנשואין, מחמת הנשואין, שנים עשר חדש, מברך: שהשמחה במעונו; והאידנא ערבה כל שמחה, ואין אומרים: שהשמחה במעונו, אלא בשבעת ימי

המשתה. ומכל מקום נראה דאף לאלמון שנשא אלמנה אומרים: שהשמחה במעונו, בשלשה ימים שהוא שמח עמה.

כתב בשו"ת **פנים מאירות** (ח"ב סימן קכה. הובא בפת"ש כ) שאם הכלה פירסה נידה, וליל טבילתה חל רק לאחר ז' ימי משתה, ונוהגים לעשות סעודה בליל טבילה, יברכו שהשמחה במעונו. ואע"פ שכתב השו"ע שהאידנא ערבה כל שמחה, מ"מ כה"ג שלא בעל בעילת מצוה והיום הוא עיקר שמחה של חתן וכלה, ראוי לברך. וכ"כ בשו"ת **תשובה מאהבה** (ח"א סימן סב), אלא שהביא בשם **המהרש"ל** (חכמת שלמה כתובות ה: ד"ה תוספות מהו, ויש"ש פ"א סימן י) שפקפק על עריכת סעודה זו, שדי לעשות סעודה לאנשי ביתו אשר א"א להסתיר הטבילה מהם, אבל להזמין אנשים לסעודה זו, מידי הרהור לא יצאו וכו'.

לגבי המחזיר גרושתו, כתב **הבית שמואל** (ס"ק יז) שאין אומרים שהשמחה במעונו, וראיה לדבר שמותר להחזיר גרושתו במועד. וכ"כ **מהרי"ט** (א, סד). והכנה"ג (הגה"ט אות ל) כתב שהמחזיר מהאירוסין מברך שהשמחה במעונו. אך בשו"ת **הרדב"ז** (ח"ג סימן תקסז) כתב שמברכים ז' ברכות. והפת"ש (אות כא) כתב שי"ל שגם הרדב"ז מודה שא"א שהשמחה במעונו במחזיר גרושתו.

## סימן ס"ג - בעילת מצוה וברכתו

ובו ב' סעיפים

סעיף א':<sup>4</sup>

### בעילת מצוה בשבת

בכתובות (ה:ז.) נחלקו תנאים ואמוראים האם מותר לבעול את הבתולה בשבת, ומסקנת הגמ' שמותר לבעול את הבתולה אך לא את הבעולה. הטעם שכלה בתולה מותרת בבעילת מצוה בשבת הוא משום שאין לבעילה משמעות קניינית, שעיקר הקניין הוא בחופה המתקיימת ביום חול. בשונה מבעולה שעיקר קניינה בבעילה הראשונה. אמנם ההגהות אשרי כתב שטעם ההיתר משום שרוב בקיאים בהטיה, א"כ השתא שאין בקיאים אסור.

כתב השו"ע: מותר לבעול בתולה בשבת.

גם באורח חיים כתב השו"ע (רפ, ב) "מותר לבעול לכתחלה בתולה בשבת ואין בו משום חובל ולא משום צער לה". וכ"כ בטהרת הבית (ח"א עמ' תקטז).

כתב בדרכי טהרה (י, מא) שי"א שצריך שיתייחד עמה בערב שבת, כדי שביחוד יהיה הקנין. וראוי להחמיר כמותם אף לאותם שאינם נוהגים יחוד בפני עדים לאחר החופה. וכ"כ המ"ב (סימן שלט ס"ק לב).

### היחס בין דם בתולים לדם מכה

שנינו בנידה (סד):

"משנה: תינוקות שלא הגיע זמנה לראות, וניסת, ב"ש אומרים: נותנין לה ארבע לילות, וב"ה אומרים: עד שתחיה המכה. הגיע זמנה לראות וניסת, ב"ש אומרים: נותנין לה לילה הראשון, וב"ה אומרים: עד מוצאי שבת, ארבע לילות. ראתה ועודה בבית אביה, ב"ש אומרים: נותנין לה בעילת מצוה, וב"ה אומרים: כל הלילה כולה. גמרא: אמר רב: בוגרת נותנין לה לילה הראשון, וה"מ - שלא ראתה, אבל ראתה - אין לה אלא בעילת מצוה, ותו לא. רב ושמואל דאמרי תרויהו: הלכה - בועל בעילת מצוה ופורש. מתיב רב חסדא: מעשה ונתן לה רבי ד' לילות מתוך י"ב חדש! א"ל רבא: הדורי אפירכא למה לי? אותיב ממתני! הוא סבר - מעשה רב. מ"מ לרב ושמואל קשיא. אינהו דעבדו - כרבתינו, דתניא רבותינו חזרו ונמנו: בועל בעילת מצוה ופורש. אמר עולא, כי הווי בה ר' יוחנן ור' ל בתינוקות לא הווי מסקי מינה אלא כדמסיק תעלא מבי כרבא, ומסיימי בה

<sup>4</sup> חלק ניכר מדיני סימן זה התבארו ביו"ד סימן קצ"ג. ורוב סיכום סימן זה לקוח מסיכומנו להלכות נידה. חלק מהפניית המקורות כאן הם לסימן קצ"ג.

הכי: בועל בעילת מצוה ופורש. א"ל ר' אבא לרב אשי: אלא מעתה - בעל נפש לא יגמור ביאתו! א"ל: א"כ - לבו נוקפו ופורש"

בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ו) מובא שר' ינאי פרש אפילו מתינוקת שלא הגיע זמנה לראות ולא ראתה, וכ"פ הרשב"א (ת"ה ארוך וקצר ב"ז ש"ב ה.) דכל בועל בתולה צריך לפרוש מיד אפילו היא קטנה שלא הגיע זמנה לראות ולא ראתה.

הנה בגמ' מבואר שרבותינו החשיבו את הדם הבא מחמת קריעת הבתולים בתור 'דם מכה' ולכן לעיתים לא חלים איסורי נידה גם כשרואה דם פעם ופעמיים, מכיון שדם זה לא מגיע בעקבות דם וסת רגיל. ומסקנת הגמ' וכן בירושלמי לעיל אנו רואים שהחמירו לפרוש מיד לאחר הבעילה הראשונה ואפילו בתינוקת שלא הגיע זמנה לראות, היינו חכמים לא רצו להרחיב את ההיתר של דם הבתולים יותר מהבעילה הראשונה, ולכן נראה שקבעו כלל שרק בבעילה הראשונה דם זה הותר.

אולם דין זה לא מובן, הרי למדנו (יו"ד קפז, ה) שאישה שיש לה מכה באותו מקום תולה במכתה, ומדוע שדם בתולים יהיה טמא, הרי אין לך מכה גדולה יותר מזו? הרשב"א בתשובה (ח"ו סי' קסא) כתב דאע"ג שאין לך מכה גדולה מזו אין אנו תולים בה כשאר מכה, משום דשאני הכא שאנו חוששים לדברי שמואל (סד:): שאמר שיכול לבעול כמה בעילות בלא דם ונמצא שדם זה אינו דם בתולים אלא בא מהמקור, ועוד שבבתולה לא חששו להחמיר משום שאינה אלא לשעה ופעם אחת, אבל כשמדובר על מכה שאינה עוברת יש אפשרות שתאסר על בעלה לעולם, ובזה לא החמירו (הסדרי טהרה סק"א ביאר שאף שתולים גם במכה עוברת, הוא מפני שלא חילקו בין מכה למכה, אבל דם בתולים הוא עניין בפני עצמו). וכ"פ הרא"ש (י, א) שבכל הנשים החמירו בשווה שטמאות לאחר בעילה ראשונה. וכתב שטעם חומרא זו אינה מפני שאנו חוששים שמא יצא דם מן המקור עם דם הבתולים, שהרי בתינוקת וכן באישה גדולה אין סיבה להחמיר, אלא הטעם הוא משום שבעילת מצוה מסורה לכל ואין הכל בקיאים בחילוק שיש בין הגיע זמנה לראות ללא הגיע זמנה, ובין בוגרת ובין שלא ראתה. וכן משום שהחתן יצרו תוקפו, ולכן הסכימו חכמים לתת לכולם דין חומרא שבחומרות.

אולם עדיין צריך יישוב, שהרי אפילו בבוגרת שראתה קי"ל שאם יש לה מכה תולה במכתה, ואין לך מכה גדולה מזו. ובאמת שהרא"ש (כתובות פ"א סימן ט) כתב שאנו חוששים שמא נתערב דם נידה בדם הבתולים. עוד מצאנו בדברי האשכול (עמ' קיב) שחששו חכמים שמא מחמת החימוד של תשמיש ראשון נפתח המקור ויצאה טיפת דם חימוד עם דם הבתולים, ולדם חימוד חיישינו אפילו בתינוקת שלא הגיעה זמנה לראות. וכן מצאנו לרב האי גאון (תשובת



הגאונים שע"ת סימן קסח) שכתב שחששו שבשעת ביאה ראשונה אוחזת אותה רעדה וחלחלה הגורמת לה לראיית דם נידה.

לסיכום, מצאנו כמה טעמים מדוע החמירו בדם בתולים: א. חשש לדברי שמואל שיכול לבעול כמה בעילות בלא דם (רשב"א). ב. ההחמרה היא חד פעמית ולזמן מסויים (רשב"א). ג. בעילה מסורה לכל ואין כולם בקיאים בחילוקי הדינים (רא"ש). ד. חשש שנתערב דם נידה עם דם הבתולים (רא"ש). ה. חשש שיצא דם חימוד מחמת התשמיש הראשון (אשכול). ו. חשש לרעדה וחלחלה המביאה לראיית דם (רב האי גאון).

### ✂ דין דם בתולים

לעיל ראינו בשם הרשב"א שחכמים החמירו בכל דם בתולים בכל מצב שהוא. וכ"ד הרא"ש והראב"ד. אמנם הרמב"ם (פ"ה מהל' איסו"ב הי"ט) כתב שאם נישאת כשהיא נערה וראתה דם בבית אביה אין לו לבוא עליה אלא בעילה ראשונה, עוד כתב (שם הל' יט - כא) שאם לא ראתה דם, דינה כמו המובא במשנה ובגמ', ומשמע שסובר שחכמים לא החמירו אלא באישה שהגיע זמנה לראות וראתה, אבל בקטנה שלא הגיע זמנה לראות דינה נשאר ככתחילה שנותנים לה עד שתחיה המכה, וכן הגיע זמנה לראות ולא ראתה נותנים לה ארבעה לילות. וכ"כ הב"י בדעת הרי"ף (שבועות דף ד.). אלא שכתב הרמב"ם (יא, ה) שבזמן הזה דין דם בתולים שבוכל בעילת מצוה ופורש אפילו בקטנה שלא הגיע זמנה לראות. וכתב הב"י שמנהג זה לא פשט בכל ישראל עד אחר התלמוד. והביא שהיו מנהגים שונים בקבלת חומרא זו.

כתב הב"י שאע"פ שהרי"ף והרמב"ם הקלו בזה, לעניין הלכה אנו מחמירים מכיון שבזמן הזה פשט איסור דם בתולים אפילו בתינוקת קטנה שלא הגיע זמנה לראות. ואסור לפרוץ גדרן של ראשונים ולהקל בו אפילו כחוט השערה ומי שעושה כן הרי הוא פורץ גדר וישכנו נחש.

כתב השו"ע: הבעל את הבתולה, כיון שבעל בעילת מצוה פורש מיד. אפילו היא קטנה שלא הגיע זמנה לראות ולא ראתה. ומיהו אותה בעילה גומר כדרכו באבר חי.

הלחם ושלמה (ק"א) הביא מ"ש האגודה שבמסכת כלה משמע שאפילו מאלמנה צריך לפרוש מיד לאחר גמר הביאה הראשונה דחיישינן שמא נתעורר לה חימוד חדש, אך סיים שאין לחוש לכך הואיל ולא נזכר בגמ' ובפוסקים. וכ"פ בטהרת הבית (ח"א עמ' תקב), והוסיף שאם מצא שהיא בתולה (כגון שהבעל הראשון לא גמר ביאתו) צריך לנהוג עימה כדין הנושא בתולה.

עיין בשו"ת **יביע אומר** (ח"א יו"ד סי' יד סע' א-ז) שדן האם דם בתולים הוא חשש איסור תורה או דין דרבנן.

### בעל ובדקה ולא ראתה דם

כתבו **הרא"ש** (פ"י סי' א) ו**הרשב"א** (תוה"ב הארוך ב"ז ש"ז ה:): שאפילו בעל ולא מצא דם כלל פורש ממנה, דכיון דרוב נשים יש להן דם בתולים שמא ראתה טיפת דם כחרדל ונאבד או חיפהו שכבת זרע. וגם אין תולים בהטיה שהוא מילתא דלא שכיחא. וכ"כ **הר"ן** (שבועות שם) ושכ"ד **הגאונים**. וכתב **הב"י** שאין לחוש למקלים בזה, שכל הפוסקים מסכימים לאסור. גם **המרדכי** (שבועות סו"ס תשלט) כתב בשם כמה גדולים לאסור משום דאי אפשר לחבורה בלא דם אלא שכבת זרע חיפהו.

**אמנם** ההגה"מ כתב (פ"א אות ג) בשם **הראב"ד** (בעה"נ מכת"י סוף שער הפרישה) שיש הסוברים שאם לא מצא דם אינו צריך לפרוש, ומסתברא לקולא. אבל רש"י הרוקח והרמב"ן פסקו לחומרא, וכ"פ הר"מ.

כתב **השו"ע**: ואפילו בדקה ולא מצאה דם, טמאה שמא ראתה טיפת דם כחרדל וחיפהו שכבת זרע. ו**הרמ"א** הוסיף: ויש מקילין אם לא ראתה דם, (הגהות מיימוני בשם איכא מ"ד). ונהגו להקל אם לא גמר ביאה רק הערה בה ולא ראתה דם; אבל אם בא עליה ביאה ממש, צריך לפרוש ממנה אף על פי שלא ראתה דם (טור וב"י בשם רוב הפוסקים). ובעל נפש יחוש לעצמו שלא לשחוק בתינוקות (לחם ושמלה וסדרי טהרה: היינו שלא יתכוון החתן לעשות העראה בלבד בכדי שלא תאסר עליו, אלא יראה לגמור הביאה מהר ככל האפשר).

אם בעל בעילה גמורה אך לא הזריע, לכאורה תלוי בטעמים מדוע אוסרים אותה אם לא ראתה דם, שלטעם שמא חיפהו שכבת זרע אין לחוש כאן, אך לטעם שמא ראתה ונאבדה יש לחוש גם בכה"ג. **בטהרת הבית** (ח"א עמ' תקה) פסק שאסורה מהטעם שכתבו כמה ראשונים שמא נאבדה הטיפה. ו**הבד"י השולחן** (ס"ק טז) כתב שגם לטעם שחיפהו ש"ז יש לאוסרה, דלא פלוג רבנן והחמירו בכל מקרה. **אולם** בספר **שבט הלוי** (אות ה) כתב שהחשש שמא נאבד לא נזכר בשו"ע, ולכן אם לא הוציא ש"ז יש להקל, ויעשו שאלת חכם. וע"ע לקמן.

### דין העראה

**הרמ"א** (יו"ד קצג) כתב שנהגו להקל כשלא גמר ביאתו אלא רק העראה בה, ובתנאי שלא ראתה דם. דין זה מצוי בחתנים וכלות שלעיתים קשה בתחילה להגיע לביאה גמורה, ויש

לברר מה בדיוק הגדר של העראה. והנ"מ היא לענין פרישה אחר ביאה ראשונה בהעראה, או לאחר ביאה שניה גמורה כשהביאה הראשונה היתה בהעראה בלבד.

מהי העראה? **הרמב"ם** (פ"א מהל' איסו"ב ה"י) כתב "המכניס ראש העטרה בלבד הוא הנקרא מערה מלשון את מקורה הערה, והמכניס כל האבר הוא הנקרא גומר". **התכמת אדם** (קטו, טו) כתב שנהגו להקל אם לא גמר הביאה רק הערה בה ולא ראתה דם, אבל אם בא עליה ביאה ממש דהיינו שהכניס כל האבר אף על פי שלא הזריע צריך לפרוש ממנה וכו'. **הסדרי טהרה** (סק"ג) כתב שמן הכנסת העטרה כולה עד לגמר ביאה הכל בכלל העראה לענין זה, שנחשב שעדיין לא גמר ביאתו עד שהכניס כל האבר, ושכ"נ מדברי הרמ"א. גם **הבא"ח** (צו, יט) כתב להקל כל עוד לא הכניס כל האבר, וכ"פ **בטהרת הבית** (ח"א עמ' תקד) ועוד. **אמנם הערוך השולחן** (ס"ט) כתב שהגדולים התמרמרו על היתר זה, ומי יוכל לדעת ולברר, ולכן כל ירא אלוקים יראה ליהדר בזה. גם בשו"ת **בית שלמה** (יו"ד ס"ס עו) כתב שמעולם לא היקל בזה כדברי הרמ"א, משום שעתה קשה להבחין ביניהם לדעת בירור הדברים. ובשבט הלוי (אות ז) כתב שבחצי אבר אין להקל וצריך שאלת חכם, ואם יש צער בהעראה צריך שאלת חכם אם לחוש לדם בתולים. וגדר העראה הוא הכנסת כל העטרה, ולמקלים שהעראה אינה משירה את הבתולים היינו אפילו יותר מזה, ע"כ.

בשו"ת **ציץ אליעזר** (טז, ע) הביא בשם הנודע ביהודה מהו פתח המקור, וכתב הצי"א שברבים מהמקרים של חתנים וכלות שהגיעו אליו האבר לא הגיע כלל לפתח שבאמצע שהוא הנקב שמשם יוצאים מי רגלים ושם הוא סגור בבתולה, ולפי תומם חשבו שמכיון שנכנס מיהת האבר לעומק הסדק שבאמצעיתו ששם הוא מכוון נגד פתח הרחם ועד הנקב מבחוץ, הרי זה נחשב כבר עכ"פ כהכנסת עטרה עם מקצת הגיד, ולאמיתו אין זה עדנה נחשב לא בכלל ביאה ולא בכלל העראה, ומותרים עדיין זל"ז אליבא דכו"ע.

האם העראה משירה הבתולים? **הט"ז** (אבה"ע סימן ז סק"ב) כתב שהעראה בלבד איננה משירה את הבתולים. ובאמת שכ"נ מהרמ"א שלכן היקל בהעראה. וכ"כ **השבט הלוי** (אות ז) שהניסיון מראה שאין השרת בתולים בהעראה. **מנגד**, **הסדרי טהרה** (סק"ג) כתב שנראה שיש השרת בתולים ע"י העראה (ואעפ"כ היקל הרמ"א). וע"ע באוצר הפוסקים (אבה"ע סימן ז אות ג).

בספר פוע"ה (פ"ז אות יט והע' 18) כתבו שאם הביאה ראשונה הייתה בהעראה בלבד ללא דם, למעשה יש להקל בביאה כזאת שלא נאסרים, מפני שעיקר האיסור בביאת מצווה הוא מדרבנן. וכתבו בשם הגר"ד **ליאור** שאם הייתה ביאה חלקית ללא דם, מעבר להעראה לא

נאסרים. וגם אם בני הזוג אינם יודעים להגדיר אם הייתה ביאה גמורה. לשיטתו גם בביאה גמורה אם לא יצא הזרע ולא היה דם אינם נאסרים, כיון שאין לחשוש שמא הייתה טיפת דם שנחפתה ע"י הזרע. אמנם במקרה הנ"ל של ביאה גמורה **החכמת אדם** (כלל כטו, טו) פוסק שאסורים בכל מקרה, **והשבט הלוי** (אות ה) מיקל רק אם לא הייתה ביאה גמורה.

בשו"ת **אגרות משה** (יו"ד ח"א סימן פה) נשאל מה הדין כאשר בביאה ראשונה הייתה רק העראה וראתה טפה, אם יש לחוש לביאה גמורה שבשניה לשמא ראתה. והשיב שנראה פשוט שיש להקל, דאפשר שיצא כל הדם ומה שראתה רק טיפה אחת, הרי בוגרת דמיה מועטים ואפשר שנשאר לה רק טפה אחת. וגם בנערה וקטנה מקלים. וכ"פ **בטהרת הבית** (ח"א עמ' תקי).

### גמר הביאה

שנינו בנידה (סה:)

"... בועל בעילת מצוה ופורש. א"ל ר' אבא לרב אשי: אלא מעתה - בעל נפש לא יגמור ביאתו! א"ל: א"כ - לבו נוקפו ופורש"

בתחילה חששה הגמ' לכל תינוקת משום נידה ואפילו לא ראתה דם, א"כ מקשה הגמ' שבעל נפש לא יגמור ביאתו משום שהחמרנו בדם בתולים כמו דם נידה החמור! ומשיבה הגמ' דא"כ יפרוש אפילו קודם השרת הבתולים או שלא יבעול כלל ונמצא בטל מפו"ר.

**הראב"ד** (בעה"נ שער הפרישה עמ' כה) כתב שאינו פורש מיד שגמר, דא"כ יציאתו הנאה לו כביאתו, אלא ממתין עד שימות האבר ופורש מיד מן המטה כדרך שאמרו (שבועות יד:): במשמש עם הטהורה ואמרה נטמאתי. וזהו גמר ביאה דקאמרי.

**אולם הרשב"א** (תוה"ב שם ה:): תמה, הרי אישה זו דמיה טהורים וביאתה מותרת לגמרי, ולא תהא הנאה לו בפרישתו יותר מביאתו הגמורה שהתירו לו. ועוד, דאם אתה עושה אותו כדין משמש עם הטהורה ואמרה לו טמאה אני, אף הוא ליבו נוקפו. והוסיף שכ"ד **הרז"ה** (בהשגות שם אות ו). וכ"ד **המגייד** (יא, ה) **והרא"ש** (פ"י סימן א) שפורש אפילו בקושי. וכ"פ **הסמ"ג** (לאוין

קיא דף לז ע"ד), ספר **התרומה** (ס' צו), **ר"ן** (שבועות ד: ד"ה ומסתברא) והגה"מ (פ"ד איסו"ב אות ז) בשם **הרמב"ן** (בהלכותיו פ"ג הי"א).

כתב **השו"ע**: הכונס את הבתולה, בועל בעילת מצוה וגומר ביאתו ופורש מיד.

כתב ב**טהרת הבית** (ח"א עמ' תקא) שאם כשהוא בועל בעילת מצוה מת האבר בפנים, מותר להמתין עד שיחזור ויתקשה האבר שוב, כיון שלא חלה חובת פרישה עד שיפרוש לגמרי, ומותר לעשות הביאה בכמה כוחות. וכ"פ בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ה סימן קכא. ובספרו אות ב).

### ❧ דיני הפסק טהרה

כתב **הרשב"א** (תוה"ב הקצר ב"ז ש"ב ה.) שצריכה הפסק טהרה ובדיקה תוך שבעה, וכ"כ הרא"ש (פ"י ס' ב) בשם **רב האי** וה**רמב"ם** (פ"א מהל' איסו"ב ה"ח) שצריכה לספור ז' נקיים.

כתב הטור שלא תתחיל למנות ז' נקיים עד יום ה' לשימושה. והוא משום דחיישינן שתפלוט שכבת זרע ותסתור. ההגה"מ (פ"א מהל' איסו"ב אות ד) כתב שמדברי הרמב"ם והרמב"ן (פ"ג הלכה י - יא) נראה שאינה צריכה להמתין. אמנם הב"י כתב שמהיכן שלמד כן ההגה"מ לא מוכח כך.

כתב **השו"ע**: וצריכה שתפסוק בטהרה ותבדוק כל שבעה, ולא תתחיל למנות עד יום ה' לשימושה. כשאר אשה ששמשה ואחר כך ראתה.

**המהר"ל** (הגהות הטור סימן קצו. הביאו הט"ז סק"ד) כתב שאע"פ שאנו נוהגים היום להתחיל למנות רק מיום ו', בדין דם בתולים יכולה למנות מיום חמישי.

כתב ב**טהרת הבית** (ח"א עמ' תקח) שאם יש לחוש שע"י ההמתנה עד היום החמישי יגיע הוסת שלה, יכולה לישב באמבטיה עם מים חמים, ותנקה עצמה עד כמה שאפשר, ותוכל להפסיק בטהרה מיד ולספור שבעה נקיים החל ממחרת. גם בשו"ת מעין אומר (ח"ז הל' נידה סימן קי) התיר לאישה שיש לה וסת קצר של יום יומיים לשטוף שטיפה פנימית במים חמים ולאחר מכן לעשות הפסק טהרה. וכ"כ בספר פוע"ה (פ"ז הע' 46) בשם הרה"ג **דב ליאור**. **אולם הזרכי טהרה** (פ"י אות כט) כתב שיכולה להתחיל לספור את הז' נקיים רק מהיום החמישי, והוא יחשב היום הראשון לנקיים. וכתבו בספר פוע"ה (שם הע' 47) בשם הגר"מ **אליהו** שלא הקל בזה אא"כ לא הייתה פליטת זרע בתוך האישה. וטעמו משום שאין אנו בקיאים היום בשטיפה זו, וגם מחשש של השחתת הזרע. ואם יש חשש שיגיע הוסת אפשר להמשיך לקחת את הכדורים.

עוד כתב בטהרת הבית (שם) שבדיעבד די בבדיקה של יום ראשון או שביעי, ואפילו בראתה דם ופסקה בטהרה. וטעם הדבר משום שדם בתולים הוא מדרבנן יש להקל. אבל בספר שבט הלוי (אות י) החמיר אם ראתה דם, ובשעת הדחק תעשה שאלת חכם, ואם לא ראתה דם כתב שא"צ להחמיר.

### ✧ הרחקות בדם בתולים

כתב הרא"ש (שם סי' ב) בשם רב האי שלאחר הבעילה הראשונה דינה כנידה גמורה, אך אנו מטמאין משכב שתחתיה בשעת בעילה משום דלאו נדה ודאי היא אלא ספק. וכתב הראב"ד (בעה"נ שער הפרישה עמ' כה) שמדבריו עולה שמותר לישן באותה מטה לאחר שעמדה מאצלו ואפילו באותו סדין שהדם עליו.

ובאורחות חיים (ח"ב עמ' קלב) כתב בשם רש"י (פרדס הגדול סימן רעו) שרק מתשמיש צריך לפרוש אבל ישן עימה היא בכסותה והוא בכסותו, כיון שאינה טמאה אלא מדרבנן. וכ"כ האור זרוע (ח"א סימן שמב) בשם הרשב"ם.

כתב השו"ע: ונוהג עמה ככל דיני נדה לענין הרחקה; אלא שנדה גמורה אסור לו לישן על מטתה אפילו כשאינה במטה, ובכלה מותר לו לישן באותה מטה, לאחר שעמדה מאצלו, ואפילו בסדין שהדם עליו.

### סעיף ב':

### ✧ ברכת בתולים

כתב בה"ג (הלכות גדולות ריש הל' כתובות) ברכת בתולים בא"י אמ"ה אשר צג אגוז בגן עדן שושנת העמקים בל ימשול זר במעין חתום על כן אילת אהבים שמרה בטהרה וחוק לא הפרה ברוך הבוחר בזרעו של אברהם. הרא"ש (כתובות א, טו) כתב ברכה זו, וכתב אח"כ איפשר שברכה זו תקנוה הגאונים ומסתבר לברכה אחר שמצא בתולים.

כתב השו"ע: ויש אומרים שאחר שמצא בתולים מברך: בא"י אלהינו מלך העולם אשר צג אגוז בגן עדן וכו'. (רמ"א: וי"א דאין מברכין אותה בלא כוס. רבנו ירוחם נכ"ב ח"ב בשם ר"ן).

הב"ח סובר שנוהגים לברך ברכה זו בלא כוס ובלא שם ומלכות. והיש"ש (כתובות פ"א סימן כג) כתב שאין נוהגים כלל לברך ברכה זו. גם בטהרת הבית (ח"א עמ' תקכא) כתב שלא נהגו לברך ברכה זו כלל, הואיל ולא נזכרה בתלמוד. ומ"מ הרוצה לאומרה בהצנע בלי שם ומלכות רשאי.

הדרישה והב"ח האריכו לבאר ברכה זו, וחלקו ע"ד רבנו ירוחם שהצריך לברכה על הכוס, וכתבו שדברי רבנו ירוחם בטעות יסודם.

## סימן ס"ד - זמן נשואי בתולה וברכתה, ואלמנה, ואינו רוצה לעשות סעודה

ובו ו' סעיפים

סעיפים א' - ב':

⌘ ז' ימי משתה והנהגת החתן

שנינו בתוספתא (א, א):

"מפני מה אמרו אלמנה ליום החמשי שאם נושא אותה באחד מכל ימות השבת מניחה והולך למלאכתו התקינו שיהא נושא אותה בחמשי שיהא בטיל שלשה ימים חמישי בשבת וערב שבת ושבת שלשה ימי בטילה נמצא שמח עמה שלשה ימים"

ובפרקי דר"א (סוף פט"ז) איתא:

"החתן דומה למלך מה המלך הכל מקלסין אותו שבעת ימי המשתה, כך חתן הכל מקלסין אותו שבעת ימי המשתה, מה המלך לובש בגדי כבוד, כך החתן לובש בגדי כבוד, מה המלך שמחה ומשתה לפניו כל הימים, כך החתן שמחה ומשתה לפניו כל שבעת ימים, מה המלך אינו יוצא לשוק לבדו, כך החתן אינו יוצא לשוק לבדו, מה המלך פניו מאירות כאור החמה, כך חתן פניו מאירות כאור החמה, שנ' והוא כחתן יוצא מחופתו"

כתב הרמב"ם (פ"י מהל' אישות הי"ב) "וכן תקנו חכמים שכל הנושא בתולה יהיה שמח עמה שבעת ימים, אינו עוסק במלאכתו ולא נושא ונותן בשוק אלא אוכל ושותה ושמח, בין שהיה בחור בין שהיה אלמון, ואם היתה בעולה אין פחות משלשה ימים, שתקנת חכמים היא לבנות ישראל שהיה שמח עם הבעולה שלשה ימים בין בחור בין אלמון". וכ"כ הר"ן (כתובות ב. דיבור ראשון).

כתב השו"ע (סעיף א): הנושא בתולה צריך לשמוח עמה ז' ימים, שלא יעשה מלאכה, ולא ישא ויתן בשוק, אלא אוכל ושותה ושמח עמה, בין אם הוא בחור בין אם הוא אלמון. והוסיף הרמ"א: וחתן אסור בעשיית מלאכה, ואסור לצאת יחידי בשוק (ר"ן פ"ק דכתובות ופרקי ר"א).

עוד כתב השו"ע (סעיף ב): הנושא את הבעולה צריך לשמח עמה שלשת ימים, בין בחור בין אלמון. וי"א דבחור שנשא בעולה צריך לשמוח עמה ז' ימים. (רמ"א: והאשה יכולה למחול על שמחתה. ר' ירוחם נכ"ב).



**הבית שמואל** (סק"א) והחלקת מחוקק (סק"א) ביארו שיש חילוק בין תקנת הברכות לתקנת ביטול מלאכה, שהברכות תוקנו על שמחת החתן, ולכן אם היא בעולה אין מברכים כל הז' ימים, אך ביטול מלאכה ומשא ומתן וכו' הכל תוקן בשביל הכלה, ולכן באלמנה הנשואה לבחור די לה בג' ימים.

כתב **הרדב"ז** (ח"א סימן רלח. הובא בפת"ש ב) לגבי היתר יציאת חתן בשנה הראשונה לסחורה למדינה אחרת, שמותר כיון שהוא לתועלתו ולהנאתו. ובספר **החינוך** (מצוה תקפא) משמע שגם לסחורה אסור. אך נראה דמהני מחילתה בזה.

**הב"ח** דייק שאם היא אלמנה ואינה בעולה צריך לשמוח עימה ז' ימים. וכ"כ **הב"ש** (סק"ג).

### ✻ פרטי דינים באיסור עשיית מלאכה בז' ימי המשתה

הנה הרמ"א בסעיף א' הגיה שחתן אסור בעשיית מלאכה, אע"פ שהשו"ע כתב שלא יעשה מלאכה. ובסעיף ב' כתב הרמ"א שיכולה למחול על שמחתה. האחרונים כתבו ליישב את דעת הרמ"א בכמה אופנים. **החלקת מחוקק** (סק"ב) כתב שבמלאכה ולצאת יחידי לשוק, אף שהיא מוחלת, מ"מ הוא אסור בזה מטעם שהוא דומה למלך. בשונה משאר הדברים שהוא לכבוד האישה, ואם רוצה יכולה למחול. **הבית שמואל** (סק"א) כתב שדין זה תלוי במחלוקת הרמב"ם והרשב"א האם ימי שמחה תלויים בימי ברכה, ובזה תלוי האם יכולה למחול או שצריך לברך בשבילו ולכן לא מהני מחילתה. אך בדבריו לא נראה שיישב את הסתירה בדברי הרמ"א. **המקנה** (קונ"א סק"א. הובא בפת"ש ג) חילק בין הנושא בתולה שאסור במלאכה מצד עצמו, ובין נושא בעולה שמהני מחילתה, שהרי אינו קרוי חתן לענין זה.

אלא שכתב **בחופת חתנים** (סימן יד אות ב) שכבר נשתרבו המנהג לעשות ימים אלו ימי משתה ושמחה, ואין לאישה למחול עליהן. ובפסקי הלכות (יד דוד ח"ג עמ' לד) כתב שעל שמחת היום הראשון אין האישה יכולה למחול מצד הדין.

כתבו בתשובת **פרי מטה אהרון** (ח"ב ס"ס סה. הובא בפת"ש א) והמהריט"ץ (סימן קעח) שמותר לשותף של החתן לעשות מלאכה בלי ספק, והחתן יקח את חלקו מאותן הימים, ואינו דומה לאיסור בימי אבלות. וכ"פ **הבא"ח** (שופטים, טז).

בשו"ת **חיים שאל** (ח"ב סימן לח אות ס. שיו"ב סימן סד) כתב שגם במלאכה קלה לא יעבוד החתן. וע"פ דברי החיד"א הללו כתב **הציץ אליעזר** (יא, פה) שעל החתן להימנע מכתובה בז' ימי המשתה. אמנם בשם **הגרי"ש אלישיב** (קונטרס פניני ז' ברכות עמוד מה) והגרש"ז **אורבך** (ישמח

לב סאוויץ ח"ב עמ' תפט) כתבו שחתן מותר בכתיבה, וכ"כ בשו"ת **משנה הלכות** (ח"ט סימן רצג) לגבי דברים שאינם עמוקים, או מכתבי ידידות שאינם בגדר מלאכה, וכתב **השבט הלוי** (ט, רעד) שכתבת דברי תורה מותרת, ובלבד שלא יהא בכך משום ביטול שמחה.

ולגבי מלאכת דבר האבד, כתב בשו"ת **בית דוד** (יו"ד ס"ס קעז) שהב"י הביא שחתן אסור במלאכה משום דדומה למלך, ומדוע לא כתב שהוא משום דהוי רגל לדידיה?! אלא ע"כ שבא ללמדנו דכמו שמלך אסור בעשיית מלאכת דבר האבד, כך גם החתן (ולא כרגל המותר במלאכת דבר האבד). **אולם** בשו"ת **יביע אומר** (ח"ד סימן ח) העלה שיש להקל בכל מלאכת דבר האבד ע"י מחילתה אפילו בשוק.

כתב **מהריב"ל** (ח"ג סימן עב) שחתן אסור להסתפר בז' ימי המשתה. כדי שלא יכנס לחופתו כשהוא מנוול. **אולם** דעת רוב ככל הראשונים והפוסקים להתיר תספורת לחתן, כן מובא בטוש"ע (יו"ד שמב, א) בשם הרמב"ן והרא"ש. וכ"פ להתיר בשו"ת **יביע אומר** (ד, ח) ועוד רבים. וע"ע ב'הנשואין כהלכתם' (טו, כה). עוד כתב בשו"ת **יביע אומר** (או"ח ח"ה סימן לח) שאפילו בספירת העומר מותר לחתן להסתפר בכל אחד מימי ז' ימי המשתה, אפילו בימים שבדר"כ נוהגים בהם איסור תספורת.

לגבי מלאכה לכלה בימי נישואיה, כתב **היפה ללב** (ח"ד סימן סד סק"ה) שרק ביום חופתה אינה עושה מלאכה. ובשו"ת **מהרש"ם** (ג, רו) התיר לכלה לעשות רק מלאכה בצינעא ובתנאי שהחתן יסכים לכך. **אולם החינא וחסדא** (ח"א דף ק טור א) אסר עשיית מלאכה לכלה כדין החתן, וכ"כ **המנחת פיתים** (סימן סד) ע"פ פסיקתא דרב כהנא (פיסקא כה) 'כלה שמלאו ימי חופתה חוזרת למלאכתה', וכ"כ עוד רבים.

סעיף ג':

### ⌘ זמן הנישואין לבתולה ובעולה

שנינו בכתובות (ב., ג., ה.).

"[ב.] בתולה נשאת ליום הרביעי, ואלמנה - ליום החמישי; שפעמים בשבת בתי דינין יושבין בעיירות, ביום השני וביום החמישי, שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין. ותינשא באחד בשבת, שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין! שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא טורח בסעודה שלשה ימים, אחד בשבת ושני בשבת ושלישי בשבת, וברביעי כונסה"

"[ג.] אמר רב שמואל בר יצחק: לא שנו אלא מתקנת עזרא ואילך, שאין בתי דינין קבועין אלא בשני ובחמישי, אבל קודם תקנת עזרא שבתי דינין קבועין בכל יום, אשה נשאת בכל יום. קודם תקנת עזרא מאי דהוה הוה! הכי קאמר: אי איכא בתי דינין דקבועין האינדא כקודם תקנת עזרא, אשה נשאת בכל יום. הא בעינן שקדו! דטריח ליה"

"[ה.] תני בר קפרא: בתולה נשאת ברביעי ונבעלת בחמישי, הואיל ונאמרה בו ברכה לדגים; אלמנה נשאת בחמישי ונבעלת בששי, הואיל ונאמרה בו ברכה לאדם; טעמא משום ברכה, אבל משום איקרורי דעתא לא חיישינן. אי הכי, אלמנה נמי תיבעל בחמישי, הואיל ונאמרה בו ברכה לדגים! ברכה דאדם עדיפא ליה; ואי נמי, משום שקדו, דתניא: מפני מה אמרו אלמנה נשאת בחמישי ונבעלת בששי? שאם אתה אומר תיבעל בחמישי, למחר משכים לאומנתו והולך לו, שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא שמח עמה שלשה ימים, חמישי בשבת וערב שבת ושבת. מאי איכא בין ברכה לשקדו? איכא ביניהו: אדם בטל; אי נמי, יום טוב שחל להיות בערב שבת"

כתב **הרא"ש** (סי' י) שטעם 'שקדו' עיקר, דלא קבעו זמן משום ברכה, הילכך אם אדם בטל הוא יכול לישא בכל יום ואם בעל מלאכה הוא לא ישא אלא בחמישי ויבעול בששי.

עוד כתב **הרא"ש** (סי' ג) שהטעם שבתולה אינה נישאת כאלמנה בחמישי ותבעל בליל שישי הואיל ונאמרה בו ברכה לאדם הוא, דמשום ברכה לחודה לא היינו מתקנים ימי זמן קבוע. וגם טעם 'שקדו' אינו שייך בבתולה, שאין לומר שלמחר ישכים לאומנתו, לפי שיש לה שבעת ימי המשתה הילכך משום ברכה גרידא לא תקנו זמן לבתולה. עוד כתב, שאין לכנוס הבתולה ביום ו' ולבעול ביום שבת לפי שאין ב"ד קבועים בשבת.

כתב **השו"ע**: ומקום שאין ב"ד יושבים בו אלא בשני ובחמישי בלבד, בתולה נשאת ביום רביעי, שאם היתה לו טענת בתולים ישכים לב"ד. ומנהג חכמים שהנושא את הבעולה ישאנה בחמישי, כדי שיהיה שמח עמה ג' ימים, חמישי בשבת וערב שבת ושבת, ויוצא למלאכתו יום ראשון. (רמ"א: ונהגו שלא לישא נשים אלא בתחלת החדש, בעוד שהלכנה במלואה. הר"ן סוף פרק ארבע מיתות. ועיין ב"ד סי' קע"ט).

**הפני יהושע** (קונ"א למסכת כתובות סימן א. הובא בפת"ש ו) תמה מדוע כל הפוסקים כתבו שכיום נהגו לכנוס בכל יום, היה להם לפרש שלכתחילה יש לחוש לטעמא דברכה (היינו שתנשא בה' ותבעל בו') משום עצה טובה. וביותר תמה על הרמ"א שהביא המנהג שלא לישא אלא בתחילת החדש, שטעם זה לא נזכר בגמ' כלל. וסיים ומ"מ כל הרוצה לקיים דברי חכמים יש לו לחוש לכתחילה לטעמא דברכה וינחו לו ברכות על ראשו.

☞ **נישואין בע"ש, שבת ואחד בשבת**

שנינו בכתובות (ה).

"אמר מר: בין כך ובין כך, לא יבעול לא בערב שבת ולא במוצ"ש. בשלמא בע"ש, משום חבורה, אלא במוצאי שבת אמאי לא?... אלא אמר רבי זירא: גזירה שמא ישחוט בן עוף"

כתב הרמב"ם (פ"י מהל' אישות הי"ד) "אין נושאים נשים לא בערב שבת ולא באחד בשבת גזירה שמא יבוא לידי חילול שבת בתיקון הסעודה שהחתן טרוד בסעודתו, ואין צריך לומר שאסור לישא בשבת". אמנם הטור כתב בשם הרא"ש שמוותר לבעול בתחילה בשבת ואין חוששים לבן עוף, וע"ז סומכים שעושים סעודות בע"ש ומוצ"ש. גם הר"ן (ב. ד"ה איבעיא) כתב שכ"ד הרי"ף שלא הזכיר כלל בהלכות חששא דבן עוף. הב"י כתב דעכשיו מנהג פשוט לכנוס בששי.

וכתב הר"ן שאפשר לדחות, שההיתר לבעול בשבת הוא דוקא אם כנסה לפני השבת, שכל החשש של בן עוף הוא דוקא בשעת הכניסה לחופה, לפי שאז עושים הסעודה. והרמב"ן (ה. ד"ה והמהזור) כתב שמה שנהגו לכנוס בששי מנהג בורות הוא אלא שלא מיחו בידם, וכ"כ הר"י הלוי. וכ"נ מדברי המגיד.

כתב השו"ע: י"א שאין נושאים נשים לא בערב שבת ולא באחד בשבת, גזירה שמא יבא לידי חלול שבת בתיקון הסעודה. ויש מתירין. וכן פשט המנהג לישא נשים בערב שבת, והוא שיטרח בסעודת הנשואין ג' ימים קודם הנשואין.

בשו"ת הרמ"א (סימן קכה. הובא בפת"ש ד) כתב שאין מדרך המקומות לעשות הנישואין ביום א' כחוקות הגויים. אך יש שכתבו שבא"י לא חוגגים את יום ראשון ולכן אין חשש לערוך בו נישואין (קובץ בית אהרון וישראל חוברת ט"ל עמוד עה). ובספר נהר מצרים (אות טו) כתב שלא נמנעו מלערוך נישואין ביום א' במצרים, וכ"כ עוד רבים לגבי מקומותם.

כתב החלקת מחוקק (סק"ה) דמשמע שאם הכלה וקרוביה מוחלים על טורח זה, אין להקפיד. וכן המנהג עתה שלא להקפיד בטורח ג' ימים דוקא.

סעיף ד':

### ✎ כפיית החתן לעשות סעודה

כתב ה"ר אפרים אם אמר החתן שאינו טורח אלא כונס את אשתו בלא סעודה, וקרובי הכלה חפצים שיעשה סעודה, יכולים לכפותו לעשות סעודה דקי"ל עולה עמו ואינה יורדת עמו (הובא ברא"ש סימן ג, ובר"ן א: ד"ה והוא. וכ"כ המגיד בפ"י מהלכות אישות הי"ד, וכתב שכן היה דן הרי"ף ושכן דעת הרמב"ן ג. ד"ה והא בעינן, והרשב"א ג: ד"ה שקדו).

כתב השו"ע: אם החתן אינו רוצה לעשות סעודה, וקרובי הכלה רוצים שיעשה סעודה, כופין אותו שיעשה סעודה לפי כבודו ולפי כבודה.

כתב המקנה (קונ"א. הובא בפת"ש ז) לכאורה משמע דאם אין קרובי הכלה מקפידים מהני מחילה, ואינו דומה לעיל ס"ב דלא מהני מחילה, משום שכאן מדובר על עשיית סעודה לאחרים לפי כבודו וכבודה, ואין זה ענין למחילת שמחתם.

סעיף ה':

### ✎ נישואי בתולה ואלמנה בשבת

כתב הרא"ש (כתובות שם) שאין כונסין את הבתולה לחופה ביום שבת לפי שעל ידי החופה זוכה במציאתה ובמעשה ידיה והוה ליה כקונה קנין בשבת, ואלמנה אין חופה קונה בה אלא ע"י יחוד של ביאה זוכה במציאתה, לפיכך צריך להתייחד עמה בע"ש כדי שלא יהא כקונה קנין בשבת. ומקורו מהירושלמי (פ"א דכתובות ה"א) "אילין דכנסין ארמלן בערב שבת צריכין למיכנס מבעוד יום שלא יהא נראה כקונה קנין בשבת".

וכ"כ הרמב"ם (פ"י מהל' אישות הי"ד) "אסור לישא אשה בשבת ואפילו בחולו של מועד אין נושאין נשים... לפי שאין מערבין שמחה בשמחה (מו"ק ח:): שנאמר (בראשית כט כז) מלא שבוע זאת ונתנה לך גם את זאת".

כתב השו"ע: אין כונסין בתולה לחופה, בשבת, לפי שעל ידי החופה זוכה במציאתה ובמעשה ידיה, והוה לו כקונה קנין בשבת. ואלמנה, אין חופה קונה בה, אלא על ידי ייחוד של ביאה זוכה במציאתה ובמעשה ידיה, לפיכך צריך להתייחד עמה קודם שבת, כדי שלא יהא כקונה קנין בשבת (וע' בא"ח סימן של"ט).

כתב הבית שמואל (סק"ה) שאם היתה חופה מבעוד יום והיתה נידה, תלוי במחלוקת הרמב"ם ושאר הפוסקים. לרמב"ם דלא מהני חופה אז אסורה לטבול בשבת, ולשאר פוסקים דמהני

חופה, מותרת לטבול בשבת, אע"ג שהיא זכתה בתוספת כתובה, מ"מ הוא כבר קנה אותה, ולגבי האישה לא שייך קניין.

כתב **הבית שמואל** (סק"ו) שגם בבין השמשות מותר לכנוס את האלמנה, דכל שבות לא גזרו בביה"ש במקום מצוה. וכ"כ ה"ט"ז (סק"א).

**הבית שמואל** (סק"ו) תלה את המחלוקת לגבי יחוד באלמנה במחלוקת הראשונים והפוסקים איזה יחוד בעינן. והוסיף שכל האמור הוא דוקא אם האלמנה טהורה, אך אם היא טמאה מותר לכונסה בע"ש, שהרי בכל מקרה אין הוא בא עליה בשבת ואינו קונה אותה בשבת. וכ"כ ה"ט"ז (סק"א).

כתב **המ"ב** (או"ח סימן שלט ס"ק לב) שאם כנס אותה בע"ש והיתה טהורה והכניסה אחר החופה לחדר מבעו"י ונתיחד עמה ולא היו שם בני אדם, קנה אותה קנין גמור ומותר אח"כ לבוא עליה בשבת. אבל אם לא היתה טהורה מבעו"י או שלא נתיחד עמה בחדר מיוחד מבעו"י אסור לבוא עליה בשבת. ולכן יש לזהר מאד כשעושיין חופת אלמנה בע"ש שיעשו את החופה מבעו"י גדול כדי שיהיה ראוי ליחד עמה אחר החופה. ודע דהרבה אחרונים כתבו דאפילו בבתולה יש לזהר לכתחלה שיתיחדו אחר החופה בע"ש מבעו"י, די"א דחופה שלנו מה שמעמידין אותן תחת הכלונסאות לא מקרי עדיין חופה והיא כמקודשת בעלמא, וא"כ כשבא עליה בלילה ביאה הראשונה הוא קונה קנין בשבת ואף דבבתולה סגי אפילו ביחוד בעלמא מבעו"י ולא בעינן דוקא יחוד הראוי לביאה ולכן אפילו אם היתה נדה או שבני אדם נכנסין ויוצאין שם באותו חדר ולא הוי יחוד הראוי לביאה אעפ"כ הוי חופה גמורה וקונה בבתולה קנין גמור למהוי כנשואה בכל הדברים. וסיים שאפילו בחופת בתולה יש לזהר לכתחלה כשעושיין החופה בע"ש שיעשו החופה מבעו"י גדול.

ועיין בשו"ת **יביע אומר** (ח"ה אהע"ז סימן ט) שמסקנת רוב האחרונים להקל באלמנה ע"י ייחוד הראוי לביאה מערב שבת, או על ידי מסירתה והולכתה ע"י בעלה לבית הנישואין, וא"צ ביאה ממש מערב שבת, אלא רשאי לבא עליה ביאה ראשונה בליל שבת. וגם בבתולה הנישאת בע"ש יש להורות שהחתן והכלה יתייחדו יחדיו בחדר אחד מבעוד יום, וכדעת הרמב"ם ומרן הש"ע שהחופה היינו ייחוד. ולגבי בתולה טמאה הטובלת לערב י"ל דכיון שעיקר דין חופת נדה הויא איבעיא דלא איפשיטא (בכתובות נו), לגבי איסורא דרבנן דהוי כקונה קנין בשבת אזלינן לקולא. וע"כ נכון לייחדם יחד בחדר אחד ע"י שומרים, כיון שדעת כמה אחרונים דסגי בייחוד ע"י שמירה להחשב כדין חופה, ותטבול לערב. ומיהו לפמש"כ בס"ד לעיל (בהיו"ד סי

כ) שמותר לכלה לטבול ביום שביעי לספירתה מבעו"י, יותר נכון שתטבול ותתיחד ע"י שומרים עם החתן כשהיא טהורה, ואף על פי שעדיין אסורה עליו עד לערב, שמא תראה ותסתור, מ"מ כיון שאין חששא זו אלא מדרבנן, אזלינן לקולא.

סעיף ו':

### נישואין בחול המועד

שנינו במועד קטן (ח:)

**"משנה:** אין נושאים נשים במועד, לא בתולות ולא אלמנות, ולא מייבמין, מפני ששמחה היא לו, אבל מחזיר הוא את גרושתו. גמרא: וכי שמחה היא לו מאי הוי? אמר רב יהודה אמר שמואל, וכן אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא, ואמרי לה אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: לפי שאין מערבין שמחה בשמחה. רבה בר רב הונא אמר: מפני שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו. אמר ליה אביי לרב יוסף: הא דרבה בר רב הונא - דרב הוא, דאמר רב דניאל בר קטינא אמר רב: מנין שאין נושאים נשים במועד - שנאמר ושמחת בחגך, בחגך - ולא באשתך. עולא אמר: מפני הטורח. רבי יצחק נפחא אמר: מפני ביטול פריה ורביה"

כתב הרמב"ם (פ"י מהל' אישות הי"ד) "אסור לישא אשה בשבת ואפילו בחולו של מועד אין נושאים נשים... לפי שאין מערבין שמחה בשמחה (מו"ק ח:): שנאמר (בראשית כ"ז) מלא שבוע זאת ונתנה לך גם את זאת".

כתב השו"ע: אין נושאים נשים בחול המועד, לא בתולות ולא אלמנות, ולא מיבמין; אבל מחזיר גרושתו מן הנישואין, אבל לא מן האירוסין.

לגבי נישואין בערב הרגל, כתב השו"ע (או"ח תקמו, ג) שמותר, ועושים הסעודה ברגל. אך הבית שמואל (סק"ז) הביא בשם הריטב"א (שו"ת, סימן א) שאסור לעשות סעודה ביו"ט, אא"כ נכנסו פנים חדשות מעצמן. והמגן אברהם (תקמו, סק"ד) כתב שאין לעשות הסעודה בלילה הראשון של החג אלא בשאר ימי החג. וכ"כ החיי אדם (ק"ז, א) ועוד. וכתב כה"ח (ס"ק י"ד) שבדיעבד מותר לעשותה בלילה הראשון של החג.

## סימן ס"ה - מצוה לשמח חתן וכלה, ודין מת וכלה

ובו ד' סעיפים

סעיף א':

❧ **כיצד שמחת חתן וכלה**

שנינו בכתובות (טז):

"תנו רבנן: כיצד מרקדין לפני הכלה? בית שמאי אומרים: כלה כמות שהיא, ובית הלל אומרים: כלה נאה וחסודה. אמרו להן ב"ש לב"ה: הרי שהיתה חוגרת או סומא, אומר' לה, כלה נאה וחסודה? והתורה אמרה: מדבר שקר תרחק! אמרו להם ב"ה לב"ש: לדבריכם, מי שלקח מקח רע מן השוק, ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו? הוי אומר: ישבחנו בעיניו, מכאן אמרו חכמים: לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות... אמרו עליו על רבי יהודה בר אילעאי, שהיה נוטל בד של הדס ומרקד לפני הכלה, ואומר: כלה נאה וחסודה. רב שמואל בר רב יצחק מרקד אתלת

ואיתא במדרש למה לא אכלו הכלבים כפות של איזבל לפי שהיתה מרקדת בהן לפני חתן וכלה.

כתב השו"ע: מצוה לשמח חתן וכלה ולרקד לפניו, ולומר שהיא נאה וחסודה (פירוש מן ותשא חן וחסד לפניו) אפילו אינה נאה. וכתב הרמ"א: ומצינו שרבי יהודה בר אילעי היה מרקד לפני הכלה.

בספר תורת חיים (ע"ז יז. ד"ה אבי ידיהו. הובא בפת"ש ב) כתב נראה דאסור ללכת במחול עם הכלה בשבעת ימי המשתה, אפילו אינו אווז בידה ממש אלא בהפסק מטפחת כדרך שנוהגין מקצת ת"ח שבדור הזה אפ"ה לאו שפיר עבדי כדמשמע הכא דשום קירבה בעלמא אסור.

כתב הדרישה (אות א) דאפשר שעיקר שמחת הכנסת כלה הוא כשמביאים אותה תחת החופה כמו שנוהגים לעשות לחתן, וזהו הנקרא הכנסת כלה לחופה. אולם הט"ז (סק"ב) כתב, נראה דלדידן לא הוי כיסוי הראש חופה אלא הכנה לחופה שתהיה אח"כ שהיא הגמר. ואין הולכים אלא ללוות החתן ולא ללוות הכלה, ששם כל הנשים הולכים עימה ואין להתערב עמהם, וראיתי בקצת מקומות אנשים חשובים הולכים לקראת הכלה, וכשמתקרבים אליה חוזרים לאחוריהם להחופה, ונכון הוא. גם בשו"ת משנה הלכות (ז, רמט) כתב דודאי מצוה גדולה לבטל הריקוד קודם הנשואין לפני הכלה לאנשים. אלא דאפילו לאחר החופה פשוט דאין לבחורים לרקד לפני הכלה.



בשור"ת **ציץ אליעזר** (חי"ח סימן סח) הביא הערות על הספר הבית היהודי ח"ה, וכתב (על סימן ח ס"ב) שהמצוה לשמח חו"כ בכל שבעת ימי המשתה. ומציין המקור לכך **לשד"ח** (מע' חו"כ אות י"ג ד"ה וכל האמור), ושכ"ד הגר"ע **יוסף זצ"ל**, ולעומת זה מביא משור"ת **ישכיל עבדי** (ח"ה חאו"ח סי' כ' אות נ"ה) שכ' שכל זמן שלא בעל בעילת מצוה - מצוה לשמחו, אלא שהגרי"ש **אלישיב זצ"ל** תמה מאד על הישכיל"ע בזה (מבלי להביא מקור לכך).

כתב בדרשות **מהרי"ל** (מנהגים הלכות נישואין סימן י. הובא בבאה"ט ב) שכבוד חתן וכלה קודם לכבוד הרגל, ולכן מי שיש לו איזה מלבוש חדש ללבוש בחופה ופגע בו הרגל קודם החופה, לא ילבשונו ברגל אלא יניחנו עד יום החופה.

כתב בשור"ת **שיה יצחק** (סימן תצז ד"ה פרק ו') שהוגד לו שהגאון המפורסם מהר"ש סופר אמר לו בשם מרן אביו **החת"ס** זי"ע, שלחתן ביום אפריונו יש לו כח כצדיק הדור, שנשמעת תפלתו ביום מחילת עונותיו, ולזאת ביקש הגאון דקראקא ז"ל הנ"ל מהרבני שהוא להזכר יזכירהו לטובה טרם ילך לחופה.

#### ☞ הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו

שנינו בברכות (ו):

"ואמר רבי חלבו אמר רב הונא: כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו - עובר בחמשה קולות, שנאמר: קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומרים הודו את ה' צבאות. ואם משמחו מה שכרו? - אמר רבי יהושע בן לוי: זוכה לתורה שנתנה בחמשה קולות"

כתב בשור"ת **משנה הלכות** (חי"י סימן רכח ד"ה איברא דנלפענ"ד) שבזה"ז דע"פ רוב ורובא דרובא החתן יושב בישיבה ולית ליה מגרמיה כלום וכל הוצאות החתונה מוטלות על אבי החתן ואבי הכלה, אולי ליכא כה"ג איסור, ואינו עובר כלל כיון דבאמת לאו סעודת חתן הוא.

#### ☞ ביטול תורה לשמחת חתן וכלה

שנינו בכתובות (יז):

"תנו רבנן: מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה. אמרו עליו על רבי יהודה ברבי אלעאי, שהיה מבטל תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה; במה דברים אמורים - כשאין עמו כל צרכו, אבל יש עמו כל צרכו - אין מבטלין..."

כתבו **התוספות והרא"ש** (ב, ה) ש'מבטלין' היינו רשות ולא חובה, ולכן קאמרי על ר' יהודה ב"ר אלעאי שהיה עושה כך, מכלל דאינך לא היו עבדי, ודוקא למת מצוה הוא חובה. אך **הדרישה** (אות א) כתב שאינו מוכרח, דאפשר לומר דלרבנותא נקט ר' יהודה, דאע"ג דתורתו אומנותו, אפ"ה היה מבטל.

כתב **הרמ"א**: ומבטלין תלמוד תורה להכנסת כלה לחופה (דברי הרב. פ"ק דמגילה ופ' האשה שנתארמלה).

כתב **החלקת מחוקק** (סק"ב) דאפשר שמי שרואה שנכנסים לחופה חייב לבטל, אבל מי שיודע ואינו רואה אינו חייב לבטל. אך **הבית שמואל** (סק"ב) כתב שמהברייתא לא משמע כך, דומיא דהוצאת המת שגם אם אינו רואה חייב לבטל. וכ"נ מדברי **האגרות משה** (או"ח ח"ב סימן צה ד"ה ולכן אם), והוסיף שגם לדעת הח"מ אם אינו בטל מת"ת יש חובה ללכת.

סעיף ב':

### סמל הסתכלות על הכלה

שנינו בכתובות (יז).

"א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן: מותר להסתכל בפני כלה כל שבעה, כדי לחבבה על בעלה. ולית הלכתא כוותיה"

כתב **הרא"ש** (שם סימן ג) שיש אומרים שביום ראשון מותר להסתכל בה שהוא עיקר החיוב כדי לחבבה על בעלה דאם לא כן מי יעיד שיצאת בהינומא וראשה פרוע. וליתא דאפילו שעה אחת אסור להסתכל בה, אלא כיון שרואין ההינומא שעשו ואומרים זו היא של כלה פלונית היינו עדות, אי נמי ראיית ההינומא כשהיא עליה או פריעת הראש אין זה הסתכלות בפניה. כתב **השו"ע**: אסור להסתכל בכלה, (רמ"א: אבל מותר להסתכל בתכשיטין שעליה או בפריעת ראשה. טור).

עייין בשו"ת **תפילה למשה** (ח"ה סימן מב) אודות המנהג שנכנסת הכלה לרחבת הריקודים של הגברים, ורוקדים לפני החתן והכלה, וכתב שיש להחמיר שלא לעשות כך, אא"כ פניה מכוסות.

סעיף ג':

### סמל זכר לאבלות החורבן

שנינו בבבא בתרא (ס:)

"מאי על ראש שמחתי? אמר רב יצחק: זה אפר מקלה שבראש חתנים. א"ל רב פפא לאביי: היכא מנח לה? במקום תפילין, שנאמר: לשום לאבלי ציון לתת להם פאר תחת אפר"

**הטור** הביא: נוהגין באשכנז בשעת ברכה נותנין לחתן אפר בראשו במקום תפילין דכתיב לשום לאבלי ציון לתת להם פאר תחת אפר ופאר היינו תפילין אלמא במקום תפילין מנח ליה. ובספרד נוהגין ליתן בראשו עטרה עשויה מעלה זית לפי שהזית מר זכר לאבלות ירושלים. ונהרא נהרא ופשטיה.

כתב **הכלבו** (סימן סב) יש מקום נמנעו שלא לתת אפר מקלה בראשי חתנים מפני שאין העם מוחזקים כלל בהנחת תפילין ולא יהיה בהם האפר תחת פאר ויחוששו גם כן שמא לא יהיה פאר תחת אפר. ונהגו לעשות זכרון אחר במקומו שנותנין מפה שחורה על ראש החתן והכלה ועל זה פשט המנהג לשבר הכוס אחר שבע ברכות.

כתב **השו"ע**: צריך לתת אפר בראש החתן, במקום הנחת תפילין, זכר לאבילות ירושלים, דכתיב: לשום לאבלי ציון פאר תחת אפר. (ישעיה סא, ג).

### שבירת הכוס בנישואין

שנינו בברכות (לא).

"רב אשי עבד הלולא לבריה, חזנהו לרבנן דהוו קא בדחי טובא, אייתי כסא דזוגיתא חיורתא ותבר קמייהו, ואעציבו"

וכתבו **התוספות** (ד"ה אייתי) "מכאן נהגו לשבר זכוכית בנישואין". גם ה**רוקח** (סימן שנג) כתב ומה ששוברין כלי זכוכית בנישואין לפי שנאמר עבדו את ה' בשמחה וגילו ברעדה, במקום גילה שם תהא רעדה.

כתב ה**רמ"א**: ויש מקומות שנהגו לשבר כוס אחר שבע ברכות, וזהו מנהג נוהג במדינות אלו שהחתן שובר הכלי שמברכין עליו ברכת אירוסין (כל בו), וכל מקום לפי מנהגו. עוד נוהגים להתענות, ועיין לעיל סי' ס"א. ודין זריקת אוכלין לפני חתן וכלה, עיין בא"ח סי' קע"א.

**כה"ח** (סימן תקז ס"ק כא) כתב שלא נהגו בכל אלה, אלא לשבר כוס בשעת החופה. **אמנם** בשו"ת **אור לציון** (ה"ג עמוד רעז) תמה כיצד ניתן להימנע מתקנת חכמים לתת אפר בראשו של החתן, והביא גם מספר **מועד לכל חי** (סימן יאות צג) שהזהיר ע"כ.

כתב הפרי מגדים (או"ח סימן תקס סק"ו. הובא בפת"ש ד) בשם תשובת **אבן שוהם** (סי' נ"א) דכוס זכוכית דוקא (ורומזים לזה שזכוכית יש לה תקנה לאחר שנשברה, כך האדם יש תקוה לאחריתו, שגם כשישוב אל העפר יקום בתחיית המתים, משא"כ בחרס. וע"ע ביביע אומר ח"ד סימן ט פירושים נוספים מדוע דוקא זכוכית), משא"כ ב'תנאים' שוברין קדירה של חרס. **אמנם הבא"ח** (שופטים יא) כתב שהם נוהגים לשבר כוס חרס ולא זכוכית, ויתכן משום שהזכוכית ביוקר, או שחוששים לתקלה משברי הזכוכית. ובאמת שגם הרמ"א בדרכ"מ כתב שהיו שוברים כלי חרס.

אימתי שוברים את הכוס? הרמ"א כתב לאחר שבע ברכות, וכ"כ בשו"ת **יביע אומר** (ד, ט) שכן מנהג ירושלים, וכ"כ פוסקים נוספים. **הבא"ח** (שופטים יא) כתב שמנהגם לשבור הכוס בגמר ברכת אירוסין ומעשה הקדושין. **והשדי חמד** (מערכת ז אות יב) כתב שמנהגם לשבור הכוס קודם קריאת הכתובה.

ובשו"ת **יביע אומר** (ח"ד סימן ט אות ג) העיר על המנהג השגוי שלאחר שהחתן שובר הכוס אומרים 'מזל טוב' והחתן שמח על שהצליח לשבור הכוס. ובאמת שאין לנהוג כן מאחר שמנהג שבירת הכוס תוקן על חורבן הבית. וכבר העיר על מנהג זה **בשדי חמד** (אס"ד מערכת ז אות יב). וכ"כ בשו"ת **משפטי עוזיאל** (חאהע"ז סימן פט ס"ג), והוסיף שהיה מוטב לבטל המנהג לגמרי מלשנות דמותו בצורה כזאת שנפש היפה סולדת הימנו אלא שמצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע.

סעיף ד':

✎ **מת וכלה שפגעו זב"ז**

כתב ה**שו"ע** ע"פ הגמ' בכתובות (יז): מת וכלה שפגעו זה בזה, מעבירין את המת מלפני הכלה, ליתן לה את הדרך.

## סימן ס"ו - דיני כתובה

ובו י"ג סעיפים

סעיף א':

### אסור יחוד ללא כתובה

חכמים תקנו כתובה לאשה שנשאת, וטעמם (כתובות יא.) 'שלא תהא קלה בעיניו להוציאה'. עוד מובא (כתובות נד:) 'רבי מאיר אומר כל הפוחת לבתולה ממאתים ולאמנה ממנה - הרי זו בעילת זנות', וזהו חיזוק לדבריהם.

דעת **בעל העיטור** (ה"ב שער ברכת חתנים ח"ג סד ע"א) שאסור להתייחד עם הכלה קודם שיכתוב לה כתובה. וכ"ד הרמב"ם (פ"י מהל' אישות ה"ז). **אולם הר"ן** (א. ד"ה או) כתב שאין דבריהם נכונים, ולדעתו מותר להם להתייחד גם קודם כתיבת הכתובה. שהרי אמרינן (י.) שרבי אמי התיר לבעול בתחילה בשבת, ובאשר לכתובה אמר שיתפסו מטלטלין. ובודאי מדובר כשנשאו ביום רביעי שכך היתה תקנת חכמים, וא"כ מותר לכנוס בלא כתובה (שהרי בשבת עדיין לא היתה להם כתובה). וטעם הדבר, שאיסור ביאה בלא כתובה הוא מדרבנן בעלמא, ולכן אין לאסור גם את הייחוד. וכן משום שלא תשמע להיבעל לו, היות שיודעת היא שקלה היא בעיניו להוציאה. וגם אם תשמע לו, לא הוי בעילתו בעילת זנות, שהרי מתנאי בי"ד יש לה כתובה.

כתב **השו"ע**: אסור להתייחד עם הכלה קודם שיכתוב לה כתובה; (רמ"א: ויש מקילין ומתירין להתייחד בלא כתובה, ובלבד שלא יבעול. ר"ן). והבעל נותן שכר הסופר (ב"ב קסז.).

**הב"ח** דקדק שהרמב"ם לא כתב שיש איסור בדבר, אלא רק שצריך לכתוב כתובה קודם כניסתה לחופה ואח"כ יהיה מותר באשתו, משמע שלכתחילה צריך לעשות כך שלא יבוא לידי איסור, אבל איסור ממש לא שמענו ביחוד. וכ"כ **הח"מ** (סק"א) ו**הב"ש** (סק"א).

כתב **החלקת מחוקק** (סק"ב) דמכיון שאחד מהטעמים שמתירים להתייחד הוא משום שיודעת שהיא קלה בעיניו להוציאה. טוב להודיע לה זה אם מתייחד עמה בלא כתובה. וכ"כ **הבית שמואל** (סק"ב).

עוד כתבו **הח"מ** (סק"ג) ו**הב"ש** (סק"ג) שהבעל נותן שכר משום שטובה היא לו, שע"י הכתובה מותר לו לבוא עליה. ובגמ' מבואר שאפילו הבעל תלמיד חכם.

### עדי קנין במקום כתובה

כתב הרמב"ם (פ"י מהל' אישות ה"ט) "אחד הכותב את הכתובה בשטר ואחד שהעידו עליו עדים וקנו מידו שהוא חייב לה ק' או ק"ק ה"ז מותר. וכן אם נתן לה מטלטלין כנגד כתובתה, ה"ז מותר לבעול עד שיהא לו פנאי לכתוב".

נחלקו הראשונים בהבנת דבריו: המגיד סובר ברמב"ם שעדי קנין מועילים אפילו לכתחילה, שעדי קנין הוו ככתובה ממש, ולכן אפילו אם יש לו זמן לכתוב כתובה א"צ לכתוב, ורק בהתפסת מטלטלין התירו רק כאשר אין לו פנאי, ואם יש לו פנאי אסור. וכ"ד הב"י, וטעמם: שבהתפסת מטלטלין הוא עובר על תקנת חכמים (כתובות פב:), ולכן התירו רק כאשר אין לו פנאי. אבל בקנין, היות וקנין לכתובה עומד, הוי כאילו כתב כתובה.

אולם מהרי"ק (שורש ס"ד) הסביר בדעת הרמב"ם, שגם בקנין לא מועיל, אא"כ אין לו פנאי, אבל אם יש לו פנאי אסור, כדין התפסת מטלטלין. וכ"כ הטור.

שיטה נוספת של הסמ"ג (עשין מה, קכו:) שלדעתו הרמב"ם התיר זאת רק במקום שנהגו לא לכתוב שטר כתובה, אך במקום שנהגו לכתוב - לא סמכה דעתה על העדים.

כתב השו"ע: ואפילו אם ירצה לייחד לה כתובה במעות, או בשאר מטלטלין, אין שומעין לו, אלא צריך שיכתוב לה שטר על עצמו בדמי הכתובה ויהיו כל נכסיו משועבדים לה, או שיעידו עליו עדים ויקנו מידו מה שהוא חייב לה, מנה או מאתים. אך הרמ"א כתב: וי"א דאין לסמוך אעדים רק בשעת הדחק, ומיד שיש לו פנאי לכתוב, צריך לכתוב, כל שכן שאין לסמוך עלייהו לכתחלה (כן משמע מלשון הטור וכ"כ מהרי"ק שורש ס"ד ומרדכי ריש כתובות), וכן ראוי להורות.

הב"ח (אות ד) סובר שאפילו בשעת הדחק אין לסמוך על עדי קנין אלא בהתפסת מטלטלין. החלקת מהוקק (סק"ו) סובר שבשעה"ד סומכין על עדי קנין לפי שעה, והמחמיר תע"ב, אבל כשאין לחתן מטלטלין להתפיס לפי שעה, יכול לסמוך על המהרי"ק וסיעתו, ובאיסור קל כזה אין ראוי להחמיר ולבטל מצות עונה ופול"ר, ובפרט בזמן הזה שאין מגרשים בעל כרחיה ולא שייך הטעם שתהא קלה בעיניו להוציאה. וכ"נ מהב"ש (סק"ד).

הפת"ש (סק"א) הביא בשם הישועות יעקב: אם בשעה שקיבל בקנין, היה פנאי לכתוב, והיה בכח האשה לבקש מהעדים שיכתבו לה מהני הקנין, ואף שלא הלכה האשה לבקש מהעדים היא גופא ראייה דסמכא דעתה. ולכן מועיל הקנין כמו כתיבה אף בלא שעת הדחק. אבל אם באותו עת שקיבל בקנין לא היה אפשר לכתוב, כגון בשבת או שאין פנאי לכתוב, בזה אמרינן דלא סמכה דעתה בקנין, ולא מהני רק כמו התפסת מטלטלין דלא מהני רק בשעת הדחק.

☞ **העמיד ערב והתנה שהוא לא יהיה חייב לה כלום**

כתב הרשב"א (ח"ב סימן נה) שמי שנתן קבלן לאשתו בכתובתה, והתנה עמה שיהא הוא פטור, הרי היא אסורה לו, דכיון שאין לה על בעלה כלום תהא קלה בעיניו להוציאה.

כתב הרמ"א: העמיד לה ערב קבלן בעד כתובה, והתנה שהוא יהא פטור ממנה, אסור, עד שיהא שעבודה עליו, שלא תהא קלה בעיניו להוציאה.

כתב החלקת מחוקק (סק"ז) דנראה שאף אם יש לערב קבלן פיצוי מהבעל, ונמצא דלא תהא קלה בעיניו להוציאה, שהרי מיד כשיוציאה תתבע את הקבלן והקבלן יתבע אותו, מ"מ גרע מחמת שמעולם לא היה לה שיעבוד על בעלה. וכ"כ הבית שמואל (סק"ה).

☞ **שיעבוד הבעל בנכסים שלא באו לעולם**

שנינו בכתובות (נד): "אף על פי שאמרו בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה, אם רצה להוסיף, אפילו מאה מנה יוסיף". התוספות (ד"ה אף) הקשו, איך אפשר לכתוב לאישה סכום כסף גדול אע"פ שאין לו שווה פרוטה? ותירצו ב' תירוצים: א. משום שמשעבד גופו לזה החיוב מעתה ולכשיהיו לו נכסים, חל החיוב מעתה, ואין זה דברים בעלמא. ב. היות ונתחייב לה, הרי הודה שיש לו נכסים, והודאת בעל דין כמאה עדים דמי. הרא"ש (שם סימן א) כתב שאין טעם זה מספיק לנכסים הידועים שלא היו לו באותה שעה, ולכן כתב שתירוץ ראשון עיקר.

כתב הרמ"א: עיין בחושן המשפט סימן ס' אם יוכל לשעבד עצמו בכתובתה בנכסים שלא באו לעולם.

הבית שמואל (סק"ו) כתב, ששם מבואר דהיכא דהיכא שמשעבד נפשו וגופו, יכול להשתעבד אע"פ שאין לו נכסים בשעת השעבוד.

☞ **חתימה לאחר קנין או שמיעת הכתובה**

כתב הרמ"א: ואין לעדים לחתום הכתובה אלא לאחר שקיבל החתן קנין לפניהם (סברת הרב ומפרק אשה שנתארמלה). ויש מקומות שמקילין בזה (מרדכי פ"ב דגיטין). וכן שיש עדים חותמים על הכתובות שקראו תחת החופה, אף על פי שהם לא שמעו הקריאה, אף על פי דלא שפיר עבדי, אין לשנות מנהגן, שלא להוציא לעז על כתובות הראשונות (אור זרוע).

החלקת מחוקק (סק"ט) ביאר שיש מקומות המקילין בזה, משום שלא מיחזי כשיקרא הואיל ועסוקים באותו ענין.

כתב בשו"ת **אגרות משה** (אבה"ע ח"ד סימן קה אות ב) בענין עדים שראו הקנין מהחתן על הכתובה כנהוג וחתמו על הכתובה, וכשראה החתן אח"כ את חתימותיהן אמר שאינו רוצה בעדים אלו והיה זה קודם החופה, "בכתובה שנכתבה וחתמו קודם הקידושין לדידן שהקידושין הוא תחת החופה שעדיין לא נתחייב בכלום ויכול ודאי לחזור בו, אין חתימתן כלום והוי כאמר להעדים שלא יחתמו שאינו כלום אף בקנין, והצרכתי לכתוב כתובה אחרת ולהחתים עדים שרוצה".

### כתובה על שם המקום שיהיו בו למחר

כתבו **הגהות מיימון** (פ"י מהלכות אישות דפוס קושטא ה"ז אות ד) נהגו החזנים לכתוב כתובה וכותבין בכאן מקום שילכו למחר לעשות נישואין ושיחתמו שם העדים. ובאמת בסנהדרין (לב.) משמע דכשר, מהא דאמרי' שטר שזמנו כתוב באחד בניסן בשמטה ובאו עדים ואמרו היאך אתם מעידים על שטר זה והלא ביום פלוני עמנו הייתם במקום פלוני השטר כשר ועדיו כשרים חיישינן שמא איחרוהו וכתבוהו, הא למדת אף על פי שלא היו בעיר ביום הכתוב בשטר שהוא כשר. ומ"מ קשה בעיני ר"י לעשות לכתחילה מדאמר להו (ב"ב קעב.) רב לספרי וכו' כי קיימיתו בשילי כתובו בשילי ואף על גב דמיסר לכו מילי בהיני (מספר המצוות עדין נ, דקל"א סע"ג).

### כתובה ביום וחתומה בלילה

שנינו בגיטין (יה.)

"אמר **שמואל**: כתובה כמעשה ב"ד דמיא, מה מעשה ב"ד נכתבין ביום ונחתמין בלילה, אף כתובה נכתבת ביום ונחתמת בלילה. כתובתיה דרבי חייה בר רב איכתוב ביום ואיחתום בלילה, הוה **רב** התם ולא אמר להו ולא מידי. לימא, כשמואל סבירא ליה! עסוקין באותו ענין הו; דתניא, אמר רבי אלעזר בר רבי צדוק: לא שנו אלא כשאין עסוקין באותו ענין, אבל עסוקין באותו ענין - כשר"

הר"ן (גיטין ח: ד"ה כתובה) סובר דקי"ל כשמואל אע"פ דדחינן שרב אינו סובר כך, דחיה בעלמא היא. ובאמת גם רב ס"ל כשמואל. ועוד, שגם אם רב חולק על שמואל, הרי קי"ל הלכה כשמואל בדיני. **אמנם הרי"ף** (בתשובה, הובא בר"ן שם וברמב"ן גיטין יח. ד"ה אף) פסק כרב. וכ"פ **העיסור** (מאמר א, ז.) **והרמב"ם** (פכ"ג מהל' מלווה ה"ג). וטעמם, כיון שהתלמוד תמה 'נימא כשמואל וכו', משמע דלדחות דברי שמואל בא.



וכאשר יש בכתובה תוספת נחלקו עוד האם מותר לכותבה ביום ולחתום בלילה. **התוספות** (גיטין יח. ד"ה אף) סוברים שדוקא כשאין בכתובה תוספת, אבל אם יש תוספת אסור דלית ליה קלא, ואע"ג דקי"ל תנאי כתובה ככתובה, הוא רק לגבי מה שהוזכר בגמ' (כתובות נד:): אך לא לגבי שאר הדינים. גם **הרשב"ץ** סובר שאפילו לדעת הרשב"א שמכשיר בכתובה שנכתבה ביום ונחתמה בלילה, היינו דוקא בעיקר כתובה, אבל לא בתוספת ונדוניא.

**אמנם הר"ן** (גיטין ח: ד"ה כתובה) כתב שאפשר גם בתוספת עצמה, כיון שגם לתוספת אית קלא, שהכל יודעים שלכל כתובה יש גם תוספת.

**הבית שמואל** (סק"ז) הביא את דברי התוספות, שנכתבת ביום ונחתמת בלילה כשר, אבל תוספת כתובה פסול, והיכא דקנו מיניה ליכא למיחש למידי.

סעיף ב':

### ייחוד מטלטלים בשעת הדחק

שנינו בכתובות (י. i) "רבי אמי שרא למיבעל בתחלה בשבת אמרי ליה והא לא כתיבא כתובה אמר להו אתפסוה מטלטלי".

כתב **הרמב"ם** (פ"י מהל' אישות ה"ט) שיכתוב לה כתובה מיד אח"כ, וכתב **המגיד** שהטעם מפני שחכמים תקנו שיהו כל נכסיו אחראין וערבאין לכתובתה.

כתב **השו"ע**: אם אינו יכול לכתוב לה כתובה, כגון בשבת, או ששכח לכתבה (ח"מ י: אפילו בחול, ונזכר לאחר שנתייחד עמה), יכול ליתן לה מטלטלין כנגד כתובתה, ויקבל עליו אחריות אם יאבדו או יוזלו, ואז מותר לבעול עד שיהיה לו פנאי לכתוב, (רמ"א: ואז כותב לה מיד. טור).

**החלקת מהוקק** (ס"ק יב) ביאר, דמשמע שגם אם האישה רוצה לקבל המטלטלין על אחריותה אסור. אך יש לחלק בין התפסה שהיא רק לשעה להתפסת צררי דעלמא, ששם יש לחוש שמא יאמר לה טלי כתובתך וצאי, אבל בהתפסה כאן שהיא רק לשעה אין לחוש לכך אפילו באחריות שלה. ומדבריו עולה שהשו"ע פסק כדעת התוספות (כתובות נו: ד"ה אין) שבקבלת אחריות דאונס וזולא, מותר לייחד מטלטלין לכתובה תמיד, אף שלא בשעת הדחק. דלא כסמ"ג המתיר רק בשעה"ד כגון בשבת וכד'. וכ"כ **הב"ש** (סק"ח) שגם אם האישה ויתרה על האחריות, אין מתירים אלא צריך שהבעל יקבל אחריות דאונס וזולא.

סעיף ג':

## אבדה כתובה

שנינו בכתובות (נד: נו:)

"משנת: רבי מאיר אומר: כל הפוחת לכתולה ממאתים, ולאמנה ממנה - הרי זו בעילת זנות. גמרא: אחתיה דרמי בר חמא הות נסיבא לרב אויא, אירכס כתובתה, אתו לקמיה דרב יוסף, אמר להו, הכי אמר רב יהודה אמר שמואל: זו דברי ר' מאיר, אבל חכמים אומרים: משהא אדם את אשתו שתים ושלש שנים בלא כתובה. אמר ליה אביי, והא אמר רב נחמן אמר שמואל: הלכה כרבי מאיר בגזירותיו! אי הכי, זיל כתוב לה"

ופרש"י: זו דברי ר"מ - דאמר לעיל כל הפוחת לכתולה ממאתים ואפי' בתנאה והתנאי בטל קרי לה בעילת זנות משום דלא סמכא דעתה, והכא נמי לר"מ הוא דאסור לשהות אשה שאבדה שטר כתובתה ואפי' אית לה דלא מפסדא בהכי דגביא בתנאי ב"ד מיהא לא סמכא דעתה דאמרה כי תבענא ליה אמר פרעתיך הלכך בעילת זנות היא. אי הכי זיל כתוב לה - כתובה אחריתי והא דאמרינן לעיל (נא.) לא כתב לה כתובה בתולה גובה מאתים ואוקמינן כר"מ התם במקום שאין כותבין כתובה דכולהו אתנאי קא סמכי, אי נמי במקום שכותבין וגובה לר"מ מיהו בעילת זנות באיסור היא.

כתב השו"ע: אם כתב לה כתובה, ונאבדה, או שמחלה לו, (ודוקא) שכתבה לו: התקבלתי כתובתי, צריך לכתוב אחרת בעיקר הכתובה, שאסור לאדם לדור עם אשתו שעה אחת בלא כתובה. והוסיף הרמ"א: וכשנאבדה הכתובה ובא לכתוב לה כתובה אחרת, צריך לכתוב לה כתובה גדולה כראשונה (מהרי"ק שורש קט"ז).

בשו"ת מוצל מאש (סימן כא. הובא בפת"ש ג) כתב שמי שאבדה שטר כתובתה וכתב לה בעלה כתובה אחרת, וכתב סכום הפחות מסכום כתובתה הראשון ולא מיחתה האשה, ולא קפדה כלל. אם אח"כ תמצא הכתובה הראשונה ותתגרש או תתאלמן ודאי שאינה מוחלת על נדוניא ושאר דברים שהם מלוה וחוב גמור עליו. אך אם הזכיר בכתובה השניה שכותב לה כך גם בשביל הנדוניה ותוספת, והיא ידעה זה וקיבלה, ודאי שהכתובה הראשונה בטלה ואפילו נמצאת, חספא בעלמא הוא.

והנה בנושא זה ישנו דיון חשוב לגבי מצב בו כתובתה של האישה נאבדה או נשרפה וכד', האם אסורה על בעלה ביחוד והאם ישנה עליהם חובה לכתוב כתובה חדשה במהירות האפשרית. בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ט סימן לט אות ב) כתב שבזוה"ז הוא רק מצד המנהג, וא"כ

אין עכ"פ להחמיר כ"כ להאיין ב"תיכף" ללכת לחכם שיכתוב להם כתובה אחרת, אם כי בודאי שצריכים מיהת במוקדם או במאוחר לכתוב כתובה אחרת (כמפורש בצי"א יא, סו. בתושבי עיר העתיקה שנאבדו כתובותיהם כאשר פונו משם בזמנו). והוסיף, שיתכן ומה שכתב הרמ"א שאין לשנות הוא רק לענין לבוא לבטל שלא לכתוב כתובה בכלל, אבל לא לענין מקרה בהיכא שנאבדה אצל יחיד. **באוצר הפוסקים** דן בנושא זה והביא כמה וכמה היתרים: העדים שחתמו על הכתובה העניקו תוקף חוקי לכתובה, וזה לא פג (אוצה"פ סו, א אות ז). כל הנוכחים בחופה יכולים להעיד על קיומה של הכתובה, ולכן חשובה האישה כמי שיש בידה כתובה, אע"פ שבפועל אינה (אוצה"פ סו, ג). וכן הבעל יכול להקנות לאישה כפקדון, סכום השווה לערכה של הכתובה על חשבון זכותה לגבותה.

<sup>5</sup> ישנה מחלוקת אם העתק הכתובה שמצוי ברבנות יכול לשמש ככתובה עבור האישה. בספר **הנישואין כהלכתם** (יא, רכה) הביא שכיון שהעדים חותמים על ההעתק, הרי ישנה כתובה כדת וכדין השמורה לבני הזוג במשרדי הרבנות, כפי שכתב שהנהיג רבי רפאל אהרון בן שמעון (בנהר מצרים הלכות כתובה פ"ב), וכ"כ בשמ"ש **ומגן** (סימן סב) והגר"ע **יוסף** (חופה כהלכה פ"ו הערה י, ובמעייין האומר ח"ט עמ' רסו, ורט בהערות). ובשם הגרש"ז **אורבך** כתבו (פתחי חושן ח"ה, נטעי גבריאל נישואין פרק לג, ו. ובשלמי שמחה פרק לד עמ' רנג) שיש לסמוך על כך עד שיכתוב אחרת. **אולם** השוללים סברו, שכיון שאסור לכתוב שני שטרות על חיוב אחד, ברור שמעיקרא לא ביקשו לעשות את ההעתק ראוי כדינא להוציא עימו ממון. וברור שכשמו הוא, רק העתק לראיה בידי הרבנות (והב"ח בסי' מא כתב שיש לחוש שיאבד בכוונה את ההעתק בפני עדים, ויבוא להוציא על סמך העדים. נמצא שיש מכשילה להוציא על סמך ההעתק). ולכן לא יוכל העתק זה לשמש ככתובה בעת הצורך, וכ"כ בתשובות **והנהגות** (ח"א סי' תשס) והאור **לציון** (כתובות סי' קכא, א, ו) הגר"ש **וואזנר** (תשובת בית הלוי ז עמ' ס) ובכתובה כהלכתה עמ' שז בשם הגרי"ש **אלישיב** (וראה מש"כ הגר"י אליעזרוב בפד"ר כרך כ עמ' 161).

### מחילת האישה על עיקר כתובתה

שנינו בכתובות (נד: נו:)

**משנה:** רבי יהודה אומר: אם רצה, כותב לבתולה שטר של מאתים והיא כותבת התקבלתי ממך מנה, ולאמנה מנה והיא כותבת התקבלתי ממך חמשים זז; רבי מאיר אומר: כל הפוחת לבתולה ממאתים, ולאמנה ממנה - הרי זו בעילת זנות

<sup>5</sup> מתוך תשובת הרב אבישי נתן מייטליס.

לדעת ר"מ בין בכתב ובין בע"פ התנאי בטל, ויש לה כתובה. לדעת ר' יהודה בכתב מהני ואין לה כתובה, בע"פ לא מהני ויש לה כתובה. לדעת ר' יוסי בין בכתב ובין בע"פ התנאי קיים, ואין לה כתובה.

נחלקו הראשונים לעניין פסק ההלכה: דעת הרמב"ם (יב, ח) שתמיד התנאי בטל, משום שחכמים עשו חיזוק לדבריהם (ולא מטעמו של ר"מ שכתובה דאורייתא). ולכן גם במקרה שכתב לה כתובה כדין, ולאחר מכן כתבה לו התקבלתי, מחילתה אינה מועילה. אמנם דעת הרא"ש (סימן ז) והטור כר"מ שתמיד התנאי בטל, אבל אם לאחר החופה כתבה לו התקבלתי מועילה מחילתה. גם המרדכי (ב"ק פ"ח סימן צג) כתב שלאחר החופה מועילה מחילתה בכתב. ושיטת הר"ן (כג.) שתמיד התנאי קיים כדעת ר' יוסי, אך אינו רשאי לקיימה ללא כתובה.

כתב השו"ע: אם כתב לה כתובה, ונאבדה, או שמחלה לו, (רמ"א: ודוקא) שכתבה לו: התקבלתי כתובתי, צריך לכתוב אחרת בעיקר הכתובה.

**הבית שמואל** (סק"ט) כתב דמשמע מהשו"ע בסעיף ט דס"ל כדעת הרמב"ם, משום שהביא את דעת הרא"ש בשם 'מקצת פוסקים'. עוד כתב, שמשמע מהשו"ע והרמ"א שא"צ לכתוב אם מחלה אח"כ בע"פ, כיון שבכה"ג לא חיישינן לכך שלא סמכה דעתה, וטוב להודיעה שמחילתה אינה מחילה. וכ"ד הגרש"ז **אורבך** (תקנת הכתובה סע' טז).

### עיר שאבדו הרבה מכתובותיה

כתוב בתשובות הגאונים (שערי צדק ח"ד שער ד סימן טז) וכ"פ הרמ"א: עיר שכבשוהו כרכום, או שגלו מן העיר, ואבדו הנשים הכתובות שלהם, צריכים לחדש נשותיהם כתובתיהם, אף על פי שיש לומר שמא ימצאו אחר כך כתובותיהם או יחזרו להם, מכל מקום מאחר שהכתובות בחזקת אבודות צריכים כתובות אחרות; ואם אינו ידוע סך הכתובות, אם ישארו קצתן, אזלינן בתרייהו; ואם לאו, דנין על פי זקני העיר ולפי המנהג, העשיר לפי עשרו והעני לפי עניו.

כתב החלקת מחוקק (ס"ק טז) שאם הבעל מודה בסכום שהיה כתוב בכתובה הראשונה, צריך לכתוב מחדש כתובה אחרת כפי הסכום הראשון שמודה בו.

### כתיבת כתובה בזמנינו

הנה הכתובה היא תנאי הכרחי לנישואין ולא הבעל ולא האישה רשאים לוותר עליה, מדאורייתא או מדרבנן. וכבר הזכרנו שטעם הכתובה מוזכר בש"ס כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה. ונאמרו בזה טעמים נוספים. אולם יתכן שכל האמור היה נכון דוקא בזמנים בהם

הבעל היה יכול לגרש את אשתו בע"כ, לכן היה נצרך להעמיד בפני הבעל דבר שיעצור בעד גירושין קלים. אך מאז חרם דרבנו גרשום נאסר לגרש את האישה בע"כ, ורק ברצון האישה חלים הגירושין, א"כ שוב א"צ לכתובה כדי למנוע מהבעל לגרש את אשתו. וכפי שפסק הרמב"ם (אישות י, י) והשו"ע (קעז, ג) גבי האונס את הבתולה שאינו רשאי להוציאה, ולכן א"צ לכתוב לה כתובה.

כתב הרמ"א: ועיין לקמן סי' קע"ז, דבמקום שאין מגרשין רק מרצון האשה, אין צריך לכתוב כתובה; אם כן בזמן הזה במדינות אלו, שאין מגרשין בעל כרחיה של אשה משום חרם רבינו גרשום, וכמו שיתבאר לקמן סימן קי"ט, היה אפשר להקל בכתיבת הכתובה, אבל אין המנהג כן ואין לשנות (כל זה ד"ע).

כתבו הח"מ (ס"ק יח) והב"ש (ס"ק יא) שהרמ"א למד דין זה מדין אונס את הבתולה שאינו יכול לגרשה בע"כ, ולכן א"צ לכתוב לה כתובה, שלא שייך לומר שתהא קלה בעיניו להוציאה. והעירו שבקל אפשר לחלק בין איסור דאורייתא לגרש בע"כ כמו באונס, שבוה"ל שא"צ לכתוב כתובה, ובין איסור דרבנן כמו חדר"ג, שצריך לכתוב כתובה חדשה.

האבני משפט (אות י) כתב שהכתובה עדיין ממשיכה להגן על האישה גם כשהיא מתאלמנת, וכן בכתובה קיימים זכויות של האישה בתקופת הנישואין, שללא הכתובה א"א לאכוף אותן. וע"ע בתחומין (כה עמ' 180, 'ערכה של הכתובה') מ"ש לגבי משמעות הכתובה כיום, ומדיניות בתי הדין בארץ ובחול בנושא זה.

סעיף ד':

#### זמן הכתובה שנאבדה

כתב בעל העיטור (ה"א אות כ כתובות לא ע"א) שכאשר נאבדה הכתובה יש הסוברים שכותב לה זמן של עכשיו, וי"א דמכיון שיש עדים שהייתה אשתו ויודעים העדים את זמן הכתובה הראשון, כותבים את זמן הכתובה הראשון, ואם אינם יודעים כותבים מהשתא, ובמחלת אין כותבין אלא מזמן של עכשיו.

כתב השו"ע: בנאבדה, אי ידעי סהדי זמנא קמא, כתבי ההוא זמנא; ואי לא ידעי, כתבי מהשתא; ובמחלת, אין כותבין אלא מזמן של עכשיו.

סעיף ה':**מכרה כתובה**

שנינו בבבא קמא (פ.ט).

"דאמר שמואל המוכר שטר חוב לחברו, וחזר ומחלו - מחול. ואפילו יורש מוחל"

כתב השו"ע ע"פ הרמב"ם (י, י): אם מכרה כתובה לבעלה, צריך לכתוב לה כתובה אחרת; אבל אם מכרה כתובה לאחר, אין צריך לכתוב לה כתובה אחרת.

כתב החלקת מחוקק (סק"כ) שאע"פ שאם מכרה כתובה א"צ לכתוב לה כתובה אחרת, מ"מ אין לה לכתוב את הכתובה ע"ש הקונה, שכל שאין שמה כתוב בכתובה חשוב כמשהה את אשתו בלא כתובה.

סעיף ו':**כתובה דאורייתא או דרבנן**

נחלקו הדעות האם חיוב כתיבת הכתובה הוא מן התורה או שמא תקנת חכמים. למחלוקת זו קיימת השלכה עד היום בשתי נוסחאות שונות הכתובות בשטר: "ויהיבנא ליכי מוהר בתוליכי כסף זוזי מאתן דחזי ליכי מדאורייתא" (=ואתן לך את מוהר הבתולות, מאתיים זוזים המגיעים לך מן התורה), ויש המוחקים את המילה "מדאורייתא".

שנינו בכתובות (י. נו:)

"[י.] חכמים תקנו להם לבנות ישראל לבתולה מאתים, ולאמנה מנה... כסף ישקול כמוהר הבתולות - שיהא זה כמוהר הבתולות ומוהר הבתולות כזה, מכאן סמכו חכמים לכתובת אשה מן התורה; רבן שמעון בן גמליאל אומר: כתובת אשה - אינה מדברי תורה אלא מדברי סופרים! [נו:] קסבר ר' מאיר כתובה דאורייתא"

וביבמות (פ.ט.) "מאי טעמא תקינו לה רבנן כתובה? כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה".

נחלקו הראשונים האם כתובה מדאורייתא או דרבנן:

א. התוספות (ד"ה אמר) כתבו דמשמע שכתובה דרבנן, שהרי בגמ' מובא 'חכמים תקנו'.

וכן עולה מהגמ' ביבמות. אך התקשו, שהרי נהגו לכתוב בכתובה כסף זוזי מאתן דחזו ליכי 'מדאורייתא!' לכן אומר ר"ת דקי"ל דכתובה דאורייתא. ומ"ש 'תקינו רבנן כתובה' היינו במקום שהם תקינו, כגון אלמנה שלא תהא קלה בעיניו

להוציאה. וכ"כ התוספות (האשה רבה ד"ה מאי) בשם ר"י. לשיטתם גם שיעור גובה כסף כתובתה הוא מכסף צורי.

עוד מצאנו בתוספות (סוטה כז. ד"ה איש) שאין הכוונה מדאורייתא ממש אלא זהו סמך מהתורה 'מכאן סמכו חכמים לכתובה אשה מן התורה'. היינו הפסוק הוא אסמכתא בעלמא.

ב. הרא"ש (כתובות פ"א סי' יט) כתב שר"ה פירש דקי"ל כרב נחמן שכתובה מדרבנן, וכך הסכימו כל הגאונים. גם הר"ן (כתובות סה: ד"ה ולענין) סובר דקי"ל דכתובת אשה מדבריהם, ולדעתו הכותבים 'מדאורייתא' טעות הוא בידם. שכל כח גבייתה היא מתקנת חכמים בלבד. וכ"ד הרמב"ם (פ"י הל"ז-ח)<sup>6</sup> והרי"ף (כתובות סה:).

ג. הרא"ש סובר ג"כ שכתובה דרבנן. והוסיף דאפילו הרגילו לכתוב 'דחזו ליכי מדאורייתא' מודו דכתובת אשה דרבנן, וחכמים תקנו נ' כסף מדאורייתא, הכוונה משקלם האמור בתורה משום שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, ואסמכוה אקרא דכמוהר הבתולות. ולכן כותבים 'מדאורייתא' כדי שלא יטעה אדם לומר דמכיון שמדרבנן היא לא תגבה אלא נ' סלעי מדינה.

ד. דעת הרמב"ן (כתובות קי: ד"ה נשא) שכתובה מדאורייתא, אך שיעור הכסף הוא כסף מדינה, שהרי התורה כתבה שיתנו לה 'מוהר' ולא קצבה סכום. ולכן גובה כסף מדינה.

כתב הב"י: "והשתא כיון דהרי"ף והרמב"ם והר"ן ור"מ וכל הגאונים סוברים דכתובה דרבנן ומשערין אותה בכסף מדינה לא שבקינן כל הני רבוותא משום ר"ת והרא"ש וכל שכן להוציא ממון".

כתב השו"ע: כמה שיעור הכתובה, לבתולה ק"ק, ולא למנה מנה, ושל זו וזו כסף מדינה.

<sup>6</sup> הרמב"ם (הל' אישות פ"י הל' ז-י) כתב "וחכמים הם שתיקנו כתובה לאשה, כדי שלא תהיה קלה בעיניו להוציאה... שלא תקנו כתובה אלא כדי שלא תהיה קלה בעיניו להוציאה". לדעתו כתובה היא מתקנת חכמים בלבד, אולם הרמב"ם מונה בתחילת הלכות אישות שתי מצוות הכלולות בהלכות הללו: "לישא אשה בכתובה וקידושין" ו"שלא תבעל אשה בלא כתובה ובלא קידושין". גם בספר המצוות (לא תעשה, שנ"ה) הרמב"ם מזכיר את הכתובה: "שהזהירנו שלא לבוא על אשה בלא כתובה ובלא קידושין, והוא אמרו יתברך "לא תהיה קדשה מבנות ישראל". ומכאן משמע שלדעת הרמב"ם כתובה מן התורה. גם בהלכות מלכים (ד, ד) כתב הרמב"ם שלכל אדם מישראל שאינו מלך אסור לקחת פילגשים, ופילגשים אלו נשים הנשאות ללא כתובה וללא קידושין. ומשמע שיש חיוב לכתובה מדאורייתא. ניתן לחלק שיש הבדל בין אם המושג הוא מהתורה ובין אם דיניו חלים מהתורה, יתכן שהכתובה מהתורה אך דיני מדרבנן, וזוהי כוונתו של הרמב"ם. שהכתובה עצמה וחובה הוא מהתורה, אך סכום הכתובה מדרבנן בלבד.

כתב ה**ב"ח** שלמ"ד כתובה מדאורייתא, האישה גובה את דמי כתובתה מקרקע בינונית, ולמ"ד כתובה מדרבנן גובה את דמי כתובתה מקרקע זיבורית. **אך הבית שמואל** (ס"ק יד) סובר שגם למ"ד כתובה מהתורה, האישה גובה את דמי כתובתה מקרקע זיבורית. אמנם כיום מוסיפים בכתובה 'שפר ארג' ולכן גובה את כתובתה מקרקע עידית, אך כל האמור הוא דוקא כאשר גובה מקרקעות, אך אם גובה ממטלטלין קי"ל דכל מילי עידית הוא.

### סכום הכתובה בבתולה ואלמנה

שנינו בקידושין (יא.)

"אמר רב יהודה אמר רב אסי: כל כסף האמור בתורה - כסף צורי, ושל דבריהם - כסף מדינה"

נחלקו הראשונים כיצד לשער את סכום עיקר הכתובה (עיקרי הדברים הובאו למעלה).

לדעת ר"ח, רי"ף ורמב"ם כתובה היא מדרבנן, ולכן משערים בזווי דרבנן. מכיון שכסף מדינה הוא שמינית מכסף צורי, אזי יש לחלק את ה-200 זוז לשמונה, ויוצא א"כ שמקבלת 25 זוז כסף טהור, שהם 37.5 דרהם. ובשיעור הדרהם נחלקו הפוסקים, ולדעת הגרע"י הוא 3 גרם, והחזו"א (סימן סו אות כא) והגר"ח נאה (שיעורי תורה ג, מד) סוברים שהוא מעט יותר.

שיטה נוספת של הרא"ש הסובר שכתובה מדרבנן, אך כותבים בכתובה 'מדאורייתא' משום שחכמים תקנו לה כסף של תורה שהוא 200 זוז כסף טהור, כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה.

התוספות והמרדכי סוברים שלבתולה כותבים 'מדאורייתא' כיון שכתובתה מהתורה וגובה כסף של תורה. ולא למנה כותבים 'דחזו ליכיל בלבד, כיון שכתובתה מדרבנן, אך גובה בכסף של תורה.

כתב ה**ב"י**: "ומיהו אם כתוב בכתובה זווי מאתן או ק' מכסף צרוף בהא ודאי גובה הבתולה ש' דרה"ם והאלמנה ק"ן דרה"ם הכל מכסף צרוף. ומיהו היכא שלא הזכיר כסף צרוף וכתב זווי מאתן דחזו ליכיל מדאורייתא איכא לספוקי אי מגבינן לה מכסף צרוף, והדעת נוטה דלא מגבינן לה אלא כסף מדינה דיד בעל השטר על התחתונה".

כתב ה**שו"ע** כרמב"ם: כמה שיעור הכתובה, לבתולה ק"ק, ולא למנה מנה, ושל זו וזו כסף מדינה; נמצא כתובות בתולה הם שלשים ושבעה דרהם וחצי כסף צרוף, וכתובת אלמנה מחציתם, שהם י"ח דרהם וג' רביעים כסף צרוף. והרמ"א הוסיף עפ"ד הרא"ש: עיין ב"ד סי'



רנ"ד וסימן ש"ה ערך המטבע שנקראת דרהם. וכל זה לדעת קצת הפוסקים, שסבירא להו שכתובות בתולה אינה רק זווי דרבנן (הרי"ף והרמב"ם והר"ן והר"ם), שמאיתם של בתולה עולין ששה סלעים ורביע. ויש מי שמשער כתובת בתולה עשרה זהובים ואלמנה חמשה זהובים (מהרי"ל בשם אגודה).

כתבו **החלקת מחוקק** (ס"ק כד וס"ק כו) ו**הבית שמואל** (ס"ק יד) שאע"פ שחיוב הכתובה מדרבנן, את כסף הכתובה משלם בכסף צורי.

כתב **הדגול מרובה** (סק"ו. הובא בפת"ש ה) שבוגרת שנתפתתה אין כתובתה אלא מנה גם אם הבעל עצמו נשאה (אע"פ שכתב הרמב"ם הל' נערה בתולה פ"א ה"ג, שמפותה כותב לה כשאר בתולות, בכה"ג יודה). וכ"כ **החתם סופר** (שו"ת סימן קלג).

### דעת הפוסקים בסכום הכתובה

הנה בתחילה יש להביא את דברי **הרמב"ם** (י, ח) "דינרים אלו לא תקנו אותם מן הכסף הטהור אלא ממטבע שהיה באותן הימים שהיה שבעה חלקים נחשת וחלק אחד כסף עד שיהיה בסלע חצי זוז כסף, ונמצאו מאתם דינרים של בתולה חמשה ועשרים דינר של כסף ומאה של בעולה שנים עשר דינר ומחצה, ומשקל כל דינר שש ותשעים שעורות (היינו כתובת בתולה היא 2400 שעורות)... והדינר הוא הנקרא זוז בכל מקום בין שהיה מן הכסף הטהור בין שהיה ממטבע אותן הימים". **החלקת מחוקק** (ס"ק כא) כתב שלפ"ד הרמב"ם יוצא, שכתובת בתולה לרמב"ם ושו"ע היא 2400 שעורות שהיא 37.5 דרהם. אך לדעת הרא"ש והפוסקים כמותו (ח"מ וב"ש) כתובת בתולה היא 19200 שעורות של כסף טהור, שהוא 300 דרהם.

אם נכפיל את הדרהם ב-3 (סכום המקובל פחות או יותר על רוב הפוסקים) יוצא שלדעת השו"ע הוא שיעור של 112 גרם כסף לערך, ולדעת הרא"ש והרמ"א הוא 960 גרם כסף. ולדעת **החזו"א** (סו, יא) הוא שווי של 570 גרם כסף. עוד כתב (הובא גם בספר **נישואים כהלכתם** יא, פ) שיש להוסיף 16% משום שהכסף שלנו הוא אינו כסף צרוף. כמו כן ציין שיש להוסיף לבעל את סכום ההעברה והמס הזקוקים בעת שסוחרים במתכת הכסף. כלומר, הסכום הנקוב בכתובה הוא הסכום שהאישה מקבלת נטו.

בספר **שיעורי תורה** (סימן ג) קובע אחרי הברור כי מאתים זקוקים כסף צרוף המה 3846 גרם כסף נקי. בשו"ת **ציץ אליעזר** (כב, פא) הביא דבריו ופסק כמותו לגבי גביית כסף כתובה. והוסיף שבכל זמן צריך לבדוק מהו שיעור גרם כסף ולפיו לקבוע את שיעור הכתובה.

ובשו"ת **אגרות משה** (ד, צא) דן ג"כ בשיעור הכתובה, וכתב שאנו צריכים לגבות שיעור שלא יהיה קל לתת אותו, וכך לשמור על תקנת חכמים שלא תהא קלה בעינינו להוציאה. ולכן לדעתו יש לגבות ערך שווי של מחיית האישה לשנה. וז"ל: "לא ידוע אף לחכמים ובעלי הוראה ודיינים שיעור הכתובה וכמעט שלא עיינו בזה כלל כי כמעט בכל עניני גירושין אין נוגע למעשה כי אחרי שא"א לגרש בעל כורחה תלוי בגירושין במי שתובע הגט ונותן לצד השני סך גדול כפי שמתרצה ליתן או לקבל הגט".

עיין במאמרם של הרב **מתתיהו ברויד** והרב **יונה ריס** (תחומין כה עמ' 180, 'ערכה של הכתובה') שהסכומים הנקובים למעלה הם סכומים זעומים ביחס לרצון חכמים לקבוע סכום גבוה אשר ירתיע את הבעל מגרושין, או לפחות שלא יהיה הדבר קל בעיניו. במאמרם זה מאריכים בביאור השיטות והגישות השונות, כיצד גובים את הכתובה ומה היחס של סכום הכתובה הכולל לחיוב הדאורייתאי. וע"ע בתחומין (טו, עמ' 98) בעניין תקנת הרה"ר בסכום הכתובה.

והנה בכתובה כיום אומרים שבסה"כ סכום הכתובה יותר מאתים 'זקוקים כסף', ביטוי זה לא נמצא בש"ס ולכן נחלקו הדעות באשר לשוויו. בשו"ת **אגרות משה** (אה"ע ח"ד סימן צא-צב) העריכם בכ-100 ליברות של כסף, שהם 45.5 ק"ג. **החזו"א** (סו, יא) הסתמך ע"ד הגר"א (יו"ד שה, ג) שהעריך שהם 57 ק"ג. דעתם מתבססת על ההבנה שהזקוקים הוא מטבע סחיר מימות הראשונים, ששווי של כל זקוק הוא 204 גרם לערך. **אמנם ר' חיים נאה** בספרו שיעורי תורה (סימן ג אות מד) מעריך את שווים בסכום פחות בהרבה, לדעתו הם 3.85 ק"ג. יש להוסיף שלפי דעת **הפוסקים הספרדים** (מובא בנשואים כהלכתם יא, עז-פא) רק שמינית מהסכום מוערך בכסף של תורה, ולכן כל סכום המוזכר לעיל מופחת בכ-87% למעשה.

נושא נוסף בו דנו הפוסקים (עיין כתב עת מוריה קא-קב, עמ' ט) הוא בעניין ירידת ערך הכסף או הלירות בזמנם. הרי בסוף הכתובה נוהגים לנקוב סכום בערך לירות-שקלים שהוא סיכום כל ההתחייבות הכספית של הבעל, בעת מעמד הנישואין ערך זה היה שווה לכל הסכומים שנכתבו קודם לכן, אך כיום כאשר ערך הכסף יורד וכ"ש בזמנינו אנו שהלירה לא שווה אפילו שקל, יש לעיין כיצד להתייחס לסכום זה. גם הרב **אליהו בר שלום** (אורייתא יח, תשנ"ו עמ' רעו) דן בנושא זה.

פתיחת הסוגיא היא בגמ' בב"ק (צז:): 'המלוה את חברו על המטבע והוסיפו עליו, נותן לו מטבע היוצאת באותה שעה'. בראשונים ישנה מחלוקת האם דין 'פחות' המטבע שווה לדין שהוסיפו על המטבע. והשו"ע (יו"ד סימן קסה) כתב שאם ערך המטבע ירד יותר מחמישית נותן לו כשעת

ההלואה. לעניין הלואה מעות ונפסלה המטבע, לדעת השו"ע אם אין לו היכן לגבות המטבע חייב לתת לו כשווים בשעת ההלואה, ולדעת הרמ"א הוא רק אם התנה כך בהדיא. עוד דן שם האם אפשר לכתוב את הכתובה בערך 'צמוד למדד' כך שערכה לעולם לא ישתנה.

### חזו ליכי 'מדאורייתא'

נחזור בקצרה על הדעות שהובאו לעיל. א. ר"ת: כותבים 'מדאורייתא' שכתובת בתולה מדאורייתא. ב. רא"ש: כותבים 'מדאורייתא' אע"פ שכתובה דרבנן, משום שחיוב הכסף הוא בכסף של תורה. ג. ר"ן והגה"מ: הכתובה אינה מהתורה ולכן אין להוסיף 'מדאורייתא'.

כתב הרמ"א: אבל לדעת יש פוסקים, מאתים של בתולה ומנה של אלמנה משערים בזווי דאורייתא, והוא שמונה פעמים יותר, וכתבו דלכן נהגו לכתוב בכתובה דחזו ליכי מדאורייתא (ר"ת). וי"א דכותבין דחזו ליכי, סתמא (הגהות מיימוני פ"י דאישות). והמנהג לכתוב לבתולה: דחזו ליכי מדאורייתא, אבל לא לאלמנה. וכל זה במקום שאין מנהג, אבל במקום שיש מנהג, מה שגובין הולכין אחר המנהג, וכמו שיתבאר לקמן.

החלקת מחוקק (ס"ק כו) והבית שמואל (ס"ק יד) סוברים שדעת הרמ"א כרא"ש, שחיוב הכתובה מדרבנן אך הסכום מהתורה. אמנם הגר"א (ס"ק כז) סובר שדעת הרמ"א כר"ת שחיוב הכתובה מדאורייתא.

בשו"ת יביע אומר (ח"ג אבה"ע סימן יב) האריך לבאר שלדעת השו"ע כתובה מדרבנן, וכך נוהגים הספרדים ולכן אין כותבים בכתובה 'מדאורייתא'. משום שהתשלום הוא בכסף מדינה.

### סעיף ז':

#### תוספת כתובה

שנינו בכתובות (נד):

"משנה: אף על פי שאמרו בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה, אם רצה להוסיף אפי' מאה מנה - יוסיף. גמרא: פשיטא! מהו דתימא קיצותא עבדו רבנן, שלא לבייש את מי שאין לו, קמ"ל"

כתב הר"ן (כא. ד"ה אף) שמגמ' זו למדנו, שיכול לכתוב סתמא 'ויהיבנא ליכי מוהר בתולייכי כך וכך'. שאם אינו מותר אלא כשמפרש עיקר כתובה ורק אח"כ מוסיף כך וכך, כיצד הייתה לגמ' הו"א שיהא אסור, ואיזו בושה יש בדבר? אלא ודאי שכותב הכל יחד, ומכיון שלאחת כותבים סכום אחד ולזו סכום אחר, הייתה הו"א לאסור. וכ"כ המגיד (פ"י ה"ז) בשם הרמב"ן

(כתובות נד: ד"ה מהו), וכ"כ הריב"ש (סימן ס"ה). **אמנם במרדכי** (כתובות ס"א קלו) משמע דאסור לעשות כן, אלא במשפחה שמנהגה כך. אבל באחרים צריך לכתוב מנה או מאתים ואחר כך להוסיף מה שירצה (**ח"מ** ל: טעמו, משום שהקשה דבמשנה משמע שדוקא כהנים ומשפחות מיוחסות כותבים ת' זו, ולקמן תנן בכל אדם אם רצה להוסיף ואפילו מאה מנה! לכן תירץ דבכל אדם צריך לכתוב מנה מאתים לחוד, ותוספות לחוד אבל הכא כותבין ת' זו דחזא ליכי. **אבל** התוספות כתבו שהפרש זה יש ביניהם שכותבין דחזא ליכי וגם אם לא כתב לה כתוב' גובה בתנאי ב"ד ת').

כתב **השו"ע**: אם ירצה להוסיף על זה, מוסיף; וזה התוספות שמוסיף, יש דברים שדינו בהם כעיקר הכתובה, ויש דברים שהוא חלוק בהם מעיקר הכתובה, כדלקמן. והרמ"א כתב: ואין צריך לפרש עיקר הכתובה בפני עצמה והתוספת בפני עצמו, אלא כולל הכל ביחד, אם ירצה (הר"ן ריש אף על פי והמ"מ פ"י וריב"ש סימן ס"ה); ויש חולקים, וסבירא להו דצריך לכתוב הכתובה כמנהג המדינה בפני עצמה, והתוספת בפני עצמו, וכן נוהגין. ואם יש משפחה שכולן נוהגים בתוספת, אין צריך לכתוב כל אחד בפני עצמו (מרדכי פ"ק דכתובות). כתובה שכתב בה: ודין נדוניה דהנעלת ליה מאה דינרין והוסיף לה מן דיליה כך וכך, אין עיקר כתובה בכלל, וצריך לשלם לה בפני עצמו, עד שיהיו כתוב: ויהיבנא ליכי מוהר בתוליכי כסף זווי אלף, דאז העיקר כתובה בכלל (ריב"ש סימן ס"ה).

כתב **החלקת מחוקק** (ס"ק לב) שדברי הריב"ש שהביא הרמ"א הם דלא כדעת היש חולקין שצריך לכתוב בפני עצמו העיקר, ולדעת היש חולקין מיירי במשפחה שכולן כותבין כך. וכ"כ **הב"ש** (ס"ק יז).

### סעיף ח':

#### ☞ **קניין בשעת החופה**

שנינו בכתובות (קב).

"דאמר רב גידל אמר רב: כמה אתה נותן לבנך? כך וכך, וכמה אתה נותן לבתך? כך וכך, עמדו וקידשו - קנו, הן הן הדברים הנקנין באמירה"

דעת **רב האי גאון** (הביאו הטור) והריב"ש (סימן שמה. הובא בב"י סימן נא) שאין צריך לעשות קניין לכתובה, כמו שא"צ לעשות קניין בשעת הקידושין.

הדרכי **משה** (סימן נא סק"א) והב"ח (סימן נא) כתבו שהמרדכי (סימן רסג) והר"ן חולקים, ולדעתם צריך לעשות קניין, שרק בשעת הקידושין א"צ קניין ומועילה אמירה כללית. אמנם

החלקת מחוקק (ס"ק לד) כתב שלא מצא מי שחולק על דעת רב האי גאון, ויש לדחות את דברי הב"ח הסובר שהמרדכי חולק ע"ז.

כתב השו"ע עפ"ד רב האי: יש מי שאומר שאין צריך קנין בשעת הנשואין כמה שנותן לה. אך הרמ"א כתב ע"פ הבנתו את המרדכי: ויש חולקין.

בספר כתובה כהלכתה (פ"ז ה"ז-יב) כתב שקנין זה מועיל רק בפני ב' עדים כשרים. ולכתחילה יש להשתמש בסודר של השייך לאחר מהעדים, והעד יתנהו לחתן. הילקוט יוסף (ט, כא) כתב שהמנהג לעשות קניין אע"פ שהשו"ע סובר שא"צ, כפי שכתב בספר משפט הכתובה (פ"ב), והסודר יהיה של מסדר הקידושין.

לגבי קניין בהתחייבות לאחר הנישואין: כתב הר"ן (כתובות כא: ד"ה שלא) שבירושלמי (שם ריש ה"א) איתא שהמוסיף לאשתו אפילו לאחר שכנסה באמירה בעלמא סגי, ולא צריך למיקניא מיניה. אך העיר שמהבבלי נראה שלאחר הנישואין בעי קניין ולא סגי באמירה בעלמא.

סעיף ט':

### ☞ הפוחת משיעור כתובה

שנינו בכתובות (נז:)

"תניא, רבי מאיר אומר: כל הפוחת לבתולה ממאתים ולאמנה ממנה - הרי זו בעילת זנות; רבי יוסי אומר: רשאי; רבי יהודה אומר: רצה, כותב לבתולה שטר של מאתים והיא כותבת לו התקבלתי ממך, ולאמנה מנה, ולאמנה מנה והיא כותבת לו התקבלתי ממך חמשים וזו... אמר רב נחמן אמר שמואל: הלכה כרבי מאיר בגזירותיו!"

כתבו הרא"ש (שם סימן ז) והר"ן (כג. דיבור ראשון) דקי"ל כר"מ. וכ"פ השו"ע: כל הפוחת משיעור הכתובה, בעילתו בעילת זנות.

מה הדין אם התנה עם הכלה קודם הנישואים, שלא ישלם לה את דמי כתובתה:

א. הרא"ש והטור סוברים שהלכה כר"מ, שתנאו בטל משום שמתנה ע"מ שכתוב בתורה. ואע"פ שהאישה זוכה בכל האמור בכתובה, בעילתו בעילת זנות, שלא סמכה דעתה על כך, וסבורה שאין לה כתובה.

ב. גם הר"ן (שם) סובר דקי"ל כר"מ, אך הוא דוקא לגבי הפוחת לבתולה ממאתים, אך מ"ש שתנאו בטל אין הלכה כמותו, שהרי ר"מ אזיל לשיטתו שכתובה מהתורה

(והמתנה ע"מ שכתוב בתורה תנאו בטל), אך הר"ן סובר שכתובה מדרבנן, ולכן ודאי שתנאו קיים אלא שאינו רשאי לקיימה בלא כתובה, וקי"ל הלכה כר' יוסי שחכמים לא עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה (דלא כר' יהודה).

ג. **הרמב"ם** (יב, ה) כתב דתנאו בטל, ואפילו כתבה לו שנתקבלה מהם כך וכך והיא לא נתקבלה תנאו בטל. משמע דכתובה דרבנן, וחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, ולכן כל שהוא רוצה לקיימה תנאו בטל. ואפ"ה בעילתו בעילת זנות משום דלא סמכה דעתה.

ד. **המרדכי** סובר שתנאי מועיל כאשר הוא כתוב, אך אם נאמר בע"פ אינו מועיל.

כתב **השו"ע**: כל הפוחת משיעור הכתובה, בעילתו בעילת זנות; לא מבעיא אם כתבה לו אח"כ: התקבלתי ממך הכתובה, או מקצתה, דאז אין לה לדעת קצת פוסקים, אלא אפילו התנה בשעת קדושין שלא יהא לה כתובה, או שפיחת לה משיעורה, אף על פי שתנאו בטל ויש לה כתובה משלם, אפילו הכי בעילתו בעילת זנות, כיון שהיא סבורה שאין לה לא סמכה דעתה.

סעיף י':

### משפחות מיוחסות

שנינו בכתובות (יב.).

**משנת**: בית דין של כהנים היו גובין לבתולה ארבע מאות זוז, ולא מיחו בידם חכמים. **גמרא**: אמר רב יהודה אמר שמואל: לא ב"ד של כהנים בלבד אמרו, אלא אפי' משפחות המיוחסות בישראל, אם רצו לעשות כדרך שהכהנים עושין - עושין

כתב הר"ן (ד: דיבור ראשון) אם אדם נשא בתולה סתם מאותה משפחה חייב ליתן לה ת'.

כתבו **התוספות** (יב: ד"ה בית דין) אע"פ שלא כתב בלשון תוספת, אלא ת' דחזו ליכי, והייתה הו"א לומר שלא תגבה, משום שאין הכסף הנ"ל ראוי לה, וגם לא כתב לה בלשון תוספת, קמ"ל דמנהג טוב מאד הוא, וראוי להיות בכהונה ובמשפחות המיוחסות, ושייך בהו למימר ד'חזו ליכי', ואפילו לא כתב לה כתובה גובה בתנאי ב"ד כמו בנות ישראל דתקנה גמורה היא. עוד כתבו (יבמות סה: ד"ה כי) דמה שכותבים נדוניא גדולה לכבוד הכלה, הוי כעין תוספת.

כתבו **הרא"ש** (א, כו) וה**מרדכי** (סימן רלד) שאשה שאבדה כתובתה ידקדקו בכתובות קרובותיה כפי שנהגו לכתוב בני המשפחה כותבין לה, ואם כתובות נשי משפחתו יתרות מכתובות בני משפחתה עולה עמו ואינה יורדת עמו (תשובות הרא"ש סוף כלל צה).

כתב השו"ע: אם יש משפחות שנוהגים לכתוב בכתובתן יותר משיעור חכמים, אין למחות בידם; ולא עוד אלא אפילו אחד מבני המשפחה ההיא שלא כתב כתובה, לאשתו, מגבינן לה בתנאי בית דין לפי מה שרגילין לכתוב. לפיכך אשה שאבדה כתובתה, ידקדקו בכתובות קרובותיה כפי מה שנהגו לכתוב בני המשפחה, כותבין לה (רמ"א: ואפילו כתב לה: דחזו ליכי, אפילו הכי גביא כמנהג משפחתה. ב"י בשם הר"ן שכ"כ בשם התוס'). ואם כתובת נשי משפחתו יתירות מכתובות נשי משפחתה, עולה עמו ואינו יורדת.

סעיף יא':

נדוניא

שנינו בכתובות (ס.).

**"משנת:** פסקה להכניס לו אלף דינר - הוא פוסק כנגדן חמש עשרה מנה. וכנגד השום - הוא פוסק פחות חומש. גמרא: אמר רבי ינאי: בשמים של אנטוכיא - הרי הן ככספים"

ופרש"י: הוא פוסק כנגדן ט"ו מנה - שליש יותר יקבלם עליו לכתוב בכתובתה לבד תוספת שהוא מוסיף לפי שמשתכר בהן אלף דינר הן עשרה מנה. וכנגד השום - אם בא חתן לכתוב קבלה עליו כנגד אלף דינר של שום שתכניס לו בגדים או כלים המשתמשין בהן והן פוחתין או פרקמטיא ודרך הנועדים למזמוטי חתן לשומם יותר משויים לכבוד הכלה ולחבבה על בעלה. הוא פוסק פחות חומש - לא מיבעיא דלא מוסיף אלא שפוחת שאם הכניסה שום של אלף דינר הוא כותב ח' מאות זוז.

כתב הריב"ש (סימן ק"ן) שהוא הדין לכל מיני סחורה שיוסיף שליש ונושא ונותן בהם. וכתב עוד, וכל זה אינו בנכסי מלוג אלא ילקח בהם קרקע והוא אוכל פירות. והביא שהרמב"ם (כג, יב) לא הביא דינים אלו של תוספת שליש ופחת חומש, אלא הניח הכל למנהג המדינה, לפי שפסק כרשב"ג דאמר (ס:): הכל כמנהג המדינה. וכתב הריב"ש דמ"מ בעיר חדשה שאין בה מנהג הולכים אחר דין השנוי במשנה ואם כן דהכניסה כספים ומיני סחורה הרי הבעל יכול לישא וליתן בהם כרצונו מה שאין כן בנכסי מלוג. וכתב עוד שם יפה כחו של בעל שאם לא ירצה לקבל אחריות ולהניח אותן הנכסים ברשותה כדין נכסי מלוג אין מי שיכוף אותו לקבל אחריותם עליו ואם יראה שיש לו תועלת שהנכסים עתידיים להשביח כגון גדיים שיעשו תישים יקבלם כמו ששויים עכשיו והשבח שלו.

הנה מדברי הרמב"ם עולה שכותבים וגובים את דמי הכתובה לפי מנהג העולם. אמנם הטור הביא שיש מקומות שעל הכסף שמכניסה מוסיפים שלישי, ובבגדים הנישומים מפחיתים חומש. וכשגובה את כתובתה גובה לפי הערך האמיתי שהכניסה. ויש מקומות שמוסיפים על הסכום שהכניסה, וכשגובים תגבה לפי מנהג המקום. ויש מקומות המפחיתים, וגם באלה תגבה לפי המנהג. וכתב הטור המנהג לכתוב סכום קבוע לתוספת אפילו לא הכניסה כלום.

כתב השו"ע: הנושא אשה, סתם, כתב לפי המנהג. וכן היא שפסקה להכניס, נותנת כפי מנהג המדינה. וכשבאה לגבות כתובתה, מגבין לה מה שבכתובתה לפי מנהג המדינה. ובכל אלו הדברים וכיוצא בהן, מנהג המדינה הוא עיקר, ועל פיו דנין, והוא שיהיה אותו המנהג פשוט בכל המדינה.

כתב הרמ"א: ומה שהאשה מכנסת לבעלה, הן מעות הן בגדים, ומקבלן עליו והן באחריותו נקרא נדוניה בכל מקום, ואינה נגבית אלא עם הכתובה; אבל לשאר דברים אין דינו ככתובה, וכמו שיתבאר לקמן. ויש מקומות שהחתן מוסיף לה בנדונייתא, וכותב יותר ממה שקבל, והולכין בזה אחר המנהג (כל הנ"ל בטור).

הב"ח, הח"מ (ס"ק מג) והב"ש (ס"ק כג) כתבו שבמקום שאין מנהג, נהגו להוסיף שלישי על מה שהכניסה האישה. ונכללים במאתיים זקוקים כסף צרוף שמוסיפים בכתובה.

כתב בשו"ת אגרות משה (ה"ד אה"ע סימן ח"ד"ה והמתנות) שכאשר זוג מתגרש "המתנות שנתנו להם מצד החתונה לא ברור כל כך לענין מתנות דהאורחים הקרואים נותנים, דבמתנות שנתנו ההורים שנותנים מתנות גדולות הוא ודאי דנתנו לשניהם רק אדעתא דיהיו הנישואין קיימין, אבל הוא רק כשבזמן קצר נתפרדו, אבל כשנתפרדו בגירושין אחר הרבה שנים וכ"ש כשיש להם בנים ובנות שכבר יש להם התקרבות עצמי ליכא אומדנא זו כל כך, והוי כספק השקול שיש לחלוק ביניהם, וטוב שיקחו לזה אינשי המכירין אותם היטב, אבל בכל דבר שיהיה ספק להם בהאומדנא יחלוקו ביניהם, וגם לגלות להם שיהיו דברים שיצטרכו לפשר ביניהם בדרך זה".

#### פרטי דינים נוספים בכתובת הכתובה

כתב הרמ"א: ומן הסתם אחריות הנדוניה עליו כנכסי צאן ברזל, אבל אם ירצה להניח לה ברשותה ושלא לקבל אחריות עליהם, הרשות בידו. וע"ל ריש סי' צ"ג וק' עוד מאלו הדינים. כשהאב קיים ומשיא בתו, כותבים: ודין הנדוניה דהנעלת ליה מבי אביה; וכשאינ האב קיים, כותבין: מבי נשא (מרדכי פרק ב"מ בשם ר"ת). מיהו אם שינה, לית לן בה (תשובת ר"ש משניץ).



בכתובת גרושה כותבין: מתרכתא, כדי שידעו שהיא גרושה ואסורה לכהנים (פסקי מהרא"י סימן נ). ואם היא אומרת שהוסיף לה יותר מן המנהג, צריכה להביא ראייה לדבריה; אבל אם יש בידה שטר כתובה שאינו מקוים, או שאחד מן העדים הוא פסול, אף על פי שמראה התנאים שביניהם שהוצרך להוסיף לה, אינה גובאת אלא כמנהג. (פסקי מהרא"י סימן פ"ט). וע"ל סי' ק' סעיף ה'. מיהו אם רוצה להתנות ולפחות לאשתו מן המנהג, הרשות בידו (מהרי"ל סימן ע"ו), ובלבד שלא יפחות ממה שתקנו רבנן. ונראה לי דוקא שהתנה כן בשעה שעשה השידוכים, אבל אם עשו שידוכים סתם, ושעבדו עצמן בקנסות, צריך לכתוב לפי המנהג ולא יוכל לשנות (דברי הרב וכן משמע במהרי"ל). ויש מקומות שנוהגים לכתוב כל הכתובות בשוה, אפילו לא הכניסה לו כלום, ואם ירצה מוסיף לה, ואם ירצה לפחות לה היא כותבת לו: כך וכך קבלתי על כתובתי; וכן נוהגין במדינות אלו.

**הדרישה** (אות ג), **והחלקת מחוקק** (ס"ק לא) כתבו שהמאתיים זקוקים אינם כוללים את מאתיים הזוזים של עיקר הכתובה, שאותם מתחייב החתן מלבד אלו. **אמנם הב"ח, נחלת שבעה** (סימן יב סעיף מט אות ב) ועוד סוברים שגם מאתיים זוזים של עיקר כתובה כלולים במאתיים הזקוקים. בקהילות הספרדים מובא בב"י שאין תוספת קבועה לכתובה, אלא הכל לפי מה שהכניסה האישה.

הנחלת שבעה (סימן יב אות מט) כתב בשם **הב"ח** שמאתיים זקוקים דאורייתא הם שמונים זקוקים, ולפ"ז מאתיים זקוקים הם פי שנים וחצי ממאתים זקוקים דאורייתא, וכך העלו הלכה למעשה.

כשהכלה היתה שבויה, כתב **הח"מ** (ס"ק מא) שכותבים זאת כדי שיזהרו ממנה הכהנים. עוד כתב, שהמחזיר גרושתו כותב "מתרכתא הדרי לגבאי" כדי שלא תגבה ב' כתובות. כתב **הבית שמואל** (ס"ק כה) שאם האישה בעולה כותבים זאת, וכ"כ **הלבוש** (ס"ג) שמא אסורה לכהן. אך **הפת"ש** (סק"ח) הביא שלא נהגו לכתוב שהיא בעולה, אלא 'פלונית ארוסה'. עוד כתב הפת"ש בשם **הרדב"ז** (א, קפ) שגירות שהתגרשה ורוצה להינשא, עדיף לכתוב שהיא גיורת כדי שאם תינשא לגר צריך שידעו שביתה פסולה לכהונה.

סעיף יב':

### מקום המגורים

כתב **הרשב"א** (ח"א סי' תרסב ח"ג סי' תלג) שאיש ואישה שנישאו, ואינם מאותה העיר, וכתבו הכתובה במקום שהוא ממוצע בין עירו לעירה, ולא כתבו תנאי כמנהג איזה מקום ינהגו. אם

ע"ד תנאי אותו מקום נשאה, הכל כמנהג המקום שנישאו. אך אם נשא אישה ע"מ שתדור עמו במקומו, הולכים אחר מנהג מקומו. וכ"כ הריטב"א (כתובות נד. ד"ה אתמר רב אמר).

כתב השו"ע: נשא אשה ממקום אחר על דעת שתדור עמו במקומו, הולכים אחר (מנהג) מקומו.

עוד כתב הח"מ (שם) שאיש שסיכם עם אשתו שיעברו לגור במקום אחר, וקודם שעברו למקום ההוא מת, נראה שנותן לה כפי המקום שמת. אך נשאר בצ"ע למעשה. הב"ש (ס"ק כז) כתב שנותן לה לפי המקום שסימכו לעבור אליו, שהרי הוא התחייב על המקום ההוא.

סעיף יג':

### ☞ חתימה על הכתובה למי שאינו יודע לקרוא

שנינו בגיטין (י"ט):

"תניא כוותיה דרב: עדים שאין יודעין לחתום, מקרעין להן נייר חלק וממלאים את הקרעים דיו; אמר רבן שמעון בן גמליאל: בד"א - בגיטי נשים, אבל בשחרורי עבדים ושאר כל השטרות, אם יודעין לקרות ולחתום - חותמין, ואם לאו - אין חותמין. אמר רבא: הלכה כרשב"ג"

כתב הרא"ש (כלל לו סימן א) היודע לחתום ואינו יודע לקרות, אם מנהג אותו מקום שחותמים הרבה אנשים על הכתובה כדי לכבדם (מלבד שני עדים שחותמים בראש השיטה וע"פ מקיימים הכתובה), יכולים לחתום אע"פ שאינם יודעים לקרות. אבל אם רק העדים חותמים, אין רשאי לחתום אלא הראוי להעיד, ומי שאינו יודע לקרות לא יחתום.

כתב השו"ע: במקום שאין רגילים לחתום בכתובה אלא הראויים להעיד, לא יחתום מי שאינו יודע לקרות.

### ☞ הטוען שלא הבין את הכתוב בכתובה

כתב הרשב"א (ח"א סימן תרכ"ט) אודות עם הארץ שבא לגרש את אשתו, ואמרו לו בית דין שיפרע לה כתובתה, ואמר שלא הבין כשקרא החזן הכתובה, ולא הבין התנאים. מהר"ם סובר ששומעים לו, ואינו מחויב לשלם את דמי תוספת הכתובה. אמנם הרשב"א סובר שאין שומעים לו, דחזקה שהעידו עדים בעל פה ועל פיו חתמו בו. ואם לא נאמר כך, נמצא שא"א להחיל חיובים על עמי הארץ ונשים, שיטענו שלא הבינו את חיובם "ואין אלו אלא דברי

תימה, אבל מה אעשה שכבר הורה זקן ויושב בישיבה חכם עם איש שיבה". הב"י פסק כרשב"א, דאם לא כן לא שבקת חיי דכל עמי הארץ יאמרו כן.

כתב הרמ"א: ולכן עם הארץ שבא לגרש, ואמר אח"כ שלא הבין מה שהיה כתוב בתנאים או בכתובתה, אינו נאמן דודאי העדים לא חתמו מה שלא העידו בפניו תחלה על פה (תשובת הרשב"א סי' תרכ"ט).

בשו"ת **יביע אומר** (ח"ג אה"ע סימן יג) כתב שבעל הטוען שחתם על הכתובה בלי להסתכל בה והסכים באמת לסכום הנמוך מהכתוב בכתובה. על החתן לפרוע כל סכום הכתובה במילואו, ואינו נאמן לומר שלא ידע מה נאמר בכתובה, ובפרט שלפ"ד המהר"ם די בוטון אף מהר"ם יודה לחייבו בזה.

## סימן קכ"ו - נוסח לשון הגט ודקדוק אותיותיו

ובו נ' סעיפים (אנו נלמד סעיפים א - ז)

סעיף א':

☞ **כתיבת הגט בכל לשון ובכל כתב**

שנינו בגיטין (פז): "גט שכתבו עברית ועדיו יונית ויונית ועדיו עברית כשר". ובגמ' (יט): איתא: "אמר אמימר: האי שטרא פרסאה דחתימי עליה סהדי ישראל, מגבינן ביה ממשעבדי. ואלא מאי קמ"ל? דכל לשון כשר, תנינא! גט שכתבו עברית ועדיו יונית, יונית ועדיו עברית - כשר!".

התרומת הדשן (סימן קל) כתב בשם **האור זרוע** (סי' תשטו) שצריך לכתוב כתיבה גסה ולא משיי"ט אפילו קוצו של יו"ד מעכב. וכ"כ **בכל בו** (סי' עז מז ע"ד) דבעינן כתיבה תמה. ומשמע שכתב אשורי קרוי כתיבה גסה. **אמנם הרמב"ם** (גירושין ד, ז) כתב שכותבים את הגט בכל כתב ובכל לשון.

כתב **הרא"ש** (כלל מ"ה סי' יג) "גט שלא נכתב בכתיבה אשורית מרובעת פוסלין בארצנו, אבל במקום עיגון שבא מארץ רחוקה ואין שיירות מצויות להביא אחר לא הייתי פוסלו".

**הב"י** כתב שיש שכתבו שאין לכתוב בכתב פרובינצא"ל וכיוצא"ב, משום שהוא כתב שבדו מליבם, ודוקא כתב שיש לו 'סימוכין' חשוב לכתב שאפשר לכתוב בו. אך לדעתו אין בזה שום מניעה. ואין לומר שרק כתב הדומה לאשורי כשר, אלא איפכא, דכיון שהוא דומה לאשורי יש לכתבו כהלכתו, ואפילו קוצו של יו"ד מעכב. ואפשר שאף האור זרוע והכלבו יודו שמותר לכתוב בכתב פרובינצא"ל שאינו דומה לאשורי. ומדברי הרא"ש משמע שכל כתב שאינו אשורי פסול, והוא חומרא בעלמא ולא מדינא. אך למיחש מיהא בעי שלא לכתוב גט לכתחלה אלא בכתיבה אשורית מרובעת.

כתב **השו"ע**: כותבין הגט בכל כתב ובכל לשון, בין שהוא כתב העובדי כוכבים בין שהוא כתב ישראל, כגון פרובינצאל (כתב רש"י: ג"פ ד) וכיוצא בו. ונהגו לכותבו בלשון ארמית ובכתב אשורי. והרמ"א כתב: ואין להכשיר בכתב אחר (ח"מ ה וב"ש ד: וכ"ש בלשון אחר כי מי יכול לסדר נוסח אחד בגט בל' אחר), רק במקום עיגון ושעת הדחק, כגון שהובא ממרחקים ואין שיירות מצויות (תשובת הרא"ש כלל מ"ה). וע"ל סי' קכ"ה סעיף ט"ו.

כתב בספר **גט פשוט** (סק"י. הובא בפת"ש ג) יש לחקור אם לא נמצא מי שיודע לכתוב אשורי כתיקונו אלא כתב אשורי משובש, ויש מי שיודע לכתוב כתב רש"י יפה מאד, והוא שעת הדחק ומקום עיגון, באיזה מהם עדיף לכתוב הגט? וכתב שמסתבר כדברי מרן שדוקא בכתב הדומה לאשורי ראוי ליזהר מאוד, וטעמו דמשום שאין האותיות כתיקונם יש חשש שמא יקרא הקורא ב' במקום כ"ף או איפכא, וכן בשאר אותיות תדמה אות לאות ונמצא הענין משתנה, משא"כ בכתב רש"י. אמנם אם הוא כתב אשורי ממש ואין האותיות דומות זו לזו אף על פי שאינו מיושר ויפה כאשורית שכותבים בס"ת, אפ"ה עדיף טפי מכתב רש"י.

כתב בשו"ת **אגרות משה** (אה"ע ח"ג סימן לד"ה ולענין כתיבת) שלא ידוע לנו הטעם שכותבים את הגט בלשון ארמי, ואעפ"כ אין לשנות את הנוסח אפילו ללשון עברית, משום שהוא נגד מנהג קדום.

#### ❧ **כתיבת הגט בשתי לשונות**

כתב הרמב"ם (ד, ה) "אבל אם היה מקצת הגט בלשון אחת ומקצתו בלשון אחרת פסול".

כתב השו"ע: אבל אם היה מקצת הגט כתוב בלשון אחד ומקצתו בלשון אחר, פסול (ח"מ א: בשני מיני כתבים כשר אף לרמב"ם. וכ"נ מהב"ש ב. ופת"ש א. אך מהלבוש עולה שיש קפידא). והרמ"א כתב: ויש מכשירין (הראב"ד). ונ"ל דאפילו למאן דפוסל, מודה דמקצתו לשון הקדש ומקצתו לשון ארמי כשר, דשניהם נתנו בסיני והיו קרובים בלשון, וכלשון אחד דמיא, ולכן נוהגין עכשיו לכתוב בגט מקצת מלות לשון הקודש ורובו לשון ארמית. אי נמי מאחר דרובו לשון ארמית, ואין בו רק מלות לשון הקודש, אין זה מקצתו בלשון אחר. אי נמי דדוקא בתורף הצורך קאמר, אבל מה שמוסיפין בתורף הרי את מותרת לכל אדם או שאר מלות, אינן צריכין ואין רק כפל דברים שנוהגין לכתחלה, כן נראה לי ליישב המנהג.

כתב החלקת מחוקק (סק"ג) שהראב"ד לא הכשיר למעשה אלא כתב דרך 'אפשר לומר' שאם חתמו העדים בא' מן הלשונות שהחתימה מצרפן. ולכן כתב על הרמ"א שלא ראוי לכתוב 'יש מכשירין' במקום שבעל הדעה הזאת לא החליט הדבר.

סעיף ב':✧ **כיצד כותבים הימים**

כתבו **הסמ"ק** (סי' קפד עמ' קנ), **מרדכי** (הלכות הגט סימן תנד), **הגה"מ** (קושטנטינא. פ"ד הי"ב), **רא"ש** (סדר כתיבת הגט) ו**רבנו ירוחם** (סוף ח"ב דנכ"ד רו ע"ד). וכ"פ **השו"ע**: בשלישי, ברביעי, בחמישי, מלאים יו"ד. בשני, בששי, חסרים.

**החלקת מחוקק** (סק"ו) ביאר שהטעם שכותבים כך הוא משום שכן הוא בתורה, וזהו דוקא לכתחילה אך בדיעבד אין לפסול אם כתב החסר מלא או להיפך, שהרי הענין אינו משתנה. והביא סימן בשם מהר"י מינץ 'רחל מלא' רחל ר"ת - רביעי חמישי ושלישי.

סעיף ג':✧ **כתיבת יום ראשון**

כתב **השו"ע** ע"פ **הכל בו** (סי' עו מה ע"א): יום ראשון יכתוב באחד בשבת.

**הבית שמואל** (סק"ז) ביאר, שלא כותבים 'לשבת' שמא יטעו מיום ג' ליום ב' שהוא יום שלישי לשבת (היינו עם שבת הוא יום ג'), ולכן גם ביום א' אין כותבים כך. בשונה מתאריכי החודש שאין חשש שיטעו להוסיף יום, ולכן כותבים 'לירח'. וכתב **הגט פשוט** (הובא בפת"ש ד) שבדיעבד אם כתב 'לשבת' כשר.

**הגר"א** (סק"ח) ו**הנחלת שבעה** (סימן ה) בארו שכותבים 'אחד' ע"פ הפסוק 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד'.

סעיף ד':✧ **כתיבת תאריך החודש**

כתב **ה"ר פרץ** שביום ראש חודש יכתוב 'ביום אחד לירח פלוני וכו'. וביאר **הב"ח** שהוא ע"פ הפסוק בחגי (א, א) "ביום אחד לחודש היה דבר ה' ביד חגי הנביא". **מגד**, הגהות **מרדכי** (גיטין סי' תנד) סובר שכותבים 'באחד לירח פלוני' כפי במובא בספר במדבר (א, א) 'באחד לחדש השני' (ח"מ ט).

כתב **השו"ע**: ביום ראש חודש יכתוב ביום אחד לירח פלוני. ו**הרמ"א** כתב: וי"א דכותבין באחד לירח (מרדכי פרק המגרש), ומכח זה יש נמנעים לתת גט ברה"ח (כך כתוב בסדר גיטין). **הב"י** (אות ו) הביא סברא זו ודחאה "וחומרא יתירה היא וראיתי נוהגים שלא לחוש לה".

עוד כתב השו"ע ע"פ רבנו פרץ: בשני, יכתוב בשני ימים. בשלשה, בארבעה, כולם לשון זכר בה"א לבסוף. וכן באחד ועשרים בשנים ועשרים בשלשה ועשרים וכן כולם.

כתב הרמ"א: ויכתוב: ימים עד עשרה; בשני ימים, בשלשה ימים וכו', (בסדר גטין למהר"י מרגליות סי' יז ס"ג), ומכאן ואילך יכתוב יום: אחד עשר יום, שנים עשר יום, וכו' (מרדכי פ' המגרש); כתב: ימים, לא מיפסל בדיעבד אם כבר ניתן, וכל שכן בשעת הדחק (ב"י). כתב שלשה או שמנה מלא בוי"ו (בסדר ר"י מינץ), או שלא כתב בשני רק שני (בסדר גיטין), או שכתב ראשי תיבות, כגון שהיה לו לכתוב שנים עשר וכתב י"ב (בשם הרב מטרוני), כשר.

כתב החלקת מחוקק (סק"ו, ויג') שאם כתב שלשה או שמונה מלא כשר, שהרי הענין לא משתנה.

כתב הנחלת שבעה (ו, א) שבימי החודש יש לכתוב ללא ב' בתחילה, כגון 'שני ימים' שלושה ימים' וכו'. אך הבית שמואל (סק"ה) והלבוש (ס"ד) כתבו כשו"ע והרמ"א לכתוב בתחילה עם ב'.

החלקת מחוקק (ס"ק יב) חלק על הרמ"א וכתב שיש לכתוב 'ימים' ולא 'יום'. אך הבית שמואל (ס"ק יב) כתב שאפשר לכתוב או יום או ימים.

נחלקו הפוסקים האם מנקדים את 'שמונה' בסגול או בקמץ. החלקת מחוקק (ס"ק יא) כתב שבזכר מנקדים בקמץ, ונקבה בסגול. שכך עולה מהפוסקים. אך הבית שמואל (סק"ט) סובר ההיפך. והפת"ש (סק"ה) הביא בשם הנשמת אדם הסובר כח"מ, ודחה את דברי הב"ש משום שאין להוכיח מאיך שכותבים מספרים לאיך שכותבים פעלים.

סעיף ה':

### כתיבת השנים והמספרים

כתב השו"ע ע"פ רבנו פרץ: בחשבון השנים יכתוב לשון נקבה: בשנת חמשת אלפים ואחת לבריאת עולם, שתיים, שלש, ארבע, כולם בלא ה"א לבסוף. וכן אחת עשרה, שתיים עשרה, עד עשרים. ומשם ואילך, עשרים ואחת, עשרים ושתיים, עשרים ושלש, המנין המועט לשון נקיבה, וכן לעולם. והוסיף הרמ"א: ויכתוב בשנים מנין המרובה קודם, אבל בימים יכתוב מנין המועט קודם (כן משמע בטור וכן היא בסדרים). אחד ועשרים, שנים ועשרים וכו'; ואם כתב מנין המרובה קודם, או להיפך שכתב בשנים מנין המועט קודם, כשר (ב"י). כתב לשון זכר במקום לשון נקבה, כגון שהיה לו לכתוב חמש וכתב חמשה, כשר. (בשם מהר"ל).

החלקת מחוקק (ס"ק זט) הסתפק האם כשכתב 'אחת' במקום 'אחד' או ההיפך ג"כ כשר. אך התורות גיטין (הובא בפת"ש י) כתב שלעניין כתיבת הזמן אין שום טעות הפוסלת, כל שמוכה מהגט שהזמן אינו מוקדם או מאוחר.

כתב הפר"ח (הובא בפת"ש שם) שאת המספר 50 יש לכתוב חסר, שבפסוק כתוב 'חמשים'. ובשו"ת פנים מאירות (ב, פז) כתב שה"ה למספר 80, שהרי כתוב בפסוק 'שמנים'. עוד הביא הפת"ש בשם הרמ"א (קכט, לא) שמילים אשר בכתוב נמצא לפעמים חסר ולפעמים מלא הולכים אחר הרוב.

### סעיף ו':

#### כתובת תאריך ר"ח כשהוא ב' ימים

שנינו בנדרים (ס:) גבי המדיר עצמו ואומר:

"חדש זה - אסור בכל החדש ור"ח להבא. פשיטא! כי איצטריכא לחדש חסר, מהו דתימא ראש חדש לשעבר הוי [ולא ליתסר], קמ"ל: קרו אינשי ריש ירחא"

נחלקו הר"ן ורש"י בביאור גמ' זו. לדעת הר"ן (ד"ה ומהא) כשהוא כותב ביום החדש הראשון, כותב בחדש פלוני ואינו כותב על שם החדש הקודם, ואם עשה כן השטר מוקדם ופסול. שיום ראשון של חודש שני אינו נקרא ע"ש החדש שעבר, וביום החדש השני כותב ביום שני לחדש פלוני ומחרתו יום שלישי, ואם יכתוב יום שני יפסול משום מוקדם. אמנם התוספות (שם ס: ד"ה פסק וד"ה חדש) כתבו דבגיטין צריך לכתוב ביום שלשים לחדש תשרי שהוא ראש חודש מרחשון כדי להחמיר. הרא"ש (ה, א) כתב שיכתוב 'בראש חודש אייר שהוא שלושים יום לחדש ניסן'. והרשב"א (ח"ו סימן קנא) כתב שבסתם שטרות יש לנהוג כר"ן, אך בגיטין כר"ת. עוד מצאנו לסמ"ק, כל בו, מרדכי והגה"מ (פ"ד שם) שבמציאות כזאת יש להימנע מלכתוב באותו יום גט ולדחות המעשה עד למחרת שלא להכניס ראשו בשום נדנוד ספק.

כתב השו"ע: אם יכתוב גט ביום ראשון של חדש אייר, יכתוב: ביום שלשים לחדש ניסן שהוא ראש חודש אייר. וכן בכל ראשי חדשים שהם שני ימים. וביום שני של ר"ח יכתוב: באחד לירח פלוני, כי חשבונו מיום השני. אך הרמ"א כתב: וי"א שאין ליתן גט בשום ראש חודש (סדר הגיטין בשם סמ"ק ומרדכי פ' המגרש והגהות מיימוני וכל בו), וטוב לחוש לזה אם לא במקום שיש חשש לעיגון.



נחלו האחרונים בביאור דברי הרמ"א: **החלקת מחוקק** (סק"כ) כתב שדווקא ביום ל' לחודש אין ליתן גט, אך ביום א' לחודש כבר כתב הרמ"א (לעיל ס"ד) שיש נמנעים, אך אין בזה איסור. **אולם הבית שמואל** (סק"יח) סובר שמדובר על כל ר"ח. והסיבה שגם בר"ח רגיל אין כותבים הוא משום שיש הסוברים שצריך לכתוב שיום זה הוא ל' לחודש הקודם, ואנו לא רוצים להזכיר את החודש הקודם בכתיבה בחודש הבא.

סעיף ז':

### כתובת החודשים

שנינו בנדריים (סג).

"דתניא: אדר הראשון - כותב אדר הראשון, אדר שני - כותב אדר סתם, דברי ר"מ; ר' יהודה אומר: אדר הראשון - כותב סתם, אדר שני - כותב תיניין"

נחלקו הראשונים כיצד כותבים את חודש אדר בשנה מעוברת: הר"ן (סג): **והרא"ש** (ה, ב) כתבו שהלכה כר' יהודה וכ"פ ראשונים נוספים. **הרמב"ם** (נדריים י, ו) כתב לעניין נדריים כר"מ, שסתם אדר הוא אדר השני. הב"י למד מדבריו דה"ה לעניין כתיבת הגט.

כתב **השו"ע**: אם השנה מעוברת, יכתוב באדר ראשון: לירח אדר ראשון, ובשני יכתוב: לירח אדר השני. אך **הרמ"א** כתב: ואם כתב באדר הראשון: אדר סתם, כשר. אבל אם כתב בשני סתם, הגט פסול (ב"י בשם הרא"ש והר"ן). **הב"ת** חשש לב"י ולדעתו אם כתב על אדר הראשון סתם 'אדר' הוי ספק גט.

עוד כתב **הרמ"א**: ומלת ראשון יכתוב מלא וי"ו (מ"כ בתיקון). ניסן מלא; אייר, בשני יודי"ן (הכל בסדר גיטין); ואם כתב בחד יו"ד, פסול, אם לא בשעת הדחק (ת"ה סימן רל"ג). ויש נמנעין ליתן גט באייר, אך במקום הדחק נותנין וכותבין בב' יודי"ן. סיון, מלא יו"ד (גם זה בסדר גיטין). תמוז, מלא וי"ו. אלול, מלא וי"ו. תשרי, בחד יו"ד. מרחשון, חד וי"ו. (דברי הרב). כסלו, חסר יו"ד (ת"ה סימן רל"ג) ועיין למטה סעיף כ"ג וכ"ד).

בספר **גט פשוט** (הובא בפת"ש יב) כתב שאם כתב את מספר החודשים במקום את שמותם, הגט כשר. עוד כתב שאם כתב חשון במקום מרחשון, או אב במקום מנחב אב - כשר.

## סימן ל"ג - פסולי עדות

ובו י"ח סעיפים

סעיף א':

☞ הפסולים לדון פסולים להעיד

שנינו בנידה (מ"ט):

"כל הכשר לדון - כשר להעיד, ויש שכשר להעיד ואינו כשר לדון"

ובסנהדרין (כ"ז): נחלקו רבי יהודה ורבנן, האם אוהב ושונא כשרים להעיד אע"פ שפסולים לדון. ופסק הטור כרבנן דפסלי לדון ומכשרי להעיד.

כתב השו"ע: כל הפסולים לדון פסולים להעיד, חוץ מאוהב ושונא שכשרים להעיד, אף על פי שפסולין לדון.

**הסמ"ע** (סק"א) ביאר את החילוק בין עדות לדון, שבעדות המעשה כאשר היה לפניו הוא מעיד, ואין חושדים שישנה בכוונה בשביל אהבתו או שנאתו. אך דין תלוי בסברא, והמחשבה משתנה מחמת אהבתו או שנאתו אפילו בלא כונת רשע.

כתב **הכנה"ג** (הגה"ט אות ב. הובא בפת"ש א) שמשרתי הבית כשרים להעיד. ו**הרדב"ז** (ח"א סי' צ"ו) כתב שם הטעם, דלא יהא משרת הבית גדול מאוהב שהוא כשר. אבל הרדב"ז עצמו (ח"ב סימן כ"ד) כתב דנוגעים בעדות הם. **התומים** (סק"א) כתב שמצא ראייה מדברי הרמב"ם (פ"ד מהל' גזילה ה"ז), דשכירו ולקיטו כשרים להעיד. **הפת"ש** כתב שא"א לפסוק בדרך של כלל בענין זה, דהדבר פשוט שזה תלוי לפי ראות עיני הדיין אם יש להמשרת צד הנאה בעדות זו אפילו בדרך רחוקה או לא.

כתב **הכנה"ג** (הגה"ט אות ד. הובא בפת"ש ב) ששונא גמור שהוא לו כאחד מן הרודפים ומבקש להתנקם ממנו, פסול להעיד. וכ"כ **מהרש"ל** (סימן לג) ו**הרמ"א** (שו"ת סימן יג באד"ה ו"ל העדות). ואפשר שיהיה זה דעת מהריב"ל (סימן לט) ו**הרשד"ם** (יו"ד סימן קיא ד"ה ובוזה) שפסלו את השונא להעיד (ותמה עליהם משפט צדק ח"א סימן ע"ה ו**הר"ש** הלוי סימן ט"ז). **אמנם הכנסת יחזקאל** (סימן פט) האריך לסתור דברי **המהרש"ל**, ושגם **המהרי"ט** (ח"ב חו"מ ד"ה ומצינו) כתב ג"כ דאף שונא גדול כשר. גם **התומים** (סק"ב) כתב שאין לחדש דין מסברא.

כתב בספר הנשואין כהלכתם (ה, נא) שהעובד כפועל אצל החתן לא יהיה עד בקדושין, שהוא נוגע בעדות כי רוצה בטובת אדוניו. ובשו"ת תשובות והנהגות (א, תשמו) כתב שתלמיד לרב או רב לתלמיד כשרים לעדות קידושין.

### ❧ קיבל עליו עדים ורוצה לחזור בו

שנינו בסנהדרין (כד).

**"משנה:** אמר לו: נאמן עלי אבא, נאמן עלי איך נאמנים עלי שלשה רועי בקר, רבי מאיר אומר: יכול לחזור בו, וחכמים אומרים: אינו יכול לחזור בו. **גמרא:** אמר ריש לקיש: מחלוקת לפני גמר דין, אבל לאחר גמר דין - דברי הכל אין יכול לחזור בו. ורבי יוחנן אומר: לאחר גמר דין מחלוקת"

כתב הריב"ש (סימו תצ) שהלכה כחכמים, והסכימו האחרונים שראוי לסמוך עליהם דלגבי עדות הוי גמר דין כל שנתקבל עדותן בבית דין. וכ"כ הרשב"א (ח"א סימן תתס"ח) שאם קבל עליו שני עדים שהם נוגעים בעדות והעידו בבית דין אינו יכול לחזור בו.

סעיף ב':

### ❧ פסול קרובי האב

שנינו בסנהדרין (כו):

**"משנה:** ואלו הן הקרובין: אחיו, ואחי אביו, ואחי אמו, ובעל אחותו, ובעל אחות אביו, ובעל אחות אמו, ובעל אמו, וחמיו, וגיסו. הן ובניהן וחתניהן, וחורגו לבדו. אמר רבי יוסי: זו משנת רבי עקיבא. אבל משנה ראשונה: דודו, ובן דודו, וכל הראוי ליורשו, וכל הקרוב לו באותה שעה. **גמרא:** מנהני מילי? - דתנו רבנן: לא יומתו אבות על בנים, מה תלמוד לומר...? אלא, לא יומתו אבות על בנים - בעדות בנים, ובנים לא יומתו על אבות - בעדות אבות... אשכחן אבות לבנים ובנים לאבות, וכל שכן אבות להדדי. בנים לבנים מנלן? - אם כן ליכתוב קרא לא יומתו אבות על בן, מאי בנים - דאפילו בנים להדדי"

כתב השו"ע: אלו הם הפסולים: האחים, זה עם זה, בין מן האם בין מן האב, הרי הם ראשון בראשון, ובניהם זה עם זה שני בשני, ובני בניהם זה עם זה שלישי בשלישי. וכן הדרך בנקבות. כיצד, שתי אחיות, או אח ואחותו, בין מן האב בין מן האם, הרי הם ראשון בראשון; בניהם, בין זכרים בין נקבות, שני בשני. בני בניהם או בנות בנותיהם, שלישי בשלישי.

### ☞ דין שלישי בראשון

שנינו בסנהדרין (כח).

"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!"

שנינו בבבא בתרא (קכח).

"שלח ליה ר' אבא לרב יוסף בר חמא, הלכה: שלישי בשני - כשר. רבא אמר: אף בראשון"

נחלקו הראשונים כמי לפסוק במחלוקת ר' אבא ורבא. דעת ר"ת (ב"ב קכט. ד"ה אי. סנהדרין כח. ד"ה רב) שהלכה כר' אבא דשלישי בראשון פסול, והביא ראיה מהירושלמי (פ"ג ה"ו) "משה מהו שיעיד באשת פנחס? אמר רבי יוחנן מותר לכתחלה", ומשמע שלפנחס פסול, והיינו שלישי בראשון. לדעת ר"ת פסול זה הינו מדאורייתא. גם בה"ג (סי' נא הל' עדות קיד.) פסק דשלישי בראשון פסול, אך לדעתו פסול זה הינו מדרבנן בלבד. וכ"ד המרדכי (סנהדרין סי' תרחצ - תרצט). אמנם הרי"ף (ב"ב נו:) והרמב"ם (פי"ג מהל' עדות ה"ד) פסקו כרבא.

כתב השו"ע: ולעולם שלישי בראשון, כשר, ואצ"ל שלישי בשני [אבל שני בשני, ואצ"ל שני בראשון, שניהם פסולים]. ויש אומרים: שלישי בראשון, פסול. והרמ"א כתב: וכן ראוי להורות. וי"א דאינו פסול רק מדרבנן, אף על גב דשאר פסולים מדאורייתא, ונ"מ לענין עידי קדושין, כמו שנתבאר בא"ה סימן מ"ב (מרדכי פ' זה בורר).

הסמ"ע (סק"ה) ביאר את סברת בה"ג, דמכיון שבגמ' לא למדו זאת ממילה שלימה, אלא מיתור אות אחת, חשיב מדרבנן בלבד.

### ☞ עדות סבא רבה עם הנין

שנינו בבבא בתרא (קכח).

"מר בר רב אשי אכשר באבא דאבא. ולית הלכתא כמר בר רב אשי"

ופירש רשב"ם ולית הלכתא כמר בר רב אשי דבני בנים עד אלף דורות לא יעידו לאבותיהם, דבן ירך אביו הוא. אבל הרי"ף (נו:) כתב, פירוש, קסבר מר בר רב אשי דאבא דאבא שלישי בראשון הוא ומשום הכי קא מכשר ביה, ולית הלכתא כותיה, דאב ובנו ראשון בראשון הוא

כמו אח ואחיו שהוא ראשון בראשון והוה ליה אבא דאבא שני בראשון. ומכלל דבריו אתה למד דדור רביעי הוי שלישי בראשון וכשר. גם **התוספות** (ד"ה לית) חלקו על הרשב"ם, גם **הרא"ש** (ס' כג) ו**הרמב"ם** (עדות פי"ג ה"ה) הסכימו לדברי הרי"ף.

כפי שהבאנו לעיל, דעת ר"ת וסיעתו להחשיב שלישי בראשון כפסול לעדות, ולכן נין אינו יכול להצטרף לעדות עם הסבא רבה.

כתב **השו"ע**: לפיכך האב עם בן בנו, פסול, מפני שהאב ובנו ראשון בראשון כמו אח ואחיו, ועם בן בן בנו, שהוא רביעי ממנו, כשר, מפני שהוא שלישי בראשון. אולם הרמ"א פסק כר"ת ששלישי בראשון פסול.

### פסול קרובי האם

שנינו בסנהדרין (כה).

"אשכחן קרובי האב, קרובי האם מנלן? אמר קרא: אבות אבות תרי זימני, אם אינו ענין לקרובי האב - תניהו ענין לקרובי האם"

דעת **הרמב"ם** (פי"ג מהל' עדות ה"א) שקרובי האם פסולים מדרבנן בלבד, שרק קרובי האב שנלמדו בדרשת הפסוק פסולים מהתורה. אולם דעת ה**טור** דגם קרובי האם פסולים מהתורה, וכ"ד הרמב"ן והרשב"א.

כתב **השו"ע**: אלו הם הפסולים: האחים, זה עם זה, בין מן האם בין מן האב. אך הרמ"א כתב: וי"א דקרובי האם נמי אינן פסולים אלא מדרבנן (מיי"ג פי"ג מהלכות עדות).

ה**ש"ך** (סק"א) חלק על הרמ"א, וכתב שכוונת הרמב"ם כדברי הרשב"ץ שגם קרובים מהאם פסולים מדאורייתא, אך הרמב"ם כתב לשון 'מדבריהם' כיון שנלמד מדרשת חכמים ב"ג מידות, אך לדינא מסכים שהאיסור מהתורה.

סעיף ג':

### בעל כאשתו ואישה כבעלה בעדות

שנינו בסנהדרין (כה):

"בעו מיניה: מהו שיעיד אדם באשת חורגו? בסורא אמרי: בעל כאשתו. בפומבדיתא אמרי: אשה כבעלה. דאמר רב הונא אמר רב (נחמן): מניין שהאשה כבעלה - דכתיב ערות אחי אביך לא תגלה אל אשתו לא תקרב דודתך היא והלא אשת דודו היא! מכלל דאשה כבעלה"

נחלקו הראשונים בדין אישה ובעלה לעניין עדות. דעת הרמב"ם (פ"ג מהל' עדות ה"ו) שאין מחלוקת בין סורא לפומבדיתא, וכל מקום היו אומרים זאת בצורה אחרת. ולדעתו בכל דרגות הקירבה אומרים בעל כאשתו ואשה כבעלה. וכ"ד הנמוק"י (ו:) ועוד. אך המרדכי (סנהדרין סי' תרצז) פסק שהאישה כבעלה, אך הבעל אינו כאישתו להאסר בכל קרוביה.

כתב השו"ע: כל אשה שאתה פסול לה, אתה פסול לבעלה, שהבעל כאשתו. וכל בעל שאתה פסול לו, כך אתה פסול לאשתו, שהאשה כבעלה. ולדעת הפוסלים שלישי בראשון, מכשירים באשתו, מפני שהוא מופלג (תוספות). והעיר הרמ"א: ומ"מ אם דנין על ממון שיש לבעלה הנאה ממנו, פסול להעיד לה, דמה שקנתה אשה קנה בעלה (מרדכי בדעת ר"ת).

הסמ"ע (סק"י) ביאר שלפי הרמ"א ההיתר הוא דוקא בעדות שיש לאישה נכסים פרטיים שאין לבעלה רשות בהם. וכן ביאר האוריים (סק"ח).

סעיף ד':

### ⌘ 'תרי בעל כאשתו'

שנינו בסנהדרין (כה):

"תנו רבנן: חורגו לבדו. רבי יוסי אומר: גיסו... הכי קאמר: חורגו לבדו, אבל גיסו - הוא ובנו וחתנו. ואתא רבי יוסי למימר: גיסו לבדו, וכל שכן חורגו. אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי יוסי"

בראשונים מצאנו מחלוקת באשר ל'תרי בעל כאשתו' בראשון בראשון, שני בשני וראשון בשני, ונפרטם אחד לאחד [תרי בעל כאשתו = כגון חמיו וגיסו, אנו מחשיבים אותו כאשתו, ואת חמיו כאחות אשתו, ורק אז פסולים הם לעדות].

לענין שני בשני כתבו התוספות (ד"ה גיסו לבדו) שכיון שהלכה כר' יוסי שלחתנו של גיסו מותר להעיד איתו, מוכח שתרי בעל כאשתו בראשון בשני מותר. וכ"ש שבעלים שנשותיהם בנות דודות יכולים להצטרף לעדות. וכ"פ השו"ע: כל שתי נשים שהן זו עם זו שני בשני, בעליהן מעידים זה לזה, דתרי בעל כאשתו דשני בשני לא אמרינן. אך הרמ"א כתב: ומיהו לכתחלה לא יחתמו עצמן על שטר ביחד (ת"ה סימן רכ"ו).

הסמ"ע (ס"ק יא) הסביר שאנו חוששים לבית דין טועים, שיחשבו שהם פסולים לעדות, ויבואו לפסול את השטר בחינם.

כתב הש"ך (סק"ג) עפ"ד תה"ד, שלתרי בעל כאשתו אסור לכתחילה לשבת יחד להיות דיינים בעניני חליצה, וכן אסור שאחד מהם יהיה דיין והשני בעל דין. וכן לא יחתמו יחד על השטר.

לגבי תרי בעל כאשתו ראשון בראשון, כתב השו"ע ע"פ הרא"ש (סימן כ) והרמב"ם (הל' עדות פ"ג ה"ז): אבל אם היו ראשון בראשון, כגון שלקח זה אשה וזה בתה, וכן בעלי אחיות, פסולים זה לזה, דאמרינן בהו תרי בעל כאשתו.

ולגבי שתי נשים שהן ראשון בשני, נחלקו הראשונים האם להחשיב את בעליהן כ'בעל כאשתו' ויפסלו להעיד יחד, היינו תרי בעל כאשתו ראשון בשני: לדעת הרמב"ם והרי"ף חוששים, ופסולים להעיד יחד. והסבירו את דברי ר' יוסי שהתיר בן גיסו, היינו דוקא בנו של גיסו מאישה אחרת. אמנם הרא"ש (כלל נו סימן א) סובר שלא חוששים בראשון בשני, ויכולים להעיד יחד.

כתב השו"ע: ואף בראשון בשני, אמרינן בהו תרי בעל כאשתו, שכשם שהוא פסול להעיד לבן אחות אשתו, כך הוא פסול להעיד לבעל בת אחות אשתו. אבל מעיד לבן בעל אחות אשתו שיש לו מאשה אחרת. ויש אומרים דבראשון בשני לא אמרינן תרי בעל כאשתו (רמ"א: וכן נ"ל להורות).

סעיף ה':

### ✻ קרובי בעל קרובתך

שנינו בסנהדרין (כה:)

"ובעל אמו הוא ובנו וחתנו. בנו - היינו אחיו! - אמר רבי ירמיה: לא נצרכה אלא לאחי האח. רב חסדא אכשר באחי האח. אמרו ליה: לא שמיע לך הא דרבי ירמיה? - אמר להו: לא שמיע לי. כלומר, לא סבירא לי"

הרמב"ם (יג, י) למד מדברי הגמ' הזו דה"ה לקרובי בעל קרובתך, שקירבה כזו אינה פוסלת לעדות. וכ"פ השו"ע: כל איש שאין אתה מעיד לו מפני שהוא בעל קרובתך (כגון בעל אחות אשתו), הרי אתה מעיד לשאר קרוביו, כגון בנו ואחיו. וכן כל אשה שאין אתה מעיד לה מפני שהיא אשת קרובך, הרי אתה מעיד לשאר קרוביה.

סעיף ו':

### ✻ עדות מחותנים

שנינו בסנהדרין (כה:)

"אמר רב חסדא: אבי חתן ואבי כלה מעידין זה על זה, ולא דמו להדדי אלא כי אכלא לדנא"

**ופרש"י:** אבי חתן ואבי כלה - בן ראובן שנשא בת שמעון לא נתקרבו ראובן ושמעון בכך - וכשרין להעיד זה לזה בכל עדיות, ולא אמרינן בשביל בנו שנתקרבו ראובן ושמעון נפסל ראובן לשמעון. ולא דמו - ראובן ושמעון להדדי. אלא כי אכלא לדנא - כמגופה שאינה דומה לחבית.

**כתב השו"ע:** אבי חתן ואבי כלה מעידים זה לזה. והרמ"א כתב: וי"א אף על גב דלעדות כשרים, אסורין לדון, דה"ל כאוהב ושונא. ואפילו הוא דין קבוע, יכול לומר: אינו מקובל לי (הגהת מרדכי בשם עיטור), ונ"ל דבדיעבד דינו דין (מהרי"ק שורש כ"א).

**הסמ"ע** (ס"ק יג) הביא שיש המחלקים, שמ"ש הרמ"א כאן דאסורין לדון, היינו דוקא לדון זה את זה, אבל הן רשאים להצטרף יחד עם שלישי לדון אחרים אפילו הם אוהבים גמורים, ודוקא בשני דיינים ששונאים זה את זה קאמרי דאסורין לדון יחד לאחר, ולא בשני אוהבים, דמשום אהבה שביניהן אדרבה יודה אחד לחבירו על האמת, ויהיו נשמעין זה לזה.

### סעיף ז':

#### עדות אחי האח

שנינו בסנהדרין (כה:)

"רב חסדא אכשר באחי האח. אמרו ליה: לא שמיע לך הא דרבי ירמיה? - אמר להו: לא שמיע לי. כלומר, לא סבירא לי"

**כתב השו"ע:** אחי האח, מן האם, מעידים זה לזה, שהרי אין ביניהם קורבה כלל.

**הסמ"ע** (ס"ק יד) ביאר ע"פ הטור, שהוא כגון ראובן שהיה לו בן ששמו ימין, ועוד בן מאישה אחרת ששמו נמואל, שהוא אחי ימין מן האב בלבד. וראובן מת, ואשתו הראשונה נישאה לשמעון וילדה את אוהד, שהוא אחי ימין מהאם. נמואל ואוהד כשרים זה לזה, אף על פי שימין הוא אח לשניהן.



סעיף ח':

✎ **האיש עם אשתו ראשון בראשון**

כתב הרמב"ם (פי"ג מהל' עדות הי"ג) האיש עם אשתו ראשון בראשון. וביאר הב"י דאילו הוה שני בשני לא היה פסול להעיד לבעלי קרובותיה.

כתב השו"ע: האיש עם אשתו ראשון בראשון, ולפיכך אינו מעיד לא לבנה, ולא לאשת בנה, ולא לבתה, ולא לבעל בתה, ולא לאביה, ולא לאמה, ולא לבעל אמה, ולא לאשת אביה.

הגר"א (אות כג) ביאר, שרק דור אחד פסול באשתו בין למעלה ובין למטה, אבל דור שני שהוא שלישי לה, אין פוסלים באשתו. והט"ז ביאר שמתחדש כאן שקורבה ע"י אישות חשובה כקורבה, ולא רק משום הנאתו מממונה. נ"מ בין שני ההסברים היא עדות אבי חמיו ואבי חמותו. הערוה"ש (ס"ג) ועוד פסקו שפוסלים להעיד לו, אך לכאורה לדעת הגר"א כשרים.

סעיף ט':

✎ **עדות ארוס לארוסתו**

שנינו בסנהדרין (כח):

"אמר רבה בר בר חנה: מעיד אדם לאשתו ארוסה. אמר רבינא: לא אמרן אלא לאפוקי מינה, אבל לעיולי לה - לא מהימן. ולא היא, לא שנא לאפוקי ולא שנא לעיולי - לא מהימן"

כתב הרא"ש (סי' כ) שדוקא לארוסתו אינו יכול להעיד, אבל לקרוביה כשר עד שתנשא. וטעמו, משום שדוקא לה איקרבא דעתיה, אך לא לקרוביה. ומשמע אף לכתחילה. אמנם מהרמב"ם (פי"ג מהלכות עדות הי"ד) משמע שהוא רק בדיעבד "אם העיד לקרובי ארוסתו כגון בעל אחותה או בנה או בתה וכיוצא בהם אין פוסלים אותה עד שישאנה". וכ"כ העיטור (קבלת עדות נט). בשם תשובת הרי"ף (סי' כט).

וכתוב בהגהות אשר"י (סי' כ) ונ"ל דהיינו דוקא שקדשה אבל אם עשו קנין בלא קדושין יכול להעיד לה ומיהו דוקא לאפוקי מינה אבל לעיולי לה שמא לא מהימן.

כתב השו"ע: הארוס פסול להעיד לארוסתו, אבל אם העיד לקרוביה אין פוסלין אותה עדות. וכתב הרמ"א: ודוקא ארוסה, אבל שידוכין בעלמא אינן פוסלים. ומיהו אם רוצה להעיד שתזכה בממון, אפשר דנוגע בדבר (הגהות אשרי).

האחרונים ביארו בדברי השו"ע כדברי הרמב"ם, שמקבלים העדות רק בדיעבד אך לא לכתחילה.

אלא שקשה, הרי ארוס וארוסתו אינם קרובים, ומהי הסיבה לפוסלם לעדות? הרי לקמן (ס"י) מובא שטעם פסילת העדים אינו משום קורבה ואהבה אלא גזירת מלך! ונראה לבאר ש'גזירת מלך' בא לבאר שגם אם יש קרובים שאין לו אהבה אליהם, בכ"ז פסולים, ואין לומר דמכיון שאין אהבה מותר להעיד. ובאשר לפסול ארוס וארוסה, עיין בהגהות והערות על הטור (אות ד).

### סעיף י':

#### טעם פסילת עדות קרובים

שנינו בבבא בתרא (קנט.).

"...והוא אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן... משה ואהרן לחותנם משום דלא מהימני הוא? אלא גזירת מלך הוא שלא יעידו להם"

וכ"כ השו"ע: זה שפסלה תורה עדות הקרובים, לא מפני שהם בחזקת אוהבים זה את זה, שהרי פסולין להעיד לו בין לזכותו בין לחובתו, ואפילו משה ואהרן אינם כשרים להעיד זה לזה, אלא גזירת הכתוב הוא.

### סעיף יא':

#### גרים הקרובי משפחה מגיותם

שנינו ביבמות (כב. צח.).

"[כב.] אמר רב נחמן: גרים, הואיל ואתו לידן, נימא בהו מלתא: אחין מן האם - לא יעידו, ואם העידו - עדותן עדות, אחין מן האב - מעידין לכתחלה. אממר אמר: אפילו אחין מן האם נמי מעידין לכתחלה. ומ"ש מעריות? ערוה - לכל מסורה, עדות - לבית דין מסורה, וגר שנתגייר - כקטן שנולד דמי. [צח.] אמר רבא: הא דאמור רבנן אין אב למצרי, לא תימא משום דשטופי בזמה, דלא ידיע, אבל ידיע חיישינן, אלא אפילו דידיע נמי לא חיישינן, דהא שני אחין תאומים, דטפה אחת היה ונחלקה לשתים, וקתני סיפא: לא חולצין ולא מייבמין"

ופרש"י: לכל מסורה - הכל נושאין נשים הלכך אי שרית לקיומה אתי נמי למישרי ערוה בישראל דכולי עלמא לא ידעי דטעמא דגר משום דקטן שנולד דמי. לבית דין מסורה - ואי

נמי מכשרת עדות אחים גרים לא אתיא לאכשורי אחין ישראל דבית דין ידעי דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי.

**הב"י** כתב דנראה שדוקא כאשר היתה הורתם ולידתם שלא בקדושה או לפחות לידת אחד מהם והורתו שלא בקדושה. אבל אם לידת שניהם בקדושה אף על פי שהורתם שלא בקדושה הרי הן אחים מן האם ופסולים מדרבנן. ואפשר דכיון דעדות לבית דין מסורה כל שאין הורת שניהם ולידתם בקדושה כשרים הם. אמנם הדרכ"מ (סק"ח) כתב שמפירוש הר"ש מוכח דאזלינן בתר לידה, ולכן אם נולדו בקדושה הרי התאומים הנ"ל פסולים להעיד זל"ז. וכן הוכיח **הש"ך** (סק"ז).

כתב **השו"ע**: הגרים, מעכו"ם אין להם קורבה. אפילו שני אחים תאומים שנתגיירו מעידים זה לזה, דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי.

סעיף יב:

☞ **קרוב שנתרחק**

שנינו בסנהדרין (כז):

"היה קרוב ונתרחק - הרי זה כשר. רבי יהודה אומר: אפילו מתה בתו ויש לו בנים ממנה - הרי זה קרוב. אמר רבא אמר רב נחמן אין הלכה כרבי יהודה"

כתב **השו"ע**: כל מי שאין אתה מעיד לו מפני שהוא בעל קרובתך, אם מתה אשתו, אף על פי שהניחה לו בנים, הרי זה נתרחק, וכשר. והרמ"א כתב: מיהו אם נפסק הדין כשהיה קרוב לא יוכל לחזור ולתבעו אח"כ בעדות זה שנתרחק, דהואיל ונפסק הדין, נפסק (ב"י).

**הש"ך** (סק"ח) כתב דנראה דה"ה אם נתגרשה.

כתב **הסמ"ע** (סק"כ) שאפילו אם בשעה שראה את המעשה היה רחוק, ולאחר מכן נתקרב ושוב אינו יכול להעיד בדין, גם אם אח"כ נתרחק, מה שכבר נפסק נפסק, ואינו יכול להעיד, אע"פ שתחילתו וסופו בכשרות. **הש"ך** (סק"ט) סובר שהדבר אינו תלוי אם נפסק הדין או לא, ולכן אם לאחר מכן נתרחק יכול לבוא ולהעיד. ואם אדם העיד בב"ד ולאחר מכן התברר שהיה קרוב, אע"פ שלאחר מכן הוכשר לעדות אין מקבלים את עדותו, משום דחשיב לנוגע בעדות, שיש חשש שירצה לטעון כטענותיו הקודמות פן יוחזק כשקרן ונמצא שעדותו הקודמת היא המכריעה גם כעת.

כתב הנודע ביהודה (מהדו"ק אהע"ז סימן כז. הובא בפת"ש ה) שאם אדם העיד והתגלה שקרוב ופסלו את עדותו, ולאחר מכן שוב הוכשר לעדות מקבלים את עדותו אם עדיין לא נפסק הדין.

סעיף יג':

### ⌘ רחוק שנתקרב וההיפך

שנינו בבבא בתרא (קכח).

"היה יודע לו בעדות עד שלא נעשה חתנו ונעשה חתנו - פסול; אבל היה יודע לו בעדות עד שלא נעשה חתנו ונעשה חתנו ומתה בתו - כשר; זה הכלל: כל שתחלתו או סופו בפסלות - פסול, תחלתו וסופו בכשרות - כשר"

כתב השו"ע: היה יודע לו בעדות עד שלא נעשה חתנו, ונעשה חתנו, פסול לו. וכן אם ידע העדות כשהיה חתנו, ומתה בתו, פסול. אבל אם ידע העדות בשעה שלא היה חתנו, ונעשה חתנו, ומתה בתו, מאחר שתחלתו וסופו בכשרות, אף על פי שנפסל בנתיים, כשר.

מבואר בסמ"ע (ס"ק כא) ע"פ הרשב"ם שלומדים מהפסוק "והוא עד או ראה או ידע, אם לא יגיד", ש"מ דבעינן שיהא ראוי להעיד הן בשעת ראיה הן בשעת הגדה, אבל אנפסל בינתיים לא מצינו שקפיד קרא.

הש"ך (סק"י) הוסיף דנראה דה"ה למי שגירש את אשתו, אינו יכול להעיד לה על מעשה שאירע בזמן שהיו נשואים. אך אם ראה את המעשה לאחר הגירושין יכול להעיד.

סעיף יד':

### ⌘ עדות קרובי שכיב מרע

כתב הטור עפ"ד הרא"ש (סימן כא) שכיב מרע שצוה לפני עדים הקרובים לו ורחוקים מבניו, אין הצוואה כלום כיון שהיו קרובים בשעה שנמסר להם העדות. אך הגאון הכשיר.

כתב השו"ע: שכ"מ שצוה לפני עדים הקרובים לו ורחוקים מבניו, אין הצוואה כלום, כיון שהיו קרובים בשעה שנמסר להם העדות. ויש מי שמכשיר.

הסמ"ע (ס"ק כב) ביאר שלדעת הגאון עדות הקרובים כשרה, הואיל דבצוואה לא היתה תועלת לשכיב מרע כי אם לבניו, והם רחוקים עמו אף בשעה שנמסרה להן העדות. והט"ז כתב דמכיון ששכיב מרע יכול לחזור בו מדבריו, אין הקרובים חשובים לנוגעים בעדות כלפיו.

סעיף טו':

## נוגע בדבר שנסתלק מנגיעתו

שנינו בכבא בתרא (מג.)

"אמר שמואל: השותפין מעידין זה על זה... והתניא: בני עיר שנגנב ספר תורה שלהן - אין דנין בדייני אותה העיר, ואין מביאין ראיה מאנשי אותה העיר; ואם איתא, ליסלקו בי תרי מינייהו ולידיינו!"

**התוספות** (ד"ה וליסלקו) למדו מגמ' זו שכיון שכל הפסול שאינם יכולים להעיד הוא משום שיש להם שייכות ממונית לספר התורה ולא משום שהם קרובים משפחתית, לא בעינן תחילתו בכשרות, ודי אם כעת כשר הוא להעיד. וכ"פ הרמב"ם (טו, א), **רא"ש** (סי' מ), נמוקי יוסף (כג. ד"ה גרסי' בגמ' ומעידין) בשם הרמב"ן (מג. ד"ה ואמאי), עיטור (שם ע"ג) בשם ר"י **מיגאש** (מב: ד"ה ומעידים) והמרדכי בשם ר"י (סנהדרין סי' תרצט).

**אולם** לדעת **התוספות** (ג. בד"ה ורבי מאיר) יש לחלק בין עדים לדיינים, בעדים אנו מחמירים שכל שהיה נוגע בעדות גם ממונית, שוב אינו יכול להעיד. אבל דין שנגע בדבר וכעת אינו נוגע בדבר, כשר לדון. וכ"ד **רבנו ברוך** (הובא בהגה"מ פט"ו מהל' עדות אות א).

כתב **השו"ע**: בפיסול ממון לא בעינן תחלתו וסופו בכשרות, שאם היה נוגע בדבר בשעת ראיית העדות מפני שהיה לו הנאה בדבר, יכול להסתלק בענין שלא יהיה לו הנאה בדבר, ויעיד.

**הש"ך** (ס"ק יב, סי' לו ס"ק לב) כתב שאם הבעל דין רוצה, יכול הוא לטעון שסובר כרבנו ברוך, ואינו מוכן שיעיד כנגד מישהו שהיה נוגע בדבר הממוני אף בתחילתו, אע"פ שכעת כבר אינו נוגע בדבר.

**החתם סופר** (חו"מ סימן לו. הובא בפת"ש ח) הביא שישנם ג' חילוקים בענין תחילתו וסופו בכשרות: **א.** פסול קורבה - אין חולק דבעינן תחילתו וסופו בכשרות. **ב.** פסול מחמת נגיעת ממון - רבו המקילים דלא בעינן תחילתו וסופו בכשרות. וטעם הדבר משום: 1. שבידו לסלק עצמו כל שעה. 2. אינו פסול לכל אדם ולא דמי לקרובים. 3. קרובים שאני, שהיה עד פסול מתחילתו ותו לא מיתכשר, משא"כ נגיעה מחמת ממון היה מתחילתו בעל דבר ולא עד, ובשעה שמסלק עצמו הוא דנעשה עד והוה ליה תחילתו בכשרות, ויש סוברים דגם לענין פסול ממון

בענין תחילתו בכשרות. ג. פסול מחמת עבירה - מדברי הש"ך (סי' לד ס"ק לג) פשוט שאין בו משום תחילתו וסופו בכשרות.

סעיף טז:

### עדים הקרובים לערב

שנינו במכות (ז).

"אילעא וטוביה קריביה דערבא הוה, סבר רב פפא למימר: גבי לוח ומלוה רחיקי נינהו, א"ל רב הונא בריה דרב יהושע דרב פפא: אי לית ליה ללוה, לאו בתר ערבא אזיל מלוה?"

ופירש"י דעדי הלואה הוה. והראב"ד כתב שטענותיהם על עסקי פרעון, כגון שאמר לוח למלוה פרעתיך ובטענה זו נפטר הערב והביא עדים שהודה לו היום בפניהם שלא פרעו ונמצא הערב מתחייב.

כתב השו"ע: עדים הקרובים לערב פסולים ללוה, ל"ש אם הלוח בא ליפטר בטענת כפירה והם מעידים עליו שלוח, או אם טוען שפרע והם מעידים עליו שהודה שלא פרע.

כתב הרמ"א: קרובי נרצח יכולין להעיד על הרוצח (הגהות אשרי ומרדכי פ' זה בורר). וכן קרובי המוכה יכולין להעיד על המכה לגרשו מבה"כ או שאר עונש דומה לזה, שאין תועלת למוכה בעדותו (הגהות מרדכי שם).

הסמ"ע (ס"ק כה) ביאר את דברי הרמ"א, שהטעם הוא כיון שכבר מת אין נ"מ לקרובי הנרצח במיתתו של הרוצח. ואפילו הנרצח עצמו כל זמן שהוא חי ואינו טריפה יכול להעיד, שהרי האמינו לומר פלוני רבעני (סנהדרין ט:). וביאר שבדווקא כתב הנרצח, ללמדנו שבשעה שבאנו לדון הרוצח כבר מת המוכה, ודוקא כשמת מקבלים עדותו, אבל אם נשאר חי אין מקבלין עדותו לענוש המכה על פיו בשבת וריפוי ואינך.

### עדות אדם שהוא טריפה

כתב הב"י דמשמע מהמרדכי (שם) שאפילו הנרצח עצמו, כל זמן שהוא חי ואינו טריפה יכול להעיד, אך אם הוא טריפה אינו כשר להעיד.

הדרכי משה (אות ט) כתב שנראה שפסול להעיד רק בדיני נפשות, משום דהוי עדות שא"א יכול להזימה, אבל בדיני ממונות שאין אנחנו צריכים עדות שאי אתה יכול להזימה, א"כ גם טריפה יכול להעיד.

**הש"ך** (ס"ק טז) כתב שכל הפוסקים סוברים שגם בדיני ממונות בעיני עדות שאתה יכול להזימה, ואעפ"כ טריפה כשר לדיני ממונות, שהרי ניתן להזמה, אם זוממיו יהיו זוממים בעצמם, יצטרכו לשלם לו. וכ"כ ה**נתיבות** (חידושים ס"ק טז).

**בנשואין כהלכתם** (ח, מז) כתב שחולה אנוש שהוא בגדר טריפה לא יהא עד בקידושין. והוסיף בהערה שאיש שעבר ניתוח באברים הפנימיים, שיש בו משום טריפה, יש אומרים שפסול לעדות, וי"א שאם הרופאים אומרים שיחיה כרגיל א"א לפסולו מלהעיד.

סעיף יז:

☞ **עדים הקרובים זל"ז או לדיינים**

שנינו בירושלמי סנהדרין (פ"ג ה"ט):

"ומניין שלא יהו העדים קרובין זה לזה. הגע עצמך שאם הוזמו לא מפיהן נהרגין. ומניין שלא יהו העדים קרובין של דיינין הגע עצמך שאם הוזם אחד מהן כלום נהרג עד שיוזם חברו. אם את אומר כן לא היה נהרג על פיו..."

**הרי"ף** (ח): **הרא"ש** (סי' לב) ו**הרשב"א** (ח"ב סי' קנו) הביאו ירושלמי זה להלכה, ו**הרשב"א** הוסיף שאפילו בדיעבד אין עדותם כלום, שאין כאן קבלת עדות.

**לעומתם**, דעת **ר"י** (ב"ק צ: ד"ה כגון, כתובות כא: ד"ה הנח) שעדים הקרובים לדיינים כשרים, שהרי בבב"ד אחר אפשר להזימם. וכ"כ הדרכ"מ (אות י) בשם ה**נימוקי יוסף** שלדעתו אין צורך בעדות ממון שתהא עדות שא"א יכול להזימה.

כתב **השו"ע**: העדים שקרובים זה לזה, או שקרובים לדיינים, פסולים.

**הב"ח** ו**הש"ך** (ס"ק יז) כתבו שלמעשה צ"ע אם יש לפסול דיעבד, שהרי יש המכשירים.

סעיף יח:

☞ **קהל שמינו עדים**

כתב **השו"ע** ע"פ **הרא"ש** (כלל ו סימן טו): אם הקהל מינו עדים, ותקנו שלא ישוה שום עדות זולתם, כשרים להעיד אפילו לקרוביהם, כיון שקבלום עליהם (וע"ל סי' ל"ז סכ"ב). ו**הרמ"א** כתב: אבל אם מינו סתם עדים בעיר, אין כונתם שיעידו לפסולים. וכן דיינים הממונים בעיר, לא ידונו לקרוביהם (ריב"ש סימן שי"א), וכן נוהגין.

**החתם סופר** (ח"מ סימן י"ז, הובא בפת"ש יב) כתב דנ"ל אפילו כבר התחיל לדונו טרם שנעשה החיתון וקודם גמר דין נתחתן, פסול לגמור, אף על פי שתחילת הדין היה בכשרות.



## סימן ל"ד - עדים הפסולים מחמת עבירה

ובו ל"ה סעיפים

סעיף א':

רשע פסול להעיד

שנינו בסנהדרין (כז.) ובבא קמא (עב):

"עד זומם; אביי אמר: למפרע הוא נפסל, ורבא אמר: מיכן ולהבא הוא נפסל. אביי אמר: למפרע הוא נפסל, מעידנא דאסהיד רשע הוא, והתורה אמרה אל תשת ידך עם רשע - אל תשת רשע עד"

ואיתא בשבועות (ל):

"מנין לדיין שיודע לחבירו שהוא גזלן, וכן עד שיודע בחבירו שהוא גזלן, מנין שלא יצטרף עמו? תלמוד לומר: מדבר שקר תרחק"

הטור הסביר: כלומר אפילו שהעדות אמת משום שגורם לפסוק הדין על פי שנים ואין כאן אלא עד אחד, שהפסול הרי הוא כמי שאינו. וכן הוא לשון הרמב"ם (עדות י, א). הב"י תמה עליהם, מדוע לא כתבו שהטעם משום מדבר שקר תרחק? ועיין בהגהות והערות (אות ג) שמקורם הוא מהתוספתא, וס"ל דלא פליגי.

כתב השו"ע: רשע פסול לעדות, ואפילו עד כשר, שיודע בחבירו שהוא רשע, ואין הדיינים מכירים רשעו, אסור לו להעיד עמו, אף על פי שהוא עדות אמת (ל' הרמב"ם פ"י מעדות). ואצ"ל עד כשר שהוא יודע בעדות לחבירו, וידע שהעד השני שעמו עד שקר, שאסור לו להעיד.

הש"ך (סק"ג) כתב שצ"ע בעניין אם יודע שהעדות אמת, אך מכיר שחברו רשע. שהרי דין זה רחוק מסברא, שיודע שהענין אמת ולא יעיד בשביל שהשני פסול. והעמיד את העניין בכה"ג שאין העדות מועילה רק כשהם שנים, כגון עדי קידושין או המוכר שדהו בעדים. או שמדובר כפשוטו, ומכיון דקי"ל שלושה עדים שהעידו ונמצא אחד מהן קרוב או פסול בטלה כל העדות כולה, א"כ אף שנשארו שני עדים כשרים, מ"מ גזירת הכתוב הוא כשיש עד אחד פסול בטלה כל העדות, א"כ ה"נ אף על פי שהענין אמת גזירת הכתוב הוא כיון שיש עד פסול העדות בטלה ואסור להעיד עמו.

בשו"ת חות יאיר (סימן טו ד"ה האמנם. הובא בפת"ש א) כתב, שאם אדם יודע בעצמו שהוא פסול לעדות מחמת נגיעה או קורבה או מחמת עבירה, רק שהבית דין לא ידעו. צ"ע אם יעיד. אם

לא יעיד עובר על לאו ד'אם לא יגיד ונשא עוונו', ומצד שני אם יעיד מעיד עדות כשהוא רשע. **אולם האורים** (סימן כח סק"ג) כתב שאם הוא פסול משום קורבה ודאי דלא יעיד אלא יבוא ויגיד לב"ד קרוב אני, אבל מחמת עבירה, כיון דאין ידוע אלא לו, הרי אין אדם נפסל על פי עצמו. ועוד, הטעם דפסול רשע להעיד הוא דנחשד להעיד שקר, וא"כ הוא דידוע בנפשו דהאמת אתו למה לא יעיד. וכן הטעם בפסול מחמת נגיעה, דכל טעם הפסול, דיעיד שקר, וא"כ הוא שידוע בעצמו שהאמת אתו למה לא יעיד. **ובנתיבות המשפט** שם (משה"כ סק"ב) הסכים עם האורים בדין הפסול מחמת קורבה וגם בדין הפסול מחמת עבירה, אך בענין פסול מחמת נגיעה חולק עליו, וכתב דאם יודע בעצמו שהוא נוגע לא יעיד.

כתב ה**ברכי יוסף** (אות ד. הובא בפת"ש ב) שאם ראה עדות עם רשע, יכול לבוא להעיד לבד כדי לחייב את בעל הדין שבועה. אבל אם בשעה שראה, נתכוונו הוא והרשע להעיד יחד, ישנה מח' אם בטלה עדות הכשר. עוד כתב (אות ה) וז"ל, אם זה הפסול הוא שעבר עבירה דרבנן וזה הכשר יודע בו, אפשר דיכול לבוא ולהעיד עמו, שהרי העובר עבירה דרבנן צריך הכרזה בב"ד, וקודם שהכריזו עליו עדותו כשירה.

### סעיף ב':

#### אִיזְהוּ רִשְׁעִי

שנינו בסנהדרין (כו.)

"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"

כתב ה**שו"ע** ע"פ הרמב"ם (פ"י מהל' עדות ה"ב): איזוהו רשע, כל שעבר עבירה שחייבים עליה מלקות; ואצ"ל אם חייבים עליה מיתת ב"ד. ל"ש אם עבר לתיאבון, ל"ש אם עבר להכעיס.

בשו"ת **שבות יעקב** (ח"ג סי' קמז. הובא בפת"ש ד) כתב דפשוט דמי שהרג נפש בשגגה כשר לכל עדות אף קודם שעשה תשובה. ואע"ג שמי שעבר עבירה בשוגג כגון שהרג נפש בשוגג וחזר בתשובה מותר להיות ש"ץ (או"ח נג, ה). ומשמע שאם לא עשה תשובה פסול להיות ש"ץ. אין ללמוד מזה לענין עדות, דשאני ש"ץ דצריך להיות פרקו נאה, משא"כ לעדות כל שאינו רשע כשר.

### עבירה דאורייתא שאין בה מלקות

כתב המרדכי (סנהדרין סי' תרצה) שהמגביה ידו על חברו פסול לעדות. ולמד מכך הב"י שהעובר על איסור דאורייתא שאין בו מלקות פסול לעדות מדרבנן. וכ"כ הרמ"א: עבר עבירה שאין בה מלקות, פסול מדרבנן (רבינו ירוחם נ"ב ח"ד).

**התומים** (ס"א. הביאו הפת"ש ה) כתב שכל האמור הוא דוקא באיסור שאין לוקים עליו מחמת שהוא איסור קל, כגון לאו שאין בו מעשה (פסחים פד.). אך העובר על איסור שאין לוקין עליו בגלל חומרתו, כגון לאו שניתן לאזהרת מיתת בי"ד (שבת קנד.) פסול מדאורייתא. **הנתיבות** (ביאורים סק"א) כתב דה"ה לעבירה ממונית, שאע"פ שמשלם ואינו לוקה פסול מדאו'.

עוד כתבו **הנתיבות** (משה"א סק"א) ו**הברכי יוסף** (אות י. הביאם הפת"ש ה) שהמבטל עשה דאורייתא כשר לעדות. עד שיעבור בקום ועשה או שהוא פורק עול לגמרי. וכ"כ בתשובת **חוט השני** (סימן יח) שלא מצינו שהמונע מן עשיית סוכה או לולב שיפסל אפילו מדרבנן.

כתב בתשובת **בית שמואל** אחרון (ח"מ סי' י"ח), בענין הא דקיי"ל (יבמות ה.) אין עשה דוחה לא תעשה ועשה, אם עבר ועשה העשה במקום ל"ת ועשה, אי פסול לעדות מדאורייתא או רק מדרבנן, וכתב דזה תלוי בפלוגתא, שדעת התוספות (חולין קמא. ד"ה לא) בשם **ריב"א** דאין עשה דוחה ל"ת ועשה מ"מ אין חייב מלקות, דהלאו נדחה מפני העשה ולא נשאר רק עשה, ולפי"ז כיון דאין בו מלקות פסול רק מדרבנן. וכ"ד רש"י (ב"מ לב. ד"ה הו"א). **אבל המל"מ** (פ"א מהל' שופר ה"ד) מסתפק האם כשיש עשה, הלא תעשה אינו דוחה אף את הל"ת לבד וחייב מלקות, א"כ פסול מדאורייתא. וכ"ד **הרמב"ם** (פ"ג מהל' נדרים ה"ו). **והפת"ש** (סק"ה) כתב דבכה"ג כשר לעדות אף מדרבנן, משום דסובר מצוה קעביד.

בשו"ת **אז נדברו** (ט, נה) כתב שחילונים פסולים לעדות קדושין ואין להקל בזה אף בשעת הדחק. ואף הצעירים שבהם שמעולם לא ראו אצל הוריהם הנהגות של תורה ומצוות, אין להקל בהם מטעם תינוק שנשבה, וגם הם פסולים לעדות. וכן משמע מדברי **האגרות משה** (סימן פב).

**הברכי יוסף** (אות כו) ו**הכנה"ג** (מובא בפת"ש ו) הביאו בשם **מהרימ"ט** (ח"ב אהע"ז סימן מג) שהעובר עבירה מהתורה שאין בה מלקות, מ"מ פסול מדרבנן אף בלא הכרזה. שדווקא בעבירה מדרבנן בעינן הכרזה, שאנשים לא מחזיקים אותו כרשע. אבל עבירה מהתורה כולם יודעים שזו עבירה.

סעיף ג':☞ **העובר עבירה מדרבנן**

שנינו בראש השנה (כב.) "אמר רב אשי: זאת אומרת גולן דדבריהם כשירין לעדות אשה". ופרש"י: אבל גולן דאורייתא, דחציף לעבור בפרהסיא - לא הכשירו חכמים לעדות אשה, ואף על פי שהכשירו את העבד ואת האשה, דפסולי דאורייתא.

נחלקו הראשונים מה דין העובר על עבירה מדרבנן, האם פסול לעדות: א. רבנו ירוחם (נ"ב ח"ד יג.) כתב בשם הגאונים שאינו פסול כלל, כיון דליכא חימוד ממון. וכ"ד התוספות (ב"מ עב. ד"ה שטר) דכיון שאין מרויחים כלום, באיסור דרבנן לא פסלום. הב"י תמה עליהם: הרי נפסק הלכה כאביי שא"צ עד חמס דווקא, ולמה חילקו אם יש בעבירה חימוד ממון? וכן מדוע באיסור דאורייתא לא מחלקים אם יש חימוד ממון או לא? ב. דעת הרמב"ם (עדות י, ג) והטור שפסול מדרבנן. ג. העיטור (אות ק קבלת עדות נו ע"ד) כתב שי"א שאינו פסול לעדות אפילו מדרבנן.

כתב השו"ע: היתה עבירה שעבר מדרבנן, פסול מדרבנן. והרמ"א כתב: וי"א בדבר מדבריהם, בעינן שעבר משום חימוד ממון (ר"י נ"ב ח"ד ותוס' פ' איזהו נשך ועיטור).

הפרי מגדים (או"ח פתיחה כוללת ח"א אות כד. הובא בפת"ש ז) כתב דדוקא אם הוא חייב מכות מרדות מיקרי רשע דרבנן, הא לאו הכי לא. והברכי יוסף (אות יב) כתב שהעובר על איסור מדבריהם בשב ואל תעשה אינו נקרא רשע וכשר לעדות.

המרדכי (סנהדרין סי' תרצ"ה) כתב שהבועל ארוסה בלא כתובה והבועל גויות, פסול מדרבנן. אבל הב"י כתב שבועלי גויות פסולים מדאורייתא. וכ"נ מדברי הסמ"ע (סק"ד). הנתניבות (משה"כ סק"ב) והאורים (סק"ב) חילקו, אם בעל אותה בצניעה פסול מדרבנן, ואם בעל אותה בפרהסיא או שלקחה דרך אישות פסול מדאורייתא.

סעיף ד':☞ **העובר עבירה וחשב שעשה מצוה**

שנינו בסנהדרין (כו):

"הנהו קבוראי דקבור נפשא ביום טוב ראשון של עצרת, שמתניהו רב פפא, ופסלינהו לעדות. ואכשרינהו רב הונא בריה דרב יהושע. אמר ליה רב פפא: והא רשעים נינהו? - סברי מצוה קא עבדי. - והא קא משמתינא להו! - סברי: כפרה קא עבדי לן רבנן"

נחלקו הראשונים מה דינם של קוברי מתים ביו"ט: **א.** כתב הרא"ש (סימן טו) שדעת הרי"ף (ה): ע"פ גרסתו, שהלכה כרב פפא. ולכן אנשים אלו פסולים לעדות. הב"י כתב שאפשר לפרש את דעת הרי"ף באופן אחר. **ב.** רבנו ירוחם (נ"ב ה"ד יב ע"ד) סובר שפסולים לעדות מדרבנן. הב"י תמה עליו, מדוע פסק דלא כרא"ש? ועוד, מדוע כתב שפסולים מדרבנן, הרי אם פסולים נפסלים מדאורייתא. **ג.** רא"ש (שם) וטור - כשרים לעדות, שהלכה כרב הונא בריה דרב יהושע. מכיון שחושבים שמותר לחלל יו"ט לצורך מצוה כקבורת המת. וכ"כ הכס"מ והריב"ש (סימן יא) בדעת הרמב"ם (עדות יב, א).

כתב השו"ע: קוברי המת ביום טוב ראשון, כשרים. אפילו נידו אותם ושנו בדבר, כשרים, מפני שהם סוברים שמצוה הם עושים ושלא נידו אותם אלא לכפרה.

ובאשר לשאר איסורים הנעשים מחוסר ידיעה, כתב הריב"ש (סימן שי"א) ע"פ הגמ' בב"מ (ה). שלפעמים אנשים טועים בדבר מסוים, ולכן א"א להחזיק את העובר על עבירה זו כרשע. וכן עולה מדברי הרמב"ם (עדות יב, א). וכ"פ הרמ"א: וה"ה בשאר דבר איסור שנוכל לומר שעברו מכח טעות (ריב"ש סימן שי"א). וע"ל סעיף כ"ד.

כתב הסמ"ע (סק"ו) בשם המרדכי (ב"מ סימן רסב) שהמלוה על ספרים ולמד בהן, אפילו שיש הסוברים (ב"מ כט): שאם למד חשוב לשולח יד, לא נפסל בזה לעדות משום שסבר שעשה מצוה.

בשו"ת חוות יאיר (סימן קז) כתב, שאם העד שעבר עבירה נמצא לפנינו יש לשאול אותו, ואם יאמר שעבר עבירה פסול לעדות. ואין אנו טוענים בשבילו שחשב שעשה מצוה. אמנם הפת"ש (אות ט) כתב שמדברי רעק"א (קמא, סימן צו) משמע שא"צ לשאול את העד, שכתב שם אודות המתגלח בתער, דנתפשט בעוונותינו הרבים אצל הרבה, לא חשב שזהו איסור כ"כ, ואף דלא התנצל עצמו כן לפני הב"ד, מ"מ זה אינו מגרע. וכ"כ המהרי"ט (ח"ב אה"ע סימן מג) שאפילו הודה אין אדם משים עצמו רשע.

### ✻ המגביה ידו על חברו

שנינו בסנהדרין (נח):

"אמר ריש לקיש: המגביה ידו על חברו, אף על פי שלא הכהו - נקרא רשע, שנאמר ויאמר לרשע למה תכה רעך, למה הכית לא נאמר, אלא למה תכה, אף על פי שלא הכהו נקרא רשע. (אמר) זעירי אמר רבי חנינא: נקרא חוטא, שנאמר ואם לא לקחתי בחזקה וכתוב ותהי חטאת הנערים גדולה מאד. רב הונא אמר: תיקצץ ידו... רב הונא קץ ידא"

כתב הרמ"א ע"פ המרדכי (סנהדרין סי' תרצה): המגביה ידו על חבירו להכותו, פסול לעדות, מדרבנן (ב"י).

**רעק"א** (הובא בפת"ש יא) כתב שאם הכהו ממש פסול מדאורייתא להעיד, ואע"פ שאם יש בה שוה פרוטה משלם ואינו לוקה, אעפ"כ מכיון שבדין זה יש מציאות של מלקות, גם אם הכהו בפחות מש"פ פסול לעדות.

### סעיף ה':

#### עובר על השבועה

שנינו בסנהדרין (כז). "אל תשת רשע עד אלו הגזלנין ומועלין בשבועות". וכ"פ השו"ע: העובר על השבועה, אחד שבועת שוא ואחד שבועת שקר של ממון וביטוי, פסול.

#### שבועת ביטוי

שנינו בשבועות (מד:-מו:)

"[מד.] כל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין. ואלו נשבעין ונוטלין... ושכנגדו חשוד על השבועה. כיצד? אחת שבועת העדות ואחת שבועת הפקדון ואפילו שבועת שוא. [מו.] וליתני נמי שבועת ביטוי! כי קתני שבועה, דכי קא משתבע - בשקרא קא משתבע, אבל שבועת ביטוי דאיכא למימר דבקושטא קא משתבע - לא קתני"

ופירש"י: שבועת ביטוי - דלהבא כי משתבע איכא למימר בקושטא אשתבע שבדעתו לקיימה ואפילו עבר עליה שכפאו יצרו אינו חשוד בכך על השבועה שעבר להוציא לשקר מפיו. מדבריו עולה שהנשבע שבועת ביטוי על העתיד ולא עמד בשבועתו כשר לעדות, שאינו חשוד לשקר, ורק מחמת אונס לא עמד בשבועתו. וכ"ד ר"ח (הובא בר"ן כח: ד"ה גמ'), **רא"ש** (גיטין סי' ה), מרדכי (שבועות ז ע"ג) בשם ר"י, ומדרכי (גיטין סי' שעב) בשם התוספות. עוד כתב המרדכי **שראבי"ה וריב"א** ס"ל כרש"י.

דעה נוספת של ר"ת (מו: ד"ה אבל) שגם העובר על שבועת ביטוי הרי הוא חשוד עליה, וכ"ד הרמב"ם (הל' טוען פ"ה ה"ב), וכ"ד **רב האי גאון** (הביאו המגיד שם).

**הריב"ש** (סימן שיא) סובר שאם נשבע שלא לאכול ואכל הרי הוא חייב מלקות ורשע ופסול לעדות ולשבועה, משום שעבר על שבועתו בקום ועשה. אך אם נשבע לאכול ולא אכל, כיון שאינו חייב מלקות משום שלא עשה מעשה, אינו פסול לעדות ושבועה.

כתב **השו"ע**: העובר על השבועה, אחד שבועת שוא ואחד שבועת שקר של ממון וביטוי, פסול. ואפילו עבר על חרם שהחרימו הקהל. וי"א שאינו נפסל אלא דוקא בשבועה דלשעבר, דבשעה שיצתה שבועה מפיו יצאה לשקר; אבל בשבועה דלהבא, כגון שלא אוכל, ואכל, לא. וכ"כ הש"ך (סק"ז) בדעת הרמ"א.

**אמנם הש"ך** (סק"ה) פסק כדעת הריב"ש שרק העובר על שבועתו בקום ועשה פסול לעדות, אך בשב ואל תעשה אינו נפסל לעדות. וכ"ד ה**נתיבות** (משה"כ ס"ה) וה**משאת בנימין** (סימן נא. הובא בפת"ש יד).

### ☞ העובר על שבועתו בשוגג, אונס או שכחה

כתב **הרמ"א**: מי שבאו עדים שעבר על שבועתו, אינו נאמן לומר: שוגג או אונס הייתי, להכשיר עצמו (ב"י בשם רשב"א). **אולם הש"ך** (סק"ח) סובר שאדם נאמן לומר שהיה שוגג או אונס ולכן עבר על שבועתו. ורק כאשר התרו בו שלא יעבור על שבועתו, ובכל זאת עבר אינו נאמן. וזוהי כוונת הרשב"א.

הש"ך (שם) כתב שמשמע מהרמ"א שאדם הטוען שעבר על שבועתו בגלל ששכח שנשבע על הדבר אינו נאמן, ופסול לעדות. אך **הש"ך** סובר שאם עבר זמן קצר מהשבועה אינו נאמן לומר ששכח, ופסול לעדות כיון שבזמן קצר כזה לא מצוי ששכח. אך לאחר זמן שמצוי לשכוח נאמן, וכשר לעדות.

כתב **הסמ"ע** (סק"י) ע"פ האגודה (סנהדרין סימן כה): המועל בחרמות תקנות הקהילות אין לפסול לעדות, דאל"כ לא יוכשר אחד מאלף. עוד כתב ע"פ המהרי"ק (שורש קכו): וה"ה מי שמסרב לכנוס לתקנת הקהל. וכ"כ ה**דרכי משה** (אות ז).

כתב הכנסת הגדולה (הגה"ט אות יח. הובא בפת"ש יב): המזכיר שם שמים לבטלה, **הרמ"א** (שו"ת סימן יב) כתב לפוסלו לעדות. **אמנם** שם (סימן יד) הביא את דעת הר"ר **נפתלי** שכתב דיש מקום להכשירו.

כתב בשו"ת **שבות יעקב** (ב, קעב. הובא בפת"ש טו) במי שנשבע על העבר שנתן דבר לפלוני בר"ח אדר בעיר פלוני, ואח"כ נתברר שביום ר"ח הראשון לא היה באותה עיר, ופסק דאין לנו לפסול אותו דיעבד כיון דיוכל להתנצל שכונתו היתה על ר"ח השני ולא כו"ע דיני גמירי.

סעיף ו':**טבח שהוציא נבילה או טריפה מתחת ידו**

שנינו בסנהדרין (כה).

"ההוא טבחא דאישתכח דנפקא טריפתא מתותי ידיה, פסליה רב נחמן ועבריה. אזל רבי מזיה וטופריה. סבר רב נחמן לאכשוריה. אמר ליה רבא: דילמא איערומי קא מערים? - אלא מאי תקנתיה? כדרב אידי בר אבין. דאמר רב אידי בר אבין: החשוד על הטריפות - אין לו תקנה עד שילך למקום שאין מכירין אותו, ויחזיר אבידה בדבר חשוב, או שיוציא טריפה מתחת ידו בדבר חשוב משל"

כתב הרמב"ם (הל' עדות יב, ט): טבח שהיה בודק לעצמו ומוכר ויצאת טרפה מתחת ידו שהרי הוא בכלל אוכלי טרפה שהן פסולין לעדות, הרי זה פסול לעדות עד שיראה ממעשיו שניחם על רעתו, וילבש שחורים ויכסה שחורים וילך למקום שאין מכירין אותו ויחזיר אבדה בממון חשוב, או יוציא טרפה מתחת ידו בדבר חשוב.

נחלקו בדעת הרמב"ם האם הבודק בהמות לאחרים בלא הנאת ממון, נפסל עפ"ז להעיד או לא. הטור סובר שלא נפסל, שדוקא הבודק לעצמו ויש לו רווח ממוני נפסל. אך הב"י סובר שכל שיצאה טריפה תחת ידו נפסל לעדות. וההבדל בין בודק לעצמו לבודק לאחרים הוא ברמת התשובה הנדרשת, האם צריך תשובה גדולה או תשובה קלה.

כתב השו"ע: טבח שיצתה נבילה או טריפה מתחת ידו, פסול לעדות (ועיין ב"ד סימן קי"ט נתבאר דין זה).

סעיף ז':**עדות גנב וגזלן**

שנינו בסנהדרין (כה):

"תנא: הוסיפו עליהן הגזלנין והחמסנין. - גזלן דאורייתא הוא - לא נצרכא אלא למציאת חרש שוטה וקטן. מעיקרא סבור: מציאת חרש שוטה וקטן לא שכיחא, אי נמי - מפני דרכי שלום בעלמא. כיון דחזו דסוף סוף ממונא הוא דקא שקלי - פסלינהו רבנן. החמסנין, מעיקרא סבור: דמי קא יהיב, אקראי בעלמא הוא. כיון דחזו דקא חטפי - גזרו בהו רבנן"

כתב הרמב"ם (עדות י, ד) "הגנבים והחמסנים אף על פי שהחזירו פסול לעדות מעת שגנב או גזל". הטור תמה, מדוע לאחר שהחזירו הממון אינם כשרים לעדות? לכן כתב שאפשר



ששלמו בכפיית בי"ד, ולכן פסולים עד ששייבו בעצמם. אך **הב"י** כתב שאפילו החזיר ברצונו, אעפ"כ פסולים עד שיעשו תשובה, כיון שהחטא הוא בדבר של ממון. וכך למד מחזרה של מלוי בריבית. **אולם הדרכי משה** (אות ו) לא הסכים לדימוי של מלוי בריבית, שהם רגילים בכך, בשונה מגזלן שהוא דבר חד פעמי ואינו רגיל בכך.

כתב **השו"ע**: גנב, וכן גזלן, פסולים לעדות מעת שגנב או גזל, ואף על פי שהחזירו, עד שיעשו תשובה. **אולם הסמ"ע** (ס"ק יז) כתב שאם החזיר מעצמו כשר לעדות. וכ"כ **הרמ"א** (סעיף כט).

כתב **הרמ"א** ע"פ **הריב"ש** (סימן רסו): החולק עם הגנב, אינו נפסל. עוד כתב: וע"ל סי' צ"ב הכופר בפקדון או מלוה אימת נפסל.

החוטף את המשכון שלו מיד הלווה, כתב **הרמב"ם** (הל' גזילה פ"ג הט"ז): "החוטף משכון מיד הלוה שלא ברשות בית דין הרי זה גזלן אף על פי שהוא חייב לו ואין צריך לומר אם נכנס בתוך בית חברו ומשכנו שהוא גזלן". וכתב **הב"י** דמשמע לי שאינו נפסל לעדות בכך משום דלא משמע לאינשי דהוי גזלן בהכי, וכדאמרינן (ב"מ ה:): לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו.

אדם הגונב מן הגוי, כתב **המהריק"ש** (הובא ברעק"א ופת"ש טז) שכשר לעדות מהתורה, אע"פ שיש בגניבה זו איסור מהתורה, דמכיון שאנשים לא יודעים על איסור זה, ומתירים לעצמם לגנוב, אין הגניבה מורה על זלוזל בממון אלא נובעת מטעות. וכ"כ **הרדב"ז** (ח"ד סימן רה, אף רעו) משום שיש הסוברים שעושים בכך מצוה. אולם יש שציינו שדעת הרדב"ז שפסול מהתורה.

סעיף ח':

עד זומם

שנינו בסנהדרין (כו.)

"עד זומם; **אביי** אמר: למפרע הוא נפסל, ורבא אמר: מיכן ולהבא הוא נפסל. אביי אמר: למפרע הוא נפסל, מעידנא דאסהיד רשע הוא, והתורה אמרה אל תשת ידך עם רשע - אל תשת רשע עד. **רבא** אמר: מיכן ולהבא הוא נפסל; עד זומם חידוש הוא: מאי חזית דסמכת אהני? סמוך אהני! אין לך בו אלא משעת חידושו ואילך. הלכתא כוותיה דאביי. והלכתא כוותיה דאביי ביע"ל קג"ם. נימא כתנאי: עד זומם פסול לכל התורה כולה,

דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר: במה דברים אמורים - שהוזם בדיני נפשות, אבל הוזם בדיני ממונות - כשר לדיני נפשות"

כתב השו"ע: עד זומם, אף על פי שהוזם בעדות ממון, ושילם, פסול מן התורה לכל עדות. ומאימתי הוא נפסל, מעת שהעיד בב"ד, אף על פי שלא הוזם על אותה עדות אלא לאחר כמה ימים.

כתב הסמ"ע (ס"ק יט) דק"ו שנפסל אם עיוות מתחילה להעיד בדבר שאין לו תשלומים, כגון לגרום מיתה או מלקות לחבירו שנפסל, ואע"פ שהוזם קודם שנהרג חבירו, מ"מ מחשבתו היתה לרעה בדבר שאין לו תשלומין.

סעיף ט':

### עדים החתומים על השטר והוזמו

שנינו בסנהדרין (לב).

"שטר שזמנו כתוב באחד בניסן בשמיטה, ובאו עדים ואמרו: היאך אתם מעידין על שטר זה? והלא ביום פלוני עמנו הייתם, במקום פלוני! - שטר כשר, ועדיו כשרין. חיישינן שמא איחרוהו וכתבוהו"

ופרש"י: וקודם לכן ראו המלוה במקום הכתוב בשטר, והוטל עליהם לכתוב שטר, ואיחרוהו מלכותבו עד אחד בניסן, וכתבוהו במקום שאומרים המזימין, ולא כתבו שם המקום שנכתב בו השטר, אלא שם המקום שראו המלוה שם, ואף על גב דאמרינן בגיטין (פ, א) כי יתביתו בהיני כתובו בהיני, ואף על גב דמימסרין לכו מילי בשילי - מיהו אם כתבו בשילי - לא מיפסיל בהכי וההיא עצה טובה קמשמע לן, שלא יביאוהו לידי הזמה, דלא לימרו והלא ביום פלוני עמנו הייתם בהיני.

נחלקו הראשונים ממתי עדות עדים אלו פסולה: הרי"ף (ב"ק כח:) והרמב"ם (פי"ט מהל' עדות ה"ג) סוברים שגם בשטר יש דין הזמה, ולכן אם אמרו בזמנו כתבוהו והוזמו, אם יש עדים שידועים באיזה יום חתמוהו או שראו השטר ביום פלוני חתום בחתימת ידם כיון שהוזמו נפסלו למפרע מיום שנודע שחתמו. וכ"כ רבנו ירוחם (ח"ו יג ע"ד).

אמנם הר"ן (כתובות יב: ד"ה דכיון) כתב שהרז"ה (המאור ח סוע"ב) חולק על זה, דבעדות על פה איכא הזמה אבל לא בעדות בשטר לעולם. ולכן רק מזמן שנמצאו שקרנים פסולים, שאין לך אלא חידושו. ועיין בב"ח שלא שייך הזמה בשטר, ונפסלים מיום מסירת השטר.

כתב השו"ע: אין עידי השטר נעשים זוממים עד שיאמרו בב"ד: שטר זה בזמנו כתבנוהו ולא איחרנוהו. אבל אם לא אמרו כן, אף על פי שזמנו של שטר באחד בניסן בירושלים, ובאו עדים והעידו שעידי השטר היו עמהם בבבל ביום זה, השטר כשר והעדים כשרים, שאפשר שכתבוהו ואיחרוהו, וכשהיו בירושלים באחד באדר, כתבו שטר זה שם ואיחרו זמנו וכתבו זמנו בניסן. ואם אמרו: בזמנו כתבנוהו, והוזמו, אם יש שם עדים שיודעים היום שחתמו על זה השטר, או עדים שראו זה השטר וחתימת ידם בו ביום פלוני, כיון שהוזמו, נפסלו למפרע מיום שנודע שחתמו על השטר, שהעדים החתומים הרי הם כמי שנחקרה עדותן בבית דין בעת החתימה. אבל אם אין עדים שראו עדותן, ולא ראו השטר מוקדם, אינם נפסלים אלא מעת שהעידו בבית דין שזה כתב ידם, ואמרו: בזמנו כתבנוהו, דאיפשר שביום זה שהעידו בב"ד בו ביום חתמו על השטר שיש לו כמה שנים, והם שיקרו ואמרו: בזמנו כתבנו.

### עדים החתומים על שטר מוקדם

שנינו במשנה (שביעית י, ה) "שטר חוב המוקדמים פסולים, והמאוחרים כשרים".

כתב הרמ"א: עדים שחתמו עצמן על שטר מוקדם, במזיד, פסולין לעדות (המ"מ ריש פכ"ג מה' מלוה בהסבר הרמב"ם).

כתב הסמ"ע (ס"ק כז) ע"פ הרשב"א שעדים ששכרו אותם להעיד עדות שקר, נפסלו רק לאחר שהעידו שקר, אך קודם שהעידו לא נפסלו, אע"פ שקיבלו את שכרם תמורת עדות השקר.

### סעיף י':

### המלווה ולווה בריבית ואבק ריבית

שנינו בסנהדרין (כה).

"אמר רבא: לווה בריבית - פסול לעדות. - והאנן תנן: מלוה בריבית! - מלוה הבאה בריבית"

כלומר, היתה הו"א שרק המלוה בריבית עובר על לאו, אבל הלווה לא, קמ"ל דכיון שלווה מחמת חימוד ממון שהוא צריך למעות לעשות בהם צרכיו הוא עובר על לאו דלא תשיך.

התוספות (ר"ה כב. ד"ה אין) כתבו לגבי מלוה בריבית, כגון שהיא ריבית שאינה קצוצה, האסורה מדרבנן בלבד.

השו"ע כתב עפ"ד הרמב"ם (עדות י, ד): המלוה ברבית, פסול. אחד המלוה ואחד הלוה, אם ברבית קצוצה, פסולים מן התורה, ואם ברבית מדרבנן, פסולים מדבריהם. אמנם הנימוקי יוסף (ד: ד"ה מתני') סובר דמכיון שאנשים חושבים שאיסור ריבית הוא רק על המלוה, הלוה פסול מדרבנן.

והרמ"א כתב: וי"א דבאבק רבית אינו נפסל אלא המלוה ולא הלוה (נ"י פ' בורר). ועיין בי"ד סימן קס"א. סברתו היא, שבאבק ריבית האיסור הוא רק לקבל את הריבית, אך אין איסור לתת אבק ריבית.

### ע"ב ועדים בהלוואת ריבית

א. כתב הרא"ש (סי' ז) שלגבי הערב והעדים בהלוואת ריבית, נסתפק ר"י אם נפסלים או לא, שי"ל 'לא תשימון עליו נשך' למלוה וללוה בדוקא. והרא"ש כתב בשם הגאונים שמנו כל פסולי עדות ומנו הלוה והמלוה ולא מנו עדים וערב עמהם. גם המרדכי (סי' תרצב) בשם רבי יואל הלוי הכשיר העדים.

ב. התוספות (ב"ק ל: ד"ה וחכמים) כתבו, דקשה לר"י כיצד אפשר לגבות את הקרן משטר שיש בו ריבית, הרי העדים עוברים על 'לא תשימון?' ותירץ דלא תשימון עליו נשך לאינשי במלוה ולוה וערב משמע להו. גם בב"מ (עב. ד"ה שטר) הקשו כן ותירצו דשמא לא תשימון לאינשי במלוה משמע להו ולא בעדים, ולא הזכירו ערב. אי נמי כגון שיש עדים שהיו אנוסים מחמת נפשות, אי נמי הכא במאי עסקינן ברבית דרבנן ולא מיפסלי ברבית דרבנן כיון שאין מרויחין אף על גב דבעבירה דאורייתא היו נפסלים. ומדבריו עולה שלדעתו הערב פסול והעדים כשרים, משום שאנשים חושבים שמותר להם להיות עדים בהלוואת ריבית.

ג. רבנו ירוחם (נ"ב ח"ד יב:) כתב שהרמב"ם (פ"ד מהלכות מלוה ולוה ה"ב) סובר שהערב והעדים והסופר עוברים על לא תשימון עליו נשך ונראה מדבריו שפסולין. אמנם הב"י כתב שזוהי לשון המשנה, ומה שמדייק ברמב"ם יכול לדייק במשנה, אך לדעתו אין משם ראיה שהם פסולים, שאע"פ שעוברים בלא תשימון כיון שאינם בני מלקות וגם לא נטלו ממון כדי להעיד אינם נפסלים.

השו"ך (סי' טו) פסק שהערב והעדים כשרים אפילו מדרבנן, וכ"כ הערוך השולחן (סי' ב). אך מהסמ"ע (סי' נב סק"א) עולה שהערב פסול מדרבנן, ורק העדים כשרים.

נחלקו הפוסקים מה הדין כאשר העדים לפנינו, האם אנו צריכים לשאול אותם אם ידעו שאסור להלוות בריבית ע"מ לפוסלם, בשו"ת **חוות יאיר** (סימן קז. הובא בפת"ש כא) כתב שיש לשאול אותם, שאם אכן ידעו שאסור הם פסולים. **אמנם** בספר **ארעא דרבנן** (מערכת אות א' סוף אות י"ז) כתב שאין אדם משים עצמו רשע, ולכן אין לשאול אותם, שגם אם יאמרו שידעו אינם נאמנים. וכ"כ הברכ"י (אות לב) בשם ספר **דברי אמת** (קונטרס חמישי, בענין חשוד דף ל.) שהוכיח כן מדברי הראשונים, דאף שאין הוא מהוה האיסור אמרינן אין אדם משים עצמו רשע. וכ"ד **רעק"א**.

סעיף יא':

#### מלוה מעות יתומים בריבית

כתב המרדכי (ב"מ סי' רל) שפסק **מהר"ם מרוטנבורג** (ד"פ סי' תתקסט) שהאפוטרופוס המלוה את מעות היתומים בריבית קצוצה, אם יש עדים בדבר הרי הוא פסול לעדות ולשבועה, עד שיחזור בו חזרה גמורה. אמנם אם אין עדים אלא שהודה מפי עצמו כשר, שאין אדם משים עצמו רשע.

**אולם מהרי"ל** (סימן לז) כתב שכעת נתפשט המנהג להלוות מעות יתומים אפילו בריבית קצוצה, ואע"ג דשלא כדין עשו, אין לפסול האפוטרופוס, משום דכיון שעשה כמנהג וסבר שעשה מצוה להרויח היתומים, אינו נפסל בכך. הב"י כתב שגם במקום שאין המנהג כן, אינו נפסל משום דסבר מצוה קא עבידנא. גם **הרשב"א** כתב (ח"ד סי' של) שאם הלוה מעות היתומים בריבית קצוצה אינו נפסל בכך.

כתב **השו"ע**: המלוה מעות יתומים, אפילו בריבית קצוצה, לא נפסל, משום דסבר מצוה קא עבידנא להרויח נכסי היתומים.

סעיף יב':

#### העידו על אדם שהלוה בריבית

כתב **הרשב"א** (שם) שאם העידו על עד החתום בשטר, שהלוה לישראל בריבית קצוצה, גם אם עד זה כבר מת, אם הדבר מפורסם שהוא אפוטרופוס או סנטר של גוי, תולים שהלוה של יתומים או של גוי בריבית. והשטר שהוא חתום בו כשר. אבל אם אינו מפורסם אין תולים מעשה גזילה או ריבית שנעשה בהיתר.

כתב הריב"ש (סימן תיג) שאם העידו על אדם מוחזק בכשרות שהלוה ברבית, תולים לומר שהלוה בדרך שאין בו איסור או שהיה טועה וסבור שאין איסור בדרך ההוא.

כתב השו"ע: עד החתום בשטר, שמת, והעידו עליו שהלוה לישראל ברבית קצוצה, אם הוא מפורסם שהוא אפוטרופוס או סנטר של גוי, תולין דשל גוי הלוה ברבית. וכן אם הוא אפוטרופוס ליתומים, תולים בשל יתומים. אבל באינו מפורסם, אין תולים בכך, עד שיתברר. אם העידו על אדם שמוחזק בכשרות שהלוה ברבית, לא נפסל, שתולים לומר בדרך שאין בו איסור הלוה, או שהיה טועה וסבור שאין איסור בדרך ההוא.

הסמ"ע (סק"ל) כתב שאע"פ שלעיל (ס"ה) הביא הרמ"א דאינו נאמן לומר שוגג הייתי להכשיר עצמו, אם באו עדים להעיד שעבר על שבועתו. שם הדין שונה, ששבועה ידועה לכל, ובא לומר ששכח שנשבע, והדין הוא שחייב להיזהר במה שקיבל עליו בשבועה. אך האומר סברתי שאין איסור בדבר, כיצד יוכל להיזהר בדבר שאינו יודע?!

סעיף יג':

גזלן מדרבנן

שנינו בסנהדרין (כה):

"תנא: הוסיפו עליהן הגזלנין והחמסנין. - גזלן דאורייתא הוא - לא נצרכא אלא למציאת חרש שוטה וקטן. מעיקרא סבור: מציאת חרש שוטה וקטן לא שכיחא, אי נמי - מפני דרכי שלום בעלמא. כיון דחזו דסוף סוף ממונא הוא דקא שקלי - פסלינהו רבנן. החמסנין, מעיקרא סבור: דמי קא יהיב, אקראי בעלמא הוא. כיון דחזו דקא חטפי - גזרו בהו רבנן"

כתב רבנו ירוחם (נ"ב ה"ד יב ע"ג) שי"א שחמסן פסול מדאורייתא, כיון שלוקח באונס. הב"י כתב שקשה על סברא זו, מכיון שמפורש בגמ' שחכמים הם אלו שפסלו החמסנים. אמנם התוספות (ב"מ ה: ד"ה בלא דמי) סוברים דחמסן פסול מדרבנן, ודוקא כשחצוף לחטוף מיד ליד בידיעת הבעלים, אבל כשמסתיר את חמסנותו ואומר שנאבדה לו לא נפסל.

כתב השו"ע עפ"ד הרמב"ם (עדות י, ד): העובר על גזל של דבריהם, פסול מדבריהם. כיצד, רמ"א: כגון שגזל מציאת חרש שוטה וקטן או. (טור) החמסנים, והם הלוקחים קרקע או מטלטלים שלא ברצון הבעלים, אף על פי שנותנים הדמים.

עדות רועי בקר

שנינו בסנהדרין (כה):

"תנא: עוד הוסיפו עליהן הרועים, הגבאין, והמוכסין. רועים, מעיקרא סבור: אקראי בעלמא הוא, כיון דחזו דקא מכווני ושדו לכתחילה - גזרו בהו רבנן"

ובבבא מציעא (ה:) איתא:

"ואמר רב יהודה: סתם רועה פסול! - לא קשיא, הא - דידיה, הא - דעלמא. דאי לא תימא הכי, אנון חיותא לרועה היכי מסרינן? והא כתיב לפני עור לא תתן מכשף? אלא: חזקה, אין אדם חוטא ולא לו"

כתב השו"ע: וכן הרועים; אחד רועי בהמה דקה, ואחד רועי בהמה גסה של עצמם, הרי הם פסולים, שחזקתן פושטים ידיהם בגזל ומניחים בהמתן לרעות בשדות ובפרדסים של אחרים. לגבי מגדלי בהמות בבתיהם, מובא בגמ' סנהדרין (כה:):

"אמר רבא: רועה שאמרו - אחד רועה בהמה דקה ואחד רועה בהמה גסה. ומי אמר רבא הכי? והאמר רבא: רועה בהמה דקה בארץ ישראל - פסולין, בחוצה לארץ - כשרין. רועה בהמה גסה - אפילו בארץ ישראל כשרין! - ההוא במגדלים איתמר"

ומדברי רש"י והרמב"ם (שם) עולה שמגדלי בהמה דקה בא"י פסולים, ותמה הב"י על הרי"ף והרא"ש שלא הביאו דין זה. ותירץ דאפשר שמפני שהיו רחוקים מא"י היה אצלם כדבר בלתי נוהג ומטעם זה השמיטוהו. וכ"כ הסמ"ע (ס"ק לג) שהטוב"י לא הביאו דינים אלו מפני שאין לישראל בדר"כ שדות ובהמות.

סעיף יד:

### מוכסים וגבאי מנת המלך

שנינו בסנהדרין (כה:)

"תנא: עוד הוסיפו עליהן הרועים, הגבאין, והמוכסין. מעיקרא סבור: מאי דקיץ להו קא שקלי, כיון דחזו דקא שקלי יתירא פסלינהו. אמר רב יהודה: סתם רועה - פסול, סתם גבאי - כשר"

ופירש"י: גבאין - ממונים שהעמידן מלך האומות לגבות מס ומנת המלך וכרגא וארנונא מישראל חבריהם. סתם גבאי כשר - עד דשמעינן ביה דשקיל יתירתא.

התוספות הסבירו דקמ"ל שאע"ג שהחזיר הגבאי והמוכס פסול, דלא ידע למי להחזיר. וכן משום שעדיין עסוקים בגבאות, חשודים לחזור לקלקולם (נ"מ אם עזבו עבודתם, אך לא יודעים למי להחזיר).

**הגהות אשירי** (סי' יא) הביא פירוש ר"ה (בגליון כה): שהמוכסים פסולים משום שיש להם סכום שצריכים לגבות, ורוב המוכסים נושאים פנים למקצתם, ומקילים ומכבידים על מקצתם יותר מן הראוי, נמצאו גזלנין. בשונה מגבאים שנוטלים סכום קבוע כפי שקצוו להם. אמנם **הב"י** כתב שגבאי הוא אדם העובד אצל המלך ומקבל משכורת קבועה, ולכן כשר עד שנדע שלקח יותר. אך מוכס הוא אדם שקונה את הזכות לגבות את המס בכך וכך לשנה, וכעת גובה את הכל לעצמו, ולכן חשוד ליקח יותר ממה שצויה המלך, שהרי כל הרוחים שלו.

כתב **השו"ע**: המוכסים, סתמם פסולים, מפני שחזקתן ליקח יותר מהקצוב להם בדין המלכות. אבל גבאי מנת המלך, סתמם כשרים. ואם נודע שלקחו אפילו פעם אחת יותר מהראוי להם לגבות, פסולים. אמנם **הרמ"א** כתב: י"א דפי' מוכסים, שגובה המכס לפי אומד הדעת ואין בדבר קצבה, לפיכך מסתמא פסול, דמסתמא נושאים פנים למקצת בני אדם ומכבידים על אחרים, ולכן שמאי העיר שמתילין מס על בני העיר לפי אומד הדעת, צריכין ליהרר שלא יחניפו לאחד ויכבידו על האחר, שלא יפסלו לעדות ולשבועה (הגהות אשירי).

**הסמ"ע** (ס"ק לד) כתב שלדעתו הטור והרמב"ם מחלקים בין מוכס לגבאי, משום דמוכס הוא הגובה למלך לפי הסחורה או לפי ממון של אדם, וכל כיוצא בו דבר שאינו ידוע לכל, ובדבר שאינו ידוע יכול ליטול יותר באין מרגיש כל כך, משום הכי סתמן פסולין. ופירוש דגבאי הוא, שגובה מקרקפתא דגברא או מהשדות והבתים בשוה והוא דבר גלוי וידוע, ובקושי יכול ליטול מהן יותר מקצבתו, משום הכי סתמא כשר.

סעיף טו':

אריס הנוטל בימי ניסן ותשרי

שנינו בסנהדרין (כו):

"אמר רב נחמן: גנב ניסן וגנב תשרי - לא שמיה גנב. הני מילי - באריסא, ודבר מועט, ובדבר שנגמרה מלאכתו. איכריה דרב זביד חד גנב קבא דשערי ופסליה, וחד גנב קיבורא דאהיני ופסליה"

ופירש"י: ניסן - זמן קציר, תשרי זמן בציר ואסיף. באריסא - דטרח בה, ומורה היתירא ליטול דבר מועט יותר על חלקו מפני טרחו. ודבר שנגמרה מלאכתו - דמשויה נפשיה כפועל, ומורי בה היתירא וסבר לא קפיד. איכר - לאו היינו אריס ואינו חולק בפירות.

לדעת רש"י דוקא כאשר לוקח פירות שנגמרה מלאכתן לא נחשב כגנב, שחשוב כפועל שהרי מותר לו ליקח פירות שנגמרה מלאכתן. וגירסתם בגמ' 'ובדבר שנגמרה מלאכתו'. וכ"כ



הרא"ש (סי' יד), עיטור (קבלת עדות נח). וסמ"ג (לאוין ריד סו:). אבל הרי"ף (ה:): גורס ובדבר 'שלא' נגמרה מלאכתו, וכ"כ הרמב"ם (הל' עדות י, ה), שהאדם מורה היתר לעצמו, ואומר כיון שאני עוסק במלאכה מותר אני ליקח דבר מועט, אבל כל שנגמרה מלאכתו אינו מורה אלא דרך גניבה הוא נוטל.

כתב השו"ע: אריס שלקח דבר מועט מהפירות שבכרו ביומי ניסן ויומי תשרי קודם שתגמור מלאכתן, (רמ"א: ויש אומרים בדבר שנגמר מלאכתם. טור) אעפ"י שלקח שלא מדעת בעל השדה, אינו גנב, וכשר לעדות, שאין בעל השדה מקפיד עליו, וכן כל כיוצא בזה.

סעיף טז':

### פסולי עדות דרבנן

שנינו בסנהדרין (כד:-כה:)

"משנה. ואלו הן הפסולין - המשחק בקוביא והמלוה בריבית, ומפריחי יונים, וסוחרי שביעית. אמר רבי יהודה: אימתי - בזמן שאין להן אומנות אלא הוא, אבל יש להן אומנות שלא הוא - כשרין. גמרא. משחק בקוביא מאי קא עביד? - אמר רמי בר חמא: משום דהוה אסמכתא, ואסמכתא לא קניא. רב ששת אמר: כל כי האי גוונא - לאו אסמכתא היא. אלא: לפי שאין עסוקין ביישובו של עולם. מאי בינייהו? - איכא בינייהו דגמר אומנותא אחריתי. ומפריחי יונים. מאי מפריחי יונים? הכא תרגומה: אי תקדמיה יונך ליון, רבי חמא בר אושעיא אמר: ארא. ולא יונים בלבד אמרו, אלא אפילו בהמה חיה ועוף"

ופרש"י: שאין לו אומנות אלא הוא - דהואיל ואין עסוקין ביישובו של עולם אינן בקיאים בטיב דינין ומשא ומתן, ואינן יראי חטא. אסמכתא - היינו דבר דאינו נותן לו מדעתו אלא סומך על דבר שאינו, דסבור שהוא יכול לנצח, ופעמים שמנצחין אותו. אם תקדמיה יונך ליון - ליוני אתן לך כך וכך. ארא - אדם המתעה יונים לבוא אליו על ידי יונה מאולפת וכד', מלומד להביא יונים ממקומן לבית בעלים על כרחן, ויש בהן גזל.

הרמב"ם (י, ד) והטור סוברים שדברי ר' יהודה אינם מוסכים אלא על הרישא, דהיינו משחקים בקוביא ובכללו הוי מפריחי יונים. והטעם שהשאר פסולים הוא משום גזל או משום פירות שביעית, אבל משחקי קוביא ומפריחי יונים שפסולים משום שאינם עוסקים ביישובו של עולם, הוא דוקא כשאינן להם אומנות אלא הוא.

**הרי"ף** (ד): הביא רק את דברי רב ששת, ומשמע שכך סובר. וביאר הב"י דאע"פ שאמרינן בגמ' שהלכה כר' יהודה מכלל דפליגי, מ"מ מכך שהלכה כר' יהודה משמע שדוקא כאשר אין לו אומנות פסול, וממילא הטעם הוא משום יישובו של עולם.

כתב **הרמב"ם** (י, ד) "וכן מפריחי יונים ביישוב פסולין מפני שחזקתן שגוזלים יונים של אחרים בחנם.. הרי זה בחזקת שאוכל מן הקוביא שהוא אבק גזל". ומשמע שאם ברי לנו שיש לו ממון אחר לאכול, ומה שמרויח בקוביא אינו אוכלו אלא חוזר ומשחק איתו או מצניעו אינו פסול. **אולם רש"י והטור** סוברים שהטעם שלר' יהודה דוקא כשאין לו אומנות אחרת נפסל, הוא הואיל ואינם עסוקים בישובו של עולם, אינם בקיאים בטיב דינים ומשא ומתן ואינן יראי חטא.

כתב **השו"ע**: מפריחי יונים (פי' שמלמדים אותם להביא יונים משוכך הזולת) בישוב, פסולים, מפני שחזקתן שגוזלים יונים של אחרים. וכן סוחרי שביעית, והם בני אדם שיושבים בטלים, וכיון שבאה שביעית פושטים ידיהם ומתחילים לישא וליתן בפירות, שחזקת אלו שהם אוספים פירות שביעית ועושים בהן סחורה, וכן משחק בקוביא, והוא שלא תהיה לו אומנות אלא הוא, הואיל ואינו עוסק בישובו של עולם, הרי זה בחזקת שאוכל מן הקוביא שהוא אבק גזל. ולא אקוביא בלבד אמרו, אלא אפילו משחקים בקליפי אגוזים וקליפי רמונים; וכן לא יונים בלבד אמרו, אלא אפילו במשחקים בבהמה חיה ועוף, ואומרים: כל הקודם את חברו או כל הנוצח את חברו יטול בעליו שניהם, וכל כיוצא בשחוק זה, והוא שלא תהיה לו אומנות אלא שחוק זה, הרי זה פסול. וכל אלו, פסולים מדבריהם.

**הט"ז והסמ"ע** (סק"מ) כתבו שהנ"מ בין הסברו של הרמב"ם לטור בהבנת דברי ר' יהודה, הוא כשמתפרנס ממעות ממקום אחר, לרמב"ם כשר ולטור פסול. וכן כשיש לו אומנות שאינה מספיקה לפרנסתו, ואוכל גם ממעות שמשחק. לרמב"ם פסול ולטור כשר.

לגבי אדם שקונה כרטיסי הגרלה של מפעל הפייס, כתב בשו"ת **יביע אומר** (ח"ז חו"מ סימן ו) שהדבר אסור, וכ"ש כרטיסי ספורט למיניהם שמחילים שבת בפרהסיא. אך תשובה זו אינה עוסקת בנידון כשרות אדם זה לעדות, אע"פ שעולה שיש בדבר איסור של אסמכתא הנידון בסעיף דידן. אך בשו"ת **ישכיל עבדי** (ח"ח יו"ד סימן ה ס"ג) כתב שהדבר מותר, משום שאינו ענין של נצחון שלוקח מה ששייך לחברו, אלא ענין של מזל. ויש עוד הרבה לדון בסוגיא זו ואכמ"ל.

סעיף יז:

✻ **עדות עם הארץ גמור**

שנינו בקידושין (מ:)

**"משנה:** כל שישנו במקרא ובמשנה ובדרך ארץ - לא במהרה הוא חוטא, שנאמר: והחוט המשולש לא במהרה ינתק; וכל שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ - אינו מן היישוב. **גמרא:** א"ר יוחנן: ופסול לעדות"

וביאר הרמב"ם (פי"א מהל' עדות ה"א-ד) "שכל מי שירד עד כך חזקה שהוא עובר על רוב העבירות שיבואו לידו".

כתב השו"ע: מי שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ, הרי זה בחזקת רשע ופסול לעדות מדבריהם.

✻ **עם הארץ שאינו גמור**

שנינו בפסחים (מט:)

**"תנו רבנן:** ששה דברים נאמרו בעמי הארץ: אין מוסרין להן עדות, ואין מקבלין ממנו עדות"

ובחגיגה (כב.) איתא:

**"אמר רבי יוסי:** מפני מה הכל נאמנין על טהרת יין ושמן כל ימות השנה - כדי שלא יהא כל אחד ואחד הולך ובונה במה לעצמו, ושורף פרה אדומה לעצמו. אמר רב פפא: כמאן מקבלינן האינדא סהדותא מעם הארץ, כמאן - כרבי יוסי"

הרי"ף (טז.). הקשה בין גמרות אלו, ותירץ שעם הארץ המוזכר בחגיגה איתיה בדרך ארץ, וע"ה דפסחים אינו בדרך ארץ. וביאר הב"י שלפ"ז ע"ה גמור פסול לעדות גם בדיעבד. וכתב הב"י שאפשר שגם הרמב"ם ס"ל הכי. גם הגאונים (הובא במרדכי סנהדרין סי' תשכא. ועיטור קבלת עדות נח ע"ד) חילקו בין ע"ה גמור, לע"ה שעוסק בתורה ובמצות ובדרך ארץ ואינו בן תורה. אבל רש"י (חגיגה שם ד"ה כר' יוסי) סובר ששתי הגמ' עוסקות בע"ה שאינו במקרא ומשנה, וישנו בדר"א ומצוות, ואע"פ שכשר לעדות, מ"מ לכתחילה אין מקבלים עדותו, וכיום מקבלים ממנו עדות עפ"ד ר' יוסי. וכ"ד הר"ן (פסחים טז. ד"ה גמ' בת). עוד כתב הב"י עפ"ד הרא"ש (שם פ"ג סי' י) שהגמ' אינן סותרות זא"ז, אלא שאנו צריכים להכשיר את הע"ה ולקבל עדותם, שאם היינו מרחקים אותם היו עושים דת לעצמם, ולכן אע"פ שפסול צריכים

להכשירו. וביאר הב"י שהטור סובר בדעת הרא"ש, שרב פפא לא בא לפסוק כר' יוסי אלא בא לומר שצריך להתיישב בדבר.

כתב השו"ע: מי שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ, הרי זה בחזקת רשע ופסול לעדות מדבריהם. לפיכך אין מוסרים עדות לעם הארץ, ואין מקבלים ממנו עדות, אלא אם כן הוחזק שעוסק במצות ובגמילות חסדים ונוהג בדרכי הישרים ויש בו דרך ארץ, אף על פי שהוא עם הארץ ואינו לא במקרא ולא במשנה. נמצאת אומר: כל ת"ח בחזקת כשר, עד שיפסל. וכל עם הארץ בחזקת שהוא פסול, עד שיחזק שהולך בדרכי הישרים. וכל מי שמקבל עדות ע"ה קודם שתהיה לו חזקה זו, או קודם שיבואו עדים ויעידו שהוא נהג במצות ובדרך ארץ, הרי זה הדיוט, ועתיד ליתן את הדין, שהרי מאבד ממונן של ישראל על פי רשעים (טור בשם הרמב"ם).

**הסמ"ע** (ס"ק מב) כתב שיש לחלק בין ג' סוגים של עם הארץ: **א.** כשידוע שאינו בתורה במצוות ובדר"א, פסול גם בדיעבד. **ב.** אם ידוע שהוא בתורה, מצוות ודר"א, אך לא ידוע לנו אם בפועל שומר על כל המצוות, חזקתו מקיים מצוות וכשר לכתחילה. **ג.** כשידוע שאינו בתורה, אך לא ידוע אם הוא במצוות ודר"א, אין מוסרים לו עדות לכתחילה, ובדיעבד עדותו כשרה.

סעיף יח':

### עדות אנשים בזויים

שנינו בקידושין (מ:)

"ת"ר: האוכל בשוק - הרי זה דומה לכלב; ויש אומרים: פסול לעדות. אמר רב אידי בר אבין: הלכה כיש אומרים"

ופירש"י: האוכל בשוק הואיל ואינו מקפיד על כבודו אינו בוש לזלזל בעצמו וליפסל. והקשו **התוספות** (ד"ה ויש) דבירושלמי (מעשרות פ"ג ה"ב) אמרינן שאין שבח לתלמיד חכם לאכול בשוק, ומשמע שלאדם אחר אין קפידא בדבר. ופירש ר"ח שמדובר כשחוטף ואוכל. ומדובר שחוטף פחות משווה פרוטה ולכן אינו חשיב לגזלן. או שהוא דבר שאינו מקפיד עליו. **וה"ר אליהו** מפרש כגון שהלך אצל החנונים וטועם משל כולם מעט מעט כאילו רוצה לקנות מהם. ור"ת פירש היינו שאוכל בשוק סעודת פת דגנאי יותר. **הרא"ש** (סי' סה) כתב שאוכל סעודתו בשוק, אך לא הזכיר דוקא פת. גם **הטור** כתב בדעת ר"ת שקובע סעודתו בשוק.

**הרמב"ם** (פי"א מהל' עדות ה"ה) כתב "וכן הבזויים פסולים לעדות מדבריהם והם האנשים שהולכים ואוכלין בשוק בפני כל העם". וכתב **רבנו ירוחם** (נ"ב ח"ד יג.) שדעת הרמב"ם כר"ת. אך הב"י כתב שאינו רואה הכרע ברמב"ם לומר כן. ופירש שכוונת הרמב"ם כשאוכל בפני כל העם, אבל אם אין בו רוב העם אלא קצת עוברים ושבים לא נפסל בכך.

נמצא שישנם ד' פירושים מה הכוונה 'אוכל בשוק': א. חוטף ואוכל. ב. טועם מעט משל כולם. ג. אוכל בחוץ פת, או הקובע סעודתו בחוץ. ד. אוכל בפני אנשים רבים.

באשר למקבלי צדקה מהגויים בפרהסיא, שנינו בסנהדרין (כו:)

"אמר רב נחמן: אוכלי דבר אחר פסולין לעדות. הני מילי - בפרהסיא, אבל בצינעה - לא. ובפרהסיא נמי לא אמרן אלא דאפשר ליה לאיתזוני בצינעה, וקא מבזי נפשיה בפרהסיא, אבל לא אפשר ליה - חיתיה הוא"

באשר להולכים ערומים בשוק שנינו ביבמות (סג:)

"בגוי נבל אכעיסם - במתניתא תנא: אלו אנשי ברבריא ואנשי מרטנאי שמהלכין ערומים בשוק, שאין לך משוקץ ומתועב לפני המקום יותר ממי שמהלך בשוק ערום"

כתב **השו"ע** ע"פ הרמב"ם (יא, ה): הבזויים, פסולים לעדות מדבריהם; והם האנשים שהולכים ואוכלים בשוק בפני כל העם, וכגון אלו שהולכים ערומים בשוק בעת שהם עסוקים במלאכה מנוולת וכיוצא באלו, שאין מקפידים על הבושת, שכל אלו חשובים ככלב ואין מקפידים על עדות שקר. ומכלל אלו המקבלים צדקה מהגויים בפרהסיא, אף על פי שאיפשר להם שיוזנו בצנעא מבזים עצמם ואינם חוששים, כל אלו פסולים מדבריהם.

### ☞ הנוטל שכר להעיד ולדון

שנינו בבכורות (טז.)

"**משנה**: הנוטל שכר לדון דיניו בטלים, להעיד עדותיו בטלין. **גמרא**: מנהני מילי? אמר רב יהודה אמר רב: דאמר קרא ראה למדתי אתכם וגו' - מה אני בחנם אף אתם בחנם. תניא נמי הכי: כאשר צוני ה' אלהי - מה אני בחנם, אף אתם בחנם ומנין שאם לא מצא בחנם שילמד בשכר - תלמוד לומר: אמת קנה, ומנין שלא יאמר, כשם שלמדתי בשכר - כך אלמדנה בשכר - תלמוד לומר: אמת קנה ואל תמכור"

כתב **הרמ"א**: כל מי שנוטל שכר להעיד, עדותו בטלה, כמו הנוטל שכר לדון, כמו שנתבאר לעיל סימן ט' סעיף ה', ואינן צריכים הכרזה, אלא הדין והעדות בטל מעצמו. ואם החזיר הממון, דינו ועדותיו קיימים, שאין זה כשאר פסולים שצריכין הכרזה ותשובה, אלא קנס

קנסוהו חכמים שיתבטלו מעשיו כל זמן שנוטל שכר (ר"ן ס"פ האיש מקדש). וכל זה בעדים שכבר ראו המעשה ומחוייבים להעיד, כמו שאדם מחוייב לדון בין אדם לחבירו. אבל מי שאינו מחוייב להעיד, ונוטל שכר לילך ולראות הענין שיהיה עד, מותר (ב"י סימן כ"ה בשם רשב"א). דיין שדן כבר, ובא הבעל דין ליתן לו מתנה על שהפך בזכותו, אסור לו לקבל. (כן משמע מאשירי ס"פ זה בורר) כל מה שאדם מעיד לסיבת יסורין ויראה, אין בו ממש (מהרי"ק שורש ס"ח).

נחלקו הפוסקים האם עד או דיין שהחזירו הממון שקיבלו, צריכים לחזור ולהעיד או לדון (פת"ש כו): הר"ן כתב שצריך להעיד מחדש, אמנם הנוב"י (קמא, אהע"ז סימן כז) כתב בפשיטות דבנוטל שכר להעיד תיכף כשהחזיר השכירות עדותו כשרה ואין צריך אפילו להעיד מחדש. וכתב הפת"ש שהנוב"י לא הזכיר דעת הר"ן ולכן נראה שהושמט מפניו, וצריך לחשוש לדברי הר"ן.

**התפארת יעקב** (סק"כ. הובא בפת"ש כח) כתב דמכך שהביא הרמ"א את הדין של קבלת מתנה לדיין כאן בהלכות עדים ולא בהלכות דיינים, נראה דדוקא לדיין אסור לקבל אך העד יתכן שיכול לקבל מתנה לאחר שהעיד, שלא שייך לומר בזה שוחד אלא רק קנס, וקנס זה לא שייך לאחר שכבר העיד.

סעיף יט':

### עדות גוי ועבד

שנינו בבבא קמא (יד):

"משנה: שום כסף. שוה כסף. בפני ב"ד. ועל פי עדים בני חורין בני ברית. גמרא: בני חורין - למעוטי עבדים, בני ברית - למעוטי עובדי כוכבים. וצריכא; דאי אשמעינן עבד, משום דאין לו יחס, אבל נכרי דיש לו יחס - אימא לא; ואי אשמעינן נכרי, משום דלא שייך במצות, אבל עבד דשייך במצות - אימא לא, צריכא"

**התוספות** (ב"ק פח. ד"ה יהא) כתבו שגוי פסול לעדות, מדכתיב (דברים יט, יח) 'עד שקר העד שקר ענה באחיו' וגוי לאו אחיו הוא.

**רבנו יקר** (הובא בהג"א גיטין סימן י) סובר שגוים המוחזקים שאינם שקרנים כשרים לעדות. אולם הגהות אשרי כתב שאינו נראה להכשיר גוי לעדות, כיון שאינו בכלל 'אחיו' ולא עדיף מעבד. וכ"כ **המרדכי** (גיטין סי' שכד), **טור** (סי' לה ס"ח) ו**רמב"ם** (ט, ד). וכ"נ מהרי"ף (ג). והרא"ש (סי' ט).

עוד כתב הרמב"ם (שם ה"ה - ו) מי שחציו עבד וחציו בן חורין פסול. כל מי שנשתחרר והרי הוא מחוסר גט שחרור פסול עד שיגיע גט לידו.

כתב השו"ע: גוי ועבד, פסולים לעדות.

סעיף כ':

### המאיים על שונאו שימסור ממונו

שנינו בברכות (נה).

"רבי שילא נגדיה לההוא גברא דבעל נכרית. אזל אכל ביה קורצי בי מלכא, אמר: איכא חד גברא ביהודאי דקא דיין דינא בלא הרמנא דמלכא. שדר עליה פריסתקא, כי אתא אמרי ליה: מה טעמא נגדתיה להאי? אמר להו: דבא על חמרתא. אמרי ליה: אית לך סהדי? אמר להו: אין. אתא אליהו, אדמי ליה כאיניש, ואסהיד. אמרי ליה: אי הכי בר קטלא הוא! - אמר להו: אנן מיומא דגלינן מארעין לית לן רשותא למקטל, אתון - מאי דבעיתון עבידו ביה. עד דמעייני ביה בדינא... יהבי ליה קולפא, אמרו ליה: דון דינא. כי הוה נפיק, אמר ליה ההוא גברא: עביד רחמנא ניסא לשקרי הכי? - אמר ליה: רשע! לאו חמרי איקרו? דכתיב אשר בשר חמורים בשרם. חזייה דקאזיל למימרא להו דקרינהו חמרי, אמר: האי רודף הוא, והתורה אמרה: אם בא להרגך - השכם להרגו, מחייה בקולפא וקטליה"

כתב בהגהת אשירי (סנהדרין פ"ג סי' יב) שאדם השונא לחברו ואמר לו בפני רבים שילך וימסור אותו, הרי הוא פסול לעדות. וכ"כ הכלבו (קט ע"ג) בשם רב פלטיי דלאו דוקא מוסר ממש, אלא די בכך שיאמר לו שילך וימסור ממונו, הואיל ומעוז פניו בפרהסיא נחשב רשע ופסול לעדות והוא הדין לשבועה. וכתב הב"י נראה שהוא דוקא אם מוחזק שעושה מעשה, שהרי אנשים לפעמים מגזימים ולא עושים דבר (שבועות מו.), והסביר שיתכן ומשום כך כתב שהוא שונא לחברו וגם אמר לו בפני רבים, שכך ישנו תוקף גדול יותר לדיבורו, זכיון שהעוז פניו כ"כ חזקתו שימסור ופסול.

כתב השו"ע: השונא לחבירו, וא"ל בפני רבים: אלך ואמסור ממונך, פסול לעדות.

הסמ"ע (ס"ק מט) כתב שדוקא בשונא חששו שימסור את חברו מחמת שנאתו, אך לא בסתם אדם.

סעיף כא':**עדות ממזר, פצוע דכא, כרות שפכה וערל**

כתבו **התוספות** (ב"ק פח. ד"ה אלא) ממזר ופצוע דכא וכרות שפכה כשרים לעדות. כתוב **בהגהת אשרי** (ב"ק פ"א סי' יט) ערל שמתו אחיו מחמת מילה כשר להעיד.

כתב **השו"ע**: ממזר ופצוע דכא וכרות שפכה וערל שמתו אחיו מחמת מילה, כשרים לעדות. **הסמ"ע** (סק"ג) ביאר דאעפ"י שפסולין הן מלבוא בקהל, מ"מ כיון דלא מעשיהן הרעים גרמו להן זה, משום הכי כשרים להעיד.

סעיף כב':**מוסרים אפיקורסים ומומרים**

כתב **השו"ע** ע"פ הרמב"ם (פי"א מהל' עדות ה"י): המוסרים לאנשים, והאפיקורסים והמומרים לעבודה זרה, פחותים מהגויים ופסולים לעדות.

בשו"ת **פנים מאירות** (ב, צא. הובא בפת"ש לא) כתב שרק לאחר שהכריזו עליו או שנענש ברבים, פסול לעדות. וביאר הפת"ש שפסול מסור אינו אלא מחמת כך שרצה לגרום לנזק לחברו, והוא קנס דרבנן. אינו חשוב לרשע דחמס, וכיון שבעבירה זו אין מלקות אינו אלא פסול דרבנן וצריך הכרזה. **הבית מאיר** כתב שאע"פ שחיוב התשלומין מדרבנן, אך גוף העבירה הוא מדאורייתא דלא תלך רכיל.

**מומר ששב בתשובה**

שנינו בבכורות (מה):

**"משנה**: והנושא נשים בעבירה - פסול עד שידירנה הנאה. **גמרא**: תנא: נודר ועובד, יורד ומגרש"

**ופרש"י**: והנושא נשים בעבירה - גרושה וחלוצה. נודר ועובד - אף על פי שעדיין לא גירש מותר לעבוד משנדר שלא תהנה ממנו והוא ממנה.

**המהרי"ק** (שורש פה) כתב בשם המרדכי דמשומד שחזר בו, כיון שחזר וקיבל עליו תשובה מיד חוזר לכשרותו. **אמנם מהר"ם** (תשו' מיימוני ס' נשים סי' י) סובר, דהוא בפיסולו עד שיבורר ששב בתשובה מעלייתא.



כתב הרמ"א: ואפ"י מחל לו הנמסר, פסול, עד שישוב בתשובה (ב"י בשם מ"כ ומדברי הרמב"ם בפ"ב, וכך משמע באשרי פ' ז"ב). מומר שחזר בו וקבל עליו תשובה, כשר מיד, אף על פי שלא עשאה עדיין (מהרי"ק שורש פ"ה).

הפוסקים נחלקו מדוע כשר לעדות מיד כאשר קיבל על עצמו לחזור בתשובה: הסמ"ע (ס"ק נד) כתב ע"פ תה"ד (סימן קצח) דכיון שהמומר היה מעורב בין הכותיים שיש להם כל התאוות, ובא להבדיל מכולן ולקבל תשובה, לא החמירו עליו ומחזקין שודאי יעשה תשובה שלימה. הש"ך (ס"ק כא) הביא דבריו, וכתב דלפ"ז משמע דוקא במומר לע"ז דינא הכי. אבל באמת הטעם דמיד שקיבל די בכך, דמסתמא יקיים. וכך עולה מהגמ' למעלה שדי בכך שינדור מהנשים האסורות לו, ויכול להמשיך בעבודתו.

בתשובת חמדת שלמה (חאה"ע ס"ס ו'. הובא בפת"ש לב) כתב שבמהרי"ק מבואר דעכ"פ התחלת עשיית תשובה צריך, וכן משמע בתה"ד דעכ"פ צריך סיגופים קצת. אמנם החקרי לב (מהדו"ב חאה"ע ס"ו ו דפ"ו ע"ב) ביאר בדברי הרמ"א דכיון שקיבל עליו להתענות חשיב שפיר התחלה. וכדכתיב (דניאל י) כי מן היום הראשון אשר נתת את לבך להבין ולהתענות נשמעו דבריך.

לעניין עדות של בני הכופרים שהם כתינוק שנשבה בין הגויים, כתב בשו"ת אגרות משה (א, פב. ד, לב) שפסול הוא לעדות, והדבר פשוט וברור דעכ"פ הא אינם שומרי תורה וגם הם כופרין בתורה שאף אם הוא באונס שלמדוהו אבותיו אינו יודע איסור להעיד שקר ושיש עונש לשמים בזה, שאף אם יאמרו להם הא לא יאמינו להם.

סעיף כג':

### סכ הכרזה על פסולי עדות

שנינו סנהדרין (כו):

"ואמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר: כולן צריכין הכרזה בבית דין. אמר ליה רבא: נהי דבעינן הכרזה בגזלן דרבנן - בגזלן דאורייתא מי בעינן הכרזה?"

הרמב"ם (יא, ו) ביאר שהטעם כדי שלא לאבד זכות העם, שהרי לא ידעו שהוא פסול ואין פסולו אלא מדרבנן.

כתב השו"ע: הפסול מן התורה, שהעיד, עדותו בטלה אף על פי שלא הכריזו עליו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. והפסול מדבריהם, העדות שהעיד קודם שהכריזו עליו, כשרה. והרמ"א כתב: ואפילו פסול מן התורה, אין לפסלו אלא בודאי, אבל לא מספק, כגון שהעיד

בב"ד ואחר כך באו עדים עליו שעבר עבירה שנפסל בה מן התורה. אבל אם אין יודעין אם עבר קודם שהעיד או אחר כך, מוקמינן גברא אחזקתו וכל מה שהעיד כשר, עד דידיעין דעבר קודם לכן (ריב"ש סימן רס"ו). הפסולים מדרבנן שצריכים הכרזה, אם הענישן ברבים על עבירתן, כגון שהוציאן מב"ה, הוי כאלו הכריזו עלייהו (מרדכי פ' זה הבורר).

**הסמ"ע** (ס"ק נו) כתב בשם הנמוק"י דלאותה עדות שנפסל בשבילה, אפילו בלא הכרזה פסול. **אמנם הש"ך** (ס"ק כג) כתב שבנמוק"י לא מובא כך, ולדעתו אדם זה אינו פסול לעדות כל עוד לא הכריזו עליו.

נחלקו הפוסקים האם גם לעדות של שאר איסורים צריך הכרזה על האדם שהוא פסול לעדות (פת"ש לג): דעת **מהרימ"ט** (ח"ב אה"ע סי' מ"ג ד"ה אף) שבאיסור לא בעי הכרזה, וכ"ד **הרדב"ז** (ח"ב סי' מ"ג). אך דעת **הכנה"ג** (הובא בספר עדות ביעקב סי' י"ז) דאפילו לעדות איסור בעו הכרזה פסולי דרבנן, וכ"ד **מהריב"ל** (ד, ט) ו**מהרשד"ם** (אה"ע סי' ל"ו). וכן מוכח מכמה ראשונים. עיין בשו"ת **יביע אומר** (ח"ח אה"ע"ז סימן ה אות ב) מה דינו של עד שהעידו עליו שעבר עבירה, אך לא ידוע, אם גם בשעת העדות היה פסול מחמת העבירה.

סעיף כד':

### סעיף כד': העובר עבירות מחוסר ידיעה

שנינו בסנהדרין (כו):

"הנהו קבוראי דקבור נפשא ביום טוב ראשון של עצרת, שמתניהו רב פפא, ופסלינהו לעדות. ואכשרינהו רב הונא בריה דרב יהושע. אמר ליה רב פפא: והא רשעים נינהו? - סברי מצוה קא עבדי. - והא קא משמתינא להו! - סברי: כפרה קא עבדי לן רבנן"

הב"י כתב שמגמ' זו למד הרמב"ם שפסולים גם ללא התראה, ויש ללמוד ממעשה זה שכל שאנו יכולים למצוא להם טענה של זכות לא נפסול אותם. וכ"כ **הרא"ש** (שם סי' טו).

כתב **השו"ע** ע"פ **הרמב"ם** (יב, א): כל מי שהעידו עליו שעבר עבירה פלונית, אף על פי שלא התרו בו, שהרי אינו לוקה, פסול; והוא שעבר על דברים שפשט בישראל שהם עבירה. אבל אם ראוהו עובר על דבר שקרוב העושה להיות שוגג, צריכים להזהירו ואחר כך יפסל. כיצד, ראוהו קושר או מתיר בשבת, צריכים להודיעו שזה חילול שבת, מפני שרוב העם אינם יודעים זה. וכן אם ראוהו עושה מלאכה בשבת או ביום טוב, צריכים להודיעו שהיום שבת, שמא שוכח הוא. וכן המשחק בקוביא תמיד, או מי שנעשה מוכס או גבאי שמוסיף לעצמו,

צריכים העדים להודיעו שהעושה דבר זה פסול לעדות, שרוב העם אינם יודעים דברים אלו. וכן כל כיוצא בזה.

**הסמ"ע** (ס"ק נו) ביאר שיש כאן ג' מיני הודעות: **א.** אפילו אם אנו יודעים בו שהוא יודע שהוא שבת, מ"מ אם אין איסור המלאכה ידוע צריך להודיעו. **ב.** אף אם הוא מלאכה מפורסמת לאיסור בשבת, מ"מ כל שאין ידוע שיודע שהוא שבת, צריכין להודיעו. **ג.** אף שהוא ידוע שהוא יודע להמעשה שהוא עושה שעושהו באיסור, מ"מ אי איכא למימר שאינו יודע שיפסל על ידי זה, צריך להודיעו.

סעיף כה':

### אין אדם משים עצמו רשע

שנינו בסנהדרין (ט):

"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"

כתב הרמב"ם (פ"ב הל' טוען ה"ג) שאין עושין אותו עד לכתחילה. וכתב בעל התרומה (שער כ"א ח"ב סי' ג) דהא דאין אדם משים עצמו רשע דוקא לענין עדות, אבל אם טוען על חבירו ענין שהוא משים עצמו רשע טענתיה טענה ולא מבטלינן ליה משום אין אדם משים עצמו רשע.

כתב השו"ע: אין אדם נפסל בעבירה ע"פ עצמו, אלא על פי עדים שיעידו עליו, שאין אדם משים עצמו רשע (רמב"ם פכ"ב מטוען). והרמ"א כתב: ומכל מקום אין עושין אותו עד, לכתחלה, כדלקמן סימן צ"ב סעיף ה'.

כתב הברכי יוסף (אות ל"א. הובא בפת"ש לח) משמע דוקא על פי שני עדים, אבל על פי עד אחד לא מיפסל כלל אפילו מדרבנן.

בשו"ת מהר"ם לובלין (סימן פ"א. הובא בפת"ש מ) כתב שיש שחילקו, שדוקא כאשר בא להודות שהוא רשע, אנו אומרים שאין אדם משים עצמו רשע, אע"פ שרוצה לעשות תשובה, שיתכן שהוא מערים לפסול את העדויות שהעיד כבר. אבל כשאנו רואים שרוצה להתנצל עצמו ולומר שלא חטא, רק שע"י דבריו הוא נתפס שאנו רואים שחטא, נעשה חשוד אף ע"פ עצמו. והמהר"ם כתב שאין לחלק כך, שדין זה אינו מצד הסברא אלא משום שאדם קרוב אצל עצמו מטעם קורבה. ומשום שמהתורה הוא פסול אין לחלק חילוקים מדעתנו.

### ∞ החשוד על העריות

שנינו בסנהדרין (כו):

"אמר רב נחמן: החשוד על העריות כשר לעדות. אמר רב ששת: עני מרי, ארבעין בכתפיה וכשר? אמר רבא: ומודה רב נחמן לענין עדות אשה שהוא פסול. אמר רבינא ואיתימא רב פפא: לא אמרן אלא לאפוקה, אבל לעיולה - לית לן בה [ר"ף ורא"ש גורסים: אמר רבא ומודה רב נחמן לעדות אשה שפסול בין לאפוקה בין לעיולה]. - פשיטא! - מהו דתימא: הא עדיפא ליה, דכתיב מים גנובים ימתקו וגו', קא משמע לן: דכמה דקיימא הכי - שכיחא ליה"

ופרש"י: כשר לעדות - דבעינן רשע דחמס, כדכתיב (שמות כג) אל תשת וגו' עד חמס. ארבעין בכתפיה - חייב מלקות הוא, אף על פי שאין שם התראה, דאמר מר (קדושין פא): מלקין על לא טובה השמועה, שנאמר אל בני כי לא טובה השמועה. גם הרא"ש (סי' יג) כתב בשם ר"ת שבא על הערוה. וכן משמע מהרי"ף (ה): **ורבנו ירוהם** (נ"ב ח"ד יב ע"ד). וכ"נ דעת הרמב"ם (לקמן). **אמנם הרא"ש** פירש החשוד על העריות שהוא רגיל וגס בעריות ומתייחד עמהם וסני שומעניה. וכ"ד הרז"ה (הובא בנמוקי"ה רע"ב).

עוד נחלקו הראשונים כמי נפסקה הלכה: הרי"ף (שם) כתב בשם **גאון** דהלכה כרב ששת, משום שהלכה כמותו באיסורי, וכן משמע מהרמב"ם (פי"ב מהל' עדות ה"א) שלא חילק בין חשוד על העריות לשאר פסולין. **אבל הרא"ש** כתב (שם) דהלכה כרב נחמן, שרב ששת לא חלק עליו אלא תמה על דעתו, וכן עולה מכך שרבא ורבינא דנו בדעת רב נחמן, משמע שהלכה כמותו. וכן משום שהלכה כרב נחמן בדינים, ופסול עדות דומה יותר לדינים מאשר איסורים.

**הב"י** הכריע שאם יש עדים שבא על הערוה ממש, פסול לכו"ע. ואם יש עליו רק קול בעלמא שבא על הערוה, כשר לכל חוץ מעדות אישה. וכ"כ הרמ"א: וכן אין נפסל על קול וחשד בעלמא, כגון מי שחשוד על עריות, שרגיל עם עריות ומתייחד עמהם, וקול יוצא עליו, כשר לכל עדות חוץ מלעדות אשה (טור). ועיין בדין החשודים בי"ד סימן קי"ט.

כתב המרדכי (סי' תרצה) בשם **הגאונים** דבועל ארוסתו בלא כתובה ובועלי גויות או נדות פסולין להעיד. וכתב **הב"י** שנראה שפסול רק מדרבנן, אא"כ היא נידה ואז נפסל מדאורייתא.

סעיף כו':⌘ **לווה המעיד כנגד המלווה ועד מצטרף עמו**

שנינו בסנהדרין (כה).

"בר ביניתוס אסהידו ביה תרי סהדי, חד אמר: קמי דידי אוזיף בריביתא, וחד אמר: לדידי אוזפי בריביתא. פסליה רבא לבר ביניתוס. - והא רבא הוא דאמר: לווה ברבית פסול לעדות, והוה ליה רשע, והתורה אמרה אל תשת רשע עד! - רבא לטעמיה, דאמר רבא: אדם קרוב אצל עצמו, ואין אדם משים עצמו רשע"

הגמ' עוסקת במקרה שאדם מעיד על הלואת ריבית שהיה שותף לה, ואע"פ שלכאורה אינו נאמן משום שאין אדם משים עצמו רשע, אנו מאמינים לעדותו שפלוני הלוה בריבית, ואין מאמינים לו שהוא עצמו לווה מפלוני הנ"ל.

כתב השו"ע: לווה שהעיד על המלווה שהלווה לו ברבית, ויש עד אחד עמו, מצטרפין לפסלו; אף על פי שעושה עצמו רשע, פלגינן דבוריה ומאמינים אותו לגבי מלווה ולא לגבי עצמו.

נחלקו האחרונים בביאור דעתם של הרמב"ם והשו"ע, האם לווה שהעיד ששילם כבר את הריבית יכול להעיד ולפסול את המלווה. הסמ"ע (ס"ק סב) כתב שנאמן לפסול אותו, דאמרינן פלגינן דיבורה. וכ"ד הריב"ש. אמנם הש"ך (ס"ק כה) סובר דמכיון שהלווה נוגע בדבר אינו נאמן לפסולו, שהרי כעת המלווה צריך להחזיר לו את הריבית. וכ"ד הראבי"ה.

⌘ **המעיד על חברו שרבעו לרצונו**

שנינו בסנהדרין (ט:)

"אמר רב יוסף: פלוני רבעו לאונסו - הוא ואחר מצטרפין להרגו. לרצונו - רשע הוא, והתורה אמרה אל תשת רשע עד. רבא אמר: אדם קרוב אצל עצמו, ואין אדם משים עצמו רשע"

כתב הב"י שהלכה כרבא דבתרא הוא. וכ"פ השו"ע: וכן אם העיד שפלוני רבעו, אפילו לרצונו, או שבא על אשתו, או שרבע שורו, הוא ואחר, מצטרפין לפסלו.

⌘ **המעיד על חברו שבא על אשתו ורבע את שורו**

שנינו בסנהדרין (י:)

"אמר רבא פלוני בא על אשתי - הוא ואחר מצטרפין להורגו, אבל לא להורגת. - מאי קא משמע לן - דמפלגינן בדיבורא, היינו הך! - מהו דתימא: אדם קרוב אצל עצמו -

אמרינן, אצל אשתו - לא אמרינן, קא משמע לן... 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"

ופירש"י דכיון דאין אדם קרוב אצל ממונו לא פלגינן דבורא והשור יסקל. וכ"ד הרמב"ם (פי"ב מהל' עדות ה"ב). אבל הראב"ד פירש דכיון דאין אדם קרוב אצל ממונו גם על השור נתכוין להעיד ומתוך שאינו נאמן על השור שהוא ממונו אינו נאמן על הרובע, דעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה (מכות ה:).

כתב השו"ע: וכן אם העיד שפלוני... או שבא על אשתו, או שרבע שורו, הוא ואחר, מצטרפין לפסלו. (רמ"א: וה"ה שהנגזל יכול להעיד על הגזלן כמו הלוח על המלוה, ובלבד שלא יהא להן הנאה מעדותן. מרדכי פ' זה בורר).

הסמ"ע (ס"ק טד) ביאר ע"פ הרשב"א שיש לחלק בין אמר 'אשתך זינתה עמי' דפלגינן דבוריה, ובין אם אמר אני זינתי עם אשתך דלא פלגינן דיבוריה. וטעם החילוק הוא שכשאומר שהוא זנה עם אשתו של פלוני ודאי שהיה במזיד. אך הנתניבות (ס"ק יח) סובר שחילוקו של הרשב"א הוא רק לענין עדות האישה שזינתה ע"מ להורגה, אבל לענין פסילת העדות תמיד מצטרף לפוסלה, דאמרינן פלגינן דיבורה. וכ"כ התומים (ס"ק כג).

סעיף כז':

### עד ובעל דין המצטרפים לפסול את הנשבע כנגד העד

כתב ה"ר יקר (מובא ברא"ש שנהדרין פ"ג סי' ח. ומרדכי סימ תרצג) הנשבע להכחיש העד, העד ואותו שנשבע לו (בעל הדין השני) מצטרפין להעיד עליו לפוסלו, דלא חשיב כנוגע בדבר שכבר נשבע לו ונפטר ממנו. ונחלקו בדעתו ממתו בעל הדין נפסל, ריב"א (מובא במרדכי) כתב שנפסל מיד משעת השבועה מכאן ולהבא, דוקא בפקדון ולא במלוה. אמנם הרא"ש (כלל יא סימן ב. וכלל לח סימן ב) סובר שרק משעה שהעידו עליו הבעל דין השני והעד - נפסל. הב"י תמה על הרא"ש, כיון דקי"ל כאביי הסובר שהנשבע לשקר נפסל למפרע משעת השבועה, גם כאן נפסל משעה שנשבע (כריב"א).

מנגד, הרשב"א (ח"א סי' אלף יח) סובר שאינם נאמנים כיון שנוגעים בדבר.

עוד נחלקו הראשונים האם שני בעלי דינים שתבעו בנפרד את פלוני שחייב להם ממון, ונשבע להם ונפטר מתשלום, האם יכולים להצטרף יחד ולהעיד עליו לפוסלו. הרמ"ה סובר שאינם

מצטרפים, שרק עד ובעל דין מצטרפים. **אמנם הרשב"א** (מיוחסות לרמב"ן סימן קט) סובר שלפני שנשבע כנגד העד אפשר לפסולו (ואפילו שני נגזלים נאמנים, דפליגין דבורא), אך לאחר שנשבע א"א לפסולו, שהתורה האמינה לעד. וכ"ד **הראב"ד** (בהשגותיו על הרי"ף לכתובות מה ע"א), **ר"י מיגא"ש**, **ה"ר משה בר יהודה**.

כתב **השו"ע**: יש אומרים שהנשבע להכחיש העד, העד ואותו שנשבע לו, מצטרפים להעיד עליו לפסלו. והרמ"א כתב: וה"ה אם נשבע לשנים, הם מעידים עליו לפסלו. ואין חילוק אם נשבע להם כאחד או בזה אחר זה (מרדכי פ' זה בורר). ויש חולקים. ואפי' אם היו ב' בעלי דינים, ולכל אחד עד אחד, אינן מצטרפין אחר שעמד בדין ונשבע על עדותן, אבל קודם לכן יכולין להעיד עליו (ריב"ש בסימן של"ט בשם תשובת רמב"ן סימן ק"ט).

הש"ך (ס"ק לא) הביא את דעת **רש"ל** הסובר שבשתי המחלוקות לעיל אין מצטרפים לפסול את השלישי.

#### סעיף כח':

### שניים מעידים שפלוגי כשר ושניים מעידים שפסול

שנינו בכתובות (כא:-כב).

"אמר רבי אבא אמר רב הונא אמר רב: שלשה שישבו לקיים את השטר, וקרא ערער על אחד מהן, עד שלא חתמו - מעידין עליו וחותרם, משחתמו - אין מעידין עליו וחותרם. ערער דמאי? אי ערער דגזלנותא, תרי ותרי ניהו! אי ערער דפגם משפחה, גלוי מלתא בעלמא הוא! לעולם אימא לך ערער דגזלנותא, וקאמרי הני: ידעינן ביה דעבד תשובה"

ופירש"י כיצד מקבלים את עדות שני הדיינים כנגד עדות שני העדים. וכ"כ הרי"ף (ט). **הרא"ש** (סימן כא) הרי"ף ורבנו ירוחם (נ"ב ח"ד יג). אך ר"ת הסביר שתמיהת הגמ' מוסבת על 'משחתמו אין מעידין עליו'.

כתב **השו"ע** ע"פ **הרמב"ם** (פי"ב מהל' עדות ה"ג - ד): שנים שהעידו באחד שהוא פסול באחד מאלו העבירות, ובאו שנים והעידו שחזר בו ועשה תשובה או שלקה, הרי זה כשר. אבל אם באו שנים והכחישום, ואמרו: לא עשה עבירה זו ולא נפסל, הרי זה ספק פסול; לפיכך לא יעיד, ואין מוציאין ממון בעדותו, ולא ידון עד שיוודע שעשה תשובה. והוסיף הרמ"א: שני עדים שהעידו על אחד שהוא פסול, כגון שאחד אומר שגנב והשני אומר שהלוה ברבית, מצטרפים לפסלו (מהר"ם פאדואה סימן ל"ז).

**הסמ"ע** (ס"ק טט) כתב שהוא דוקא בעדות שהעיד אחר שנולד הספק, ולכן מעמידים הממון על חזקתו. אבל עדות שהיתה קודם שנולד הספק בכשרותו, מוקמינן גברא אחזקתיה, ועדותו כשרה.

סעיף כ"ט:

### ⌘ החייב מלקות ולקה בבי"ד

שנינו במכות (כג.) "כל חייבי כריתות שלקו - נפטרו ידי כריתתם, שנאמר: ונקלה אחיך לעיניך, כשלקה הרי הוא כאחיך".

ובסנהדרין (כה:) איתא:

"מלוה בריבית - אחד המלוה ואחד הלוח, ואימתי חזרתן - משיקרעו את שטריהן ויחזרו בהן חזרה גמורה, אפילו לנכרי לא מוזפי"

ופירש **רש"י** שאפילו לגוי לא ילוו, כדי שישתכח שם ריבית מפיהם, וכך לא יחזרו יותר לקלקולם. וכתב **הרא"ש** (סי' י) שפשוט שצריך להחזיר את גזילת הריבית לבעליהם, ואם אינו יודע ממי נטל, יעשה בהם צרכי רבים. ואם לא החזיר פסול לעדות, דחשיב כטובל ושרץ מעות האיסור בידו.

כתב **השו"ע**: כל מי שנתחייב מלקות, כיון שלקה בב"ד חוזר לכשרותו. אבל שאר פסולי עדות, שהם פסולים משום ממון שחמסו או שגזלו, אף על פי ששלמו, צריכים תשובה והרי הם פסולים, עד שיוודע שחזרו בהם מדרכם הרעה. מאימתי חזרת מלוה בריבית, משיקרעו שטרותיהם מעצמם ויחזרו בהם חזרה גמורה שלא ילוו בריבית אפילו לעובד כוכבים. וצריך להחזיר כל מה שלקח בריבית, לבעליהם; ואם אינו יודע ממי לקח, צריך לעשות בו צרכי רבים. וה**רמ"א** כתב: וי"א דכל זה דווקא במי שרגיל לגזול ולגנוב, אבל מי שגנב וגזל באקראי בעלמא, מיד שהחזיר מה שגנב וגזל, הוי תשובה. ודוקא אם החזירו מעצמו, אבל אם לא החזיר רק ע"י כפיית ב"ד, לא מהני החזרה עד שיעשה תשובה (טור והרא"ש כלל נ"ח), וכן נ"ל.

נחלקו הראשונים ממתי עדותו של פלוני כשרה, שהעידו עליו שחזר בתשובה: ה**ר"ן** (כתובות ט.) סובר שאפילו קודם שהעידו עליו עדותו כשרה, שמשעהעידו נתגלה למפרע שהיה כשר משעה שחזר בתשובה. **אולם ר"ח** (תוס'. כב. ד"ה תרי) ו**רי"ף** (שם) סוברים שרק משעה שהעידו עליו בבי"ד שעשה תשובה עדותו כשרה, אך כל שטרות שחתם בינתיים פסולים. וכ"פ **השו"ע** (סי' מו סעיף כח). **אך הש"ך** (ס"ק לד) פסק כ**ר"ן**.



כתב הש"ך (ס"ק לג) שכל הפסולים מחמת עבירה, כשחזרו בתשובה הרי הם כשרים להעיד אפילו על דברים שראו בשעה שהיו פסולים בעבירה, ולא בעינן בזה תחילתו וסופו בכשרות.

סעיף ל':

חזרה בתשובה למשחקים בקוביא

שנינו בסנהדרין (כה):

"ואימתי חזרתן - משישברו את פיספסיהן ויחזרו בהן חזרה גמורה, דאפילו בחנם לא עבדי"

וכתב רבנו ירוחם (נ"ב ה"ד שם) שצריך להחזיר מעות שהרויח בקוביא דאסמכתא הם, ויש אומרים דלא, וזה עיקר.

כתב השו"ע: מאימתי חזרת המשחקים בקוביא, משישברו פספסיהם (פי' כלי השחוק הנזכר והם הקוביאות) ויחזרו בהם חזרה גמורה שלא יעשו אפילו בחנם.

סעיף לא':

חזרה בתשובה למפריחי יונים

שנינו בסנהדרין (כה):

"ואימתי חזרתן - משישברו את פגמיהן, ויחזרו בהן חזרה גמורה, דאפילו במדבר נמי לא עבדי"

כתב השו"ע: מאימתי חזרת מפריחי יונים, משישברו הכלים שצדין בהם ויחזרו בהם חזרה גמורה שאפילו במדבר לא יעשו.

הסמ"ע (ס"ק עח) הביא מחלוקת בין הרמב"ם לרא"ש האם צריכים להחזיר את הממון שהרויחו באיסור. לדעת הרמב"ם צריך להחזיר, משום דאסמכתא לא קניא. אך הרא"ש סובר שלא צריך להחזיר, כיון שחשוב לאבק גזל בלבד. הדרכ"מ סובר שדעת הרא"ש כרמב"ם, ואין ביניהם מחלוקת.

כתב הרמ"א: ויש אומרים דגם כאן ובמשחקים בקוביא צריכים להחזיר המעות שהרויחו (ב"י בשם הרא"ש).

סעיף לב':**חזרה בתשובה לסוחרי שביעית**

שנינו בסנהדרין (כה):

"סוחרי שביעית - אלו שנושאים ונותנים בפירות שביעית, ואימתי חזרתן - משתגיע שביעית אחרת ויבדלו. ואמר רבי נחמיה: לא חזרת דברים בלבד אמרו, אלא חזרת ממון. כיצד? אומר: אני פלוני בר פלוני כינסתי מאתים זוז בפירות שביעית, והרי הן נתונים במתנה לעניים"

ופרש"י: לא חזרת דברים - לומר: לא נוסף עוד אלא חזרה הנכרת: שיפזרו פירות שביעית שבגנותיהן לעניים.

כתב השו"ע: מאימתי חזרת סוחרי שביעית, משתגיע שביעית ויבדקו. ולא חזרת דברים בלבד, אלא כותב: אני פלוני בן פלוני כנסתי ק"ק זוז מפירות שביעית והרי הם נתונים במתנה לעניים.

הסמ"ע (ס"ק עט) כתב שאע"פ שבגמ' לא מובא שצריך לכתוב כך, השו"ע הביא שכך יש לנהוג כדי לחזק ולקיים את מה שקיבל על עצמו.

סעיף לג':**חזרה בתשובה למועל בשבועה**

שנינו בירושלמי (שבועות ז, ד):

"החשוד בשבועה מאימתי מקבלין אותו משיבוא בב"ד ויאמר חשוד אני. מה נן קיימין אם בהוא דקאים חייב לחבריה שבועה... אף בהוא דקאים וחייב ליה שבועה ומחליה עליה"

הירושלמי מביא שתי אפשרויות מאמתי מקבלים את החשוד על השבועה: א. משיבוא לבי"ד שאינם יודעים שחשוד על השבועה, ויאמר שהוא חשוד על השבועה. ב. שיאמר בבי"ד שלא מכירים אותו, שהוא משלם את כל הסכום כדי שלא הוא ולא בעל דינו ישבעו.

כתוב בהגהת אשרי (סנהדרין פ"ג סי' טז) וכ"ד האור זרוע (סנהדרין סי' לא) שבכל השבועות התלויות בממון, דרך התשובה היא, שתזדמן לו שבועה אחרת על ממון, וימנע ולא ישבע. והירושלמי אירי בשבועת ביטוי שלא היה בה ריוח ממון. אך מדברי הרמב"ם (פי"ב ה"ט) והטור נראה דס"ל דירושלמי מיירי אפילו בשבועה שיש בה ריוח ממון.

כתב רבנו ירוחם שבשאר עבירות שעבר האדם, די בכך שיבא לבית דין שבעירו ויקבל עליו שלא לחזור עוד לאותו ענין.

כתב השו"ע: מאימתי חזרת המועל בשבועה, משיבא לבית דין שאין מכירין אותו ויאמר להם: חשוד אני, או יתחייב שבועה בבית דין שאין מכירין אותו, בממון חשוב, וישלם ולא ירצה לישבע. וכתב הרמ"א: ודוקא מועלי שבועות. אבל עבר על שאר עבירות, מיד כשמקבל בבית דין שבעירו שלא לעשות עוד, סגי ליה (ר"י ותוס'). ודוקא שלא העבירוהו בשביל העבירה מאיזה אומנות. אבל העבירוהו, דינו כטבח שיתבאר בסמוך (ב"י).

### סעיף לד':

#### חזרה בתשובה לטבח שהוציא טריפה תחת ידו

שנינו בסנהדרין (כה):

"ההוא טבחא דאישתכח דנפקא טריפתא מתותי ידיה, פסליה רב נחמן ועבריה. אזל רבי מזיה וטופריה. סבר רב נחמן לאכשוריה. אמר ליה רבא: דילמא איערומי קא מערים? - אלא מאי תקנתיה? כדרב אידי בר אבין. דאמר רב אידי בר אבין: החשוד על הטריפות - אין לו תקנה עד שילך למקום שאין מכירין אותו, ויחזיר אבידה בדבר חשוב, או שיוציא טריפה מתחת ידו בדבר חשוב משלך"

ופרש"י: רבי מזייה וטופריה - הגדיל שערו וציפורניו לנוול עצמו לעשות תשובה. שאין מכירין אותו - דתשובה דהתם לאו עירומי הוא. ויחזיר אבידה - אם ימצא אבידת חברו, דכיון דמחזיר אבידה הוא, ודאי הדר ביה מחמדת ממון.

כתב נמוקי יוסף (ה. דיבור ראשון) יש שפירשו דתרתיה בעינן ילך למקום שאין מכירין וכו' ויחזיר אבידה או יוציא טריפה. וי"א שדי באחד מהם,

טבח הבודק טריפות רק לאחרים ולא את שלו. דעת הרמב"ם והרא"ש דמשום שאין לו הנאת ממון, די בחזרה בתשובה. וכשהוא בודק לעצמו ומוכר לאחרים שיש לו הנאת ממון בעי לכל הני מילי. אולם דעת התוספות שיש חשש בטבח שיערים מכיון שרוצה שיחזירו אותו לעבדותו, ולכן אין חילוק אם בודק לעצמו או לאחרים, אינו מתכשר עד שילך למקום אחר וילבש שחורים וכו'. ואפילו לא נטל שכר על כך, כיון דעדות שקר העיד צריך לעשות את כל הנ"ל כדי שיחשב לשב בתשובה.

כתב השו"ע: חזרת טבח שהיה בודק לעצמו ומוכר ויצא טריפה מתחת ידו, שילבש שחורים ויתכסה שחורים, וילך למקום שאין מכירים אותו ויחזיר אבידה בדבר חשוב, או יוציא טריפה מתחת ידו בדבר חשוב. (ועיין בי"ד סי' קי"ט).

כתב הסמ"ע (ס"ק פד) שהחמירו בטבח להלביש שחורים בשביל שהכשיל רבים, וכדי שיכנע לבו, כי השחרות משפיל הגאווה והזדון שבלבבו.

סעיף לה':

### חזרה בתשובה לעד זומם

כתב הרמב"ם (פי"ב מהל' עדות ה"י) שדרך החזרה בתשובה של עד זומם היא, שיתנו לעד הזומם כסף שיעיד עדות שקר במקום שאין מכירים אותו ויסרב לכך. אמנם כתב הב"י בשם התוספות שדינו כשאר עוברי עבירה, שיתחייב בפני בי"ד שבעירו שחזר בתשובה, וישיב את הכסף שקיבל באיסור. ודוקא טבח צריך ללבוש שחורים וללכת למקום אחר, אך עד זומם דינו כשאר עוברי עבירה. אך לרמב"ם והרא"ש דין עד זומם כטבח, משום ששניהם מקבלים ממון על השקר שלהם.

כתב השו"ע: חזרת עד זומם, שילך למקום שאין מכירים אותו, ונתנו לו ממון חשוב להעיד שקר, ולא רצה.

## סימן מ"ב - כתיבת השטר בכל לשון, ומטבע שאינו מפורש

ובו ט"ו סעיפים

סעיף א':

כתיבה על דבר שיכול להזדייף

שנינו בגיטין (כא-כב):

**"משנה:** אין כותבין לא על הנזיר המחוק ולא על הדיפתרא, מפני שהוא יכול להזדייף, וחכמים מכשירין. **גמרא:** מאן חכמים ר' אלעזר היא, דאמר: עדי מסירה כרתי. ואמר ר"א: לא הכשיר ר"א אלא לאלתר, אבל מכאן עד עשרה ימים - לא, חיישי' דילמא הוה ביה תנאה וזיפתיה; ור' יוחנן אמר: אפי' מכאן עד עשרה ימים, דאם איתא דהוה ביה תנאי, מידכר דכירי. אמר ר"א: לא הכשיר ר"א אלא בגיטין, אבל בשאר שטרות - לא, דכתי': ונתתם בכלי חרש למען יעמדו ימים רבים; ורבי יוחנן אמר: אפי' בשטרות. והכתיב: למען יעמדו ימים רבים! התם עצה טובה קמ"ל"

כתב **הרא"ש** (סי' כד) דהלכה כרבי יוחנן דהוה רביה דרבי אלעזר, ולכן אפילו מכאן ועד עשרה ימים. אך אין הלכה כר' יוחנן דאמר אפילו בשטרות, שכ"נ מפשט הגמ'. וכ"פ **הרי"ף** (יא.) ו**הרמב"ם** (פכ"ז מהל' מלוה ה"א). **אך ר"ח** פסק הלכה כרבי יוחנן אף בשטרות.

כתב **השו"ע:** אין כותבין שטר חוב על דבר שיכול להזדייף, ואם כתבו עליו, פסול אפילו לגבות בו לאלתר. והוסיף **הרמ"א:** ודוקא שטר חוב, אבל שטר אקנייתא, כשר (ר"ן גיטין יא. ד"ה וה"מ). כל שטר שאינו עשוי כתקנת חכמים, אף על פי שאין טעם לפסלו, פסול, ולכן אם עשה בזמן הזה שטר מקושר, פסול (נימוקי יוסף גיטין עה. ד"ה גט לדעת הרא"ש). ויש חולקין, והכי קיימא לן (רמב"ן ועוד הרבה פוסקים) (ועיין לקמן סימן מ"ד סעיף א').

**אך הש"ך** (סק"א) כתב שהרא"ש אינו סובר כך, שהשו"ע כתב שדעתו כר"ף והרמב"ם, אך אינו מוכרח. לכן לדעתו יש לפסוק כר"ח והרא"ש, ולכן שטר חוב הכתוב ע"ד שיכול להזדייף, אם הוציאו לאלתר כשר. ואפילו אם מוציאו לאחר זמן ועדי המסירה לפנינו, צ"ע דאפשר להכשירו.

עוד כתב **הש"ך** (סק"ב) שלדעת הב"ח (סי' קצא) שטר קנין על דבר שיכול להזדייף כשר רק כאשר יש עדי מסירה, שהם מחילים את הקניין כמו בגט. **אך הסמ"ע** (סק"א) סובר שא"צ עדי מסירה. והסביר הש"ך, שכן עיקר משום שעדי מסירה נצרכים רק בעדי גיטין וקידושין,

משום 'אין דבר בערוה פחות משנים' אבל בשאר שטרות הודאת בעל הדין היא המחילה את השטר כמאה עדים.

**הש"ך** (סק"ג) חולק על סוף דברי הרמ"א, ולדבריו השטר פסול לכו"ע, משום ששינו מתקנת חכמים וחתמו מאחורי השטר, שחכמים תקנו לחתום דוקא בשטר עצמו, וכששינו מתקנתן איבד השטר את תוקפו.

### סעיף ב':

#### ❧ **כתיבה בכל לשון ובכל כתב**

שנינו בגיטין (ט):

"אמר אמימר: האי שטרא פרסאה דחתימי עליה סהדי ישראל, מגבינן ביה ממשעבדי. והא לא ידעי למיקרי! בדידעי..."

**כתב השו"ע:** נכתב בכל לשון וכל כתב, ובלבד שידקדק הסופר בכתב ההוא, שלא יהא בו שום שינוי.

### סעיף ג':

#### ❧ **דקדוק באותיות השטר**

שנינו בבבא בתרא (קסז).

"ההוא דהוה כתיב ביה תילתא בפרדיסא, אזל מחקיה לגגיה דבי"ת וכרעיה ושויה ופרדיסא; אתא לקמיה דאביי, אמר ליה: מאי טעמא רויח ליה עלמא להאי וי"ו? כפתיה ואודי. ההוא דהוה כתב ביה מנת ראובן ושמעון אחי, הוה להו אחא דשמיה 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. ההוא שטרא דהוה חתים עליה רבא ורב אחא בר אדא, אתא לקמיה דרבא, אמר ליה: דין חתימות ידא דידי היא, מיהו קמיה דרב אחא בר אדא לא חתימי לי מעולם! כפתיה ואודי"

**כתב הרמ"ה** (קסז. ס' טו-טז) שיש לדקדק בכתיבת השטר שיהיו האותיות דומות זל"ז, ולדעתו כפאו ע"י יסורים, ולכן כתב שאם צריך לכוף לבעל השטר ולהכותו יעשה.

לדעת **הרמ"ה** הדיין כופה את בעל השטר רק כאשר מוציא מיורשים או מלקוחות, שצריך לטעון בשבילם. אבל אם גובה מהבעל דין עצמו, ואינו טוען שיש ריעותא בשטר, אין טוענים בשבילו. אך לדעת **הטור** בכל אופן הדיין טוען בשביל הנתבע, כדי שלא יהיה דין מרומה.

כתב הנמוקי יוסף (גיטין עז. ד"ה אמר אביי) שאם כפתיה ולא אודי, אין פוסלים השטר. ודוקא כאשר המחק אינו ניכר.

כתב השו"ע: מתיקון שטרות להתבונן בואו"ן וזייני"ן שלו שלא יהיו דחוקים בין התיבות, שמא זייף והוסיף וא"ו או זיי"ן; ולא יהיו מרוחקים, שמא מחק אות אחת, כגון ה"א או חי"ת, והניח רגלה אחת במקום וי"ו, וכל כיוצא בו, מדקדקים בו בכל לשון (טור כאן) ובכל כתב. לכן צריך הסופר לזהר בכתיבת השטר שיהיו אותיותיו דומות זו לזו, ויהיה הכתב מיושר ושוה בכל דבריו, שלא ירחיק האותיות זו מזו יותר מדאי, ואל ידחוק הכתב יותר מדאי, ואל ידחוק במקום אחד וירחיק במקום אחר. לפיכך אין העדים רשאים לחתום, עד שידקדקו היטב בכל אותיותיו. ולפיכך כשיבא השטר לפני הדיין, צריך לעיין בכל אותיותיו, ולדמות אות לאות, ואם רואה בו שום שינוי לא יגבה בו עד שיבדוק הדבר היטיב. (רמ"א: וכל דבר שנוכל לתלות במחק, תלינו. נ"י פ' גט פשוט). ואם צריך לכופ בעל השטר ולהכותו כדי שיודה, יעשה, כדי שיוציא הדין לאמיתו. ויש מי שאומר דה"מ היכא דאתי לאפוקי מיורשים או מלקוחות, קי"ל טוענים ליורש וללוקח; אבל היכא דאתי לאפוקי מלוה או ממוכר ומנותן גופייהו, ולא טוען נתבע (טענות דשייכא) כהיא ריעותא דאשתכח בשטרא, לא טענינן ליה.

הש"ך (סק"ד) כתב שאין מחלוקת בין הרמ"ה לטור (למעלה), אלא הרמ"ה כתב במציאות שהנתבע אינו מערער על כשרות השטר, ולכן אין טוענים בשבילו. והטור איירי שטוען שאינו חייב כלום בשטר, אך אינו יודע מה הזיוף, וכ"ד הש"ך להלכה.

סעיף ד':

### ❧ כיצד ימנע את זיוף הסכום

שנינו בבבא בתרא (קסז).

"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"

כתוב בנמוקי יוסף (שם) מתלת ועד עשר אי כתיב הכי ולא אהדריה באמצע שיטה הוה ליה שטר שיכול להזדייף ופסול, וכן כל שמניח ריוח חלק בסוף שטה במקום שיכול לזייף בו כלום, ואי אשכח תלתין וחמשין בסוף שטה כשר השטר, ולא אמרינן שמא תלת וחמש היה דחזקה על העדים שעושים כהוגן.

כתב **השו"ע**: צריך לזהר שלא יכתוב בסוף שטה משלש ועד עשר, שמא יעשה מעשר עשרים, ומשלש שלשים. (רמ"א: ואם כתב שלשה או עשרה, שפיר דמי, דהא ליכא למיחש לזיוף. ב"י בשם תוספות והגהמ"י). ואם נזדמן לו בסוף שטה, מחזיר הדבר פעמים הרבה, עד שיבא בתוך שטה. וכן יזהר שלא יכתוב החשבון באותיות, כגון ב' או ד', שלא יעשו כ"ף או ריש. (רמ"א: ואם לא עשה כן, הוי שטר שאפשר לזיף, ופסול, אבל אי כתב גימטריאות או ראשי תיבות, (מדברים) שא"א לזיף, כשר (הגהות מרדכי דגיטין).

כתבו **הסמ"ע** (סק"ח) ו**הש"ך** (סק"ה) שלא יכתוב 'שלושה' או 'עשרה' על נקבה, שלכתחילה יקפיד על כתיבה בצורה נכונה. עוד כתב הש"ך (סק"ו) שיש שחששו לזיוף בסוף השורה אם כתוב 'שלושה' או 'עשרה', שיתכן וימחוק את ה"א, ויכתוב במקום 'ים' כך שהסכום יהפך לעשרות.

אם כתב את הסכום באמצע שורה וכעת יצא שכתב בסוף השורה, נחלקו האחרונים אם צריך לחזור שוב שיכתוב באמצע שורה. ה**ב"ח** סובר דמכיון שהכל הולך אחר התחתון, יחזור ויכתוב שוב עד שיכתוב באמצע שורה. א**ך** ה**ש"ך** (סק"ו) כתב שאינו מוכרח.

#### סעיף ה':

#### סתירות בשטר

שנינו בבבא בתרא (קסה:)

**"משנה**: 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"

**הגה"מ** (הל' מלוה ולוה פכ"ז אות מ) סובר שהכלל 'הכל הולך אחר התחתון' הוא כאשר א"א לקיים את שתי הלשונות, שלא יהיו סותרים זה את זה. אבל אם אפשר לקיים שתיהם, מקיימים וכ"ש כאשר סמוכים זל"ז, שאין הדרך לסתור דבריו תוך כדי דיבור. וכן עולה מדברי ה**טור**.

כתב נימוקי יוסף (עו: ד"ה מתני' כתב) בשם ה**ריטב"א** (קסו: ד"ה הא) ו**הרא"ה** דהיינו אם כתוב מלמעלה מנה ומלמטה מאתים, אבל אי הוי איפכא, שכתוב למעלה מאתים ולמטה מנה למדין מהתחתון אפילו שהוא בשטה אחרונה כיון שבא להוציא מידו או מיד יורשיו. וכתוב **בהגהות אשרי** (סי' יא) שאם נמחק סכום של מטה, כל השטר פסול דאיכא למיחש שמא לא היה כתוב כי אם דינר אחד.



כתב **השו"ע**: היה כתוב בו למעלה דבר אחד, ולמטה דבר אחר, ואפשר לקיים (שניהם), מקיימים אותם. אבל אם הם סותרים זה את זה, כגון שכתוב למעלה: מנה, ולמטה: מאתים, או איפכא, הולכים אחר התחתון, והוא שלא יהיה בשטה אחרונה, ואין כתוב בשטר: והכל שריר וקיים. (רמ"א: מיהו לאפקועי מבעל השטר למדין ואפילו משיטה אחרונה (נ"י פ' גט פשוט בשם ריטב"א והרמ"ה). ואם נמחק סכום של מטה, הכל פסול, דאפשר שהיה כתוב בו למטה רק דינר אחד (הגהות אשירי). ויש מי שאומר שאם למעלה היה פורט והולך, ולמטה כתוב סכום הכל כך וכך, ופחת או הוסיף, בזה אנו אומרים ודאי טעה בחשבון, ואחר הפרט אנו הולכים; ונראין דבריו. בד"א שהולכים אחר התחתון, כשאין האחד תלוי בחבירו. אבל אם היה כתוב בו: מאה שהם מאתים, או מאתים שהם מאה, אינו גובה אלא מאה, שהוא הפחות שבשניהם, דיד בעל השטר על התחתונה.

ישנה מחלוקת מה דינו של שטר שכתוב שנעשה בקנין, אך לא כתוב בו 'במנא דכשר למקניא ביה'. **הדרכ"מ** (אות ה) כתב ע"פ תרומת הדשן (פסקים סימן רו) שיש לחוש שקנה בקנין אחר ולא בחליפין, ויד בעל השטר על התחתונה. וכ"ד **הסמ"ע** (ס"ט טז) והש"ך (ס"ק יא). **אך הב"י** כתב שהשטר כשר, שכנראה עשו קנין סודר כפי שרגילים לעשות. וכ"פ **הט"ז** (סק"ה), **חכמ צבי** (הובא בפת"ש ד) ועוד.

סעיף ו':

### חסרון אותיות בתחתון

שנינו בכבא בתרא (קסה,; קסו:)

**"משנה**: שאם תמחק אות אחת מן התחתון - ילמד מן העליון. **גמרא**: תנו רבנן: ילמד התחתון מן העליון באות אחת, אבל לא בשתי אותיות, כגון: חנן מחנני וענן מענני. מאי שנא שתי אותיות דלא? דלמא מיתרמי שם בן ארבע אותיות והוה ליה פלגיה דשמא; אי הכי, אות אחת נמי, דלמא מיתרמי שם בן שתי אותיות והוה ליה פלגיה דשמא! אלא, שתי אותיות היינו טעמא, דלמא מיתרמי שם בן שלש אותיות והוה ליה רובא דשמא"

פירש **רשב"ם** (ד"ה והוה) ששתי אותיות לא חיסר הסופר, אלא יתן את השטר למי ששמו כמופיע בתחתון. וכנראה שחזרו בהם מהעליון. וכך פירש ע"פ גרסתו במשנה 'שאם לא כתב וכו'.

אך התוספות (שם ד"ה אבל) כתבו שמדובר שהאותיות נמחקו, ובכה"ג השטר פסול, כיון שחסרים בו שתי אותיות. ופירש כך ע"פ גירסתנו במשנה 'שאם תמחק וכו'.

ומבואר ע"פ ההגהות אשרי (שם) דאע"ג שאם לא היה חוזר על דבריו לא היינו פוסלים את השטר, מ"מ כאשר נמחק הוא גרוע יותר, כיון ששתי אותיות אינן ניכרות בו, י"ל שלא החזיר דבריו אלא לשנות השם. ולמד הב"י שלפי שתי הלשונות למעלה לעניין דינא אין מחלוקת ביניהם, ואם אין שם מחק אין דרך הסופר לחסר שתי אותיות, וינתן למי ששמו חן, ואם נמחקו שתי אותיות לכולי עלמא פסול ולא מגבינן ביה.

כתב השו"ע: אם נמחק מהתחתון אות אחת, שאיפשר להבין עניינו מהעליון, למדין ממנו. כגון שכתוב למעלה שנתחייב לחנני, ולמטה כתוב: לחנן, ילמד תחתון מעליון וינתן לחנני. אבל שני אותיות אין למדים, כגון למעלה: חנני, ולמטה: חן. ואפילו אם יש בתיבה העליונה ששה אותיות, ולא נמחק בתחתון אלא שתיים, אין למדין ממנו. וכיון שאין למדין וידוע שנמחק השטר, פסול, ואין גובין בו. אבל אות אחת למדין, אפ"ל אין בעליון אלא שתי אותיות, ואנו צריכים ללמוד חצי תיבה. ואם היה חסרון בלא מחק, שלמעלה כתב: חנני, ולמטה כתב: חן, ודאי חזרה היא, שהסופר לא היה טועה שתי אותיות, וינתן לחן.

כתב הסמ"ע (ס"ק יז) שכל האמור הוא דוקא כאשר החזקת השטר בידו אינה עוזרת לאחד מהשמות המסופקים, אבל אם השטר נמצא בידו של חנני, יכול לגבות משאר אנשים אע"פ שכתוב למטה 'חן', עקב מחיקה וכד'. אך הש"ך (ס"ק יג) סובר שבכה"ג מוכח שהלווה חזר בו, והחליט לגבות מאדם אחר ששמו 'חן', או שמחקו את האותיות בכוונה כדי לפסול את השטר, ולכן שטר זה אינו בר גביה.

סעיף ז':

☞ **כתוב בו ספל וקפל**

שנינו בבבא בתרא (קסו:)

"אמר רב פפא: פשיטא לי, ספל מלמעלה וקפל מלמטה - הכל הולך אחר התחתון. בעי

רב פפא: קפל מלמעלה וספל מלמטה, מאי? מי חיישינן לזבוב, או לא? תיקו"

כתב הב"י: וכל תיקו דממונא חומרא לתובע וקולא לנתבע ותלינן בזבוב ולא גבי אלא ספל. ונראה שאם הוא שטר מחילה לא תלינן בזבוב דהמוציא מחבירו עליו הראיה.

ופירוש ספל וקפל, כתבו התוספות (ד"ה ספל) בשם ר"ת שהם שמות של כלים, ועוד פירש ספל - סאה ופלגא, קפל - קב ופלגא.

כתב השו"ע: כתוב בו מלמעלה: ספל (פירוש מדה שמחזקת סאה וחצי), ומלמטה: קפל (פירוש מדה שמחזקת קב וחצי בלבד), הכל הולך אחר התחתון, שהקפל פחות מספל. כתוב מלמעלה: קפל, ומלמטה: ספל, חוששים שמא זבוב הסיר רגל הקוף ונעשה סמ"ך, ואינו גובה אלא קפל. וכן כל כיוצא בזה, שיד בעל השטר על התחתונה.

הסמ"ע (ס"ק כא) ביאר ע"פ רשב"ם ותוספות שהביאו כמה פירושים לספל וקפל, שכאשר כתוב ספל מלמעלה וקפל מלמטה, יתכן שחזר בו ולווה לבסוף קפל, ויתכן גם שלמעלה היה כתוב קפל אלא שגררו זבוב. אך לא יתכן שבשני המקומות היה כתוב ספל וזבוב גררו, שלא חוששים שגם טשטש וגם האריך את האות. וספקו של רב פפא הוא כאשר כתוב למעלה קפל ולמטה ספל, שאפשר לומר שחזר בו ואפשר לומר שזבוב גררו.

סעיף ח':

#### תפס בעל השטר

כתב הרי"ף (ב"מ נוט): שכאשר יש ספק בשטר, ותפס בעל השטר מטלטלין, אין מוציאים אותם מידו. שהמוציא מחברו עליו הראיה. ודוקא מטלטלין, אבל קרקעות לא שייך בהם תפיסה, שקרקע בחזקת בעליה עומדת. וכ"כ הרמב"ם (הל' מלוה ולווה פכ"ז הט"ז). הרמב"ן (ב"מ ו. ד"ה מדקאמרינן) ביאר בדברי הרי"ף שהנתבע הביא לבעל השטר מרצונו.

ההגהות מיימוניות (פכ"ז אות ש) כתב דמכיון שבעל השטר תפס, השני חשיב כמוציא מחברו שעליו הראיה, בשונה משאר פעמים דאמרינן יד בעל השטר על התחתונה משום דהמוציא מחברו עליו הראיה.

כתב הרב המגיד (הל' מלוה ולווה שם הט"ז) דאפילו תפס בעדים לא מפקינן מיניה, וה"ה לכל ספק שטר, ומ"מ שטר שכתוב בו דינרים סתם שאין גובה בו אלא שנים, אם תפס יותר בעדים מוציאים מידו.

כתב השו"ע: בכל הני דאמרינן לעיל שיד בעל השטר על התחתונה, אי תפס מטלטלים, לא מפקינן מיניה.

**הש"ך** (ס"ק טו) כתב שמכמה ראשונים עולה שתפיסה מועילה גם כשלא היתה ברשות הנתבע, דלא כרמב"ן. ולדינא אין מחלוקת ביניהם, שאר הראשונים דיברו במציאות שהנתבע טוען ברי, והרמב"ן מיירי כשהנתבע טוען שמא.

### ☞ המוחזק בשובר

כתב **מהרי"ק** (שורש ז) כשהלשון תלוי ומסופק, יד בעל השטר על התחונה, ואפילו כשהלשון משמע קצת כדברי בעל השטר, ואפילו כשהוא מוחזק אם בא להפקיע בשטר מה שהוא מחוייב בדין אומרים יד בעל השטר על התחונה.

כתב נמוקי יוסף (שם) שובר שיצא והיה כתוב בו שנתפרע ממנו 'דינרים' סתם ולא פורש כמה דינרים, האם אומרים שפרע רק שני דינרים, או שפרע את כל הדינרים חוץ משנים, שהמוציא מחברו עליו הראיה. לדעת **הרא"ה** יד בעל השובר על העליונה, ותולים שפרע את כל הסכום אע"פ שכתוב דינרים סתם (וכתב הש"ך ס"ק כה דכך קי"ל). **אך הריטב"א** (קסה: ד"ה שובר) סובר דכיון שיש כנגדו שטר ברור יד בעד השובר על התחונה, אך בשאר ספקות יד בעל השובר על העליונה כיון שהוא המוחזק.

כתב **הרמ"א**: וכל שכן שאומרים בשובר יד בעל השטר על העליונה, הואיל והוא מוחזק (נימוקי יוסף פרק גט פשוט בשם הרא"ה). דלא כיש חולקין ואומרים דאפילו בשובר אמרינן ידו על התחונה. (שם בשם הריטב"א תלמידו).

לדעת **הסמ"ע** (ס"ק כג) אע"פ שהלווה מוחזק ידו על התחונה, אם יש למלוה שטר חוב ברור הסותר אותו. כך העלה ע"פ קושיא מסימן עא, שאם המלווה כתב ללווה שיאמין לו אם יאמר פרעתי, ולא כתב אם צריך לישבע דווקא, יד הלווה על התחונה ואינו נאמן אלא בשבועה.

לדעת **הש"ך** (ס"ק יז-יח) יד בעל השובר על העליונה דוקא כשהוא כנגד השטר, אך לאחר שהשובר ביטל את הכתוב בשטר, עדיין חייב הלווה לישבע כמו בכל תביעה בע"פ, וכשמתבטל השטר אין חיוב השבועה בטל. והיינו, ישנה הפרדה בין חיובים הנובעים מהשטר שבטלים, לחיובים שאינם קשורים בדוקא לשטר שאינם בטלים כשמתבטל השטר.

סעיף ט':

כאשר יש ספק המבטל את השטר

כתב הרא"ש (כלל ס"ה סימן י"ד) דוקא כאשר אין השטר בטל לגמרי, אבל בדבר שהשטר בטל בו לא, כגון שכתב בו פלוני נתחייב לפלוני מנה אחר הפסח צריך ליתנו אחר פסח הבא ראשון ואינו יכול לומר לא אתנם לך אלא אחר הפסח הבא אחרון. סברתו היא, שודאי בכותבם 'פסח' התכוונו לפסח מסויים, או הראשון או האחרון, אם נאמר שזהו הפסח האחרון לעולם אזי ביטלת את השטר לגמרי, ואין סברא לומר שכתבו את השטר סתם.

הב"י דייק מהרא"ש שכאשר אפשר לפרש משמעות אחרת בשטר שע"כ השטר נתבטל לגמרי, אין אומרים יד בעל השטר על התחטונה. וכ"כ המגיד (פכ"ג מהלכות מלוה ולוה ה"ד) והריב"ש (סימן תיג ד"ה הקדמה ג') בשם ר"ח, ר"ש, רמב"ן (ב"ב קעא: ד"ה שטר) והרשב"א (ב"ב קעא. ד"ה שטר). וכ"כ בעל התרומות (שער נ"ו ח"א סי' ח) בשם בעל העיטור (מאמר א' זמן ח:). וכ"כ הריב"ש (סימן שמ"ה ות"פ).

כתב הרשב"א (ח"ד סי' רצד) דפסח סתם, משמעו הפסח הקרוב, וכך עולה מלשון נדרים. ומהריטב"א (שם קא: ד"ה הנושא) משמע שהמתחייב לעשות דבר שום זמן ולא פירש אימתי, חייב לעשות כן בזמן הבא ראשון, שכן עולה מהירושלמי.

כתב השו"ע: לא אמרינן יד בעל השטר על התחטונה, אלא בכל כי הני גווני דלעיל, שאין השטר בטל לגמרי. אבל בדבר שהשטר בטל בו, לא. כגון שכתוב בשטר: פלוני נתחייב לפלוני מנה לפרעו בפסח, צריך לפרעו בפסח הבא ראשון, ואינו יכול לומר: לא אפרענו אלא לפסח שאחר כמה שנים. וכן כל כיוצא בזה. והרמ"א כתב: ויש אומרים היינו דוקא בדבר דליכא למיתלי בטעות, אבל בדבר שאפשר שטעה בו הנותן, כגון דאמר לשון דלא מהני במתנה, ודאי נתבטל השטר (תשובת הרשב"א) (מהרי"ק שורש צ"ד).

לדעת הסמ"ע (ס"ק כו) רק בדבר שאדם עלול לטעות שמועילה, אך לפי ההלכה אינה מועילה, יד בעל השטר על התחטונה. אך הש"ך (ס"ק כב) סובר שדוקא במציאות שנחלקו בה הפוסקים למעשה אפשר לתלות בטעות. הפת"ש (ס"ק ט) כתב שהדבר תלוי באדם, האם הוא עם הארץ או לא, שלכל אחד יש את הטעויות לפי מקומו ורמתו.

סעיף י':

**בשטרות שלנו יד בעל השטר על העליונה**

כתב רב **סעדיה גאון** (הביאו רבנו ירוחם נ"ד ח"ד כ ע"ג, רמב"ן ב"ב מד. ד"ה והא. ר"ן שם: ד"ה ואמר רב חסדא. ונמוקי יוסף שם כד. ד"ה וניחוש) שנהגו לכתוב בשטרות 'דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרי', הרי הלשון הרגילה היא לרעת בעל השטר, ולכן כותבים ששטר זה אינו כטופס שאר שטרות כדי לייפות את כח בעל השטר שתהיה ידו על העליונה.

כתב **השו"ע**: הרבה מהמפרשים כתבו שעכשיו שנהגו לכתוב: דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרי, אמרינן בכל לשון מסופק, יד בעל השטר על העליונה.

**מהפ"ש** (סק"י) עולה שגם השו"ע מסופק בהלכה זו ולכן לא כתב לשון מבוררת, וגם משאר הפוסקים הדבר אינו ברור וחולקים ע"ז.

**אזלינן בשטרות אחר לשון בני אדם**

שנינו בבבא בתרא (ל).

"ההוא דא"ל לחבריה: כל נכסי דבי בר סיסין מזבינא לך, הואי ההיא ארעא דהוה מיקרי דבי בר סיסין, אמר ליה: הא לאו דבי בר סיסין היא, ואיקרוי הוא דמיקריא דבי בר סיסין; אתו לקמיה דרב נחמן, אוקמא בידא דלוקח. א"ל רבא: דינא הכי? המוציא מחבירו עליו הראיה... כיון דאמר ליה דבי בר סיסין ומיקריא דבי בר סיסין, עליה דידיה רמיא לגלויי דלאו דבי בר סיסין היא, אבל הכא לא יהא אלא דנקיט שטרא, מי לא אמרינן ליה: קיים שטרך וקום בניכסי?"

כתב **הרשב"א** (בספר תולדות אדם לרשב"א סימן רסט) וכ"פ **הרמ"א**: וכל לשון שהוא כולל יותר ליפוי כח בעל השטר וסתמא משמע כך לפי דעת השומעים דנין אותו כך אפילו ליפוי בעל השטר (ב"י מחו' ה' בשם תשו' הרשב"א).

**השבות יעקב** (הובא בפת"ש יב) כתב שגם הולכים אחר כוונת האדם.

סעיף יא':

**נמחק סוג המטבע בשטר**

שנינו בבבא בתרא (קסה):

"משנה: כתוב בו זוזין מאה דאינון סלעין עשרין - אין לו אלא עשרין; זוזין מאה דאינון תלתין סלעין - אין לו אלא מנה. כסף זוזין דאינון ונמחק - אין פחות משתים. כסף סלעין דאינון ונמחק - אין פחות משתים. דרכונות דאינון ונמחק - אין פחות משתים"

ופירש רשב"ם ואי כתוב בו כסף זוזי דאינון כך וכך חייב פלוני לפלוני ונמחק אותו סכום ואין ניכר, ודאי אין זוזי דאינון פחות משנים.

כתב השו"ע: כתוב בשטר: ממטבע פלוני דאינון כך וכך חייב פלוני לפלוני, ונמחק אותו סכום ואינו ניכר, אין לו אלא שנים מאותו מטבע.

כתב הש"ך (ס"ק כז) שאם תפס יותר משנים מוציאים מידו, דאל"ה בעל השטר יכול תמיד למחוק את הסכום ולתפוס משל חברו ולא נוכל להוציא מידו. וכ"כ הערוה"ש ועוד. אך הסמ"ע (ס"ק לב) כתב שמסתבר שאין מוציאים מידו, שהדבר חשוב ככל ספק שאין יתרון לאחד משניהם. אך נשאר בצ"ע שמהב"י משמע שבניד"ד לא מועילה תפיסה.

סעיף יב':

### כתוב בשטר 'סלעים' סתם

שנינו בבבא מציעא (ד:)

סלעים, דינרין. מלוה אומר: חמש, ולוה אומר: שלש. רבי שמעון בן אלעזר אומר: הואיל והודה מקצת הטענה - ישבע, רבי עקיבא אומר: אינו אלא כמשיב אבידה, ופטור... לעולם שתיים פטור, והילך חייב. ושאני הכא - דקא מסייע ליה שטרא. אי נמי, משום דהוה ליה שטר שעבוד קרקעות - ואין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות"

ופרש"י: אי נמי - להכי לא הוו שתיים הודאה לחייבו שבועה - לפי שהשטר אומר כן, ושטר הוי שעבוד קרקעות, וכשם שאין נשבעין על כפירת קרקעות, כך הודאתן אינה מביאה לידי שבועה, דקרקעות אמעוט מתורת שבועה (שבועות מב:) אבל כי אמר מלוה חמש ולוה שלש - איכא כפירה והודאה במה שאין כתוב בשטר.

כתב השו"ע: כתוב בשטר: סלעים, מלוה אומר: חמש, ולוה אומר: שתיים, נותן לו שתיים, ונשבע לו היסת על השאר; ואי תפיס, מפקינן מיניה.

הש"ך (ס"ק כו) כתב שדוקא כאשר טוען שברי לו שלוה חמש, אנו אומרים שאם תפס שלא בפני עדים אין מוציאים ממנו, שהרי יכול לטעון שממון זה שלו הוא. אך אם אינו טוען ברי, המיגו אינו מועיל ומוציאים מיד התופס.

סעיף יג':✎ **לשון סכום השטר**

שנינו בבבא בתרא (קסה):

"תנו רבנן: אמר כסף - אין פחות מדינר כסף; כסף דינרין ודינרין כסף - אין פחות משני דינרין כסף; כסף בדינרין - אין פחות מבשני דינרין דהב כסף... תנו רבנן: דהב - אין פחות מדינר דהב; דהב דינרין ודינרין דהב - אין פחות משני דינרין דהב; דהב בדינרין - אין פחות מבשני דינרין כסף דהב"

**הרמב"ם** (סוף הלכות מלוה הי"ז) השמיט את החילוק בין דינרי לדינרין, גם הרי"ף השמיטו, וביאר המגיד שהטעם לפי שאין אנו עכשיו מדקדקים בלשון כל כך.

כתב השו"ע: כתוב בשטר: פלוני לזה מפלוני כסף, נותן לו חתיכה של כסף, כל דהו, פחות שבמשקלות. כתוב בו: מטבע של כסף, אם פרוטות של כסף יוצאות באותו מקום, נותן לו פרוטה; ואם אין פרוטות של כסף יוצאות בו, נותן לו מטבע של כסף הקטן שיוצא שם. ואם כתוב בו: דינרי כסף, או: כסף דינרין, נותן לו ב' דינרין של כסף. ואם כתוב בו: כסף בדינרי, נותן לו כסף ששוה שני דינרין של זהב. ואם כתוב בו: זהב דינרי, נותן לו דהבא פריכא שוה שני דינרי זהב. ואם כתוב בו: כסף בדינרים, נותן לו שבירי כסף ששוה שני דינרין של כסף. ואם כתוב בו: זהב, נותן לו חתיכה של זהב, פחות שבמשקלות. ואם כתוב בו: מטבע של זהב, נותן לו מטבע קטן היוצא של זהב. כתוב בו: זהב דינרים, או: דינרי זהב, נותן לו שני דינרי זהב. ואם כתוב בו: זהב בדינרים, נותן לו זהב שוה שני דינרין של כסף. (ועכשיו בזמן הזה אין חילוק בין אמר ליה: דינרין, לדינרי (מגיד סוף הל' מלוה). ונראה לי דנותן לו הפחות).

כתב הסמ"ע (ס"ק לה): כללא דדינים הללו הוא, דסתם דינרי נאמר על דינרי זהב, וסתם דינרין נאמר בין על כסף בין על זהב, ומפני שיד בעל השטר על התחנתונה אינו נותן לו אלא של כסף. והני מילי בסתם, אבל אם כתב בצידו דינרי כסף או כסף דינרי, או דינרין זהוב או זהוב דינרין, הולכין אחר דבר המפורש בצידו. והיינו דוקא אם כתב בו "דינרי" בלא ב"ת, אבל אם כתב בו כסף "בדינרי" הבי"ת הוא עושה הבדל, ומפרשין אותו שחייב לו כסף שוה ב' דינרי זהוב, וה"ה אם כתב בו זהוב בדינרין, מפרשין אותו שחייב לו זהוב שוה ב' דינרין כסף.

סעיף יד':✎ **הבדל במטבעות בין מקום ההלואה לפרעון**

שנינו בכתובות (קי):



"תנו רבנן: המוציא שטר חוב על חבירו, כתוב בו בבל - מגבהו ממעות בבל, כתוב בו ארץ ישראל - מגבהו ממעות ארץ ישראל; כתוב בו סתם, הוציאו בבבל - מגבהו ממעות בבל, הוציאו בארץ ישראל - מגבהו ממעות ארץ ישראל. כתוב בו כסף סתם - מה שירצה לזה מגבהו"

כתב הר"ן (סו: סוד"ה ולענין) שהטעם שאם הוציאו בבבל גובה ממעות בבל, הוא מפני שאם לא פירש מקום מסויים, מסתמא נשתעבד הלזה לפורעו במטבע של מקום הפרעון, לפחות או להוסיף.

**אבל הרמב"ם** (פ"ז מהל' מלוה ולוה ה"ט) כתב שאם הלזה טוען שחייב כסף ממעות פחותות יותר ממקום הפרעון, ישבע המלוה ויטול. ומשמע שאם אפשר לדעת את מקום ההלוואה, פורע ממעות אותו מקום. גם **בעל התרומות** (שער נ"ד ח"א סי' ב, ד) כתב שמה שגובים ממקום הפרעון, הוא מפני שתולים שמסתמא גם ההלוואה הייתה שם, שזהו מקום מגוריהם, שאין דרך האנשים לעבור דירה ממקום אחד לשני.

כתב **השו"ע**: המוציא שטר חוב על חבירו בסך מאה דינרים או סלעים, (ולא מתפרש איזה מטבע) (טור), אם היה כתוב: בבבל, מגבהו ממעות בבל. ואם היה כתוב: בארץ ישראל, מגבהו ממעות ארץ ישראל. לא היה כתוב בשטר שם מקום, והוציאו בבבל, מגבהו ממעות בבל. הוציאו בארץ ישראל, מגבהו ממעות ארץ ישראל. בא לגבות ממעות המקום שיצא בו השטר, וטען הלזה שהמעות שאני חייב לו מכסף שהוא פחות מזה המטבע, ישבע המלוה ויטול. והרמ"א כתב: מיהו אם הביא הלזה ראיה שהיו דרין תחלה במקום שהמטבע פחות מזו, נותן לו פחות (ר"ן סוף כתובות). ואם היה כתוב בו: מאה כסף, ולא פירש אם סלעים אם פונדיונים, מה שירצה לזה מגבהו.

סעיף טו':

### ☞ **הולכים אחר המנהג באותו מקום**

שנינו בבבא בתרא (קסו:)

"ההוא דהוה כתב ביה שית מאה וזוזא, שלחה רב שרביא קמיה דאביי: שית מאה איסתירי וזוזא, או דלמא שית מאה פריטי וזוזא? אמר ליה: דל פריטי, דלא כתבי בשטרא, דאסוכי מסכן להו ומשווי להו זוזי, מאי אמרת? שית מאה איסתירי וזוזא, יד בעל השטר על התחתונה"

ופירשו **רשב"ם** והר"י **מיגא"ש** דאיסתירא היינו סלעים וזוזי היינו דינר, ואם כן יתן לו שית מאה זוזי וחד זוזא. אך **ר"ת**, **רמב"ם** (מלוה פכ"ז הט"ז) ו**טור** פירשו ההיפך, שהאיסתירא פלגא דזוזא בשיווי וחשיבות.

כתב ה**ריטב"א** (קסו: ד"ה דל) שטר שכתוב בו מאה וחמשה דינרים וכיוצא בו, הדינרים מוסב גם על ה'מאה', ואין אומרים שהם מעות.

כתב ה**שו"ע**: היה כתוב בו חשבון סתם, הולכים אחר המנהג שרגילים לעשות בו באותו מקום סכום חשבונם; כהוא שטרא דכתיב ביה: שית מאה וזוזי, דאיכא לספוקי בשית מאה איסתרא וזוזא, או בשית מאה זוזי וזוזא, דאמרינן שיתן לו שית מאה איסתרי, שהוא פחות. אבל אין לספק בשית מאה פרוטות, לפי שאין עושים סכום חשבון מפרוטות.

### ∞ דורשין לשון הדיוט

שנינו בבבא מציעא (קד.).

"רבי מאיר היה דורש לשון הדיוט... רבי יהודה היה דורש לשון הדיוט... הלל הזקן היה דורש לשון הדיוט..."

ופירש"י לשון שהרגילו הדיוטות לכתוב שלא כתקנת חכמים היה דורש הלשון לפסוק הדין אחריו. וכתבו ה**תוספות** (ד"ה היה) וה**רא"ש** (סי' ד) שאפילו לא נכתב כמאן דנכתב דמי, שבעלי הדינים משתעבדים למנהג המקובל באותו מקום, ולכן התנאים היו פוסקים דינים ע"פ לשונות אלו. וכ"כ ה**רשב"א** (ח"א אלף סח ועוד), ונמוק"י (סא:): בשם **רבינו האי** ו**ר"ת**.

ה**רמב"ם** כתב (פט"ז מהל' אישות ה"ז-ט) "תקנו הגאונים שתהא האשה גובה כתובתה אחרי מות בעלה אף מן המטלטלין וכו', כבר נהגו בכל המקומות שידענו וששמענו שמעם שיכתבו בכתובה בין מקרקעי בין מטלטלי וכו'. הרי שלא כתב כך אלא נשא סתם אם היה יודע בתקנה זו של גאונים גובה ואם לאו או שנסתפק לנו הדבר מתיישבין בדבר הרבה שאין כח בתקנה לדון בה אף על פי שלא נתפרשה כדין תנאי כתובה". הב"י כתב שאפשר לפרש ברמב"ם שהוא במקום שלא שמענו שמעם, ולא נהגו לכתוב מטלטלי. או שמדובר במקום שהתקנה לא פשטה בכל המדינה, שכל תקנה שפשטה בכל המדינה אע"פ שלא נכתבה בכתובה דמיה.

כתב ה**שו"ע**: לשון שרגילים לכתוב בשטרות, אף על פי שאינו מתיקון חכמים, אלא לשון שנהגו ההדיוטות לכתוב במקום ההוא, הולכים אחריו; ואפילו לא נכתב, דנין אתו כאילו נכתב. וה**רמ"א** כתב: וה"ה תקנות הקהל, או דבר שהוא מנהג העיר (רמב"ם פ' כ"ג דאישות).

הש"ך (ס"ק לו) סובר שרק אם המתחייב ידע על המנהג אנו אומרים שגם אם לא נכתב חשיב כנכתב. אבל אם הדיינים אינם יודעים זאת בודאות, אין דנים אותו כאילו נכתב, גם אם נהגו כך.

### ✻ ילד מאומץ

כתב הרמ"א: מי שמגדל יתום בתוך ביתו, וכתב עליו בשטר בני, או היתום כתב על המגדלו: אבי, או: אמי, לא מקרי מזויף, וכשר, הואיל וגדלוהו ראוי לכתוב כך (תשובת מיימוני סוף משפטים סימן מ"ח).

האורים (ס"ק מז. הובא בפת"ש יג) סובר שהרמ"א דיבר רק במקרה שיש לאדם זה בנים משלו חוץ מהילד שמאמץ, אך הכנה"ג והחתם סופר (ג, עו) סוברים שדברי הרמ"א אמורים דוקא כשאין לאותו אדם בנים משלו, שאז לא אכפת לו אם יאמרו שבנו המאומץ הוא כבנו לעניין ירושה, אבל אם יש לו בנים, מסתבר שמקפיד שהם אלו שיהיו בניו לעניין ירושתו.

כתבו בשו"ת שבט הלוי (ד, קעד) ומנחת יצחק (ב, קטו) שבכתובה לא יכתבו את שם האב המאמץ, דא"כ הדבר יכול לגרום לבעיות בענייני יוחסין, שהרי אין הוא באמת אביו הביולוגי. בשו"ת אגרות משה (אהע"ז ח"א סימן צט) כתב שאפשר לכתוב את שם האב המאמץ, משום ששמו של האב האמיתי לעיתים אינו ידוע או מכוסה מעיני בני אדם, ויכתבו 'פלוני שגידלו', ואין חייבים לקרוא מילים אלו תחת החופה.

## סימן מ"ד - חזרת השטר בשיטה אחרונה, וקיום המחק והתלוי

ובו י"א סעיפים

סעיף א':

חזרה מעניינו של שטר באחרונה

שנינו בבבא בתרא (קסא):

"א"ר יצחק בר יוסף אמר ר' יוחנן: כל המחקין כולן צריך שיכתוב ודין קיומיהון. וצריך שיחזור מענינו של שטר בשיטה אחרונה, מאי טעמא? אמר רב עמרם: לפי שאין למדין משיטה אחרונה"

נחלקו הראשונים מה דין שטר שלא הוחזר בו מעניינו בשיטה אחרונה. הרמב"ן (ד"ה אמר רב עמרם) סובר שאין כל השטר פסול, אלא שיטה אחרונה לבד שאין למדים ממנה. וכ"כ המ"מ (הל' מלוה פכ"ז ה"ג) בשם הרשב"א (ד"ה צריך) והרמב"ם. וכ"כ הר"ן (גיטין ד. ד"ה רבינא) והנמוקי יוסף (ב"ב שם) בשם ר"י הזקן והריטב"א (ד"ה וצריך). טעמם מבואר שכל הדין של חזרת השטר באחרונה נועדה לעצה טובה לאדם, שהרי בלא"ה אין למדים מהשורה האחרונה (מכיון שהעדים אינם יכולים לחתום סמוך ממש לסוף הכתיבה, ויש חשש שהשאירו שם ריוח שניתן לכתוב בו, וכדי למנוע טעויות תקנו חכמים שאין לומדים מהנכתב בשורה האחרונה).

אך דעת הרא"ש (שם סימן ב) לפסול את כל השטר. שלדעתו גם כשאין חשש לזיוף צריך חזרה בסוף השטר, וה"ה אם הרחיק שיטה אחת שאין חשש לזיוף בעי חזרה. משום שגזרו גם כשהרחיקו אטו לא הרחיקו, דלא פלוג משום שלא נעשה כתקנת חכמים. וכ"כ רשב"ם (קסב.).

כתב השו"ע: צריך להחזיר מענינו של שטר בשטה אחרונה, (רמ"א: מפני שאין למדין משטה אחרונה. טור). מפני שאין העדים יכולים לצמצם שיחתמו מיד סמוך לכתב, ויש לחוש שמא הניחו שם כדי שטה, וכתב המזייף שם מה שירצה. ואם לא החזיר, אין השטר נפסל בכך, אלא שאין למדים משטה אחרונה. והרמ"א כתב: ודלא כיש אומרים שהשטר כולו פסול, דככל שטר שלא נעשה כתיקון חכמים פסול אף על פי שאין טעם לפסלו (טור בשם הרא"ש ותוס' בפ' ג"פ דף קס"א ע"א). והא דאין למדין משטה אחרונה, היינו במקום שיש חשש שמא זייף, אבל אם השטה אחרונה לחובת מוציא השטר, למדין ממנה, דודאי לא זייף. (נ"י פ' גט פשוט בשם ריטב"א והר"א).

**הסמ"ע** (סק"א) כתב שגם מה שכותבים בסוף השטר וקנינא מפלוני ופלוני וכו' חשיב לחזרת השטר. ואע"פ שעדיין לא נכתב למעלה שהעדים קנו מיד הלווה, אלא רק שביקש מהם לקנות מידו, מ"מ מסתמא עשו כדבריו ולכן אינו חשיב לחידוש. ובכל מקרה אינו נחשב לדבר חדש לגמרי. אך **הש"ך** (ס"ק א-ב) סובר שדין זה אינו מוסכם.

### דבר שאינו חדש לגמרי אלא פירוש

איתא בב"מ (מז). "כמאן כתבינן האידינא במנא דכשר למקניא ביה? במנא - לאפוקי מדרב ששת, דאמר קונין בפירות...". **ההגה"מ** (פכ"ז מהל' מלוה ולווה אות ב) ביאר דמכיון שענין הקניין מוזכר כבר בתחילת השטר, מה שכתוב בסוף השטר אינו אלא פרטי הקנין, ומשמע שכל דבר שאינו חדש לגמרי אפשר ללומדו משיטה אחרונה. וכ"כ **הש"ך** (סק"ב) בדעת **הסמ"ע** (סק"א). אך **הש"ך** (שם) דחה את ראיית ההגה"מ, ולדעתו מסתימת הפוסקים משמע שאין ללמוד כלל משיטה אחרונה אפילו אם אינו אלא פירוש של הנאמר כבר.

כתב **הסמ"ע** (סק"ב) שאם לא חזרו בשורה האחרונה מעניינו של שטר, אלא יש לאחריה שורה ריקה, אע"פ שודאי שורה זו אינה מזויפת, שאין מרחיקים יותר משורה אחת מסוף השטר, מ"מ חכמים לא חילקו בתקנה שאין למדים משורה אחרונה, ולכן גם בכה"ג אין למדים ממנה. אמנם **הש"ך** (סק"ג) כתב שכשברור שאין השיטה האחרונה מזויפת, לומדים ממנה, ותקנת חכמים אינה למקרים כאלו.

### סעיף ב':

#### מתי למדין משיטה אחרונה

כתב **הרשב"א** (ה"ג סימן נה) אם הוציא עליו כתב ידו שחייב לו, כאשר כל השטר מכתיבת ידו של החייב ודאי אפשר ללמוד משיטה אחרונה, שהכתב מוכיח שאת כולו כתב בעצמו. אבל אם החתימה היתה שונה משאר השטר, אין למדין משיטה אחרונה.

כתבו הגה"מ (הל' מלוה ולוה ד"ק פכ"ז ה"ג) בשם **מהר"ם מרוטנבורג** שאם השיטה אחרונה אינה סותרת לגמרי את הנאמר למעלה, לומדים מהמפורש על הסתום.

כתב **השו"ע**: אם השטר כולו מכתיבת ידו של מי שנתחייב, למדין משטה אחרונה. אבל אם השטר מיד אחר, והחייב חתום למטה, אין למדין משטה אחרונה.

סעיף ג':

### חתימת העדים רחוקה משיטה אחרונה

כתבו **התוספות** (קסב: ד"ה איבעיא) והרא"ש (י, ג) שאם השטר מסתיים בסוף השורה, ולאחריה באה שורה ריקה, וחתימת העדים באמצע השורה השניה, השטר פסול משום שעשוי להזדייף, שהרי אפשר לחתוך את השורה בה העדים חתומים ולכתוב שם מה שירצה, אך אם חתמו זה תחת זה השטר כשר, כיון שיש ריוח של שורה אחת אין למדים ממנה.

כתב **השו"ע** עפ"ד בב"י: אם סיים השטר בסוף שטה, והרחיקו העדים שטה שלימה, וחתמו העדים באמצע שטה שנייה, אין למדין מחצי שטה אחרונה ומשטה שלימה שלפניה. והרמ"א כתב: אם נמצא דבר כתוב בחצי שטה שלפניהם ובשטה שלפניה. ודוקא שחתמו העדים זה תחת זה, אבל אם חתמו זה אחר זה, כל השטר פסול, כדלקמן סימן מ"ה סעיף י.

**הש"ך** (סק"ט) ביאר את דברי הרמ"א, שזהו דוקא אם העדים חתמו זה תחת זה, אבל אם חתמו זה בצד זה, ונמצא בהם דבר כתוב אפשר ללמוד מהשורה וחצי האחרונות. **הסמ"ע** (סק"ה) ביאר שהעדים הרחיקו שורה וחצי את חתימתם, ובזה יש חילוק אם חתמו זה בצד זה או ליד, משום שמדובר שלאחר מכן ראינו שכתבו בשורה וחצי הנ"ל. אם חתמו זה תחת זה השטר כשר, ואין לומדים מהכתב החדש, ואם חתמו זה ליד זה השטר פסול מעיקרו.

סעיף ד':

### כשכתוב 'שריר וקיים' לומדים משיטה אחרונה

כתב **הרשב"ץ** (ה"א סי' כ) היכא דכתיב ביה שריר וקיים למדין משטה אחרונה, ומעשים בכל יום לכתוב קיום מחיקות בשטר ולמדין ממנה כיון דכתיב והכל שריר וקיים. **אמנם הרמב"ן** (קסב.) ועוד סוברים שאין לומדים, שיתכן והעדים השאירו שורה ריקה, ולאחר מכן בא אדם וכתב 'שריר וקיים' ולפני כן כתב מה שרצה.

כתב **השו"ע**: היכא דכתיב ביה: שריר וקיים, למדין משטה אחרונה. והוסיף הרמ"א: ואין צריך לחזור מעניינו של שטר בשטה אחרונה (טור).

וביאר **הסמ"ע** (סק"ו) שלדעת מרן אין חשש שהמזייף כתב 'שריר וקיים', שמדובר כשיש שורה ריקה לפני חתימת העדים, כך שלא מסתבר שהשאירו העדים שתי שורות ריקות, וודאי מה שכתוב שריר וקיים נכתב לפני חתימתם. או שהוא בזה"ז שכולם כותבים שריר וקיים. **אך הש"ך** (ס"ק י"ב) כתב שהשו"ע מכשיר אפילו אין שורה ריקה בין השטר לחתימה, ומדובר

שאינן חזרה בשורה האחרונה, ומסתמא העדים כתבו שריר וקיים ולכן לא חזרו מעניינו של שטר (ששתי תקנות אלו נועדו למנוע זיופים, ואם נקטו בדרך אחת א"צ גם לחזור מעניינו של שטר). אבל אם יש חזרה מעניינו של שטר יש לחוש לזיוף.

### סעיף ה':

#### שטר שהכתב בו מחזק ויש בו תוספות

שנינו בבבא בתרא (קסא): "א"ר יצחק בר יוסף אמר ר' יוחנן: כל המחקין כולן צריך שיכתוב ודין קיומיהון".

כתבו התוספות (אמר ר"י) שר"ח לא גרס 'ודין', ואפילו לגורסים, אם לא כתב, השטר כשר, ואינו אלא למעליותא, וגם משום שכבר כותבים 'שריר וקיים' יש בכך קיום השטר.

כאשר ישנו בשטר כתב התלוי, נחלקו הראשונים אם לא קיימו, האם כל השטר נפסל ע"ז או רק התלוי בלבד. הנמוקי יוסף (גיטין עה:) כתב בשם המפרשים שאין כל השטר נפסל בכך, אלא התלוי לבד פסול, שאין למדים ממנו, והרי הוא כמאן דליתיה. וכ"כ המגיד (מלוה ולוה כו, ה) בשם הרשב"א (קסא: ד"ה אמר) שכ"כ מקצת רבותיו. אך לדעתם למחיקות דין שונה, שיתכן והיה כתוב שם תנאי או חובה לבעל השטר ומחק זאת. אך לדעת הרב המגיד אין המחקים פוסלים, אלא שאין למדים מהם, ושכ"נ מלשון הרמב"ם.

כתב הריב"ש (סימן שפ"ב) שאם יש העברת קולמוס על איזו תיבה דינה כתלויה ואין למדין הימנה ושאר השטר כשר. וכתב הב"י דנראה דהיינו כשהתיבה נקראת גם עתה, דאם לא כן היינו מחקים.

כתב השו"ע: אם יש בשטר מחקים או תלויות או תיבות שעבר עליהם הקולמוס, צריך לקיימם קודם והכל שריר וקיים. (רמ"א: ואין צריך לכתוב ודין קיומיהון. מרדכי ותוס'). ואם לא קיים, אינם פוסלים השטר, אלא שאין למדין מהם. (רמ"א: ויש אומרים שאם היה מחק, ולא נתקיים, פסול כל השטר, שמא היה כתוב חובה לבעל השטר ונמחק. אלא אם כן מוכח מתוך השטר מה היה המחק, אז לא נפסל כל השטר. טור ונ"י). ואם היו בגופו של שטר, דהיינו שם הלוח והמלוה והמעות, נפסל השטר, אם לא קיימם. ואם היו בזמן ולא קיימם, הוי כשטר שאין בו זמן.

סעיף ו':**שטר שיש בו גרר כשר**

כתב הרשב"ץ (תקון סופרים לרשב"ש שער רביעי) בשם הרמ"ה (כתובות נו.) גבי כותבין שובר, דכל שנמצא גרר בין השיטין חיישינן דילמא תברא הוה כתוב ביה, ולכן גובים בו רק מטבע אחד. וכ"כ הרא"ש (כלל סח סימן יז). אבל הרשב"א (ח"ב סימן רנד) כתב שאין לחוש לו, שהרי השטר מוחזק בידו. ומכל מקום כתב שיש לאיים על בעל השטר.

כתב הרשב"א (סימן אלף לה) שאם נמצא גרר בין שטה לשטה או מאחריו, אין חוששין שמא שובר כתוב בו, וכך שנינו בתוספתא (יא, י) "שטר שיש בו מחק או תלוי מגופו פסול, שלא מגופו כשר", ומשמע שמחק שלא מגופו אינו פוסל את השטר לומר שמא תנאי היה כתוב בו. ובמיוחסות לרמב"ן (סימן ק) כתב שאע"פ שאין לפסול שטר כזה, אעפ"כ יש לאיים על בעל השטר, מאחר שהורגלו שם לכתוב שובר בין השטות, דרגלים לדבר.

כתב השו"ע: שטר שיש בו גרר מאחריו, או ביני שיטי, במקום שנהגו לכתוב הפרעון מאחריו או ביני שיטי, כשר, אלא שיש לאיים על בעל השטר. ויש פוסלים.

הש"ך (ס"ק טו) צידד כדעת הפוסלים.

סעיף ז':**קיום המחקים ע"י כתב השטר**

שנינו בבב"ב (קסג.) 'שיטה אחת למאי חזי?', וכתבו התוספות (ד"ה שיטה) שאם יזייף ויכתוב שתי שורות דקות יהא ניכר שהוא מזויף, שהרי הן דקות משאר השטר. וכן פירש רשב"ם (ד"ה דאי סלקא דעתך). וכתב עליהם בליקוטי מהר"י וייל (דינין והלכות שבסוף הספר סימן ס"ט) נראה לי שאין לקיים המחקים אלא בכתב שהוא כמו כתב השטר ולא בכתיבה דקה יותר מכתבת השטר.

כתב השו"ע: יש מי שאומר שאין לקיים המחקים אלא בכתב שהוא בכתב השטר, ולא בכתיבה דקה יותר מכתב השטר.

הש"ך (ס"ק טז) ביאר שיש חשש שהעדים הרחיקו את חתימתם שורה אחת, והמלווה יזייף שתי שורות דקות, והזיוף לא יהיה ניכר משום שגם השורה שלפני כן כתובה בכתב דק. לדעתו עיקר הקפידה היא על קיום מחיקה בסוף השטר, אבל מחיקה באמצע השטר, אפשר לקיימה בכתב דק.



סעיף ח':

✂ שטר שהשיטה לפני האחרונה מחוקה

שנינו בבבא בתרא (קס):

"וליחוש דלמא מחיק ליה לשריר וקיים, וכתב מאי דבעי והדר כתב שריר וקיים! הא אמר ר' יוחנן: תלויה מקויימת כשרה, מחק - פסול ואף על פי שמקוים. ולא אמרו מחק פסול - אלא במקום שריר וקיים וכשיעור שריר וקיים"

כתב הרב המגיד (שם) ש'מקום שריר וקיים' היינו שטה אחת סמוך לאחרונה. וכתבו התוספות (קסא. ד"ה וכשיעור) דכ"ש אם מחק שני שיטין או שלוש כדי להערים וכתב מה שרוצה, ואח"כ יכתוב שריר וקיים, לכן שטר זה פסול בכל מקרה שנוכל לומר שהיה יכול לכתוב שריר וקיים, אבל בפחות משיעור זה אין לחוש.

כתב הטור שאין לפוסלו אלא דווקא כשאין אויר שיטה בין עדים לשטר, שיש לחוש שמא הוסיף אות באותו האויר שהניחו העדים, אבל יש בו אויר שיטה כשר, ולא חיישינן שמא הניחו אויר ב' שיטין והוסיף מה שרצה בשיטה ונשאר עוד שיטה אויר. וביאר הב"י דחזקה על העדים שעושין כל דבריהם כהוגן, ומסתמא לא הרחיקו שני שיטין. והוסיף שצריך שיהיו העדים מוחזקים ביודעים, הא לאו הכי חיישינן.

כתב השו"ע: היה המחק בשטה אחת סמוך לאחרונה, והוא כשיעור שריר וקיים או יותר, אף על פי שחזר וקיימו, פסול, שמא מחקו וכתב דבר שזיף, וחזר וקיים בריוח שבין הכתב והעדים. והני מילי כשאין אויר שטה בין עדים לשטר, דאיכא למיחש שמא הוסיף באותו האויר שהניחו העדים, אבל יש בו אויר שטה, כשר, ולא חיישינן שמא הניחו אויר שני שיטין והוסיף מה שרצה בשיטה ונשאר עוד שיטה אויר. והני מילי כשעדים מוחזקים ביודעים, הא לאו הכי, חיישינן.

לדעת הסמ"ע (ס"ק יב) כאשר יש מחיקה בשיעור של שריר וקיים השטר פסול, כיון שאפשר לשנות את כל הכתוב בשטר ולקיימו בשורה הריקה. אך הש"ך (ס"ק יח) סובר ששטר זה אינו יכול להזדייף, משום שאם יכתוב על המחק זכות לבעל השטר, השטר פסול. אך יש לפוסלו מחשש שמחק דבר המבטל את השטר. לדעת האוריים (ס"ק טז) הנ"מ בין הש"ך לסמ"ע, היא כאשר מחק כשיעור שריר וקיים.

סעיף ט':

### ☞ שטרות שלנו שלא כתוב בהם שריר וקיים

כתב ר"ת צריך לכתוב קיום המחקים והתלויות קודם שיכתוב 'וקנינא' לפני שיטה אחרונה דאל"כ אין למדין מהם.

כתב השו"ע עפ"ד הרא"ש (גיטין פ"ט סימן ב): האידנא נהגו לכתוב קיום מחקים ותלויות אחר וקנינא, לפי שהורגלו עתה לכתוב בכל השטרות שריר וקיים, דא"א לזייף, ולמדין משטה אחרונה, ואין צריך להחזיר מעניינו של שטר, מש"ה שטר שאין בו שריר וקיים, פסול ואין לעדים לחתום אלא אם כן כתוב: שריר וקיים.

עוד כתב הרא"ש (שם) שאין חוששים דמכיון שגם בלא שריר וקיים השטר כשר, שמא לא היה כתוב שריר וקיים ומחק למעלה חובתו וכתב על המחק מה שרוצה. דמשום שהורגלו לכתוב שריר וקיים יהיה השטר פסול אם לא נכתב בו, ואם כן לא יחתמו העדים עד שיראו שכתוב שריר וקיים.

כתב הש"ך (ס"ק כא) שאם לא כתוב בשטר כלל שריר וקיים, יש לחוש לזיוף רק בשורה האחרונה, כדינא דגמ'.

### ☞ כתיבת תרי שריר וקיים'

איתא בב"ב (ס): שאין כותבים תרי שריר וקיים, וכאשר היה כתוב ב' פעמים שריר וקיים כתב הטור שלכאורה היה נראה לפסול, דשמא אחר קיום הראשון זייף וקיימו פעם שנית. גם מהרא"ש (כלל סח סימן יח) משמע שבגט פשוט אין כותבים תרי שריר וקיים.

אבל ה"ר יהודה ברצלוני כתב שבגט פשוט כיון שעדיו מתוכו כתבינן שפיר שריר וקיים טובא. וכ"כ הרמב"ן. וכ"כ הנמוקי יוסף (שם) 'וכן המנהג לכתוב שתיים שלש פעמים שריר וקיים'. וכתב הרשב"ץ שדעת הרשב"א כר"י ברצלוני, אלא שלדעתו אין כשר אא"כ אינם בשטה אחרונה, אבל אם הם בשטה אחרונה חוששים שמא זייף וכתב מאי דבעי, וכתב שריר וקיים אהרינא.

כתב השו"ע: ואם כתוב בו תרי שריר וקיים, כשר. והרמ"א כתב: ולכתחלה לא יעשה כן.

הסמ"ע (ס"ק טז) ביאר שמדובר כשנמצאה שורה ריקה לפני חתימת העדים. אך הש"ך (ס"ק כג) נשאר בצ"ע, כיון שהיה לשו"ע לפרש זאת.

סעיף י':

✎ **שטר שכתוב על המחק חצי מילה**

נשאל **הרשב"א** (ח"ב סימן נו) גבי שטר שנמצא כתוב בקיומו נ"ו על הגרר, ובדקנו וחפשנו השטר אות באות ולא נמצאו אותן שתי אותיות. וכתב דכיון שנתקיים השטר בחותמיו כבר העידו העדים על כל מה שכתוב בו שהוא כן, ואולי שנגרר כל כך בדקות שלא ניכר מקומו עכשיו. גם **ה"ר יהודה בן הרא"ש** (שו"ת זכרון יהודה סי' לג) כתב ששטר שיש בו כחצי שטה חלק קודם שטה אחרונה, ואחר זמן היה כתוב בו 'והכל מקויים ושריר', והסופר אומר שכך דרכם להניח זה שמא יש בשטר גרר או ביני שיטי, וכשראה שלא היה כן כתב במקום החלק הכל שריר וקיים. ודעת הרב דמכיון שהיה בו חצי שטה חלק, אין לגבותו אחר שכתוב בו אח"כ שריר וקיים.

כתב **השו"ע**: שטר שכתוב בקיומו נ"ו ועל הגרר, ובדקו וחפשו השטר אות באות ולא נמצאו אותן שתי אותיות, כשר.

סעיף יא':

✎ **שטר שיש בו מחקים ולא קיימם**

כתב **השו"ע** ע"פ **הרשב"א** (ח"ג סי' ב): שטר שיש בו מחקים, ושכחו העדים ולא קיימם בסוף השטר, וכתבו: שריר וקיים, וחתם העד האחד, וקודם שיחתום השני מצאו שלא קיימו המחקים, תקנתו של שטר זה שיכתבו אנן סהדי לבתר דחתם חד מנן עד שלא קיימנו, כך וכך מחקים דאית ביה קיימנום כדקא חזי, והכל שריר וקיים, ויחזרו ויחתמו שניהם. (רמ"א: וכל שכן אם כתוב איזה דבר למטה מחתימת עדים, וחזרו וחתמו, דכשר. מרדכי).

## סימן מ"ט - הכרת שם הלוח והמלוח, ודין טעות השמות והסכום

ובו י' סעיפים

סעיף א':

☞ **כתיבת ב' שמות, טפל או כינוי**

שנינו בגיטין (לד):

**"משנה:** התקין ר"ג הזקן, שיהא כותב איש פלוני וכל שום שיש לו, אשה פלונית וכל שום שיש לה, מפני תיקון העולם. גמרא: ההיא דהוה קרו לה מרים, ופורתא שרה, אמרי נהרדעי: מרים וכל שום שיש לה, ולא שרה וכל שום שיש לה"

כתב **בעל התרומות** (שער לג ח"א סי' ב) דהיינו דוקא בגיטי נשים, אבל בגיטי ממון כותבים שם העיקר בלבד ואין מזכירין הטפל, שאין תקנת רבן גמליאל בכל שום אלא בגיטי נשים. ואפילו כתבו הטפל, כיון שהוחזק לו אותו שם הטפל גובין הימנו, אא"כ יש לחוש לשני יוסף בן שמעון באותו מקום, וכן אם היה כהן או לוי או שיש לו חניכא אין צריך להזכיר בשטר דדוקא כששני יוסף בן שמעון דרין בעיר אחת הוא שהצריכו שאם היו שמם משולשין ומסומנין שיכתבו כהן הא לאו הכי לא צריך והכי מוכחא סוגיא דגט פשוט (ב"ב קעב).

כתב **השו"ע:** אם יש ללוח או למלוח ב' שמות, א"צ לכתוב אלא שם העיקר. ואם כתבו שם הטפל לבד, כשר. ואין צריך לכתוב החניכה (פי' שם שמלוין אותו לשם העצם) או כהן ולוי, אלא אם יהיו בעיר שנים ששמותיהם שוים.

סעיף ב':

☞ **הכרת העדים את בעלי הדינים בשטר**

שנינו בבבא בתרא (קסז).

**"משנה:** כותבין גט לאיש אף על פי שאין אשתו עמו, והשובר לאשה - אף על פי שאין בעלה עמה, ובלבד שיהא מכירן. גמרא: מאי ובלבד שיהא מכירן? אמר רב יהודה אמר רב: ובלבד שיהא מכיר... הכי אמר רב: שם האיש בגט, והוא הדין לשם האשה; שם האשה בשובר, והוא הדין לשם האיש"

**הרמב"ם** (פכ"ד מהל' מלוה ולוה ה"ג) והטור למדו מגמ' זו לכל השטרות שצריך הכרת שניהם. לדעתם המלוה והלווה דינם כאיש ואישה בגט.

הרב **המגייד** תמה, מדוע בלוקח ומלוה צריך הכרת שמותם בשטרי קנין, שהרי אינו דומה לגט ושובר שבאים להפקיע ולא להתחייב. ובלוה ומוכר אין שום חשש, שהרי מכירים אותם וקי"ל דשני יוסף בן שמעון אין מוציאים עליהן שטר חוב וכל שכן שטר מכר. לכן לדעתו א"צ להכיר אלא את שם המוכר והלוה, ולכן אמרה המשנה בגט ושובר שצריך הכרת שניהם. ותמה ע"ד הרמב"ם, וכתב דאפשר שהרמב"ם אמר דבריו רק בשטרות שאין בהם קנין, ולכן הצריך שיכירום משום שאין כותבים אותם ללוה ולמוכר בלא מלוה ולוקח, שמא אינם אלו ונמצאו כותבים ללוה ולמוכר בלא מלוה ולוקח. אבל בשטרות קנין, כיון שכותבים אותם בלא מלוה ולוקח, מודה שא"צ הכרת שמותם.

כתב **השו"ע**: צריך שיכירו העדים ששם הלוה פלוני בר פלוני. ובשטר המכר, שם המוכר, ובשובר, שם הלוה והמלוה. ואם שטר המלוה הוא בלא קנין, צריכין להכיר אף שם המלוה. **אך הסמ"ע** (ס"ק ב-ג) כתב כרמב"ם, שגם בשטר שיש קנין צריך להכיר את שניהם.

### עדות קרוב או אישה על בעלי הדין

שנינו בבבא בתרא (קסז):

"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, ואמרו לי: מיקש הוא דקשא לה ובגר לה קלא; אמר אביי, אף על גב דאמור רבנן: כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, צורבא מרבנן לאו אורחיה למידק"

כתבו **הרא"ש** (פ"י סי' יז) ו**נמוקי יוסף** (שם) שא"צ עדות גמורה כדי לזהות את בעלי הדין, שהרי אם נאמר שר' ירמיה בר אבא זיהה את כתובת האישה ע"י עדות גמורה, א"כ שוב אינו יכול לחזור בו, אלא ודאי שסמך על עדות שאינה גמורה, ולכן אח"כ גילה שהטעו אותו כיון דלא דק.

כתב בעל התרומות (שער לג ח"ג סימן ב) שדקדק **הראב"ד** שאם סמך על אישה או קרוב, ונמצא שהיה טעות, לת"ח מקבלים, אך לסתם אדם שזרכו לדקדק לא מקבלים, שודאי דקדק, וכעת חוזר בו ומשקר.

כתב **השו"ע**: ואם אינם מכירים אותם, אפילו אשה או קרוב כשרים לומר שכך הוא שמם. והיכא דסמך אאשה או קרוב ואשתכח טעותא, לצורבא מרבנן מקבלינן, (רמ"א: משום דאין דרך צורבא מרבנן לדקדק (ב"י בשם רשב"ם): וי"א דוקא באשה אין דרכו לדקדק, משום דאין דרכו להסתכל בנשים, כמו שנתבאר בא"ה סימן ק"י, אבל בשאר דברים אין חילוק בין תלמיד חכם לשאר גברי; וכתב המחבר

בספרו ב"י סימן כ"ט שכן עיקר, ולכן תמוה מה שכתב כאן בהפך), לגברא אחרנא דאורחיה למידק, לא מקבלינן, דודאי מדקדק והשתא הדר ומשקר. וכתב הרמ"א: וכן בשאר טעות סופר דמוכח שטעה, השטר כשר, ואמרינן דטעה, כמו שאמרינן אחריות טעות סופר (הרא"ש כלל נ"ה סי' ל"ב). וכדלעיל ריש סימן ל"ט).

**הש"ך** (סק"ד) כתב ג"כ כרמ"א, והוסיף שגם את השו"ע יש להסביר שכוונתו לזיהוי אישה ולא לכל שאר העדויות, אך **הסמ"ע** (סק"ו) כתב שגם הרשב"ם כוונתו לא רק לזיהוי אישה אלא לכל הדומה לכך, והיינו בכל מקום שסומך על עדות שאינה גמורה, יכול לומר שהטעו אותו. וסתם אדם שחתם בלא דרישה וחקירה צריך לכתוב במעמד שחותם שלא חקר אחר העדים, ובסתמא אינו רשאי לטעון כך, בשונה מת"ח.

### סעיף ג':

#### ☞ **הוחזק בשמו שלושים יום**

שנינו בבבא בתרא (זקס): "כל שהוחזק שמו בעיר שלשים יום - אין חוששין לו".

כתב **השו"ע**: כל שהוחזק שמו שלשים יום בעיר, כותבים אותו שם, ואין חוששין שמא שינה שמו לעשות קנוניא (פי' רמאות).

וכתב **נמוקי יוסף** (עז: ד"ה גמ' שיהא) הלכך לא כתבינן שטר לשום אדם עד שיהא מוחזק בשם זה שלשים יום.

### סעיף ד':

#### ☞ **קוראין לו ועונה, מועיל לחובתו**

עוד שנינו שם: "לא איתחזק, מאי? אמר אביי: דקרו ליה ועני. רב זביד אמר: רמאה ברמאותיה זהיר".

כתב **הרמ"ה** (סימן עב) שסימן זה מועיל רק לחובתו כגון שקרא את עצמו ראובן וכתב שטר עליו ראובן לזה משמעון, וטען כעת ששמו אינו ראובן, אם קראו לו וענה, אע"ג דלא איתחזק ל' יום בשם זה - חייב.

כתב **השו"ע**: אי קרו ליה ועני, מחזקינן ליה בהוא שמא לחובתו, כגון שקרא את עצמו: ראובן, וכתב שטר עליו: ראובן לזה משמעון, וטעין השתא: לאו ראובן שמי, אי קרו ליה ראובן ועני, אף על גב דלא איתחזק שלשים יום בהאי שמא, חייב.

**הסמ"ע** (סק"ז) כתב שצ"ל "וכתוב" שטר, והיינו שמלוה מוציא שטר עליו כתוב בו שראובן חייב, והוא רוצה לכפור ולומר אין שמי ראובן, בזה לא מאמינים לו כיון דקרו ליה בהאי שמא ועני וזהו חובתיה בודאי. אבל אינו ר"ל דהאי ראובן הלך לסופר ולעדים לכתוב עליו שטר חוב איך שהוא חייב לשמעון מנה.

סעיף ה':

### לווה הטוען שהשטר מזויף

שנינו בבבא בתרא (קלח):

"ת"ר: שכיב מרע שאמר מנה יש לי אצל פלוני - העדים כותבין אף על פי שאין מכירין, לפיכך כשהוא גובה - צריך להביא ראיה, דברי ר' מאיר; וחכ"א: אין כותבין אא"כ מכירין, לפיכך כשהוא גובה - אין צריך להביא ראיה"

ע"פ גמ' זו כתב ה**טור** שאם בא לפנינו שטר, והלוה טוען שאינו חייב כלום, ואדם אחר כתב את שמו כשמי, אין שומעים לו, וה"ה אם טוען שהאדם שלפנינו אינו האדם שכתוב בשטר, שחזקה אין העדים חותמים על השטר אא"כ מכירים את הכתובים בו. ואין לדבר סוף אם נקבל כל ערעור כזה. וכ"כ הרמב"ם (כד, ה).

ה**רמב"ן** (זק"ט: ד"ה שם) הקשה, מדוע אין חוששים בשטרי הלואה שיכתוב שטר ע"ש אדם ששמו כשמו, ונותן למלוה בשטר וכך עושים קנוינא על אותו פלוני. וכתב שאם חוששים לכך אין לדבר סוף, וכ"כ הרשב"א (שם ד"ה כל) בשמו.

כתב ה**שו"ע**: יצא לפנינו שטר, וטען הלוה ואמר: אינו חייב כלום שמא רמאי אחד העלה שמו (כשמי) והודה לזה, או שאמר: לא לזה אני חייב אלא לאחר וזה רמאי הוא והעלה שמו כשם בעל חובי, מאחר שלא הוחזקו שם שנים ששמותיהם שוים, אין חוששין לדבריו.

מדברי השו"ע עולה שאם הוחזקו בעיר שנים ששמותיהם שוים, מקבלים את ערעורו של האחד וא"א לגבות ממנו, הדבר עומד בסתירה לכאורה לנאמר לקמן בסעיף ז, שאם הוחזקו בעיר שנים ששמותיהם שוים, יכול אחד להוציא שטר ולגבות בו, כיון שהשטר יוצא מתחת ידו. ה**ש"ך** (סק"ה) כתב שיתכן ומדובר שהשטר אינו יוצא תחת ידו של המלוה, וגם בכה"ג מתחייב הלוה לשלם, ורק אם יש שם זהה לשל המלוה, יכול לטעון הלוה שחייב לאדם השני. ה**סמ"ע** (סק"ח) כתב דאפשר ש'מאחר שלא הוחזקו שם' הוא רק על הרישא, אבל לגבי הסיפא אין הבדל אם הוחזקו שנים ששמותיהם שוים או לא. עוד כתב, שאפילו טוען טענת ברי, אין

חוששים לטענתו כאשר אין ידוע שיש בעיר אדם נוסף העונה לשם זה. אא"כ יש בעיר אדם נוסף ששמו כשם המלוה.

### סעיף ו':

#### עד מתי יכולים העדים לשנות את השמות בשטר

שנינו בגיטין (ג):

"ההיא דהוו 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 אפי' מאה פעמים"

כתב הרא"ש (כלל סח סימן לא) מי שהחזק שם כינויו בעיר וכתבו עליו שטר באותו כינוי, ואחר כך נודע שהיה לו כינוי אחר, יכולין העדים לעשות שטר אחר בשם השני, ואין אומרים עשו עדים שליחותן. וכ"כ בספר **חזה התנופה** (סי' לא-לב). לדעת הרא"ש דין זה נאמר גם בשטרי חוב, ואפילו לאחר שנמסר השטר למלוה, אם יודעים העדים שטעו יכתבו שטר אחר.

כתב **נמוקי יוסף** (גיטין עט. ד"ה גרסי') שטר חוב או מכר באחריות, שחתם בו אחד מהעדים בלבד ואבד או נמחק, יכולים לחזור ולכתבו ולחתום בו שניהם, דכל זמן שלא עשו שניהם מעשה שטר אף הראשון לא עשה שליחותו.

כאשר אבד השטר לפני מסירתו, כתב הר"ן (כט. ד"ה אלא) שבכל השטרות החלים בשעת הנתינה בלבד, כל עוד לא מסרו את השטר לא עשו שליחותן וחוזרים וכותבים אפילו מאה פעמים. אך שטר החל עוד קודם נתינתו (כגון שטר קנין), בשעה שנתחתם נגמרה שליחות העדים, ושוב אין כותבים ונותנים.

כתב **הרשב"א** (הג סימן יב) לגבי שטר הרשאה, שאם ראו העדין חסרון בשטר יכולים לחזור ולכותבו אפילו מאה פעמים, שהרי אפשר לכתוב כמה שטרות על שדה אחת. ורק בגט אנו אמרים דמשום שיש דין מיוחד 'וכתב לה' בעינן שיאמר הבעל על כל גט וגט שיכתבו, ולעדים שיחתמו.

כתב **השו"ע**: מי שהחזק שם כינויו בעיר, וכתבו עליו שטר, ואחר כך נודע שהיה לו כינוי אחר, או שטעו בשם הלוה או המלוה וכתבו: ראובן במקום שמעון, או שטעו בסכום המעות, יכתבו שטר אחר (רמ"א: והוא הדין בשאר טעות), ולא אמרינן כבר עשו עדים שליחותם. (רמ"א:



וי"א דאפילו כתבו שטר כשר, לא שייך בשטרות לומר עשו שליחותן כל זמן שלא נכתב בו קנין ומחוסר עדיין נתנה לבעליו (ר"ן). וי"א דאין שייך בשטרות כלל לומר כבר עשו עדים שליחותן (נ"י בשם רשב"א), ויש מי שאומר שאפילו אם לא כתבו אחר, אם יתברר הדבר שהוא טעות סופר, כשר.

מלשון הרמ"א עולה שהביא שהר"ן והרשב"א חולקים, אך הש"ך (סק"ט) כתב שאין ביניהם מחלוקת, ולשניהם בכל שטר שיש בו כח לגבות ממון, אין העדים יכולים לכתוב שטר נוסף לאחר שליחותם.

סעיף ז':

☞ **הוצאת שטר על אחד מיוסף בן שמעון**

שנינו בבבא בתרא (קעג).

"כשם שמוציאין הן שטר חוב על אחרים - כך מוציאין זה על זה, במאי קמיפלגי? בכותבין שטר ללוה ואף על פי שאין מלוה עמו קמיפלגי, תנא דידן סבר: כותבין שטר ללוה ואף על פי 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 דיזפת מינאי; תנא ברא סבר: אין כותבין שטר ללוה עד שיהא מלוה עמו"

ופירש רשב"ם ומסתמא שניהם היו במעמד במקום שנכתב, וכיון שידועים ואינם מקפידים זה על זה, לא חוששים לרמאות, כיון דלנפילה לא חיישינן. עוד כתב שטעם שאין מוציאים שטר חוב זה על זה, הוא מפני שהנתבע יכול לטעון שהוא המלוה, והשטר שביד חברו ניתן לו ממנו לאחר שפרע את חובו.

אמנם הרב המגיד (פכ"ד ה"ה) כתב בשם הרשב"א (קעג. ד"ה מיהא) שבשטר שאין בו קניין, לכו"ע מוציאים זה על זה, שהרי כותבים אותו בפני המלוה בלבד.

כתב השו"ע: היו שנים בעיר אחת, שם כל אחד מהם יוסף בן שמעון, אין שום אחד מהם יכול להוציא שטר על חברו, אם יש בו קנין, שיאמר לו: שטר זה שאתה מוציא עלי שלי הוא והחזרתי לך כשפרעת לי החוב שהיה לי בידך. ולא אחר יכול להוציא שטר חוב עליהם, שכל אחד יאמר: לא עלי נכתב שטר זה, אלא חברי. והרמ"א כתב: דבריו סותרים זה את זה, בכאן דלפי האי טעמא שיכול לומר: האי שטרא שלי והחזרתיו לך, אין חילוק בין שטר שיש בו קנין או אין בו קנין. אבל יש מפרשים הטעם שאין מוציאין שטר זה על זה, מטעם דכותבין שטר ללוה אעפ"י שאין מלוה עמו, וחיישינן שזה המוציא הוא הללו, ובזה אין לחוש רק בשטר

שיש בו קנין כדלעיל סוף סימן ל"ט, ולכן כתב כאן בתחלה דבעינן שטר שיש בו קנין, ואם כן יש סתירה בדבריו.

**הסמ"ע** (ס"ג) תירץ שלפי השו"ע גם לרשב"ם החשש הוא דוקא בשטר שיש בו קנין, שהרי אם אין בו קניין ורק המלוה היה בשעת כתיבת השטר, הלוחה מפחד לומר שהוא המלווה, שהרי העדים מכירים אותם משעת ההלואה. והש"ך (סק"י) תירץ שטענה זו אינה מתקבלת, כיון שאם באמת הוא דובר אמת, היה לו לקרוע את השטר ורק אח"כ להחזירו, ולא להשאיר אפשרות של רמאות כלפיו. האחרונים האריכו ביישוב דברי השו"ע, ואכמ"ל.

### ❧ **כתיבת הדור השלישי אצל שני יוסף בן שמעון**

שנינו בבבא בתרא (קעב).

**"משנה:** כיצד יעשו? ישלשו, ואם היו משולשין - יכתבו סימן, ואם היו מסומנין - יכתבו כהן. **גמרא:** תנא: אם היו שניהם כהנים - יכתבו דורות"

ופירש **רשב"ם:** יכתבו דורות - מרובעים יוסף בן יעקב בן יצחק בן אברהם יוסף בן יעקב בן יצחק בן דוד דכולי האי לא יהיו שמות אבותיהן שוין.

כתב **השו"ע:** ומה תקנתם, יכתבו שם זקנם; ואם גם שם זקנם שוה, יכתבו שום סימן.

בשו"ת **אגרות משה** (או"ח ח"ד סימן מ אות כ) כתב לגבי כתיבת שם המשפחה בכרכין גדולים, שבתשובה אחרת (אה"ע ח"א סימן קעח) הביא שבכתובה יש לכתוב שם המשפחה, שהרי אין כותבים כל השמות כמו בגט. אך כתיבה זו אינה לעיכובא אלא למעלה, וזהו דוקא בכתובה וגיטין שגיל הנשואין שווה בדר"כ, אך בהלואה שאפשר שצעיר ילוה מזקן, יתכן שכתובה זו לעיכובא, דאל"ה צריך לבדוק בכל הכרך אם אין אדם ששמו שווה לזה, וגם טוב שהעדים יכתבו את שמות המשפחה, אך אינו לעיכובא.

### ❧ **שני יוסף בן שמעון משתי עיירות**

שנינו בבבא בתרא (קעב).

**"משנה:** שנים שהיו 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"

**רבנו ישעיה** (פסקי רי"ד ב"ב קעב): סובר שאם יש שני יוסף בן שמעון בשתי עיירות מוציאין עליהם שטרי חוב. ולכן לדעתו צריך לכתוב בשטר את שם העיר של הלוחה והמלוה, דאם לא

יכול לטעון הלווה שיוסף בן שמעון מהעיר האחרת הוא הלווה. **אך הרמב"ן** (קסז:) סובר שבשטר חוב א"צ לכתוב שם עירו. וביאר **הב"י** שגם לדעת רבנו ישעיה אם לא כתב שם עירו השטר כשר, אלא שאם יטען שאינו הלווה אלא יוסף בן שמעון מעיר אחרת, טענתו טענה, ועצה טובה קמ"ל. ומפורש בגמ' (כתובות קי:): ששטר שלא כתוב בו שם המקום כשר. וכ"כ **הרמב"ם** (פי"ז מהל' מלוה ה"ט) ו**הטור** (סימן סא).

כתב **הרמ"א**: י"א דאם הם מב' עיירות, מוציאים שטר חוב עליהם, דצריכים לכתוב שם העיר של לוח או מלוה בשטר (טור בשם הר"ר ישעיה). וי"א דאין כותבין שם העיר בשטרות (רמב"ם פי"ז מה' מלוה וטור סימן ס"א), וכן נוהגין. מיהו ודאי אם הם מב' עיירות, וכתבו שם העיר של אחד מהן, לא גרע מסימן, וליכא למיטעי באחר כלל, כן נראה לי.

**הסמ"ע** (ס"ק יח) ביאר שודאי הצריכותא היא לכתוב את העיר של הלווה וגם של המלווה, שאם יכתוב רק את שם העיר של המלווה יכול לטעון הלווה שהוא אינו הלווה, אלא יוסף בן שמעון מעיר אחרת.

נחלקו הפוסקים מה הדין אם כתבו בשטר עיר פלונית, אך נמצא שאינו גר בעיר זאת. **הרמ"א** (שו"ת, סימן קיג. הובא בפת"ש ה) כתב שאפשר שדינו דומה לגיטין דקי"ל שהגט פסול (גיטין פ). שהרי חשוב למזוייף מתוכו. **אך רעק"א** (סימן קכ) כתב שהשטר כשר, כיון שהחשש בגיטין שיוציאו לעז על האישה שאינה מגורשת ובניה ממזרים, אינו נכון לגבי שטר חוב שלא שייך בו דבר זה.

### עדים המעידים על המלווה

כתב **הרמב"ם** (פכ"ד ממלוה ולוה ה"ח) "...אא"כ באו עדי השטר בעצמן ואמרו זהו השטר שהעדנו עליו וזהו שהעדנו לו בהלואה".

הרב **המגיד** כתב שיש מפרשים שאפילו באו עדים, אין לזה דין מלוה בשטר, אלא כמלוה על פה. וכ"כ **הריב"ש** (סימן שכ"ג) ו**הרשב"א** (שו"ת ח"ב סימן קצג) שלכן א"א לגבות מנכסים משועבדים, כיון שמהשטר לא מוכח מי המלוה והלווה אלא רק ע"פ עדות העדים. ולדבריהם הרמב"ם סובר שאפשר לגבות גם ממשועבדים. עוד כתבו, שאפשר דחשיב כלא עשו שליחותם, ויכולים לקרוע שטר זה ולכתוב אחר, וכל שיכולים לחזור ולכתוב ולגבות ע"פ כתבם, גובים על פיהם, ולכן גובים גם ממשועבדים.

וכתב נמוקי יוסף (עט: ד"ה מתני' שנים) בשם הריטב"א (קעב. ד"ה וכבר) שאם אחד מהם היה קטן בזמן הכתוב בשטר גובין מן האחר שהיה גדול. משום דאמרינן (קנה). חזקה אין העדים חותמין אלא אם כן נעשה בגדול.

כתב השו"ע: ...א"א"כ באו עידי השטר בעצמם ואמרו: זהו השטר שהעדנו עליו וזהו שהעדנו עליו בהלואה. ואם עדים אחרים העידו כן, יש לו דין מלוה על פה. ואם היה אחד מהם קטן בזמן הכתוב בשטר, גובין מהאחר.

### נפטר אביו של אחד מהם וכתוב בשטר 'שליט'א'

כתב הרשב"א (ה"ב סימן שנב) ששני יוסף בן שמעון הדריים בעיר אחת, ויצא שטר חוב על שם יוסף בן שמעון, ואביו של אחד מהם מת בשעת מתן ההלוה, ובשטר כתוב "אני יוסף בן שמעון נ"ר (נטריה רחמנא) לויתי מפלוני מנה". אעפ"כ אין הדבר ראייה, משום שיש לחוש שהלווה הערים לכתוב כך כדי לחייב את חבירו שאביו חי, ואע"פ שהעדים חתומים על השטר, בכה"ג אמרינן שאין העדים מעידים על כל הנאמר בשטר (כתובות כד:), אבל אם היה כתוב בשטר אמר לנו יוסף בן שמעון נ"ר לויתי מפלוני מנה, נראה דהוי סימן כי היכי דאי כתבו יוסף הכהן בן שמעון הוי סימן. וכ"פ הרמ"א: אם שני יוסף בן שמעון בעיר אחת, והאחד מת אביו, וכתב בשטר: יוסף בן שמעון שליט"א או נר"ו, וכמו שכותבין על מי שאביו חי, אם כתבו העדים: אמר לנו יוסף בן שמעון שליט"א, הוי סימן. אבל אם כתב בשטר: אני יוסף בן שמעון שליט"א, או כיוצא בזה, לויתי מפלוני וכו' והעדים חתומים למטה, אין זה סימן, דחיישינן שמא השני הערים לכתוב כך, והעדים לא דקדקו בכך, דלאו אכולי מילתא קא מסהדי (ב"י בשם הרשב"א).

אמנם הב"י כתב שגם אם כתוב 'אמר לנו יוסף בן שמעון שליט"א' לא הוי סימן, שהרי אפשר דנ"ר לא קאי אלא ליוסף לא לאביו. והוי כברכה עליו. וכ"פ הש"ך (ס"ק יד) מפני שבדר"כ מזכירים לברכה את האדם שכותבים עליו או מדברים אודותו, ובניד"ד הוא יוסף ולא אביו, ואפילו אם הוא ספק, אם מוציאים ממון ע"פ ספק. עוד כתב (ס"ק טו) שאם הלווה מעיד על עצמו, ודאי נכון הדבר, שהעדים חתומים על השטר, ולא היו חותמים סתם אם אינם מעידים גם על פרט זה.

### הוצאת שטר חוב מאחד על חברו

שנינו בבבא בתרא (קעב).

**"משנה:** שנים שהיו 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. **גמרא:** כשם שמוציאין הן שטר חוב על אחרים - כך מוציאין זה על זה... אביי אמר, הכי קאמר: נמצא ללוה בין שטרותיו שטרו של יוסף בן שמעון עלי פרוע - שטרות שניהם פרועין"

כתב **הרשב"ם** (קעג. ד"ה אביי) ומיהו אם יכתבו הרשאה זה לזה יגבה אחד מהם שהרי הוא מודה שלא פרע אלא לאחד ואם יטעון פרעתי לשניכם וצויתי לכתוב שובר אחד כי הוא יספיק לי להראותו לכל מי שיבא מכם שיתבעני חובו טענתו טענה ולא יועיל הרשאה. וכ"כ **הרא"ש** (סו"ס לז), והמגיד (שם ה"ח) בשם **הרשב"א** (שם ד"ה נמצא).

כתב **השו"ע:** אבל הם מוציאים שטרות על אחר, ולא יכול האחר לומר: לא נתחייבתי לך אלא לחברך ששמו כשמן, שכל מי שהשטר יוצא מתחת ידו מחזיקינן ליה בשלו. (רמ"א: אבל אם אין השטר יוצא מתחת ידו, אף על פי שמודה שחייב לאחד מהם, אינן יכולין להוציא ממנו (נ"י בשם הריטב"א) אלא בהרשאה שיתנו זה לזה (ד"ע). ואם יש בידו שובר מאחד מהם, אין שום אחד מהם יכול לתובעו, שיאמר לכל אחד מהם: אתה כתבת לי זה השובר. ומיהו אם יכתבו הרשאה זה לזה, יגבה אחד מהם. שהרי הוא מודה שלא פרע אלא לאחד. ואם יטעון: פרעתי לשניכם וצויתי לכתוב שובר אחד כי הוא יספיק לי להראותו לכל מי שיבא מכם לתבעני חובי, טענתו טענה ולא יועיל הרשאה.

סעיף ח':

### ☞ **השובר שביד הלווה משולש והשטר אינו משולש**

כתב **הרמ"ה** (ב"ב קעג. סי' קכא) שמ"ש אביי לעיל הוא דוקא כאשר גם השובר וגם השטר אינו משולש, אך כאשר משולשין בשטרות ולא בשובר, על בעל השובר להביא ראיה. וכל אחד יכול לגבות ממנו, שהרי אין בידו שובר המברר את זכותו. וכ"כ **השו"ע:** במה דברים אמורים, כשאין משולשים לא בשטרות ולא בשובר. אבל אם משולשים בשטרות ולא בשובר, על בעל השובר להביא ראיה.

**אמנם הטור** כתב שיכול לדחות את כל אחד מהם, שהרי גם אם השטרות משולשים והשובר אינו משולש, כשיוסף בן שמעון הוא המלוה א"צ לשלש, וא"כ גם כאן השילוש לא יועיל למלוה. וכ"כ **הש"ך** (ס"ק יז) וה**סמ"ע** (ס"ק כב).

סעיף ט':

## ✎ משולשים בשטר ואינו משולשים בשובר

שנינו בבבא בתרא (קעב).

"משנה: נמצא לאחד בין שטרותיו שטרו של יוסף בן שמעון פרוע - שטרות שניהן פרועין. כיצד יעשו? ישלשו. גמרא: טעמא דנמצא, הא לא נמצא - מצי מפיק, והאנו ולא אחר יכול להוציא עליהן שטר חוב תנו! אמר רבי ירמיה: במשולשין. ונחזי תברא בשמא דמאן דכתיב! אמר רב הושעיא: במשולשין בשטר ואין משולשין בשובר. אביי אמר, הכי קאמר: נמצא ללוה בין שטרותיו שטרו של יוסף בן שמעון עלי פרוע - שטרות שניהם פרועין"

כתב השו"ע עפ"ד הטור: מלוה אחד שהלוה לשני יוסף בן שמעון בשני שטרות והיו משולשים שניכר שטרו של כל אחד, ונמצא אצל המלוה שובר מקויים ששטרו של יוסף בן שמעון פרוע, ולא היה השובר משולש, ונמצאו שני השטרות בין שטרותיו של מלוה הקרועים, הורע כחם של השטרות ושניהם בחזקת פרועים.

הש"ך (ס"ק יח) התקשה, הרי דוקא כאשר יש ספק בשובר אם נכתב לפני הפרעון הצריכה הגמ' (ב"מ כ:) שהשטרות יהיו בין השטרות הקרועים, משום דחשיב לשובר שאינו מקויים. ולכן לדעתו אין לגרוס את המילה 'מקויים'. וכ"פ הערוך השולחן (סי"א).

סעיף י':

## ✎ גביית שדה השייכת לשני יוסף בן שמעון וחייבים כסף לפלוני

שנינו בבכורות (מח).

"א"ר ירמיה: זאת אומרת, שני יוסף בן שמעון שהיו בעיר אחת ולקחו שדה בשותפות - בעל חוב גובה אותה מהם, דאמר ליה, אי בדיך מסיקנא - מנתא דידך קא שקילנא, ואי בחברך מסיקנא - מנתא דחברך קא שקילנא. אמר רבא: מכדי, נכסי דבר איניש אינון ערבין ביה, מי איכא מידי דלדידיה לא מצי תבע ליה, ולערב מצי תבע ליה?"

כתב השו"ע: שני יוסף בן שמעון שלוה אחד מהם מאחר, ונמצא לאחד מהם שדה שקנה מיוסף בן שמעון השני, או שהיו שותפים בו, אין המלוה יכול לטרוף השדה ולומר: אם לך הלויית, מוטב, ואם לחברך הלויית, כיון שאין לחבירך בני חורין הרי לקחת שעבודי; וכן כשהם שותפים לא יוכל לגבות החצי ממה נפשך, לפי שאין נכסי בעל חוב משועבדים אלא מטעם ערב, והערב אינו משתעבד אלא במקום שיוכל לתבוע מהלוה עצמו, וכיון שאינו יכול

לתבוע מהלוח עצמו, אינו יכול לגבות מנכסיו; נמצא שהערב לשני יוסף בן שמעון, בין לשני מלוחים בין למלוח אחד, כשם שאינו יכול לתבוע מהן, כך אינו יכול לתבוע מהערב.

**הש"ד** (ס"ק יט-כ) כתב שגם אם יוסף בן שמעון אחד ירש את יוסף בן שמעון השני, או שהוא ערב לשני, אין המלוח יכול לתבוע ממנו. אך הפת"ש (סק"ו) הביא בשם התומים (ס"ק כא) שבכה"ג יכול המלוח לתבוע מהם.