# וארשתיך לי לעולם

# Central Topics in *Hilchot Kiddushin*

**SHIURIM BY DAYAN OFER LIVNAT**

Compiled by Rabbi Dr. Michael Harris
Edited by Rabbi Daniel Rosenfeld






**Central Topics in Hilchot Kiddushin**

*Shiurim by Dayan Ofer Livnat*

Published by Eretz Hemdah Institute
Distributed by Eretz Hemdah Institute

First Edition, 2026
Text Copyright © by Eretz Hemdah Institute

All rights reserved. However, since the purpose of this publication is educational, the copyright holder permits the limited reproduction of sections of this book for non-commercial educational purposes.

Contact Eretz Hemdah at:
2 Brurya St., Jerusalem, 9318405 Israel
Tel: (972-2) 537-1485
Fax: (972-2) 537-9626
WEBSITE: www.eretzhemdah.org
E-MAIL: info@eretzhemdah.org

COVER DESIGN: Da'at Press
TYPESETTING & BOOK DESIGN: Da'at Press
COMPILER: Rabbi Dr. Michael Harris
EDITOR: Rabbi Daniel Rosenfeld

ISBN Hard: 978-965-436-047-0

# DEDICATIONS

◆

This volume is lovingly dedicated to the memory of

## Rabbi Dr. Abraham Levy OBE, זצ״ל

A visionary leader, whose wisdom, foresight, and devotion to the Jewish people gave birth to the *Dayanut Program* and inspired its growth.

His passion for Torah learning and his unwavering commitment to strengthening Jewish life continue to guide and uplift us.

May the study of Torah contained in these pages be an everlasting tribute to his legacy and a source of merit for his soul.

◆

◆

*In cherished memory of*

**Sir Michael Heller**

**אהרן מאיר בן יהושע ז''ל**

With gratitude to Sir Michael and Lady Morven Heller for their generosity in making this book possible.

◆

◆

*In cherished memory of*

**Mr Emanuel Wolfe (Manny) Davidson**

**עמנואל בן יוסף הכהן ז''ל**

With gratitude to Mr Manny and Mrs Brigitta Davidson for their generosity in making this book possible.

◆

◆

*לעילוי נשמת*

**אריה יצחק (לואי) פרידמן ז"ל**

אדם נעים הליכות אוהב התורה והארץ

*בן*

**הרב מאיר והרבנית גאולה מרים פרידמן**

*ידידי "ארץ חמדה"*

**נפטר י"ט בטבת תשפ"ה**

*In loving memory of*

## Arye Yitzhak (Louis) Frydman

Loved by all, enthusiast of Torah and Eretz Yisrael,

*Son of*

**Rabbi Meyer & Geula Miriam Frydman**

*Supporters of Eretz Hemdah*

◆

◆

Dedicated to the dedicated scholar *(and wonderful son)*

**Rav Daniel Rosenfeld**

May you and Shira continue to go *M'Chayil El Chayil.*

***Imma and Abba***

◆

◆

בהוקרה

**לרב הדיין עופר לבנת**

במשך שנים רבות למדתי מהרב עופר הרבה תורה ודרך בהלכה!

בתפילה ואיחולים לעוד שנים רבות של לימוד משותף

החברותא והתלמיד ברי אייזנברג

מצטרפים לברכות

דברה וכל בני המשפחה

◆

## About *the Book*

This book presents a written version of *shiurim* by Dayan Ofer Livnat delivered as part of the Eretz Hemdah-Montefiore Endowment Dayanut Programme for the Diaspora. The text of the *shiurim* was compiled by Rabbi Dr Michael Harris, edited by Rav Daniel Rosenfeld and approved by Dayan Livnat.

The shiurim cover many major topics in Hilchot Kiddushin and focus on both halachic theory and practice. The material is organized according to *simanim* of the Shulchan Aruch and the discussion of each topic typically begins with the Talmudic sources, proceeding through the positions of the Rishonim and on to the *Halacha* as codified in the Shulchan Aruch, Rema and traditional commentaries of the *Acharonim*. Where relevant, responsa by contemporary halachic authorities are also presented and analyzed.

The book will be of interest and assistance to *yeshiva* and *kollel* students, as well as to any learner of Torah interested in enhancing their knowledge of Hilchot Kiddushin through a clear and thorough English-language presentation of key issues.

## About *Dayan Ofer Livnat*

Dayan Ofer Livnat is a graduate of the Eretz Hemdah Institute for Advanced Jewish Studies in Jerusalem, where he is actively involved in the training of rabbis and *Dayanim*. He teaches in several of Eretz Hemdah's central programs, including its *Semicha* and *Dayanut* tracks operated in partnership with the Montefiore Endowment of London. He serves as a Dayan on the Sephardi Beth Din of London and lectures on Tanach at the Jerusalem College. Dayan Livnat began his Torah studies at the Hesder Yeshiva of Maale Adumim and is currently pursuing a PhD in Jewish Studies at University College London.

## About *Rabbi Dr Michael Harris*

Rabbi Dr Michael Harris was the Senior Rabbi of Hampstead Synagogue, London, from 1995-2025 before making *aliya* in August 2025. He is a graduate of the Eretz Hemdah-Montefiore Endowment *Dayanut* Programme. He is currently a Research Fellow in the Department of Philosophy at the University of Haifa and is the author of several books and articles.

## About *Rabbi Daniel Rosenfeld*

Rabbi Daniel Rosenfeld studied in Yeshiva University, where he received his B.A,, M.A. and rabbinic ordination. Upon the completion of his studies, he made *aliya* where he studied at the Eretz Hemdah Institute and earned his ordination as a *Dayan* from the Israeli Rabbinate. He currently serves as a *Dayan* for Eretz Hemdah and as a teacher in the Overseas Program at Yeshivat Shaalvim.

*B"H – Tishri 5786*

# LETTER OF BLESSING

Dayan Ofer Livnat is widely recognized as a leader and teacher of Torah, sitting in the seat of justice, wearing the mantle of Torah scholarship, and raising a new generation of rabbis and dayanim in London and in Jewish communities around the world. He also serves as head of the editorial board of *B'Mareh HaBazak*, a 10 volume responsa series containing thousands of halachic answers for rabbis and dayanim in the Diaspora. In addition, he leads the *Eretz Hemdah* Torah Leadership Program, which trains rabbis for communal service and grants them the Chief Rabbinate of Israel's "City Rabbi" certification, the highest credential in the field of rabbinic leadership.

In his book *וארשתיך לי לעולם* on the laws of Kiddushin, Dayan Livnat shares with students the method by which he teaches Torah to rabbis in London through the joint Montefiore–Eretz Hemdah program. This central area of halacha addresses the very foundation of Jewish life, the family, built in holiness and purity. Already Bila'am, though intending to curse, was compelled to bless when he declared: *"How good are your tents, Jacob, your dwelling places, Israel"* (Bamidbar 24:5). The "tent" is the Jewish home, beginning with the tent of our mother Sarah, upon which the Divine cloud rested, symbolizing the Shechinah's presence.

Our sages taught in the name of Rabbi Akiva, who himself became an enduring symbol of one who rebuilt a Jewish home from the ruins of Jerusalem and who famously honored his wife with a "Jerusalem of Gold": *"If husband and wife are worthy, the Divine Presence rests between them"* (Sotah 17a). Thus, the matriarchs were praised as *"women of the tent"* (Judges 5:24): *"Blessed above women in the tent shall she be."* This, the sages explain (Nazir 23b), refers to Sarah, Rivka, Rachel, and Leah. It is the careful observance of the laws of Kiddushin that ensures this sanctity within Jewish family life.

May Dayan Livnat be blessed, together with all who assist him in this sacred endeavour, for his work in spreading Torah and for his important book, which presents the halachot with clarity, tracing their sources and guiding their practical application. May his partners in this important work, Rabbi Harris and Rabbi Rosenfeld, also be blessed from Heaven.

This book is also dedicated to the memory of Rabbi Abraham Levy, of blessed memory, who for many years led the Montefiore Endowment and the Spanish & Portuguese Communities, guiding them to remarkable achievements. This volume, too, is a fruit of his blessed initiatives.

With blessings of Torah,

**Rabbi Yosef Carmel**
Head of *Eretz Hemdah*

# TABLE OF CONTENTS

**PREFACE** 17

**INTRODUCTION** 19

**SIMAN 26** 23

SE'IF 1 24

SE'IF 2 58

SE'IFIM 3-4 64

**SIMAN 27** 71

BEIT SHMUEL: SE'IF KATAN 1 (first half) 72

BEIT SHMUEL: SE'IF KATAN 1 (second half) 75

BEIT SHMUEL: SE'IF KATAN 2 81

BEIT SHMUEL: SE'IF KATAN 3 84

SE'IFIM 1-3 89

SE'IF 4 115

SE'IF 5 131

SE'IF 6 137

SE'IFIM 7-9 143

**SIMAN 29** 163

SE'IF 1 164

(SIMAN 28: SE'IFIM 19-20) 172

SE'IFIM 2-5 180

SE'IF 6 196

SE'IF 7 204

**SIMAN 31** 213

SEI'FIM 1-2 214

**SIMAN 34** 229

SE'IFIM 1-2 ____ 230
SE'IF 3 ____ 244
SE'IF 4 ____ 246
**SIMAN 42** ____ 249
SE'IF 1 ____ 250
SE'IF 2 ____ 264
SE'IF 3 ____ 299
SE'IF 4 ____ 311
SE'IF 5 ____ 336
**SIMAN 55** ____ 349
SE'IF 1 ____ 349
SE'IFIM 2-3 ____ 371
**SIMAN 61** ____ 373
SE'IFIM 1-2 ____ 374
**SIMAN 62** ____ 385
SE'IF 1 ____ 386
SE'IFIM 2-3 ____ 394
SE'IF 4 ____ 400
SE'IF 5 ____ 406
SE'IF 6 ____ 409
SE'IFIM 7-8 ____ 418
SE'IF 10 ____ 428
**SIMAN 64** ____ 435
SE'IFIM 1-2 ____ 436
SE'IFIM 3-4 ____ 443
SE'IF 6 ____ 454

# PREFACE

This book presents a written version of *shiurim* by Dayan Ofer Livnat delivered as part of the Eretz Hemdah-Montefiore Endowment Dayanut Programme for the Diaspora.

In compiling the text, I have tried to reflect the thoroughness and clarity of Dayan Livnat's oral shiurim, as well as something of the intellectual stimulation and joy of Torah study that the shiurim provided to those of us fortunate enough to be taught by Dayan Livnat as part of the Dayanut Programme.

The *shiurim* presented here cover many major topics in Hilchot Kiddushin and focus on both halachic theory and practice. The material is organized according to *simanim* of the Shulchan Aruch and the discussion of each topic typically begins with the Talmudic sources, proceeding through the positions of the *Rishonim* and on to the *Halacha* as codified in the Shulchan Aruch, Rema and traditional commentaries of the *Acharonim*. Where relevant, responsa by contemporary halachic authorities are also presented and analyzed.

I am very grateful to Rav Daniel Rosenfeld for his excellent editing and to Dayan Livnat for going over the whole text and making corrections and improvements.

I would like to express particularly profound gratitude to Rabbi Dr Abraham Levy zt'l, whose vision, commitment and skill in establishing the Dayanut Programme made everything possible. *Yehi zichro baruch.*

May this sefer enhance the Torah knowledge and insight of its readers, and may we be *zocheh* to the fulfilment of the words of Hoshea both in the marriages of the Jewish people and in the metaphorical marriage of *Klal Yisrael* as a whole and *HaKadosh Baruch Hu*:

וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי לְעוֹלָם

וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי בְּצֶדֶק וּבְמִשְׁפָּט וּבְחֶסֶד וּבְרַחֲמִים

וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי בֶּאֱמוּנָה וְיָדַעַתְּ אֶת־ה'

**Michael Harris**

*Tammuz 5785*

# INTRODUCTION

It is with deep gratitude to Hashem that I present this volume, which brings to print the shiurim I delivered on *Hilchot Kiddushin* as part of the Dayanut Program conducted in partnership between Eretz Hemdah and the Montefiore Endowment for UK rabbis.

At the outset, I wish to acknowledge with heartfelt thanks the vision and inspiration of Rabbi Dr. Abraham Levy OBE, of blessed memory. It was his leadership and foresight that not only laid the foundations for the Dayanut Program itself, but also encouraged the dissemination of the Torah learning within it to a wider audience through projects such as this book. His legacy continues to guide and inspire us.

I also extend my appreciation to all the rabbis who participated in the program. We began as a small group, but we carried with us a great vision. The learning that took place during those years remains among the most profound, rigorous, and rewarding Torah study in which I have ever been privileged to engage. The depth of discussion and the enthusiastic spirit of the rabbis elevated every shiur.

This volume offers the reader not only a faithful presentation of the shiurim themselves, but also a taste of the kind of rigorous, uplifting, and soul-stirring Torah study that lies at the heart of training dayanim. It opens a window into a world of learning

where the eternal words of Chazal and the Rishonim and Acharonim are studied with depth and clarity, and where halachic theory is woven together with the responsibility of guiding and serving the Jewish people. In this way, the book seeks to reflect the spirit of the Dayanut Program: Torah that is both intellectual and practical, preparing leaders who can uphold justice with wisdom and compassion.

At the same time, the content of this work has relevance beyond the training of dayanim. The in-depth studies of *Hilchot Kiddushin* touch on many issues directly connected to the *siddur chuppah ve'kiddushin*, and as such may serve as a valuable resource for rabbis engaged in officiating at weddings. It is my hope that it will provide both clarity and confidence in navigating the halachic foundations of this sacred moment in Jewish life.

My special thanks are due to Rabbi Dr. Michael Harris, who carefully and painstakingly summarized these shiurim, transforming the oral presentations into clear written form. He then devoted further effort to refining and editing the material so that it would be suitable for publication and dissemination. Without his dedication, this work could not have come to fruition.

I am also deeply grateful to Rabbi Daniel Rosenfeld, who applied his editorial skills to prepare the text of this book for publication, ensuring that it could be presented in its most accessible and polished form.

A very special expression of gratitude goes to my father-in-law, Rav Yosef Carmel, Head of Eretz Hemdah and Av Beit Din of Eretz Hemdah–Gazit, for his visionary leadership of the Dayanut

Program and for enabling me over so many years to study and grow in the Beit Midrash of Eretz Hemdah.

I also owe profound thanks to my parents, who raised me with a deep love for the study of Torah and have supported me unwaveringly throughout my journey.

Above all, I wish to thank my wife, Naama, מְנָשֶׁים בָּאֹהֶל תְּבֹרָךְ, whose endless support has sustained me at every stage. Without her, I could not have immersed myself so fully in the study and teaching of Torah. She carried the burden with love, even through the long hours and repeated journeys to London to teach, and at home by providing the peace of mind and quiet needed to prepare and deliver these shiurim. To her I owe more than words can express.

Finally, I pray that Hashem bless me and my dear wife and all the family with many more years of love and joy, in good health together with our children: Hila and her husband Moshe, Oded, Gilad, and Hadas. May the family continue to grow and may we all merit to see the full redemption and the fulfillment of the prophecy וְאָשַׁרְתָּה שִׁפְטַיִךְ כְּבָרִאשֹׁנָה and B"H the coming of the righteous redeemer, גואל צדק, speedily in our days.

**Ofer Livnat**

*Tishri 5786*

# SIMAN 26

This *siman* begins the *halachot* of *kiddushin*. *Kiddushin* is the first stage of halachic marriage. A man does an act of *kiddushin* with a woman in order to designate her as his wife. The marriage is completed afterwards with a second stage, *nisu'in*. We will discuss at length in the coming *simanim* what constitutes an act of *kiddushin*, and later we will also discuss what is considered *nisu'in*.

# SE'IF 1

**ISSUES:**

- **Illicit Relations** *(Bi'at Zenut)*
- **A Committed Relationship Without *Kiddushin*** *(Pilegesh)*

Our *siman* opens with the issue of a relationship where there was no *kiddushin*, i.e. a couple is living together outside the context of halachic marriage, and whether such a relationship has any standing from a halachic perspective. The related questions that we will examine concern the nature of the prohibition of intimate relations outside halachic marriage, which are referred to as *bi'at zenut,* illicit relations. A central issue is whether all relations outside halachic marriage are considered *bi'at zenut*, or whether there is a middle ground between *bi'at zenut* and relations in a halachic marriage where relations are permitted or at least constitute a less severe prohibition. This question is linked to the important topic of the halachic status of civil marriage, which will be discussed at the end of this Se'if.

**BASIC SOURCES**

There is little material prior to the Rishonim concerning the prohibition of *bi'at zenut*, and under which conditions the prohibition would be violated. Those few sources will be presented below. Since the topic is not analysed thoroughly in these sources, they are understood differently by the Rishonim, whose positions will be cited afterward.

**Devarim** 23:18 states:

**דברים פרק כג פסוק יח**
לֹא תִהְיֶה קְדֵשָׁה מִבְּנוֹת יִשְׂרָאֵל וְלֹא יִהְיֶה קָדֵשׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל.

This *pasuk* prohibits men and women from being a *kadesh* or *kedeisha,* but those terms are ambiguous and are understood differently by different sources.

According to **Sifrei**, a *kedeisha* is a prostitute:

**ספרי דברים פרשת כי תצא פיסקא רס**
דבר אחר לא תהיה קדשה זו אזהרה למופנה שנאמר לא היתה בזה קדשה.

**Onkelos**, however, explains that Devarim 23:18 is referring to the prohibition of *bi'at ved* or *shifcha*, the prohibition against having relations with a male or female slave:

**אונקלוס דברים פרק כג פסוק יח**
לא תהי אתתא מבנת ישראל לגבר עבד ולא יסב גוברא מבני ישראל אתא אמא:

Since *kiddushin* with a slave would not be effective, any intimate relations with them are by definition *bi'at zenut.*[1] It would seem that, even according to **Sifrei,** it is certainly possible that not every act of *bi'at zenut* transforms the couple into halachic prostitutes, and the *pasuk* might be referring only to a professional prostitute.

The Torah[2] prohibits a *kohen* from marrying several types of women, one of which is a *zonah.* A *zonah* is a woman who engaged in some form of forbidden relations, the exact nature of which is the subject of a dispute in **Gemara Yevamot** 61b. For example,

[1] Some Rishonim derive from this Onkelos that relations with a slave would be forbidden *min HaTorah* – see Even HaEzer 4:20 and commentators there.
[2] *Vayikra* 21:7.

according to **R. Eliezer,** the *zonah* referred to is a woman who committed adultery. According to **R. Akiva,** she is a(n unmarried) promiscuous woman who has had relations with many people. The *Gemara* notes other opinions, concluding with **R. Elazar** who holds that the *zonah* referred to is an unmarried woman who had relations with an unmarried man:

**תלמוד בבלי מסכת יבמות דף סא עמוד ב**
והתניא: זונה – זונה כשמה, דברי רבי אליעזר; רבי עקיבא אומר: זונה – זו מופקרת; רבי מתיא בן חרש אומר: אפי' הלך בעלה להשקותה ובא עליה בדרך – עשאה זונה; רבי יהודה אומר: זונה – זו אילונית; וחכמים אומרים: אין זונה אלא גיורת, ומשוחררת, ושנבעלה בעילת זנות; ר' אלעזר אומר: פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות – עשאה זונה.

**Rav Amram** states in the Gemara that the *halacha* does not follow **R. Elazar's** opinion:

ר' אלעזר אומר: פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות – עשאה זונה. אמר רב עמרם: אין הלכה כרבי אלעזר.

To summarize the above sources: There are no sources that clearly forbid all relations between an unmarried couple. Granted, the term used to describe those relations, *bi'at zenut,* illicit relations, implies that such relations are problematic, but nevertheless there is no clear prohibition from these early sources. The opinion of **R. Elazar,** that such relations would render the woman a *zonah* for the purposes of marrying a *kohen,* is also not accepted.

## POSITIONS OF THE RISHONIM

The central positions on the possible prohibition of *b'iat zenut* are those of **Rambam** and **Ramban.**

**Rambam** rules in his **Perush HaMishnayot, Sanhedrin** 7:4:

**פירוש המשנה לרמב"ם מסכת סנהדרין פרק ז**
ובעילת האשה הפנויה חייבין עליה מלקות ואף על פי שאינה נפסלת לכהונה ואינה נקראת זונה.

**Rambam** writes that a man who has relations with a unmarried woman violates a Torah prohibition (because of *kedeisha*, as we will see **Rambam** rules in Sefer Hamitzvot and Hilchot Ishut 1:4 cited below) and receives lashes, even though she does not become a *zonah* and hence is not forbidden to a *kohen*. According to the accepted *halacha*, a woman would only be considered a *zonah* for these purposes if she had relations with a man whom she is unable to marry. However, in an earlier version of **Perush Hamishnayot**,[3] **Rambam** held that the prohibition and punishment for having relations with an unmarried woman is only rabbinic. **Rambam's** proof that the prohibition is only rabbinic is the fact that she does not become a *zonah* and is not prohibited to a *kohen.* In other words, originally **Rambam** held (as does e.g. **Ramban**, as we will see below) that there is no Torah prohibition for an unmarried couple to have relations, since we do not follow the opinion of **R. Elazar** in Gemara Yevamot, but **Rambam** later changed his mind. According to **Rambam's** final opinion, one can distinguish between whether the relations are forbidden min HaTorah and whether those relations would cause the woman to receive the formal status of *zonah.*

[3] This is referenced by Rav Kappach in the footnotes to his edition of Rambam *Perush Hamishnayot*, note 52:
כלומר לוקה מן התורה משום קדשה. וכן פסק בהלכות אישות פ"א הל' ד'. ובצעירותו סבר רבינו שלוקין עליה מדרבנן וז"ל לפי מהדורא קמא 'ובעילת האשה הפנויה חייבים עליה מלקות מדרבנן והראיה שזה מדרבנן שאינה נפסלת לכהונה ואינה נקראת זונה. ואלו היתה מן התורה היתה נאסרת על הכהן כמו כל חייבי לאוין כמו שביארנו בכמה מקומות בסדר נשים'. ואח"כ מחק ותקן כלפנינו.

**Rambam** writes in **Sefer HaMitzvot**:

**ספר המצוות לרמב"ם מצות לא תעשה שנה**
והמצוה השנ"ה היא שהזהירנו שלא לבא על אשה בלא כתובה ובלא קדושין והוא אמרו
ית' (שם) לא תהי' קדשה מבנות ישראל. וכבר נכפלה האזהרה בזה הענין בלשון אחר
והוא אמרו (קדושים יט כט) אל תחלל את בתך להזנותה. ולשון ספרא אל תחלל את
בתך זה המוסר בתו פנויה שלא לשום אישות וכן המוסרת עצמה שלא לשם אישות.
ושמע ממני למה כפל לאו זה בזה הלשון ואי זה ענין הוסיף בו. וזה שכבר קדם מדיניו
יתעלה שהבועל בתולה בין שיהיה מפתה או אונס אינו חייב שום עונש מן העונשים
אלא קנס ממון לבד ושישא אותה כמו שהתבאר בכתוב (משפטי' כב כי תצא כב), והיה
עולה במחשבתנו כי אחר שזה הדבר אין בו זולת קנס ממון שיהיה דינו הולך כדין דבר
שבממון וכמו שיש רשות לאדם לתת לחברו מממונו מה שירצה או יפטרהו במה שיש
לו אצלו שיהיה כמו כן מותר לו שיקח בתו הנערה ויתנה לאיש שיבעל אותה ויפטרהו
מזה אחר שזה זכות מזכיותיו, כלומר החמשים כסף שהם לאבי הנערה, או גם כן יתנה
לו על תנאי שיקח ממנו כך וכך דינרים, והזהיר מזה ואמר לו אל תחלל את בתך
להזנותה. לפי שזה שדנתי בו לענשו ממון לבד אמנם הוא כשיקרה שיפתה איש או יאנוס
אבל שיהיה העניין ברצון שניהם יחד ובהסכמה אין דרך לזה. והראה בזה הטעם ואמר
(קדושים שם, עי' ש"ה עמ' קיד - טו) ולא תזנה הארץ ומלאה הארץ זמה. לפי שהפתוי
והאונס לא יקרה אלא מעט אבל כשיהיה הענין בבחירה והסכמה ירבה זה ויתפשט
בארץ. וזה טעם יפה מאוד ומשובח בזה הפסוק והוא נאות לכל מה שזכרוהו החכמים
ולמה שהסכימו עליו הדינים התוריים. וזה הלאו כלומר לאו דפנויה לוקין עליו. וכבר
התבארו משפטי מצוה זו בכתובות וקדושין.

**Rambam** states that a man who has relations with a woman without *kiddushin* and *ketubah* transgresses the Torah prohibition of *kedeisha*, which is the same prohibition as "*al techalel et bitcha le-haznotah*" (Vayikra 19:29), that a person should not defile his daughter by having her act as a *zonah.* **Rambam's** mention of *ketubah* is surprising, as **Rambam** holds that *ketubah* is only rabbinically required*, derabbanan.*[4] The solution seems to be that **Rambam** does not mean that every case of having relations without *kiddushin* and *ketubah* necessarily violates the prohibition

[4] See, for example, *Hilchot Ishut* 12:2.

of *kedeisha*, but rather that the correct general path, the opposite of a relationship of *kedeisha*, consists of *kiddushin* and *ketubah.* For our purposes, the more fundamental point in **Rambam** is how he understands the *pasuk* of "*al techalel et bitcha le-haznotah*". Why does the Torah direct this prohibition towards the father and formulate it in a seemingly roundabout way, as opposed to directly forbidding the act of intimate relations itself?

**Rambam** answers with the following insight: one might have thought that, since there is no physical punishment of lashes for rape (*oness*) or seduction (*mefateh*), but only a monetary penalty together with the requirement to marry the girl, perhaps the father could legitimately waive his rights to his daughter's penalty, and simply give her to a man to have relations with, without marriage. The Torah therefore forbids this through the *pasuk* of "*al techalel et bitcha le-haznotah*". **Rambam** explains that the reason why there is no physical punishment for rape or seduction is that they are situations in which the woman did not initially give her consent but was forced or pressured into the relationship, and since such situations are uncommon, there was no need for the Torah to impose lashes as a deterrent. However, if a father was permitted to give his daughter to a man for relations without marriage with his consent, that would lead to the situation of the land being full of promiscuity, "*u-mal'ah ha'aretz zimah*" referred to at the end of the *pasuk* of "*al techalel*". Therefore, lashes were prescribed for a man and woman who have *bi'at zenut* with consent. It emerges that, for **Rambam**, there are in fact cases in which a man has relations with a woman without *kiddushin* and *ketubah* and nevertheless does not transgress a Torah prohibition (although the Torah obviously condemns such behaviour), namely *oness* and *mefateh.* When the

relations are consensual, they violate the Torah prohibitions or *kedeisha* and *al techalel.*

**Rambam** rules in **Hilchot Ishut**:

**רמב"ם הלכות אישות פרק א**

*הלכה א*
קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא לישא אותה, מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה.

*הלכה ב*
וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם. ובאחד משלשה דברים האשה נקנית: בכסף או בשטר או בביאה, ושלשתן דין תורה.[5] וליקוחין אלו הן הנקראין קידושין או אירוסין בכל מקום, ואשה שנקנית באחד משלשה דברים אלו היא הנקראת מקודשת או מאורסת.

*הלכה ג*
וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת אף על פי שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש, והבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת בית דין. ואם רצה לגרש צריכה גט.

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

**Rambam** describes in 1:1 how a couple would get married prior to *Matan Torah* and afterward. There was marriage before *Matan Torah*, and it was effected simply by a man bringing a woman into

[5] Rambam originally wrote in 1:2 that *kiddushei kesef* are not *min HaTorah* but rather *mi-divrei sofrim*, because he holds that any mitzva derived through the thirteen *middot* has the status of *mi-divrei sofrim*, but he later changed his mind, as his son R. Avraham testifies (see *Shu"t Birkat Avraham*, siman 44).

his home to live together with her, and then having relations with her. Once the Torah was given, it introduced the notion that if a Jewish man wants to get married, he must first perform a *kinyan* before witnesses, which is the *mitzva* of *kiddushin* according to **Rambam**. The second stage of marriage, known as *nisu'in* or *chuppah*, which also existed prior to *Matan Torah*, simply involves the man bringing the woman into his house. **Rambam** in 1:2 describes in detail the different ways in which *kiddushin* may be performed, and in 1:3 he writes that the act of *kiddushin* alone effects the marriage in terms of the woman's status as a married woman who is forbidden to be with any other man before receiving a *get.* The scenario in 1:4 concerns a man and woman who want to have relations, for pay, without any commitment, do so at the crossroads, and then they each go his and her own way. Only in 1:4 does **Rambam** write that, after *Matan Torah,* doing this would violate the prohibition of *kedeisha.* The implication is that if, after *Matan Torah*, one would follow the pre-*Matan Torah* marriage model of 1:1, i.e. a committed relationship without an act of *kiddushin*, then one would <u>not</u> transgress the prohibition of *kedeisha*. From the passage in **Sefer HaMitzvot** cited above, however, it appears that one would transgress the prohibition of *kedeisha* even in that situation.[6] See our summary of **Rambam**'s position below, where we will suggest a resolution of these seemingly contradictory implications.

[6] This is also the implication of the introduction to *Hilchot Ishut*:

**רמב"ם הלכות אישות הקדמה**

הלכות אישות. יש בכללן ארבע מצות, שתי מצות עשה, ושתי מצות לא תעשה. וזה הוא פרטן: (א) לישא אשה בכתובה וקידושין. (ב) <u>שלא תבעל אשה בלא כתובה וקידושין</u>. (ג) שלא ימנע שאר כסות ועונה. (ד) לפרות ולרבות ממנה. וביאור מצות אלו בפרקים אלו.

**Rambam, Hilchot Na'arah Betulah** 2:17:

**רמב"ם הלכות נערה בתולה פרק ב הלכה יז**

אני אומר שזה שנ' +ויקרא י"ט כ"ט+ בתורה אל תחלל את בתך להזנותה, שלא יאמר האב הואיל ולא חייבה תורה מפתה ואונס אלא שיתן ממון לאב הריני שוכר בתי הבתולה לזה לבוא עליה בכל ממון שארצה או אניח זה לבוא עליה בחנם שיש לאדם למחול וליתן ממונו לכל מי שירצה לכך נאמר אל תחלל את בתך להזנותה. שזה שחייבה תורה לאונס ולמפתה ממון לא מלקות בשאירע הדבר מקרה שלא מדעת אביה ולא הכינה עצמה לכך שדבר זה אינו הווה תמיד ואינו מצוי אבל אם הניח זה בתו הבתולה מוכנת לכל מי שיבוא עליה גורם שתמלא הארץ זמה ונמצא האב נושא בתו והאח נושא אחותו שאם תתעבר ותלד לא יודע בן מי הוא. והמכין בתו לכך הרי היא קדשה ולוקה הבועל והנבעלת משום לא תהיה קדשה ואין קונסין אותו שלא חייבה תורה קנס אלא לאונס ומפתה אבל זו שהכינה עצמה לכך בין מדעתה בין מדעת אביה הרי זו קדשה, ואיסור קדשה אחד הוא בין בבתולה בין בבעולה ולפיכך אמרו חכמים שהיוצא עליה שם רע בילדותה אין לה קנס כמו שבארנו שהרי זו בחזקת שהפקירה עצמה לדבר זה ברצונה.

**Rambam** explains here, as he did in *Sefer Hamitzvot*, that the prohibition of *kedeisha* does not apply to *oness* and *mefateh*. The prohibition applies only when the girl's father deliberately sends her out (or she herself decides) to have intimate relations with men outside marriage, as such a case is more common than *oness* and *mefateh.* Here **Rambam** adds an additional reason for the prohibition of *kedeisha*: the Torah is concerned that, since the woman is having relations with multiple men, we will not know the identity of the father of any child to whom she gives birth, a situation which will lead to incestuous marriages, and that is the situation the Torah comes to warn against when it states, at the end of the *pasuk* of "*al techalel*", that acting that way will cause the land to be full of promiscuity. Therefore, not only is **Rambam**'s position here, as it is in **Sefer Hamitzvot,** that there is no violation of *kedeisha* in the cases of *oness* and *mefateh*, but from here too it would appear that if one follows the pre-*Matan Torah* model of marriage, described in Ishut 1:1, nowadays, meaning a committed

relationship without *kiddushin*, one would also not be in violation of *kedeisha.* The reason is that in this case we are able to easily identify the father, and the woman has no intention of having relations with multiple men.

**Summary of Rambam's basic position on the prohibition of *kedeisha***: *lo tihiyeh kedeisha* refers to *bi'at zenut*, i.e. any *bi'ah* when the woman is not committed to the man and may have had relations with other men also. The ultimate concern of the Torah is that, if *kedeisha* were permitted, it would lead to a situation in which the identity of fathers of children is unknown, and people will therefore end up marrying their relatives. The ideal context for intimate relations between a man and a woman is the halachic framework consisting of *kiddushin*, whereby the woman is permitted only to her husband, and also a *ketubah*, which reflects the commitment of the parties to the relationship. Such a framework ensures that the identity of the father of a child can be determined. That is why **Rambam** emphasizes *kiddushin* and *ketubah* in some places. However, it would appear that, according to **Rambam**, even without *kiddushin* and *ketubah*, if the man and woman are in a committed and exclusive relationship, they are not technically in violation of *lo tiheye kedeisha*. Such a relationship would surely not be approved by the Torah, which mandates marriage with *kiddushin*, but since the couple are not technically violating the prohibition of *kedeisha,* they would not incur the punishment of lashes.

This understanding appears to be consistent with **Rambam**'s opinion regarding *pilegesh*:

**רמב"ם הלכות מלכים פרק ד הלכה ד**
וכן לוקח מכל גבול ישראל נשים ופלגשים, נשים בכתובה וקדושין, ופלגשים בלא כתובה ולא קידושין אלא בייחוד בלבד קונה אותה ומותרת לו. אבל ההדיוט אסור בפילגש אלא באמה העבריה בלבד אחר ייעוד. ויש לו רשות לעשות הפילגשים שלוקח לארמונו טבחות ורקחות ואופות, שנאמר ואת בנותיכם יקח לרקחות ולטבחות ולאופות.

**Rambam** rules that only a king may have a *pilegesh* (defined by **Rambam** as a woman who is designated to him, but without *kiddushin* and *ketubah*), while all other men may not (though it seems that no lashes are incurred). This is apparently because one should choose instead to marry with *kiddushin*. See below regarding **Rabbeinu Yonah's** explanation for why *pilegesh* is permitted to a king, an explanation which may be accepted by **Rambam** as well.

**Ra'avad** comments on Rambam Hilchot Ishut 1:4:

**השגות הראב"ד הלכות אישות פרק א הלכה ד**
השגת הראב"ד/ *קודם מתן תורה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובועל אותה על אם הדרך והולך לו וזו היא הנקראת קדשה.* א"א אין קדשה אלא מזומנת והיא המופקרת לכל אדם אבל המייחדת עצמה לאיש אחד אין בה לא מלקות ולא איסור לאו והיא הפילגש הכתובה, ובעלי הלשון דורשין פילגש מלה הפוכה ומורכבת בפי שגל עומדת לפרקים למשגל משמשת את הבית ופעמים למשכב, ויש ספרים שכתוב בהם (סנהדרין כא) פילגשים קדושין בלא כתובה, מ"מ אין איסור לאו אלא במזמנת עצמה לכל אדם, שאם כדבריו מפתה היאך משלם עליה ממון והלא לוקה עליה אלא ודאי משהוצרכה לפיתוי אינה קדשה.

**Ra'avad** disagrees with **Rambam** concerning the definition of *kedeisha*. For **Ra'avad**, a *kedeisha* is a woman who is available to have relations with anyone as her "profession", or, as **Ra'avad** in Hilchot Na'arah Betulah 2:17 puts it, a woman who is standing in the prostitutes' booth. However, if the man and woman are committed to each other, then that is permitted, and that is the

concept of *pilegesh.* In truth, as explained above, **Rambam** would seemingly agree with **Ra'avad's** ruling that if the couple is in a committed relationship then they do not violate the prohibition of *kedeisha.* However, according to **Ra'avad,** it would seem that if the couple has relations not for the sake of a committed relationship, but the woman is not what the **Ra'avad** defines as a *kedeisha,* then they would also not violate the prohibition of *kedeisha,* while according to the **Rambam** they would. Furthermore, according to **Ra'avad**, a committed relationship without *kiddushin* is also completely legitimate, and that is the institution of *pilegesh,* while **Rambam** disagrees.

**Ramban** presents his opinion in several places.[7] The two most important sources follow.

**השגות הרמב"ן לספר המצוות שורש ה**

ושנו בסיפרא (קדושים רפ"ז) והביאו אותה בגמר יבמות ובסנהדרין (עו א) אל תחלל את בתך להזנותה זה המוסר בתו פנויה שלא לשום אישות. וכן היא המוסרת עצמה שלא לשום אישות. ...ומפני שכתבתי הברייתא הזו אני צריך להתנצל ולומר שאין כוונתי במצוה הזאת שהיא מניעה לפנוי הבא על הפנויה ושניהם כשרים. שכבר פסקו (שם ס א, סא ב) שאין הלכה כרבי אלעזר בפנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות עשאה זונה ואם כן אין זה באזהרת להזנותה ולא תזנה הארץ ...אבל זו הברייתא השנויה בספרי או שהיא כרבי אלעזר ואינה הלכה או שהיא במוסר את בתו למי שאין לו אישות בה, רצוני לומר גוי ועבד וחייבי כרתות ומיתות ב"ד שזו היא אזהרת הזנות לדעת חכמים (יבמות סא א) שאומרין אין זונה אלא גיורת ומשוחררת ושנבעלה בעילת זנות. כלומר מאותן שאין להם בה קדושין. ותפסה זו הברייתא לשון סתם שלא לשם אישות למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה... אבל בבני הקדושין פנוי הבא על הפנויה, אם לדעת פלגשות, רצוני לומר שתהא מיוחדת וידועה לו, זה מותר הוא ואדוננו דוד ע"ה נשא מהן. אבל אם בא עליה דרך מקרה כענין הזונים זה אינו בכלל אל תחלל את בתך להזנותה ולא בכלל לאו קדשה אלא לדברי רבי אלעזר ואין הלכה כמותו אבל הוא בכלל אזהרתו שלרבי אליעזר בן יעקב מתוך שהוא בא על נשים הרבה ואינו יודע על אי זו מהן בא

[7] See also his *Hasagot* to *Sefer Hamitzvot*, *Mitzva Lo Taaseh* 355 and *Ramban Al HaTorah, Devarim* 23:18.

וכן היא שקבלה מאנשים הרבה נמצא אח נושא את אחותו ועל זה נאמר ומלאה הארץ זמה, רצה לומר שאין זימה אלא מן העריות כדכתיב שארה הנה זמה היא, ולמה לא יהיה זה בכלל אזהרה והם אמרו שאפילו מקדש ונושא נשים בכל מדינה ומדינה ומגרש אותן עובר בזה כמו שהוא מוזכר ברביעי שליבמות (לז ב). ושמא נפרש שיהיה ולא תזנה הארץ מניעה מזה שיאמר לא תעשו שתזנה הארץ ותמלא זמה כי הבא על האשה בפגיעתו בה והלכו להם לדרכם אע"פ שאין זו הביאה זנות אבל היא מביאה את הארץ לזנות ולהמלא זמה. ולשונם בברייתא הזו משמע שלא יביאו זה בכלל ולא תזנה הארץ אלא שעל זה נאמר ומלאה הארץ זמה שריבו מזה שלא יעשו למלא את הארץ זמה. ומכל מקום נמנענו מזה מן התורה.

There are two main points to **Ramban's** position:

1) There is no Torah prohibition against an unmarried couple, who could potentially marry, having intimate relations, since we do not follow **R. Elazar's** opinion in Yevamot. However, that is only if the couple is in a committed relationship, meaning a *pilegesh* relationship. If the woman is not committed to the man, then there is a Torah prohibition which is derived from the end of the *pasuk* of *al techalel*, namely "*u-mal'ah ha'aretz zimah"*, "the land will be full of promiscuity", meaning that people will not know who the children's fathers are and therefore immediate relatives will come to marry each other. However, this prohibition does not formally forbid the act of relations, but is a prohibition against society arriving at that situation, and there is therefore no punishment of lashes. The woman does not become a *zonah,* and is not forbidden to a *kohen.* Only if she has relations with someone with whom *kiddushin* would be invalid would she be considered a *zonah,* and be forbidden to a *kohen.*

2) *Pilegesh* is completely permitted, since the woman is designated to be with only one man. The identity of the father of a child born to this woman is clear, and there is therefore no problem of *u-mal'ah ha'aretz zimah.*

**Ramban** states explicitly in the following *teshuva*[8] that it is clear from Tanach that *pilegesh* is permitted outright to any man and there is no source anywhere in *Chazal* for any *gezerah derabbanan*, rabbinic decree, banning *pilegesh*:

**שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סימן רפד**

זאת התשובה, השיב הרמב"ן ז"ל לר' יונה זצ"ל. איש אלהים, קדוש, הוא הרב החסיד, רבי יונה ז"ל שלומך ושלום תורתך, יגדל לעד, ויסגא לנצח. הגיעני מצותך, בענין: הפלגש. להודיעך בה דעתי, ע"ד =על דרך= אמת, לא כנושא ונותן. לא ידעתי, במה יסתפקו בה, דודאי מותרת היא, כיון שיחדה לעצמו. שלא נאסרה אשה בזנות לישראל, אלא ממדרשו של רבי אליעזר ב"י =בן יעקב=. נמצא אח נושא אחותו, ואב נושא בתו. ועל זה נאמר: ומלאה הארץ זמה. אבל כשנכנסה בביתו, והיא מיוחדת וידועה לו, בניה נקראים על שמו, ומותרת. שהרי דוד נשא אותה. ולא הוזכר בכתוב, ולא בגמרא, הפרש בין מלך להדיוט. ומצינו גדולי ישראל נושאין אותה. שנאמר: ועיפה פילגש כלב ילדה. וגדעון, שופטן של ישראל, שדבר בו ה', כתיב בו: ופילגשו אשר בשכם, ילדה לו. וא"ת שהשופט הרי הוא כמלך, מפני שנוהג שררה על הציבור, ופילגשו ידועה. נתת דבריך לשיעורים, להתירה לבעלי השם. ופילגש בגבעה, אילו היתה אסורה עליו, לא אמר הכתוב: ויקם אישה וילך אחריה. וכתיב: ויאמר אבי הנערה אל חתנו. וגם הוא מתבייש בזמתו. אלא שהיה הדבר מותר, ונהוג בישראל. והוא אמר: ואוחז בפילגשי, ואנתחה כי עשו זמה ונבלה בישראל. מכלל שהוא לא היה עושה: לא זמה, ולא נבלה. שמא תאמר מן התורה היא מותרת, ומדבריהם הוא דגזור. וכי באיזה מקום הוזכרה גזירה זו בתלמוד! ואיזה ב"ד, נמנו עליה! ובאיזה זמן, נשנית משנה זו! ומה שאמרו: כלה בלא ברכה, אסורה לבעלה כנדה; אינו אלא לומר, שכיון שנכנסה לחופה, נתחייב לברך, ואסור ליהנות ממנה בלא ברכה. ובענין הזה, היא שנויה במקומה, במסכת כלה. וכך אמרו: כל הפוחת לבתולה מאתים, ולאלמנה ממנה, הרי זה בעילתו בעילת זנות. וכך אמרו, במקדש על תנאי ובעל: אין אדם עושה בעילתו, בעילת זנות. והטעם לכלן, מפני שהקידושין והחופה, מ"ע =מצות עשה=. וכל שבא לישא אשה, שתהיה אסורה לכל אדם, וקנויה לו: לירשה, וליטמא לה; אמרה תורה: יקדש, ויכניס לחופה, ויברך ברכת חתנים בעשרה. ואם הקדים לבא על ארוסתו, בבית חמיו, לוקה מכת מרדות. ואם אחר שהכניסה בביתו, הקדים ובא עליה בלא ברכה, אסורה לו כנדה. וכן, כל שלא כתב לה מאתים, סבורה היא כיון שאינו נוהג עמה כבעל, עיניו נתן בגירושין. הויא לה גרושת

[8] This teshuva appears in the *Teshuvot Hameyuchasot L'Ramban,* the responsa of Rashba that are attributed to Ramban, and in this instance, Ramban is in fact the author.

הלב. הא אילו רצה שתהיה לו פילגש, שלא תהא קנויה לו, ולא אסורה על אחרים, ולא קדש כלל, הרשות בידו.

**Ramban** explains that a man has two legitimate alternatives for forming a committed relationship with a woman. If he wants her to be formally forbidden to other men, and wants all the other rights, obligations, and financial ramifications of marriage to apply to their relationship, then he should take the track of *kiddushin*. If he omits anything that is required on this track, such as the *brachot* that were instituted to be recited at the *chuppah,* or a *ketubah,* then his relations with her would be considered *bi'at zenut*, at least rabbinically. However, if he is not interested in the rights and obligations of marriage applying to their relationship, then he is permitted to go down the track of a *pilegesh* relationship. Interestingly, **Ramban** addressed this *teshuva* to **Rabbeinu Yonah**, but as we will see in the following source, it appears that **Rabbeinu Yonah** did not accept the **Ramban's** opinion.

**Rabbeinu Yonah** agrees with **Rambam** that *pilegesh* is allowed only for a king:

**ספר שערי תשובה לרבינו יונה שער ג אות צד**

"אל תחלל את בתך להזנותה ולא תזנה הארץ ומלאה הארץ זמה" (ויקרא יט, כט). פירשו רבותינו (סנהדרין עו, א): כי בא הכתוב הזה להזהיר שלא ימסור אדם בתו פנויה לביאה שלא לשם קדושין, "ולא תזנה הארץ", שאם אתה עושה כן - הארץ מזנה ועושה פירותיה במקום אחר ולא בארצכם, וכן הוא אומר (ירמיה ג, ג): "וימנעו רביבים ומלקוש לא היה ומצח אשה זונה היה לך". ולא הותרו פילגשים בלא כתובה ובלא קידושין אלא למלך, שאימתו מוטלת על הבריות, ולא יזנו אחרים עמה, על כן ייחוד המלך על הפילגש כעין אישות. ואחר היתר הפילגשים למלך גזרו רבותינו על כלה בלא ברכה שתהא אסורה על בעלה כנדה.

**Rabbeinu Yonah** explains that a *pilegesh* is permitted only to a king since people would be too intimidated to attempt intimate relations with the king's *pilegesh*, fearing reprisal from the king.

Therefore, only a king can have a relationship with a woman without *kiddushin,* since although she is not a halachic *eishet ish,* a married woman, there is nevertheless no concern of it leading to promiscuity. People would not be deterred to the same extent, however, from having relations with the *pilegesh* of anyone else, and *pilegesh* is therefore forbidden to any other man. This could also be the explanation for **Rambam**'s ruling that a *pilegesh* is permitted only to a king.

**Rosh** holds, like **Ramban** and **Ra'avad,** that *pilegesh* is permitted for any man:

**ראש מסכת כתובות פרק א סימן יב**

יש מקשין על נוסח ברכה זו למה אין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו לקדש את האשה ועוד היכן מצינו ברכה כזאת שמברכין על מה שאסר לנו הקדוש ברוך הוא והלא אין אנו מברכין שאסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט ועוד מה ענין להזכיר עריות בכאן. ועוד מה לנו להזכיר חופה בכאן כיון שמברכין ברכת ארוסין בבית האירוסין ובלא חופה. ונ"ל כי ברכה זו אינה ברכה לעשיית המצוה כי פריה ורביה היינו קיום המצוה ואם לקח פלגש וקיים פריה ורביה אינו מחוייב לקדש אשה וכן הנושא זקנה איילונית או עקרה וכן סריס חמה שנשא מברכין ברכת חתנים ואין חיוב במצוה זו שאין בה קיום מצות פריה ורביה והילכך לא נתקנה ברכה במצוה זו. אף בנושא אשה לשם פריה ורביה כיון (שאי) אפשר לקיים מצות פריה ורביה בלא קידושין ולא דמי לשחיטה שאינו מחוייב לשחוט ולאכול ואפ"ה כשהוא שוחט לאכול מברך דהתם אי אפשר לו לאכול בלא שחיטה אבל הכא אפשר לקיים פריה ורביה בלא קידושין וגם התם אפקיה קרא בלשון ציווי דכתיב וזבחת ואכלת אבל הכא כתיב כי יקח איש ועוד דבקדשים אי אפשר בלא שחיטה הילכך מברכין על כל שחיטה. וברכה זו נתקנה לתת שבח להקב"ה אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העמים וצונו לקדש אשה המותרת לנו ולא אחת מן העריות. והזכירו בו איסור ארוסות והיתר נשואות בחופה וקידושין שלא יטעה אדם לומר שהברכה של קידושין נתקנה להתירה לו לכך הזכירו חופה לומר דדוקא ברכת חופה היא המתרת הכלה. ולהכי נמי הקדימו חופה לקידושין לומר והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה שאחר ברכת הקידושין:

**Rosh** in a *teshuva* states that one must remove a *pilegesh* from his house. However, **Rosh** explains that the reason is that she is embarrassed to visit the *mikva*, since a *pilegesh* is not socially

acceptable in some places. The implication is that there is no inherent prohibition against a man taking a *pilegesh*:

**שו"ת הרא"ש כלל לב סימן יג**
עוד ילמדני: בכל הני דאמרינן: לא יכנוס, מהו להכניסה הנטען לביתו לשמשו? ונראה דלא, וכל שכן בארץ הזאת, שרגילין להתיחד עם הפנויות אשר אתם בבית, ודבר מכוער הוא להחזיק הקול. ופנויה המשמשת בבית ראובן ויצא קול שמתיחד עמה, אם יכולין בני משפחתה למחות שלא תעמוד אצלו, כי הוא פגם להם שתהיה פלגשו.

תשובה: אותם שאמרו חכמים: לא יכנוס, אפילו באותו מבוי ראוי שלא תדור, כל שכן שלא תשמשנו בביתו. ופנויה המשמשת בבית ראובן ויצא קלא דלא פסיק שמתיחד עמה, לא מיבעיא בני משפחתה שיכולין למחות, אלא בית דין היו כופין אותו להוציאה מביתו, כי דבר ידוע שהיא בושה לטבול ונמצא שבועל נדה.

**Tur** writes as follows:

**טור אבן העזר הלכות קידושין סימן כו**
אין האשה נחשבת אשת איש אלא על ידי קדושין שנתקדשה כראוי אבל אם בא עליה אדם בלא קידושין לשם זנות לוקה משום לא תהיה קדשה והיא זונה האמורה בתורה.

ואפילו לא בא עליה לשם זנות אלא לשם אישות בינו לבינה אינה נחשבת כאשתו אפי' אם יחדה אלא אדרבא כופין אותו להוציאה מביתו וכ"כ א"א הרא"ש ז"ל בתשובה פנויה המשרתת בבית ראובן ויצא קלא דלא פסיק שמתייחד עמה לא מיבעיא שבני משפחתה יכולין למחות בידו שהוא פגם להם שתהיה פלגשו אלא בית דין כופין אותו להוציאה מביתו שדבר ידוע שהיא בושה לטבול ונמצא שבועל נדה.

Unlike **Rambam**, **Tur** holds that a *pilegesh*, were she not embarrassed to go to the *mikva*, would theoretically be permitted to any man**,** and this is how he is understood by **Beit Shmuel**:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כו סעיף א**
ויותר נראה גם לדעת הטור אין איסור בפלגש אלא מ"ש כופין אותו להוציאה מביתו היינו כשיש לחוש דהיא בושה לטבול.

However, like **Rambam**, **Tur** maintains that an unmarried man and woman who have relations outside the context of a committed relationship violate the prohibition of *kedeisha* and would incur the

punishment of lashes. **Tur** adds the problematic phrase "*ve-hi zonah ha-amurah ba-Torah*", "such a woman is the *zonah* referred to in the Torah", seemingly following **R. Elazar**'s opinion. However, as we have seen, this opinion is not accepted *lehalacha*. **Beit Yosef** suggests that by "*zonah*" here, **Tur** does not mean a *zonah* in the halachic sense of being forbidden to a *kohen*, but instead means that her behaviour is characterized in the Torah as being an act of *zenut*, and that a woman acting this way would be described in the Torah as a z*onah,* as this is how the Torah describes (Yehuda's misunderstanding of) Tamar's behaviour:

**בית יוסף אבן העזר סימן כו אות א ד"ה אין האשה**

ומה שכתב רבינו והיא זונה האמורה בתורה... לכאורה משמע דהיינו כרבי אליעזר דאמר בסוף פרק הבא על יבמתו (סא:) פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות עשאה זונה ותימה דהא לא קיי"ל כוותיה ולא כרבי עקיבא דאמר התם זונה זו מופקרת אלא כחכמים דאמרי אין זונה אלא גיורת ומשוחררת ושנבעלה בעילת זנות כלומר שנבעלה לפסול לה כגון אחד מכל העריות או בת ישראל לנתין וממזר וכן פסק הרמב"ם בפי"ח מהא"ב (ה"ב) שהבא על הפנויה אפילו היתה קדשה שהפקירה עצמה לכל לא נעשית זונה ולא נפסלה מן הכהונה וכך הם דברי רבינו עצמו בסימן ו' (טו.) וצ"ל שמה שאמר כאן רבינו והיא זונה האמורה בתורה לאו למימרא דזו היא זונה האמורה בתורה לאסרה לכהן אלא לומר שנקראת זונה בכתוב כדאשכחן בתמר זנתה תמר כלתך וגם הנה הרה לזנונים (בראשית לח כד) אף על גב דפנויה היתה קרי לה זונה ולא משמע ליה דמשום דשומרת יבם היתה חשיבא כאשת איש למיקרייה זונה דלא הוה יבום קודם מתן תורה ואפילו את"ל שהיו נוהגים לייבם קודם מתן תורה כדמשמע מדכתיב (שם לח ח) בא אל אשת אחיך ויבם אותה מכל מקום לא היה הכתוב קוראה בשם זונה כיון שעדיין לא ניתנה תורה אי לאו משום דאפילו ביאת פנויה מיקריא זנות לענין השם בלבד אבל לענין זונה האסורה לכהן אין זונה אלא גיורת ומשוחררת וכו' וכדברי חכמים ואי זו ילפותא היתה להם שממנה למדו שזונה האמורה בכהן אינה כזונה דגבי תמר.

**Darkei Moshe** suggests that **Tur** means by "*zonah*" that the man and woman had relations *be-derech zenut*, in a way that constitutes *zenut,* and not for the sake of *kiddushin,* in the same way that the

*zonah* in the Torah has relations that are z*enut.* However, **Tur** does not mean that she has the status of *zonah* regarding a *kohen*:

**דרכי משה הקצר אבן העזר סימן כו**

ואי כדברי בית יוסף יש להקשות למה דנוה לתמר בשריפה אם פנויה היתה ומה שדחק בית יוסף עצמו ליישב זאת לא נראה על כן נראה לי לומר הא דקאמר דהיא זונה האמורה בתורה רצה לומר דזונה האמורה בתורה מיירי נמי כהאי גוונא שבא עליה בדרך זנות לא בדרך אישות כי אין אישות רק בדרך קידושין ובמקום שיש קידושין אין שם זונה.

**To summarize the different opinions in the Rishonim:** When one looks at all of the evidence in **Rambam**, it appears that he holds that the prohibition of *kedeisha* is formally violated only when the man and woman have intimate relations in a casual and uncommitted fashion. The ultimate concern in such a case is that the identity of the father of a child to whom this woman gives birth will not be clearly determinable, and people may therefore eventually end up inadvertently marrying their immediate relatives. The halachically approved relationship is one with *kiddushin* and *ketubah*, and anything less than that is not permitted, but no lashes are imposed, since such a relationship does not technically violate the prohibition of *kedeisha*. Therefore, a committed *pilegesh* relationship would be forbidden, but would not incur lashes. According to this perspective, it is understandable why *pilegesh* would still be permitted to a king. There is no concern that the king's *pilegesh* will be unfaithful, since people would be too intimidated to attempt relations with the king's *pilegesh* because of the threat of punishment by the king, as **Rabbeinu Yona** explains. **Ra'avad** holds that one violates the prohibition of *kedeisha* only with a woman who is available to all men, as her "profession". **Ramban**'s position is that one violates *kedeisha* only when the couple are not able to have valid *kiddushin* together, such as in the case of a gentile slave. However, the prohibition of relations

between a man and woman who are in an uncommitted relationship, but who could halachically marry each other, is derived from *umal'ah ha'aretz zimah,* and is based on concerns about correctly identifying the father of a child. Yet this is not a formal prohibition on the act of intimate relations, and therefore there is no punishment of lashes. According to **Ra'avad, Ramban** and **Rosh**, a *pilegesh* is permitted to any man, since the couple are in a committed relationship.

## PRACTICAL RULING

**Shulchan Aruch** rules that if a couple has intimate relations for the sake of marriage, but in complete privacy with no witnesses in the vicinity, the woman is not considered the man's wife, and even if the man has established a fixed relationship with her, we force her to leave his home:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כו סעיף א**

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.

הגה: דבודאי בושה היא מלטבול, ובא עליה בנדתה (טור). 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 (דברים כג, יח) (הרמב"ם והרא"ש והטור).

**Rema** adds that we force her to leave because presumably she will be too ashamed to go to the *mikva*. **Rema** also notes that there are different opinions in the Rishonim concerning whether it is permitted for the couple to live together if the woman will go to the *mikva*, i.e. whether a *pilegesh* is permitted. **Rema** writes that, according to those who hold that *pilegesh* is forbidden, the couple would incur the punishment of lashes, as they would be in violation of the prohibition of *kedeisha.* **Chelkat Mechokek** and **Beit**

**Shmuel** disagree with **Rema** regarding lashes, because the leading authority who holds that *pilegesh* is forbidden is **Rambam**, and **Rambam** himself maintains that there are no lashes. (This is in accordance with our explanation above that even according to **Rambam**, a committed relationship does not technically violate the prohibition of *kedeisha*):

**חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כו סעיף א**
(ב) ... גם מדברי הרמב"ם אינו משמע שיהיה מלקות בפלגש המיוחד' לאיש א' דהא כתב כל הבועל אשה לשם זנות בלא קדושין לוקה משמע במיוחד' לו לשם אישות אף בלא קדושין אין בה לאו לכל הפחות ובהלכות מלכים לא כתב רק אבל ההדיוט אסור בפלגש ולא כתב שלוק' עלי':

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כו סעיף א**
ב) ...ואפילו לגירסתינו שם דכתב הרמב"ם להדיוט אסור מ"מ אין ראייה שלוקין על פלגש...ונשמע מכל הני דיעות דאין לוקין על פלגש.

## ISSUE: Civil Marriage

What is the status of civil marriage in *Halacha*? Is it considered an act of *kiddushin* or *ishut*, halachic marriage, which would require a *get*?

**Rema** writes:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כו סעיף א**
עכו"ם שנשא עכו"ם, וכן מומר שנשא מומרת לעבודת כוכבים בנימוסיהן, ונתגיירו אח"כ, אין כאן חשש קידושין כלל ומותרת לצאת ממנו בלא גט, אע"פ ששהה עמה כמה שנים אינו אלא כזנות בעלמא (ריב"ש סימן ו' ובת"ה סימן ר"ט) וע"ל סימן קמ"ט סעיף ו'.

If two non-Jews or two Jewish apostates, *mumarim*, marry each other in a non-Jewish ceremony, live together as husband and wife for several years, and then convert or return to Judaism, they are not considered to be halachically married, and no *get* is required if they separate. **Rema** also notes that **Shulchan Aruch** rules the same way in Siman 149.[9]

The primary source for this ruling is **Shu"t Rivash**:

**שו"ת הריב"ש סימן ו**
בוגיאה, אל הותיק רבי בנימין עמאר, י"א =ישמרהו אלקים=.

שאלה: אשה אחת באה ממיורקה, מאותן האנוסות לעבודת ככבים, ובנה בחקה ונאמר לה: מה טיבך ומה טיבו של בן זה? ואמרה שאנוס אחד מארץ ארגון תבעה לינשא לו קודם הגזרה כדת משה ויהודית ולא עלתה בידו. ולאחר הגזרה בכמו שבוע אחד, בא אנוס אחד לעבודת ככבים אוהבו של אותו אנוס החפץ בה, ודבר על לבה להנשא אליו, והיא נתפייסה ונגמר הזווג ביניה'. אלא שלא קדשה בעדים ולא נשאת לו בעשרה, אלא על ידי עובדי ככבים בחקות דתם ובכהני במותם. וישבה בביתו עמו כאשתו לכל דבר

[9] **שולחן ערוך אבן העזר הלכות גיטין סימן קמט סעיף ו**
וכן איש ואשה שהמירו לעבודת כוכבים, באונס הגזירות, ונשאו זה לזה בחקות עובדי כוכבים, אף על פי שמתייחדים זה עם זה בכל יום לעיני הכל, אין חוששין להם משום קדושין (ועיין לעיל סימן כ"ו).

בחזקת אישות, והיו יודעים זה אנוסים רבים. וישב עמה כמשלש חדשים, ונתעברה ממנו וזה פריה; והלך האיש ההוא מעבר לים, ולא יסף שוב אליה עוד. ילמדנו רבינו מה יהיה משפטה, ואם יש לחוש לה אם לא.

תשובה: אין ספק כי האירוסין או הנשואין, תקראם כמו שתרצה, שנעשו בנימוסי עובדי ככבים ובכהני במות', שאין בהם חשש קדושין, אף אם היו בהם עדים כשרים, שהרי לא נתקיים בהם נתן הוא ואמר הוא /קדושין, ה:/. ואף אם נאמר שאין אמירתו מעכבת, כיון שנתקבצו יחד כדי להתארס או להנשא, /קדושין ו/ והוי כמדבר עמה על עסקי קדושיה, ונתן לה ולא פירש, דקיי"ל: דיו כל שעוסקין באותו ענין. מ"מ =מכל מקום= בכאן הרי לא נתן לה כלום, רק שהכומר מברך אותם בקול גדול ונותן טבעת לכל אחד.

אבל מה שיש לעיין הוא במה שנתייחד עמה בפרסום, ועמדה תחתיו ונתעברה ממנו. ושנינו בגיטין: (פ' הזורק פא) המגר' את אשתו ולנה עמו בפונדקי, ב"ש אומרי' אין צריכ' הימנו גט שני, וב"ה אומרים צריכה הימנו גט שני. אימתי, בזמן שנתגרשה מן הנשואין, ומודים בנתגרשה מן הארוסין, שאין צריכה ממנו גט שני, מפני שאין לבו גס בה. ואסיקנא בגמ', דמתני' לאו בראוה שנבעלה, דבכה"ג ליכא לאיפלוגי בין שנתגרשה מן הנשואין לנתגרשה מן הארוסין, ולכ"ע צריכה ממנו גט שני, שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, וחוששין דלשם קדושין בעל. אלא מתני' בדאיכ' עידי יחוד וליכא עידי ביאה, דב"ש סברי לא אמרינן הן הן עידי יחוד הן הן עידי ביאה, וב"ה סברי אמרינן הן הן עידי יחוד הן הן עידי ביאה. ומודים בנתגרשה מן הארוסין שאינה צריכה הימנו גט שני, דכיון דאין לבו גס בה לא אמרינן הן הן עידי יחוד הן הן עידי ביאה. וקיי"ל כב"ה וכמתני' /גיטין ח, ט/, דאפי' לא ראוה שנבעלה, חוששין לקדושין כל שיש עידי יחוד ונתגרשה מן הנשואין שלבו גס בה; אבל נתגרשה מן הארוסין, שאין לבו גס בה, אין חוששין לקדושין אלא בשיש עדים שנבעלה. אמנם צריך שיהיו שני עדים ביחד אם בביאה אם ביחוד; אבל בזולת זה אין חוששין כלל. /גיטין, ז, ד/ כמו שמבואר בתוספתא: אחד בשחרית ואחד בין הערבים, זה היה מעשה ואמרו חכמים אין צריכה ממנו גט שני. /חדושין, גיטין, פא:/ גם הוסיף הרשב"א ז"ל, דדוקא כגון שראה הוא את העדים, אבל אם לא ראה הוא את העדים, אף על פי שהעדים רואים אותם, אינה צריכה הימנו גט שני. לפי שאדם יודע שהמקדש בינו לבין עצמו בלא עדים אינה מקודשת אף על פי ששניהם מודים, הילכך כשבעל זה לא לשם קדושין בעל אלא זנות בעלמא. /אוצר הגאונים, גיטין, חלק התשובות, סי' תמ"ג, דף פא:/ ומן הדין הנזכר, במגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי, הורו קצת מן הגאונים ז"ל, שכל אשה שתבעל בפני עדים צריכה גט, חזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. ולפי דבריהם בכיוצא בזה דגיסי אהדדי, וגם שלקחה להיות לו לאשה, היה נראה לכאורה שצריכה הימנו גט כל שיש עדים שנתיחד עמה, אף על פי שאין שם עידי ביאה. דבה"ג =דבהאי גוונא= אמרינן הן הן עידי יחוד הן הן עידי ביאה, וכיון שנבעלה אמרינן לשם קידושין בעל, דאין אדם עושה

בעילתו בעילת זנות. אמנם הר"ם /הרמב"ם/ ז"ל דחה הוראה זו בשתי ידים, וכתב שאלו הדברים רחוקים מדרכי ההוראה, ואין ראוי לסמוך עליהם. שלא אמרו חז"ל חזקה זו אלא באשתו שגרשה בלבד, לפי שקרוב הדבר שנתיחד עמה או בא עליה לשם קידושין, מפני שדעתו להחזירה. או במקדש על תנאי ובעל סתם, שהרי היא אשתו, ובאשתו הוא שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, עד שיפרש שהיא בעילת זנות, או שיפרש שעל תנאי זה בעל. אבל בשאר האנשים, כל פנוי הבא על הפנוי' אין חוששין לומר לשם קידושין בעל. ..

ואם יאמר האומר: אפי' הר"מ /רמב"ם, הלכות גרושין, פרק י, הלכה יט/ ז"ל לא אמרה אלא בפנוי הבא על הפנויה בדרך מקרה, דכיון שלא פירש אמרינן דלא נתכוון לשם קידושין אלא לזנות בעלמא, אבל זה שנשאה והתנה עמה להיות אשתו, ה"ל כמדבר עמה על עסקי קידושי' בשעה שנתייחד עמה, ואין צריך לפרש, דה"ל כמו שפי' ואמר לעידי יחוד דדעתו לבעול לשם קידושין. יש להשיב ולומר, דאדרבה איפכא מסתברא, דאפי' לדעת אותם הגאונים ז"ל שסוברין דבסתם אמרינן לשם קידושין בעל, הכא בנדון זה לא בעל לשם קידושין. דכיון שהתנו בנישואין בחקות העובדי ככבים ובבית במותם מפי הכומר, הרי הוא כאילו פירשו שאין דעתם לשם קדושין כדת משה ויהודית, אלא בדרכי עובדי ככבים, שאינן בתורת קדושין וגיטין. וא"כ אינה כנשואה, אלא שהיא אצלו כמו פלגש בלא כתובה וקדושין... והראב"ד ז"ל כתב, שדברי אותן הגאונים קיימין במוחזקין בכשרות, שחזקה לא יתפרצו בפני עדים לזנות, אבל בחשודין בפריצות עריות, אין חוששין לקדושין. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ד /הלכה ו/ מהל' נחלות) גבי מי שהוליד בן משפחתו, ואומר: זה בני ומשוחררת היא אמו, שהי' ראוי להאמינו לענין שיירש בנכסיו, מתוך שבידו לשחררו ולהורישו, אפ"ה כתב הר"ם /הרמב"ם/ ז"ל שאין מאמינים אותו ששחררה קודם שבא עלי', אלא א"כ הוא ת"ח, או אדם כשר שהוחזק בדקדוקי מצות. אבל אם משאר הדיוטות הוא, ואין צ"ל אם היה מן המפקירין עצמן לכך, הרי זה בחזקת עבד לכל דבר, ואחיו מאביו מוכרין אותו. ובנדון זה ודאי אין לך פרוצין יותר מאלו ההולכים ברצון נפשם לפני עבודת ככבים להשתחות שם, ומעשיהם מוכיחים בפריצותם ובקלותם...

ובר מן דין לפי מה שנראה מן השאלה, לא היו כאן אפי' עידי יחוד, ולכ"ע =ולכולי עלמא= אין חוששין לקדושין בלא עדים. ואפי' בעד א' אפילו שניהם מודים אין חוששין לקדושין; אפי' ראוהו ב' אחד בשחרית וא' בין הערבים, אין מצטרפין, כמ"ש בתוספתא (שהבאתי למעלה /גטין ז, ד/). וגם שצריך שיראה הוא העדים כדעת הרשב"א ז"ל; וכן הודו לו המפרשים הבאים אחריו. ואף על גב דבקטנה שלא מיאנה והגדילה ונשאת לאחר, אמר רב אינה צריכה גט משני, דכיון שהגדילה עם הראשון מסתמא בעל לשם קדושין דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות /יבמות קט:, קי/; ואמרו בשם הרא"ה ז"ל,

דאפי' עידי יחוד אינה צריכה, דכיון דאשתו היא ועומדת תחתיו, כ"ע ידעי שנתייחד עמה ובא עליה; זהו דעת יחיד, שכל הראשונים ז"ל כתבו שצריכה לעידי יחוד. ועוד, דליכא למנקט כל חומרי הסברות לעגן את זו +רמ"א אה"ע סי' כ"ו ס"א ומחבר סי' קמ"ט ס"ו+. זהו מה שנראה לי בזה, וחתמתי שמי יצחק בר ששת זלה"ה.

**Rivash** describes the case of a woman *anussah* (a person forced to convert out of Judaism) who marries a man who is an *anuss* in church with a priest officiating. The couple live as husband and wife and many *anussim* know of this. The man stays with the woman for about three months and she becomes pregnant from him, but the man then runs away and abandons her. Is she considered halachically married and hence now an *agunah*? **Rivash** writes that, even if theoretically there were kosher witnesses present, the church ceremony itself is certainly not considered valid *kiddushin*, as the man did not give the woman anything. **Rivash** continues that one might think, though, that since the couple lived together after going through the marriage ceremony, one could apply the principle of *ein adam oseh be'ilato be'ilat zenut,*[10] a person will not make his act of intimate relations into a *be'ilat zenut* but will instead intend that this act should count as an act of *kiddushin.* **Rivash** adds that even if one holds like **Rambam**, against the opinion of the **Geonim,** that whenever an unmarried couple has relations we don't assume that it was done for the purpose of *kiddushin,* as the Gemara uses this principle only regarding a couple that was either previously married or was attempting to get married, nevertheless, in this case the principle should seemingly be applied, since the couple are intending to live as husband and wife. **Rivash**, however, rejects this suggestion, insisting in the most critical line of this *teshuva* that in our case the man did not have

[10] See, for example, *Ketubot* 73a and *Gittin* 81b.

relations for the purpose of *kiddushin*, because going through a church service is equivalent to an explicit declaration by the couple that their intention is not to do *kiddushin* according to *halacha*, and all opinions would therefore rule that the man did not intend his act of intimate relations to effect *kiddushin*. The woman is therefore considered only a *pilegesh*, since there was no *kiddushin* or *ketubah*. In other words, according to **Rivash**, intent for marriage/*ishut* is not intent for *kiddushin*, and there is therefore no concern of valid *kiddushin* in this case. This **Rivash** is the primary source of **Rema**'s ruling above that a non-Jewish wedding ceremony does not result in *kiddushin*.

**Terumat HaDeshen** also rules that intent for marriage and intent for *kiddushin* are two different things. **Terumat HaDeshen** discusses a case of two apostates who got married in church and lived together for a few years, but the woman then returned to Judaism. **Terumat HaDeshen** rules that she is not considered halachically married, since the couple didn't have the intention to effect *kiddushin,* and she may marry someone else now without receiving a *get* from the first man. **Terumat HaDeshen** adds that, in this case, the first man was promiscuous and not careful about the *halachot* of forbidden relations even while he was living in the Jewish community, and for someone like that, we wouldn't apply the principle of *ein adam oseh be'ilato be'ilat zenut* even if he wasn't an apostate:

**תרומת הדשן סימן רט**

וכן היה מעשה שבא לפני במומר שנשא בגיותו עם הגלח בת ישראל שהמירה ג"כ ושהו יחד כמו ב' או ג' שנים, ולבסוף חזרה היא לדת האמת וקדשה אחר והתרתי לו, משום דודאי היא והמומר לא נתכוונו בהזדווגם יחד בגיותם לשם קידושין כדת משה וישראל, אלא לייחד בעלמא כדי שתהא מצויה לו בכל עת ולא לאחר, לכך בא עמה אל הגלח לזווגם. ואמרתי דהכא לא שייך כלל למימר א"א עבב"ז היכא דיצא מן הכלל בכל

עבירות שבתורה, ואף כי אותו המומר היה פרוץ בניאוף גם כשהיה ביהדות, והבאתי ראייה מפ' כל הנשבעין דלעיל. וכ"נ נמי לדקדק הכי מסמ"ג דכתב אהא דמקדש בפחות מש"פ ובעל אח"כ דמקודשת היא, משום דחזקה היא שאין אדם מישראל הכשרים עבב"ז, מדנקט הכשרים משמע הפרוצים לא.

There is a huge literature on civil marriage in the contemporary *poskim*. We will focus only on some basic sources and points.

**R. Henkin** is stringent regarding this issue, and argues that, since civil marriage is for the purpose of *ishut*, marriage, it effects *kiddushin*, and a *get* is required:

**לב איברא, עמודים 12-20, *ע"ד אירושי ערכאות ו"נשואי אזרחים"* (קטעים)**

ובכלל ל"מ בגמרא שצריך בקידושין כונת קדושה או מצוה, ורק כונת קנין לאישות, שתהא מיוחדת לו ואסורה על אחרים. וכונה ואמירה זו יש גם בנשואי ערכאות...אמנם לפי הרגיל אין שם דבר המספיק לקידושין בשעת מעשה, אבל מכיון שעושין איזו פעולה ומוכנים לאישות - ואישות וקידושין חדא היא - הרי דין זה כדין כל הקידושין הפסולין, דפסקינן בכתובות ע"ג כרב דמקדש ע"ת ובעל, בפחות משוה פרוטה ובעל, וכן בקטנה יתומה שנתקדשה והגדילה אחר כך עם בעלה, ובקטן שקידש ובעל אחר שהגדיל, דבכלהו צריכה גט - ומשמעות הגמרא והרמב"ם דהיא מקודשת ודאי ואי"צ גט משני, ויש מחמירים בזה, ועכ"פ גט מהא' בעי ודאי...

ואף שבקידושי כסף צריך שעדים יראו דוקא הנתינה ממש, ולא סמכינן להרשב"א אאומדנות, ואפילו ספיקא לא הוי בלא ראו, בקנין ביאה די לנו בעדי יחוד שרואין שנכנסה עמו לשם ביאה, אף שאין יכולין לכוין את רגע הבעילה, ואם הכניסה לשם נישואין ולא קדשה מקודם, הוי א"א על פי החזקה שמתחזקין שניהם עפ"י דבורם ומעשיהם שנבעלה לו, ודבר הגלוי לכל כיש עדים דמיא, תשובת מימוני סי' י"ט, ואמנם חלוק יש ביניהם, כי במכניסה בעדים לשם ביאה תיכף, נתקיימה עדותן לאלתר, אבל במכניסה לשם אישות ואין העדים רואין יחוד לשם ביאה, הרי עד ל' יום מוקי אנפשי', ואם בתוך ל' אומרים שאינה נבעלת לו הרי אין כאן חזקה ואינה נעשית א"א - אבל בלא הי' קשור אישות ביניהם, ואפילו ראינוה שנבעלה ואמרו שהם איש ואשתו, מן הדין יכולין לומר אח"כ שזנות הי' ביניהם, וליתן אמתלא על מה שאמרו שהם איש ואשתו, וזהוא עובדא דפני יהושע אע"ז ח"א סי' א' - וכן בעובדא דתה"ד סי' ר"ט שכתב דבסברא קלה דחינן להא דאין אדם עובב"ז, הוא מפני שהיו בחזקת זרים, זל"ז ולא הוחזקו בקישורי אישות, אבל בהוחזקו בקשר אישות, כעין אירוסי ערכאות, הוא הדין

המבואר בסי' קמ"ט ברמ"א, "או שנשאה," "שגלוי לכל שבא עלי'" דהוי א"א, והוא הדין שבבי"ש רסי' כ"ו, בכונת הטור - והוא פשוטו דקרא כי יקח איש אשה, דקיחה משמעה הפשוט שמכניסה לביתו לנישואין, כמשחז"ל קידושין ע"ח על קרא דלא יקח ולא יחלל, וכן על קיחה דעריות, ודין עדים הצריך בזה הוא כדרך כל הארץ שאין רואין הביאה אלא רואים שמכניסה לשם אישות, ומה דילפינן בגז"ש קידושין ג' דקיחה היא בכסף, לא עקר קרא מפשטו דמכניסה לאישות כדרך כל הארץ הרי היא אשת איש - ומקרא "דשפחה נחרפת לאיש," ופירושה מיוחדת, והתורה קראה ליחודה בלשון גנאי, להורות דנעשה רק ביחוד הקשר ביניהם בלי אירוסין מוקדמים, והתורה פטרה ממיתה, "כי לא חופשה," משמע דאילו היתה בת חורין היתה אשת איש גמורה אפילו ביחוד לבד - וכבר כתב בש"ג קידושין פרק ג' בשם ריא"ז, בדין מקדש בלי עדים וז"ל ונראה בעיני שאם הוחזקו באותן הקידושין ועומדין בחזקת איש ואשתו, אף על פי שאין להם עדי קידושין ועדי יחוד שלא נתייחדו בפני עדים הכשרים להם, הואיל ומוחזקים במקומם בחזקת איש ואשתו, הרי חזקה זו עדות ברורה היא עכ"ל...

ודינא דהריב"ש סי' ו' דהקיל בנשאו זל"ז בפני הכומר - אין לך בו אלא חידושו במומרין וחיים בין המומרים, דאין שם עדי חזקה כשרים, ואדרבה חזקה שאין בת ישראל רוצה באישותם, כדי שתוכל לברוח ולא להיטמע בין הגוים ואם נתייחדו אח"כ וחיים זע"ז באישות, פסק במקנה דצריך גט, וכן כתב בתשב"ץ סי' נ"ז שאם קידשה בעדים אנוסים (שהן פסולים גמורים כמו שכתב שם למעלה מזה), ונשאה בחוקות העכו"ם בעיר שיש בה ישראל, שאפשר לומר דגמר ובעל לשם קידושין עכ"ל. וכ"פ הח"מ ובי"ש...

ולפ"מ שבארנו, דבמיחד לו אשה שתהא קנו' לו ועי"ז מובדלת מאחרים הרי זו א"א, ובגמ' קידושין דף ו' דהרי את מיוחדת לי לאישות הויא א"א, א"כ פלגש בלא קידושין, שא"צ גט היכא משכחת לה, הא כל פילגש מיוחדת היא דבלא יחוד הרי זה זנות? דע דפילגש שפחה היא, כדמשמע קראי גבי הגר ובלהה וזלפה ואם אבימלך בן גדעון, דלפעמים קרי להו שפחה או אמה ולפעמים פילגש...

היוצא לנו מזה, שמי שלוקח אשה, ומפרסם שהיא אשתו עם כל זכויות האשה אין זה ענין כלל לפלגש, שהיא שפחה, בלי פירסום ובלי זכויות. ואפילו פילגש הנזכרת בירושלמי שלחד מ"ד היא בקידושין בלי כתובה, ולחד מ"ד היא בכתובה בלי תנאי כתובה, גריעא מהא. ואף שבעת האירוסין בערכאות אינה נעשית א"א, מפני שאין שם קידושין בדי"ת, מועיל מיהא הכתב והפירסום אישות שביניהם שהביאה שאח"כ תגמור האישות שביניהם. כדין המקדש בפחות משוה פרוטה או בלא עדים.

**R. Henkin's** opinion is that the intent a couple has for *ishut,* marriage, and intent for *kiddushin* are identical. The intention the

couple must have for *kiddushin* is that the woman will be designated to the man and forbidden to all others, and this is the same as the intention and commitment in civil marriage. Although there is no formal act of *kiddushin* in civil marriage, **R. Henkin** compares civil marriage to the case in *Ketubot* (73b–74a) in which a man performs an invalid *kiddushin* and subsequently has relations with the woman, where we assume that he had relations for the sake of *kiddushin* and a *get* is required. So too here, the relations that the couple have after the civil marriage are done for the purpose of marriage, which is the same as for the purpose of *kiddushin.* **R. Henkin** argues that **Rivash** limits his position to the unique case of apostates in which there are no kosher witnesses present, and, in addition, the woman would really like to escape and return to the Jewish community, and she therefore presumably does not have the intention to form a relationship of *ishut*. **R. Henkin** anticipates the objection to his position from *pilegesh*: a *pilegesh* is set aside to one man, so why is the couple's intention to create that relationship not considered intention for *kiddushin,* and why is no *get* required for the woman? His answer is that when a man takes a *pilegesh*, the intention is not that she be his wife but rather his *shifchah,* maidservant, without the halachic and social benefits of being his wife, and therefore there is no *kiddushin*. *Pilegesh* is thus totally different from civil marriage – the latter is a public ceremony, the woman has more rights than even a halachically married woman, and the fact that the couple is having relations is publicly known, and therefore the woman is halachically married.

**R. Moshe Feinstein** disagrees with **R. Henkin**:

**שו"ת אגרות משה אבן העזר חלק א סימן עד**

והנה ידידי הגאון ר' יוסף אליהו הענקין שליט"א בספרו פירושי איברא האריך לבאר שליכא דין בקידושין שיתכוונו לקידושי מצות תורה אלא בזה שאשה זו לקח שתהיה לו לאשה הוא הכוונה לקנין אישות שצריך, ולכן אף שלא היה מעשה קנין בשעה שהכניסה לביתו ע"ד כך אבל כיון שידוע שהוא לנישואין מאחר דנשאה בערכאות מועילה לענין זה שהביאות דאח"כ הם ביאות דקנין ולכן אין חלוק בין אסורה לו או מותרת לו ובין כשר לפרוץ, בכה"ג שידעינן שלאשה זו לקח לאישות, ואף בקידש בפחות משו"פ ואינו יודע הדין שאינם קידושין מ"מ הוא ממילא כנתכוין לקנין אישות על כל הביאות שעשה עיין שם איך שמתרץ הגמ' דכתובות דף ע"ג /ע"ד/ במחלוקת רב ושמואל בקטנה שהגדילה ובפחות משו"פ ובמלוה. והא דהריב"ש מפרש משום שהיו מומרין כאלו שלא איכפת להו שתהיה מופקרת גם לאחרים או משום שהעדים היו מומרין ועדים כשרים לא היו כלל שם עיין שם בסימן ג' ד' ה'.

ואף שלכאורה היו דבריו נכונים בסברא אבל פירושו בסוגית הגמ' דחוק, ובריב"ש א"א לפרש כלל כן דהרי היו מאנוסים שהרבה מהן היו שומרין מה שהיה אפשר להם בצנעא ורק מטעם שהרבה מהן נפרצו בזנות נכריות ליכא שוב החזקה על כולן. ואח"כ כתב הריב"ש טעם אחר דאף בידוע שאינם פרוצים לזנות מ"מ כיון שלא היה שם אחר הגזירה מקוה טהרה הרי בא עליה בנדתה ואיך יחוש לאיסור קל של פנויה, וזה ודאי שהאינו פרוץ לזנות אף שעובר על איסור נדה גם כשיש מקוה נמי לא חשוד להפקיר אשתו, וכ"ש בעובר על איסור נדה מחמת שלא היה מקוה שאינו חשוד להפקיר אשתו ואף שהיה אנוס לע"ז. ומצד עצם הנישואין שהיו ע"י עכו"ם בחקות דתם ובכהני במותם ידוע שעובדא דהריב"ש היה בספרד ששלטה שם אמונת הנוצרים קאטוליקין שאסור להם להתגרש כלל וא"כ ודאי לקחה לאשה לעולם, לא כדכתב שם בסימן ה' אות ט' שאולי מנהג האומה היתה שיוצאה בלי גט ואולי לא איכפת להו בהיותה מופקרת גם לאחרים שזה לא היה שם לא מצד אמונת המדינה ולא מצד רשעת המומר לאונסו. ומצד העדים שכולן היו מומרין שכתב בסימן ד' אות ה' הרי לא הזכיר זה כלל הריב"ש, וגם אם לא היו עדים כשרים כלל שם הרי לא היה צריך לטעמים האחרים שהזכיר וא"כ ודאי איירי הריב"ש שלא היה חסרון מצד שלא היו שם עדים ... אלמא דסובר הריב"ש דהפרוצים לזנות ועוברי על איסור נדה אף מחמת שליכא מקוה ונשאו אשה במנהגי המדינה אף שהוא לעולם אינם קידושי תורה אף שיודעין מזה אנשים כשרין לעדות, דמאחר שליכא בהו החזקה דלא יבעלו ביאת זנות ליכא אנן סהדי דרוצים בקידושי תורה ולכן אינה מקודשת אף שרוצים באישות משום דאולי אין רוצים אלא באישות דמנהגי המדינה דאין רוצים בחיובים כלפי שמיא או מאיזה טעמים אחרים, וכ"ש שיסבור במדינות שיכולים להפרד זה מזו כהא דמדינתנו ע"י דיוואורס של הערכאות

וכשתהיה מקודשת תהיה אסורה בלא גט בדין א"א והוא יאסר בחרם דרגמ"ה שיש טעם גדול שלא ירצו בקידושין דרק בשביל שחזקה שלא יעברו על איסור ביאת זנות יש לנו לומר שנתכוונו לקידושין, שבפרוצים לזנות ובעובר על איסור נדה שליכא החזקה אין לחוש להקידושין משום שליכא אנן סהדי דלא כהגרי"א הענקין שליט"א.

ובש"ע בסימן קמ"ט שכתב וכן איש ואשה שהמירו באונס הגזירות ונישאו זל"ז בחקות העכו"ם אף על פי שמתייחדים זה עם זה בכל יום לעיני הכל אין חוששין להם משום קידושין, ודאי הוא כמפורש בלשון לעיני הכל אף לפני כשרים שאיכא עדים דאין חוששין משום שליכא בהו החזקה והוא אף במדינות שלא מפקרי נשייהו והם לא חשודים לאפקורי נשייהו דהרי כתב שהמירו באונס הגזירות ומזה שמעינן שאף הרמ"א בסימן כ"ו שכתב מומר שנשא מומרת בנימוסיהן ונתגיירו אין כאן חשש קידושין שג"כ הוא אף במומרין מצד אונס הגזירות ואף שהיו שם גם כשרים היודעין מהם דהרי ציין לעיין לסימן קמ"ט ולא כתב שפליג עליו...

ולכן אף שבאם אפשר להשיג גט פטורין מהראוי להחמיר אף במופקרין לחוש לסברת הגרי"א הענקין שליט"א מ"מ באי אפשר להשיג גט ממנו שאין יודעין היכן הוא יש להתירה. ובעובדא זו שדיני המדינה שנישאו בערכאותיהם הוא שיכולין בכל עת שרוצין להתפרד זה מזו וזו מזה גם הגרי"א הענקין מודה דהרי ליכא אנן סהדי שרוצים כלל באישות שנעשו מאונסין זל"ז וכמפורש בדבריו בסימן ה' אות ט'.

**R. Moshe** argues that intention for *kiddushin* and for *ishut* are different things. He writes that it is clear that **Rivash**'s case, in which the couple were married in a Catholic ceremony where there is no possibility of divorce, is one of exclusive marriage, parallel to civil marriage, and **Rivash** nevertheless rules that the couple's intention to be married is not equivalent to intention for *kiddushin.* **R. Moshe** explains that this is all the more so regarding contemporary civil marriage, where the couple has a desire not to have *kiddushin* in order that a *get* is not required to end the marriage. **R. Moshe** concludes that, if possible, it is appropriate to be stringent to arrange a *get* for a civil marriage out of concern for **R. Henkin**'s position, but if this is not possible, the wife is permitted to remarry. Furthermore, if the law allows the couple to easily receive a civil divorce and separate from each other at will, then

their intent for civil marriage is seemingly not intent for *ishut,* where they are committed to each other, and even **R. Henkin** should admit that they aren't halachically married.

**R. Waldenberg** agrees with the position of **R. Moshe**:

**שו"ת ציץ אליעזר חלק ב סימן יט פרק ז**
נשואי ערכאות (א) באה"ע (סי' קמ"ט סעי' ו'), אחרי שפוסק המחבר שם בסעי' ה' שלא נאמר חזקה זו של אאעבב"ז אלא באשתו וכו' אבל שאר כל הנשים בחזקה שבעל לשם זנות, מוסיף וכותב: וכן איש ואשה שהמירו באונס הגזירות ונשאו זה לזה בחוקות הכותים, אף על פי שמתייחדים זה עם זה בכל יום לעיני הכל אין חוששין להם משום קדושין.

נלמד מזה דבנשאו בחוקות העכו"ם [שאין שם שום נתינה של קדושין מיד הבעל לאשה, ולא עדים כשרים] לא רק שאין חוששין לקדושין במה שידוע לכל שדרים יחד זה עם זה כדרך איש ואשתו, אלא אפילו אם מתייחדים זה עם זה בכל יום לעיני כל, דהיינו שיש עדי יחוד והמה גם רואים אותם, ג"כ אין חוששין להם משום קדושין.

האמנם בשו"ת רד"ך (בית כ') בשאלתו ג"כ בנידון באנוס ואנוסה שנשאו אצל כומר נצרי כחוקם וכמשפטם מבלתי שום מין קדושין שהאשה נקנית בהם, נוטה להתיר רק כשאין לפנינו עדי יחוד עיין שם.

אבל מדברי המחבר שכותב אעפ"י שמתייחדים לעין כל, משמע בהדיא שאין חוששין לקדושין אפי' אם יש לפנינו עידי יחוד.

וכן נלמד מדברי התשב"ץ (ח"ג סי' מ"ז) שכותב דאם נשאו האנוסים בחוקות העכו"ם הרי היא אצלו כפלגש ואין לחוש כלל לבעילותיו שאין בעילותיו דרך אישות, עיין שם באריכות פרטי תשובתו. וכן בתה"ד (סי' ר"ט).

ומפורש יוצא כן בשו"ת ריב"ש (סימן ו') שלדעת הרמב"ם ורוב הפוסקים שלא נאמרה חזקה זו אלא באשתו שגירשה וכו'. לא מהני אפי' עידי יחוד, כל שלא אמר בפירוש לעדים כשנתיחד עמה שהוא מתיחד עמה על דעת לבעול לשם קדושין ע"ש...

לענ"ד ברור שבנשואין אזרחיים הנעשים בנמוסי הגוים בלי הקדמת שום חופה וקדושין כלל כדת משה וישראל. אפילו אם הזוג גרים יחד בקביעות, אין ממש בנשואין אלו, כל זמן שלא גילו דעתם בפני עדים שמתייחדים לביאה לשם קידושין, ובהפרדם זה מזה אין האשה צריכה לשום גט...

כעבור שנה מכתיבת קונטרסי זה הגיע במקרה לידי ספר משנת אברהם שיצא לאור בזמן האחרון וחובר ע"י הרב הגאון וכו' מוהר"ר אברהם אהרן פרייס שליט"א רב ור"מ בטארנטא קנדה, וראיתי תשובה בסימן י' המדבר באריכות ע"ד נשואי ערכאות, עברתי על פני כל התשובה ועמדתי משומם על מסקנות הרה"ג המחבר ואיך שלא חלי ולא מרגיש שדבריו ומסקנותיו מהוים פרצה גדולה, להחריב ולקעקע עד היסוד את חומת קדושת הנשואין בישראל וממילא לסילוק שכינת ה' המקדש עמו ישראל ע"י חופה וקידושין...

ותורה חדשה אשר לא שערום אבותינו מעלה לנו מחבר הספר להלן בדבריו לקבוע מסמרות ולומר שיש שני מיני אישות (א) אישות על ידי קדושין, שמקדשה כדת אף שלא גר עמה (ב) אישות שלא ע"י קדושין, כגון אדם מישראל שכנס אשה לתוך ביתו ודר עמה כדרך בעל עם אשתו שלא לשם זנות ולא לשם פלגשות, באם הדבר ידוע ומפורסם, אף על פי שלא קדשה ואף שלא יחד עדים מיוחדים, מכיון שגלוי לכל שהבעל זה דר עם האשה זו לשם אישות הרי זו אשתו לכל דבר וצריכה ממנו גט ע"כ.

ובכאן עקר כבר את הכל, לבטל כל חיוב הקדושין כדת משה וישראל, ולעשות כל דיני האשה נקנית והאיש שקדש כדברי רשות, כשברצון האיש והאשה להתחתן בדרך אישות של קדושין, אבל לא צריכים דווקא שיקדשה ואף לא לייחד עדים מיוחדים, אלא מספיק רק כניסה לתוך ביתו וגילוי לכל שגר עם האשה הזאת לשם אישות, וכהוספה לזה מוסיף עוד לבאר שם בספרו שאין אפי' מ"ע =מצות עשה= לקדש בדר לשם אישות, וא"כ חסל סידור קדושין, ונחזור להתקופה של קודם מתן תורה, והא לך לשון הרמב"ם (בפ"א מה' אישות ה"א) שכותב: קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לתוך ביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחילה בפני עדים ואח"כ תהיה לו לאשה שנא' כי יקח איש אשה ובא אליה, הרי בהדיא שרק אישות של קודם מתן תורה היה אופן כזה של אישות שלא ע"י קדושין ע"י הכנסה לתוך ביתו, כדין בן נח, אבל משנתנה תורה נתבטלה כח האישות הזאת לעשות עי"כ את האשה לא"א =לאשת איש=, אלא נצטוו ישראל לקנותה תחלה בפני עדים ואח"כ תהיה לו לאשה, אבל בלעדי זה לא תהיה לו לאשה ולא תאסר לעלמא.

**R. Waldenberg** asks: if living together as husband and wife is equivalent to *kiddushin*, what is the Torah adding by requiring *kiddushin*!? *Kiddushin* must be something more, and must not be capable of being accomplished merely by having the intention to be married, as otherwise how is our situation subsequent to *Matan*

*Torah* different from what **Rambam** describes as the situation prior to *Matan Torah* in Hilchot Ishut 1:1? **R. Waldenberg** identifies the *kinyan* as the key element added by *kiddushin. Kinyan* does not mean that the husband is acquiring the wife as one would acquire a slave, but that he acquires the right that she have relations solely with him. This right can be dissolved only by a *get* or by the death of the husband.

Most *batei din* today do not follow the stringent view of **R. Henkin**, and they rule that no *get* is required from a civil marriage as there is no concern for *kiddushin*, but they will arrange a *get* as a stringency if possible. Children born after the termination of a civil marriage where no *get* was given would not be considered *mamzerim.*

# SE'IF 2

## ISSUE: Can *Chuppah* Be Considered An Act Of *Kiddushin?*

### GEMAROT

There are two relevant *gemarot* in Kiddushin.

1) **Kiddushin** 5a-b:

**תלמוד בבלי מסכת קידושין דף ה עמוד א – עמוד ב**
אמר רב הונא: חופה קונה מקל וחומר, ומה כסף שאינו מאכיל בתרומה - קונה, חופה שמאכלת בתרומה - אינו דין שתקנה. וכסף אינו מאכיל? והאמר עולא: דבר תורה, ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה, שנאמר: +ויקרא כב+ וכהן כי יקנה נפש קנין כספו, והאי קנין כספו הוא, ומה טעם אמרו אינה אוכלת? גזירה שמא ימזגו לה כוס בבית אביה ותשקנו לאחיה ולאחותיה! אלא פריך הכי: ומה כסף שאינו גומר - קונה, חופה שגומרת - אינו דין שתקנה. מה לכסף שכן פודין בו הקדשות ומעשר שני! ביאה תוכיח. מה לביאה שכן קונה ביבמה! כסף יוכיח. וחזר הדין: לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה, הצד השוה שבהן - שקונין בעלמא וקונין כאן, אף אני אביא חופה - שקונה בעלמא וקונה כאן. מה לצד השוה שבהן - שכן הנאתן מרובה! שטר יוכיח. מה לשטר שכן מוציא בבת ישראל! כסף וביאה יוכיחו. וחזר הדין: לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה, הצד השוה שבהן - שקונין בעלמא וקונין כאן, אף אני אביא חופה - שקונה בעלמא וקונה כאן. מה להצד השוה שבהן - שכן ישנן בע"כ! ורב הונא? כסף מיהא באישות לא אשכחן בע"כ.

אמר רבא, שתי תשובות בדבר: חדא, דשלש תנן וד' לא תנן; ועוד, כלום חופה גומרת אלא ע"י קידושין, וכי גמרי' חופה שלא ע"י קידושין מחופה שע"י קידושין?

א"ל אביי, הא דקאמרת: ג' תנן וד' לא תנן, תנא מילתא דכתיבא בהדיא קתני, מילתא דלא כתיבא בהדיא לא קתני; ודקאמרת: כלום חופה גומרת אלא ע"י קידושין, רב הונא נמי ה"ק: ומה כסף שאינו גומר אחר כסף - קונה, חופה שגומרת אחר כסף - אינו דין שתקנה.

**Rav Huna** derives from a *kal vachomer* that *chuppah* can effect a *kinyan*: he argues that if *chuppah* can effect the completion of the marriage, and act as the final stage of *nisu'in*, which an act of *kiddushin* is incapable of doing, then *chuppah* can certainly effect the preliminary *kinyan* stage of *kiddushin* like an act of *kiddushin* can. **Rava** rejects **Rav Huna**'s opinion for two reasons: 1) the first Mishna in Kiddushin states that there are three methods of *kiddushin,*[11] not four, and 2) *chuppah* completes *nisu'in* only when *kiddushin* has already taken place, so we cannot derive anything about the ability of *chuppah* alone from *chuppah* which has been preceded by *kiddushin.*

2) **Kiddushin** 3a:

**תלמוד בבלי מסכת קידושין דף ג עמוד א**
מניינא דרישא למעוטי מאי, מניינא דסיפא למעוטי מאי? מניינא דרישא למעוטי חופה. ולרב הונא, דאמר: חופה קונה מק"ו, למעוטי מאי? למעוטי חליפין, ס"ד אמינא, הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון, מה שדה מקניא בחליפין, אף אשה נמי מקניא בחליפין, קמ"ל. ואימא הכי נמי! חליפין איתנהו בפחות משוה פרוטה, ואשה בפחות משוה פרוטה לא מקניא נפשה.

**Mishna Kiddushin** 2a states that there are three ways in which a woman is acquired for the sake of *kiddushin*, and the Gemara understands from the fact that the Mishna stresses that there are three ways, that there is presumably at least one other way that is being excluded from being considered a valid act of *kiddushin.* The Gemara discusses what is being excluded. The first suggestion is that the Mishna wishes to exclude *chuppah,* i.e. to discount the opinion of **Rav Huna** cited in the first Gemara above**.** The Gemara

[11] Namely, *kesef* - giving the woman something of value; *shtar* - a document effecting the act of *kiddushin*; and *biah* - having intimate relations for the sake of effecting *kiddushin.* See below, Se'ifim 3 and 4.

also suggests that, according to **Rav Huna,** the Mishna is excluding the validity of *chalipin*. Rashi[12] there explains that this refers to *kinyan sudar,* where the man would symbolically give the woman an item, such as a *sudar,* handkerchief, and the woman would accept and acquire the *sudar* with the intention of thereby displaying that she has transferred the right to marry her to her husband. The Gemara explains that *kinyan sudar* is invalid as a method of *kiddushin* since it can be done with an item worth less than a *perutah* and one is unable to perform a valid act of *kiddushin* with less than a *perutah.*

## POSITIONS OF THE RISHONIM

**Ran** quotes several central *shittot* regarding which opinion in the Gemara the *halacha* follows:

**ר"ן על הרי"ף מסכת קידושין דף א עמוד א – עמוד ב**
מנינא דרישא למעוטי מאי למעוטי חופה כלומר דדוקא בג' דרכים הללו נקנית אבל אם נכנסה לחופה לשם קדושין אינה מתקדשת בכך. ולרב הונא דאמר חופה קונה מק"ו וכדאיתא בגמרא למעוטי מאי למעוטי חליפין וכמו שכתוב בהלכות

והרב אלפסי לא כתב מאי דאמרי' בגמרא [דף ג א] דמנינא דרישא למעוטי חופה וכתב דלמעוטי חליפין אתי כדאמרי' בגמרא אליביה דרב הונא ואעפ"כ לא כתבה לדרב הונא דאמר [דף ה א] חופה קונה מק"ו

וסובר הרמב"ן ז"ל דרפויי מרפייא בידיה וכדברי ר"ח ז"ל שאמר דספיקא היא משום דאפריק אליבא דרב הונא בגמ' כל מאי דאקשו עליה ומיהו ליכא למיסמך עלה לגמרי מדאמרי' בגמרא דמנינא דרישא למעוטי חופה ולפיכך הסתלק מן הספק ולא כתבה לדרב הונא ולא כתב ג"כ מאי דאמרי' דמנינא אתי למעוטי חופה

אבל מר רב יהודאי גאון ז"ל כתב בהלכות פסוקות דיליה דליתא לדרב הונא וכן כתב בעל הלכות ז"ל דמדאמרינן דמנינא למעוטי חופה אלמא פשיטא להו דליתא ומדאמר ולרב הונא דאמר חופה קונה מכלל דאנן לא סבירא לן הכי ואף על פי דאשכחן בפירקין בגמרא [דף ח א] דדמיא לה לכאורה דאמרינן הכי קאמר בתורת כסף הוא נקנה ואינו נקנה בתורת תבואה וכלים ומאי ניהו חליפין ולרב נחמן דאמר פירות לא עבדי חליפין

[12] S.v. *chalipin.*

מאי איכא למימר אף על פי שהדבר ידוע שהלכה כרב נחמן כי מעיינת בה שפיר לא דמיא דההוא לאו לישנא דגמרא הוא אלא לתרוצה לדרבה איתמר אבל הכא משמע דגמ' הכי נקיט דחופה אינו קונה

ודומה לי שאף הרב אלפסי ז"ל כך היה דעתו שמכיון שהביא משנתינו שנשנו בה שלשה דרכים ממילא משמע (דגמר' הכי נקט) דחופה אינו קונה שאי אפשר לטעות ולומר שחופה תהא מכללן אבל חליפין מתוך שאפשר לטעות ולומר שאף הם קונין מדין כסף דמש"ה אמרינן דסד"א הואיל וגמרינן קיחה קיחה משדה עפרון וכמו שפירשתי לפיכך הוצרך ז"ל לכתוב למעוטי חליפין ללמד שאין קונין באשה

ולא מצאתי גם כן לר"מ במז"ל שפסק בחופה ודבריו מטין שחופה אינו קונה כמו שאכתוב בפרק האיש מקדש בס"ד אבל מאחר שרבינו חננאל מספק אותה עלינו אי אפשר להקל בה:

**Rif** writes that the Mishna's statement that there are three methods to perform *kiddushin* is intended to exclude *chalipin,* in accordance with the opinion of **Rav Huna.** However, **Rif** does not actually cite **Rav Huna's** ruling that c*huppah* can effect *kiddushin.* **Ramban** explains that **Rif** was not sure about whether the *halacha* follows **Rav Huna's** ruling, and therefore explained the Mishna in a way that would fit with **Rav Huna's** understanding without ruling in accordance with Rav Huna's opinion outright. This is like the position of **Rabbeinu Chananel** who holds that there is a doubt whether we accept **Rav Huna's** opinion. **Ran**, however, maintains that **Rif** rules against **Rav Huna**. **Ran** explains that **Rif** did not feel a need to state explicitly that the Mishna intends to exclude *chuppah,* since that is obvious, as *chuppah* is not similar to the methods of *kiddushin* enumerated by the Mishna. However, one might have mistakenly thought that *chalipin* would be effective, since it is similar to effecting *kiddushin* with *kesef* which is declared valid by the Mishna, and **Rif** therefore states explicitly that this is not the case. **Ran notes** that **Rav Yehudai Gaon a**nd **Behag** also rule against **Rav Huna**. That is also the opinion of **Tosafot**.

**Ran** concludes that **Rambam** also seems to rule against **Rav Huna**, as he does not write that *chuppah* is an effective form of *kiddushin.* However, since **Rabbeinu Chananel** holds that there is a doubt about whether **Rav Huna's** ruling is followed, one must take into account **Rav Huna's** opinion, and a *get* would be required if *chuppah* was performed for the purpose of *kiddushin.*

**Rashba**, in a *teshuva*, agrees that we should take into account the position of **Rabbeinu Chananel**:

**שו"ת הרשב"א חלק א סימן אלף ריט**

וכן אם מסרה האב לחופה יש לחוש ולהחמיר דאיפשר לומר שחופה קונה כקידושין מדרב הונא דאמר בריש פרק קמא דקדושין (דף ה') חופה קונה מקל וחומר. ורבינו חננאל ז"ל פסק כן. אף על פי שיש מן הגדולים ז"ל שלא פסקו כן יש לחוש לדרבי חננאל ז"ל שהוא רב ומובהק וכל שכן בדבר שבערוה. ועוד שסתם חופה לביאה קיימא וכיון שכן הוה ליה כאלו מסרה לביאה.

## PRACTICAL RULING

**Shulchan Aruch** follows the view of most Rishonim that *chuppa* cannot function as *kiddushin*, but cites **Rabbeinu Chananel's** ruling as a dissenting view:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כו סעיף ב**

אם הכניס אשה לחופה, אינה מתקדשת בכך. וי"א שהוא ספק.

**Pitchei Teshuva** discusses whether *chuppa* when the woman is a *niddah* could count as *kiddushin* even according to **Rabbeinu Chananel**.

He is inclined to rule that *chuppat niddah* certainly does not effect *kiddushin*, since, for many *poskim*, *chuppah* means *yichud harau'y le-bi'ah*, being in seclusion where there is the possibility of having relations, and that is forbidden with a *niddah*:

**פתחי תשובה על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כו סעיף ב**

סעיף ב (ג) וי"א שהוא ספק. עיין בס' שעה"מ פ"י מהל' אישות בקונ' חופת חתנים... ושם בסעיף ד' התחיל עוד לחקור בענין אם קידשה ע"י חופה בעודה נדה אם יש לחוש לקדושין. אמנם לא מצאתי בדבריו שם מסקנ' לדינא בזה כי כל דבריו שם בזה הסעיף הוא רק לפלפל בדברי הרמב"ם (שהובא בש"ע לקמן סי' ס"א) דס"ל חופת נדה לאו חופה היא ולא חשיב' כנשוא' וליישב הקושיות שהקשו עליו. ואכתי מבעי' לן נהי שאינו גומר אפשר דקונה לענין לחוש לקדושין דלכאורה זה דמי לחופה באלמנה שהעלה הוא עצמו ז"ל בסעיף הקודם דאף שאינו גומר לדעת כמה פוסקים מ"מ יש לחוש לקדושין וכמו שהובא לעיל בשמו ה"ה הכא. ואפשר לומר משום דאיכא הרבה דיעות בין הראשונים בעיקר מהות החופה מה היא וכאשר האריך הרב הנ"ל שם בסעי' ט' ודעת הרמב"ם ז"ל ואיכ' מ"ד שכ' הר"ן בריש כתובות הוא דחופה היינו יחוד הראוי לביאה וכן הוא דעת המחבר בש"ע לקמן סי' נ"ה ס"א וכן הוא דעת המרדכי ומהרי"ל שכתב הב"ש בסי' ס"ד סק"ו וא"כ כשהיתה נדה בודאי לא היה חופה כזו דהא אסור להתיחד עמה (אם לא שעבר ונתיחד עמה וזהו מציאות רחוק ועב"ש בסי' ס"א סק"ב ומ"ש עליו הרב הנ"ל בסעי' ט' שם) אפשר לומר דא"צ לחוש לקדושין כלל כיון דגוף דין זה אי חיישינן לדר"ה רוב הפוסקים חולקים ע"ז ואף אי חיישי' לה אפשר דהעיקר כהפוסקים הנ"ל דאין זה חופה כלל ובפרט שגם דבר זה אינו ברור כ"כ לומר דלרב הונא אף שאינו גומר מ"מ קונה.

# SE'IFIM 3–4

## ISSUE: The Methods of *Kiddushin*

### MISHNA AND GEMARA

**Mishna Kiddushin** 1:1 lists the ways in which *kiddushin* may be performed:

**משנה מסכת קידושין פרק א משנה א**
האשה נקנית בשלש דרכים וקונה את עצמה בשתי דרכים נקנית בכסף בשטר ובביאה.

The Mishna explains that there are three methods of *kiddushin*: *kesef* (giving the woman something of value); *shtar* (a document effecting the act of *kiddushin*); and *bi'ah* (having intimate relations for the sake of effecting *kiddushin*).

**Gemara Kiddushin** 12b presents *derabbanan* limitations on how one may perform *kiddushin*:

**תלמוד בבלי מסכת קידושין דף יב עמוד ב**
ההוא גברא דאקדיש בשוטיתא 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. דדייר אין, חליף לא? והא ההוא חתנא דחליף אבבא דבי חמוה, ונגדיה רב ששת! ההוא, מידם הות דיימא חמתיה מיניה. נהרדעי אמרי: בכולהו לא מנגיד רב, אלא על דמקדש בביאה בלא שידוכי. ואיכא דאמרי: ואפילו בשידוכי נמי, משום פריצותא.

The Gemara states that **Rav** forbade performing *kiddushin* in the marketplace, with *bi'ah,* or without a prior engagement, meaning,

without having previously discussed getting married. All three are permitted *min HaTorah,* but **Rav** forbade them, and made them punishable by lashes, *makkat mardut.* The Gemara also mentions the opinion of **Naharda'ei,** who held that **Rav** did not forbid all three but forbade only *kiddushin* with *bi'ah* (and possibly only *kiddushin* with *bi'ah* where there was also no prior engagement). There is a similar Gemara in **Yevamot** 52a.

## POSITIONS OF THE RISHONIM

**Tosafot** cite two reasons why *kiddushin* with *bi'ah* is problematic:

**תוספות מסכת קידושין דף יב עמוד ב**

משום פריצותא - מפרש ר"ת דהיינו פריצותא לפי שצריך או עדי ביאה או עדי יחוד ודבר מכוער שמעמיד עדים על כך וקשה דביבמות פ' ר"ג (דף נב.) מייתי לה מצות יבמה מקדש והדר בעיל לא קדיש לוקה מכת מרדות מדרבנן כרב והתם לאו משום עדים תליא טעמא דהא יבמה מדאורייתא אינה נקנית אלא בביאה אלא נראה לר"י דהיינו פריצות שעושין תחלת קניינן בביאה דומיא דמקדש בלא שידוכי.

1) **Rabbeinu Tam** explains that *kiddushin* with *bi'ah* is inappropriate, since there is a need for *eidim*, witnesses, either to the act of *bi'ah* itself, or at least to on the fact that the couple is in seclusion with the intention to have *bi'ah* (since *eidim* are required for *kiddushin*), and that would be considered very improper, a *davar mecho'ar*; 2) **Ri:** it is a breach of modesty to begin a marriage with *bi'ah* – doing so is similar to the problematic situation of *kiddushin* without a prior engagement.

There is a disagreement between **Rambam** and **Rosh** concerning whether the *halacha* follows the more expansive version of **Rav** as first reported in the above Gemara by Rav Yosef, or the more limited version as explained by **Naharda'ei**.

**Rambam** writes:

**רמב"ם הלכות אישות פרק ג**
*הלכה כ*

המקדש בביאה הרי אלו קידושי תורה. וכן בשטר מתקדשת בו מן התורה, כשם שגומר ומגרש שנאמר: +דברים כ"ד+ וכתב לה ספר וכו', כך גומר ומכניס. וכן הכסף דין תורה ופירושו מדברי סופרים שנאמר: כי יקח איש אשה, ואמרו חכמים: לקוחים אלו יהיו בכסף שנאמר +בראשית כ"ג+ נתתי כסף השדה קח ממני.

*הלכה כא*

אף על פי שעיקר הדברים כן הוא, נהגו כל ישראל לקדש בכסף או בשוה כסף, וכן אם רצה לקדש בשטר מקדש. אבל אין מקדשין בביאה לכתחלה ואם קידש בביאה מכין אותו מכת מרדות כדי שלא יהיו ישראל פרוצים בדבר זה אף על פי שקידושיו קידושין גמורין.

*הלכה כב*

וכן המקדש בלא שידוך או המקדש בשוק אף על פי שקידושיו קידושין גמורין מכין אותו מכת מרדות כדי שלא יהא דבר זה הרגל לזנות וידמה לקדשה שהיתה קודם מתן תורה.

**Rambam** accepts the more expansive version and rules that there is a rabbinic prohibition and punishment of lashes for performing *kiddushin* in the marketplace, with *bi'ah,* or without a prior engagement It seems from **Rambam's** wording that **Rav's** concern is that doing *kiddushin* in these ways is too similar to *kedeishah*, which is precisely what the Torah wanted to avoid when it instituted *kiddushin.*

**Rosh** holds differently:

**רא"ש מסכת יבמות פרק ה סימן ב**
גמ' [דף נב ע"א] אמר רב הונא מצות יבמין מקדש ואח"כ בועל ואם בעל בלא מאמר קנה ולוקה מכת מרדות מדרבנן דרב מנגיד מאן דמקדש בביאה ומאן דמקדש בשוקא ומאן דמקדש בלא שידוכי ומאן דמבטל גיטא ומאן דמסר מודעא אגיטא ומאן דמבזה שלוחא דרבנן ומאן דמשהי שמתא דרבנן עליה תלתין יומין ולא אתי ותבע שמתיה

וחתנא דדייר בבי חמוה. דדייר אין דחליף לא והא ההוא דחליף אבבא דבי חמוה ונגדיה רב ששת ההוא מידם הוה דיים מחמתיה. ונהרדעי אמרי בכולהו לא מנגיד רב לבר ממאן דמקדש בביאה בלא שידוכי. ואיכא דאמרי אפילו בשידוכי משום פריצותא והאידנא נהוג עלמא כנהרדעי ואף על גב דרב יוסף אית ליה כלישנא קמא דרב בפ"ק דקידושין (דף י"ב ב) בשל סופרים הלך אחר המיקל:

**Rosh** rules that *makat mardut* is imposed only for a man who is *mekadesh be-bi'ah*, i.e. that the *halacha* follows the more lenient opinion of **Naharda'ei** in **Gemara Kiddushin** 12b. **Rosh** argues that since this is a rabbinic matter, one may rule leniently.

**Beit Yosef** writes that **Rosh** might not have intended to actually rule like **Naharda'ei**. The **Gemara Kiddushin** 12b was not only discussing the rabbinic prohibitions that **Rav** imposed on different means of *kiddushin,* but also cited many other situations in which **Rav** imposed a prohibition and lashes (according to the first opinion in the Gemara). One of those situations that **Rav** forbade is for a son-in-law to live in his parents-in-laws' home (out of concern that he will form a relationship with his mother-in-law). **Beit Yosef** suggests that **Rosh** might only have intended to explain that those who allow this practice (which was common in his time), apparently rely on the opinion of **Naharda'ei**. However, **Rosh** himself did not necessarily accept the position of **Naharda'ei**:

**בית יוסף אבן העזר סימן כו**

ופסק הרמב"ם בפרק ג' (מאישות הכ"א - כב) כלישנא קמא דאכל הני מנגיד רב והרא"ש (סי' יח) כתב ועל נהרדעי סמכי האידנא חתנים הדרים בבית חמיהם אף ע"ג דרב יוסף ליה הא דנהרדעי דהא אמר נגדיה כרב וכן רב יהודה לקמן בפרק י' יוחסין (ע ע"א וע"ב) ע"כ ומשמע לרבינו דמכיון שכתב ועל נהרדעי סמכי האידנא דהכי סבירא ליה דהלכתא כנהרדעי ואינו מוכרח בדבריו דהא אפשר דסמכו וליה לא סבירא ליה שהרי כתב דרב יוסף ורב יהודה לית להו דנהרדעי.

## PRACTICAL RULING

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כו סעיף ג - ד**

*סעיף ג*
משנת קדשה, נחשבת כאשת איש לחייב הבא עליה, וצריכה גט להתירה לשוק.

*סעיף ד*
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. הגה: וי"א שאין מכין אם קידש בכסף או בשטר, אפילו בשוק ובלא שידוכין, ולא ראיתי מימי שהכו מי שקדש בלא שדוכין.

**Shulchan Aruch** rules like the more expansive position of **Rambam**, while **Rema** follows **Rosh** (not accepting **Beit Yosef's** understanding of **Rosh**'s position) that lashes would be imposed only if someone performs *kiddushin* with *bi'ah*.

**Pitchei Teshuva** discusses performing *kiddushin* at night:

**פתחי תשובה על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כו סעיף ד**
(ז) או שקידש. עבה"ט מ"ש אשה שנתקדשה בלילה כו' והנה שם בתשו' הרא"ם עיקר הפלפול הוא לענין גט שהאריך לפסול גט הניתן בלילה כדעת הא"ז שהביא שם ומסיים וז"ל הלכך נראה בעיני דנתינת הגט דוקא ביום ולא בלילה ומגמגם אני על הקידושין משום דכתיב ויצאה והיתה ויש צדדין בדבר ולא אכתוב עד שאראה מה שישיבוני רבותי על הגט עכ"ל. וכן ראיתי בסדר הגט של מהר"י מינץ סימן נ"ז וז"ל אשה שקבלה גטה בלילה אינה מגורשת וספק אם הוא קידושין כו' עכ"ל. ולפ"ז לדעת הפוסקים והתשובות מובא לקמן סימן קכ"ג המכשירים גם בגט בלילה פשיטא דבקידושין בלילה אין שום פקפוק כלל ולפי"ז תמוהים דברי הבה"ט דכאן העתיק בסתם דברי הרא"ם דהוי ס"ק וגם דברי הכנה"ג שביטל המנהג לקדש בלילה ולקמן סי' קכ"ג סק"ט העתיק דברי הפוסקים וראיותיהם דמותר ליתן גט בלילה וצ"ע: ועי' בס' מע"ג בסי' זה שהביא ראיה דהאשה מתקדשת בלילה מש"ס דקידושין דף י"א דאמר התם כי קאמינא דקדשה בלילה ע"ש. וכבר קדמוהו בראיה זו בס' ג"פ בסימן קכ"ג ס"ק כ"א וגם במהר"י מינץ שם בהגה וגם בספר ברכי יוסף בסימן זה בשם הרב מהר"ר יצחק ע"ש וע' בס' שעה"מ פ"א מה' גירושין שגם הוא ז"ל כתב ראיה זו ותמה בזה על ר"י מינץ והרא"ם הנ"ל ושוב כת' לדחות וליישב דבריהם משום דכל עיקר ספיקן הוא דשמא מקשינן הויה ליציאה

ואם כן הרי כ' הר"ן בריש פ"ק דקדושין ובר"פ האומר בשם הירושלמי דע"כ לא מקשינן הוי' ליציאה אלא בקדושי שטר וכ"כ הרשב"א ז"ל בתשו' סימן אלף רכ"ו ובחדושיו לגיטין דף י"א ובחי' לקדושין דף ב' (הוא עצמו בפ"ג מהל' אישות דין ג' כ' דודאי תלמודא דידן לא ס"ל כהך חילוקא דהירושלמי ע"ש וצ"ע) מעתה י"ל דהא דמספקא להו למהר"י מינץ והרא"ם הנ"ל היינו דוקא בקידושי שטר אבל בקידושי כסף כ"ע מודו דלא מקשינן ויכולין לקדש בלילה והיינו סוגיין בקידושין שם דמיירי בקידושי כסף ע"ש. וע' בתשו' פרח מטה אהרן ח"ב סי' ל"ה ותה"ד סימן רמ"ח ובתשו' הרדב"ז ח"א סימן פ"ד ומהר"ם די בוטין סי' י"ג ועיין בא"ח סימן של"ט ס"ד בהגה במ"ש שם ויש מתירין כו' דעושין החופה והקידושין בליל שבת כו' ע"ש. ועיין עוד בת' נו"ב תנינא סי' קי"ד ודו"ק:

**Pitchei Teshuva** refers to some *poskim* who were stringent about not performing *kiddushin* at night, since there is an opinion in the Rishonim that a *get* should not be given at night (because we do not perform *din* at night, and a *get* is an act of *beit din*). These *poskim* suggest that perhaps one should also not perform *kiddushin* at night, since the Gemara explains (in a different context) that the *halachot* of *kiddushin* and divorce are related, and may be learned one from the other. **Pitchei Teshuva** writes that one does not need to follow this stringency for several reasons. First, according to many opinions, even a *get* may be given at night. Second, it is explicit in the Gemara that *kiddushin* may be performed at night. Therefore, **Pitchei Teshuva** suggests that even those *poskim* who consider being stringent regarding *kiddushin* do so only when *kiddushin* is being performed with a *shtar,* in which case it could be compared to a *get.* However, when *kiddushin* is being performed with *kesef* (as the Gemara above was discussing), then it is certainly permitted at night.

# SIMAN 27

The main theme of this *siman* is the requirement that the man make a declaration prior to the act of *kiddushin* in which he expresses his intention to perform *kiddushin*. Before we turn to this discussion, we will focus on several interrelated *halachot* that are cited by **Beit Shmuel** in his first three comments of the *siman* which do not relate to the main topic of the *siman*.

# BEIT SHMUEL: SE'IF KATAN 1 (first half)

## ISSUE: *Kiddushin* with a Coin

**בית שמואל סימן כז ס"ק א**
א) פרוטה - לקמן סי' ל"א ס"ק ה' כתבתי דאין מקדשין לכתחילה במטבע.

**Beit Shmuel** references his comment in *siman* 31 where he cites the view of **Mordechai** that there is a rabbinic prohibition against performing *kiddushin* with a coin:

**בית שמואל סימן לא ס"ק ה**
וכתב המרדכי דאין מקדשים במטבע והיינו מדרבנן אין מקדשים ועיין בתו' ובהרא"ש פ"ק דקדושין:

**Beit Shmuel** is referring to the following **Mordechai**:

**מרדכי מסכת קידושין פרק האשה נקנית רמז תפח**
הגה"ה גרסי' בהזהב דעתה אצורתא וצורתא עבידא דבטלה עיין שם האיך מקדשין במטבע שיש עליו צורה ע"כ לשון הגה"ה:

**Gemara Bava Metzia** 45b states that one may not use a coin for a *kinyan sudar*, because, if the government changes and introduces new money, the old coin loses its value. Therefore, a coin is not acceptable, as its value can potentially be lost. Based on this, **Mordechai** asks how *kiddushin* can be performed with a coin, and does not provide an answer. This is the basis for **Beit Shmuel's** position that one should not use a coin for *kiddushin.* **Avnei Milu'im**, however, disagrees with **Beit Shmuel**:

**אבני מילואים סימן כז ס"ק ב**
[ב] נותן לה בפני שנים פרוטה. - כתב ב"ש ז"ל לקמן כתבתי דאין מקדשין לכתחלה במטבע ע"כ, ועיין ב"ש סי' ל"א סק"ה ז"ל וכתב המרדכי דאין מקדשין במטבע והיינו מדרבנן אין מקדשין עכ"ל.

ובש"ס משמע דמקדשין במטבע ע"ש [יג, א] בהאי דאמר כנסי סלע זה שאני חייב וכן באשה שחטפה מעות סי' כ"ח סעי' ה' ובש"ס (נב, ב) גבי האי דחטף זוזי מחברי' ואמר לאשה מקדשת לי ולא אשתמיט בש"ס לומר דמדרבנן אין מקדשין במטבע.

ומ"ש ב"ש בשם המרדכי המעיין במרדכי אינו נמצא שם אך בהגהה כתוב שם במרדכי פ"ק דקידושין (סי' תפ"ח) ז"ל גרסינן בהזהב דעתא אצורתא וצורתא עבידי דבטלה עיין שם האיך מקדשים במטבע עכ"ל ואינו אלא עיון דהיאך מקדשין במטבע דנימא נמי דעתא אצורתא ועביד דבטלה וכבר כתבו לחלק בין תורת כסף לתורת חליפין.

ולפי מ"ש רש"י דעתא אצורתא וה"ל כדבר שאינו מסויים והוא ממועט מדכתיב נעל ע"ש פ' הזהב (מה, ב) וא"כ בתורת כסף שפיר מהני, ובנימוקי יוסף שם פ' הזהב כתב דבתורת חליפין רוצה בקיומו של דבר מש"ה כל דעביד דבטלה לא מהני אבל בקידושין אינו רוצה בקיומו של דבר ומש"ה מהני בתורת כסף בקידושין ובקרקע אפי' במטבע ע"ש אלא שקדושת ישראל לקדש בטבעת.

**Avnei Milu'im** argues that **Mordechai** does not state that *kiddushin* may not be done with a coin. He only asks why there is not a problem for *kiddushin* as there is in regards to *kinyan sudar*. **Mordechai** would agree that *kiddushin* with a coin is effective, as the Gemara implies in several places that one can perform *kiddushin* with a coin, but he was asking why that should be so. **Avnei Milu'im** explains that one should distinguish between *kinyan sudar* and *kiddushin* with *kesef.* **Avnei Milu'im** cites **Nimukei Yosef** who writes explicitly that a coin is acceptable for *kiddushin.*

**Nimukei Yosef** explains that in the case of *kinyan sudar* (the symbolic act of acquisition using an item, typically a handkerchief or similar object), which is rooted in the concept of a barter transaction, the focus is on the inherent value or utility of the item being exchanged. In this context, the seller who receives the item is not primarily concerned with its market value but with the item itself, viewing it as a tangible object of inherent worth or function, which he accepts in exchange for his own item.

Because of this, a coin is disqualified for use in *kinyan sudar*. A coin's value is not inherent but rather depends on its status as legal tender—its long-term utility is contingent on it remaining in circulation as currency. Since it lacks intrinsic functionality apart from its monetary designation, it does not meet the requirements of an item suitable for *kinyan sudar*.

However, when a coin is used not for *kinyan sudar*, but rather as *kesef* (money) in a standard transaction or in *kiddushin*, it is fully valid. In these cases, the recipient is concerned solely with the coin's current market value, not its inherent utility. Since the primary purpose is the monetary value rather than the object's function, a coin is perfectly acceptable in these contexts.

# BEIT SHMUEL: SE'IF KATAN 1 (second half)

## ISSUE: *Kiddushin* Through Giving the Woman Land or Something Attached to the Ground

Before reading the **Beit Shmuel,** we need to first note some sources on the topic of a *get* or *kiddushin* with something attached to the ground.

**Mishna Gittin** 21b states in regard to a *get*:

**תלמוד בבלי מסכת גיטין דף כא עמוד ב**
מתני'. אין כותבין במחובר לקרקע. כתבו במחובר, תלשו וחתמו ונתנו לה - כשר; רבי יהודה פוסל, עד שתהא כתיבתו וחתימתו בתלוש.

The **Mishna** states that, according to all opinions, a man cannot completely prepare a *get* on something that is attached to the ground (e.g. a leaf), since, as Rashi on the **Mishna** explains, the item is *mechusar ketzitza,* lacking detachment. In other words, it is not fit to be delivered to his wife while still attached, and the Torah describes the *get* as something that is delivered to the woman. The **Mishna** seems to be discussing a case in which the man was intending to detach the *get* after it was prepared and then give it to her (and that is problematic, since a *get* must be potentially kosher at the time of its preparation). What if the man never intends to detach the *get*, but instead gives it to his wife while it is still attached to the ground? **Rashba** offers two reasons why such a *get* would be invalid:

**חידושי הרשב"א מסכת גיטין דף כא עמוד ב**

מתני' אין כותבין במחובר לקרקע. כלומר משום דכשקוצץ מן הקרקע ה"ל מחוסר תלישה ואפי' אם נתן לה את הקרקע פסול משום דכתיב ספר מה ספר מיוחד שהוא בתלוש אף כל דבר שהוא בתלוש, וה"ג לה בירושלמי. ואף על גב דבגמרין אמרי' דספר לספירת דברים בעלמא הוא דאתא מ"מ מדאפקיה בלשון ספר קמ"ל דספירה בתלוש בעי'. וי"מ משום דכתיב ונתן בידה דבר הניתן מיד ליד דהיינו תלוש.

The first explanation of **Rashba** is that the Torah's description, that the husband "writes for her a scroll of divorce"*,* "*ve-chatav lah sefer keritut*"*,* teaches that we need something which is detached, *talush*, as a scroll is. The second explanation is that we derive from the words "*ve-natan be-yadah*", "and he shall give it into her hand" that the *get* must be something that can be transferred from his hand to hers. Therefore, a man cannot divorce his wife with land itself.

**Ba'al HaIttur** holds that, in regards to *kiddushin,* neither *kiddushin* with a *shtar* nor *kiddushin* with *kesef* can be done with something *mechubar le-karka*, attached to the ground, since we derive the *halacha* regarding *kiddushin* from *get*. Most Rishonim, however, including **Rashba**, disagree and maintain that it is only *kiddushin* with a *shtar* that cannot be performed with something attached to the ground, since only *kiddushin* with a *shtar* is sufficiently similar to *get* to be able to learn this *halacha* from it:

**חידושי הרשב"א מסכת קידושין דף ב עמוד א**

והאי שוה דינר דקתני איכא למימר דדוקא מטלטלי אבל נתן לה קרקע בקדושיה אינה מקודשת וכן במחובר לקרקע וכדמוכח ברפ"ק דגיטין (ט' ב') גמ' אחד גיטי נשים ואחד שחרורי עבדים, דאקשי' והא איכא מחובר ואסיקנא כי קתני מלתא דליתא בקדושין מלתא דאיתא בקידושין לא קתני אלמא המקדש במחובר לקרקע אינה מקודשת, וכן כתב הרב בעל העיטור ז"ל דמקשינן הויה ליציאה מה יציאה במחובר לקרקע לא אף הויה במחובר לקרקע לא, אלא דקשי' לי הא דתניא בתוס' דמכלתין פ"ד המקדש באשירה ובפירותיה בעיר הנדחת וביושביה בבימוס ומה שעליו במרקוליס ומה שעליו וכל דבר שחל עליו איסור ע"ז כולם אף על פי שמכרן וקדש בדמיהן אינה מקודשת, קתני בעיר הנדחת ובאשרה שהם קרקע ומחובר לקרקע וטעמא משום שחל שם ע"ז עליו אינה מקודשת הא בעלמא מקודשת, וי"ל דהתם לא אצטריך אלא משום מכרן

וקדש בדמיהן דטעמא דעיר הנדחת או אשירה הא בעלמא דהיתירא מקודשת אבל בעיר גופה או באשירה גופה בעודה מחוברת בקרקע אפילו דהיתירא נמי אינה מקודשת דבמחובר אינה מקודשת משום דכתיב ויצאה והיתה, וא"נ י"ל דנתן לה קרקע בקדושיה בתורת כסף מקודשת וההיא דפ"ק דגיטין בשטר אירוסין קאמר שאם כתבו על המחובר לקרקע ונתנו לה אינה מקודשת דומיא דגט דמקשינן הויה ליציאה, וזה עיקר.

**Ran** follows **Rashba**'s opinion:

**ר"ן על הרי"ף מסכת קידושין דף א עמוד א**

מיהו איכא מאן דאמר דאע"ג דשוה כסף ככסף לענין קדושין ה"מ מטלטלין אבל קרקעות לא דבגמרא [דף ה א] אמרינן דמקשינן הויה ליציאה ומהך היקשא ילפינן קדושי שטר וכיון דמקשינן מה יציאה במחובר לא שאין כותבין את הגט במחובר לקרקע כדאיתא בפרק המביא תנין (דף כא ב) אף הויה נמי במחובר לא והביאו ראיה ממה דאמרינן בפ"ק דגיטין (דף ט א) גבי הא דתניא התם בג' דברים שוו גיטי נשים לשחרורי עבדים דפרכינן עלה והא איכא מחובר ומשנינן מילתא דאיתא בקידושין קתני מילתא דליתא בקידושין לא קתני אלמא דמחובר אף בקידושין פסולין

וליתא דכי אמרי' התם דמחובר פסול בקידושין ה"מ בקידושי שטר שאם כתב לה על המחובר הרי את מקודשת לי ונתנו לה לא הוו קידושין דקידושי שטר הוא דמקשינן ליציאה אבל נתן לה קרקע או מחובר בתורת כסף ודאי מהני דהויה דכסף לא בעינן דומיא דיציאה.

**Beit Shmuel** follows the *shittah* of **Rashba** and **Ran** that *kiddushin* of *kesef* can be performed with land:

**בית שמואל סימן כז ס"ק א**

וכתב הר"ן ריש קידושין ותו' והרשב"א אם קידש במחובר לקרקע הוי קידושין אף על גב אם קידש בשטר מחובר לא הוי קידושין משום דמקשינן הויה ליציאה מ"ה שטר מחובר פסול כמו גט מחובר אבל כסף לא שייך בגט לכן אם קידש בקרקע מקודשת גם י"ל שאני גט מחובר דפסול משום דמחוסר קציצה אבל קידושין קי"ל אפילו לא בא לידה מקודשת כמו תן לפלו' ועיין חידושי מהרי"ט:

**Rashba** writes in a *teshuva* that perhaps even *kiddushin* with a *shtar* may be performed with something attached to the ground, since the two reasons given above for why a *get* must be detached (because the Torah describes a *get* as a scroll, or because the Torah

describes how it must be delivered to the woman) don't apply to *kiddushin.* **Rashba**, however, notes that other Rishonim disagree:

**שו"ת הרשב"א חלק א סימן תר**

השיב עוד השטר קידושין כשר במחובר. דדוקא בגט פסילנא משום דכתב /דכתיב/ ונתן. ובירוש' מפקינן מדכתיב ספר. מה ספר שהוא בתלוש. וכן אמרי בתוספת' המקדש בעיר הנדחת וביושביה כדימוס ובמה שעליה אינה מקודשת. משמע בהכי דוקא דאיכא איסור הנאה. הא לאו הכי מקודשת אפילו במחובר. ונראה דאין כן דעת רש"י ז"ל פרק קמא דגיטין (דף ט'). דגרסינן התם /גיטין ט'/ בשלשה דברים שוו גיטי נשים לשחרורי עבדים. שוו למוליך ולמביא. וכל הגט שיש עליו עד כותי פסול חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים. וכל השטרות העולין בערכאות של גוים פסולין חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים. ואקשינן ותו ליכא והא איכא לשמה? בשלמא לרבה היינו מוליך ומביא אלא לרבא קשיא. ובין לרבא ובין לרבה קשיא הא איכא מחובר? כי קתני פסולה דרבנן פסולה דאורייתא לא קתני. וכו' והא חזרה דאורייתא וקתני? אלא כי קתני מילתא דליתא בקידושין מילתא דאיתא בקידושין לא. פירש רש"י מחובר איתיה נמי בקידושין דכתיב (דברים כ"ד) ויצאה והיתה איתקש הויה ליציאה. אבל לשמה ליתיה בקידושין דתקנתא דרבנן בגטין דלמא אתי בעל ומערער ופסיל ליה. עד כאן. ויש לפרשה בענין אחר.

**Rema** in Siman 32 cites both opinions regarding whether a s*htar* written on something attached to the ground is acceptable for *kiddushin*:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן לב**

הגה: כתבו על דבר המחובר לקרקע או על איסורי הנאה, י"א שהוא פסול (המ"מ פ"ג דאישות), ויש מכשירים (הרשב"א סי' תר"ג).

**Chelkat Mechokek** in Siman 32 rules stringently and writes that **Rashba** later changed his mind from the lenient position that he adopted in the earlier *teshuva* and only permitted *kiddushin* of *kesef* where land was given, and not *kiddushin* of *shtar* where the *shtar* is attached to the ground:

**חלקת מחוקק סימן לב ס"ק ז**

(ז) ויש מכשירין - במחובר כתב הרשב"א בתחלה בסי' ת"ר דשטר קדושין כשר במחובר וכתב שם דאין כן דעת רש"י אבל בסי' אלף תכ"ו חזר בו ופסק דהמקדש בקרקע בתורת כסף מקודש' אבל המקדש בשטר במחובר לקרקע אינה מקודשת כדאית'

בהדיא בגמ' מילת' דאיתא בקידושין לא קתני (גיטין ד"י ע"א פי' דלפני זה ד"ט ע"א קתני בג"ד שוה גיטי נשים לשחרורי עבדים ופריך ותו ליכ' והאיכ' מחובר דפסול בתרווייהו ומשני כי קתני מלתא דליתא בקידושין מילתא דאיתא בקידושין לא קתני (ופרש"י כגון מחובר איתא נמי בשטרי קדושין איתקוש הוייה ליציאה) אלמא בהדיא שטר אירוסין ליתא במחובר וכ"כ הרשב"א בחידושיו וכ"כ הר"ן ריש קידושין וא"כ בחנם כתב הרב דיש מכשירין וסמך על מ"ש הרשב"א בסי' ת"ר.

**Beit Shmuel** in Siman 32 adds that even in the *teshuva* where **Rashba** presented his lenient opinion, he did not rule so definitively, but instead stated it as a possibility. **Beit Shmuel** therefore expresses astonishment that **Rema** writes unequivocally that there are those who permit it. However, **Beit Shmuel** adds that, if the *shtar* is worth a *perutah,* then it can effect *kiddushin* as *kesef*:

**בית שמואל סימן לב ס"ק ז**
ז) המחובר לקרקע - כבר כתבתי ר"ס כ"ז אם מקדש בתורת כסף יכול לקדש אפילו במחובר, ושטר מחובר כתב רש"י ריש גיטין דף ח' ורשב"א בתשובה סימן אלף רכ"א והר"ן דפסול ומ"ש הרשב"א בתשובה סימן ת"ר דכשר לא החליט ותימא על רמ"א שכתב ויש מכשירין היינו הרשב"א סימן ת"ר ח"מ, ואם ש"פ מקודשת מתורת כסף כמ"ש בסעיף ב':

Now we can turn to the words of the **Beit Shmuel** in Siman 27:

**בית שמואל סימן כז ס"ק א**
וכתב הר"ן ריש קידושין ותו' והרשב"א אם קידש במחובר לקרקע הוי קידושין אף על גב אם קידש בשטר מחובר לא הוי קידושין משום דמקשינן הויה ליציאה מ"ה שטר מחובר פסול כמו גט מחובר אבל כסף לא שייך בגט לכן אם קידש בקרקע מקודשת גם י"ל שאני גט מחובר דפסול משום דמחוסר קציצה אבל קידושין קי"ל אפילו לא בא לידה מקודשת כמו תן לפלו' ועיין חידושי מהרי"ט:

Regarding *mekadesh b'karka* (betrothing with land), **Beit Shmuel** (27:1) rules that although in *kiddushei shtar* (betrothal with a document) the document must not be attached to the ground

(*mechubar*), in *kiddushei kesef* (betrothal with money), one can betroth using land. He provides two reasons for this:

1. Either because we do not compare the laws of divorce to *kiddushin* in the case of *kiddushei kesef*;

2. Or because with a *get*, it must be placed directly in the woman's hand, which necessitates detachment from the ground, and anything requiring detachment is considered incomplete. However, in *kiddushei kesef*, there is no requirement for the money to be placed directly in her hand, as it can be given to another person on her behalf.

It seems that **Beit Shmuel**'s intention is that when the money is given to another person acting as a guarantor (*arev*), that person is not considered the woman's agent (*shaliach*) to receive her *kiddushin*. Rather, just as a guarantor becomes obligated due to the borrower acquiring a loan or because the lender disbursed money based on the guarantor's commitment, so too, the woman becomes betrothed through the fact that the other party acquired the money or disbursed funds.

Thus, it is not the act of giving the money itself that effectuates the *kiddushin*, but rather the acquisition or disbursement of the money that triggers her obligation or transfer of herself. Consequently, even with land, since there is both a transfer of ownership and acquisition of value, she becomes *mekudeshet*.

# BEIT SHMUEL: SE'IF KATAN 2

## ISSUE: *Kiddushin* with *Kesef* Given to a Woman Against Her Will

**Beit Shmuel** cites **Maharit**:

**בית שמואל סימן כז ס"ק ב**
ב) שוה פרוטה - כתבו תו' ריש קידושין דילפינן מעבד עברי דשוה כסף ככסף. וכתב בחדושי הרב מוהר"ר יוסף מטראני אם התנה ע"מ שאתן סך זה ונתן שוה כסף בעל כרחה לא הוי נתינה הואיל שנתן שוה כסף ובעל כרחה.

If the man made a condition that he would give the woman a certain amount of money, and then he gave her *shaveh kesef*, something of value (in the amount that he committed to give) but not actual money, and it was given *ba'al korchah*, against her will, it is not considered a fulfilment of his condition, and there is no *kiddushin*. The implication is that this is only because there are two factors: *shaveh kesef* and that it was given against her will. But had he given her actual money, there would be *kiddushin* even if it was given against her will.

**Beit Shmuel** then asks:

וקשה הא כתב הרשב"א בחידושיו[13] והב"י הביאה ר"ס קמ"ג אפילו למ"ד נתינה בע"כ הוי נתינה היינו הנותן יצא ידי הנתינ' אבל להמקבל לא הוי נתינה כי א"י לחייבו בע"כ

[13] **חידושי הרשב"א מסכת גיטין דף עה עמוד א**:
עוד נראה לי דאפילו למ"ד נתינה בע"כ שמה נתינה היינו דוקא שהנותן נפטר בנתינתו וזכה במה שבידו בקיום תנאו, והיינו טעמא דגט, והיינו טעמא דבית בבתי ערי חומה זכתה האשה בגט שבידה וזכה הלה בבית בקיום תנאם, וה"ה לנשבע ליתן לחבירו נותן לו בעל כרחו ונפטר, אבל שתהא נתינה לגבי מי שניתן להם בעל כרחם לא שא"א לזכות לאדם בעל כרחו, והיינו טעמא דמתנה, והוא הדין והוא הטעם לאומרת תן לי מנה ואתקדש אני לך ונשבע הלה ליתן לה ונתן לה בעל כרחה יצא הלה ידי שבועה והיא אינה מקודשת, כנ"ל.

כגון אם אמרה תן לי מנה ואקדש אני לך ונתן בע"כ לא הוי קידושין לפ"ז אפילו נתן כסף ולא שוה כסף לא הוי קידושין כיון דהיא לא נתרצה. ואפשר שם איירי כשהיא מתנ' התנאי תן לי מנה אז אמרי' נתינה בע"כ לא הוי נתינה אבל כשהוא מתנה ע"מ שאתן לך אז אפילו בע"כ הוי נתינה דהא התנאי התנה הוא מיהו כתב אח"ז במהרי"ט אפילו בכה"ג לא הוי נתינה.

ועיין סי' קמ"ג שם מבואר נתינה בע"כ ס"ל הרא"ש דהוי ספק גט, והרמב"ם ס"ל דפסול מדרבנן הוא ומסתמא גם בקדושין שייך פלוגתא זו.

ולכאורה משמע מדברי הרא"ש פ' מ"ש דס"ל אפילו נתינה בע"כ ושוה כסף הוי ספק דהא כתב בסוגיא שם אם התנה שתתן איצטלה איצטלה דוקא קאמר ולא מעות בעד איצטלה וטעמ' הוא משום דאמרי' הבעל לצערה קמכוון וכתב הרא"ש אם התרצה ליקח מעות הוי נתינה ש"מ הסוגי' איירי בנתינה בע"כ ומ"מ אי לאו לצעור' קמכוון הוו נתינה ש"מ אפילו נתינה בע"כ ושוה כסף מהני מיהו למ"ש בסי' קמ"ג אין ראיה מהרא"ש ועיין תשו' מהר"א בן ששון סי' ס"ה ובח"ה סי' רמ"א סעיף ז'.

ויש עוד להביא ראיה דנתינה בע"כ ושוה כסף הוי נתינה מעבד עברי אלא שם בחדושי הנ"ל דוחה ראיה זו וכ' שאני ע"ע דריב' התור' ולכאור' דבריו תמוהים דא"כ מנ"ל להש"ס ריש קידושין למילף מע"ע שוה כסף ככסף:

**Beit Shmuel** cites the opinion of **Rashba** that even the view that holds that someone who forces a recipient to receive something is considered to have fulfilled the condition to give the recipient that item, holds this only as far as the giver is concerned, not the recipient. Therefore, even if the man gave the woman actual money in the case of the **Maharit,** there should be no *kiddushin* unless she agreed, since otherwise the woman is not considered to have accepted the money. **Beit Shmuel** suggests that perhaps **Rashba** was discussing only a case where the recipient made the condition, but if the condition was made by the giver, then, as long as the item is technically given, even forcefully, it is considered a fulfilment of his condition.

Regarding money given against the woman's will to fulfill a condition put on receiving a *get*, **Rosh** maintains that there is a

doubt whether the *get* is valid, and **Rambam** holds that the *get* would be effective *min Ha-Torah*, but it is *pasul miderabbanan.* **Beit Shmuel** writes that presumably they would hold the same regarding *kiddushin.*

# BEIT SHMUEL: SE'IF KATAN 3

## ISSUE: Whether *Kiddushin* Is Valid When The Man Does Not Hand The Money To The Woman, But Tells Her To Pick It Up From The Ground *("Teli Kiddushayich Mei'al Gabei Karka")*

**Beit Shmuel** cites **Teshuvat Rashach**:

**בית שמואל סימן כז ס"ק ג**
ג) ואומר לה - ואם אמר טלי קידושיך מע"ג קרקע הרי זה ספק קדושין תשובה רש"ך:

**Teshuvat Rashach** holds that there is a doubt whether such a *kiddushin* is valid. Regarding divorce, the *gemara* states that the husband must hand the woman (or her representative) the *get*, and instructing her to pick it up from the ground would be invalid. This is derived from the Torah's words that describe the divorce process as the husband placing the *get* in her hand. **Teshuvat Rashach** is unsure about whether one should compare *kiddushin* to *gittin* for the purposes of this *halacha*:

**שו"ת מהרש"ך חלק א סימן קנב**
כשנפל לו הטבעת על גבי קרקע ואמר לו שאם יטלהו יהיה בעבור קדושין, ונטלהו מעל גבי קרקע בשתיקה, ואע"ג דגבי גירושין בעינן ונתן בידה, ואם אמר לה טלי גיטיך מעל גבי קרקע אינה מגורשת, ואתקש הויה ליציאה, הא איכא פלוגתא דרבוותא אי אתקש לכל מילי או לא, כאשר האריך החכם השלם נר"ו, ואי אמרינן דלא אתקש להך מלתא דטלי, א"כ יש לחוש ללקיחת הטבעת מעל הקרקע.

**Mahari ben Lev** argues that there is no reason to believe that this *halacha* should inherently apply to *kiddushin,* as there is no indication in the *pesukim* that *kiddushin* must be handed to the

woman. In addition, it would seem that there is no reason to apply this *halacha* from *get* to *kiddushin* with *kesef,* since they are fundamentally different methods of *kinyan,* even if it could be applied to *kiddushin* with a *shtar* (which is more similar to *get*). Moreover, logic dictates that this *halacha* should not apply to *kiddushin* with *kesef,* since the whole purpose of *kiddushin* with *kesef* is that the woman receives something of value. Therefore, there should seemingly be no difference whether she picks it up off the ground or is given it directly. Nevertheless, **Mahari ben Lev** concludes that this issue should be treated as a *safek*:

**שו"ת מהר"י בן לב חלק ב סימן לג**

נדרשתי לאשר שאלוני במעשה שהיה שאמר אדם אחד לאשה אחת התקדשי לי במנה וטולי אותו מעל גבי קרקע אי אמרינן דלא הוו קדושין כלל כי היכי דאמרינן גבי גרושין דבעינן נתינה מידו או מיד שלוחו לידה או ליד שלוחה או לרשותה:

תשובה. יראה לי דדוקא בגרושין הוא דאמרינן דכתיב ונתן בידה ולא שתקח היא מעצמה, אבל בקדושין לא כתיב הכי, אף על גב דכתיב כי יקח איש אשה דאמרינן בפרקא קמא דקדושין [דף ה:] הריני בעליך הריני אישיך הריני ארוסיך אין כאן בית מיחוש משום דכתיב כי יקח ולא שיקח את עצמו ודאי הוא דקרא להכי הוא דאתא ולא דנימא נמי דאתא לאשמועינן שהוא יקח את האשה בכסף ושיתן את הכסף בידה ולא שתקח היא את הכסף דהא לענין גירושין כתי' נמי ושלחה ולא שישלח א"ע וכתיב נמי ונתן בידה למדרש שלא תטול היא הגט מעל גבי הקרקע ואיבר' דמהא דאמרינן בפרק קמא דגטין [דף ט:] ותו בין לרבא ובין לרבה הא איכא מחובר ומסיק כי קתני מילתא דליתא בקדושין מילתא דאיתא בקידושין לא קתני ומשמע דמחובר נמי איתא בקדושין והמקדש במחובר לקרקע אינה מקודשת וכן כתב רש"י ז"ל מילתא דאיתא בקדושין לא קתני כגון לשמה ומחובר איתא נמי בשטרי דקדושין כדכתיב ויצאה והיתה איתקש יציאה להויה ומשמע לכאורה והוא הדין נמי בנ"ד דלא הוו קדושין כי היכי דלא הוו גירושין דאיתקש יציא' להויה דאין היקש למחצה וכי היכי דמקשינן להו לענין לשמה ולענין מחובר ה"נ מקשינן להו לענין שלא ליטול הקדושין מע"ג קרקע כי היכי דלא מצי ליטול הגט על גבי קרקע והא נמי ליתא דאפי' דאמרינן הכי הני מילי לענין שטר קדושין דאיהו אתקש ליציאה אבל קדושי כסף לא (לשמה) ודברים אלו קיימתים מסברא ואח"כ מצאתי רובם או כלם בחדושי הר"ן ובחדושי הרשב"א ז"ל כפי מה שנראה מתוך דברי הר"ן ז"ל בפ"ק דקדושין הויא פלוגתא דרבוותא אי המקדש בקדושי

כסף במחובר הוו קדושין ואי לאו והרשב"א כתב פרקא קמא דגטין וז"ל מדאמרינן דמילתא דאיתא בקדושין לא קתני משמע דמחובר נמי איתא בקדושין דהמקדש במחובר לקרקע אינה מקודשת. ולי נראה דלא אמרינן כאן אלא לענין שטר קדושין אבל המקדש בדבר המחובר לקרקע מקודשת ודייקנא לה מהתוספתא וכבר כתבתיה בארוכה בריש פרקא קמא דקדושין בס"ד וצ"ע דנראה דעד כאן לא קאמר הרשב"א ז"ל דהוו קדושין במחובר אלא דווקא בקדושי כסף אבל בקדושי שטר מודה דלא הוו קדושין כדמוכח פשטא דשמעתא דפרקא קמא דגטין דקאמר מילתא דאיתא בקדושין לא קתני ובתשובת הרשב"א [חלק א סימן ת"ר] כתוב השיב עוד דשטר קדושי כשר במחובר דדוקא בגט פסול משום דכתיב ונתן ובירושלמי /ובירושלמי/ מסקינן מדכתיב ספר מה ספר שהוא בתלוש וכו', דנראה מתוך זאת התשובה דאפילו בשטר סבירא ליה להרשב"א ז"ל דמקודשת במחובר...

הכלל העולה דיש פנים לכאן ולכאן יש פנים לומר דמקודשת גמורה ולא תפסו בה קדושי אחריני ויש פנים לומר דהויא ספק מקודשת וכעת לא אוכל להכריע כי אני חולה וחלוש ותו לא מידי נאם הצעיר יוסף ן' לב:

In **Teshuvat Maharil** (*Responsa Maharil*, Siman 74), he decisively rules that *teli kiddushayich mei'al gabei karka* is invalid because of the *hekesh* between *ve-yatzah* and *ve-haytah*. He writes that if the woman receives a gift from a distinguished person, this is considered equivalent to the gift being given directly to her, and similarly, if someone says *adaber alecha le-shilton* ("*I will speak to the authorities on your behalf*"), this is viewed as a direct giving to her. The key principle is that she must not take it by herself. Similarly, if the item was initially given to her as a *pikadon* (deposit) and afterward the man said "*hitkadshi li bo*" ("*be betrothed to me with it*"), the *kiddushin* is valid because he originally gave it to her, even though it wasn't given initially for the purpose of *kiddushin*—the essential factor is that he gave it.

**Avnei Miluim** (30:1) brings several proofs that *teli kiddushayich mei'al gabei karka* is valid:

1. **Rema** (28:5) implies that if a woman grabbed money from a man and afterward he betrothed her with it, and she consented (*amarah hen*), she is *mekudeshet*.

2. From **Ran** mentioned earlier, who holds that it is permissible to betroth with land.

3. From the fact that *kiddushin* can be done in the presence of three (*b'ma'amad shloshtan*). According to **Tosafot**, *ma'amad shloshtan* is effective through the mechanism of acquisition (*zechiyah*), where the borrower acquires on behalf of the recipient. Thus, it is similar to *teli kiddushayich mei'al gabei karka*, since the man is not directly giving it. (However, this requires further clarification, as it might be that the borrower functions as his agent in giving it to her.)

4. **Avnei Miluim** refers to Siman 136 (Se'if Katan 2), where he explains that, according to **Tosafot** and **Rosh**, a *get* is invalid if it was initially given as a *pikadon* (deposit), whereas *kiddushin* is explicitly stated to be valid.

However, **Avnei Miluim** concludes that at least in *kiddushei shtar*, the *shtar* must be given directly to the woman, and not taken from the ground.

In **Pitchei Teshuvah** (Se'if Katan 3), several later authorities are cited who believe that *teli kiddushayich mei'al gabei karka* poses no problem. However, he notes that **Chatam Sofer** aligns with the opinion of **Maharil**, explaining that if an item was initially given as a *pikadon* (deposit) and afterward used for *kiddushin*, it is not considered *teli kiddushayich mei'al gabei karka*. This is because the

custodian's hand (*yad ha-shomer*) is considered as the owner's hand (*yad ha-ba'alim*). Thus, when the item is with the woman as a *pikadon*, it is as if it is still in the man's possession, and when he betroths her with it, it is as though he is giving it directly from his hand to hers.

Therefore, in the case being dealt with in the **Chatam Sofer** responsum, if the initial giving was as a *sivlonot* (a gift not intended for betrothal), the man cannot use it for *kiddushin* because the woman is not a custodian, and her hand is not considered as his. According to this reasoning, even if in the case of a *get*, giving initially as a *pikadon* is invalid, this only applies to documents (*shtarot*), as they are excluded from the laws of custodianship, and the custodian's hand is not like the owner's hand. But regarding money, since the custodian's hand is considered like the owner's hand, there is no issue of *teli kiddushayich mei'al gabei karka*.

**Chatam Sofer** concludes that although it is not advisable to permit *kiddushin* solely based on this reasoning, it can be combined with other factors to support a lenient ruling.

We now turn to the main topic of Siman 27, the different expressions that can be used by a man to offer *kiddushin* to a woman.

# SE'IFIM 1-3

## ISSUE: Expressions of *Kiddushin*

The act of *kiddushin* itself is *kesef, shtar* or *bi'ah*. There are also the additional requirements of having witnesses present, as well as having a statement made by the man accompanying the act of *kiddushin* which expresses his intention to perform *kiddushin*. There is a question about whether this statement is just a technical matter, the purpose of which is to make clear that both the man and woman have the intention to effect *kiddushin*, or it is something more substantive, i.e. a component of the act of *kiddushin* itself.

## GEMARA AND RISHONIM

**Gemara Kiddushin** 6a states:

**תלמוד בבלי מסכת קידושין דף ו עמוד א**
ת"ר: הרי את אשתי, הרי את ארוסתי הרי את קנויה לי - מקודשת; הרי את שלי, הרי את ברשותי, הרי את זקוקה לי - מקודשת. וליתנינהו כולהו כחדא! תנא, תלת תלת שמעינהו וגרסינהו.

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: +דברים כד+ כי יקח איש אשה. איבעיא להו: חרופתי, מהו? ת"ש, דתניא: האומר חרופתי - מקודשת, שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה. ויהודה הויא רובא דעלמא? ה"ק: האומר חרופתי - מקודשת, שנאמר: +ויקרא יט+ והיא שפחה נחרפת לאיש; ועוד, ביהודה קורין לארוסה חרופה, ויהודה ועוד לקרא? אלא ה"ק: האומר חרופה ביהודה - מקודשת, שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה.

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 - דיהב לה ואמר לה בהני לישני, והכי קא מיבעי ליה: הני לישני לקידושי קאמר לה, או דילמא למלאכה קאמר לה? תיקו.

גופא: היה מדבר עם האשה על עיסקי גיטה וקידושיה, ונתן לה גיטה וקידושיה ולא פירש, רבי יוסי אומר: דיו, ר' יהודה אומר: צריך לפרש. אמר רב יהודה אמר שמואל: והוא שעסוקין באותו ענין. וכן אמר ר"א א"ר אושעיא: והוא שעסוקין באותו ענין. כתנאי; רבי אומר: והוא שעסוקין באותו ענין, ר' אלעזר בר ר"ש אומר: אף על פי שאין עסוקין באותו ענין. ואי לאו דעסוקין באותו ענין, מנא ידעה מאי קאמר לה? אמר אביי: מענין לענין באותו ענין. אמר רב הונא אמר שמואל: הלכה כר' יוסי. א"ל רב יימר לרב אשי, ואלא הא דאמר רב יהודה אמר שמואל: כל שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהם, אפילו לא שמיע ליה הא דרב הונא אמר שמואל? א"ל: אין הכי נמי.

The Gemara lists many expressions that one might use for *kiddushin*, and groups them into different categories. Some of them clearly express *kiddushin,* such as "behold you are my wife" or "behold you are my *arusah"*, etc. Even other expressions that don't explicitly convey marriage per se, still express the idea of marriage when a man performs an act of *kiddushin* and uses one of those expressions, such as "behold you are mine" or "behold you are in my domain" etc., and are also definitely effective. The Gemara discusses whether additional expressions that are more ambiguous, such as "behold you are set aside to me" or "behold you are designated for me" would be effective. The Gemara explains that the situation where there is a doubt can't be where the couple hadn't been discussing getting married, since, in that case, how should the woman know that those expressions mean to express an offer of marriage at all? However, if the case is one in which the couple was discussing getting married, and, in that context, the man then used

one of those expressions and performed *kiddushin*, the *kiddushin* should, seemingly, certainly be effective. The reason is that, in a case where they were discussing getting married, and the man then performed *kiddushin,* **R. Yossi** rules that even an act of *kiddushin* performed in silence is understood to be intended for the sake of *kiddushin* and is effective. If that is true, why should there be any doubt about the effectiveness of these expressions? The Gemara explains that the doubt is whether these expressions might be worse than not saying anything, as they might give the impression that the man doesn't intend to ask the woman to marry him, but is asking her for something else, such as asking her to work for him. The Gemara concludes with *teiku* - the matter can't be resolved.

One of the doubtful expressions that the Gemara discusses is "behold you are my *charufa*", which is the same word as the one used in the Torah regarding a quasi-marriage state of a maidservant. The Gemara adds that this expression should be effective, because in the territory of Yehudah, a woman who had *kiddushin* is referred to as a *charufa.* The Gemara's conclusion appears to be that this expression will only certainly be effective in Yehudah, but in all other places it is considered a doubt whether it is effective. However, **Rambam** and **Rashba** rule that it is valid everywhere:

**רמב"ם הלכות אישות פרק ג**

*הלכה ו*

הדברים שיאמר האיש כשיקדש צריך שיהיה עניינם שהוא קונה אשה לא שיהא עניינם שהקנה עצמו לה, כיצד הרי שאמר לה או כתב בשטר שנתנו לה הריני בעליך, הריני ארוסיך, הריני אישיך וכל כיוצא בזה, אין כאן קידושין כלל. אמר לה או כתב לה הרי את אשתי, הרי את ארוסתי, או הרי את קנויה לי, הרי את שלי, הרי את ברשותי, הרי את זקוקה לי, הרי את לקוחתי, הרי את חרופתי וכל כיוצא בזה, הרי זו מקודשת.

**חידושי הרשב"א מסכת קידושין דף ו עמוד א**

אלא ה"ק האומר חרופתי ביהודה מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה. כלומר אבל בעלמא האומר חרופתי אינה מקודשת דמקרא ליכא למילף דההוא יחוד בעלמא הוא שהרי בשפחה כנענית הכתוב מדבר שאין קדושין תופסין בה ומעיקרא הוה ס"ד כמ"ד בחציה שפחה וחציה בת חורין הכתוב מדבר דשייכי בה צד קדושין כדפרש"י ז"ל, ונראה מדבריו דלדידן דקי"ל כר"ע דאמר דבחציה שפחה וחציה בת חורין הכתוב מדבר האומר חרופתי בכל מקום מקודשת, וכ"כ הרמב"ם ז"ל הרי את ארוסתי הרי את לקוחתי הרי את חרופתי הרי זו מקודשת, וקשיא לי דהא פלוגתא דאמוראי היא בפרק השולח (מ"ג א') חציה שפחה וחציה בת חורין אי תפסי בה קדושין כלל או לא ומשמע נמי התם דאפילו למ"ד דתפסי בה קדושי לאו קדושי ודאי קאמר אלא ספק מקודשת היא דהויא ואי נשתחררה וקבלה קדושין מאחר מקודשת לשני מספק וצריכה גט משניהם אלמא ספיקא הוי אי נחרפת מאורסת קאמר או מיוחדת קאמר א"כ אפי' לדידן דקי"ל דבחציה שפחה וחצי' בת חורין הכתוב מדבר האומר חרופתי אמאי מקודשת גמורה, ומסתברא דאפי' למאי דאוקימנא ברייתא באומר חרופתי ביהודה סבירא לן כמ"ד בחצי' שפחה וחציה בת חורין הכתוב מדבר אלא דמעיקרא הוה ס"ד דהאי תנא דברייתא ס"ל כמ"ד התם דבחציה שפחה וחציה בת חורין תפסי בה קדושין גמורין אבל השתא הדרינן למימר כמ"ד התם דאין קדושין תופסין בה כלל, א"נ כמ"ד ספיקא הוי והכא בקדושי ודאי קאמר לומר דביהודה מקודשת ודאי אבל בעלמא ספיקא הוי, כנ"ל. ועוד י"ל להעמיד דברי רש"י והר"מ ז"ל דאפי' למ"ד התם דלא תפסי בה קדושי הכא ודאי מקודשת דמ"מ כיון דאשכחן יחוד צד חירות בלשון זה, אי מקדש בהאי לישנא מקודשת, דהא שייך ביחוד דצד שתופסין בו קדושין, ולאו משום דנחרפת מאורסת ממש היא, ותדע לך דהא אנן כי בעי' צלעתי סגורתי לאו משום דויקח אחת מצלעותיו ויסגור בשר משמע לן דהוי לשון קדושין ממש אלא משום דנאמר בענין אישות והיינו דכתב רש"י ז"ל דשייכי בה צד קדושין ולא קאמר דשייכי בה קדושין, ומפירושי ר"ח ז"ל נראה שאינו גורס כל האי שקלא וטריא אלא ת"ש האומר הרי את חרופתי מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה, וז"ל הרב איבעיא להו האומר חרופתי מהו ופשטוה מהא דתניא האומר חרופתי מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה, ע"כ.

**Rashba** suggests that the issue of whether the expression "*charufa"* will be effective could depend on how one understands the case of the *shifcha charufa* discussed in the Torah. **Gemara Gittin** 43a considers different understandings of the case. According to one understanding, the woman discussed is a *shifcha kena'anit* (Canaanite maidservant), who is unable to have *kiddushin,* but she

was designated to live with a specific *eved kena'ani* (Canaanite manservant). According to another understanding, the woman is a half *shifcha kena'anit* and half free woman, whose half that is free is able to have *kiddushin.* The conclusion of the *Gemara* in **Kiddushin** 6a, that this expression is effective only in Yehuda, follows the first understanding of the case, and therefore the language of *charufa* does not inherently imply *kiddushin,* except in Yehuda where they colloquially use the term for *kiddushin*. However, **Rashba** suggests that **Rambam** rules that the term is effective everywhere because the second explanation of the case is accepted, and therefore the expression of *charufa* implies *kiddushin.* **Rashba** questions this explanation, since, even according to the second explanation that she is a half *shifcha kena'anit* and half free woman, the Gemara implies that she is not able to certainly have *kiddushin,* but rather there is a doubt whether *kiddushin* is effective. If so, why does **Rambam** rule that that expression is certainly effective? **Rashba** answers that, even though in the case that the Torah is discussing, the expression of *charufa* is used for a situation where it is doubtful whether she may have *kiddushin,* as only the half of her that is free is able to receive *kiddushin,* nevertheless, since that expression is used in the context of a case where there is some connection to *kiddushin,* it is colloquially used as an expression of *kiddushin,* and is certainly effective. Finally, **Rashba cites Rabbeinu Chananel's** text according to which the conclusion of the Gemara is that the expression of *charufa* is certainly effective, not only in Yehuda.

As noted above, the Gemara explains that there is a doubt whether *kiddushin* would be effective when the man and woman were discussing getting married, and the man then performed *kiddushin* using one of the doubtful expressions. The Gemara explains that

the doubtful expressions certainly won't be effective if they weren't used in the context of the couple discussing *kiddushin,* since if so, the woman could not possibly know that the man intends to offer *kiddushin.* What about if the man used an expression of *kiddushin* that certainly is effective, as it certainly denotes *kiddushin,* but the couple hadn't previously discussed *kiddushin?* May we assume that she understands that he is offering *kiddushin?* **Rashi** writes:

**רש"י מסכת קידושין דף ו עמוד א**
במאי עסקינן – בהנך לישני דקא מיבעיא לן אי הוו קידושין או לא ה"ד אי בשאין מדבר עמה קודם לכן על עיסקי קידושין וכן בהנך לישני דגירושין שלא היה מדבר עמה על עסק גיטה.

מנא ידעה כו' – כלומר אפילו הוו הנך לישני לשון קידושין היכי מקדשא הא לא ידעה מאי קאמר לה שתתרצה להתקדש לו.

**Rashba** understands **Rashi** as holding that the **Gemara**'s question, that if the couple hadn't previously been discussing marriage, how could she know what he means, applies even to the expressions that are certainly effective:

**חידושי הרשב"א מסכת קידושין דף ו עמוד א**
במאי עסקינן אילימא בשאין מדבר עמה על עסקי גיטה וקדושיה מנא ידעה מאי קאמר. רש"י ז"ל פירשה אכולהו לישני ואפי' אהרי את לקוחתי וזקוקה לי דהוו לישני מעלי' דאי לא ידעה מאי קאמר לה ולא היו עסוקין מעיקרא בעסקי קדושין אינה מקודשת כלל דהיכי מקניא נפשא אי לא ידעה מאי קאמר לה.

והרב בעל העיטור ז"ל כתב דהיכא דמקדש בלישנא מעליא אף על גב דאין עסוקין באותו ענין מקודשת אבל כי מקדש לה בהני לישני דמיבעיא לן היכא דאין עסוקין באותו ענין לאו כלום הוא, עסוקין באותו ענין בעיא ולא אפשיטא.

ונ"ל שהזקיקו לפרש כן הא דאמרינן הב"ע דאמר לה בהני לישני והכי מיבעי' להו הני לישני לקדושין משמע או למלאכה משמע דאלמא בעיין אהני לישני היא, ועלה קא קשי' לן ה"ד אילימא בשאין מדבר עמה על עסקי גיטה וקדושי' דאי בהני לישני מעליי מקודשת ואף על גב דאינו מדבר עמה על עסקי גיטה וקדושיה.

ולא נראו דבריו דהיכא דאין עסוקין באותו ענין אי אמר לה בלישנא דלא ידעה לי' אינה מקודשת אבל ודאי היכא דקאמר לה בלישנא דידעי לה נשי כגון הרי את מקודשת לי דכלהו נשי ידעי לי' מקודשת דהא מאי קאמר לה וגמרה ומקדשה, ומעיקרא אכולהו לישני אקשינן ה"ד דאי עסוקין אפי' בכולהו נמי מקודשת ואי בשאינם עסוקים אפי' בכולהו אינה מקודשת וכי אוקימנא בעסוקין באותו ענין הדרינן למימר דאפי' הכי איבעיא לן בהני לישני אי לישנא דקדושין הן, דאי לא, טפי גרעי משתיקה.

ומיהו אפי' אמר לה הרי את זקוקתי או דדמי לי' מהני לישני מעליי דסתם נשי לא ידעי לי' מסתברא אי מודה דידעה ולשם קדושין קבלינהו מקודשת אבל אמר לה בהני לישני דמיבעי' לן אף על גב דתרוייהו מודו דלשם קדושין נתכוונו וסהדי נמי אמרי דלהכי מכווני אינה מקודשת ודאית וכ"כ הראב"ד ז"ל.

**Rashba** explains that, even among the expressions that would certainly effect *kiddushin,* some of them express *kiddushin* more clearly than others. There are those that all women understand to be expressing *kiddushin,* such as "*harei at mekudeshet li*" ("behold you are *mekudeshet* to me"), or, as **Taz** (sei'f katan 3) adds, "*harei at ishti* ("behold you are my wife"). However, regarding the other expressions, even those that certainly convey *kiddushin* (for example, "*harei at b'rshuti",* "behold you are in my domain"), the Gemara asks: if they weren't used in the context of the couple discussing getting married, how would she know what he means? The Gemara's answer is that the situation in which these other expressions work is where they were used when the couple had been discussing *kiddushin.* Therefore, in the case of the expressions that certainly effect *kiddushin,* the woman will certainly understand the man's intention, and be *mekudeshet.* However, regarding the doubtful expressions, the Gemara's conclusion is that, even when the couple were discussing *kiddushin,* the woman might still misunderstand what the man means. This would be worse than if he performed *kiddushin* without saying anything, and there is a doubt whether they are married. Furthermore, **Rashba** writes that

if the man used an expression that certainly effects *kiddushin,* and they hadn't previously been discussing *kiddushin,* but they both claim to have understood that the man was offering *kiddushin,* then it is effective.

**Ran** agrees with **Rashba**:

**ר"ן על הרי"ף מסכת קידושין דף ב עמוד א**
הילכך נקטינן דבהני לישני דמספקא לן בהו כל שלא היה מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה ליכא למיחש לה כלל דהא לא ידעה מאי קאמר לה ואי אמרה דידעה ולשם קידושין קבלתינהו ספיקא הוי משום דלא ידעינן אם יש במשמע לשונות הללו לשון קידושין או לא וכי אוקימנא ליה במדבר עמה על עסקי קידושיה אין ה"נ דהוה מצי לאוקמה בידעה מאי קאמר לה אלא משום דהכי שכיח טפי

ובאידך לישני אחריני דלעיל דאיפשיטא לן דמהני כגון לקוחתי קנויה לי והנהו אחריני דווקא במדבר עמה על עסקי קידושיה דידעה מאי קאמר לה א"נ דאמרה לשם קידושין קבלתינהו הא לאו הכי לא שאין האשה מתקדשת אלא מדעתה:

**Ba'al HaIttur** (cited above in **Rashba**) disagrees, and holds that the Gemara's question concerns only the doubtful expressions, but the definite expressions are certainly effective, even if they were not used in the context of the couple discussing *kiddushin.* According to the straightforward reading of **Rosh,** he agrees with **Ba'al HaIttur** (although, as we will see later, the commentaries on the **Rosh** disagree regarding how to understand **Rosh**'s position):

**רא"ש מסכת קידושין פרק א סימן ב**
[דף ו ע"א] ת"ר הרי את אשתי הרי את ארוסתי הרי את קנויה לי הרי את שלי הרי את ברשותי הרי את זקוקה לי מקודשת איבעיא להו מיוחדת לי מיועדת לי עזרתי נגדתי צלעתי סגורתי תחתי עצורתי תפוסתי לקוחתי מהו פשוט מיהא חדא האומר לקוחתי מקודשת דכתיב כי יקח איש אשה וכל אידך לא איפשיטו ואזלינן בהו לחומרא. איבעיא להו חרופתי מהו תא שמע האומר חרופתי ביהודה מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה וכן בכל הלשונות של אירוסין שבכל מקום ומקום אבל הני לישני דברירי לן דהוו לשון קידושין לאו כל כמיניה למימר לא הוי ידענא דהוו לשון קידושין וכל אלו הספיקות כשהיה מדבר עמה על עסקי קידושין ואם לאו אין בהן ממש:

**Rambam** also appears to hold that the Gemara's question applies only to the doubtful expressions, since he cites the requirement that the couple was discussing getting married only in the context of using those expressions:

**רמב"ם הלכות אישות פרק ג**

*הלכה ו*

הדברים שיאמר האיש כשיקדש צריך שיהיה עניינם שהוא קונה אשה לא שיהא עניינם שהקנה עצמו לה, כיצד הרי שאמר לה או כתב בשטר שנתנו לה הריני בעליך, הריני ארוסיך, הריני אישיך וכל כיוצא בזה, אין כאן קידושין כלל. אמר לה או כתב לה הרי את אשתי, הרי את ארוסתי, או הרי את קנויה לי, הרי את שלי, הרי את ברשותי, הרי את זקוקה לי, הרי את לקוחתי, הרי את חרופתי וכל כיוצא בזה, הרי זו מקודשת.

*הלכה ז*

אמר לה או כתב לה הרי את מיוחדת לי, הרי את מיועדת לי, הרי את עזרתי, הרי את נגדי, הרי את צלעתי, הרי את סגורתי, הרי את תחתי, הרי את אסורתי, הרי את תפוסתי, הרי זו מקודשת בספק, והוא שיהיה מדבר עמה תחלה על עסקי קידושין, אבל אם אינו מדבר עמה תחלה על עסקי קידושין אין חוששין למלות אלו.

**Rabbeinu Yerucham** has an intermediate opinion: he rules, similarly to **Ba'al HaIttur**, that, by default, the definite expressions are certainly effective even if they were not used in the context of the couple discussing *kiddushin.* However, if the woman claims that she did not understand their intention, then she is believed enough to create a doubt regarding whether they are married:

**רבינו ירוחם – תולדות אדם וחוה נתיב כב חלק א**

וכל אלו הלשונות שהם ודאי מקודשת לאו כל כמיניה לומר לא ידעתי שנתנה אותם אלי בתורת קדושין אפילו לא דבר עמה על עסקי קדושיה תחלה וכן כתבו התוספות. ומכל מקו' אם אמרה שלא ידעה הוי ספק מקודשת וכן כתבו המפרשים.

Regarding the doubtful expressions, **Rambam** and **Rosh** (cited above) rule, in accordance with the simple understanding of the Gemara, that if the couple were not discussing getting married,

then there is no *kiddushin* whatsoever. **Ran**, however, holds that even if the couple were not discussing *kiddushin*, if the woman states that she understood that a doubtful expression was being used to express *kiddushin* then there is a doubt as to whether she is married:

**ר"ן על הרי"ף מסכת קידושין דף ב עמוד א**
הילכך נקטינן דבהני לישני דמספקא לן בהו כל שלא היה מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה ליכא למיחש לה כלל דהא לא ידעה מאי קאמר לה ואי אמרה דידעה ולשם קידושין קבלתינהו ספיקא הוי משום דלא ידעינן אם יש במשמע לשונות הללו לשון קידושין או לא וכי אוקימנא ליה במדבר עמה על עסקי קידושיה אין ה"נ דהוה מצי לאוקמה בידעה מאי קאמר לה אלא משום דהכי שכיח טפי.

**Rashba** also rules that if the couple understood that the doubtful expressions were expressing *kiddushin*, the validity of the *kiddushin* is in doubt:

**חידושי הרשב"א מסכת קידושין דף ו עמוד א**
ומיהו אפי' אמר לה הרי את זקוקתי או דדמי לי' מהני לישני מעליי דסתם נשי לא ידעי לי' מסתברא אי מודה דידעה ולשם קדושין קבלינהו מקודשת אבל אמר לה בהני לישני דמיבעי' לן אף על גב דתרוייהו מודו דלשם קדושין נתכוונו וסהדי נמי אמרי דלהכי מכווני אינה מקודשת ודאית וכ"כ הראב"ד ז"ל.

## TUR AND BEIT YOSEF

**Tur** writes that any expression which is understood to certainly express *kiddushin* in the place where it is used is effective, as long as the woman understands the meaning of the expression:

**טור אבן העזר הלכות קידושין סימן כז**
בכסף כיצד נותן לה בפני שנים פרוטה או שוה פרוטה בין כסף והוא משקל חצי שעורה בין כל דבר ואומר לה הרי את מקודשת לי או הרי את מאורסת לי או הרי את לי לאנתו וכן בכל לשון שמשמעותו לשון קידושין ודאי באותו מקום ובלבד שהיא תבין שהוא לשון קידושין.

This **Tur** appears to contradict the **Rosh** cited above, since **Rosh** seems to hold that if the woman says that she did not understand a definite expression of *kiddushin,* she is nevertheless *mekudeshet*. However, it would be very unusual for **Tur** to disagree with his father. Furthermore, in the rare instances when **Tur** does disagree with **Rosh,** he usually explains why he is doing so. **Beit Yosef** explains how **Tur's** ruling can be consistent with **Rosh**:

**בית יוסף אבן העזר סימן כז**

והרא"ש (סו"ס ב) כתב הני לישני דברירא לן דהוו לשון קידושין לאו כל כמיניה למימר לא הוה ידענא דהוו לשון קידושין וכל אלו הספיקות כשהיה מדבר עמה על עסקי קידושין ואם לאו אין בהם ממש עכ"ל.

ונראה מדבריו שהוא חולק על מה שכתבתי בסמוך בשם המפרשים דכל הנך לישני דאיפשיטא לן דמהנו אם לא היה מדבר עמה על עסקי קידושין צריך שתאמר שהיא מכרת בהם שהם לשם קידושין ואם אומרת שאינה מכרת אינה מקודשת ולהרא"ש אפילו אומרת שאינה מכרת מקודשת.

ואפשר דהרא"ש מודה לשאר מפרשים בענין האשה המתקדשת ואיהו לא איירי אלא בדין האיש המקדש דכיון שהוא הוציא מפיו לשונות הללו חזקה לשם קידושין הוציא אבל האשה שומעת דבריו וחזקה שאינה מכרת באותן לשונות שהם לשם קידושין ומשום הכי צריך שתאמר שהיא מכרת. ומכל מקום יש לתמוה על רבינו שלא הזכיר סברת הרא"ש בזה כלל:

**Rosh** is referring to a case in which the man claims that he did not understand that the language that he used expressed *kiddushin*, not the woman. Since the man himself used a definite expression of *kiddushin*, he is not believed to claim that he did not understand what it meant. **Tur** is explaining that the woman is believed to say that she did not understand the true meaning of the expression, even in the case of a definite expression of *kiddushin*.

**Beit Yosef** agrees with **Rashba** cited above that all women understand "*harei at mekudeshet li*", and a woman is not believed to

claim that she did not understand it. According to **Beit Yosef**, **Rabbeinu Yerucham** (cited above) seems to disagree even regarding "*harei at mekudeshet li*" and holds that if a woman claims not to have understood it, then there is a doubt whether there is *kiddushin.* **Beit Yosef** writes that this is a difficult position:

וכך הם דברי רבינו שכתב לעיל בסמוך ובלבד שהיא תבין שהוא לשון קידושין ואם היה מדבר עמה על עסקי קידושיה וכו' והא ודאי דלא קאי אאומר הרי את מקודשת דהא ודאי כולי עלמא ידעי דלשון קידושין הן ואי אמרה דלא ידעה דלשון קידושין הוא לא מהימנא אלא אשאר לישני קאי ודברי רבינו ירוחם (נכ"ב ח"א קפא ע"ג) בשם רבו צ"ע:

## PRACTICAL RULING

### שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף א - ג

*סעיף א*

בכסף כיצד, נותן לה בפני שנים פרוטה או שוה פרוטה, ואומר לה: הרי את מקודשת לי בזה. הגה: וי"א שי"ל לה: כדת משה וישראל, וכן נוהגין לכתחילה. וכן נוהגין לקדש בטבעת, ויש להם טעם בתיקוני הזוהר. 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, 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, דהוו קדושין. הגה: י"א דלא בעינן מדברים באותו ענין ממש, אלא מדברים מענין לענין באותו ענין, דהיינו שאין מדברים בקידושין, רק בצרכי זיווגם. וי"א דלא בעינן מדברים עמה, אלא כל שמדברים לפניה.

*סעיף ב*

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. הגה: אם הבינה דבריו, או שדברו תחלה מעסקי קידושין. אבל האיש אינו נאמן לומר שלא כוון לשם קדושין.

*סעיף ג*

אמר לה: הרי את מיועדת לי, מיוחדת לי, עזרתי, נגדי, צלעתי, סגורתי, תחתי, עצורתי, תפוסתי, הרי זו מקודשת בספק. הגה: וה"ה אם אמר הרי את חרופתי. אבל אמר לה הרי את נשואתי, י"א שאינו כלום. והוא שיהיה מדבר עמה תחלה על עסקי קידושין, אבל אם אינו מדבר עמה תחלה על עסקי קדושין, אין חוששין למלות אלו. הגה: 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. 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. ואפילו נתן לה בשתיקה ולא דבר כלום, והוא והיא אומרים שכוונו לשם קדושין, הוי קדושין. ובמקום דלא הוי קדושין, אפילו אם חוזר אח"כ ואמר לה: הרי את מקודשת לי, צריך ליטול הכסף ממנה וליתן לה בתורת קדושין.

**Shulchan Aruch**, when citing the classic expression "*harei at mekudeshet li*", omits the words "*be-taba'at zu*", "with this ring", from the *kiddushin* formula, and instead writes *"ba-zeh",* "with this":

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף א**

בכסף כיצד, נותן לה בפני שנים פרוטה או שוה פרוטה, ואומר לה: הרי את מקודשת לי בזה. הגה: ויש אומרים שיש לומר לה: כדת משה וישראל (כל בו). וכן נוהגין לקדש בטבעת, ויש להם טעם בתיקוני הזוהר (דברי הרב).

The words "*betaba'at zu*" do not appear in the Gemara, so it is not surprising that **Shulchan Aruch** omits them, though common custom is to say them. Nevertheless, as we will see later, there is a halachic requirement for it to be clear which object the man is using for *kiddushin*. **Rema** adds that there are those who say that the man should conclude with the words "*ke-dat Moshe ve-Yisrael*", "according to the religion of Moshe and Yisrael". It is clear from the Gemara that this phrase too is not strictly required. **Rema** also adds that the custom is to do *kiddushin* with a ring.

**Shulchan Aruch** continues and discusses the other definite expressions of *kiddushin*:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף א**

...והוא הדין 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, 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, דהוו קדושין.

**Shulchan Aruch** rules like **Rashba, Tur** etc. that even the definite expressions are effective, in a situation in which the couple hadn't been discussing marriage, only if the woman understands their meaning. If, however, the man was speaking to her about marriage, and in that context used one of the definite expressions, she is *mekudeshet* even if he gave her the ring in silence, and certainly if he used a definite expression, even if she did not understand it.

**Rema** cites different opinions that appear in the Gemara and Rishonim concerning whether the concept of performing the *kiddushin* in the context of discussing marriage applies only when the couple were literally discussing their marriage, or even when they were discussing related matters, such as the value of the dowry that the woman will bring to the marriage, etc. Furthermore, **Rema** cites the opinion of **Mordechai** that the man does not need to be speaking directly to the woman about marriage. It is sufficient merely to speak about marriage in her presence (e.g. to her father):

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף א**
הגה: 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).

**Chelkat Mechokek** follows **Rashba** and **Ran** and rules that (in a situation in which the couple weren't previously discussing *kiddushin*), if the woman says that she did not understand what was being said to her, then the *kiddushin* is not effective, except (following **Rashba**) for a formula such as "*harei at mekudeshet*", which all women understand:

**חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף א**
(א) ובלבד שהיא תבין שהוא לשון קדושין - ואם אומר' שלא הבינה אין מקודשת כלל ואם אמר לה לשון שכל הנשים יודעות באותו לשון כגון הרי את מקודשת שהוא לשון הנהוג לומר בכל קדושין וכל אשה חכמת לב יודעת שזה לשון קדושין והיא אומרת שלא הבינה אינה נאמנת.

However, **Chelkat Mechokek** continues with the following, which does not appear in **Rashba**:

ומ"מ לחומרא נאמנת לענין זה אם קדשה שני דצריכה גט גם משני דהא שויתה נפשה פנויה לגבי ראשון לפי דבריה אבל לשונות שאין הכל מכירין בהן נאמנת לומר לא הבנתי וכן משמעות כל הפוסקים אבל ר' ירוחם כ' דהוי ג"כ ספק קדושין ולמעשה צ"ע אם יש לחוש לדבריו:

According to **Chelkat Mechokek,** if a woman claimed that she did not understand even "*harei at mekudeshet*", she would be believed as a stringency, so that if a second man was *mekadesh* her, then she would be required to also receive a *get* from this second man, because, by her statement that she did not understand what the first man said to her, she is "*shavita nafshah ki-penuyah*", "she gives herself the status of an unmarried woman", *lechumra*, as a stringency. **Chelkat Mechokek's** application of the concept "*shavita nafshah ki-penuyah"* in this situation is very novel, since, if she is believed, it impacts not only herself but also her first husband, and it is doubtful whether other *poskim* would agree. **Tiv Kiddushin**, for example, questions this **Chelkat Mechokek**, and writes that, once the woman accepted the *kiddushin* from the first man, who used the expression "*harei at mekudeshet,*" she has created a *chazaka,* a halachic presumption, of being married to the first man. Therefore, it seems that she should not be believed to claim that she didn't understand, since that would be weakening the first man's rights as her husband:

**טיב קידושין סימן כז ס"ק טו**
כתב בחלקת מחוקק (סק"א) שאם אמר לשון קידושין כגון הרי את מקודשת לי, שכל הנשים יודעות בזו, יש לומר שאינה נאמנת שלא הבינה, מיהו מה שכתב דמכל מקום אם קיבלה קידושין מאחר ואמרה שלא הבינה צריכה גט דהא שויתה נפשה פנויה לגבי ראשון עיין שם, ודברים אלו צריכים עיון דהא מבואר לקמן (סי' קנא ס"א) בכתב השובר והגט ולבסוף נמצא הגט ביד הבעל, אם אחר נשואין ערער אינו נאמן, וכתב הבית שמואל (שם סק"ב) הוא הדין קדושין, דלא כל הימנו לאבד זכותו של השני, אם כן גם בזה איך תהא נאמנת לגרוע כחו של ראשון, כיון שבאמת בחזקת מקודשת היא. ואפשר דמיירי שקיבלה קידושין בפניו ואמרה שלא הבינה, דאיכא חזקה דאין אשה מעיזה, ונאמנת לומר שלא הבינה, מיהו הא ליתא דבלאו הכי צריכה גט מטעם דאמרינן מסתמא גירשה כדלעיל (סי' יז ס"ב) וצריך עיון.

**Beit Shmuel** rules:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף א**
ה) שהיא תבין - כן הוא לשון הטור משמע אפילו אם אמר הרי את מקודשת לי צריך לידע שהיא מבינה שהוא ל' קדושין דלאו כל הנשים מביני' ל"ה וכן משמע בהר"ן ובמגיד וכ"כ ב"ח ולא כב"י. מיהו נראה הכל לפי הענין אם ידוע דאשה זו מבינה הוי קידושין. ובשאר לשונות אם אמרה דלא היתה מבינה הוי ספק קידושין דשמא משקרת וכ"כ רבינו ירוחם וב"ח. ומה שכתב הרא"ש הני לשונות דברירא לן דהוי לשון קידושין לאו כל כמיניה לומר לא הוה ידענא יש לפרש דבריו אינה נאמנת לעקור הקידושין לגמרי אלא הוי ספק קידושין והיינו מ"ש הטור ובלבד שהי' מבין כי היכא שתהיה מקודשת בוודאי:

**Beit Shmuel** argues that not all women necessarily understand even "*harei at mekudeshet*". This is also the opinion of **Bach**, against **Rashba** and **Beit Yosef**. **Beit Shmuel** rules like **Rabbeinu Yerucham** that if the woman claims that she did not understand a definite expression, then there is a doubt about the *kiddushin*, because we do not know whether she is telling the truth. **Beit Shmuel** even explains **Rosh** in line with **Rabbeinu Yerucham**: When **Rosh** says that she is not believed to claim that she did not understand the definite expressions of *kiddushin,* he does not mean that the woman is not believed at all, but rather that she is not

believed to uproot the *kiddushin* entirely, and therefore the *kiddushin* is in doubt. By giving this explanation, **Beit Shmuel** is actually resolving the apparent contradiction between **Rosh** and **Tur** noted earlier in a different way than **Beit Yosef**. According to **Beit Shmuel,** both **Rosh** and **Tur** are discussing the woman claiming that she did not understand, and both hold like **Rabbeinu Yerucham**. **Rosh** means that she is not believed to completely uproot the *kiddushin*, while **Tur** means that she would be believed to the point that she is not definitely *mekudeshet*. **Beit Shmuel** later explicitly questions the explanation of **Beit Yosef**:

**בית שמואל סימן כז**

ז אבל האיש א"נ. כתב הב"י דלמד הטור זאת מדברי הרא"ש שכתב הני לשונו' דברירא לן לאו כל כמיני' לומר לא הוה ידענא והבין דהרא"ש קאי על האיש המקדש הוא אינו נאמן דלא היה מבין ודוק' מה שברור לנו שהוא ל' קידושין אינו נאמן לומר דלא היה מבין אבל מה שמסופק לנו אם היא לשון קידושין נאמן לומר דלא היה מבין מיהו פירושו אין מוכרח ומהרי"ט מפרש דברי הרא"ש בע"א:

**Rema** rules, regarding the definite expressions, that the woman is *mekudeshet* if she understood the man or if they were used in the context of discussing *kiddushin*, and follows **Beit Yosef**'s understanding of **Rosh**:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף ב**

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. הגה: אם הבינה דבריו, או שדברו תחלה מעסקי קידושין (הר"ן והמ"מ). אבל האיש אינו נאמן לומר שלא כוון לשם קדושין (ב"י בשם הרא"ש).

**Avnei Milu'im** asks: if the woman is believed to claim that she didn't understand that the expression was an offer of *kiddushin*, then, even if she admits that she did understand, why should the *kiddushin* be effective, since the *eidim* don't know if she understood? In other words, is this not effectively *kiddushin* without witnesses? He answers that the nature of *kiddushin* is that the man is the

primary actor in the *kinyan,* and the woman's role is passive. Therefore, all that is required are witnesses to the offer of *kiddushin* from the man and to the act of *kiddushin.* There is no requirement of witnesses to the fact that the woman understood and agreed, and her admission is sufficient:

**אבני מילואים סימן כז ס"ק ו**
[ו] אם הבינה דבריו. - ומשמע דאפי' אין העדים יודעין אם הבינה כל שהיא אומרת שהבינה הוי קידושי ודאי וקשה דהא הוי כמקדש בלא עדים.

ואפשר כיון דעיקר הקידושין מצד המקדש כמ"ש הר"ן בנדרים (ל, א, ד"ה ואשה) ע"ש ז"ל כיון שהתורה אמרה כי יקח איש אשה ולא אמר כי תלקח אשה לאיש לא כל הימנה שתכניס עצמה לרשות הבעל ומש"ה אמרינן פ"ק דקידושין דאי אמרה הריני מאורסת לך אין בדבריה ממש אלא מכיון שהיא מסכמת לקידושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר והבעל מכניסה לרשותו הלכך אין אנו דנין בקידושין מצד האשה אלא מצד הבעל עכ"ל. וכיון דעיקר הקידושין מצד הבעל א"כ עיקר דבר שבערוה מצד הבעל הוא ולכן לא בעינן תרי סהדי אלא לגוף הקידושין ששמעו מן המקדש אבל רצון האשה לא בעי עדים וסגי בהודאתה.

וכן נראה מוכח מש"ס פ' האיש מקדש (נ, א) ודברים שבלב אינן דברים מנ"ל לרבא הא כו' אלא אמר אביי מהכא בכולם אעפ"י שאמרה בלבי היה להתקדש אעפ"כ אינה מקודשת ואמאי הא קאמרה בלבי ודחי דלמא שאני התם דכיון דאתניה לאו כל כמינה דעקרה ע"ש, ותיפוק ליה דקידושין בעי סהדי ואם היה בלבה להתקדש מאי הוי כיון דליכא עדים בזה. ולדעת הרמב"ם פ"ז מאישות (הכ"ג) דבביטול ומחילת התנאי אין צריך עדים ניחא דהתם הוי בביטול התנאי ולא בעי סהדי אבל לדעת הראב"ד ודעימיה דסברי דמחילת התנאי נמי בעי סהדי א"כ מאי קאמר הא קאמרא בלבי הי' להתקדש דהא ליכא סהדי בזה שבלבי ומוכח דרצון האשה לא בעי סהדי.

ואפי' לדעת הפוסקים דשליח קבלה צריך עדים היינו משום דכל דליכא עדות שהוא שלוחה לא הוי מעשה המקדש כלום אבל כל שהמקדש גומר קידושין בפני האשה אף על גב דליכא סהדי על מה שבלבה מהני הודאתה בזה ואכתי צ"ע בזה.

**Pitchei Teshuva** cites another answer from **Tiv Kiddushin**. The situation is one in which the witnesses asked the woman soon after the *kiddushin* whether she understood the man's proposal, and she told them that she did. In such a case, her admission shows that she

understood that she was accepting *kiddushin,* and it is therefore considered that there are witnesses to her understanding as well. If, however, she said only later that she understood, then the *kiddushin* would actually not be effective, or, at least, there is a doubt whether it is effective, since it would not be considered that the *eidim* definitely witnessed that she understood:

**פתחי תשובה על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף ב**
סעיף ב (ו) אם הבינה דבריו. ע' בס' אבני מלואים סק"ו שכ' משמע דאפי' אין העדים יודעים אם הבינה כל שהיא אומרת שהבינה הוי קדושי ודאי וקשה דהא הוי כמקדש בלא עדים ואפשר כיון דעיקר הקדושין מצד המקדש כמ"ש הר"ן בנדרים דף ל' כו' ולכן לא בעי' תרי סהדי אלא לגוף הקדושין ששמעו מן המקדש אבל רצון האשה לא בעי עדים וסגי בהודאתה ואכתי צ"ע בזה עכ"ד ע"ש: (ועי' בס' טיב קדושין סק"י שעמד ג"כ ע"ז דהא הוה כמקדש בלא עדים וכתב וז"ל ואפשר דכאן איירי שאמרה באותו מעמד כששאלוה העדים שקיבלה לשם קדושין דאיגלאי מלתא שידעה בשעת נתינה אבל אחר זמן אפשר דבאמת כיון שיכולה לומר שלא הבינה הוה כמקדש בלא עדים אלא מיהו כיון שיש לספק מיד בשעת קדושין שמא הבינה אפשר דהוה ס"ק כו' מיהו באמרה אחר זמן שלא הבינה י"ל כיון דלא אתחזק מהימנינן לה לברר הספק כו' עכ"ל וע' בדבריו סי' ל"ח ס"ק מ"ד ג"כ מזה):

**Shulchan Aruch** rules that the doubtful expressions create a situation of doubtful *kiddushin*, but only if the man was speaking to the woman beforehand regarding getting married. If not, then the *kiddushin* is certainly ineffective:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף ג**
אמר לה: הרי את מיועדת לי, מיוחדת לי, עזרתי, נגדי, צלעתי, סגורתי, תחתי, עצורתי, תפוסתי, הרי זו מקודשת בספק. הגה: וה"ה אם אמר: הרי את חרופתי. אבל אמר לה: הרי את נשואתי, י"א שאינו כלום. והוא שיהיה מדבר עמה תחלה על עסקי קידושין, אבל אם אינו מדבר עמה תחלה על עסקי קדושין, אין חוששין למלות אלו.

**Beit Shmuel** suggests that, regarding the doubtful expressions, even when the man and woman were previously discussing *kiddushin,* if the man says that his intention was not to perform *kiddushin*, he is believed and there is no *kiddushin*:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף ג**
ט) והוא שהיה מדבר עמה וכו' - ואם הוא אמר בהני לשונות דלא היה כוונתו לשם קידושין י"ל דנאמן ואפילו לדעת הב"י דס"ל הבעל אינו נאמן לומר שלא היה מבין שהוא לשון קידושין כמ"ש בסמוך י"ל שאני אלו לשונות דמספקא בש"ס אם הם לשון קידושין י"ל דהוא נאמן לו' שלא היה כוונתו לשם קידושין וכ"כ בח"מ:

**Rema** in the above *halacha* rules that the expression "my *charufa"* creates doubtful *kiddushin,* unlike the opinions of **Rambam** and **Rashba** cited above that this expression is definitely effective everywhere, not only in Yehuda. **Rema** also cites the opinion of **Rashba** that *harei at nesu'ati* ("behold you are my *nesuah"*) does not work at all, as it implies *nisu'in* and not *kiddushin*.

**Chelkat Mechokek** makes the following comment regarding the expression *harei at nesu'ati*:

**חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף ג**
(ה) הרי את נשואתי - (הרב הוציא דין זה מתשוב' הרשב"א הביאו הב"י סי' זה ריש ס"ק ג' וסיים הרשב"א בטעמא שאלו אומר הרי את נשואתי לא שמענו שתהא מקודשת דלא תקרא נשואה עד שתבעל או עד שתכנס לחופה עכ"ל) ומשמע מדברי הרב בהגה דאפילו אם היה מדבר עמה על עסקי קדושיה אפ"ה אינו כלום אבל בגמרא בקדושין דף ו' ע"א משמע דאלו הני לישני הרי את מיועדת ומיוחדת וכו' לא הוי משמע למלאכה פשיטא דהוי מהני דהא אפי' לא אמר כלום מהני דאל"כ למה אמר דהני לישני משמע למלאכ' ולכך לא מהני ולמה לא אמר צלעתי תחתי סגורתי טפי משמע ל' נשואין ויחוד מל' קדושין ולכן לא מהני אפילו לא הוי ל' מלאכה אלא ש"מ כל שמדברים בעסק קדושין וצרכי זיווג ואח"כ אמר הרי את נשואתי פשיטא דמהני לא יהא לא אמר כלום ובכלל נשואין קדושין ולא מבעיא ליה אלא בהני לישנא דמלאכה נמי משמע וא"כ גילה אדעתו שחזר מדבריו עכשיו ואינו חפץ לקדשה והרשב"א בתשובה הנ"ל לא מיירי אלא באינו מדבר על עסקי קדושין וע"ז קאמר דאין לשון נשואתי כמו הרי את אשתי ומאחר דאלו נתן לה בשתיקה לא מהני גם ל' זה שאינו מורה על קדושין לא מהני היכא דאינו מדבר עמה בתחילה על עסקי קידושין ועיין בב"ח:

**Chelkat Mechokek** writes that the implication of **Rema** is that the expression *harei at nesu'ati* is ineffective even if it was used in the context of the couple discussing marriage. **Chelkat Mechokek**

disagrees, and writes that the only expressions that would not work when being used in the context of discussing *kiddushin* are those expressions that could possibly imply something besides marriage, such as a work relationship. Otherwise, the woman would be *mekudehshet,* as it would not be worse than if the *kiddushin* was done in silence. Therefore, since *harei at nesu'ati* certainly doesn't imply any relationship besides marriage, the *kiddushin* would be effective when it was used in the context of discussing *kiddushin.* **Rashba**, who rules that *harei at nesu'ati* is ineffective, was referring to a case in which it was used outside the context of the couple discussing *kiddushin.*

**Beit Shmuel** agrees with **Chelkat Mechokek** and adds that, even when used outside the context of discussing *kiddushin,* the expression *harei at nesu'ati* would create a doubtful *kiddushin*:

ח) הרי את נשואתי וכו' - כתב בתשו' רשב"א אם אמר הרי את נשואתי לא הוי כהרי את אשתי מיהו י"ל דמ"מ ספק קדושין הוא ומ"ש דלא הוי כהרי את אשתי היינו דלא הוי קדושין ודאי ויש לדמו' לאומר אהבה וחיבה כמ"ש בסמוך וכ"כ בט"ז, וכל זה לא אייר אלא כשלא היה מדבר עמה מעסקי קדושין אבל אם היה מדבר עמה מעסקי קדושין היא מקודשת בודאי וכ"כ בחדושי מהרי"ט ובבדק הבית דעד כאן לא קמבעיא בש"ס אלא בלשונות דיש לפרש למלאכ' או לשאר דבר קאמר אבל נשואתי דלא משמע לשום משמעות אחר א"כ אם היה מדבר עמה מעסקי קדושין היא מקודש' בודאי וכ"כ בח"מ ולא כמשמעות הג"ה זו:

In the continuation of this Se'if, **Rema** discusses several different issues. We will quote his words and then briefly discuss each issue:

הגה: 1) 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). 2) 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). 3) ואפילו נתן לה בשתיקה ולא דבר כלום, והוא והיא אומרים שכוונו לשם קדושין, הוי קדושין (במרדכי פרק האיש מקדש ותשובת מוהר"ם). 4) 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).

1) **Rema** rules like **Teshuvot Maimoniyot** that if the man said that he was giving the woman the ring *bishvil ahavah ve-chibah*, "for the sake of love and devotion", then there is a doubt whether she is *mekudeshet.* **Beit Shmuel** explains that this is not the same kind of doubt as the doubtful expressions of the Gemara, where the uncertainty is that, since the language is ambiguous, perhaps the man's intention was merely to form a work relationship even though he used the ambiguous expression in the context of discussing marriage. In the case where he says, "for the sake of love and devotion", however, he certainly does not mean work, since he mentioned love. Rather, the doubt here is whether he means that the giving of the ring is for the sake of creating love and devotion in the future, which, in the context of discussing marriage, should be understood to be an expression of *kiddushin,* or whether he is giving it to her due to the love and devotion which already exist, such that his words would not affect *kiddushin:*

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף ג**
י) בשביל אהבה וחבה וכו' - כלומר לשון שאמר בשביל אהבה וחבה הוי כאלו אמר ע"מ שתהי' אהבה וחבה בינינו ולא גרע מאומר מיוחדת לי ואם היה דעת שניהם לשם קידושין צריכ' גט כ"כ המרדכי, ונראה דכוונתו אפילו אם היה מדבר עמה מעסקי קידושין אף על גב דאינו משמעות למלאכה מ"מ כיון שאמר בשביל אהבה ולא אמר שתהא אהבה ביניהם הוי כאלו אמר שהוא נותן לה בשביל אהבה שכבר ביניהם מ"ה לא הוי אלא ספק קידושין אפילו אם היה מדבר עמה מעסקי קידושין ול"ד לאומר הרי את נשואתי שכתבתי בסמוך אם היה מדבר עמה מעסקי קידושין דהיא מקודשת בוודאי:

2) **Rema** cites **Ran**'s view that, regarding the doubtful expressions, even if the couple were not previously discussing *kiddushin,* if the woman claims that she understood that the man was offering *kiddushin*, then there is a doubt whether she is *mekudeshet.* **Beit Shmuel** writes that **Rambam** and **Rosh** would disagree with **Ran** in this case. According to their position, since these expressions are inherently ambiguous, if they were not used in the context of discussing *kiddushin,* they do not have the ability to convey an offer of *kiddushin.* Even if the woman says that she understood, it is still not *kiddushin* at all, since there was no clear statement by the man offering *kiddushin*:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף ג**
יא) וי"א דאע"ג וכו' - כ"כ הר"ן מיהו מהרמב"ם והרא"ש משמע דפליגי על הר"ן וס"ל בהני לשונות ליתא אפילו ספק קידושין כשלא היו עסוקים בענייני קדושין אפילו נתכוונו לשם קידושין וכ"כ רי"ו להדיא וכ"כ בחדושי מהרי"ט ולכאורה נראה מש"ס דלא כהר"ן דהא אפילו בלשונות דבריר' לן שהן לשון קידושין מ"מ בעינן דהיא מבינה שהוא לשון קידושין או שהיו מדברים מעסקי קידושין כמ"ש הר"ן ושאר פוסקים א"כ למה הקשה בש"ס על הלשונות אשר קמבעיא בש"ס אם הם ל' קדושין או לאו במאי עסקינן אלימא כשלא היו מדברים מעסקי קידושין מנא ידעה ת"ל אפילו בלשונות אשר הם בוודאי לשון קדושין נמי קשה קושיא זו במאי עסקינן אלא ע"כ צ"ל שם לק"מ משום די"ל דאירי דהיא מבינה שהוא לשון קידושין אבל בהני לשונות לא מהני אפילו אם היא מבינה וכן משמע מהטור. ובאלו לשונות אשר אנן מסופקים אם הם ל' קידושין והיו עסוקים בעסקי קידושין ושניהם אומרים דהיה כוונתם לשם קידושין כתב דהוי ספק קידושין כיון דמספקא לן ה"ה דהעדים מסופקים והוי כאלו לא היה עדים בדבר:

3) **Rema** rules that even if the man gave the woman a ring in silence, and he and she say that they intended this to be for the purpose of *kiddushin*, then she is *mekudeshet*. This is based on a *teshuva* of **Maharam MiRotenburg** and **Mordechai**. **Beit**

**Shmuel** (Se'if Katan 12) says that many other Rishonim would disagree with this *din*. **Chelkat Mechokek** (Se'if Katan 9) writes that if he gave her the ring in silence, according to all opinions it cannot possibly be valid *kiddushin* even though they claim that their intention was for *kiddushin*, since there is a halachic principle that *devarim she-be-lev einam devarim,* "words in the heart are not words", meaning, such thoughts are halachically meaningless. **Chelkat Mechokek** explains that the case addressed by **Maharam** is one in which the couple were discussing matters of *kiddushin* and had agreed to get married before the man gave the woman the ring, but the witnesses were not aware of that, and the man then used an ambiguous expression when giving the ring, and the man and woman both said afterwards that the intention was for the purpose of *kiddushin.* In that context **Maharam** rules that they are certainly married, and adds that even if the ring had been given in silence the *kiddushin* would have been effective, but only because they had been discussing *kiddushin.* Otherwise, the *kiddushin* would certainly be ineffective:

**חלקת מחוקק סימן כז ס"ק ט**

(ט) ואפילו נתן לה בשתיקה. מפשט הלשון משמע דהוי ודאי קדושין ועדיף נתן לה בשתיקה מדיבור הני לישנא דמבעי לה בגמרא ומ"מ דין זה צ"ע איך יעלה על הדעת דנתן בשתיקה הוו ודאי קדושין והיכא דנתן הוא ואמרה היא הוו ספק קדושין וכי בשביל אמירת' גרע וגם הרב מהר"ם בתשובה אינו בא להכריח רק להצריכה גט לא שיהיו קדושין ודאין ועוד דאפילו ספק קדושין לא הוו כל שלא דיבר כלום לא הוא ולא היא דא"כ למה אמר נתן הוא ואמרה היא ספיקא הוי הא אפילו נתן הוא ושתקה היא ספיקא הוי ובשביל אמירתה לא גרע אף על פי שיש ליישב בדוחק אינו נראה כלל והמעיין בתשובת מהר"ם יראה ששם היה המעשה שדברו בתחלה מעסקי הקדושין רק דמיירי שהם לבדם יודעים שנתרצו ולא העדים ואמר לה בשעת נתינה לשם אהבה וחבה ושניהם כוונו לשם קדושין וע"ז כ' אפילו לא דיבר

עמה כלל דהרשות בידם לפרש הלשון אל כוונתם כמו שאמר פת סתם וגמר בלבו להוציא פת חטים דאזלינן בתר מחשבתו ועיין בב"ח אבל אם נתן בשתיקה ולא אמר כלום אינו עולה על הדעת דדברים שבלב לא הוו דברים ואפילו לא אמר לי (כדבסמוך סעיף ד') הוויין ידים שאין מוכיחות ולא הוי קדושין מכ"ש אם לא אמר כלום:

4) **Rema** rules that in cases where a problematic expression was used, and the *kiddushin* was invalid, it is not sufficient for the man to then simply state a proper expression of *kiddushin.* Rather, the man must take the ring back from the woman, use a proper expression, and then give it to her again for the sake of *kiddushin.* **Beit Shmuel** and others ask why this is necessary, since when there was something flawed with the delivery of a *get,* it is sufficient to declare that the woman should keep it as her *get,* and there is no need for the man to take it back and redeliver it. Also, as we will see later, in situations where the woman already received something from the man for a reason other than *kiddushin*, e.g. she is looking after it for him, he may later be *mekadesh* her with that item without first taking it back:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף ג**
יג) צריך לחזור וליטול הכסף – לקמן בה' גיטין מבואר שנתן לה הגט ולא היה נתינה כשר א"צ לחזור וליטול ממנה הגט וליתן לה מחדש אלא אומר לה הרי זה גיטך אא"כ כשהיתה מגורשת קצת מהנתינה הראשונה אז צריך ליטול ממנה וליתן לה אבל אם לא היתה מגורשת כלל מחמת נתינה הראשונה א"צ ליטול ממנה וקשה למה צריך כאן ליטול ממנה הקדושין הלא בנתינה הראשונה לא היתה מקודשת כלל וכן מבואר לקמן בסי' ל"א כמ"ש שם בשם הרשב"א אם לא שמו הקדושין א"צ ליטול ממנה וצ"ע ט"ז:

**Avnei Milu'im** explains, based on **Rashba**, that, in this situation, since what the man did originally was not effective as

*kiddushin*, the woman is considered to have accepted the item or money as a gift, which she now owns. Therefore, in order for him to be able to use it for *kiddushin*, she must first give it back to him:

**אבני מילואים סימן כז ס"ק ט**

[ט] צריך לחזור ולטול הכסף. - הקשה ב"ש מהא דלקמן סי' ל"א היכא דלא שמו הקידושין בשם הרשב"א דצריך לחזור ולקדשה ואינו צריך לחזור ולטול הכסף ע"ש וכן הקשה בט"ז .מיהו טעמא דהך מלתא מבואר דהיכא דנתן לה בסתם אמרינן סתמא לשום מתנה ואף על גב דבלבו היה לקידושין ה"ל דברים שבלב וא"כ דידה הוי הכסף וכבר זכתה מש"ה ס"ל להרשב"א דצריך לחזור ולטול ממנה הכסף.

# SE'IF 4

## ISSUE: The Concept of *Yadayim* – Incomplete Phrases Used For *Kiddushin*

The concept of *yadayim* arises when a person has not spoken a whole sentence but only a partial one, and we need to fill in the gap to complete the sentence. "*Yadayim*" in this context means the portion of the sentence that was articulated. **Rashi** explains that, like one uses the handle, *beit yad,* of a utensil in order to hold the whole utensil, so too one can potentially use the "handle", the words that were expressed, to have an understanding of the entire phrase that was meant:

**רש"י מסכת קידושין דף ה עמוד ב**
ידים שאין מוכיחות - בית יד אחיזת הדבר אף על פי שאינו מוכיח אחיזת לשון גמור כי הכא דקאמר הרי את מקודשת ולא קאמר למאן.

The topic of *yadayim* is the focus of a major discussion at the beginning of Massechet Nedarim where it is discussed in the context of *nedarim,* oaths, and other halachic issues.

There are two types of *yadayim*: *yadayim mochichot* and *yadayim she-einan mochichot*.

*Yadayim mochichot* are expressions in which the sentence was not complete, but it is nevertheless unambiguous, and is clear how it should be understood.

*Yadayim she-einan mochichot* are expressions for which there are multiple ways of completing the sentence, and we do not have

proof for any particular way. The possibility of completing the sentence based on *yadayim* of either sort only begins if the person's intention was to perform *kiddushin,* make a *neder* etc, and the doubt concerns only the validity of his expression.

## *YADAYIM SHE-EINAN MOCHICHOT*

**Gemara Kiddushin** 5b-6a states:

**תלמוד בבלי מסכת קידושין דף ה עמוד ב – ו עמוד א**
אמר שמואל: בקידושין, נתן לה כסף ושוה כסף, ואמר לה הרי את מקודשת, הרי את מאורסת הרי את לאינתו - הרי זו מקודשת, הריני אישך, הריני בעליך, הריני ארוסיך - אין כאן בית מיחוש; וכן בגירושין, נתן לה ואמר לה הרי את משולחת, הרי את מגורשת, הרי את מותרת לכל אדם - הרי זו מגורשת, איני אישך, איני בעליך, איני ארוסיך - אין כאן בית מיחוש. אמר ליה רב פפא לאביי: למימרא, דסבר שמואל ידים שאין מוכיחות הויין ידים, והתנן: האומר אהא - הרי זה נזיר; והוינן בה, ודילמא אהא בתענית קאמר! ואמר שמואל: והוא שהיה נזיר עובר לפניו; טעמא דנזיר עובר לפניו, הא לאו הכי לא! הכא במאי עסקינן - דאמר לי. אי הכי, מאי קמ"ל? הני לישני בתראי קמ"ל; הכא כתיב: +דברים כד+ כי יקח - ולא שיקח את עצמו, והכא כתיב: +דברים כד+ ושלחה - ולא שישלח את עצמו.

It appears from the Gemara that **Shmuel** holds that if the man says only "*harei at mekudeshet*" without the word "*li*", "to me", (which is a case of *yadayim she-einan mochichot*, because we do not know whether the intention is to offer *kiddushin* for himself or for another man), then the woman would not be *mekudeshet* at all, since **Shmuel** maintains that *yadayim she-einan mochichot* are not *yadayim,* meaning, they are ineffective. The Gemara proves that this is **Shmuel's** opinion from his explanation of a Mishna that states that someone who says "I will be" is a *nazir,* since presumably he meant to say that he will be a *nazir.* **Shmuel** explains that the case must be one in which the person saw a *nazir* pass by, and then said

"I will be", since otherwise it would be only *yadayim she-einan mochichot* and ineffective.

## POSITIONS OF THE RISHONIM

**Tosafot** raise the difficulty that from Gemara Nedarim it seems that **Shmuel** holds that *yadayim she-einan mochichot* are *yadayim*:

**תוספות מסכת קידושין דף ה עמוד ב**
הכא במאי עסקינן דאמר לי - משמע דמסיק הכא לשמואל דידים שאין מוכיחות לא הוויין ידים ותימה דבריש מסכת נדרים (דף ב.) אמר האומר לחבירו מודרני ממך מופרשני ממך מרוחקני ממך שאיני אוכל לך שאיני טועם לך אסור וקאמרי' עלה בגמרא (שם דף ד:) אמר שמואל בכולן עד שיאמר שאיני אוכל לך שאיני טועם לך ומסיק מאי טעמא דילמא מודרני ממך דלא משתעינא בהדך משמע מופרשני ממך דלא עבידנא משא ומתן בהדך משמע מרוחקני דלא קאימנא בד' אמות דילך משמע ופריך (שם דף ה:) לימא דסבר שמואל ידים שאין מוכיחות לא הוויין ידים ומשני שמואל מוקי מתני' כרבי יהודה דאמר ידים שאין מוכיחות לא הויין ידים ומדקאמר שמואל מוקי למתני' כרבי יהודה מכלל דאיהו לא סבירא ליה כוותיה אלא סבירא ליה דהויין ידים ואין לפרש דשמואל מוקי למתני' כרבי יהודה וסבר ליה כוותיה מדאמר בתר הכי ומאי דוחקיה דשמואל לאוקמא מתני' כרבי יהודה ומאי קשיא אמאי דחיק ומוקי מתני' כרבי יהודה משום דסבר ליה כוותיה לכך מוקי כרבי יהודה אלא ודאי קים ליה דהויין ידים ועוד דאמר בגיטין (דף פה.) גופו של גט הרי את מותרת לכל אדם רבי יהודה אומר ודן די יהוי ליכי מינאי הוא גופו של גט ופליגי רבנן עליה ושמואל סבר כרבנן וי"ל דהרי את מקודשת ולא אמר לי לא משמע כלל דמקודשת לי קאמר דאדם עשוי לקדש אשה לחבירו וידים שאין מוכיחות כלל כי הני ודאי קאמר שמואל לא הויין ידים אבל בהאי דנדרים הוו מוכיחות טפי וכן ההוא דכותב טופסי גיטין הוו מוכיחות דאין אדם מגרש אשת חבירו אך בריש מסכת נזיר (דף ב:) יש ספרים דגרסי האומר אהא ה"ז נזיר אמר שמואל והוא שהיה נזיר עובר לפניו וקא אמר לימא דקסבר שמואל ידים שאין מוכיחות לא הויין ידים אין מש"ה כי נזיר עובר לפניו הוי ידים מוכיחות ומהני אבל אין נזיר עובר לפניו הוי ידים שאין מוכיחות ולא מהני ואית ספרים דגרסי לימא קסבר שמואל ידים שאין מוכיחות לא הויין ידים ומשני עובר לפניו הויין ידים שאין מוכיחות לכל הפחות אבל אין עובר לפניו אפילו שאין מוכיחות לא הוי.

**Tosafot**'s main answer is that the reason why *harei at mekudeshet* without *li* is ineffective, even though Shmuel holds that *yadayim*

*she-einan mochichot* are effective, is because, without *li,* it is considered *yadayim she-einan mochichot klal* (at all), since the language does not imply at all that the man is offering the *kiddushin* on his own behalf. In other words, **Tosafot** introduce a new level, "*yadayim she'einan mochichot klal*," which all opinions would agree are ineffective.

**Rosh** agrees with **Tosafot** that without *li* being said, it is a case of *yadayim she-einan mochichot klal* and there is no *kiddushin*:

**רא"ש מסכת קידושין פרק א סימן ב**

ב אמר שמואל בקידושין נתן לה כסף או שוה כסף ואמר לה הרי את מקודשת לי הרי את מאורסת לי הרי את לי לאנתו ה"ז מקודשת הריני אישך הריני בעליך הריני אירוסיך אין כאן בית מיחוש דכתיב כי יקח ולא שיקח את עצמו וכן בגרושין נתן לה גט ואמר לה הרי את מגורשת הרי את מותרת לכל אדם הרי זו מגורשת איני אישיך איני בעליך איני אירוסיך אין כאן בית מיחוש דכתיב ושלחה ולא שישלח את עצמו והא מיירי אפילו מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושי' דהני לישני גריעי מנתן לה בשתיקה ומסיק הכא דוקא דאמר הרי את מקודשת לי אבל אם לא אמר לי לא הוי מקודשת דידים שאין מוכיחות לא הוויין ידים וקשה דבריש נזיר (דף ב ב) מסיק אהך מילתא גופא דידים שאין מוכיחות הויין ידים דאמר כשנזיר עובר לפניו דליכא לפסוקי במילתא אחריתי לעולם קסבר הוויין ידים ומיהו כשאין נזיר עובר לפניו אפילו יד לא הוי דדילמא אהא בתענית קאמר אבל כשנזיר עובר לפניו ליכא לספוקי דילמא אהא בתענית קאמר והוי יד לנזירות אף על גב דלא מוכיח כולי האי וי"ל דהרי את מקודשת ולא אמר לי לא הוי יד כלל דאדם עשוי לקדש אשה לחבירו ודמי לאין נזיר עובר לפניו ועל ידים שאין מוכיחות כלל מסיק הכא דלא הויין ידים והכי קאמר לימא קסבר שמואל בכל ידים שאין מוכיחות כי הנהו דאיירי בהון לעיל מודרני ממך מופרשני ממך דמוכיחות קצת אף על פי שאין מוכיחות לגמרי ואהא קא משני דלא דמי דכשאין נזיר עובר לפניו ליכא הוכחה כלל דשמא אהא בתענית קאמר אבל היכא דאיכא הוכחה קצת כי הנהו דריש נדרים הוויין ידים והא דמשני הכא דקאמר לי והתם כשנזיר עובר לפניו דאז הוי הוכחה גמורה ה"ה דאי הוה מצי לאשכוחי בכולהו הוכחה קצת הוי משני הכי אלא דלא משכחת בע"א הלכך אפילו לאביי דאית ליה בנדרים ידים שאין מוכיחות הויין ידים מודה הוא בקידושין שאם אמר הרי את מקודשת ולא אמר לי דלא הוויין קידושין משם דלא הוי הוכחה כלל והשתא ניחא דכי אמר ליה רב פפא לאביי לימא קסבר שמואל ידים שאין מוכיחות הוויין ידים ושני ליה אביי דאמר לי ואמאי נדחק אביי לשבושי מילתיה דשמואל ולהגיה דבריו ולאוקמא שמואל דלא כוותיה וכי לא ניחא ליה טפי להעמיד

דברי שמואל כהוייתו ויסבור שמואל כוותיה אלא ודאי משום דמודו כולי עלמא בקידושין אי לא אמר לי דלא הוי יד כלל לפיכך הוצרך להגיה דבריו בדאמר לי ובלאו הכי הילכתא כההיא סוגיא דנדרים דידים שאין מוכיחות לא הויין ידים דשקיל וטרי גמרא טובא במילתא דשמואל עד דמסיק לה הכי ועוד דפליגי בה אביי ורבא בריש נדרים (דף ה ב) דאיתמר ידים שאין מוכיחות אביי אמר הויין ידים ורבא אמר לא הויין ידים וקי"ל הילכתא כרבא בר מיע"ל קג"ם...וכל שכן למאי דפרישית דאף אביי מודה בקידושין דלא הויין ידים הלכך אם לא אמר לי אף גיטא לא בעיא ואם היה מדבר עמה על עסקי קדושין לקדש לו ונתן לה כסף ואמר הרי את מקודשת ולא אמר לי מסתברא מה שמדבר עמה תחלה שתתקדש לו הוי הוכחה טפי מנזיר עובר לפניו:

**Rosh** explains like **Tosafot**, that even according to the opinions of **Shmuel** and **Abaye**, who hold that *yadayim she-einan mochichot* are effective, saying *harei at mekudeshet* without *li* is ineffective, since it is *yadayim she-einan mochichot klal.* Furthermore, practically speaking it is certainly ineffective, since the *halacha* follows the opinion of **Rava** that *yadayim she-einan mochichot* are never effective. However, **Rosh** adds that if the man was speaking to the woman regarding *iskei kiddushin*, and then offered *kiddushin* without saying *li*, it would certainly be effective, since it is clear from context what his intention was, and would be considered *yadayim mochichot*.

**Rambam** too appears to have accepted the ruling of the Gemara that the man must say *li*, otherwise there is no *kiddushin*:

**רמב"ם הלכות אישות פרק ג הלכה א**

כיצד האשה מתקדשת, אם בכסף הוא מקדש אין פחות מפרוטה כסף או שוה פרוטה, אומר לה הרי את מקודשת לי, או הרי את מאורסת לי, או הרי את לי לאשה בזה, ונותנן לה בפני עדים, והאיש הוא שאומר דברים שמשמען שקונה אותה לו לאשה והוא שיתן לה הכסף.

**Ran** cites an opinion that, although the *halacha* follows **Rava** that *yadayim she-einan mochichot* are not effective**,** nevertheless, in

*kiddushin* (and *gittin*) we are more stringent, and it would be considered a doubtful *kiddushin* even if the man omits *li*:

**ר"ן על הרי"ף מסכת קידושין דף ב עמוד א**
ולענין הלכה קיימא לן דידים שאין מוכיחות לא הויין ידים והכא דאמר לה לי כדשנינן דהא מילתא פלוגתיה דאביי ורבא היא בפ"ק דנדרים (דף ה ב) ורבא הוא דאמר לא הויין ידים וקיימא לן כוותיה... ומ"מ בקידושין כל היכא דלא אמר לי לא הוי קידושין כלל אלא שיש מי שאומר דאע"ג דקי"ל דידים שאין מוכיחות לא הויין ידים אפ"ה לענין גיטין וקדושין אזלי' לחומרא והויא לה ספק מקודשת דהא משמע בפ' המגרש (שם) דכל היכא דלא כתב לה ודין ידים שאין מוכיחות הוו ואפ"ה משמע דאי כתב לה הרי את מותרת לכל אדם ושאר תורף הגט דמיפסלא לכהונה ותפסי בה קידושין דהא לא איפשיטא התם אי בעינן ודין או לא ואי מהא לא איריא דאפשר דהיינו טעמא משום דחיישינן דכי היכי דאמרינן בנדרים דאע"ג דלא כתב לה מינאי הוו ידים מוכיחות ה"נ חיישינן דבלאו ודין להוו ידים מוכיחות דמוכחא מילתא דבשטרא מגרש לה ומשום הכי איבעי לן התם בפ' המגרש אי בעי' ודין אי לא בעינן ודין אבל ודאי כל היכא דהוו ידים שאין מוכיחות כי הכא אי אמר לה הרי את מקודשת ולא אמר לי פשיטא לן דלא הוו ידים כלל דהא קי"ל כרבא:

The proof that this opinion attempts to bring is from the fact that the clause "*ve-dein*" ("and this…") is required in a *get* according to **Rav Yehuda**. This clause clarifies either that the husband is divorcing his wife (*this* woman) and not someone else, or that he is divorcing her with the *get* (*this* document) and not with some other object. Even though we are careful to include the *ve-dein* clause in the *get*, as without it the *get* would be *yadayim she-einan mochichot*, nevertheless, even if *ve-dein* is omitted, the woman is considered divorced inasmuch as she may no longer marry a *kohein* (even if her first husband died before he gave her a *get* that was written properly). It seems therefore that we rule stringently regarding a *get* that *yadayim she-einan mochichot* create a doubt that the woman might be divorced. **Ran** himself rejects this opinion and explains that we rule stringently there only because it is not clear that it is actually a case of *yadayim she-einan mochichot* without *ve-dein*, as

perhaps it is in fact a case of *yadayim mochichot.* However, in a case that is clearly *yadayim she-einan mochichot,* there is no concern that it is effective, even regarding *kiddushin* and *gittin.*

Several additional Rishonim, however, do agree that, at least regarding *kiddushin* that was offered without the word *li,* we must be concerned that the *kiddushin* might be effective. For example, **Mordechai** cites a *teshuva* that argues that, just as the Gemara states elsewhere,[14] in a similar context, that there is no concern that a husband gave his wife a *get* on behalf of some other man, even though it doesn't say so explicitly in the *get,* so too there should be no concern that he is offering her *kiddushin* on behalf of some other man, even if he didn't say *li*:

**מרדכי מסכת גיטין הגהות מרדכי רמז תע**
אל מי מקדושים אפנה אל מורי הרב להשכילני להדריכני על דרך האמת כי מי כמוהו מורה צדק לעמו תורת אמת בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו מאורע אחד שאירע שבחור אחד היה מדבר עם יהודית אחת להלוות לו מעות על קרס של כסף והראה לה הקרס אח"כ אמר לה תרצי להתקדש בו אם אתנהו לך התחילה לשחק וחזר ואמר לה הרי הוא לך לשם קדושין ממש בזה הלשון אמר לה ולא אמר לה הרי את מקודשת לי בזה הקרס והנה הח"ר נתן מורה בה להתירא ותפס לה פשטיה דגמ' פ"ק דקדושין אמר שמואל בקדושין נתן לה כסף או שוה כסף ואמר לה הרי את מקודשת הרי את מאורסת הרי זו מקודשת ופריך לימא קסבר שמואל ידים שאינם מוכיחות הויין ידים ומסיק הב"ע דאמר לי ופליאה דבר זה בעיני מי גרע מאילו שתק ולא אמר לה לשם קדושין מהני כיון שהיה מדבר עמה על עסקי קדושיה דהא פסקינן כר' יוסי דאמר היה מדבר עמה על עסקי גיטין וקדושין ונתן לה ולא פירש מידי והכא נמי הרי היה מדבר עמה ששאל לה כדלעיל ויש ר"ל דהיה מדבר דקאמר רבי יוסי הוי פירוש שהיא משיבה על דבריו וכן משמע הלשון דמדבר עמה ואין נראה לי מדבעי תלמודא במאי עסקינן אילימא שאינו מדבר עמה כו' עד ואלא במדבר וכו' אף על גב דלא קאמר לה נמי פירוש שלא אמר לה הרי את מקודשת נמי מהני והשתא אי בעינן שתהא היא משיבה על דבריו לוקמה בדשתקה דאיהי ידעה מאי קאמר ואפ"ה אינה מקודשת ועוד נראה לי בעניותי שאפילו אם אותו הבחור אמר בתחלת דבריו תרצהו לשם קדושין נכון להחמיר <u>דלפירוש ר"ת שפירש דבכל דוכתא</u>

[14] *Nedarim* 5b-6a.

אית ליה לשמואל ידים שאינן מוכיחות לא הויין ידים א"כ אינו מחלק בין הני ידים דקדושין לשאר ידים ובשאר ידים אשכחן דפליגי אביי ורבא אי הוויין ידים או לא פ"ק דנדרים ואף על גב דסבירא ליה לרבא לא הויין ידים והלכתא כרבא לגבי אביי הא דחי תלמודא התם דרבא מצי סבר כרבנן דר"י דע"כ לא קאמרי רבנן כו' אלא גבי גט עד אין אדם מגרש אשת חבירו והך סברא נמי שייכא בקדושין דאין אדם מקדש אשת חבירו.

**Beit Yosef**, however, rules like most Rishonim that if the man does not say *li* then the *kiddushin* is certainly not effective:

**בית יוסף אבן העזר סימן כז**

ובתשובות להרמב"ן (במיוחסות) סימן ק"ל משמע דספוקי מספקא ליה היכא דלא אמר לי אם היא מקודשת ואותה תשובה מצאתיה בתשובות הרשב"א (ח"א סי' תשע"ד וסי' אלף רל"ד) ועיין בהגהות מרדכי בסוף גיטין (שם). והר"ן (ב. סוד"ה אמר שמואל) כתב שיש מי שאומר דאע"ג דקיי"ל דידים שאין מוכיחות לא הויין ידים אפילו הכי לענין גיטין וקידושין אזלינן לחומרא וה"ל ספק מקודשת והוא ז"ל דחה דבריו והעלה דאי לא אמר לי פשיטא לן דלא הוו ידים כלל והרא"ש (סי' ב) גם כן העלה דאי לא אמר לי אף גיטא לא בעיא וכן כתב הרב המגיד בפ"ג (ה"א) וז"ל ואם אמר הרי את מקודשת ולא אמר לי כתב הרמב"ן (ה: ד"ה ואיכא) והרשב"א (שם ד"ה ולענין) ז"ל והרבה מן המפרשים שאינה מקודשת ע"כ וכתב רבינו ירוחם בנכ"ב ח"ה (קצ ע"ג) שכן נראה עיקר וכן נראה שהוא דעת הרי"ף (ב.) והרמב"ם (פ"ג ה"א) שסתמו וכתבו שאומר הרי את מקודשת לי משמע דכל דלא אמר הכי אין חוששין לו [בדק הבית] והריב"ש כתב בסי' רס"ו אין חוששין לה להצריכה גט כמו שהסכים הרמב"ן וכל האחרונים ע"כ: ולפי זה אותה תשובה הכתובה בשם הרמב"ן או בשם הרשב"א לאו דסמכא היא [עד כאן]: והרא"ש בתשובה (כלל לה סי' ה) האריך מאד בדבר ובסוף דבריו כתב וז"ל הרי כתבתי לכם כל דברי הגדולים אשר דעת כולם מסכמת דבקידושין היכא דלא אמר לי דלא הוו קידושין וכן הביא הרי"ף ז"ל דברי שמואל נתן לה כסף או שוה כסף ואמר לה הרי את מקודשת לי וכו' משמע הא לא אמר לי אין כאן בית מיחוש.

## *YADA YIM MOCHICHOT*

**Gemara Nedarim** 6b states:

**תלמוד בבלי מסכת נדרים דף ו עמוד ב**
בעי רב פפא: יש יד לקידושין או לא? היכי דמי? אילימא דאמר לה לאשה הרי את מקודשת לי, ואמר לחבירתה ואת נמי, פשיטא, היינו קידושין עצמן! אלא כגון דאמר לה לאשה הרי את מקודשת לי, ואמר לה לחבירתה ואת, מי אמרינן ואת נמי אמר לה לחבירתה, ותפסי בה קידושין לחבירתה, או דלמא ואת חזאי אמר לה לחבירתה, ולא תפסי בה קידושין בחבירתה? ומי מיבעי ליה לרב פפא? והא מדאמר ליה רב פפא לאביי: מי סבר שמואל ידים שאין מוכיחות הויין ידים? מכלל דסבירא ליה לרב פפא דיש יד לקידושין! חדא מגו מאי דסבירא ליה לשמואל אמר ליה לאביי.

**Rav Papa** describes a case in which a man is *mekadesh* a woman and then says to another woman "*ve-at*", "and you". **Rav Papa** asks whether the second *kiddushin* would be effective or not, since, while it's likely that he means to offer her *kiddushin* and would be considered *yadayim mochichot*, it is nevertheless possible that by saying "and you" to the second woman, he meant simply that she should watch his *kiddushin* with the first woman, and therefore the second woman is not *mekudeshet.* The Gemara's question, however, seems to be problematic, since whether or not the man meant to offer the second woman *kiddushin* should be determined by whether he gave her *kesef*. What exactly is the scenario of the Gemara?

## POSITIONS OF THE RISHONIM

**Rosh** explains the Gemara as follows:

**פירוש הרא"ש מסכת נדרים דף ו עמוד ב**
מסתברא דמיירי כגון שנתן לראשונה שתי פרוטות ואי יש יד הרי קבלה הראשונה ע"י השניה כדאמרינן בקידושין בא' שקדש חמש נשים וקבלה אחת מהן ע"י כולם דאם נתן גם לשניה פרוטה פשיטא דהוי כמו ואת נמי:

The situation is one in which the man gave the first woman two coins for the sake of *kiddushin,* and then said "and you" to the second woman. If his intention was for *kiddushin,* then the first woman would be understood to be the second woman's representative, *shaliach*, to accept the money.

This is also the explanation of **Ran** and most Rishonim:

**ר"ן מסכת נדרים דף ו עמוד ב**
בעי רב פפא יש יד לקדושין וכו' - אפי' ביד מוכיח קמיבעיא ליה מי אמרינן נהי דלא אתרבו להו ידות בהדיא גמרינן במה מצינו מנדרים או אין יד ואפי' מוכיח דנדרים שאני דחמירי דאפי' בדבורא בעלמא חיילי משא"כ בקדושין שהן צריכין איזה מעשה כסף או שטר או ביאה.

דאמר לה לאשה הרי את מקודשת לי ונתן לה שתי פרוטות ואמר לחברתה ואת מי אמרינן ואת נמי אמר לה לחברתה - וכי אמרה דניחא לה הויא מקודשת דחברתה קבלה בשליחותה כדקי"ל בפ' האיש מקדש (קדושין דף נב) דאשה נעשית שליח לחברתה ואפילו במקום שנעשית לה צרה אבל ליכא לפרושי בנותן פרוטה לזו ופרוטה לזו דודאי משמע דכה"ג ליכא לספוקי כלל בואת חזאי ואפילו תמצא לומר אין יד לקידושין קדושין עצמן הן.

The Gemara is not addressing a case in which the man said "and you" to the second woman and gave her a coin too, because in such a case she would certainly be *mekudeshet.*

**Rambam**, however, explains the scenario of the Gemara differently: The man gives the two coins to the second woman, not the first, clearly offers *kiddushin* to the first, and then says "and you" to the second woman:

**רמב"ם הלכות אישות פרק ד הלכה ב**
המקדש את האשה ונתן קידושיה מדעתה ביד חברתה ואמר לחברתה כשנתן הקידושין בידה ואת נמי, או וכן גם את וכיוצא בזה, הרי שתיהן מקודשות, אבל אם נתן בידה ואמר לה ואת, הרי זו שקבלה הקידושין ספק מקודשת, שמא לא נתכוון אלא לראות מה בלבה וכאילו אמר לה ואת מה תאמרי בדבר זה ולפיכך קיבלה היא הקידושין שהרי זה עדיין שואלה לראות מה בלבה ומפני זה היא ספק מקודשת.

According to **Rambam**'s explanation, the man might be intending just to see what the second woman thinks about marrying him rather than intending to actually marry her. In other words, the man's "and you" to the second woman is understood by **Rambam** as a question. **Rambam** rules that, in this situation, there is a doubt whether the second woman is also *mekudeshet* to him, since the Gemara just raises the question without providing a resolution.

All of these Rishonim hold that the Gemara in **Nedarim** is describing a scenario of *yad mochiach,* and all agree that in a case of *yad mochiach* the *halacha* is that there is a doubt whether the *kiddushin* is effective. **Ran** asks: an earlier Gemara, **Nedarim** 5b, states that, according to all opinions, a *yad mochiach* used in a *get* would be effective, so why does *yad mochiach* in *kiddushin* produce only a doubtful *kiddushin*? **Ran** writes:

**ר"ן מסכת נדרים דף ו עמוד ב**
או דלמא ואת חזאי אמר לה לחברתה - דאע"ג דלא משמע הכי ויד מוכיח הוא דואת נמי קאמר כיון דאין יד לא מהני הנך קידושין ואמרי' ואת חזאי קאמר.

והא מדאמר ליה רב פפא לאביי מי סבר שמואל ידים שאין מוכיחות הויין ידים - גבי קדושין בפ"ק דקידושין (דף ה:) מכלל דס"ל לרב פפא דיש יד לקידושין דמדלא מתמה אלא ביד שאינו מוכיח מכלל דמוכיח פשיטא ליה דהוי יד.

מגו מאי דס"ל אמר ליה לאביי - דנהי דרב פפא מספקא ליה דדלמא אין יד לקדושין כלל מיהא לא מצי לאקשויי עלה דשמואל דדלמא איהו ס"ל דיש יד אלא אקשי ליה דידיה אדידיה דאפי' ס"ל דיש יד לקידושין יד שאינו מוכיח לא הוי יד דהכי שמעינן ליה לשמואל גבי נזיר וא"ת ומאי קא מספקא ליה בקדושין מאי שנא מגיטין דלכ"ע יש יד כדמוכח סוגיין דלעיל ולא פליגי אלא ביד שאינו מוכיח י"ל דשאני גט כיון דאיכא מעשה דהיינו נתינת הגט לידה הוי טפי מיד ועיקר מוכיח מקרי משא"כ בבעיין דלחדא הוא דיהב שתי פרוטות אבל לחברתה לא יהיב מידי.

**Ran** answers (in accordance with his understanding of the Gemara) that since, in the case of a *get*, the *get* is actually given to the woman

to whom the man is speaking, the context makes the language even stronger than *yad mochiach*. However, in the case of *kiddushin*, nothing is given to the second woman, and so there is a doubt whether the *yad mochiach* is clear enough, and there is a doubt whether she is *mekudeshet*.

## TUR AND BEIT YOSEF

**Tur** rules:

**טור אבן העזר הלכות קידושין סימן כז**
אמר לה הרי את מקודשת ולא אמר לי אינו כלום ואם היה מדבר עמה על עסקי קידושין הוו ודאי קידושין וכתב הרמ"ה אבל אם קידש תחלה אשה אחת קידושין גמורים ואמר לאחרת בפניה תהא מקודשת ולא אמר לי ידים מוכיחות נינהו וחוששין לקדושין:

If the man said to the woman *harei at mekudeshet* without "*li*" there is no *kiddushin*, but if the case was that he was previously speaking to her about *kiddushin*, then it is certainly valid (this ruling is based on **Rosh**). **Tur** then cites the position of **Ramah** (Rav Meir HaLevi Abulafia) that if a man was *mekadesh* one woman fully and then said to a second woman in front of the first "*tehei mekudeshet*" ("you should be *mekudeshet*") without adding "*li*", then it is considered *yadayim mochichot,* and there is a doubt about the validity of the *kiddushin.*

**Beit Yosef** explains that **Ramah** holds that this case is comparable to someone who says "I will be" when he sees a *nazir* pass by, which is effective since the presence of the *nazir* makes it *yadayim mochichot*. So too, the presence of the first woman who received *kiddushin* makes it clearer that the man means to also offer *kiddushin* to the second woman. However, in the case of *nazir* the man certainly becomes a *nazir*, while here **Ramah**'s view is that there is a doubt whether there is *kiddushin.* **Beit Yosef** explains that the

degree of clarification provided by the context in the two scenarios is different. In the case of the *nazir,* the man clearly means to be a *nazir* like the person passing by. However, regarding this case of *kiddushin,* the man has already married one woman, so it is not completely clear that he wishes to marry a second, and he may well mean that "you should be *mekudeshet*" to another man:

**בית יוסף אבן העזר סימן כז**
ד (ב) ומה שכתב ואם היה מדבר עמה על עסקי קידושין הוו ודאי קידושין. כן כתב הרא"ש (שם) דמסתברא דמה שהיה מדבר עמה שתתקדש לו הוי טפי הוכחה מנזיר עובר לפניו: [בדק הבית] ועיין בהגהות מרדכי סוף גיטין (סי' תע) [עד כאן]: כתב הרמ"ה אבל אם קידש אשה אחת קידושין גמורים ואמר לאחרת בפניה תהא מקודשת ולא אמר לי ידים מוכיחות נינהו וכו'. נראה שטעמו משום דמדמי ליה לנזיר עובר לפניו דאמרינן (קידושין ה:) דהוו ידים מוכיחות וכן כתב רבינו ירוחם (נכ"ב ח"א קפא ע"ג) בשמו ומדכתב וחוששין לקידושין משמע דאינה מקודשת גמורה ונראה שהטעם מפני שיש לחלק ביניהם דהתם כיון שאומר אהא ונזיר עובר לפניו מוכחא מילתא ודאי דאהא נזיר קאמר אבל הכא כיון דקידש לעצמו אחרת בפניה כי אמר לאחרת תהא מקודשת לא מוכחא מילתא כולי האי דלעצמו קאמר דאפשר דלחבירו הוא רוצה לקדשה שהוא כבר קידש אחת ותרתי למה ליה הילכך ספיקא הויא:

However, this explanation seems difficult to fit with the language of **Ramah** who unequivocally states that the *kiddushin* case is a case of *yadayim mochichot.*

**Biur HaGra** explains **Ramah** differently:

**ביאור הגר"א אבן העזר סימן כז ס"ק כד**
כד) ואם קידש כו'. טור בשם הרמ"ה והטעם דהוי כמו נזיר עובר לפניו וכ' וחוששין לקדושין משום דיש לחלק ביניהם עיין בית יוסף אבל נראה דודאי מוכיח לגמרי הוא וכמ"ש תוס' בנדרים ו' ב' ד"ה או דלמא והרא"ש בפיר' שם דאי הוה פשיט' לן דיש יד הוי יד מוכיח כיון דקידש אחרת קדושין גמורין אלא דהאיבעי' שם לא נפשט' וכמ"ש הר"ן שם בד"ה מגו מאי דשמואל כו' וכ"כ הרמב"ם ובדאמר לי הוי כמו ואת נמי וכ"כ תוספת ד"ה חדא בשם יש ספרים כו' דלא כרש"י שמפרש בדרך את"ל:

**Gra** explains that **Ramah** holds that it is definitely a case of *yadayim mochichot,* but whether *yadayim mochichot* in the context of *kiddushin* are valid in general remains a doubt, as discussed in the Gemara regarding the similar scenario of being *mekadesh* one woman and saying "*ve-at*" to the second. Therefore, the validity of the *kiddushin* is in doubt.

## PRACTICAL RULING

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף ד**

אמר לה: הרי את מקודשת, ולא אמר: לי, אינה מקודשת. וכן עיקר. אבל יש מחמירין ואומרים דהוי קדושין. ואם היה מדבר עמה על עסקי קדושין, הרי זו מקודשת. 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.

**Shulchan Aruch** rules like most Rishonim that "*harei at mekudeshet*" without "*li*" is invalid. **Rema** agrees but adds that some opinions are stringent and consider the woman to be *mekudeshet.* **Shulchan Aruch** makes the qualification that if the man was speaking to the woman regarding *kiddushin*, then she is *mekudeshet* even if he didn't say "*li*". **Shulchan Aruch** also rules like **Ramah** that if the man was *mekadesh* one woman fully and then said to a second woman in front of the first "*tehei mekudeshet*" without adding "*li*", that is considered *yadayim mochichot* and there is a doubt whether the *kiddushin* is valid.

**Chelkat Mechokek** makes a fundamental point regarding *yadayim she-einan mochichot* in general: Even if the couple admits that their intent was for *kiddushin*, that is not sufficient if the expression used by the man is considered *yadayim she-einan mochichot*. Rather, the language must be clear objectively:

**חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף ד**
(יא) אינה מקודשת וכן עיקר - משמע אף ששניהם מודים שהבינו שהוא מקדש אותה לעצמו אפ"ה מקרי ידים שאין מוכיחות דלאו בכוונה תליא מילתא אלא צריך שיאמר לשון טוב שמורה שהוא קונה אותה לעצמו וכבר כתבתי לפני זה דמכאן משמע דכל שנתן לה בשתיקה אף שכוונו שניהם לשם קדושין הוי ידים שאין מוכיחות דהא אפי' בחסרון לי אינה מקודשת:

**Chelkat Mechokek** understands **Rema**'s language as implying that although the primary opinion is that "*harei at mekudeshet*" without "*li*" is not *mekudeshet,* **Rema** means to rule that one should nevertheless be stringent and require a *get* out of concern for the stringent opinions. However, he points out that **Rema** in **Darkei Moshe** clearly implies that we follow the lenient opinions in practice. **Bach**, on the other hand, rules stringently:

**חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף ד**
(יב) אבל יש מחמירין ואומרים דהוי קדושין - מלשון זה משמע אף דדברי המקילין עיקר להלכה אך למעש' יש לחוש גם לדברי המחמירין ולהצריכה גט אבל בדרכי משה כתב דלא כיש מחמירין משמע דגם למעשה פסק כדעת המקילין ובב"ח פסק לחומרא למעשה עיין עליו:

**Beit Shmuel** writes that even according to the stringent opinion cited in **Rema**, if there is another reason to not consider it *kiddushin,* then all opinions would be lenient:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף ד**
יד) אבל יש מחמירים - כ"כ בספרי ב"י בשם הרשב"א אבל הריב"ש בתשו' סי' רס"ו כתב בשם הרמב"ן ורשב"א דס"ל כל שלא אמר לי אין כאן חשש וכ"כ המגיד ובתשו' ב"י ובבדק הבית כתב תשו' אלו שכתב' בשם הרשב"א דהוי קידושין לאו דסמכי הם וכ"פ בחדושי מהרי"ט ואפי' לדעת המחמירים מ"מ אם יש עוד ריעותא או היכא דאינו אלא ספק קידושין אפילו אם היה אמר לי מקילין שם בתשו' דף ז'.

**Beit Shmuel** goes on to cite **Maharashdam** who recommends being stringent when the man did not say "*li*", but the man and woman state that they intended to effect *kiddushin*:

ואם לא אמר לי והם מודים דכוונתם היה לקדושין יש להחמיר תשו' מהרשד"ם סי' ל"ד...ואם היה שדוכין ביניהם פסק בתשו' בן לב ח"ג דהוי כידים מוכיחות ובחדושי מהרי"ט חולק עליו.

**Beit Shmuel** concludes that if *shidduchin* (i.e. what we call engagement) took place between the couple, **Shu"t Mahari Ben Lev** rules that it would be considered *yadayim mochichot* even without "*li*", but **Maharit** disagrees. It seems that the issue behind this disagreement is whether something that has happened previously (the engagement) can supply the context to yield *yadayim mochichot*, since usually in a case of *yadayim mochichot* it is the current context that tells us how to complete the sentence.

**Pitchei Teshuva** cites **Maharam Alshakar** who is generally concerned to take account of the stringent opinions, but writes that if the woman would not be able to receive a *get* and would otherwise be an *agunah,* one may be lenient when "*li*" is omitted:

**פתחי תשובה על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף ד**
(יד) אבל יש מחמירין. עבה"ט מ"ש אבל הריב"ש ורוב פוסקים כו'. וכ"פ כל אחרונים כו' הנה מ"ש וכ"פ כל אחרונים לאו דוקא הוא כי הב"ח פסק לחומרא למעשה וגם הב"ש אף שעיקר דעתו להקל מ"מ משמעות דבריו דלמעשה אין להקל אם לא היכא שיש עוד ריעותא או היכא דאינו אלא ספק קדושין כו' ע"ש. ועיין בתשוב' מהר"ם אלשקר ס"ס צ"ט שכ' וז"ל מיהו במלתא דלא אמר לי ודאי דשלא במקום עיגון למעשה הייתי חושש לדברי הרשב"א כו' אבל במקו' עיגון לא הייתי חושש וסומך על רוב הראשונים והאחרונים עכ"ל.

# SE'IF 5

**ISSUES:**

- **"I Am Hereby Giving This To You As An Act Of *Kiddushin*"** *("Hareini Notno Lach Be-Torat Kiddushin")*
- **Future-Oriented Language**

**Rivash** presents the following innovative ruling regarding a situation in which a man said when giving a woman a ring: "*hareini notno lach be-torat kiddushin*", "I am hereby giving this to you as an act of *kiddushin*":

**שו"ת הריב"ש סימן רסו**

תשובה: אם באנו לבטל הקדושין: שטוען מאשטרי דוראן הנזכר, שנתן למיירונה הנזכרת, מחמת הלשון שהעידו העדים. שאמר לה, כשנתן לה הטבעת: הריני נותנו לך, בתורת קדושין. ולא אמר לה: הרי את מקודשת לי. ואסקינא בפ"ק דקדושין (ה:): דהרי את מקודשת; לחוד; ולא אמר: לי; דהוו להו ידים שאין מוכיחות. שאין מוכיח מתוך לשונו, למי היא מקודשת. ואנן קיי"ל כרבא, דאמר בפ"ק דנדרים (ה:): דידים שאינן מוכיחות, לא הויין ידים. ואין חוששין כלל להצריכה גט, כמו שהסכים הרמב"ן ז"ל, והאחרונים ז"ל. וכ"ש בזה, שלא אמר לה אפילו: הרי את מקודשת; אלא: הריני נותנו לך, בתורת קדושין. ואין מוכיח מתוך לשונו: מי המתקדשת, ומי המקדש. ואף על פי שאמר לה: הריני נותנו לך; גם באומר לה: הרי את מקודשת; ולא אמר: לי; ואנו רואים בעינינו, שהוא נותנו לה. ואעפ"כ, הוו ידים שאין מוכיחות, כיון שאפשר שנותנו לה כדי שתתקדש לאחר. וגם בזה, אף על פי שהוא אומר: שהוא נותנו לה; אפשר שנותנו לה, כדי שתתקדש לאחר. דהא קיי"ל (קדושין ז): הילך מנה, והתקדשי לפלוני, מקודשת; מדין עבד כנעני. וכן אפשר, שהיא מקבלת אותו, בעד אחרת, שעשאתה שליח; וא"כ, הוו ידים שאינן מוכיחות. אף על פי שאמר לה: הריני נותנו לך בתורת קדושין. זה אינו נראה, דלא מיקרו ידים מוכיחות: אלא במי שמתחיל הדבור, ואינו גומר אותו. ואין מוכיח מהתחלת הדבור, מה היתה כונתו. דהיינו לישנא דידים: שהוא לשון: בית יד, אחיזת הדבר; כמו שפירש"י ז"ל. דומיא: דמי שאמר: הרי את מקודשת; ולא אמר: לי. וכן נמי: במודר לי ממך; דלא מפרש: ממאי. אי דלא משתעינא בהדך, או דלא

עבדינא משא ומתן בהדך, או דלא קאימנא בד' אמות דילך. כדאיתא בפ"ק דנדרים (שם). אבל, במי שאמר: הריני נותנו לך, בתורת קדושין; אין כאן ידים, אלא דבור שלם. שכיון שהזכיר: שהוא הנותן לה, בתורת קדושין; כבר נראה מלשונו, שהוא המקדש והיא המתקדשת. דלא שביק איניש מצוה דנפשיה, ומידי דרמי עליה. ואפי' אם ידענו: שהוא נעשה שליח לאחר, והיא נעשית שליח לאחרת. אפי' הכי, אמרינן: דלא שביק איניש מידי דרמי עליה, ועביד מידי דלא רמי עליה...וה"נ אמרינן בנדרים (ו':), גבי מאי דבעי ר"פ: יש יד לקדושין, או אין יד לקדושין? היכי דמי? אלימא: דאמר לה לאשה: הרי את מקודשת לי. ואמר לחברתה: ואת נמי. פשיטא, דקדושין עצמן אינון! ואפי' כי לא אמר לשניה: ואת נמי; אלא: ואת; בלחוד. דאמרינן בגמרא: דבכי האי גונא, מספקא ליה לרב פפא: אי אמרינן: דלשניה נמי, לקדושין קאמר, או: ואת חזאי; קאמר לה, כתבו המפרשים ז"ל, דמיירי כגון: שלא נתן לשניה פרוטה, אלא שנתן לראשונה שתי פרוטות. ואמר לה: הרי את מקודשת לי. ואמר לשניה: ואת. דאי נתן לכל אחת פרוטה, פשיטא דלא מיקרי יד, ואפילו יד מוכיח; אלא קדושין עצמן הן! דליכא לספוקי: דאת חזאי קאמר. דאלמא: אף על פי שלא הזכיר לזו לשון קדושין, וגם לא אמר למי, וגם לא היה מדבר עם זו בעסקי קדושיה. אפי' הכי, כיון שמפני קדושי הראשונה, מוכיח שדבור השניה הוא דבור שלם, ולקדושין לעצמה קאמר; הויא מקודשת לו. וכ"ש הכא, שהזכיר לה בבאור: שהוא נותנו לה בתורת קדושין. ואפילו בבעיא דרב פפא דלא אפשיטא, כגון: שנתן שתי פרוטות לראשונה, ואמר לשניה: ואת; דאיכא לספוקי: דואת חזאי; קאמר. כתבו הפוסקים ז"ל: דנקיטינן לחומרא כיון דלא אפשיטא. דספקא דאורייתא היא, וצריכה גט, כיון דיד מוכיח הויא. אלא דמבעיא ליה: אי יש יד לקדושין כלל, ואפילו יד מוכיח. וכ"ש בנדון זה, דאפילו תימא: דהוי יד; מ"מ הוי יד מוכיח, דצריכה גט מספקא, כבעיא דרב פפא.

**Rivash**, in the middle of the above passage**,** explains that the concept of *yadayim* applies only when something is missing from the sentence, e.g. a man says to a woman "*harei at mekudeshet*" without adding "*li*", and the sentence, as it was used, doesn't make clear some basic information. Without the word "*li"* it's possible, for instance, that the man is offering *kiddushin* on behalf of another man. However, the phrase "*hareini notno lach be-torat kiddushin*", "I am hereby giving this to you as an act of *kiddushin",* is a complete sentence, even though it doesn't express the offer of *kiddushin* in the standard way. Nevertheless, it is clear that the speaker himself is being *mekadesh* the woman to whom he is speaking, since he is

clearly not saying the sentence as a representative for another man - he says "*hareini*", "I am…". Moreover, we assume that a man would not be *mekadesh* on behalf of another man when he can be *mekadesh* for himself.

There are different opinions among the commentators regarding how to understand **Rivash**'s final ruling at the end of the *teshuva*. Does **Rivash** hold that "*hareini notno lach be-torat kiddushin*" effects definite *kiddushin,* because it is even stronger than *yadayim mochichot*, or is his view that it effects only doubtful *kiddushin,* because it is like *yadayim mochichot*?

**Shulchan Aruch** writes that **Rivash** holds that it is definite *kiddushin*:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף ה**
יש מי שאומר שאם כשנתן לה הכסף אמר לה: הריני נותנו לך בתורת קדושין, הוי כאומר: לי.

According to **Chelkat Mechokek**, **Rivash's** conclusion is that it is only doubtful *kiddushin,* unlike the ruling of **Shulchan Aruch***:*

**חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף ה**
(יד) בתורת קדושין הוי כאומר לי – מפשט לשון זה משמע דהוי קדושין גמורין אבל המעיין בריב"ש בגוף התשובה סי' רס"ו יראה דלא הוי רק ספק קדושין:

**Darkei Moshe,** in his comment on **Beit Yosef** who presents **Rivash** as holding that it is definite *kiddushin,* notes that **Hagahot Mordechai** disagrees and holds that it is only doubtful *kiddushin*:

**דרכי משה הקצר אבן העזר סימן כז**
(ו) ובסוף הגהות מרדכי דגיטין לא משמע כן.

**Avnei Milu'im**, however, understands **Rivash** as holding that it is definite *kiddushin* like **Shulchan Aruch**:

**אבני מילואים סימן כז**

[טו] כאומר לי. כתב בח"מ מפשט לשון זה משמע דהוי קידושין גמורין אבל המעיין בריב"ש סי' רס"ו יראה דלא הוי רק ספק קידושין עכ"ל וכ"כ ב"ש.

וכבר כתב מוהרשד"ם סי' ג' דדעת הריב"ש הוא דהוי קידושין גמורין ומ"ש מסוף דבריו דאפי' תימא דהוי יד מכל מקום הוי יד מוכיח וצריכה גט מספק אינו אלא למי שירצה לחלוק אבל לדידיה הוי דיבור שלם ע"ש וכ"כ בסי' ל"ז ע"ש.

**Tiv Kiddushin** argues that it is at most only doubtful *kiddushin,* since he feels that the whole ruling of **Rivash** can be challenged:

**טיב קידושין סימן כז**

[כד] הוה כאומר לי. וכתב בית שמואל (סקי"ז) דמשמע דהוה קידושי ודאי, מיהו בתשובת רשב"א (סי' תשעד) משמע דלא הוה רק קידושי ספק. ואין זו מוכרח כל כך, דהרשב"א איירי באמר אני נותנו לך לקדושין, והרי הבית שמואל גופיה חילק (סקט"ז) בין אם אמר לקידושין ובין שאמר בתורת קידושין, והרשב"א בתשובה איירי באמר הרי אני נותנו לך לקידושין, גם לא כתב ספק קידושין, רק יש לחוש ולהחמיר, מיהו כבר כתבתי בס"ק הקדום שאין דברי הריב"ש מוכרחים בחילוק זה שכתב בתורת קדושין.

**Rema** adds to this ruling of **Shulchan Aruch** that the expression used by the man must imply that this act is creating *kiddushin,* and not constitute merely a description that there has been *kiddushin*:

הגה: וצריך שיאמר לה לשון המוכיח להבא, כגון שאומר: הרי הן קדושין, או קדושין יהיו. אבל אמר: הן קדושין, לחוד, אינו כלום.

This **Rema** is based on the following **Tashbetz**:

**שו"ת תשב"ץ חלק א סימן כג**

...הלא שאלתם ראובן היה בשוק עם חברים והיה עמהם שמעון והיה שכור ונטל שמעון מיד אחד מאותם חברים טבעת של נחשת לא היה בה כסף רק שוה זוז קטן ואמר לראובן טול טבעת זו א"ל ראובן ולמה א"ל שמעון שלח ידך ואחוז בו ולקחו ראובן אז אמר לו שמעון קדושין על בתך וכששמע ראובן הדבר הזה מיד השליך הטבעת ולא נמצאה אח"כ. אח"ז עמד זמן מרובה ששמעון לא תבע לבת ראובן עד שרצו לשדך הבח /הבת/ ההיא לאיש אחד עמד שמעון וערער ואמר שהבת ההיא היא אשתי מחמת הקדושין הנזכר ויבקשו הקהל אשר בברש"ך אם הדבר אמת אם לאו ולא נמצאו עדויות זולתי

במה שנז"ל והיתה הבת באותו פרק בת י"ו שנים והיום היא מעוכבת לינשא מפני ערעורו של שמעון הנזכר עד אשר תדעו הדין בזה:

תשובה האשה הזאת אינה מקודשת כלל מכמה טעמים... והשלישי מפני שלא אמר בשעת הקדושין דברים שהאשה מתקדשת בהם שכשאמר לו קדושין על בתך אינו מוכיח בדברים אלו שהאשה הוא מקדש ודומה זה למי שנתן דינר לחבירו לקנות קרקע וא"ל המקבל כסף זה קנין על קרקעי דודאי לא קנה דבעינן שיאמר לו שדי מכור' לך שדי קנוי' לך כדאית' בפ"ק דקדושין (כ"ו ע"א) או מכרתי לך שדי כדאיתא בפרק השולח (מ' ע"ב ע"ש) אבל א"ל זה הכסף קנין על קרקעי או על קרקעו' אינו נקנה לו כ"ש באשה שאפי' אמר לה דברי' המוכיחי' קנין הקפיד' תורה בין שיאמר דברים שהוא קונה אותה לדברים שהוא מקנה עצמו לה כדאיתא בפ"ק דקדושין (ה' ע"ב) אמר לה הריני אישך הריני ארוסך הריני בעלך אין כאן בית מיחוש דכתיב כי יקח ולא שיקח א"ע וכ"ש כשאין בדבריו משמעות כלל לא שיקח ולא שיקיח שאין כאן בית מיחוש...

ועוד דבעי' שיאמר לשון המוכיח להבא כדמוכח בפרק השולח (ל"ב ע"א) גבי ביטול גט ואיבעי' לן התם הרי הוא חרס מהו ואסיקנא דלישנ' דלהב' משמע כדאמרינן התם מ"ש מהרי הוא הקדש ה"ה הפקר ולפום הכי נהגו לקדש בלשון זה הרי את מקודשת לי משום דלישנא דלהבא משמע אבל בלא הרי לא משמע להבא ודמי לחרס הוא כחרס הוא דלא אמר כלום והכא נמי שאמר קדושין הן לא אמר כלום כיון שלא אמר קדושין יהו או הרי הן קדושין.

**Tashbetz** was asked about a situation in which a group of people were in the market, and one man gave another man a ring. When the recipient asked what the ring was for, the giver responded "*kiddushin* on your daughter", upon which the recipient threw the ring away. **Tashbetz** rules that, for several reasons, there is no *kiddushin* in this case. One of the reasons is that the expression that the giver of the ring used should be understood as a description of the ring as *kesef kiddushin,* but not as an offer of *kiddushin* at all. Furthermore, even if the expression would have implied the act of *kiddushin,* the implication is that the giver of the ring is describing that there was *kiddushin,* and not that he is effecting *kiddushin* going forward through the act of giving the ring. **Tashbetz** adds that if a man said "*kiddushin hein*", these are *kiddushin,* that would be

ineffective, as it is just descriptive. If he said *"kiddushin yihiyu,"* "they shall be *kiddushin*", or "*harei hein kiddushin*", "behold these are *kiddushin*", which imply that the act is effecting *kiddushin* going forward, then the *kiddushin* is valid.

Many *poskim*, including **Chelkat Mechokek**, disagree with **Tashbetz** and hold that "*hein kiddushin*", even without the word "*harei*", is a sufficient reference to the future:[15]

**חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף ה**
(טז) הן קדושין לחוד לא אמר כלום - בב"י מביא גוף התשובה ומדמה לה לביטול גט ואני תמה דשם משמע דבטל הוא משמע להבא כמו לעבר ואין הפרש בין הוא להן ואף שיש לחלק בין לשון בטל שהוא פעולה ובין ל' קדושין שהוא שם מ"מ מאחר דאמרי' בגמרא דלשון קדושין הם דאסר לה אכ"ע כהקדש וא"כ כשם דבהקדש אין חילוק בין אם אמר ככר זה הקדש כדאיתא בגמרא והובא בהרא"ש ותוספות או יהיה הקדש כך בקדושין אין חילוק בין אם אמר תכשיטין אלו קדושין יהיו לך או קדושין הן לך ממני ולא גרע לשון זה מאם אמר אני נותן לך בשביל חיבה ואהבה דפסק מהר"מ דיש לחוש לקדושין וכמו שנתבאר לעיל סעיף ג':

[15] See the language of Chelkat Mechokek at the end of the following passage. It is possible that his meaning is that in this case the *kiddushin* would not be definitely effective but would be in doubt.

# SE'IF 6

## ISSUE: "I am Your Husband" *("Hareini Ishech")* and Similar Expressions

### GEMARA AND POSITIONS OF THE RISHONIM

**Gemara Kiddushin** 5b-6a states:

**תלמוד בבלי מסכת קידושין דף ה עמוד ב – ו עמוד א**
אמר שמואל: בקידושין, נתן לה כסף ושוה כסף, ואמר לה הרי את מקודשת, הרי את מאורסת הרי את (לי) לאינתו - הרי זו מקודשת, הריני אישך, הריני בעליך, הריני ארוסיך - אין כאן בית מיחוש; וכן בגירושין, נתן לה ואמר לה הרי את משולחת, הרי את מגורשת, הרי את מותרת לכל אדם - הרי זו מגורשת, איני אישך, איני בעליך, איני ארוסיך - אין כאן בית מיחוש. אמר ליה רב פפא לאביי: למימרא, דסבר שמואל ידים שאין מוכיחות הויין ידים, והתנן: האומר אהא - הרי זה נזיר; והוינן בה, ודילמא אהא בתענית קאמר! ואמר שמואל: והוא שהיה נזיר עובר לפניו; טעמא דנזיר עובר לפניו, הא לאו הכי לא! הכא במאי עסקינן - דאמר לי. אי הכי, מאי קמ"ל? הני לישני בתראי קמ"ל; הכא כתיב: +דברים כד+ כי יקח - ולא שיקח את עצמו, והכא כתיב: +דברים כד+ ושלחה - ולא שישלח את עצמו.

According to **Shmuel**, the problem with expressions such as "*hareini ishech*", "I am your husband", is that the man is not articulating that he is taking the woman in marriage through the *kinyan* of *kiddushin*, but is rather stating that he is bringing himself to the woman in marriage through the *kinyan* of *kiddushin*. **Rambam** makes this clear:

**רמב"ם הלכות אישות פרק ג הלכה ו**
הדברים שיאמר האיש כשיקדש צריך שיהיה עניינם שהוא קונה אשה לא שיהא עניינם שהקנה עצמו לה, כיצד הרי שאמר לה או כתב בשטר שנתנו לה הריני בעליך, הריני ארוסיך, הריני אישיך וכל כיוצא בזה, אין כאן קידושין כלל. אמר לה או כתב לה הרי

את אשתי, הרי את ארוסתי, או הרי את קנויה לי, הרי את שלי, הרי את ברשותי, הרי את זקוקה לי, הרי את לקוחתי, הרי את חרופתי וכל כיוצא בזה, הרי זו מקודשת.

**Rosh** writes that expressions such as "*hareini ishech*" are ineffective even if they were used in the context of the couple discussing matters of *kiddushin:*

**רא"ש מסכת קידושין פרק א סימן ב**
אמר שמואל בקידושין נתן לה כסף או שוה כסף ואמר לה הרי את מקודשת לי הרי את מאורסת לי הרי את לי לאנתו ה"ז מקודשת הריני אישך הריני בעליך הריני אירוסיך אין כאן בית מיחוש דכתיב כי יקח ולא שיקח את עצמו וכן בגרושין נתן לה גט ואמר לה הרי את מגורשת הרי את מותרת לכל אדם הרי זו מגורשת איני אישיך איני בעליך איני אירוסיך אין כאן בית מיחוש דכתיב ושלחה ולא שישלח את עצמו והא מיירי אפילו מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושי' דהני לישני גריעי מנתן לה בשתיקה.

This is also how **Tur** rules:

**טור אבן העזר הלכות קידושין סימן כז**
אמר לה הריני אישך הריני בעליך הריני ארוסיך אינו כלום אפי' היה מדבר עמה תחלה על עסקי קידושין.

Even if he was speaking to her about *kiddushin*, these expressions, which imply that the man wants to bring himself through *kiddushin* to the woman, are ineffective, and are worse than if he had given her a ring or money silently. **Rabbeinu Yerucham**, however, cites dissenting views which hold that, in such a situation, the *kiddushin* is completely effective, or is at least a doubtful *kiddushin*:

**רבינו ירוחם - תולדות אדם וחוה נתיב כב חלק א**
הריני אישיך הריני בעליך הריני ארוסיך אינה מקודשת כלל. פשוט בקדושין. יש מפרשים שכתבו דאם היה מדבר עמה על עסקי קדושיה דהוי ספק מקודשת. ויש מפרשי' דמקודש' ודאי דלא גרע מהיכא דנתן לה בשתיקה כדלקמן. ויש מפרשים דלא הוי מקודשת כלל דהני לשונות גרועי' הם יותר מנתן לה בשתיקה ולזה הסכים הרא"ש.

**Shiltei Gibborim** in the name of **Riaz** rules that, even if a man addresses the *kiddushin* proposal to the father of a woman, he must

state that he is offering *kiddushin* to the woman. If, however, he addresses the offer of *kiddushin* to her father and says that he should be his father-in-law, the offer is completely ineffective:

**שלטי גיבורים קידושין ב עמוד א אות ב (בשם ריא"ז)**
וכן נראה בעיני שאם נתן הקדושין לאביה ולא אמר הרי בתך מקודשת לי אלא הרי את חמי אין כאן קידושין כלל – כי יקח איש אשה אמרה תורה שתהא הקיחה לאשה ולא לאביה. ומעשה בא לידינו על דבר זה וכך הורינו.

## PRACTICAL RULING

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף ו**
אמר לה: הריני אישיך, הריני בעליך, הריני ארוסיך, אינו כלום, אפילו היה מדבר עמה תחלה על עסקי קדושין, משום דכתיב: כי יקח (דברים כד, א) ולא שיקח את עצמו. נתן הכסף לאחד ואמר לו: הרי את חמי, ולא אמר: בתך מקודשת לי, אין בזה כלום.

**Shulchan Aruch** rules like **Rosh** and **Tur** that expressions such as *hareini ishech* are ineffective even if the man was discussing matters of *kiddushin* with the woman beforehand. **Rema** rules in accordance with the above **Riaz** regarding the need to state that he is offering *kiddushin* to the woman, even when speaking to her father**.**

**Chelkat Mechokek** writes that the implication of **Rema** is that saying to the father "You should be my father-in-law" is ineffective even when they were discussing *kiddushin* beforehand:

**חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף ו**
(יז) הרי את חמי – בהגהת אלפסי מפרש הטעם כי יקח איש אשה אמרה תורה שתהא הקיחה לאשה ולא לאביה ומעשה בא לידינו וכן הורונו עכ"ל ומפשט לשון הג"ה זו משמע ומבואר שם שאפי' הוא מדבר עם אביה על עסקי קדושיה לא מהני דדמי לאמר הריני אישך הריני בעלך וגרע מנתן בשתיקה ולע"ד אינו נראה כלל דשאני אם אמר הריני אישך דעבר על מצות התורה דהבעל הוא הקונה ולא הנקנה אך באם אמר הרי את חמי אמר דרך רמז שיקנה בתו מנ"ל לבדות דרשות מלב אשר לא נזכרו בגמרא וקרא צווח את בתי נתתי לאיש הזה וא"כ הוא המוכר והחתן הקונה ממנו ודרשינן נמי (בקדושין דף ד') יש כסף לאדון אחר והוא האב ולמה יגרע לשון זה דהא באמת בלקיח'

בתו הוא חמיו משא"כ הריני אישך זה הוא שקר ועוק' הקדושין דאין הוא נמכר לה רק היא נמכרת לו ע"כ צ"ע גדול למעש' אפי' לא דיבר עמו על עסקי קדושיה מכ"ש בדיבר עמו תחל' על עסקי קדושיה דפשוט בעיני דאינו מזיק הדיבור ומידי ספק קדושין לא יצאתה:

**Chelkat Mechokek** argues against the implication of **Rema** that "You should be my father-in-law" would be ineffective even when the man was previously discussing *kiddushin* with the woman's father. **Chelkat Mechokek** explains that there is a difference between *"hareini isheich*", which goes against the Torah's instruction that the man be the one who receives the woman through the *kinyan* of *kiddushin* and not vice versa, and is therefore problematic even when the couple were discussing *kiddushin*, and the case of addressing the *kiddushin* offer to the woman's father without referring to the woman. In the latter case, the man is clearly not attempting to perform *kiddushin* with the woman's father, but rather hinting at proper *kiddushin* with his daughter. Therefore, his offer should certainly be effective if he was talking to the father about matters of *kiddushin.* **Chelkat Mechokek** believes that it might be effective even without the context of a discussion of *kiddushin*, unlike **Shiltei Gibborim**, and he rules that it should at least be doubtful *kiddushin.*

**Beit Shmuel** seems to respond to **Chelkat Mechokek**:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף ו**
כ) הרי את חמי וכו' – הטעם משום דכתיב כי יקח אשה ולא שיקח אביה אף על גב האב הוא המקנה מ"מ צריך להקנות את בתו ולא את עצמו ואם מרמז שמקדש את בתו לא מהני דצריך להיות לשון ברור שם בחדושי הנ"ל ואפילו אם היה מדברים מענייני קידושין אינו כלום ובח"מ כתב צ"ע גדול למעשה אפילו לא דבר עמו מענייני קידושין מכ"ש בדיבר עמו:

**Beit Shmuel** suggests that the problem with addressing the offer of *kiddushin* to the father without referring to the woman is that the Torah requires that there be a clearly expressed offer of *kiddushin* to the woman. An implied offer is not sufficient, and the fact that it is addressed to her father invalidates it even when the man and the woman's father were previously discussing *kiddushin.* However, **Beit Shmuel** does reference **Chelkat Mechokek's** objection to this ruling.

**Pitchei Teshuva** cites **Sefer HaMakneh** about the case of a man using an expression to a woman that states both that she should be married to him and that he should be married to her ("*harei at ishti va'ani ishech*"):

**פתחי תשובה על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף ו**
סעיף ו (יט) אינו כלום אפילו היה מדבר. עיין בס' המקנה בק"א שכ' דאע"ג דבהני לישנא דמספקא להש"ס אפילו אם אמר ב' לשונות ביחד לא מהני (כמש"ל ס"ק ז' בשמו) מ"מ הכא בדין זה אם אמר הרי את אשתי ואני אישך אף על גב דס"ל להרא"ש דלא מהני במדבר תחלה על עסקי קדושין אבל אם אמר בשעת קדושין הרי את אשתי ואני אישך י"ל דמהני ומ"מ נראה דהוי רק ס"ק דאיכא למימר דטעמא דהרא"ש דכ' דלא מהני במדבר לאו משום דהוי חזרה כשאומר אני אישך אלא דהתורה הקפידה שתהיה היא קנויה לו ולא הוא לה משא"כ כשמשוה אותם ביחד אין זה ל' קדושין וא"כ ה"ה בשעת קדושין נמי ומטעם זה נראה מ"ש בהגה בסמוך בהרי את חמי אינו קדושין והטעם הביא הח"מ אשה אמרה תורה כו' ולפמ"ש י"ל עוד דבהרי את חמי אינו ניכר שבתו קנויה לו יותר ממה שהוא קנוי לבתו והתורה אמרה כי יקח שיהיה ניכר שהיא קנויה לו וצ"ע עכ"ד:

**Sefer HaMakneh** rules that using this double expression would create a doubtful *kiddushin*. On the one hand, perhaps it is effective, since his expression includes an offer of *kiddushin* to her. On the other hand, perhaps it is ineffective, since the Torah might require that his expression conveys only that he is offering *kiddushin* to her, but if it also implies that he is being given in *kiddushin* to her, it is

considered a flawed expression and is ineffective. **Sefer HaMakneh** writes that perhaps that is why an offer of *kiddushin* that addresses the woman's father without referring to the woman herself is also ineffective, since it does not make clear whether the *kinyan* of *kiddushin* is being offered to the woman or whether the man is acquiring himself in *kiddushin* to her.

# SE'IFIM 7-9

## ISSUE: When the Offer of *Kiddushin* or *Kesef* of *Kiddushin* is Given by the Woman to the Man

The following important topic concerns a change in the direction of how the *kiddushin* is offered and performed. Typically, the *kiddushin* is offered by the man to the woman, and is performed by the man giving something and the woman receiving it. In the following discussion, that direction is changed: the offer and/or the performance of *kiddushin* is done by the woman.

### GEMAROT

**Kiddushin** 5b:

**תלמוד בבלי מסכת קידושין דף ה עמוד ב**

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.

מתקיף לה רב פפא: טעמא דנתן הוא ואמר הוא, הא נתן הוא ואמרה היא - אינה מקודשת, אימא סיפא: אבל היא שנתנה לו ואמרה היא - לא הוו קידושין; טעמא דנתנה היא ואמרה היא, הא נתן הוא ואמרה היא - הוו קידושין! רישא דוקא, סיפא כדי נסבה. ותני סיפא מילתא דסתרא לה לרישא? אלא ה"ק: נתן הוא ואמר הוא - פשיטא דהוו קידושין, נתן הוא ואמרה היא - נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא, ולא הוו קידושין. ואב"א: נתן הוא ואמר הוא - מקודשת, נתנה היא ואמרה היא - אינה מקודשת, נתן הוא ואמרה היא - ספיקא היא וחיישינן מדרבנן.

The Gemara states that if both the offer of *kiddushin* and the action of giving the *kesef* of *kiddushin* is performed by the woman, then the *kiddushin* is certainly ineffective. The Gemara presents two

possibilities regarding the case in which the woman expresses the offer of *kiddushin* alone, but the man gives her the *kesef*: 1) The woman expressing the offer is enough to definitely invalidate the *kiddushin*; 2) the *kiddushin* would be in doubt, and, on a rabbinic level, we are concerned that the *kiddushin* is effective. The Gemara omits the case of the woman giving the *kesef* to the man and the man expressing the offer of *kiddushin.* **Tosafot** explain that this is because that case depends on whether the man is a prominent person, as we will see below in Kiddushin 7a:

**תוספות מסכת קידושין דף ה עמוד ב**
הא נתן הוא ואמרה היא כו' - מה שלא הזכיר כלל נתנה היא ואמר הוא משום דלא פסיקא ליה דפעמים מקודשת באדם חשוב כדאמר לקמן (דף ז.).

Why is it problematic for the woman to express the offer of *kiddushin* when the man gives her the *kesef?* **Rashi** answers:

**רש"י מסכת קידושין דף ה עמוד ב**
נתן הוא - דמי לכי יקח איש.

ואמרה היא - דמי לתקח אשה לאיש.

**Rashba** elaborates:

**חידושי הרשב"א מסכת קידושין דף ה עמוד ב**
הא נתן הוא ואמרה היא לאו הוו קדושי. פרש"י ז"ל דדמי לכי תלקח אשה לאיש, וכבר כתבתי למעלה בריש מכלתין דתלקח אשה לאיש לא משמע אלא שתתרצה לקדושין וקידושין נינהו אלא ה"פ דכי יקח משמע שכל הלקוחין דהיינו נתינה ואמירה תלוין בו וכשאמרה היא הו"ל כי תקיח את עצמה וכן פירשו בתוס'.

**Rashba** explains that the act of *kiddushin* has two components: the delivery of the *kesef* and expressing that that is meant as an offer of *kiddushin.* In order to fulfil the Torah's definition of *kiddushin*, both aspects must be done by the man with the woman just accepting the act of *kiddushin*.

**Gemara Kiddushin** 7a states:

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

The Gemara cites the statement of **Mar Zutra** in the name of **Rav Papa** that if a woman gives a man money and says "I will be *mekudeshet* to you with this", then the *kiddushin* is effective. **Mar Zutra** clarifies that the case is one in which the recipient is a prominent person. In that situation, the woman is considered to have received a benefit equivalent to money when the man agrees to receive her gift. **Rashi** adds that when the man accepts the money, he says to the woman that she will be *mekudeshet* to him through his acceptance of the money.

## POSITIONS OF THE RISHONIM

### *NATAN HU VE'AMRAH HI - WHEN THE MAN GIVES THE KESEF BUT THE WOMAN EXPRESSES THE OFFER OF KIDDUSHIN*

In the case of *natan hu ve'amrah hi,* it is not clear from the **Gemara** whether the problem is merely that the man did not say what he should, or, alternatively, the fact that the woman said something creates a flaw in the *kiddushin,* as it implies that she is presenting the *kiddushin* to him. The difference between these possibilities would be a case in which the couple were discussing *kiddushin* before he gave her the *kesef.* In such an instance, the man is not required to express that he is offering *kiddushin.* Therefore, if the problem

regarding *natan hu ve'amrah hi* is that the man does not say what is required, there would be no problem with the validity of the *kiddushin* in this case. If, however, the issue with *natan hu ve'amrah hi* is that the woman said something, then it will remain a problem even in such a case. This point is a matter of disagreement between the Rishonim. **Rosh** and others hold that in a case in which the couple were previously discussing *kiddushin*, *natan hu ve'amrah hi* effects *kiddushin*:

**רא"ש מסכת קידושין פרק א סימן א**

תנו רבנן כיצד בכסף נתן לה כסף או שוה כסף ואמר לה הרי את מקודשת לי הרי את מאורסת לי הרי את לי לאנתו הרי זו מקודשת אבל היא שנתנה לו ואמרה לו הריני מקודשת לך הריני מאורסת לך הריני לך לאנתו אינה מקודשת וכן אם נתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת אם לא באדם חשוב כדאמר לקמן (דף ז א) ואם נתן הוא ואמרה היא חיישינן מדרבנן. ומיירי שלא דיבר עמה תחלה על עסקי קדושין דאילו דיבר עמה תחלה אפילו נתן לה בשתיקה מקודשת. ובשביל אמירתה לא גרע. והא דפשיטא ליה לרבותינו ז"ל לפרש דבנתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת. משום דעיקר הקיחה היינו נתינת הכסף ובעינן כי יקח איש. אבל מלישנא דגמרא ליכא למידק מדלא הזכיר הגמרא נתנה היא ואמר הוא מקודשת אלמא דפשיטא ליה דלא הוו קידושין כלל דאיכא למימר משום דלא פסיקא ליה דהא באדם חשוב מקודשת וצריך חקירת חכם מי נקרא אדם שאינו חשוב להתירה בלא גט:

**Rosh** says explicitly that, if they were previously discussing *kiddushin,* the fact that the woman says something does not make things worse in terms of effecting *kiddushin.*

**Tosafot Rid** disagrees:

**תוספות רי"ד מסכת קידושין דף ו עמוד א**

אי דיהיב לה ושתיק הכי נמי כולי' וכך יש לומר נמי בנתן הוא ואמרה היא דלא מיבעיא כשאין מדבר עמה על עסקי קידושיה אלא אפילו במדבר עמה נמי אי הוה יהיב לה ולא אמר כלום לא הוא ולא היא הוי קידושין גמורין השתא דאמרה היא אינן קדושין גמורין דנראין הדברים שבדיבור האשה גמור הקדושין ואנן בעינן שיגמרו בדבור האיש.

According to **Tosafot Rid**, the woman expressing the offer of *kiddushin* is problematic, because this offer is considered part of the act *of kiddushin,* and must be done solely by the man. Therefore, for **Tosafot Rid**, *natan hu ve'amrah hi* is a doubtful *kiddushin* even in a case in which the couple were previously discussing *kiddushin.*

Why is it even a doubtful *kiddushin* – why should the *kiddushin* not be definitely invalid? **Ran** answers that this is because one could understand this scenario in the following way: when the man gives the woman the *kesef* after she expresses an offer of *kiddushin,* his intention is that he agrees to her offer, and he therefore doesn't feel a need to offer *kiddushin* again. This is equivalent to him giving the *kesef* to the woman after they had been discussing *kiddushin,* in which case an additional explicit offer from the man is not necessary:

**ר"ן על הרי"ף מסכת קידושין דף א עמוד ב**
דבשלמא נתן הוא ואמרה היא כיון שבשעת נתינה אמרה היא והוא שתק הרי הוא כמסכים לדבריה כשם שאנו אומרים בנתן הוא ואמר הוא ושתקה היא דשתיקה דידה כהודאה וכאן נמי כיון שהוא שותק בשעת נתינה י"ל שהוא מסכים לדבריה ואף על פי שלא פירש הוה ליה כמדבר עמה על עסקי קידושיה ונתן לה קידושיה ולא פירש דקי"ל (דף ו א) כר' יוסי דאמר דיו הלכך איכא למימר דה"ל כנתן הוא ואמר הוא.

As we saw above, the **Gemara** states that *natan hu ve'amrah hi* is either completely ineffective or would create a doubtful *kiddushin* regarding which there is a rabbinic concern that the *kiddushin* is effective, i.e. the rabbis require us to treat the *kiddushin* as being effective and we would require a *get miderabbanan* before the woman could marry someone else. If the *kiddushin* is possibly effective, why don't we need to be concerned that the woman is married on a Torah and not just a rabbinic level? **Rif** writes:

**רי"ף מסכת קידושין דף ב עמוד א**
ואם נתן הוא ואמרה היא חיישינן מדרבנן וצריכה גט.

**Rif** omits the word "*safek*", doubt, from his ruling, and writes simply that we are concerned on a rabbinic level that the *kiddushin* is effective, and a *get* would be required. Based on this, **Ran** writes, in the continuation of the passage just cited, that **Rif** holds that according to all opinions *natan hu ve'amrah hi* is definitely not effective on a Torah level, because the man, and not the woman, must offer the *kiddushin.* **Ran** notes, however, that this explanation does not fit well with the Gemara's wording, which includes the word *"safek"*:

...והאי לישנא דאמרי' ספיקא הוי וחיישינן מדרבנן מספקא לי טובא דכיון דספיקא הוא הוה ליה ספיקא דאורייתא והיכי קאמר דחיישינן מדרבנן הא מדאורייתא נמי איכא למיחש והרב אלפסי ז"ל כתב בלשון הזה בהלכות ואם נתן הוא ואמרה היא חיישינן מדרבנן וצריכה גט ולא כתב ספיקא הוא ונראה שהוא סובר דכי אמרי' ספיקא הוא לאו דוקא דמדינא פשיטא לן דלא הוו קידושי כיון דאמרה היא אלא שחכמים החמירו בדבר ועשאוהו כספק ולישנא דספיקא הוא לפי זה לא אתי שפיר.

**Rambam**, conversely, writes that *natan hu ve'amrah hi* is a doubtful *kiddushin,* and does not mention that this is only a rabbinic concern:

**רמב"ם הלכות אישות פרק ג הלכה ב**
נתנה היא ואמרה לו הריני מקודשת לך, הריני מאורסת לך, הרי אני לך לאשה, או בכל לשון הקנאה, אינה מקודשת, וכן אם נתנה היא לו ואמר הוא אינה מקודשת, נתן הוא ואמרה היא הרי זו מקודשת בספק.

This implies that, for **Rambam,** there is a Torah-level concern that the *kiddushin* may be effective.

**Ran** himself, again in the same passage, offers a novel possible suggestion for why the concern for the effectiveness of *kiddushin* would be only rabbinic, as **Rif** ruled, even though there is a Torah-level doubt regarding whether or not the *kiddushin* were effective.

The case of *natan hu ve'amrah hi* does create a doubt. However, whenever there is a doubt whether *kiddushin* is effective, the woman is presumed, on a Torah level, to certainly not be married. The reason is that the woman has had until this point a *chazakah,* a halachic presumption of status, that she is single, and that *chazakah* can be changed only when we know with certainty that a change in her status has occurred. Therefore, there is only a rabbinic-level concern here:

ולפיכך אני מסתפק בכל ספק קידושין אי צריכה גט מדאורייתא או לא דאפשר דמדאורייתא שרי' משום דאיכא למימר העמד אשה על חזקתה דמאי שנא מכל תיקו דממונא דאמרינן ביה העמד ממון על חזקתו והסכימו בו כל גדולי האחרונים ז"ל שאפי' תקפו תובע מוציאין אותו מידו הכא נמי מדינא אית לן למימר הכי ושתהא מותרת להנשא אלא שמפני חומרא דערוה אסרוה רבנן ומשום הכי אמרינן הכא דספיקא הוי וחייש' מדרבנן. אבל הרב אלפסי ז"ל כתב לקמן בפירקין [דף ח ב] בבעיא דרב מארי בכלב הרץ אחריה דסלקא בתיקו דהויא לה ספיקא דאורייתא ולחומרא וצריך עיון:

**Ran**'s proof is from a major discussion in Gemara Bava Metzia (6a-7a) known as *takfo kohen*. The discussion concerns a situation in which there is a doubt regarding who is the true owner of a certain object, and whether someone who claims to be entitled to it, and therefore grabs it from someone else who claims to be entitled to it, may now keep it. The position of most Rishonim (with a notable exception being **Rambam**, regarding whose opinion there is much discussion) is that the second person, who grabbed the item, must return it to the first person. The reason is that the first person has a *chazakah,* a halachic presumption, of being the rightful owner, and that status can't be changed without definite proof. Although one might have thought that, once the second person snatched the item, that it can't be removed from his possession due to the doubt, that is not the *halacha* in this case. Rather, the *chazakah* of the first person overrides the fact that the item is now in the second person's

possession, and so the item is returned to the first person and treated as if it is definitely his. In a similar sense, the woman has a *chazakah* of not being married, and even though a possible act of *kiddushin* was performed, that is not enough to change her *chazakah,* and she is still treated as definitely being single. Therefore, the whole concern for the *kiddushin* in the situation of *natan hu ve'amrah hi* is only rabbinic.

However, **Ran** concludes by citing **Rif** regarding a different case of doubtful *kiddushin*, where **Rif** rules that there is a Torah-level doubt regarding the effectiveness of the *kiddushin.* This seemingly contradicts **Ran's** suggestion that every doubtful *kiddushin* would be completely ineffective on a Torah level. It therefore seems that **Ran** retracts the explanation discussed in the preceding paragraph.

## *WHEN THE WOMAN GIVES THE MAN THE KESEF AND THE MAN EXPRESSES THE OFFER OF KIDDUSHIN (NATNAH HI VE'AMAR HU)*

As mentioned above, the Gemara omits this case. Prima facie, one would have thought that there is certainly no *kiddushin* here, since the very act of *kiddushin*, of the man giving *kesef* to the woman, is lacking. Nevertheless, as cited above from **Tosafot** on Kiddushin 5b based on Kiddushin 7a, that is not the case, and if the man is a prominent person, the *kiddushin* would be effective. From **Tosafot** it is clear that, if the man is not a prominent person, then the *kiddushin* would certainly be ineffective.

**Ramban** explains the Gemara's omission differently from **Tosafot**:

**חידושי הרמב"ן מסכת קידושין דף ה עמוד ב**

הא נתן הוא ואמרה היא וכו'. יש שהקשה ולידוק ולימא נתנה היא ואמר הוא, ופריק משום דלא פסיקא ליה דזמנין דהוו קדושין באדם חשוב, ולא היא דאדם חשוב בעי

למימר לה בשכר שאקבל ממך מתנה התקדשי לי, ואותו שכר ש"פ לדידה נמצא שנתן הוא ואמר הוא, אלא עיקרא דמילתא משום דנתנה היא ואמר הוא כל שכן דלא הוו קדושין דאי אמר לה הרי את מקודשת לי במאי מקדשה לי', ואי דאמר הרי אני מקודש ליך אינו לשון קדושין ותקח אשה לאיש הוא, אבל נתנה היא ואמרה היא סד"א כיון שאמרה לו הריני מקודשת לך במנה שאני נותנת לך שויתיה אדם חשוב, שהרי היא רוצה בו ומקנה עצמה לו והכי קאמרה לי' בשכר שתקבל ממני הריני מקודשת לך ואיהו נמי אדעתא דהכי קבילי, קמ"ל דאפילו הכי לא דתלקח אשה לאיש הוא, אי נמי מדיוקא דנתן הוא ואמרה היא הוו קדושין אלמא נתנה היא ואמרה היא דלא הוו קדושין משום נתינה דילה היא ולא משום אמירה, וש"מ נתנה היא ואמר הוא לאו קדושין נינהו, וזהו שכתב רבינו הגדול ז"ל נתנה היא ואמר הוא אין חוששין לקדושיו, ובעל הלכות שאמר ספיקא הוי ליתא. אבל נתן הוא ואמרה היא ספיקא הוי משום דכי יהיב אדעתא דתהא מקודשת לו יהיב, ואף על פי שלא פירש הוא באה היא ופירשה הסתם שלהם שעל מנת כן נתן.

**Ramban** explains that, fundamentally, the situation of a woman giving *kesef* to a prominent person is not a situation of *natnah hi ve'amar hu.* In order for the *kiddushin* to be effective in such a case, the woman must be receiving at least a *perutah*'s worth of benefit from the fact that the man accepted her gift, and the man must also state that he is offering her *kiddushin* through the benefit that she receives by his accepting her gift. Therefore, it is actually a situation of *natan hu ve'amar hu.* **Ramban** explains that the Gemara did not discuss the scenario of *natnah hi va'amar hu,* since it is obviously ineffective. If the woman gave the man the money, even if he expressed an offer of *kiddushin*, how could it possibly be effective, given that he didn't do an act of *kiddushin*?

**Rambam** agrees that the prominent man must declare that he is being *mekadesh* the woman through the benefit that she receives by him accepting her gift:

**רמב"ם הלכות אישות פרק ה הלכה כב**
אמר לה הא לך דינר זה מתנה והתקדשי לפלוני וקידשה אותו פלוני ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאה זו הבאה ליך בגללי הרי זו מקודשת אף על פי שלא נתן לה המקדש

כלום. 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.

**Rashba** argues that *natnah hi va'amar hu* should not count as *kiddushin*, even in the case of a prominent person who uses the correct formula required by **Rambam** and **Ramban**, unless the woman herself initially indicates that she would consider the benefit of him accepting her gift as *kiddushin*:

**שו"ת הרשב"א חלק א סימן תריג**

שאלת במה ששנו בברייתא פרק קמא דקדושין (דף ה' ב'). נתן הוא ואמר הוא מקודשת. נתנה היא ואמרה היא אינה מקודשה /מקודשת/. ונתן הוא ואמרה היא אסיקנא דספיקא הוי וחיישינן מדרבנן. והמפרשים נחלקו בנתנה היא ואמר הוא. שהראב"ד כתב דבאדם חשוב מקודשת כדאמרינן גבי הילך מנה ואקדש אני לך. והרב אלפסי והר"מ במז"ל כתבו לחלוטין דאינה מקודשת. ולא נתברר מדבריהם אם יש חלוק בין חשוב לשאינו חשוב. ובעל הלכות אמר מקודשת ואינה מקודשה /מקודשת/ מספק. ואמרת דבאדם חשוב אינה מקודשת דהא כולה ברייתא דדייקי מינה בשאין עסוקין באותו הענין הוא. דאי בעסוקים אפילו ודאי דאפילו נותן הוא ואמרה היא מקודשת דלא גרע מהיו עסוקים באותו ענין ונתן לה ולא פירש דאמר רבי יוסי מקודשת וקי"ל כוותיה. ואם כן כיון דעסוקים באותו ענין כי הוי אדם חשוב מאי הוי? דילמא לא נתכוונה הא /היא/ בנתינתה לשם קידושין אלא לשם פקדון או מתנה לפי עושרה וטוב לבבה. ואף על פי שחזר הוא ואמר התקדשי לי בהנאה זו שקבלתי ממך מתנה אין בכך כלום. אבל בההיא דהילך מנה בפירוש היא מתרצת בענין הקדושין שהרי היא אומרת ואתקדש אני לך וליכא למיתלי בפקדון. ואמרת להעמידך על דעתו בזה למעשה.

תשובה מסתב' לי שאין עושין מעש' בזה להקל לגמרי או להחמיר לגמרי. אבל בדברי בעל הלכות ז"ל שאמר דפסיקא /דספיקא/ הוי שאין לנו כח להכריח בין אריות ולשים בין ריחים ורכב. ומכל מקום כך נראה שהברייתא כולה בסתם בני אדם שאינם חשובים. דמדקאמרינן בתר הכי גבי הילך מנה ואקדש אני לך באדם חשוב אלמא עד כאן לא איירי באדם חשוב...

ומיהו קושטא דמילתא הדעת נותנת שאפילו נתנה היא ואמר הוא דאינה מקודשת. שאין כל אשה מתרצה מן הסתם להתקדש לכל אדם חשוב והיינו דקתני למטה ואתקדש אני לך. ואי איתא לימא סתם וכל שכן במפרשת. אלא ודאי משמע דאינה מקודשת ואפילו בשחזר הוא ואמר לה התקדשי לי בהנאה שקבלתי ממך מתנה. אלא שהר"ם ז"ל ודאי

נראה שסובר שאם חזר ואמר התקדשי בהנאה זו מקודשת כההיא דלקמן ואתקדש אני לך כמו שנראה מלשונו שכתב שם. אבל מדברי הרי"ף נראה דאינה מקודשת אפילו כשחזר ואמר לה עד שתאמר היא ואתקדש אני לך כלישנא דנקט רבא. דאי לא אף על פי שיש לה הנאה במה שיקבל הוא ממנה הרי היא כקבלתה. מכל מקום עכשיו לא פירשה ולא כל אשה רוצה מן הסתם להנשא לכל אדם חשוב וכמו שאמרת ומסתברא...

וכיון שחזר ואמר הוא התקדשי לי בהנאה שקבלתי ממך מתנה אמאי אינה מקודשת. אי לא ניחא ליה תימא ליה וכההיא דאמרינן גבי טלי סלע זה וחזר ואמר לה התקדשי לי בו אי לא ניחא ליה תשדינהו. ואף רב אחאי לא אמר דאינה מקודשת אלא משום דסברא אי שדינא להו איחייבנא בהו דכולהו נשי לאו דינא גמירי אבל הכא שתיקתה כהודאתה דמי. יש לומר דהתם שאני דמה שמתקדשת בו בידה ואי לא ניחא לה תשדינהו (ואף רב אחאי לא אמר דאינה מקודשת). אבל כאן (מ)מה (ש)בידה [ש][16]נחשוב שתיקה זו כהודאתה. כך נראה לי הדברים לפי פשט הסוגיא אלא שאיני משים בידי לעשות כזה מעשה כמו שאמרתי.

**Rashba** notes that when the Gemara discusses the case of the woman giving *kesef* to a prominent man, it describes it as being a case in which she states that, by giving that gift, she wants to be *mekudeshet* to the man. **Rashba** argues that only in that kind of situation may we assume that she agrees to consider the benefit of his receiving the gift as being for the sake of *kiddushin.* However, in the situation as described by **Rambam** and **Ramban**, where the woman gives a prominent man a gift, and he then responds that he is accepting it for the purpose of *kiddushin,* how do we know that she agrees to the *kiddushin*? However, at the end of the *teshuva*, **Rashba** seems to say that, practically, we should be concerned for the stringent opinions that consider this situation valid *kiddushin*. **Darkei Moshe** also understands **Rashba** as holding that even if the woman does not articulate her agreement to consider the benefit of the man having accepted her gift as being for the purpose of

[16] The changes to the text in this paragraph were made based on the footnotes in the Machon Yerushalayim edition of *Teshuvat HaRashba*.

*kiddushin,* we are still concerned that the *kiddushin* might have been effective:

**דרכי משה הקצר אבן העזר סימן כז**
(ח) עיין בתשובת הרשב"א (ח"א) סימן תרי"ג שהאריך בזה ופסק דיש להחמיר לענין מעשה אע"פ שנתנה היא סתמא ולא אמרה אתקדש אני לך והוא אומר התקדשי לי ושתקה אע"ג דלא גילתה דעתה דניחא לה להתקדש ועיין שם.

## PRACTICAL RULING

**Shulchan Aruch** rules that *natnah hi ve-amrah hi* is not effective:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף ז**
נתנה היא לו כסף, ואמרה: הריני מקודשת לך, אינה מקודשת.

**Beit Shmuel** asks: what if the situation is *natnah hi ve-amrah hi,* but the couple were previously discussing *kiddushin,* which removes the need for the man to offer *kiddushin*, and he is also a prominent person, which makes it as if he gave her something by receiving her gift? Seemingly the *kiddushin* would be effective:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף ז**
כא) נתנה היא כו' - ולא מהני אפילו היו מדברים מענייני קידושין דכתיב כי יקח איש ולא שתקח היא אף על גב אם הם מדברים מענייני קידושין הוי כאלו אמר הוא מ"מ כשנתנה היא ואמרה היא והיו עסוקי' מענייני קידושין הוי כאלו נתנה היא ואמר הוא. לפ"ז אם הוא אדם חשוב שהיו עסוקים מענייני קידושין ואמרה היא ונתנה היא הוי קידושין ודאי דהא מה שהיו עסוקים מענייני קידושין הוי כאלו מדבר הוא ואדם חשוב הוי כאלו נתן הוא מיהו בתוס' בסוגיא זו לא משמע כן גם בפרישה כתב דאינה מקודשת:

**Beit Shmuel** writes that although one would have thought that the *kiddushin* would be effective in such a situation, that notion is contradicted by the implication of **Tosafot** (Kiddushin 5b, cited above). **Tosafot** explain that the Gemara didn't discuss *natnah hi ve'amar hu*, since that would potentially be effective if the man is a prominent person. However, the Gemara did discuss *natnah hi ve-*

*amrah hi,* and stated unequivocally that it is not effective, seemingly implying that it is ineffective even when he is a prominent person. However, the reasoning of **Beit Shmuel** seems to be very sound, and it is not clear why the *kiddushin* in this situation shouldn't be effective. **Chelkat Mechokek** uses the same basic logic as **Beit Shmuel**, and suggests that if a woman gives something to a prominent man, and she expresses that it is being given for *kiddushin,* then if the man accepts the item from her and doesn't say anything, it should be considered *natan hu ve-amrah hi*, where the *halacha* is that we are concerned on the rabbinic level that the *kiddushin* is effective:

**חלקת מחוקק סימן כז**

(כב) ויש מחמירין אפי' לא אמרה תחלה. גם הטור כ"כ ונראה דה"ה אם הוא לא אמר כלום רק היא אמרה ונתנה והוא אדם חשוב וקיבל בשתיקה הוי כנתן הוא ואמרה היא דספיקא הוי וחיישי' מדרבנן ועיין במ"מ ה"ה מה"א ועיין בב"ח כתב דלמעשה צריך להתיישב באולי יש לחוש לדעת ה"ג דפסק לחומר' אף באדם שאינו חשוב בנתנה היא ואמר הוא ועיין בתשובת הרשב"א סי' תרי"ג ומשמעות דבריו שבה"ג מחמיר באדם חשוב או בדיבר עמה על עסקי קדושין ולדינא אף בדיבר עמה והוא אדם חשוב כל שנתנה בסת' ולא אמרה ואתקדש לך אף שדיבר הוא לא מהני דאין כל אשה דעתה לאדם חשוב רק דעתה לקבל ממנו ולא ליתן לו ועיין שם:

**Avnei Milu'im** responds:

**אבני מילואים על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף ז**

[יז] נתנה היא לו כסף. - וכתב ב"ש אפי' מדברים מעסקי קידושין דה"ל נתנה היא ואמר הוא, ואדם חשוב הוי כנתן הוא מיהו בתוס' בסוגיא זו לא משמע כן גם בפרישה כתב דאינה מקודשת עכ"ל.

וז"ל הפרישה נתנה לו היא ואמרה היא אפי' אי הוי אדם חשוב אינה מקודשת שהכתוב משמע שהוא יקדש אותה ולא היא את עצמה עכ"ל. וטעמא דמלתא אינו מבואר כיון דאדם חשוב ה"ל כנתן הוא א"כ ליהוי ספק קידושין כמו בנתן הוא ואמרה היא.

ובספר עצמות יוסף ראיתי שכתב ז"ל ויש לחקור היכא דנתנה היא ואמרה היא באדם חשוב מאי הוי והשכל מחייב שנתינתה לאדם חשוב חשיבא כנתן הוא כו' דפסקינן

דספיקא ולפי"ז אינו מתקיים דינא דסיפא דהך ברייתא אלא באדם שאינו חשוב בדוקא, ואם דין זה אמת דברי התוס' תמוהים דהא מלתא דסיפא נמי איירי במלתא דלא פסיקא כו' ונראה לי כו' אלא דוקא כשדיבר הוא לה וקיים דבריה דהשתא יקרה היא בעיניו אבל בקבלתו לחוד בלי אמירתו לה אינו נחשב כנתן הוא כלל ולפי"ז דינא דסיפא הוא מלתא פסיקא ואפי' באדם חשוב וכן נראה לי עכ"ל. ואולי היינו נמי טעמא דפרישה דלא מהני אדם חשוב.

וזה הוא כוונת ב"ש במ"ש בתוס' בסוגיא לא משמע כן והיינו מדכתבו תוס' (דף ה') ד"ה נתן הוא ואמרה היא מה שלא הזכיר כלל נתנה היא ואמר הוא דלא פסיקא ליה דלפעמים מקודשת באדם חשוב עכ"ל ומשמע דבסיפא בנתנה היא ואמרה היא אפי' אדם חשוב לא מהני וכמ"ש עצמות יוסף. מיהו הרשב"א בחידושיו כתב ז"ל וא"ת ולידוק מיניה נמי נתנה היא ואמר הוא ותי' הראב"ד דהאי לא פסיקא ליה דאיכא אדם חשוב דהוי מקודשת גמורה כדאיתא לקמן וכן בתוס' רבינו הצרפתים עכ"ל.

ונראה מדבריו דמש"ה לא פסיקא ליה, דאיכא אדם חשוב דהוי מקודשת גמורה והיינו קידושי ודאי אבל נתנה היא ואמרה היא דמקודשת גמורה ודאי לא הוי אף על גב דספיקא דרבנן אית בה, שפיר פסיקא ליה למתני באדם שאינו חשוב דאינה מקודשת כלל ומשום דאיכא אדם חשוב דהוי ספק מקודשת מדרבנן כיון דאינה מקודשת גמורה גם באדם חשוב שפיר פסיקא לי' הך דינא שאינה מקודשת כלל באדם שאינו חשוב.

אלא דלכאורה תיקשי הא דמשמע מכל הפוסקים בנתנה היא ואמרה היא אפי' באדם חשוב, דמקודשת גמורה ודאי לא הוי ואמאי כיון דהוא מקבל כסף הקידושין אדעתא דקידושין הרי נתרצה למאמרה וה"ל כאמר הוא ונתן הוא.

מיהו לפמ"ש הר"ן פ"ק דקידושין [ג, א, מדפי הרי"ף] ניחא ע"ש גבי תן מנה לפלוני בדברי הרמב"ם שהצריך לומר התקדשי לי במנה שנתתי על פיך ואף על גב דאמרה תן מנה לפלוני ואתקדש אני לך והוא נתן על פיה, אפ"ה צריך לחזור ולומר התקדשי לי במנה שנתתי על פיך ומשום דשתיקתו אעפ"י שנראה כהסכמה לדבריה לא איכפת ליה כיון דיכול לישא אחרת, אבל שתיקת האשה הוא דהוי הסכמה כיון דנאסרת לעלמא לא היתה שותקת ע"ש, א"כ בנתנה היא ואמרה היא לא מהני קבלתו בשתיקה כמדבר עמה בקידושין ומשום דלא איכפת ליה כיון דיכול לישא אחרת, וז"ל הרשב"א בחידושיו (ה, ב) והא דאמרינן לקמן תן מנה לפלוני ואתקדש אני לך מקודשת מדין ערב דוקא בחזר הוא ואמר לה בשעת נתינה הרי את מקודשת לי במנה זה שאני נותן הא נתן ולא פי' אינה מקודשת אעפ"י שהדברים מראין דלדעת מה שאמרה לו נתן הוא וכמו שפירש דמי, מכל מקום העדאת עדים בעי דהמקדש בלא עדים אין חוששין לקידושין כו' אבל כשהיו עסוקין באותו ענין כיון שהוא בעצמו נתרצה בהם מעיקרא הרי זה כאלו פירש

עכשיו בשעת נתינה דאדיבורי' דנפשי' קא סמך ויהיב עכ"ל. ומזה הטעם נמי בנתנה היא ואמרה היא אפילו באדם חשוב ליכא העדאת עדים.

מיהו נראה דכל שאינו ידוע באדם חשוב אף על גב דאנן מחמירין בזה וכמ"ש בש"ע ס"ט וצריך חקירת חכם מי נקרא אדם שאינו חשוב, מכל מקום בנתנה היא ואמרה היא דאפי' באדם חשוב, אינו אלא מספיקא דנתן הוא ואמרה היא דאינו אלא ספיקא דרבנן א"כ כל שאינו ידוע בודאי באדם חשוב תו לא מחמרינן בזה.

אמנם לפי מ"ש הר"ן הא דלא הוי ודאי קידושין כיון דקיבל בשתיקה אדעתא דקידושין דליהוי כנתן הוא ואמר הוא באדם חשוב משום דשתיקתו אינו כדיבור דלא איכפת לי' שיכול לישא אחרת וא"כ האידנא דאינו יכול לישא שתי נשים א"כ איש ואשה שוין דמהני השתיקה כדיבור, וכן בתן מנה לפלוני ואתקדש אני לך ונתן מנה לפלוני דמהני מה שנתן לפלוני בדיבור דע"י קידושין נאסר באשה אחרת כמו האשה שנאסרה לעלמא ע"י קידושין וחר"ג שלא לישא שתי נשים אפי' בארוסה לדעת כמה אחרונים בתשובותיהם.

**Avnei Milu'im** offers two reasons for disagreeing with **Chelkat Mechokek:**

1) **Atzmot Yosef** explains that if a prominent man simply takes the gift from the woman without verbally acknowledging it, there is no benefit for her, since the benefit is derived from his explicitly acknowledging her gift. Therefore, if he doesn't express that he is accepting it for the purpose of offering her *kiddushin,* the *kiddushin* is certainly ineffective because she is not considered to have received anything from him.

2) If he just accepts the gift from her without saying anything, there is no evidence that he intends to do so for the sake of offering her *kiddushin*. When a woman accepts a ring from a man, we can assume that her silence expresses her willingness to accept the offer, since otherwise she would make it clear that she doesn't want to accept the *kiddushin*, in order that she be permitted to marry someone else. Regarding the man, however, since (in the Talmudic

era, prior to the Cherem of Rabbeinu Gershom) he always has the option of marrying a second woman, it is possible that he didn't feel the need to object, even though he actually wasn't interested in offering *kiddushin.* Therefore, even if the man was in fact interested in *kiddushin,* unless he says so, the witnesses are not considered to have witnessed an act of *kiddushin,* since they can't know what he was thinking. However, in a case where the couple were discussing *kiddushin,* and *he* then gave her *kesef,* it can be assumed that he gave it for the sake of *kiddushin* because of the discussion. Nowadays, though, due to the Cherem of Rabbeinu Gershom that a man is forbidden to marry more than one woman, the *halacha* would be the same for a man and a woman. Even a man would be expected to object, and, if he didn't, one should seemingly be able to assume that he agrees to the *kiddushin.*

Regarding *natan hu ve-amrah hi*, **Shulchan Aruch** rules:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף ח**
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.

**Shulchan Aruch** writes that *natan hu ve-amrah hi* is definite *kiddushin* if the couple was previously discussing *kiddushin* (following **Rosh** and not **Tosafot Rid**). If they were not previously discussing *kiddushin*, then the *kiddushin* is in doubt. **Shulchan Aruch** does not make any qualification to the effect that that the doubt is rabbinic, and seems to hold that there is a Torah- level doubt, following **Rambam**. If, after the man gave the *kesef* and the woman stated that she is accepting *kiddushin* through that act, the man then said "yes" in assent, then it is definite *kiddushin,* even if they were not previously discussing *kiddushin* (following **Ramah**

cited in **Tur**). Even just "yes" is considered sufficient to count as the man's offer in such a situation.

**Shulchan Aruch** rules regarding a standard case of *adam chashuv*:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף ט**
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. ויש מחמירין אפילו לא אמרה תחלה כשנתנה: ואתקדש לך, רק נתנה סתם ואמר לה: התקדשי כו' ושתקה.

The case is one in which the woman initially says that she is willing to be *mitkadeshet* by means of the gift of *kesef* that she is giving to the prominent man, and he then says (based on **Ramban** and **Rambam)** that she should be *mekudeshet* through the benefit she receives by him accepting her gift. In such a case, the *kiddushin* is effective. **Shulchan Aruch** adds that, if such a situation occurred and the woman subsequently decided that she does not want to be married to him, an investigation by the rabbis would be required to determine whether the recipient is not considered prominent, so as to permit the woman to marry another man with no *get.* **Beit Shmuel** and **Chelkat Mechokek** note that **Shulchan Aruch**'s formulation implies that a standard person would be considered prominent, and the investigation would be needed to determine whether that particular man is not considered prominent. However, **Rashba** appears to hold the opposite, namely that standard people are not considered prominent for these purposes:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף ט**
כד) מי נקרא אדם שאינו חשוב - משמע סתם בני אדם נקראים חשובים ובתשו' רשב"א כתב סתם בני אדם נקראים אין חשובים ועיין בח"ה סי' ק"צ אם אמר הילך מנה ושדה מכור לך זכה והוא שיהיה אדם חשוב י"ל שם הזוכה הוא מוציא משום הכי בעינן לידע שהוא אדם חשוב כ"כ בפרישה:

**חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף ט**
(כא) מי נקרא אדם שאינו חשוב - מלשון זה משמע דסתם בן אדם הוא חשוב וצריכה גט מספק אלא בידוע ע"פ חקירת חכם שזה הוא אדם שאינו חשוב והרשב"א בתשובה כתב שהברייתא מיירי בסתם בני אדם שאינם חשובים:

**Rema** here cites the opinion of **Rashba** discussed above (according to **Rema**'s understanding of the conclusion of **Rashba**), and writes that some are stringent to consider the *kiddushin* effective even when the woman gave the gift in silence, and the man responded that he is accepting it for the purpose of *kiddushin.* **Chelkat Mechokek** disputes this, since he understands that the conclusion of **Rashba** is that the *kiddushin* is not effective in such a case:

**חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף ט**
(כב) ויש מחמירין אפי' לא אמרה תחלה - גם הטור כ"כ ונראה דה"ה אם הוא לא אמר כלום רק היא אמרה ונתנה והוא אדם חשוב וקיבל בשתיקה הוי כנתן הוא ואמרה היא דספיקא הוי וחיישי' מדרבנן ועיין במ"מ ה"ה מה"א ועיין בב"ח כתב דלמעשה צריך להתיישב באולי יש לחוש לדעת ה"ג דפסק לחומר' אף באדם שאינו חשוב בנתנה היא ואמר הוא ועיין בתשובת הרשב"א סי' תרי"ג ומשמעות דבריו שבה"ג מחמיר באדם חשוב או בדיבר עמה על עסקי קדושין ולדינא אף בדיבר עמה והוא אדם חשוב כל שנתנה בסתם ולא אמרה ואתקדש לך אף שדיבר הוא לא מהני דאין כל אשה דעתה לאדם חשוב רק דעתה לקבל ממנו ולא ליתן לו ועיין שם:

**Beit Shmuel** writes that **Rosh, Ran** and others agree to the stringent ruling of **Rema** (although **Rashba** holds that the kiddushin is doubtful):

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כז סעיף ט**
כה) ויש מחמירים - רוב פוסקים ס"ל כן ה"ה הרא"ש והר"ן, ורי"ו והמגיד כתבו בסוגיא זו בנתנה היא ואמר הוא הוי קידושין אפילו לא אמרה ואתקדש לך דהא סוגיא זו לא איירי באמרה היא וכן נראה מתוס' ועיין תשו' רשב"א שם מבוא' כשלא אמרה היא ואתקדש לך הוי ספק קידושין אפילו אם דבר עמה מענייני קידושין דשמא אין רצונה להתקדש לאדם חשוב ולדעת ה"ג אפילו אדם שאינו חשוב הוי קידושין גם הר"ן הביא דברי ה"ג וב"ח מחמיר כדע' ה"ג וכתב למעשה צריך להתישב.

How does **Beit Shmuel** know that these other Rishonim rule stringently? **Biur HaGra** explains:

**ביאור הגר"א אבן העזר סימן כז ס"ק לו**

לו) ויש מחמירין כו'. הוא דעת הרא"ש שכתב שם וכן אם נתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת אם לא באדם חשוב ומ' דאפילו לא אמרה כלל וגם א"צ שיאמר בהנאה זו שקבלתי כו' דא"כ ה"ל נתן הוא כמ"ש הרשב"א אלא הרי את מקודשת במנה שנתת לי וכמ"ש הרא"ש שם סוף ס"ו וכן הוא בטור וכ"ה דעת תוספות והראב"ד כמ"ש הרשב"א בשמם וז"ל וא"ת תידוק מינה נמי נתנה היא ואמר הוא ותי' הראב"ד דההי' לא פסיקא ליה דאיכא אדם חשוב וכן בתו' ועיין תו' שם ד"ה הא כו' אבל הרי"ף והרמב"ם כתבו דאין כאן בית מיחוש ונראין דבריהם דהא דאמר לקמן באדם חשוב היינו כשחזר הוא ואמר לה התקדשי בהנאה זו כולי כנ"ל נמצא דבתרתי פליגי והרב לא כיון יפה שדין זה הוציא מתשובת הרשב"א סימן תרי"ג כמ"ש בד"מ אבל שם מבואר להדי' כס' ראשונה כנ"ל רק שחשש שם למעשה מפני סברת בה"ג שכתב וה"ה נתנה היא ואמר הוא נמי ספיקא הוה כמו בס"ח ולפ"ז אפילו באינו חשוב וכ"ש דאצ"ל בהנאה זו כו' ולא אמירתה תחילה אבל הר"ן דחה דברי בה"ג אבל דעה זו אתי שפיר לדעת תוס' וראב"ד ורא"ש כנ"ל:

From the fact that **Rosh** writes that the case of *natnah hi ve'amar hu* is not effective unless the man is prominent, and makes no mention of the requirement that the woman say anything, the implication is that the woman is *mekudeshet* without her saying anything. This is also the implication of **Tosafot**. **Biur HaGra** further explains that the Rishonim are disagreeing about two points: 1) Whether the woman must mention *kiddushin* when she gives the man the gift; 2) Whether the prominent man can say simply that he is offering *kiddushin* by receiving her gift (**Rosh, Tosafot** and **Raavad**) or whether he must specify that the *kiddushin* should take place through the benefit with which he provides her by receiving her gift (**Rif** and **Rambam**). As we saw above, in the case of *natnah hi ve'amar hu*, **Shulchan Aruch** requires for effective *kiddushin* 1) that the woman say that she is willing to be *mekudeshet* through the benefit of the prominent person accepting her gift, and 2) that the

man highlights the benefit that he is being *mekadesh* her with. **Gra** holds that Rishonim such as **Rosh** and **Tosafot** do not require either of these conditions, and **Rema's** stringent ruling would be consistent with their opinion. However, this ruling would not be consistent with the approach of **Shulchan Aruch**, who rules that the man must specify that the *kiddushin* is taking place through the benefit with which he is providing her by accepting her gift, which is unlike the position of **Rosh** and **Tosafot**.

# SIMAN 29

While this section will mainly cover Siman 29, we will also cover some of Siman 28, which discusses situations in which the money of *kiddushin* was not given to the woman in a straightforward way but in a more complex one. For example, for the purpose of *kiddushin*, the man returns to the woman money that he stole from her, or tells her to keep money that she borrowed from him or was looking after for him, etc. These issues significantly overlap with *Choshen Mishpat* topics, and are generally beyond the scope of our discussion. From Siman 28, we will only discuss Se'ifim 19 and 20, following Siman 29 Se'if 1, and then return to Siman 29.

Siman 29 deals with various potential flaws in the money that was given for *kiddushin*.

# SE'IF 1

## ISSUE: Money Given as a Gift With the Condition that it be Returned *(Matanah Al Menat Le-Hachzir)*

The case here is one in which the man gives the woman a ring (for example), but on the understanding that she does not keep it permanently but rather is required to return it to him.

### GEMARA Kiddushin 6b

תלמוד בבלי מסכת קידושין דף ו עמוד ב

אמר רבא: הילך מנה על מנת שתחזירהו לי, במכר - לא קנה, באשה - אינה מקודשת, בפדיון הבן - אין בנו פדוי, בתרומה - יצא ידי נתינה, ואסור לעשות כן, מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות. מאי קסבר רבא? אי קסבר מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, אפילו כולהו נמי! ואי קסבר לא שמה מתנה, אפילו תרומה נמי לא! ועוד, הא רבא הוא דאמר מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, דאמר רבא: הילך אתרוג זה על מנת שתחזירהו לי, נטלו והחזירו - יצא, ואם לאו - לא יצא! אלא אמר רב אשי: בכולהו קני, לבר מאשה, לפי שאין אשה נקנית בחליפין. א"ל רב הונא מר בריה דרב נחמיה לרב אשי: הכי אמרינן משמיה דרבא כוותיך.

**Rav Ashi** states that a *matanah al menat le-hachzir,* a gift given on condition that it be returned, is halachically considered a true gift and is the property of the recipient for the time that it is in his or her possession. Nevertheless, it is not effective for *kiddushin,* and the Gemara explains somewhat cryptically that this is because a woman can't be acquired through *chalipin,* literally "exchange". **Rashi** writes that *chalipin* here refers to what is called *kinyan sudar,* literally, "the *kinyan* of the handkerchief". This is a *kinyan* in which the

person who wants to acquire something gives an item, typically a handkerchief, to the seller.[17] The seller's accepting of the handkerchief symbolically expresses his commitment to transfer the item to the recipient, thereby effecting the *kinyan.* The important point here is that the handkerchief is not part of the deal itself, and is generally returned after the *kinyan* is completed. The Gemara's objection to performing *kiddushin* with a *matanah al menat le-hachzir* is that it is too similar to *kinyan sudar,* because nothing of value is actually transferred to the woman's possession. For *kiddushin* to be effective, the man must give the woman something of value that will then belong to her. However, as **Rashi** here writes, a *matanah al menat le-hachzir* is like a *kinyan sudar*, in that one merely takes hold of the object and then returns it:

**רש"י מסכת קידושין דף ו עמוד ב**
אלא אמר רב אשי - ודאי בכולהו אמר רבא דקונה לבר מאשה כו' והאי לחליפין דמי כקנין בסודר דאינו אלא אוחז בה ומחזירו.

## POSITIONS OF THE RISHONIM

**Tosafot** write:

**תוספות מסכת קידושין דף ו עמוד ב**
לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין - וא"ת במאי דמו לחליפין אי משום דחליפין הדרי הא בחליפין גופייהו אמר בנדרים פרק השותפין (דף מח:) דאי תפיס לה מיתפסי ונראה לר"י דלאו חליפין הוא ומדרבנן הוא דלא הוו קידושין לפי שדרך העולם להחזיר חליפין והני כעין חליפין דמי ואתי למימר אשה נקנית בחליפין הילכך אפקעינהו רבנן לקידושין מינה תדע דאי כחליפין דמו במכר היאך קנה בהאי מנה הא אין מטבע נעשה חליפין וכן בפדיון הבן למה יהא בנו פדוי בחליפין הלא כסף ה' שקלים כתיב ולא חליפין.

[17] This is the approach that is accepted as *halacha.* See, however, *Bava Metzia* 47a where a conflicting opinion is cited according to which the *kinyan* is effected by the seller giving a s*udar* to the purchaser.

There is an opinion in **Gemara Nedarim** that if the person who receives the handkerchief for *kinyan sudar* does not want to return it, he is not obliged to do so. If so, in what way is *matanah al menat le-hachzir* comparable to *kinyan sudar*? **Tosafot** explain that *matanah al menat le-hachzir* is fundamentally unlike *kinyan sudar,* because in the case of *matanah al menat le-hachzir*, the man has actually given the woman something, even though it must be returned. However, in the case of *kinyan sudar* for *kiddushin* (even though, as just noted, the recipient is not required to give it back) he is not trying to give her something as *kesef kiddushin*. Instead, the man is trying to perform *kiddushin* through the symbolic act of *kinyan sudar*, and that does not work, since the woman must acquire something of value in order to effect *kiddushin*. On a Torah level*, matanah al menat le-hachzir* is effective for *kiddushin* (just as it counts as a gift in all other areas of Halakhah), since the man has actually given the woman something. However, there is a rabbinic decree that it is ineffective, in order that people do not come to do a *kinyan sudar* for *kiddushin*. Although *kinyan sudar* and *matanah al menat le-hachzir* are fundamentally very different, since they superficially appear similar, because in both cases a person is given something and returns it immediately, the rabbis decreed that *matanah al menat le-hachzir* is ineffective for kiddushin.

**Ran** cites a version of the text of the Gemara from **Rav Hai Gaon** that seems to support the explanation of **Tosafot**:

**ר"ן על הרי"ף מסכת קידושין דף ב עמוד ב**
בכולהו קני לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין. כך היא הגרסא בהלכות הרב אלפסי ז"ל אבל רבינו האי גאון ז"ל גורס בספר המקח גזירה שמא יאמרו אשה נקנית בחליפין והכי פירושא דמתנה על מנת להחזיר לאו חליפין ממש היא אלא דלפי שאין אשה נקנית בחליפין גזרו בה משום דאיכא חליפין דדמו למתנה על מנת להחזיר דהיינו חליפי סודר דהדר.

**Rambam** disagrees with **Tosafot**:

**רמב"ם הלכות אישות פרק ה הלכה כד**
האומר לאשה הרי את מקודשת לי בדינר זה על מנת שתחזיריהו לי אינה מקודשת בין החזירה בין לא החזירה, שאם לא החזירתו הרי לא נתקיים התנאי, ואם החזירתו הרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום.

From the formulation of **Rambam,** it seems that the issue with *kiddushin* through *matanah al menat le-hachzir* is not due to a *gezerah,* but instead it is an inherently invalid *kiddushin.* **Rambam** explains that, since the woman is obligated to return the object, she did not receive any benefit from it, which is a requirement of *kiddushei kesef.* In other words, the same flaw that exists in *kiddushin* performed by means of *kinyan sudar* also exists in *matanah al menat le-hachzir.*

**Ran**, in the continuation of the passage cited above, explains **Rambam**'s position further:

אבל מדברי הר"ם במז"ל בפ' חמישי מהלכות אישות נראה שהוא מפרש דכל מתנה כי האי גוונא לגבי אשה כחליפין הוא שאין אשה מקנה עצמה בהם ובמתנה על מנת להחזיר לא מקניא נפשה שהרי אם אינה מחזרת אותה לא קנתה כלל ואם מחזרת אותה הרי אינה נהנית בה ואפי' נהנית בה בש"פ קודם שהחזירתה איהו לאו בההיא הנאה קאמר לה ומשום דממתני' משמע שאין האשה מתקדשת בחליפין כמו שכתבתי למעלה משום הכי תלינן מתנה ע"מ להחזיר דלא תניא בחליפין דתניא ודמו לה.

Even if the woman used the object that she received as a *matanah al menat le-hachzir,* and, before returning it to the man, she received the requisite *perutah's* worth of benefit that is required for *kiddushei kesef,* the *kiddushin* is still ineffective. The man said that he was offering her *kiddushin* with the object itself, not with the benefit of usage that she gets from the object, and since she must return the object, she is not considered to have received benefit from the object itself. Therefore, the *kiddushin* is ineffective. According to

**Ran,** however, perhaps if the man says explicitly that he is offering the woman *kiddushin* through the benefit of the usage of the object, *kiddushin* done by means of a *matanah al menat le-hachzir* would be effective.

This implication of **Ran** is spelt out by **Rabbeinu Yerucham,** cited in **Beit Yosef**:

**בית יוסף אבן העזר סימן כט אות א ד"ה הכסף של**
כתב רבינו ירוחם (נכ"ב ח"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 עכ"ל:

If the man gives the woman a *matanah al menat le-hachzir* but is explicit that he is offering her *kiddushin* with the benefit that she will receive for the fixed period of time, not with the object itself, **Rabbeinu Yerucham** quotes two opinions regarding whether she would be *mekudeshet*. The two opinions could align with the different understandings of **Tosafot** and **Ran. Tosafot** would possibly hold that even in this case the *kiddushin* is invalid, because of the *gezerah* that it could be confused with *kinyan sudar*, since ultimately the man is giving the woman an object that, at some point, she will have to return to him. **Ran,** on the other hand, might rule that the *kiddushin* is effective, since the woman receives benefit from the object in a way that is consistent with how the man presented the offer of *kiddushin.* **Rabbeinu Yerucham** writes that the primary opinion is the one that holds that the *kiddushin* is effective.

## PRACTICAL RULING

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כט סעיף א**
האומר לאשה: הרי את מקודשת לי בדינר זה על מנת שתחזירהו לי, אינה מקודשת.

**Shulchan Aruch** rules, following **Rambam** and **Tosafot**, that if a man offers a woman *kiddushin* with a *matanah al menat le-hachzir* then it is not effective.

**Chelkat Mechokek** and **Beit Shmuel** mention the view of **Riaz**, cited in **Shiltei Gibborim**, that, on a Torah level, the *kiddushin* is valid, and the rabbinic *gezerah* invalidates the *kiddushin* only *mi-derabbanan*:

**חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כט סעיף א**
(א) ע"מ שתחזירהו לי אינה מקודשת - מפשט ל' זה משמע שאינה מקודשת כלל ואינה צריכה גט וכן הוא סתימת ל' הפוסקים ואף שי"ל דמן התורה הוי קדושין חכמים עקרו לגמרי הקדושין דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש אבל בהגהות אלפסי כתב לשון ריא"ז גזירה שמא יאמרו אשה נקנית בחליפין ונראה בעיני שאם פשטה ידה וקבלה קדושין מאחר צריכה גט משניהם שקדושי הראשון קדושי תורה הם אלא שחכמים בטלו' משום גזיר' כמבואר בקונטרס הראיות עכ"ל:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כט סעיף א**
ב) אינה מקודשת - אף על גב דקי"ל בעלמא מתנה ע"מ להחזיר הוי מתנה מ"מ בקדושין תקנו חז"ל דלא הוי קדושין והטעם הוא משום דדמי' לחליפין כשהוא מחזיר הקדושין וחליפין לא הוי קדושין כלל אפילו מדרבנן כמ"ש בש"ס ריש קדושין וכתבו תו' והרא"ש דחז"ל אפקעינהו הקדושין וכן משמע מכל הפוסקים דלא הוי קדושין כלל ולא כש"ג ריש קידושין שכתב דצריכה גט וכן בד"מ פסק לא כש"ג ולא כדרישה.

According to **Riaz,** the woman requires a *get* from the first husband on a Torah level. When the Gemara states that the *kiddushin* is ineffective, all that means is that, if she also received *kiddushin* from a second man (even before receiving a *get* from the first man who offered *kiddushin* with a *matanah al menat le-hachzir*), then she would also require a *get* from him. However, all other Rishonim

disagree, and understand that the rabbis completely uprooted the marriage to the first husband in this situation, and no *get* is required.

**Rema** rules, following **Teshuvot HaRosh**, that if a woman gives a man a gift to return to her after thirty days in order for him to use that item to offer her *kiddushin* within the thirty days, and the man does this, then the *kiddushin* is effective:

הגה: 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).

**Rema** cites the position cited in **Rabbeinu Yerucham** above as a *yesh omrim,* "there are those that say":

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).

**Rav Ashi**, in the Gemara cited above, states that *kiddushin* through *chalipin,* i.e. *kinyan sudar*, is ineffective. The case there is that the man and woman are attempting to effect the *kiddushin* through the receipt of the *sudar.* **Beit Shmuel** addresses another type of *kiddushin* by *kinyan sudar*, namely, where the *kiddushin* would take effect through the receipt of *kesef* (e.g. a ring), and the means of doing so is through *kinyan sudar* (with the woman giving the man a *sudar* and him transferring ownership of the ring to her by his receipt of the s*udar*). This type of *kinyan w*ould be helpful if the man does not currently have the ring with him when he wants to offer *kiddushin.* **Beit Shmuel** writes that there are different opinions regarding this scenario:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כט סעיף א**
ב) אינה מקודשת - אף על גב דקי"ל בעלמא מתנה ע"מ להחזיר הוי מתנה מ"מ בקדושין תקנו חז"ל דלא הוי קדושין והטעם הוא משום דדמי' לחליפין כשהוא מחזיר הקדושין וחליפין לא הוי קדושין כלל אפילו מדרבנן כמ"ש בש"ס ריש קדושין וכתבו תו' והרא"ש

דחז"ל אפקעינהו הקדושין וכן משמע מכל הפוסקים דלא הוי קדושין כלל ולא כש"ג ריש קידושין שכתב דצריכה גט וכן בד"מ פסק לא כש"ג ולא כדרישה, כתב בש"ג שם דאית' פלוגתא אם רצונה להתקדש לו במה שנותן לה הסודר דרך חליפין ורצונה להחזיר הסודר, וכן משמע במרדכי דהוי קדושין כשמחזיק הסודר ובתו' והרא"ש לא משמע כן, וע' חדושי מהרי"ט כתב בתשובת רש"ך אם מקנה לה הטבעת שבידו ע"י ק"ס ומקדש באותו טבעת הוי קדושין ובש"ג כתב כשמקנה לה ע"י סודר מנה להתקדש בו לא הוי קדושין ובסמוך אכתוב עוד מזה:

**Maharit** writes in the name of **Rashach** that a man can be *mekadesh* a woman by means of a *kinyan sudar* in this way, because the *kiddushin* is actually being done with the ring, and *kinyan sudar* is being used only to transfer the ring to her possession. **Beit Shmuel** writes that **Shiltei Giborim** disagrees with **Maharit**. However, according to **Beit Meir**, **Shiltei Giborim** in fact agrees with **Maharit** in this case, and only meant to disqualify the case of *kiddushin* through *kinyan sudar* as was discussed in the Gemara:

**בית מאיר אבן העזר סימן כט סעיף א**

...דלפ"ז מ"ש שהש"ג חולק על רש"ך לע"ד אינו דשני דין דש"ג דעיקר קיום הקדוש' ע"י הק"ס שהוא חליפין ממש משא"כ דין דרש"ך שמקנה לה חפץ בעין ע"י ק"ס ודעתה להתקדש בעד החפץ שתיקנה ע"י הק"ס.

# (SIMAN 28: SE'IFIM 19-20)

## CASE 1: The Groom Uses a Borrowed Ring

## CASE 2: The Groom Uses a Ring Given to Him as a Gift Given on Condition that it be Returned *(Matanah Al Menat Le-Hachzir)*

**(CASE 1):**

**Rosh** writes that common practice in Ashkenaz was for the man to use a borrowed ring for *kiddushin*. **Rosh** explains that this is seemingly problematic:

**ראש מסכת קידושין פרק א סימן כ**
על כי ראיתי באשכנז שרגילין לקדש בטבעת שאולה נתתי את לבי לדרוש ולתור מאין הרגילם דלכאורה אינה מקודשת כיון שקבלה הטבעת אדעתא שהיא שלה ואינה שלה כי היא צריכה להחזירתה לבעלים נמצא שקדשה בגזל דאחרים ואינה מקודשת. וראיתי בספר החכמה שיסד רבינו ברוך ז"ל ממגנצא ומה שכתב מקצת בני אדם לקדש בטבעת שאולה נראה דלאו שפיר עבדי ובעל העיטור ז"ל כתב והמקדש בטבעת שאולה איכא דמדמי ליה למתנה ע"מ להחזיר ובאשה אינה מקודשת ואיכא מאן דאמר סתם שאלה ל' יום ובההיא הנאה מיקדשה לא עבדינן בה עובדא ע"כ:

ובספר הדינין שיסד רבינו משה הכהן ז"ל כתוב בתשובה אחת המקדש בטבעת שאולה מקודשת וכן נמצא בתשובה לר' שמשון ז"ל שהיא מקודשת.

ואני אומר אם השאילו לו הטבעת לזמן ידוע ונתנו לו רשות להשאילה לאחר לקדש בה את האשה והודיעו שהיא שאולה בידו עד זמן פלוני ומסרו לה שהיא מקודשת בהנאת שימוש וקישוט שתוכל להתקשט בו עד זמן פלוני שמין אם יש בהנאת אותו קישוט שוה פרוטה מקודשת אף על פי שאין גוף הטבעת שלה דכל הנאת שוה פרוטה אשה מקודשת בה מידי דהוה אארווח לה זימנא דהלואה ונותנת מנה לאדם חשוב והיא מתקדשת לו באותה הנאה שקיבל המנה ממנה אבל בענין אחר אינה מקודשת כלל בטבעת שאולה וגרע טפי ממתנה ע"מ להחזיר דהוה מתנה ומקודשת מן התורה אלא דחכמים הפקיעו

משום דדמי לחליפין ואתי למימר מתקדשת בחליפין אבל טבעת שאולה אם נתנה לאחר לא קנאה האחר וגזל היא בידו אמנם נראה לי אם יאמר לו השאילני טבעת כדי לקדש בו את האשה דהויא מקודשת דכיון שהשאיל לו אדעתא לקדש בו את האשה אנן סהדי דגמר בלבו ליתנו לו באותו לשון שיועיל לענין קידושין שתהא האשה מקודשת בו כי אדעתא דהכי מסר לידו הטבעת ואם לא יועיל בלשון שאלה יהיה בלשון מתנה לכל הפחות תהיה מתנה על מנת להחזיר והויא מקודשת ויקנהו מן האשה ויחזירנה לו או יחזיר לו דמיו וחזרת דמים הויא חזרה.

The problem with using a borrowed ring for *kiddushin* is that the *kallah* is accepting a ring which she believes now belongs to her, but she is unaware that in fact she will have to return the ring to the owner. In addition, the man has no authority to give the ring to the woman, since it isn't his. **Rosh** holds that a borrowed ring is worse than *kiddushin* with a *matanah al menat le-hachzir,* a gift given on condition that it be returned, where the woman is given something that belongs to the man, and she is the legal owner of the item until she gives it back. **Rosh** writes that four conditions must be fulfilled in order for a borrowed ring to be effective for *kiddushin*: 1) The man must have borrowed the ring for a specific amount of time, otherwise at any moment the lender might ask for it back; 2) the man must have received permission from the lender to lend the ring, in turn, to the woman, since there is a rule that one who borrows something (besides real estate) is not permitted to lend it out to someone else;[18] 3) the man must inform the woman that the ring does not belong to him, that he is offering her *kiddushin* with the benefit that she will receive from using it for a certain duration of time, and that she may only use it for the remaining time for which he has borrowed it from the owner; 4)

[18] Terumat Hadeshen, Siman 210, cites different opinions regarding whether a lack of permission would invalidate the second borrowing (and, in this case, the *kiddushin*) after the fact – *bedi'eved* - or not.

the length of time that the woman is able to use the ring must be sufficient for the benefit she will receive to be valued at at least a *perutah.*

**Ba'al HaIttur**, cited here by **Rosh**, cites two opinions regarding using a borrowed ring for *kiddushin.* According to the first opinion, it is like using a *matanah al menat le-hachzir* and is not effective. According to the second opinion, the man can assume that he is able to use the ring for thirty days, since that is the default length of time for borrowing something, and, since the woman's usage of the ring for thirty days would be valued at more than a *perutah,* the *kiddushin* is effective. **Chelkat Mechokek** elaborates on **Ba'al HaIttur's** first suggestion:

**חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כח סעיף יט**
(לד)... רק דדעת בעל העיטור הביאו הטור שם דאיכא מאן דמדמה לה למתנה ע"מ להחזיר דאינה מקודשת משום דדמיא לחליפין כמבואר בריש סי' שאחר זה ולפי זה גם במתנה ע"מ להחזיר אף אם אומר לה בהנאה זו שאת נהנית בתוך הזמן גם בזה לא הוי רק ספק קידושין.

According to **Chelkat Mechokek**, **Ba'al HaIttur** would therefore oppose the view of **Rabbeinu Yerucham** in Siman 29 Se'if 1. **Beit Shmuel**, however, disagrees with **Chelkat Mechokek**: **Ba'al HaIttur** disqualifies the *kiddushin* only when the offer of *kiddushin* is presented as being with the ring itself. If, however, the man explicitly tells the woman that he is offering her *kiddushin* with the benefit that she receives from temporary use of the ring, then **Ba'al HaIttur** would agree that the *kiddushin* is effective, since she is not returning the benefit that she received, only the ring itself:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כח סעיף יט**
...מ"מ נראה אם אמר בפי' התקדש לי בהנאת קישוט הוא קידושין דהנאה זו לא מח חזרה.

**(CASE 2):**

**Rosh** also states that if a ring is lent to a man specifically in order to be used to offer *kiddushin* to a woman, then the *kiddushin* would be effective. In such a case, the lender intends to lend the ring in whatever way is necessary to enable the borrower to effectively offer *kiddushin*:

**רא"ש מסכת קידושין פרק א סימן כ**

...אמנם נראה לי אם יאמר לו השאילני טבעת כדי לקדש בו את האשה דהויא מקודשת דכיון שהשאיל לו אדעתא לקדש בו את האשה אנן סהדי דגמר בלבו ליתנו לו באותו לשון שיועיל לענין קידושין שתהא האשה מקודשת בו כי אדעתא דהכי מסר לידו הטבעת ואם לא יועיל בלשון שאלה יהיה בלשון מתנה לכל הפחות תהיה מתנה על מנת להחזיר והויא מקודשת ויקנהו מן האשה ויחזירנה לו או יחזיר לו דמיו וחזרת דמים הויא חזרה ...וכן בנדון זה המשאיל טבעת לאוהבו לקדש בו את האשה אנן סהדי שדעתו ליתנו לו בכל יפוי לשון וכח שיועיל ויהיה לו בו כח וזכות לקדש בו את האשה אדעתא דהכי מסרו לידו ואם לא יועיל לשון שאלה יתפס בו לשון אחר שיועיל לענין קידושין דכולי עלמא לאו דינא גמירי והיו סבורין שיועיל לשון שאלה ולעולם אמדינן דעתיה דכיון דמסרו לידו לקדש בו את האשה שדעתו שאם לא יועיל לשון שאלה שיתנהו לו בלשון אחר המועיל קידושין ולכל הפחות הויא מתנה על מנת להחזיר כדפרישית לעיל ואפילו במתנה גמורה היה לנו לומר שבדעתו ליתנה לו אם לא יועילו הקידושין בע"א כדחזינן בגזל דידה אף על פי שלא אמרה כלום אמדינן דעתה שנתנה לו הממון שלה כדי שתתקדש בו.

**Rosh** explains that one can assume that, since the lender wants the borrower's *kiddushin* to be effective, he is willing, at the very least, to allow the man to receive the ring as a *matanah al menat le-hachzir*. If so, the *kiddushin* will be valid as long as the man buys the ring back from the woman in order to return it to the lender. Alternatively, since **Rosh** holds that in a case of *matanah al menat le-hachzir* the recipient is not even obliged to return the object itself but can instead return its value, the woman can keep the ring and the man will pay the lender its worth.

**Shulchan Aruch** follows the ruling of **Rosh** that if the ring is borrowed specifically for the purpose of *kiddushin*, the *kiddushin* is effective. If the ring is not borrowed specifically for this purpose, then **Shulchan Aruch** rules that the validity of the *kiddushin* is in doubt:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כח סעיף יט**
השואל חפץ מחבירו והודיעו שרוצה לקדש בו אשה, מקודשת. ואם לאו, הרי הוא ספק מקודשת.

**Rema** states, based on a *teshuva* of **Rashba**, that if the man borrowed a ring from a married woman even explicitly for the purposes of *kiddushin*, there is a potential problem with the *kiddushin.* The ring formally belongs to the woman's husband, due to the principle that whatever a woman acquires automatically becomes acquired by her husband. Therefore, the man would not be allowed to use the woman's ring if he did not receive the woman's husband's permission. Nevertheless, **Rema** rules that we are concerned that the *kiddushin* might still be effective:

הגה:...שאל כלי מאשה שיש לה בעל, וקידש בו, חוששין לקידושין, אף על פי שכל מה שקנתה אשה קנה בעלה ולא שאל מן הבעל.

**Chelkat Mechokek** writes that the custom is to be relatively lenient regarding this issue, because we assume that the husband would not mind his wife giving the ring to the man as a *matanah al menat le-hachzir*:

**חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כח סעיף יט**
(לה) שאל כלי מאשה שיש לה בעל. כלומר אעפ"י שהודיעה שרוצה לקדש בו אשה מ"מ לא הוי רק ספק קידושין הואיל ובלא ידיעה בעלה עשתה ועכשיו נוהגין להקל קצת בזה כשאין להחתן טבעת שואלין מאשה אחרת העומדת שם בשעת החופה אף בלא רשות בעלה משום דמסתמא אין הבעל מקפיד ליתן במתנה ע"מ להחזיר.

**Beit Shmuel**, however, holds that one should not be lenient in this regard:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כח סעיף יט**
נ חוששין לקידושין. היינו חשש בעלמא וצריך לקדש אותה מחדש כדי שיהיה קידושין ודאי וח"מ כתב בזה"ז מקילין בזה ושואלין טבעת מאשה בלא רשות בעלה ואיני יודע למה מקילין, ואין לומר הטעם משום דניחא לאינש למעבד מצוה בממון שלו דזה אינו די"ל בכה"ג לא ניחא ליה כמ"ש במרדכי פ' אלו מציאות היכא דאית' שום הפסד ממון כגון לימדו בס"ת ובספריו אז דוק' כשהוא יודע מזה אמרינן ניחא ליה למעבד מצוה בממון שלו אבל שלא מדעתו לא כמ"ש בא"ח סי' י"ד וסי' תל"ז א"כ אם רוצה לקדש אשה בטבעת של אחר לא אמרי' ניחא לבעליו למעבד מצוה בממונו א"כ אין לה רשות להשאיל בלי ידיעת בעלה וע"כ צ"ל כן דאל"כ היה מותר ליקח איזה דבר משל אחר ויקדש בו אשה לכן נראה דאין להקל בזה.

**Aruch Hashulchan** rules that certainly a woman's actual wedding ring belongs entirely to her and her husband's permission is not required in order to lend it to a third party:

**סעיף פג ערוך השולחן אבן העזר סימן כח**
ולי נראה דיש טעם נכון לקולא זו דוודאי בכלים וחפצים שאינם שייכים לגופה וודאי דאין לה רשות ובזה קאמר רבינו הרמ"א רק דיש לחוש להקדושין כלומר שהם קדושי ספק דשמא ניחא ליה לבעל אבל בטבעת או שאר חפץ השייך לגופה הרי הם שלה ואין להבעל שייכות בהם והרי אין בע"ח גובה מהם כמ"ש בח"מ סי' צ"ז ואף הקדש אינו גובה מזה כמ"ש הרמב"ם בפ"ג מערכין ואף על גב דלאחר מותו שמין זה בכתובתה כמ"ש בסי' צ"ט והטעם דלא הקנה לה רק כל זמן שהיא תחתיו ולא כשמת [כתובות נ"ד א] וכ"ש שלא הקנה לה לתתם לאחרים אמנם בע"כ שלה הם דהרי גם לאחר מותו אין ביכולת ליטלם ממנה כמ"ש שם אלא שמחשבין לה בדמי כתובתה וה"נ כשתתן לאחרים יחשבו לה בדמי כתובתה כשימות אבל מ"מ כיון דשלה הם למה לא תוכל לעשות בהם מה שתרצה וכ"ש אם הטבעת שמשאלת הוא טבעת הקדושין שלה דפשיטא שהוא שלה לגמרי דקדושין אינן חוזרים לבעל כמ"ש בסי' נ' ע"ש וא"כ יש למנהג הזה מקום ע"פ הדין [נ"ל]:

Nevertheless, **Aruch Hashulchan** writes that ideally, it is preferable to avoid using any borrowed ring for *kiddushin* altogether, and it would be better to use a coin that belongs to the man rather than a borrowed ring:

**ערוך השולחן אבן העזר סימן כח סעיף פד**
לכתחלה יש ליזהר שלא לקדש בכלי שאולה [תשו' הרא"ש] וטוב יותר לקדש במטבע מלקדש בטבעת שאולה.

**Shulchan Aruch** follows **Rosh** in ruling that if the man uses a ring for *kiddushin* given to him as a *matanah al menat le-hachzir*, then the *kiddushin* is effective:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כח סעיף כ**
הנותן לחברו מתנה על מנת להחזיר, והלך המקבל וקידש בה אשה, הרי זו מקודשת.

**Tiv Kiddushin**, however, disagrees:

**טיב קידושין על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כח סעיף כ**
[נח] ... ומכל מקום גם בזה צריך עיון, כיון שקידשה בסתם יש לומר דלא סמכה דעתה דלמא לא ירצה להחזיר הדמים ויוחזר לנותן, שהרי נתבטל התנאי, ואין לומר דקדושין באמת מיתלי תליין בתנאי אם יקיים התנאי, דאם כן קשה איך אמרינן בגמרא בקידשה בשטר חוב דאינה מקודשת משום דלא סמכה דעתה שמא ימחול, ונימא דתתקדש על תנאי אם לא ימחול תהיה מקודשת, ועל כרחך כיון שלא התנה ולא סמכה דעתה אינה מקודשת כלל אפילו בטל חשש שלה שהיה יראה ממנו, אם כן גם כאן אם נתקדשה בגוף הכלי, והודיעה שהוא על מנת להחזיר ורוצה ליתן דמים, מכל מקום אפשר דלא סמכה דעתה דשמא לא יתן הדמים ותצטרך להחזיר החפץ, וכל שכן אם קידשה סתם ונודע לה אחר כך שאינו שלו רק במתנה על מנת להחזיר, דלא סמכה דעתה שיפצה ממנה את הנותן או שיחזיר הדמים... ודע דגם בעיקר מאי דסבירא ליה להרא"ש במתנה על מנת להחזיר סגי בחזרת דמים, בתשובה הארכתי דראיות הרא"ש מרבן שמעון בן גמליאל בגיטין (עה, א) דסבירא ליה לרבן שמעון בן גמליאל תתן לו דמיה, ואיתא בגמ' שם דוקא בליתא בעינא אבל באיתא בעינא מי אמר, אם כן אין לרא"ש ראיה שיסלקנו מן החפץ בעל כרחו. ועוד הקשיתי דאם כן בשור זה נתון לך במתנה על מנת שתחזירו לי, למה לא יהיה הקדש ונכוף אותו לסלק לנותן בדמים, והארכתי בזה בתשובה, [ובסימן כט סק"א] נכתוב עוד מזה בס"ד, לכן קשה להחליט בענינים אלו לקדושי ודאי.

**Tiv Kiddushin** argues that 1) Even if the man informed the woman that he received the ring as a *matanah al menat le-hachzir* (and all the more so if he didn't) there is a problem that it can't be presumed that the woman sincerely committed to accept the offer

of *kiddushin.* In order for her to be able to keep the ring, the man would need to pay the ring's value back to the lender, and there is the possibility that he will not do that. 2) It is not clear that the requirement of returning a *matanah al menat le-hachzir* can in fact be fulfilled by paying for the item's value. There are Rishonim other than **Rosh** who hold that the item itself must be returned.

**Tiv Kiddushin** seems to hold that despite the fact that **Shulchan Aruch** rules that the *kiddushin* is effective if the woman was given a ring given to the man as a *matanah al menat lehachzir*, in fact the validity of the *kiddushin* would be in doubt.

If a couple have, for example, married civilly or had a non-Orthodox wedding, and the woman therefore already has a ring that was given to her by the man, the question often arises, if the couple now come to perform a halachically valid *kiddushin,* whether this ring can be used. Almost all *poskim* agree that, if the woman sincerely gives the ring back to the man as a gift, he can then give it to her in order to effect *kiddushin.*

# SE'IFIM 2-5

## ISSUE: Unusual Cases of *Kiddushei Kesef*

The standard case of *kiddushin* involves the man giving *kesef* to the woman. However, in all of the scenarios discussed in these *sei'fim*, that standard situation is modified, and the money is either not given by the man and/or not received by the woman.

## GEMARA Kiddushin 6b-7a

**תלמוד בבלי מסכת קידושין דף ו עמוד ב – ז עמוד א**
אמר רבא: תן מנה לפלוני ואקדש אני לך - מקודשת מדין ערב, ערב לאו אף ע"ג דלא מטי הנאה לידיה קא משעביד נפשיה, האי איתתא נמי, אף על גב דלא מטי הנאה לידה קא משעבדא ומקניא נפשה.

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.

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 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.

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

There are four cases discussed by the Gemara:

**First case**: The woman says to the man: give money to someone else, and I will be *mekudeshet* to you. The Gemara explains that the *kiddushin* is effective, since this case is parallel to the situation of an *areiv,* a guarantor on a loan, who is able to commit himself to pay back the borrower's debt even though he didn't receive the money of the loan. When someone tells a lender to give a loan to a third party, and if the borrower is unable to pay back then he will do so, he has committed himself to repay the debt, even though he didn't receive any money in return. So, too, the woman can commit to give herself in marriage in exchange for the man giving a third party money due to her request. The concept of *arev* teaches that the woman need not herself receive the money which is given for the purpose of *kiddushin*; it may be given to someone else, and the *kiddushin* will be effective.

**Second case**: The woman herself receives the money for *kiddushin*, but it is given to her not by the man she intends to marry, but by someone else. The Gemara explains that the *kiddushin* is effective, and that this can be derived from the *kinyan* of the freeing of an *eved kena'ani,* a non-Jewish slave. One of the only ways an *eved kena'ani* can be freed is through money, i.e. if someone else pays the owner for him to go free. The *eved kena'ani* himself is unable to acquire property, since there is a rule that whatever a slave acquires automatically becomes acquired by his master. Therefore, he can never buy back his freedom using his own money, since he doesn't have any. Rather, someone else must pay the money on his behalf, and the payer can take the place of the *eved kena'ani* for the purposes of the *kinyan* to free him. So, too, explains that Gemara, someone can pay the woman on behalf of the man who wants to marry her, as the concept of *eved kena'ani* teaches us that it need not be the man

himself who gives the money in order for the *kiddushin* to be effective.

**Third case**: The woman tells a third party to give money to the man she wants to marry. The Gemara explains that by combining the features of the previous two cases of *arev* and *eved kena'ani*, it can be derived that the *kiddushin* in such a situation would be effective. We derive from *arev* that the woman need not receive the money herself, and we derive from *eved kena'ani* that the man need not pay the money for the *kiddushin* to be effective. Therefore, even though the man himself receives the money, since it was given at the woman's request, and it was given for the purpose of his *kiddushin,* the *kiddushin* is effective.

**Fourth case**: The woman herself gives money to the man. The Gemara says that *kiddushin* would be effective in such a situation only if the man is an *adam chashuv,* in which case, by accepting a gift from her, he is providing her with *hana'ah.*

This discussion will focus mainly on the first three cases. The fourth case was discussed above in Siman 27 Se'if 9.

## POSITIONS OF THE RISHONIM

A problem in all four cases is that we seem to be missing the man's statement in which he offers *kiddushin* to the woman. In the first, third and fourth cases, the woman says something rather than the man; in the second case, someone other than the man speaks.

**Rashi** writes that the man must indeed speak as well in every case and explain that he is offering the *kiddushin* through the giving of the money. For example, in the first case:

**רש"י מסכת קידושין דף ז עמוד א**
ואקדש אני לך - וכשנתנו לו א"ל התקדשי לי מקודשת.

Similarly, **Rosh** explains that the man speaks:

**רא"ש מסכת קידושין פרק א סימן ו**
אמר רבא תן מנה לפלוני [דף ז ע"א] ואקדש אני לך וכשנתן המנה לאותו פלוני אמר הרי את מקודשת במנה שנתתי לפלוני מקודשת מדין ערב. ערב לאו אף על גב דלא מטיא הנאה לידיה משעביד נפשיה האי איתתא נמי אף על גב דלא מטיא הנאה לידה קא מקניא נפשה. הילך מנה והתקדשי לפלוני ועשאו פלוני שליח אלא שנותן המנה משלו או כשלא עשאו שליח ואמר המקדש הרי את מקודשת לי במנה שנתן ליך פלוני מקודשת מעבד כנעני שקונה את עצמו בכסף ע"י אחרים. עבד כנעני אף על גב דלא קא חסר מידי קא קני נפשיה האי גברא נמי אף על גב דלא חסר ולא מידי קא קני ליה להאי איתתא:

**Rambam** also makes clear that in all cases the man speaks:

**רמב"ם הלכות אישות פרק ה**

*הלכה כא*
האשה שאמרה תן דינר לפלוני מתנה ואתקדש אני לך ונתן ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך הרי זו מקודשת, אף על פי שלא הגיע לה כלום הרי נהנית ברצונה שנעשה ונהנה פלוני בגללה. וכן אם אמרה לו תן דינר לפלוני מתנה ואתקדש לו ונתן לו וקידשה אותו פלוני ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שקבלתי ברצונך הרי זו מקודשת.

*הלכה כב*
אמר לה הא לך דינר זה מתנה והתקדשי לפלוני וקידשה אותו פלוני ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאה זו הבאה ליך בגללי הרי זו מקודשת אף על פי שלא נתן לה המקדש כלום. 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.

**Ran**, however, cites an opposing view, referred to as the view of "**Acheirim**", that the man does not say anything, and the *w*oman's statement is sufficient:

**הר"ן על הרי"ף מסכת קידושין דף ג עמוד א**

תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת מדין ערב. ממה שמצינו בתורה שהערב משתעבד למלוה אנו יכולין ללמוד שהיא מקודשת. ומיהו כתב הר"מ במז"ל בפ"ה מהלכות אישות דהיינו כשאמר לה הרי את מקודשת בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך דאי לא הוה ליה נתן הוא ואמרה היא דאמרינן עלה דספיקא הוי אבל אחרים אומרים דאפילו לא אמר כלום מהני דכיון דאמרה ליה ואתקדש אני לך והוא נתן על פיה לא גרע ממדבר עמה על עסקי קדושיה דמהני אף על פי שלא פירש ולא דמי לנתן הוא ואמרה היא דשאני התם דנתן הוא תחלה ואין הדבר מוכיח שבתורת קידושין נתנו אלא בדיבורה ונמצא שבאמירתה נגמרו הקידושין ומשום הכי לא מהני אבל כאן הוא עושה מעשה קידושין לגמרי שהרי בנתינה זו היא מתקדשת בלא דבור אחר דה"ל דיבורא דידה כמדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה דמהני אפילו בסתם ודברי הרמב"ם ז"ל נראין לי עיקר דהא ודאי נתן הוא ואמרה היא דאמרינן דספיקא הוי משום תלקח אשה לאיש היינו כשאמרה כן בשעת נתינה אבל לאחר נתינה לא עדיפא שתיקה דידיה משתיקה דידה היכא דנתן הוא ואמר הוא ושתקה היא גבי נתן לה פקדון ואמר לה כנסי פקדון זה וחזר ואמר לה הרי את מקודשת לי ושתקה דאמר רבא לקמן [דף יב ב] דשתיקה דידה לאחר מתן מעות לאו כלום הוא וכל שכן הכא דאי מעיקרא יהיב לה סתמא ומדינא הרי הן שלה במתנה כדמוכח בפ' שבועת העדות דאמרי' התם [דף לד ב] אי דאמר אין שקלי ודידי שקלי כי עדים רואין אותו מבחוץ מאי הוי דליכא ספיקא דאמירה דידה ושתיקה דידיה לאחר מתן מעות לאו כלום הוא אלא ודאי בנתן הוא ואמרה היא בשעת נתינה הוא דמספקא לן ואף על פי שע"מ כן נתן לה ולא דמי למדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה דהתם בשאמר הוא אבל כל שלא אמר הוא כלום אף על פי שנתינתו מוכחת שהוא מסכים לדברי האשה אינו מועיל דשתיקה דידיה הרי הוא כשתיקה דידה לאחר מתן מעות בנתן הוא ואמר הוא והיא שותקת ונהי בעלמא דחשבינן שתיקה כהסכמה אפ"ה כל שלא אמר הוא כלום איכא לספוקי דדלמא לא קרינא ביה כי יקח איש אשה או שמא תאמר לא כי אלא שתיקתה מורה הסכמתה שמתוך שהיא נאסרת אם איתא דלא ניחא לה היה לה למחות אבל האיש גבי נתן הוא ואמרה היא כיון דאי בעי למינסב אחריתי נסיב לא איכפת ליה אם נראה שהוא מסכים ולפיכך אף על פי שאינו מסכים שותק אבל הכא גבי תן מנה לפלוני ואתקדש אני לך אפי' דשתק הוי מסכים לדבריה כיון דלא נתן אלא לאחר שאמרה לו כן הלכך אפי' לא אמר מידי בשעת נתינה מקודשת א"כ אין הספק מחמת תלקח אשה לאיש אלא מחמת שיש ספק שמא לא הסכים ואין זה דרך הסוגיא שלמעלה:

**Ran** explains that, according to **Acheirim**, these cases are not considered situations of *natan hu ve-amrah hi* regarding which the validity of the *kiddushin* is in doubt. In these situations, where the woman's declaration that she is interested in *kiddushin* precedes the

act of *kiddushin*, it is considered a case where they discussed matters of *kiddushin* before the act of *kiddushin* (even though the woman is the one speaking, the man clearly accepts what she says by cooperating with the *kiddushin*). Therefore, the man is not required to declare that he is offering *kiddushin.* **Ran** himself, however, rejects the position of **Acheirim** and holds that the declaration of the man is indispensable: at some point, either during the act of *kiddushin* or beforehand, the man must say that he is interested in offering *kiddushin* to the woman.

A further issue discussed by the Rishonim is how to understand the Gemara's comparison between the standard situations of *arev* and *eved kena'ani* and the parallel situations of *kiddushin.* The simple reading of the Gemara seems to be that *kiddushin* in the relevant cases works exactly like *arev* and *eved kena'ani.* In the first case, just as an *arev* can obligate himself to pay despite not receiving any money, so too a woman can commit to give herself in *kiddushin*, despite not receiving any money. **Rosh** seems to follow this understanding:

**רא"ש מסכת קידושין פרק א סימן ו**
אמר רבא תן מנה לפלוני [דף ז ע"א] ואקדש אני לך וכשנתן המנה לאותו פלוני אמר הרי את מקודשת במנה שנתתי לפלוני מקודשת מדין ערב. ערב לאו אף על גב דלא מטיא הנאה לידיה משעביד נפשיה האי איתתא נמי אף על גב דלא מטיא הנאה לידה קא מקניא נפשה.

**Rambam**, however, explains that in all of these cases, the woman receives some kind of benefit from the man. In the first case, the *kiddushin* is taking effect not by means of the money that someone

else receives, but with the benefit that *she* receives from the fact that he gave money to someone else at her request:[19]

**רמב"ם הלכות אישות פרק ה**

*הלכה כא*

האשה שאמרה תן דינר לפלוני מתנה ואתקדש אני לך ונתן ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך הרי זו מקודשת, אף על פי שלא הגיע לה כלום הרי נהנית ברצונה שנעשה ונהנה פלוני בגללה.

In the third case, the man gives the woman the benefit of receiving the gift that she wants him to receive:

... וכן אם אמרה לו תן דינר לפלוני מתנה ואתקדש לו ונתן לו וקידשה אותו פלוני ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שקבלתי ברצונך הרי זו מקודשת.

**Rashba** objects that **Rambam**'s explanation of the third case makes it sound very similar to the fourth. Therefore, the *kiddushin* seemingly shouldn't be effective unless the man is an *adam chashuv*, in which case it can be said that the woman receives benefit from his accepting the gift:

**חידושי הרשב"א מסכת קידושין דף ז עמוד א**

וכ"כ הוא ז"ל בתן מנה לפלוני ואתקדש אני לו בשאמר מי שנתקדשה לו הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שקבלתי ברצונך, ג"ז איני יודע למה ואדרבה לכאורה משמע דכל כה"ג קרוב הוא להיות כנתנה היא ואמר הוא שכתבנו למעלה שאין בו בית מיחוש לדעת הרב ז"ל בעצמו ולדעת הרב אלפסי וא"נ הוי כהילך מנה ואתקדש אני לך דאינה מקודשת אלא באדם חשוב דוקא.

**Maggid Mishneh** answers on behalf of **Rambam** that when the woman is giving the gift herself, she is obviously losing ownership

[19] Alternatively, one could suggest that Rambam's understanding is that the standard obligation of a*rev* etc. also functions by means of the benefit the person receives, and is identical to the means of obligation in the situations of *kiddushin.* This seems to be the opinion of Machaneh Ephraim, *Hilchot Malveh Veloveh, Dinei Ribbit Siman* 11.

of it and she can be deemed to be getting some benefit only if the recipient of her gift is an *adam chashuv*, in which case the benefit of him receiving it is considered greater than her loss in giving it. In the third case, however, since someone else is giving the gift, she is losing nothing. Therefore, even though there is no benefit *per se* when someone who isn't an *adam chashuv* receives the gift, she nevertheless certainly receives some benefit from the fact that the giver was willing to give of his money at her request, and it is the man who receives that gift who is facilitating that benefit:

**מגיד משנה הלכות אישות פרק ה הלכה כא**
והרשב"א ז"ל תמה על רבינו למה הוצרך לפרשה בשאמר מי שנתקדשה לו הרי את מקודשת בהנאת מתנה זו שקבלתי ברצונך, עוד כתב ואדרבה לכאורה משמע דכל כי האי גוונא קרוב הוא להיות כהילך מנה ואתקדש אני לך דאינה מקודשת אלא באדם חשוב בדוקא וצ"ע עכ"ל... והקושיא שהקשה הוא ז"ל דלכאורה משמע דכה"ג אם אינו אדם חשוב אינה מקודשת. אני אומר לדבריו א"כ יפה כח השליח ממשלחו שכשהשליח מקדשה בכי האי גוונא מקודשת וכשהמשלח אומר כן לא תתקדש וזהו תימה אלא ודאי יש חילוק בין זו להההיא אדם חשוב דהתם היא אומרת הילך וכו' זה מתנה משלה והיא חסרה ממון ולפיכך בעינן חשוב בדוקא ושלא בחשוב במה תתקדש אבל כאן אינה חסרה ממון כלל והיא נהנית שמתקיימת מצותה בממון של אחרים כנ"ל:

**Kehillat Ya'akov** says this even more clearly:

**קהלת יעקב על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כט סעיף ג**
סעיף ג: תן דינר לפלוני ואתקדש אני לו כו' בהנאת מתנה שקבלתי ברצונך כו' עיין ח"מ וב"ש שכתבו דאף דאם היא עצמה נתנה לבעל לא חשיב הקבלה לו מינה רק באדם חשוב מ"מ הכא שלא חסרה ממון שהאחר נותן המעות בשבילה אפילו אינו אדם חשוב חשיב הנאה עיי"ש. ודבריהם תמוהין דודאי באדם שאינו חשוב לא חשיב הקבלה לנתינה דאדרבא הוא מרויח בקבלתו רק כוונתו דהנאה שלה הוא במה שפ' מחסר עצמו ממון ע"פ ציויה שאמרה תן מנה לפלו' ונתן ע"פ חשיב אצלה הנאה כאלו קיבלה היא עצמה הממון שנתן לפ' ומדין ערב נלמד זה. וכן אפשר ליישב דברי הרמב"ם על כוונה זו בהנאה זו שקבלתי ברצונך היינו הנאה שבאה לך מהנותן שנתן ברצונך שבא לך ע"י קבלתי ממנו שאם לא הייתי מקבל לא ה' לך הנאה זו מהנותן וזה מוכח מדברי הש"ס שאמרו על דין זה מקודשת מדין שניהם מדין ערב ומדין ע"כ אלמא דבעינן לזה ג"כ דין ערב וכ"כ בספר המקנה.

Regarding the second case of the Gemara, **Rambam** explains that the man offers the woman *kiddushin* with the benefit that she received because of him, since someone gave her money for the purpose of *kiddushin* with him. Once again, **Rambam** holds that, in order for *kiddushin* with *kesef* to be effective, the woman must receive some benefit that is attributable to the man:

**רמב"ם הלכות אישות פרק ה**

*הלכה כב*

אמר לה הא לך דינר זה מתנה והתקדשי לפלוני וקידשה אותו פלוני ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאה זו הבאה ליך בגללי הרי זו מקודשת אף על פי שלא נתן לה המקדש כלום.

According to **Rambam**'s understanding, the Gemara does not mean that *kiddushin* works exactly like the cases of *arev* and *eved kena'ani.* Rather, the Gemara means that as long as the man is providing the woman with some benefit, which is relevant in cases similar to *arev* and *eved kena'ani*, it does not matter if he does not give her money directly or if she is not the person who receives it.

**GEMARA Kiddushin** 8b

**בבלי קידושין ח ע"ב**

תנו רבנן: התקדשי לי במנה, תנם לאבא ולאביך - אינה מקודשת, על מנת שיקבלום לי - מקודשת.

If the man offers the woman money for the purpose of *kiddushin,* and the woman replies that he should give it to her father or his father, then the *kiddushin* is ineffective. If, however, she says that they should receive the money on her behalf, the *kiddushin* is effective.

## POSITIONS OF THE RISHONIM

The Rishonim ask why, if the woman says that the man should give the money to her father or his father, is the *kiddushin* not effective? Seemingly, this situation should be comparable to the case of *arev,* where the *kiddushin* is effective when the man gives money to someone else at the woman's request. **Rashi** and **Tosafot** answer that there is a clear difference:

**רש"י מסכת קידושין דף ח עמוד ב**
אינה מקודשת - ואינו דומה לתן מנה לפלוני ואיקדש לך דהתם איהי קאמרה ליה מעיקרא אבל כאן משטה היא בו כלומר תן מעותיך לאחרים.

**תוספות מסכת קידושין דף ח עמוד ב**
תנם לאבא או לאביך אינה מקודשת - ואם תאמר הא אמרינן לעיל (דף ו:) תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת ויש לומר דלא דמי דהתם שהתחילה היא בדבר איכא למימר דדעתה להתקדש אבל הכא שהוא אמר לה תחילה התקדשי לי והיא משיבה תנם למי שתרצה איכא למימר דאין דעתה להתקדש אלא היא משטה בו ואינה חוששת.

In the case that the Gemara derives from *arev*, the woman initiates the request to give the money to someone else and thereby accept *kiddushin*, and it can therefore be assumed that she is serious about accepting *kiddushin*. In this case, however, she is responding to the man who is offering her *kiddushin,* and by saying that he should give the money to someone else, she should be understood to be rejecting his offer, and saying in jest that he should instead give the money to her or his father. **Ritva** gives a simpler answer:

**חידושי הריטב"א מסכת קידושין דף ז עמוד א**
ולא דמיא הא למאי דאמרינן לקמן (ח' ב') תנם לאבא ולאביך אינה מקודשת, דהתם לא אמרה ואקדש אני לך וכיון דכן דיחוייה קא מדחי ליה מה שאין כן בזו.

In the Gemara's description of the case derived from *arev*, the woman says explicitly that she will agree to accept *kiddushin* from

the man if he gives the money to someone else. However, in this case where she suggests giving the money to her or his father, the woman has not said that if he does so she will be willing to accept the *kiddushin*, and so she is clearly rejecting him. **R. Akiva Eiger** writes that the correct answer is that of **Ritva**, and he does not understand why **Tosafot** offer the answer that they do:

**רבי עקיבא איגר מסכת קידושין דף ח עמוד ב**
תוד"ה תנם לאבא וכו' שהתחילה היא בדבר איכא למימר דדעתה להתקדש (וכן נוטה לשון רש"י). ולא זכיתי לעמוד בסוד קדושים מאי אירי' דהתחילה ומה זה לשון איכא למימר דדעתה להתקדש הא בפירוש אמרה ואקדש אני לך והו"ל לחלק בפשוטו דהתם אמרה ואתקדש אבל בתנם לאבא היא משטה בו וה' יאיר עיני.

**Beit Shmuel** explains that, according to **Tosafot**, in the case derived from *arev,* if the woman says that the man should give the money to someone without specifying that by his doing so she will accept his *kiddushin,* and the man gives the money and says to the woman that by doing so he is offering *kiddushin,* then the *kiddushin* is effective:

**בית שמואל סימן ל ס"ק יג**
תנהו לאבא. ול"ד לתן לפלוני דמקודשת דשם היא התחילה ואמרה תן לפלוני תוספות ומשמע מדבריהם דס"ל אם אמרה תן לפלוני אפילו לא אמרה ואתקדש לך היא מקודשת דאל"כ לק"מ מהאי דאמרה תנהו לאבא דהא שם לא אמרה ואתקדש אני לך:

Many commentaries, including **Beit Meir**, object to **Beit Shmuel**'s explanation. **Beit Meir** writes that, even though **Beit Shmuel's** explanation is consistent with the wording of **Tosafot,** it is still difficult to accept. It does not seem reasonable that *kiddushin* would be effective here if the woman does not state that she is interested in *kiddushin,* for how do we know that she is willing to accept the man's offer?

**בית מאיר אבן העזר סימן ל סעיף ח**
תנהו לאבא ע' ב"ש כ' ומשמע מדבריהם כו' אמת שכן כוונתם אבל צ"ע אם היא התחילה תן מנה לפלוני ולא יותר במה תתקדש אם במה שנותן לפלוני ואח"כ אמר לה ה"א מקודש' במה שנתתי לפ' בעבורך ומה ראי' שמתרצה הא גרע משתיקה דלאחר מתן מעות.

**Lechem Mishneh** writes that **Tosafot's** meaning is as follows. One might have thought that, since the woman's instruction to give the money to her or his father came in response to the man's offer of *kiddushin,* she should therefore be understood to mean that if he does so then she will be willing to accept the *kiddushin.* **Tosafot** explain that this assumption is unwarranted. If the woman doesn't say explicitly that by the man's giving the money to her or his father she will accept his *kiddushin,* one can't assume that her intention is for *kiddushin,* since she wasn't the one who initially raised the issue of *kiddushin* – the man did. However, one also cannot assume that her intention is for *kiddushin* even if she was the one to initiate the suggestion of giving the money to her or his father, if she didn't say that by the man doing so she would accept *kiddushin.* According to **Lechem Mishneh**, then, all opinions agree that the *kiddushin* is effective only if the woman herself states that she is willing to accept *kiddushin*. Otherwise, the *kiddushin* will be ineffective even if she initiated the suggestion to give the money:

**לחם משנה הלכות אישות פרק ד הלכה ד**
כתב ה"ה ז"ל בשם הרשב"א ז"ל דהניחהו על הסלע אפילו אמרה אתקדש אני לך וכו' משמע דס"ל להרשב"א ז"ל דטעמא דגבי תן מנה לפלוני מקודשת משום דאמרה ואתקדש אני לך אבל הכא לא אמרה כן. ולכאורה נראה דהתוספות ורש"י ז"ל לית להו הכי שכתבו דלא דמי דהתם התחילה וכו' משמע מינה דטעם משום התחילה הוא אבל לפי האמת הכל דבר אחד. ומה שהוצרכו רש"י והתוספות לומר כן דאמר הרי את מקודשת לי והיא אמרה תן לפלוני משמעותיה דלהתקדש קאמרה לכך הוצרכו התוס' לומר דאין דעתה להתקדש כיון שלא התחילה אבל אם היא אמרה הבה ואתקדש אני לך אף על פי שהוא התחיל ואמר הרי את מקודשת לי ודאי דמקודשת.

## PRACTICAL RULING

**Shulchan Aruch** follows the formulation of **Rambam**:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כט סעיף ב**
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.

In the next Se'if, regarding the third case, which is a combination of *arev* and *eved kena'ani,* **Shulchan Aruch** also follows **Rambam**'s formulation. However, in Se'if 5, which describes the second case, namely *eved kena'ani*, **Shulchan Aruch** does not cite **Rambam**'s formulation, in which the man states that he is offering *kiddushin* to the woman with the benefit that he arranged for her to receive from the third party.[20] **Shulchan Aruch** instead writes, based on the opinion of **Rosh**, that the man is offering *kiddushin* through the money itself that the other man gave to her:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כט סעיף ג**
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.

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כט סעיף ה**
אמר לה: הילך דינר משלי והתקדשי לפלוני, ואותו פלוני עשאו שליח, או שלא עשאו שליח ואמר לה אותו פלוני; התקדשי לי במנה שנתן ליך פלוני, הרי זו מקודשת.

The simple reading of Se'if 2 is that all three people are standing together, and the man gives the third party the money and states to the woman that by doing so he is offering her *kiddushin*. What if the third party isn't there, and the man goes and gives the third party the money, and then goes back to the woman and offers her *kiddushin* with the money he already gave? Alternatively, what if

[20] It is not clear why Shulchan Aruch chooses to not follow Rambam's formulation throughout.

the man offers the woman *kiddushin* with the money that he will later give to the third party, and then goes and gives it?

Regarding the first case, **Chelkat Mechokek** cites **Bach**:

**חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כט סעיף ב**
(ד) ואמר לה הרי את מקודשת לי - בב"ח כ' דוקא דאמר לה תוך כדי דיבור לנתינה אבל לאחר כדי דבור ה"ל שתיקה דלאחר מתן מעות ואינה מקודשת.

According to **Bach**, the man's offer of *kiddushin* must be *toch kedei dibbur*[21] of the act of giving money to the third party. If it is any later, it is considered similar to a situation of *shetikah de-le'achar matan ma'ot*, "silence after the money was received", which is invalid. The case of *shetikah de-le'achar matan ma'ot* is one in which the woman received money before the man offered *kiddushin*. For example, a man deposits an item with a woman to look after. If he later offers her *kiddushin* with the money that she already received, i.e. he offers her to keep the item as the *kesef* for *kiddushin*, and she is silent, then the *kiddushin* is not effective, because it is not clear that she consents. The woman must actively show her consent to the offer of *kiddushin* in order for the *kiddushin* to be valid. (This is in contrast to the standard case of *kiddushin,* in which the man offers the *kiddushin* along with the immediate delivery of the money, where it can be assumed, from the fact that she accepts the money, that the woman consents to the *kiddushin*). Similarly, in our case, **Bach** holds that if the man's offer of *kiddushin* is not within *toch kedei dibbur* of his delivery of the money to the third party, and the

[21] Literally, "within the time needed to speak". The concept is that if two actions or declarations are done or said very close to each other, within the short amount of time it takes for a student to greet his teacher, the second one can halachically impact the first. This concept is discussed in the Gemara in several places. See, for example, *Shevuot* 32b.

woman doesn't respond, we don't know that she consents to the *kiddushin,* and it isn't effective.

Most other opinions disagree with **Bach**, and distinguish between the case of a woman who received an item to look after and our case. In the case of an item that was given to the woman to look after, the man wants to change the status of the money from being his property to money being given to the woman for the purpose of *kiddushin.* Therefore, we require the woman's clear consent. In our case, however, the woman has explicitly agreed to *kiddushin* with the man if he gives the money to the third party. Therefore, it is clear that the man's giving of the money is being done for the purpose of *kiddushin* in a way that the woman agrees to, and he may inform her later that he gave the money as she requested, and the *kiddushin* will take effect. **Chelkat Mechokek** himself disagrees with **Bach** for this reason:

ואין דבריו ברורים דלא אמרו שתיקה לאחר מתן מעות לאו כלום אלא דוקא כשתחילת הנתינה היה בתורת פקדון וא"ל הפקדון שבידך כבר הרי את מקודשת בו והיא שתקה ודאי לאו כלום הוא אבל נ"ד דהיא אמרה תן מנה לפלוני שבמקום פלוני ואתקדש אני לך והוא קיים שליחות' אם לאחר זמן בא אליה ואמר לה הרי את מקודשת במנה זו שנתתי על פיך הודעה זו הוי כמתן מעות דבאותה שעה היא נהנית שנתקיים דיבורה ואף אם נודע לה קודם שהודיעה מ"מ היא מקודשת דלא גרע מעסוקין באותו ענין (כמבואר בסמוך בהג"ה):

**Tiv Kiddushin** similarly concludes:

**טיב קידושין סימן כט ס"ק ז**
אלא דכאן יש לומר כיון שאמרה ואתקדש אני לך לא דמי לשתיקה לאחר מתן מעות דמתחילה בתורת פקדון בא לידה ... אבל כאן שגלתה כבר דעתה שרוצה להתקדש, אפילו אמר לה לאחר כדי דיבור יש לומר דמהני שתיקתה, כיון שעשה רצונה עלה דידה רמיא לגלויי שחזרה מדיבורא קמא, ואם כן ממילא דלא תלי כלל בין אמר לה תוך כדי דיבור או לאחר כדי דיבור, שהרי מכל מקום אדיבורא דידה סמיך וצ"ע.

Regarding the second case, in which the man says that he is offering *kiddushin* to the woman based on the money that he will later give to the third party, **Beit Shmuel** cites the view of **Taz** that the *kiddushin* is effective. Even though there is a gap between the offer and the giving of the money, the money is clearly being given as a result of the offer:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כט סעיף ב**
ה)**...** ובט"ז... אבל אם אמר הוא בעת שאמרה היא מקודש' אף ע"ג דהנתינה היא אח"כ ולא אמר כלום אחר הנתינה מקודשת משום הנתינה נגרר אחר האמיר'.

**Rosh Pinah** explains that, even though **Beit Shmuel** allows the money to be given after *toch kedei dibbur* of the offer, it must still be given close enough in time for it to be clear that the money is given in order to fulfil the *kiddushin.* That amount of time is *toch kedei inyan*, literally, "within the time needed for the matter". In other words, the money must be given within a relatively short time after the offer, so that it is still clear why it is being given:

**ראש פינה עקבי הבית**
**דכאן נותן מיד וכו'.** וכיון שאמר הוא מקודם, הוי כעסוקין באותו ענין ומהני הנתינה אח"כ אפילו בשתיקה, והנתינה בשבילה הוי כנתן לה, אבל שם שהוא צריך לעשות הכלי, ודאי יש הפסק גדול בין האמירה שמתחילה לבין הנתינה, ולכן צריך לומר פעם ב' הרי את מקודשת לי, כן נראה כונת הב"ש. ועיין מה שכתבתי בביאורי לעיל סימן כ"ח סקל"ט. ובעל המגיה בט"ז [סק"ד] נראה שלא ירד לדעת הב"ש, וכתב, ואיני רואה שום דחיה, דאי מיירי דהנתינה היתה תוך כדי דיבור, בודאי לא היה הט"ז צריך להשמיענו כו', אלא ודאי דהט"ז אזיל לשיטתיה לקמן בסמוך שחולק על הב"ח [שהביא הב"ש בס"ק אחרי זה] וסובר דאין צריך תוך כדי דיבור בין נתינה לאמירה, וה"ה בין אמירתו להנתינה כו', וא"כ אין חילוק בין שהה מעט או הרבה ביניהם כו', ע"ש. ובאמת הב"ש לא כיון כאן כלל רק שיהיו עסוקין באותו ענין, וכמו שכתבתי.

# SE'IF 6

## ISSUE: *Kiddushin* Through an Item Received as Collateral

### **GEMARA Kiddushin** 8a-b

תלמוד בבלי מסכת קידושין דף ח עמוד א – ח עמוד ב

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

If a man offered *kiddushin* to a woman with money that he did not have with him, and therefore gave her an item to serve as a *mashkon,* collateral, in the meanwhile, then the *kiddushin* is not effective. The Gemara explains that *maneh ein kan, mashkon ein kan*, literally, "there is no money here and (therefore) there is no *mashkon* here". The meaning of "*maneh ein kan*" is clear – he has not yet given her any money. Regarding the meaning of "*mashkon ein kan*", there are two primary interpretations in the Rishonim, as will be discussed below. The Gemara also states here that if a man had previously lent money to a third party, and received a *mashkon* from him, then he is able to give a woman that *mashkon* for the purpose of *kiddushin,* and the *kiddushin* is effective. The Gemara derives this from the ruling of **R. Yitzchak** that a lender has partial ownership in the *mashkon,* and he may therefore transfer that ownership to the woman for the purpose of *kiddushin.*

## POSITIONS OF THE RISHONIM

Why is the *kiddushin* not effective when the man gives the woman a *mashkon* on the money he committed to give her for *kiddushin*, and why is it effective when he gives her the *mashkon* he received from a third party?

There are two main opinions in the Rishonim that address this question, both cited by **Ran**:

**ר"ן על הרי"ף מסכת קידושין דף ד עמוד ב**

1) The opinion of **Ra'avad** and **Rosh**:

הראב"ד ז"ל פירש דה"ק מנה אין כאן שהרי לא נתחייב לה בו דמילי בעלמא נינהו וכיון דמנה אין כאן משכון נמי אין כאן דלא קניא ליה למשכון במידי דמאי יהבה ליה דקניא לה משכון ודכוותה נמי הא דאמרי' בסמוך פריטי אין כאן נסכא אין כאן כלומר דכיון שלא נתחייב בפריטי אין השעבוד נתפס על הנסכא שהוא משכון אבל היכא שנתן לה משכון ואמר לה קני במשכון זה שעבוד מנה והתקדשי לי בו מקודשת.

A *mashkon* serves as a guarantee on a debt, and, halachically speaking, can only be considered the partial property of the lender when it guarantees a debt that already exists. However, when the man offers to give a woman money for *kiddushin,* he is not actually obligated to pay the woman anything. Although he gives her a *mashkon*, it is a *mashkon* on a debt that does not exist, and is thus technically not a *mashkon* at all. Hence the Gemara says *maneh ein kan, mashkon ein kan* – there is no money here and (therefore) there is no *mashkon*, i.e. the man does not owe the woman the money, and therefore she doesn't acquire the item as a *mashkon.* In the case of a *mashkon* that the man received from a third party, however, the *mashkon* was given on a loan and is therefore a valid *mashkon* which the man can transfer to the woman for the purpose of *kiddushin.*

2) The opinion of **Ramban** (also implicit in **Rambam**):

מנה אין כאן משכון אין כאן. כתב הרמב"ן ז"ל דאפי' היכא דאמר לה קני משכון זה בשעבוד מנה והתקדשי לי בו ומשכתו אינה מקודשת דנהי דקניא ליה משכון להוה שעבודא אינה מקודשת בכך דמנה אין כאן כלומר דעיקר שעבודא דמנה גבי לוה הוא ולא גבי אשה ומש"ה משכון נמי אף על גב דגבי אשה הוא הרי הוא כאילו משכון אין כאן שאין המשכון אלא להבטחת השעבוד וכיון דמנה אין כאן גבי אשה משכון נמי אין כאן וכי תימא נהי דשעבודא גבי לוה למה אינה מקודשת באותו שעבוד והא אמרי' בפרק האיש מקדש (דף מז ב) המקדש בחוב דאחרים בין במלוה בשטר בין במלוה על פה מקודשת מדינא אי לאו משום טעמא דלא סמכא דעתה דלמא מחיל ליה וכדשמואל דאמר חזר ומחלו מחול והכא ודאי לא שייכא ביה מחילה וכיון שכן היכי אמרינן דמנה אין כאן איכא למימר דלא דמי דבשלמא מקדש במלוה דאחרים לא שייכי כסף קידושין גבי מקדש כלל שכיון שקדש את האשה באותה מלוה אין כאן אצלו ממנה כלום משא"כ במקדש במלוה דידיה דמנה אין כאן כלומר דאותו מנה שהוא מקדש בה אכתי אגיד גביה וכסף קדושין דאגיד גבי בעל לא כסף קדושין הוא.

According to this approach, the *mashkon* that the man gives to the woman for his later payment to her is a valid *mashkon*, even though it is not given for a preexisting debt. Nevertheless, the *kiddushin* is not effective, because *maneh ein kan*, she has not in fact received the money that will serve as the primary *kesef* for *kiddushin*, and therefore *mashkon ein kan*, the *mashkon* won't help, because the *mashkon*'s function is to guarantee the primary payment, and until she receives that payment the *kiddushin* won't be effective. In contrast, giving the woman a third party's *mashkon* successfully effects *kiddushin,* since the couple's intention is that she accepts *kiddushin* through the transfer of the ownership of the *mashkon* to her. Even though the *mashkon* will ultimately be returned to the person who borrowed from the man, the *kiddushin* is still effective, since the woman received the *kesef* as described by the man in his offer of *kiddushin.* However, when he gives her a *mashkon* on the money he has said he will give her, he has not yet given her the money, and that money is the true *kesef* for the *kiddushin.*

There are two *nafka minot*, practical differences between these two understandings:

A) According to the first approach, the flaw of *kiddushin* with a *mashkon* is that the woman has no ownership over a *mashkon* that wasn't given on a preexisting debt. Therefore, if the man says explicitly that through the delivery of the *mashkon* the woman will acquire a *shibud,* lien, in it to guarantee the payment of the money the man committed to give, then the *kiddushin* will be effective. This is mentioned by **Ran** in his presentation of the approach of **Ra'avad** cited above. According to **Ramban**'s approach, however, this situation too will not be effective. This approach understands that the woman always has ownership over the *mashkon,* but still holds that the *kiddushin* won't be effective, since she hasn't received the primary money that the man offered the *kiddushin* with.

B) The second practical difference is cited by **Maggid Mishneh** in the name of **Ramban**:

**מגיד משנה הלכות אישות פרק ה הלכה כג**
האומר לאשה התקדשי לי בדינר וכו'. שם (דף ח') מימרא. וכתב הרשב"א ז"ל ואפילו 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 עכ"ל וכ"כ הרמב"ן ז"ל.

If, instead of a *mashkon,* the man gives the woman a document stating that he owes her the money*,* the *kiddushin* will still not be effective. Even though he has certainly now obligated himself to pay the money*,* and the document gives her the authority to collect that money, the *kiddushin* is still not effective since she hasn't received the money itself with which he offered the *kiddushin.* This is consistent with **Ramban**'s understanding. According to **Ra'avad's** understanding, however, since the man is now obligated to pay her, and she has received from him an item that guarantees

that payment, that should seemingly be sufficient to effect the *kiddushin.*

## PRACTICAL RULING

**Shulchan Aruch** just cites the ruling of the Gemara that if the man offers the woman money for *kiddushin,* and then gives her a *mashkon* for it, the *kiddushin* is not effective:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כט סעיף ו**
אמר לה: התקדשי בדינר, ונתן לה משכון עד שיתן הדינר, אינה מקודשת.

**Rema** rules that, all the more so, if he gives her a document stating that he owes her the money, the *kiddushin* is not effective (following **Ramban**), but then writes that if the man says explicitly that she should acquire the *mashkon* to enable her to collect the money, then the *kiddushin* is effective (following **Ra'avad**):

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כט סעיף ו**
הגה: 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).

**Beit Shmuel** points out the apparent contradiction in **Rema** without offering a resolution. **Beit Shmuel** holds that in both cases cited by **Rema**, there would be a doubt whether the *kiddushin* is effective, since the matter is subject to the above dispute of the Rishonim:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כט סעיף ו**
י) אינה מקודשת - בש"ס אית' מנה אין כאן משכון אין כאן ופירש הרמב"ן ורשב"א מנה אשר מקדש אותה אין כאן אלא אגוד אצלו תו לא מהני המשכון גם שאר חיובים לא מהני כיון שהקדושין אגוד אצלו אבל הראב"ד פירש מנה אין כאן דאינו מחויב ליתן המנה לכן אין משכון חל אבל אם מתחייב את עצמו ליתן מנה יש משכון ונראה דהרא"ש ג"כ ס"ל כן שכ' קדושין ומתנה טעם א' משום המשכון לא נשתעבד מה שאינו חייב

ש"מ אם מתחייב א"ע ליתן מנה חל שיעבוד המשכון לפ"ז אם נתן שטר על המנה נמי מקודשת לשיטה זו ולא כרב רמ"א שכ' דלא הוי קידושין.

יא) ותזכה בגוף המשכון מקודשת - משמע הרמב"ן והרשב"א מודים בזה ולכאורה נראה לשיטתם לא הוי קדושין כיון דגוף הקדושין אגוד אצלו.

What would the *halacha* be if the man offers *kiddushin* to the woman with a certain amount of money, and then gives her a cheque for that amount? There are three main opinions among contemporary *poskim* regarding the nature of a cheque.

The first opinion focuses on the wording of the cheque, i.e. "Pay x monetary amount y". The cheque is an instruction to the bank to pay person x amount y. Thus, writing a cheque is like appointing a messenger, a *shaliach*, to pay money to someone else. It is not even considered a document stating that the writer of the cheque owes money. Therefore, once the woman deposits the cheque, she has received the money and the *kiddushin* would take effect if it is clear that the money was given for the purpose of *kiddushin*. However, prior to her depositing the cheque she has received nothing from the man, not even a debt document.

The second opinion (which is the most widely accepted opinion) maintains that, both in practice and legally, a cheque is treated as a debt document, despite not being worded as one. Even if a cheque bounces, the recipient can present it in court, and it will be accepted as clear proof that the writer of the cheque owes the recipient the amount of money specified in the cheque. According to this approach, if the man gives the woman a cheque, he has in effect given her a debt document, and the *kiddushin* would be valid according to **Ra'avad** but not according to **Ramban**. If the man gives the woman a cheque that he has himself received from someone else, then seemingly that would be equivalent to giving

her a debt document that he received from a third party. Generally speaking, there is a doubt about the validity of *kiddushin* performed by giving the woman a debt document on a debt owed to the man by a third party, due to the possibility that the man will forgive the debt after he gives the document to the woman.[22] Therefore, since she knows there is the possibility that the debt might be cancelled, the woman might not sincerely commit to the offer of *kiddushin* in such a case. Regarding giving the woman a cheque from a third party, seemingly the same issue would arise, unless the cheque was unable to be cancelled, in which case the *kiddushin* would be effective.

The third opinion holds that a cheque is like cash (this approach is seemingly based on a misunderstanding of the nature of a cheque.)

What if the man offers *kiddushin* by transferring money to the woman's account with his credit card? In a conventional shopping context, when the purchaser swipes his credit card, the credit card company now owes the shop the amount of the purchase. Additionally, the purchaser owes the credit company the same amount. However, these two debts are independent of one another, and even if the purchaser fails to pay the credit card company, the shop owner will still receive the money that he is owed from the credit card company. Thus, a man giving money for *kiddushin* to a woman via credit card seems analogous to giving the woman a debt document that he received from a third party (and now the third party will be obligated to pay her). However, as opposed to a standard situation of a third party's debt, there is no concern that the man will cancel a debt owed by the credit card company, and

[22] See Siman 28 Se'if 13.

therefore the *kiddushin* should be effective. Seemingly, all Rishonim would agree that the *kiddushin* is valid, because the money that he offered her *kiddushin* with is now owed to her by the credit card company, and the fact that the man now owes money to the credit card company is immaterial.

Similarly, there is no halachic obstacle to the man paying with a credit card for the ring which is to be used for *kiddushin*. The concern has been raised that a ring purchased by a man via credit card will not fully belong to him until the credit card company pays the seller. However, that concern seems unfounded, as the man has already accomplished the primary *kinyan*, which is *hagbaha*, lifting the ring, and even if it is argued that *hagbaha* is only effective *miderabbanan* but on the Torah level *kesef* is required,[23] once the man has paid the seller by credit card he has also done the *kinyan* of *kesef.* It does not matter when the credit card company actually pays the seller, since once the man has swiped his credit card, he has paid the seller by virtue of the fact that the credit card company now owes the money to the seller. The man now fully owns the ring and may use it for *kiddushin* without any concern. A cheque may be more of a problem, since if the seller has not deposited the cheque by the time of the *kiddushin*, the ring does not belong fully to the man, but that is a far-fetched concern.

[23] See Choshen Mishpat Siman 198.

# SE'IF 7

## ISSUE: Delivering Only Part of the Money Promised to the Woman for *Kiddushin*

We will briefly set out some cases described in the Gemara in which the man did not give the woman all of the money that he promised in his offer of *kiddushin*, and note the positions of the Rishonim regarding them.

## GEMARA Kiddushin 8a

**תלמוד בבלי מסכת קידושין דף ח עמוד א**
אמר רבי אלעזר: התקדשי לי במנה, ונתן לה דינר – הרי זו מקודשת, וישלים; מאי טעמא? כיון דאמר לה מנה ויהב לה דינר, כמאן דאמר לה על מנת דמי, ואמר רב הונא אמר רב: כל האומר ע"מ, כאומר מעכשיו דמי.

If the man says to the woman that he is offering her *kiddushin* with a *maneh,* i.e. one hundred *dinarim,* and then gives her only one *dinar,* **R. Elazar** states that the *kiddushin* is effective, and the man must later pay her the remaining ninety-nine *dinarim*. The reason that the *kiddushin* is valid is that the man's offer is understood to be a form of condition, whereby he is offering her *kiddushin* now on condition that he will eventually provide the entire *maneh.*

### POSITIONS OF THE RISHONIM

There are two approaches in the Rishonim to explain the Gemara. The first is that of **Rosh. Rosh** explains that, although the man did not explicitly state that his offer is intended to be conditional, it is as if he said so. Therefore, if he fails to eventually pay the remaining

ninety-nine *dinarim,* the *kiddushin* will be ineffective. In essence, this is a standard case of a man putting a condition on the *kiddushin,* the condition being his paying the full *maneh*:

**רא"ש מסכת קידושין פרק א סימן ט**
ט [דף ח ע"א] אמר ר' אלעזר התקדשי לי במנה ונתן לה דינר הרי זו מקודשת וישלים מאי טעמא כיון דאמר לה מנה ויהיב לה דינר כמאן דאמר לה על מנת דמי ואמר רב הונא אמר רב כל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי ואף על פי שלא הזכיר שום תנאי דיינינן ליה כאילו התנה וכפליה לתנאיה וכן הלכתא.

**Avnei Milu'im** claims that some Rishonim disagree with **Rosh**:

**אבני מילואים על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כט סעיף ז**
אמנם לטעמא דהרא"ש לא ירדנו דאמאי הוי כאילו התנה תנאי כפול יותר משאר תנאים דבעי כפילא... ולכן נראה לענ"ד במה דקשיא להו בהך דאמר ר"א התקדשי לי במנה ונתן לה דינר מקודשת וישלים כו' כיון דלא כפלי' אמאי ישלים, והוא דע"כ לא בעינן דיני תנאי ב"ג וב"ר אלא שיבוטל המעשה ע"י תנאי דאז אם אין התנאי כדיני תנאי אף על גב דלא נתקיים התנאי המעשה קיים, אבל שיתחייב בתנאו לא בעינן דיני תנאי וכמו קנה שדה במנה ונתן דינר שקנה לו השדה צריך להשלים דמי השדה ונתחייב בדמי השדה אחר שקנה השדה אלא דאם לא נתן דמי השדה לא נתבטל הקנין וכמו כן הכא כיון דקנה האשה ע"י הדינר נתחייב בדמים שהבטיח לה ובש"ס ובש"ע לא הוזכר שיתבטלו הקידושין אם לא יתן המנה אלא אמרו צריך להשלים המנה וחייב הוא בכך וכמ"ש, וביבמות (קו, א) בהא דחלוץ לה ע"מ שתתן לך מאתים זוז בתר דחלץ לה אמר זיל הב לי' א"ל ר"פ יכולה לומר משטה אני בך וכ' שם הרשב"א בחידושיו ז"ל ואיכא למידק היכי הוי מחייב אביי למיתב לי' ור"פ למאי איצטריך לאתויי ראי' מן הבורח מבית האסורין והא הכא כיון דאתני לי' בלשון ע"מ לא מחייב לי' משום דכל האומר ע"מ אין מחייבין אותו לקיים התנאי אלא אם רוצ' יקיים ואם ירצה לא יקיים לפי שכבר נתפרשה כפייתו אם יקיים תנאי יקיים המעש' ואם לא יתקיים התנאי לא יתקיים המעשה וכיון שכן ה"נ לימא לי' לא בעינא בחליצה ולא יהבינא והרי החליצה ממילא קיימת והיא פטורה וי"ל דכיון שאי אפשר לה לחליצה להתבטל הרי זה כשכירות ולפיכך אי הגון לה מחייבין ליתן לה מדין שכירות והיינו דאמרינן בירושלמי אם אמרה ע"מ נותנת אלא מכיון דלאו הגון לה ומצוה עליו מן התורה בחליצה ורמי' עליו למיחלץ האי כעין אנוסה הוא ואיהו נמי לא פסיד מידי דהא לא חזא לי' מינה מידי עכ"ל וכ"כ הרמב"ן בחדושיו שם ע"ש, וא"כ הכא שנתקדשה לו ע"י הדינר ונתקיים המעשה שהוא

הקידושין נתחייב גם הוא דמי הקידושין ולא גרע מקנה שדה בחזקה שנתחייב בדמי הפסיקה של השדה וא"ש הא דקאמר ר' אליעזר מקודשת וישלים ודו"ק.

According to this second approach, the Gemara does not mean to say that there is a condition on the *kiddushin*. There are formal requirements for what is considered a halachic condition which undermine the *kiddushin* if the condition is not fulfilled, and those requirements are not met in the case as described by the Gemara. Rather, the intention of the Gemara is that the *kiddushin* is completely effective, but in addition, the man has committed to pay the woman a further ninety-nine *dinarim.* If he fails to do so, he is considered to be cheating the woman out of money that she is entitled to, but the *kiddushin* is still effective.

**Rambam**'s view, according to the text of several manuscripts of **Mishneh Torah**, seems to be in accordance with the approach favored by **Avnei Milu'im**:

**רמב"ם הלכות אישות פרק ז הלכה יז**

האומר לאשה הרי את מקודשת לי במאה דינרין ונתן לה אפילו דינר אחד הרי זו מקודשת משלקחה הדינר והוא ישלים לה את השאר, שזה כמי שאמר לה הרי את מקודשת לי בדינר זה על מנת שאשלים ליך מאה דינרים שהיא מקודשת לו מעכשיו.

According to this text, **Rambam** writes that the *kiddushin* is valid and that the man needs to pay the woman the balance, implying that the full payment isn't necessary for the *kiddushin* to be valid. However, the text in most printed editions is that the *kiddushin* is valid, "*ve-hu she-yashlim la et ha-sha'ar*", "and that is if he will pay her the balance". This version appears to follow **Rosh**'s approach that the *kiddushin* is conditional, and the *kiddushin* will be valid only if the man pays the woman the remaining ninety-nine *dinarim.*

## **GEMARA Kiddushin** 8a

**תלמוד בבלי מסכת קידושין דף ח עמוד א**
מיתיבי: התקדשי לי במנה, והיה מונה והולך, ורצה אחד מהן לחזור אפילו בדינר האחרון – הרשות בידו! הכא במאי עסקינן – דאמר במנה זו... רב אשי אמר: מונה והולך שאני, דדעתה אכוליה.

In a case where the man offers the woman a hundred *dinarim* for *kiddushin,* and then begins counting out the money, either one of them can change their mind until he gives her the final *dinar* of the hundred. This is seemingly inconsistent with the previous *halacha* discussed, namely that the *kiddushin* is effective even if the man gave the woman only one *dinar* of the hundred. How is the current case different? The Gemara gives two answers. According to the first answer, this case is one in which the man stated that he is offering the woman *kiddushin* with "these" one hundred *dinarim* (e.g. there is a bag full of coins in his hand). In such a case, the *kiddushin* will take effect only once all of these coins are delivered, and, until that point, either side can change his or her mind. **Rav Ashi** gives a second answer: even if the man did not add use the word "these", but he was counting out the money, the woman expects to receive the entire amount immediately, and the *kiddushin* will therefore take effect only once she has received it all.

## POSITIONS OF THE RISHONIM

**Rif** and **Rambam** rule against **Rav Ashi**, and write that the issue depends on whether the man used the word "these" or not:

**רי"ף מסכת קידושין דף ד עמוד א**
אמר רבי אלעזר התקדשי לי במנה ונתן לה דינר הרי זו מקודשת וישלים מאי טעמא דכיון דאמר לה מנה ויהיב לה דינר כמאן דאמר לה ע"מ דמי ואמר רב אסי א"ר אלעזר כל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי וכן הילכתא והני מילי היכא דאמר לה מנה סתם

אבל אם א"ל מנה זה והיה מונה והולך ורצה אחד מהן לחזור בו ואפילו בדינר האחרון הרשות בידו.

**רמב"ם הלכות אישות פרק ז הלכה יז**

האומר לאשה הרי את מקודשת לי במאה דינרין ונתן לה אפילו דינר אחד הרי זו מקודשת משלקחה הדינר והוא ישלים לה את השאר, שזה כמי שאמר לה הרי את מקודשת לי בדינר זה על מנת שאשלים ליך מאה דינרים שהיא מקודשת לו מעכשיו. במה דברים אמורים בשאמר לה במאה דינרים סתם אבל אם פירש ואמר לה הרי את מקודשת לי במאה דינרין אלו והתחיל למנות לתוך ידה אינה מקודשת עד שישלים ואפילו בדינר האחרון שניהם יכולים לחזור זה בזה.

**Rosh**, however, rules in accordance with **Rav Ashi**. Even if the man does not say "these hundred" but nevertheless counts out the money, the *kiddushin* takes effect only once the woman receives the full amount:

**רא"ש מסכת קידושין פרק א סימן ט**

ט [דף ח ע"א] אמר ר' אלעזר התקדשי לי במנה ונתן לה דינר הרי זו מקודשת וישלים מאי טעמא כיון דאמר לה מנה ויהיב לה דינר כמאן דאמר לה על מנת דמי ואמר רב הונא אמר רב כל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי ואף על פי שלא הזכיר שום תנאי דייניו ליה כאילו התנה וכפליה לתנאיה וכן הלכתא והני מילי דאמר לה מנה סתם אבל אם אמר לה מנה זו אפילו מנה סתם והיה מונה והולך ורצה אחד מהן לחזור אפילו בדינר האחרון הרשות בידו.

**GEMARA Kiddushin** 8a

**תלמוד בבלי מסכת קידושין דף ח עמוד א**

אמר לה התקדשי לי במנה זו, ונמצא מנה חסר דינר או דינר של נחשת – אינה מקודשת.

If the man offers the woman *kiddushin* with "these" hundred *dinarim*, and there turn out to be only ninety-nine, or one coin turns out to be made of copper (instead of silver), then the *kiddushin* is not effective.

## POSITIONS OF THE RISHONIM

**Rambam** follows the simple reading of the Gemara that the *kiddushin* is completely invalid:

**רמב"ם הלכות אישות פרק ז הלכה יז**
... וכן אם נמצא מנה חסר דינר או נמצא מהן דינר נחשת אינה מקודשת.

According to **Rashi**, however, the *kiddushin* is not automatically invalid. Rather, the intention of the Gemara is that either side has the option to back out until the remaining *dinar* is provided:

**רש"י מסכת קידושין דף ח עמוד א**
כיצד דאמר במנה זו – ונמצא חסר דינר אינה מקודשת והיינו דקאמר רצה אחד לחזור הרשות בידו.

There are two *nafka minot*, practical differences, between these understandings: 1) A case in which the man, after realizing that he doesn't have the entire hundred *dinarim,* goes and brings the last remaining one. According to **Rambam,** it would seem that it is too late, since the *kiddushin* was already considered invalid once the last *dinar* was discovered to be missing. According to **Rashi,** however, once the man brings the remaining coin, the *kiddushin* will take effect, assuming neither side backed out in the interim. 2) A case mentioned by **Beit Shmuel**:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן כט סעיף ז**
טז) ולכאורה נראה לשיטות הפוסקים דס"ל הקדושין בטילים מעצמו לא מהני ריצוי שלה כשאומר הדינר יהא עלי מלוה דהא הקדושין כבר נתבטל אא"כ כשאומר מחדש תתקדש לי והיא אמרה הן.

According to **Rambam**, the man, after realizing that one coin is missing, would be unable to say that he will owe the woman the remaining coin, even though she is willing to accept that. Once the *kiddushin* was defined as being offered through "these one hundred

*dinarim*", anything short of those hundred coins is insufficient. However, according to **Rashi,** if the woman is willing to accept that the man should owe her the remaining coin, then the *kiddushin* would be effective.

**GEMARA Kiddushin** 47a

**תלמוד בבלי קידושין מז ע"א**
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... אמרי: מנה חסר דינר – כסיפא לה מילתא למיתבעיה, מנה חסר תשעים ותשע – לא כסיפא לה מילתא למיתבעיה.

The discussion above, at the beginning of this Se'if, cites the ruling of **R. Elazar** that if the man says that he is offering *kiddushin* with a *maneh* (and didn't use the word "these", and didn't count out the money), and then gives the woman only one *dinar,* the *kiddushin* is effective, and the man must later pay her the remaining ninety-nine *dinarim*. This Gemara suggests that **R. Elazar**'s ruling might not apply when, instead of giving her one *dinar,* he gave her ninety-nine. The Gemara explains that, in the case in which the woman is given ninety-nine of the coins, she might be embarrassed to later demand the outstanding one *dinar* from the man despite the fact that she wants it. If so, this is a situation where she does not truly consent to the *kiddushin,* and it would therefore be invalid. The Gemara states that there is a disagreement regarding whether the woman would be embarrassed to ask for the remaining *dinar* in such a case, and therefore there is a disagreement about the validity of the *kiddushin.*

## POSITIONS OF THE RISHONIM

**Rambam** seems to follow the opinion that the woman would not be embarrassed to ask for the last *dinar.* Therefore, whether the man gave the woman one *dinar* of the hundred or ninety nine of the hundred (or any amount in between), the *kiddushin* is effective, and he can pay her the remainder later:

**רמב"ם הלכות אישות פרק ז הלכה יז**
האומר לאשה הרי את מקודשת לי במאה דינרין ונתן לה אפילו דינר אחד הרי זו מקודשת משלקחה הדינר והוא ישלים לה את השאר, שזה כמי שאמר לה הרי את מקודשת לי בדינר זה על מנת שאשלים ליך מאה דינרים שהיא מקודשת לו מעכשיו.

**Ramban** (cited by **Rashba**) agrees:

**חידושי הרשב"א מסכת קידושין דף מז עמוד א**
מנה חסר דינר כסיפא לה מלתא למתבעי'. וכתב הרמב"ן נר"ו דמסתברא כיש אומרים דבין כך ובין כך מקודשת, והביא ראיה מדתניא בפ"ק (מ' א') התקדשי לי במנה זה ונמצא מנה חסר דינר אינה מקודשת, אלמא הא במנה סתם אם נמצא מנה חסר דינר מקודשת ולא אמרי' כסיפא לה מלתא למתבעיה.

**Rashba** himself, however, maintains that we are concerned that the woman would be embarrassed to ask for the last coin. Therefore, in the case where she received ninety-nine *dinarim* of the hundred, the *kiddushin* is not effective:

...אלא הכי דייקי' מינה במנה זה ונמצא חסר אינה מקודשת לעולם הא במנה סתם ולא נתן לה אלא מקצתו מקודשת ולעולם בדלא כסיפא לה מלתא למתבעיה וכן דעת הראב"ד ז"ל כמ"ש בפ"ק במקומה.

# SIMAN 31

This *siman* addresses whether the value of an item given for *kiddushin* must be known or appraised at the time of the transaction, particularly when the item is not money but an object of uncertain or variable worth. It also explores the impact of the woman's perception of the item's value and the role of custom in ensuring valid *kiddushin*.

# SEI'FIM 1-2

These Se'ifim address an important practical issue: does the value of the item that is being given for *kiddushin* need to be known at the time of *kiddushin*?

**GEMARA Kiddushin** 7b-8a

**בבלי קידושין ז ע"ב – ח ע"א**
ההוא גברא דאקדיש בשיראי, רבה אמר: לא צריכי שומא, רב יוסף אמר: צריכי שומא. אי דאמר לה בכל דהו - כולי עלמא לא פליגי דלא צריכי שומא, אי דאמר לה חמשין ולא שוו חמשין - הא לא שוו, כי פליגי - דאמר חמשין ושוו חמשין, רבה אמר: לא צריכי שומא, דהא שוו חמשין; רב יוסף אמר: צריכי שומא, כיון דאיתתא לא בקיאה בשומא לא סמכה דעתה. איכא דאמרי: בכל דהו נמי פליגי, רב יוסף אמר: שוה כסף הרי הוא ככסף, מה כסף דקיץ, אף שוה כסף נמי דקייץ.

The Gemara records a disagreement between **Rabbah** and **Rav Yosef** about the validity of *kiddushin* that was performed with a silk garment. According to **Rabbah** the *kiddushin* was valid, while according to **Rav Yosef** it wasn't. In the Gemara's first explanation of the disagreement, the case was one in which the man presented the garment as being worth fifty, and after the *kiddushin,* the garment was appraised and was verified to indeed be worth fifty. **Rav Yosef** holds that, since a typical woman is not an expert at appraising the value of garments, she would not have known that the garment was truly worth fifty at the time of *the kiddushin*, and therefore, unless an assessment of the garment's value was carried out, she would not have been confident that she had received a garment worth fifty, as the man had promised. Consequently, at the time of the *kiddushin* she did not have a sufficient degree of

consent to effect the *kiddushin.* **Rabbah**, however, holds that since the item was truly worth as much as the man claimed it was, the *kiddushin* is valid. The Gemara's second explanation is that **Rabbah** and **Rav Yosef** are disagreeing about whether the value of an item must be known at the time of the *kiddushin.* Even if the man would have offered *kiddushin* with an item and said that it is worth a minimal amount of money (which it certainly is worth), the *kiddushin* would still be invalid according to **Rav Yosef**. According to **Rav Yosef**, just as when the man gives the woman money for *kiddushin,* the value of the *kesef* is known and clear, so too when he uses an item for *kiddushin,* its value must be known and clear. Therefore, an appraisal is always required (prior to the *kiddushin*, as implied by **Rashi**). **Rabbah**, however, disagrees, and holds that an appraisal is not required.

**Gemara Kiddushin** 9a rules in accordance with **Rabbah** that clothing never needs an appraisal:

**בבלי קידושין ט ע"א**
והלכתא: שיראי לא צריכי שומא.

## POSITIONS OF THE RISHONIM

**Rif** cites only the first explanation and the ruling of the Gemara:

**רי"ף מסכת קידושין דף ג עמוד ב**
[דף ז' ע"ב] ההוא גברא דקדיש בשיראי רבה אמר לא צריכי שומא ורב יוסף אמר צריכי שומא אי אמר לה בכל דהו כולי עלמא לא פליגי דלא צריכי שומא ואי אמר לה בחמשין ולא שוו חמשין הא לא שוו חמשין כי פליגי דאמר לה בחמשין ושוו חמשין רבה אמר לא צריכי שומא דהא שוו חמשין ורב יוסף אמר צריכי שומא דכיון דאיתתא לא בקיאה בשומא לא סמכה דעתה [דף ט' ע"א] והלכתא שיראי לא צריכי שומא.

**Tosafot** ask why the Gemara in 9a needs to rule explicitly like **Rabbah**, since the Gemara elsewhere states a rule that whenever

**Rabbah** and **Rav Yosef** disagree, the *halacha* is always in accordance with **Rabbah** (except in three cases):

**תוספות מסכת קידושין דף ט עמוד א**
והלכתא שיראי לא צריך שומא - וא"ת אמאי איצטריך לפסוק כרבה לגבי רב יוסף דהא בבבא בתרא (דף קמג:) פסקינן הלכתא כרבה בר משדה ענין ומחצה.

One answer is that, in our case, **Rav Yosef** offers proofs for his position, and therefore one might have thought that those proofs are compelling:

...וי"מ משום הכי איצטריך לפסוק כרבה לגבי רב יוסף משום דרב יוסף הביא לעיל (דף ח.) כמה ראיות לדבריו.

**Tosafot** also ask why the Gemara says that the *halacha* is that an appraisal is not required, instead of saying simply that the *halacha* follows **Rabbah**'s opinion:

...קשיא אמאי לא קאמר בהדיא הלכתא כוותיה דרבה כדאמר הלכה כר' אלעזר והלכתא כרבא אמר רב נחמן.

One answer **Tosafot** give is that, if the **Gemara** had stated that the *halacha* is like **Rabbah**, one might have thought that this refers to the second explanation of **Rabbah**, that an appraisal is not required when the man presents the item as being worth a minimal amount. If, however, he specified an amount, e.g. fifty, then an appraisal would be required even according to **Rabbah**. Therefore the Gemara uses the formulation that implies that an appraisal is never required, even if the man specified that it was worth a particular amount:

...עוד י"מ מש"ה לא קאמר הלכתא כרבה דלא תימא דהיינו רבה דאיכא דאמרי דבכל דהו לא צריכי שומא אבל אמר לה חמשין ושוי חמשין בעי שומא לפיכך פסק דבשום ענין לא בעי שומא.

**Tosafot** also cite **Rabbeinu Tam**, who notes that the Gemara does not state in general that an appraisal is not required, but instead writes specifically that an appraisal is not required for clothing. **Rabbeinu Tam** explains that the Gemara's intention is that only for clothing, or items similar to clothing, would an appraisal not be required. That is because, even though most women don't know the precise value of clothing without an appraisal, still they know the range within which the item's true value would lie. However, regarding other items, such as gems, non-experts often can't even guess an accurate range of the item's value, since the value of such items can vary very widely. Regarding such items, even **Rabbah** would agree that an appraisal is required, because otherwise the woman would not have confidence about the item's value. **Rabbeinu Tam** explains that this is the reason for our custom to do *kiddushin* with a simple ring that does not have a precious stone:

...ואומר ר"ת דאתא לאשמועינן דדוקא שיראי הוא דלא צריכי שומא לפי ששומתן ידוע קצת ואין רגילין לטעות בו כל כך אבל שאר דברים כגון אבנים טובות ומרגליות שיש שאינם טובות אלא מעט ורגילים לטעות בהרבה יותר משוויים צריכי שומא משום דלא סמכה דעתה ולפיכך נהגו העולם לקדש בטבעת שאין בה אבן.

**Rosh** also cites **Rabbeinu Tam**, but points out that this explanation does not seem to fully account for the common custom:

**רא"ש מסכת קידושין פרק א סימן ח**
ומיהו לא ברירא לי האי טעמא מה שנהגו העולם להסיר האבן מן הטבעת דהא אמרינן בכל דהו לא פליגי ללישנא קמא ואין דרך לתת שומא לטבעת של קידושין.

The problem that the woman does not have confidence regarding the item's true value would seem to arise only when the man specifies that it is worth a certain amount. However, if he gives the woman a ring and does not mention its worth, and the woman accepts it, she seemingly agrees to accept it for *kiddushin* regardless

of its exact value. In such a case, there should be no issue with using a ring with a precious stone.

**Ran** interprets **Rabbeinu Tam** differently:

**הר"ן על הרי"ף מסכת קידושין דף ג עמוד ב**
אבל רבינו תם ז"ל אמר דמשום הכי נקט שיראי לפי ששומתן ידועה לעולם קצת ואין הדבר מצוי לטעות בהן כל כך ביותר משויין אבל דברים שרגילים לטעות בשויין הרבה כמרגליות ואבן טובה שיש שאינה שוה אלא מעט ואפשר שהיא סבורה ששוה כמה וכמה בהא אפי' רבה מודה דאע"ג דלא אמר לה דשויא חמשין אלא אמר לה בכל דהו דצריכי שומא ולפיכך פירשו שיראי כדי שלא לטעות בדבר זה ואומר ר"ת ז"ל שלפיכך נהגו שלא לקדש בטבעת שיש בה אבן.

According to **Ran**'s interpretation of **Rabbeinu Tam**, the problem with using a ring containing a precious stone is not that the woman might not know if the value stated by the man is correct, but that she might assume on her own that it is worth a certain amount, even though it isn't. Therefore, even if the man did not mention its value, an appraisal would still be required. That is why the Gemara focuses on clothing. Since people know how to estimate the value of clothing, even if the man did specify its value, **Rabbah** holds that no appraisal is necessary, because the woman is confident that she can tell that the value stated by the man is approximately correct. However, since people are likely to inaccurately estimate the value of a precious stone, even if the man did not specify its value, an appraisal is required even according to **Rabbah**, because of the concern that the woman may look at it and assess its value incorrectly. She may completely overestimate its value, and only be willing to accept *kiddushin* with a ring worth what she mistakenly thinks this ring is worth. According to **Ran**, therefore, the reason for the custom of not doing *kiddushin* with a ring containing a precious stone is clear: an appraisal would be an absolute

requirement in order to ensure that the woman knows its correct value.

**Rambam** (Ishut 7:18) follows the Gemara's first explanation:

**רמב"ם הלכות אישות פרק ז הלכה יח**
אמר לה הרי את מקודשת לי בבגדים אלו שהן שוין חמשים דינרים והיו של משי וכיוצא בהן שהאשה מתאווה להן, אם היו שוין חמשים הרי זו מקודשת משעת לקיחה, ואינן צריכין שומה בשוק ואחר כך תהיה מקודשת כדי שתסמוך דעתה אלא הואיל והן שוין כמו שאמר לה הרי זו מקודשת משעה ראשונה, ואם אינן שוין אינה מקודשת.

According to **Rashi**,[24] the case of the Gemara is that the man offers to give the woman fifty *dinarim*, and then gives the silk garment as payment for the fifty *dinarim.* **Rambam**'s case is slightly different: the man offers *kiddushin* with the garment, and states that it is worth fifty *dinarim.* Like **Rabbeinu Tam**, **Rambam** holds that this *halacha* is unique to silk and similar items – "*meshi ve-chayotzei bahen*". However, unlike **Rabbeinu Tam**, for whom the relevant feature of silk and the like is that the woman is able to accurately assess their approximate value, for **Rambam**, the relevant feature of silk is "*she-ha-ishah mitavah lahen,*" the woman desires them. Because she wants the garment so much, she does not want to wait for an appraisal, and sincerely accepts the *kiddushin* immediately. Therefore, **Rambam** explains that the *kiddushin* is effective immediately, and no appraisal is needed afterwards. However, if an appraisal later shows that the item was not worth what the man claimed, then the *kiddushin* would turn out to be ineffective.

The above is **Ran**'s explanation of **Rambam**'s words "*she-ha-ishah mitavah lahen*":

[24] *Kiddushin* 7b s.v. *iy d'amar.*

**הר"ן על הרי"ף מסכת קידושין דף ג עמוד ב**
ומדברי הר"ם במז"ל בפרק ז' מהלכות אישות נראה דשיראי מתוך שהאשה מתאוה להם גמרה ומקניא נפשה מיד כל היכי דשוה כדקאמר אבל מידי אחרינא לא ולפי זה למעוטי דברים שאין האשה מחמדתן נקט שיראי.

However, **Tosafot Ri Hazakein** (Kiddushin 9a) explains **Rambam** differently:

נראה דעתו דדוקא שיראי וכיוצא בהן שהיא מתאוה להן ומעכבן לעצמה ואינה רוצה למכרם סמכא דעתה, אבל במה שאינה מתאוה להם שמא דעתה למכרם ולא סמכא דעתה שמא לא תמצא שויין.

The significance of "*she-ha-ishah mitavah lahen*" for **Rambam** is that the woman intends to keep the silk garment for herself, and not to sell it to someone else. Therefore, its exact market value is less important to her than the garment itself. If it turns out that it is worth less than fifty *dinarim,* the *kiddushin* won't be effective, because the man will then have misrepresented the item to her. However, fundamentally, no appraisal is needed in order for the *kiddushin* to take effect, since the market value is less important to the woman given that she is not interested in selling the item. If, however, the *kiddushin* is done with some other type of item that she may be planning to sell, then the woman is likely interested in first verifying that the value claimed by the man is accurate, and an appraisal would be necessary before the *kiddushin* would take effect.

All of this discussion of **Rambam**'s position concerns cases in which the man mentions a value, since **Rambam** accepts the Gemara's first explanation. If the man does not mention a value, then, according to **Rambam**, the *kiddushin* is always effective. If, for example, the man offers *kiddushin* with a ring containing a precious stone without stating its value, the *kiddushin* is certainly valid in **Rambam**'s view. Even if the man does mention a value, an

appraisal would still not be required, because a ring with a precious stone presumably comes under the category of items *she-ha-ishah mitavah lahen*. Thus, the custom of not using a ring containing a precious stone makes sense only according to **Rabbeinu Tam**'s approach, but not according to **Rambam.**

**Ran** adds that according to the opinion of **Rabbeinu Tam** and **Rambam** that items that don't share the unique features of silk clothing would require an appraisal, it would be a matter of disagreement if that appraisal must be done before the *kiddushin* or may even be done after:

**ר"ן (על הרי"ף) מסכת קידושין דף ג עמוד ב-ד עמוד א**
ודברים שצריכין שומא כפי הסברות שכתבו נראה מלשון רש"י ז"ל שאם קדש בהן את האשה קודם שומא אינה מקודשת שהרי כתב לרב יוסף דאמר דצריכין שומא דכיון דלא שמאום תחלה אינה מקודשת ומינה לדידן במידי דצריך שומא אבל הרמב"ם ז"ל כתב בפרק הנזכר בלשון הזה אמר לה הרי את מקודשת לי בבגדים אלו שהם שוין חמשין דינרין והיו של משי וכיוצא בהם שהאשה מתאוה להם אם שוים חמשין דינרין הרי זו מקודשת משעת לקיחה ואינן צריכין שומא בשוק ואח"כ תהיה מקודשת כדי שתסמוך דעתה אלא הואיל והם שוים כמו שאמר לה הרי זו מקודשת משעה ראשונה עד כאן ונראה מדקדוק לשון זה דסבירא ליה ז"ל דאפי' רב יוסף לא פליג אלא שאינה מקודשת משעה ראשונה אבל לאחר שומא מודה דמקודשת ואף על גב דבשיראי לא נפקא מינה מידי דהא איפסיק הלכתא דלא צריכי שומא נפקא מינה מיהת לאותן דברים שכתבנו למעלה דצריכי שומא.

**Ran** writes that the opinion of **Rashi** is that according to **Rav Yosef**, who generally requires an appraisal, the appraisal must be done before the *kiddushin*, but if it was done afterward the *kiddushin* would be ineffective. However, **Rambam** implies that even **Rav Yosef** would validate the *kiddushin* if the appraisal was done after the *kiddushin*, and it verified that the value stated by the man was accurate. **Rambam** writes that since the *halacha* is that an appraisal is not required (in accordance with **Rabbah's** opinion), the

*kiddushin* is effective immediately "and they do not need an appraisal in the market so that afterwards she would be *mekudeshet*". This implies that an appraisal after the *kiddushin* would have been acceptable according to **Rav Yosef's** opinion. **Ran** explains that this disagreement would carry over to the cases where an appraisal is required even according to the accepted *halacha*, and **Rashi** would not accept an appraisal after the *kiddushin* while **Rambam** would.

## PRACTICAL RULING

**Shulchan Aruch** rules, in accordance with the Gemara's first explanation of **Rabbah**, that if the man does not state a value for the object with which he is doing *kiddushin,* the *kiddushin* is always effective. Even if he does mention a value, an appraisal is not required, and if the object is indeed worth that value, the *kiddushin* is effective:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן לא סעיף א**
אין מקדשין בפחות משוה פרוטה. ומיהו אם קדשה בחפץ סתם, אין צריך לשום אותו תחלה אם שוה פרוטה, אלא אם שוה פרוטה, מקודשת. ואפילו אם אמר לה: התקדשי לי בחפץ זה ששוה נ' זוז, ולא שמו אותו תחלה, אם נמצא אח"כ ששוה נ' זוז, מקודשת.

**Beit Shmuel** cites the disagreement between **Rashi** and **Rambam** regarding whether, in a case where an appraisal is needed, it may be done after the *kiddushin,* or must be done before the *kiddushin* in order for the *kiddushin* to be effective:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן לא סעיף א**
א מקודשת. היינו למפרע משעת הנתינה חלו הקדושין אבל אם מקדש באבנים טובות וכיוצא בזה מבואר ברש"י ותו' אם לא היה נישום בעת הקידושין אפי' שמו אח"כ לא מהני ואינה מקודש' אפילו מעת השומא ומה שמדייק הר"ן מהרמב"ם דס"ל מעת השומא היא מקודש' יש לדחות ומ"ש הרמב"ם וא"צ שומא ואח"כ תהיה מקודש' כוונתו לומר כל דבר שאין צריך שומא לא אמרי' דצריך שומא ואח"כ תהיה מקודשת אלא א"צ

שומא כלל אבל דבר הצריך שומא לא מהני אם שמו אח"כ וכ"כ ב"ח מהרי"ט ואם לא שמו צריך לקדשה מחדש וכ' הרשב"א דא"צ ליקח ממנה הקדושין ולקדש אותה מחדש אלא אומר לה הרי את מקודשת לי בזה ולא אמרי' דהוי שתיק' אחר מתן מעות משום דדומה לשדיך ולכאור' קשה דסותר למ"ש בסי' כ"ח אף בשדיך לא מהני כששתק' אחר מתן מעות ואפשר דהכא עדיף טפי כיון שקבלה לשם קידושין.

**Beit Shmuel** rules, in accordance with **Rashi** (and **Tosafot**), that when an appraisal is necessary (such as for precious stones), it must be done before the *kiddushin.* **Beit Shmuel** suggests that even **Rambam** agrees to this. Although **Ran** inferred from **Rambam** that, even when an appraisal is necessary, it may be done after the *kiddushin,* **Beit Shmuel** questions that understanding, and suggests that all opinions agree that the appraisal must take place before the *kiddushin*. However, this reading of **Rambam** seems forced. **Beit Shmuel** also writes that if the object requires an appraisal, and it was not done beforehand (as noted, it can't be done afterwards according to **Beit Shmuel)**, then the man must take the item back and do the *kiddushin* again, preceded by an appraisal. However, **Beit Shmuel** cites **Rashba**'s opinion that the woman does not need to give the item back, and it is sufficient for the man, after the appraisal, to simply say "*harei at mekudeshet li be-zeh*" again. **Rashba** holds that, since the woman previously accepted the item for the purpose of *kiddushin*, it would not be considered *shetikah le-achar matan ma'ot* if she is now silent after the man repeats the offer of *kiddushin.*

**Pitchei Teshuva** cites a discussion in **Sha'ar Hamelech**:

**פתחי תשובה על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן לא סעיף א**
(ג) ועיין בס' שעה"מ פ"ד מה"א דין י"ט בענין אם נמצא אח"כ שאינו שוה נ' זוז אי אינה מקודשת כלל או מקודשת עכ"פ מספק שמא שוה במקום אחר ע"ש:

The Gemara[25] states that if a man offers *kiddushin* with an object worth less than a *perutah,* the minimum value required for *kiddushin,* the *kiddushin* is not treated as being definitely ineffective, since we are concerned that perhaps the object is worth a *perutah* somewhere else. **Sha'ar Hamelech** asks: If the man offers *kiddushin* with an item that he claims is worth fifty *zuz*, and it turns out afterwards that it is worth less, should we be concerned that in another place it is worth fifty, and the *kiddushin* may be valid? **Shaar HaMelech** points out that **Rambam** (Ishut 7:18, cited above) writes that if the item turns out to be worth less, then the *kiddushin* is not valid, implying that there is not even a concern that the *kiddushin* might be valid. **Sha'ar Hamelech** suggests that, in the case of the Gemara in which a man gave the woman an object worth less than a *perutah*, and she agreed to accept it for *kiddushin*, the issue is that, in addition to the woman accepting it, there is a requirement that the object be worth a *perutah* in order to be considered *kesef.* Therefore, we are concerned that the object is worth a *perutah* elsewhere. However, in this case, the woman is not agreeing to accept *kiddushin* if the item is worth less than fifty *zuz.* The fact that what she has received might be worth fifty *zuz* elsewhere is irrelevant to her, and therefore the *kiddushin* is certainly invalid.

**Shulchan Aruch** rules in Se'if 2:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן לא סעיף ב**

י"א שאם קדשה בדבר שאין בקיאין בשומתן ופעמים טועים בהם הרבה, כגון אבנים טובות ומרגליות וכיוצא בהם, ואמר לה: התקדשי לי באבן זו ששוה נ' זוז, צריך שומא, דלא סמכה דעתה. ויש מי שאומר שאפילו קידשה באבן סתם, ולא אמר לה ששוה נ' זוז, צריכה שומא, ולכך נהגו לקדש בטבעת שאין בה אבן.

[25] *Kiddushin* 12a.

The first opinion cited here is the view of **Rabbeinu Tam** as understood by **Tosafot** and **Rosh**. This is the view that an appraisal is required only when the man specifies the value of the precious stone, but, if he does not specify its value, then an appraisal is not required. The second opinion is the position of **Rabbeinu Tam** as interpreted by **Ran**: an appraisal is required even if the man does not specify a value, because perhaps the woman is completely mistaken in her assessment of the stone's value. Based on this view, our custom is to do *kiddushin* with a ring containing no stone.

**Rema** rules in this Se'if:

הגה: ואם קדשה בטבעת שיש בו אבן, או בסתם טבעת, ונמצא של נחושת, אף על פי שאין דרך לקדש בכך, חיישינן לקידושין (ב"י בשם תשובת הר"ש בר צמח ומרדכי פ"ק דקדושין). ואפילו אמרו העדים תחת החופה שהוא של זהב, ונמצא נחושת, אף על גב דלענין דינא נראה דלא הוי מקודשת, אפ"ה יש להחמיר לענין מעשה (תשובת מיימוני סוף הלכות נשים). ומ"מ נוהגין תחת החופה לשאול לעדים אם הטבעת שוה פרוטה, כדי שתדע הכלה שאין מקדשה רק בשוה פרוטה (א"ח). גם נוהגין לכסות פני הכלות הצנועות, ואינן מקפידות במה מקדש אותן (מבואר בתשובת הרשב"א).

There are a number of points in **Rema** here:

- If *kiddushin* is done with a ring containing a stone, we are still concerned that the *kiddushin* might be valid (according to **Rambam**, **Rosh** and the opinion in **Tosafot** that rejected **Rabbeinu Tam**, the *kiddushin* is certainly valid; according to **Ran**'s understanding of **Rabbeinu Tam**, the *kiddushin* might be invalid).

- **Rema** also addresses the case of *kiddushin* with a simple ring, which turned out to have been made of copper. Since most rings used for *kiddushin* are gold or silver, it could be argued that the *kiddushin* is invalid, as the woman might not have accepted the ring had she known it to be only copper. However, **Rema** rules that we are nevertheless concerned

that the *kiddushin* might be valid. **Beit Shmuel** explains that, since the man didn't state what the ring was made of, and didn't make any overt misrepresentation, the *kiddushin* might be valid:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן לא סעיף ב** ג ואם קדשה בטבע' שיש בו אבן ה"ז ס"ק. משום לכמה פוסקים לא סמכה דעתה, וכשיש בו זיוף או לדעת יש מי שאומר שהביא בסמוך אינה מקודשת כלל דהא באבנים טובות כשמקדש אותה בסתם אמרי' דסבור' ששוה סך גדול ואין רצונה להתקדש אלא בסך גדול א"כ מכ"ש בכה"ג דהיתה סבור' שהוא של זהב ואין רצונה להתקדש אלא כשהוא של זהב, מיהו לדעת הרשב"ץ חיישינן לקדושין כיון דמקדש אותה בסתם:

- **Rema** goes on to a more extreme case in which the witnesses said under the *chuppah* that the ring was made of gold, but it turned out to be copper. **Rema** rules that, even so, one should be stringent and be concerned that the *kiddushin* is valid. **Chelkat Mechokek** and **Beit Shmuel** explain that the reason is that it was the witnesses, not the man, who claimed that the ring was gold:

**חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן לא סעיף ב** (ה) אפ"ה יש להחמיר. לענין מעשה היינו משום דאולי יש לחלק בין אם המקדש אומר התקדשי לי בדינר זהב ונמצא נחושת או אם העדים אמרו לפניה שהיא של זהב דאולי דוקא אדיבוריה דידיה סמכא ומאחר שהוא לא הזכיר בדבריו של זהב יש לחוש למעשה דאולי כוונתו היה בטבעת כמות שהוא בין זהב בין נחושת והיא סברה וקבלה.

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן לא סעיף ב** ד אפ"ה יש להחמיר. אף על גב אם הוא הטעה אותה אינה מקודשת שאני הכא דהוא לא הטעה אותה אלא העדים:

Had the man told the woman that the ring was gold, and it turned out to be copper, then the *kiddushin* would definitely be invalid. However, since it was the witnesses who told her, perhaps she did not rely on that, and was interested only in

what the man said. Since the man did not say that the ring was gold, the *kiddushin* would be valid.

- **Rema** then writes that our custom is to ask the witnesses under the *chuppah* if the ring is worth a *perutah,* so that the woman knows that the man is offering her *kiddushin* only with a *perutah*. This shows that she is agreeing to accept *kiddushin* with the ring whatever its value, as long as it is worth at least a *perutah*. In this way we avoid any complications arising from the woman thinking that the ring is made of a metal that it is not in fact made of, or misjudging its value, etc. This custom also ensures that the *kiddushin* would certainly be valid even if there is a stone in the ring.

- Finally, **Rema** mentions the custom of covering the *kallah*'s face (with an opaque covering, the Chassidic custom today) for the same reason. The woman can't misunderstand the value of a ring that she can't see, and she instead shows that she is willing to accept the ring no matter how little it is worth (as long as it is worth at least a *perutah*). **Pitchei Teshuva** cites **Kehillat Yaakov**'s view that this would ensure that the *kiddushin* is valid even with a ring containing a stone:

**פתחי תשובה על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן לא סעיף ב**
אבל במקום שא"א לטעות כגון שלא ראתה כלל את הקידושין מה הן הרי עינינו רואות שרצונה להתקדש אפי' בכל דהו וראי' לזה מקדשה בלילה קדושין דף י"א וכן בפקדון דנשתייר ש"פ דמיירי דלא ידעה סכום הפקדון אלא ודאי דכל שאין מקום לתלות בטעות ורואין בבירור שרצונה להתקדש בכל דהו מקודשת וא"כ לפי מנהגינו שמכסין פני כלות הצנועות אפי' אם קידשה באבן טוב מקודשת בודאי ע"ש:

# SIMAN 34

This *siman* examines the nature, timing, and formulation of *Birkat ha-Eirusin*—the blessing recited at *kiddushin*. It addresses whether the blessing is a *birkat ha-mitzvah* or a blessing of praise, whether it must be said before the act of *kiddushin*, who may recite it, the role of wine, the exact wording of the blessing, and its connection to *chuppah*. The *siman* also explores if a *minyan* is required for its recitation, and whether it may still be recited if omitted at the time of *kiddushin*.

# SE'IFIM 1-2

## ISSUE: *BIRKAT HA-EIRUSIN*

### GEMARA Ketubot 7b

**תלמוד בבלי מסכת כתובות דף ז עמוד ב**

תנו רבנן: מברכין ברכת חתנים בבית חתנים, ר' יהודה אומר: אף בבית האירוסין מברכין אותה. אמר אביי: וביהודה שנו, מפני שמתייחד עמה. תניא אידך: מברכין ברכת חתנים בבית חתנים, וברכת אירוסין בבית האירוסין. ברכת האירוסין מאי מברך? רבין בר רב אדא ורבה בר רב אדא, תרוייהו משמיה דרב יהודה אמרי: בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות, ואסר לנו את הארוסות, והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקדושין. רב אחא בריה דרבא מסיים בה משמיה דרב יהודה: בא"י מקדש ישראל על ידי חופה וקדושין. מאן דלא חתים, מידי דהוה אברכת פירות ואברכת מצות, ומאן דחתים, מידי דהוה אקידושא.

The Gemara cites an opinion that "*be-veit ha-eirusin*", in the house of *eirusin, Birkat Eirusin* is recited. The house referred to is the woman's father's house. The Gemara provides the text of the *bracha*. The Gemara then cites a disagreement concerning whether there is a concluding *bracha* at the end or not. The opinion that there is no concluding *bracha* holds that *Birkat Eirusin* is similar to a *bracha* recited on food or a *mitzva,* i.e. it is a single short *bracha* with one theme, and therefore there is no need for a concluding *bracha* at its end. That would be needed only when the *bracha* is long, with different elements, and therefore a concluding *bracha* would be added to highlight the beginning of the *bracha.* The opinion that there is a concluding *bracha* holds that *Birkat Eirusin* is a long *bracha*

comparable to *kiddush* where there is an additional *bracha* at the end ("*Baruch atah HaShem mekadesh ha-Shabbat*").[26]

## POSITIONS OF THE RISHONIM

There is a disagreement among the Rishonim regarding what kind of *bracha Birkat Eirusin* is. According to **Rambam**, it is a regular (if lengthier than usual) *birkat ha-mitzva* (*kiddushin* being a *mitzva* for **Rambam**):

**רמב"ם הלכות אישות פרק ג הלכה כג**
כל המקדש אשה בין על ידי עצמו בין על ידי שליח צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו ואחר כך מקדש כדרך שמברכין קודם כל המצות, ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה.

A *birkat ha-mitzva* is recited directly before the fulfilment of the *mitzva* (with the one exception cited by the Gemara of the *bracha* on mikva). Regarding a *mitzva* that one fulfils continuously, such as wearing tefillin or sitting in the Succah, if one forgot to recite the *bracha* before beginning the *mitzva,* it may be recited as long as one is still fulfilling the *mitzva*.[27] However, regarding a *mitzva* that is fulfilled in one action, e.g. *brit milah* or *eirusin,* **Rambam** rules that if one did not make the *bracha* beforehand, the opportunity to make it has been lost.

**Ra'avad** disagrees and holds that the *bracha* is made <u>after</u> the *eirusin,* because beforehand one cannot be certain that the woman will accept the ring, and it could therefore turn out that the *bracha* was made in vain:

[26] See Rashi (*s.v. midi d'hava*) and Tosafot (*s.v. maan d'loh*) there who give different explanations of the precise comparison to *Kiddush.*
[27] See Rambam *Hilchot Brachot* 11:5.

השגת הראב"ד/ צריך לברך קודם קדושין או הוא או שלוחו ואחר כך מקדש. א"א אין אנו אומרין כן אלא מקדש ואחר כך מברך והטעם מפני שהדבר תלוי בדעת אחרים שאם תמשך האשה ולא תרצה לקבל הרי הברכה לבטלה, וזה הטעם לברכת האב שמברך להכניסו בבריתו של אברהם אבינו.

However, **Ra'avad** may not disagree in principle with **Rambam** that *Birkat Eirusin* is a *birkat ha-mitzva*, but rather might disagree on the details of the *halachot* of when a *birkat ha-mitzva* may be recited after the performance of the *mitzva.*

**Rosh** explicitly disagrees with **Rambam** on the nature of *Birkat Eirusin.* **Rosh** maintains that it is not a *birkat ha-mitzva* and therefore does not need to be said specifically before the *kiddushin*:

**רא"ש מסכת כתובות פרק א סימן יב**
ויש שכתבו שצריך לברך ברכת אירוסין קודם קידושין כדאמר (פסחים דף ז ב) כל הברכות כולן מברכין עובר לעשייתן. ויש שכתבו שצריך לעשות אחר האירוסין דילמא הדרא בה האשה והויא לה ברכה לבטלה. ועוד שבכל המצות לפי שמזכירין עשיית המצוה מברכין עליהן עובר לעשייתן אבל כאן אין מברכין אשר קדשנו לקדש האשה וכיון שאין מזכירין עשיית המצוה אין צריך לברך עובר לעשייתן.

**Rosh** argues that one can derive from the text of *Birkat Eirusin* that it is not a standard *bracha* on a *mitzva,* but is instead a declaration of praise. If it were worded "*asher kiddeshanu… le-kadesh ha-ishah*", "who has sanctified us…to perform *kiddushin* with a woman", that would imply that we are making a blessing on the *mitzva* of *kiddushin.* However, the text that we use instead focuses on thanking HaShem for the elevated moral standard enshrined in His command separating us from forbidden relations and the like, and the *bracha* is therefore a *bracha* of praise, *shevach*.

However, despite what **Rosh** writes above in his commentary on the Gemara, **Rosh** rules, in a *teshuva* cited by **Beit Yosef,** that *Birkat Eirusin* should be recited immediately before the *kiddushin.* **Beit**

**Yosef** writes that since **Rambam, Rif** and **Rosh** are all in agreement, the widespread practice is to say *Birkat Eirusin* immediately before the *kiddushin*:

**בית יוסף אבן העזר סימן לד**
הרא"ש כתב בתשובה בתחלת כלל כ"ו (סי' א) ששאלת שמצאת בתשובה על שם הרי"ף (שו"ת הרי"ף סי' רצג) שאין לברך ברכת אירוסין אלא קודם הקידושין ודאי כן הוא כמו שכתבת והמברך אחר הקידושין טועה הוא עכ"ל וכבר נתבאר בסמוך שכן דעת הרמב"ם וכיון דהרי"ף והרמב"ם והרא"ש מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן וכן המנהג פשוט בכל ארץ ישראל ומלכות מצרים:

As noted, one practical difference between whether one considers *Birkat Eirusin* to be a standard *bracha* on a *mitzva* or not could be whether it must be said before the *kiddushin.* An additional *nafka mina* concerns who recites the *bracha*. **Rambam** (Ishut 3:23, cited above) rules that the person performing the *mitzva* makes the *bracha* – either the man himself or his *shaliach*. **Hagahot Maimoniyot** writes that in some places it is not the man who recites the *bracha* but someone else (i.e. our contemporary minhag that the *mesader kiddushin* recites it):

**הגהות מיימוניות הלכות אישות פרק ג הלכה כג**
[ס] כך נוהגין בארץ מערב אבל במלכיות אלו אין המקדש מברך אלא אחר ולפיכך נהגו שאין מברכין אלא אחר האירוסין וכ"כ בס"ה וכן הנהיג מו' רבינו שי' וכן השיב לי בתשובה שבזה הוא רואה מנהג אבותינו ומנהגנו מה"ט כיון שאין המצוה מוטלת על המברך ועוד דלמא הדרי בהו לאחר שברך ונמצא ברכה לבטלה והא דאמרינן כל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן היינו כשהמצוה מסורה ביד המברך וגדולה מזו כתב ר"ת על אבי הבן המברך להכניסו בבריתו לאחר המילה עוד האריך הרבה. אכן ברוב מקומות ובקהלות נוהגין כשמקדשין בשעת נישואין שמברכין ברכת אירוסין תחילה והדר מקדשין ואז מברכין ברכת נישואין.

**Hagahot Maimoniyot** argues that the practice of the man himself not reciting *Birkat Eirusin* shows that it is not a typical *bracha* on a *mitzva*, and it does not need to be recited before the *kiddushin*,

which is why some communities say it afterwards. However, **Hagahot Maimoniyot** writes that in most places, when *kiddushin* and *nisu'in* are done together, *Birkat Eirusin* is recited before *kiddushin*, followed *by nis'uin.*

Regarding the text of *Birkat Eirusin*:

- The Gemara's text, cited above, reads "*ve-tzivanu al ha-arayot*", "and commanded us about the forbidden relationships". **Rambam**'s text is different:

  **רמב"ם הלכות אישות פרק ג הלכה כד**
  כיצד מברך בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העריות.

  **Rambam**'s text reads "*ve-hivdilanu min ha-arayot*", "and separated us from the forbidden relationships". **Rambam** explains in a *teshuva* that the text "*ve-tzivanu al ha-arayot*" is also acceptable, because it is clear that it also means that we were commanded to distance ourselves from the forbidden relationships:

  **שו"ת הרמב"ם סימן ריד**
  ונוסח ברכת אירוסין הוא כך: בא"י אמ"ה, אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקידושין. בא"י מקדש ישראל. ושמענו מקצת מברכים אקב"ו על העריות וזה הדבור טעון השלמה, ויהיה שיעורו כך וצוונו על הרחקת העריות או צונו לפרוש מן העריות וכדומה לזאת ההשלמה, ואם יאמר, אין חשש בו. וכתב משה.

- The Gemara's text has "*ve-hitir lanu et ha-nesu'ot al yedei chuppa ve-kiddushin*", "and He permitted to us the *nesu'ot* (women after *nisu'i*n) through *chuppah* and *kiddushin*". **Rabbeinu Tam** adds the word "*lanu*" a second time – "*ve-*

*hitir lanu et ha-nesu'ot lanu*", "and He permitted to us the *nesu'ot* to us". **Rav Hai** has a different text: "*ve-hitir lanu al yedei chuppa ve-kiddushin*", "and He permitted to us through *chuppah* and *kiddushin*". According to this, the women referred to are the *arusot* (women after *kiddushin*) just mentioned in the *bracha* as being forbidden, who become permitted by *chuppah* in addition to *kiddushin*. **Ran** summarizes:

ופירש והתיר לנו את הנשואות להתיר לנו אותן שהן נשואות לנו ע"י חופה וקדושין ורבינו תם ז"ל הגיה והתיר לנו את הנשואות לנו ורבינו האי ז"ל כתב והתיר לנו על ידי חופה וקדושין.

- The Gemara's text concludes the *bracha* "*mekadesh Yisrael al yedei chuppah ve-kiddushin*", "who sanctifies Israel through *chuppah* and *kiddushin*". **Rambam** (again in Ishut 3:24) has just "*mekadesh Yisrael*":

כיצד מברך בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקידושין בא"י מקדש ישראל.

**Ran** explains, citing **Ramban**, that the reasons in favour of omitting the word "*chuppah"* in the final blessing are: a) if the *chuppah* is not taking place at the same time as the *kiddushin*, as historically used to be the case, then the *chuppah* should not be mentioned in the conclusion; b) the beginning of the *bracha* refers to the sanctification of the Jewish People due to the broad prohibitions of forbidden relationships, and therefore the conclusion of the *bracha* should also be general – "*mekadesh Yisrael*":

**ר"ן על הרי"ף מסכת כתובות דף ב עמוד ב**

וכתב הרמב"ן ז"ל ונראה מזה שאין חותמין בה מקדש ישראל ע"י חופה וקדושין אף על פי שכתוב במקצת נסחאות לפי שאינו ראוי לברך על החופה שאינה נעשית עכשיו ועוד שמקדש ישראל הוא מעין הפתיחה שקדשם בכל עסקי נשואין לפיכך אין לחתום אלא מקדש ישראל בלבד וכתב רבינו האי ז"ל גמרא היא בהדיא מקדש ישראל וכך חותמין בשתי ישיבות מימות חכמים הראשונים ועד עכשיו ותוספת זה שאתם מוסיפים גריעותא היא שאין קדושת ישראל תלויה בכך ונאה לכם לחזור להלכה ולמנהגנו בהסכמת הכל עכ"ל רבינו האי ז"ל ובהלכות רבינו ז"ל מצאתי בא"י מקדש ישראל ע"י חופה וקדושין ובכתב ידו ז"ל נמחק על ידי חופה וקדושין ועיקר עכ"ל הרמב"ן ז"ל.

Why is the *bracha* long in formulation, and why does it focus on the forbidden? **Rosh** points out that other *brachot* which are recited over mitzvot are not formulated in this way. For example, we do not say, before ritually slaughtering an animal, "*she-asar lanu ever min ha-chai ve-hitir lanu et ha-shachut*", "who forbade us to eat a limb from a live animal and permitted us meat after slaughtering":

**רא"ש מסכת כתובות פרק א סימן יב**

מאי מברכין. אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקידושין ברוך מקדש ישראל וכו' ונהגו האידנא מקדש ישראל על ידי חופה וקידושין. יש מקשין על נוסח ברכה זו למה אין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו לקדש את האשה ועוד היכן מצינו ברכה כזאת שמברכין על מה שאסר לנו הקדוש ברוך הוא והלא אין אנו מברכין שאסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט ועוד מה ענין להזכיר עריות בכאן. ועוד מה לנו להזכיר חופה בכאן כיון שמברכין ברכת ארוסין בבית האירוסין ובלא חופה. ונ"ל כי ברכה זו אינה ברכה לעשיית המצוה כי פריה ורביה היינו קיום המצוה ואם לקח פלגש וקיים פריה ורביה אינו מחוייב לקדש אשה וכן הנושא זקנה איילונית או עקרה וכן סריס חמה שנשא מברכין ברכת חתנים ואין חיוב במצוה זו שאין בה קיום מצות פריה ורביה והילכך לא נתקנה ברכה במצוה זו. אף בנושא אשה לשם פריה ורביה כיון שאפשר לקיים מצות פריה ורביה בלא קידושין ולא דמי לשחיטה שאינו מחוייב לשחוט ולאכול ואפ"ה כשהוא שוחט לאכול מברך דהתם אי אפשר לו לאכול בלא שחיטה אבל הכא אפשר לקיים פריה ורביה בלא קידושין... וברכה זו נתקנה לתת שבח להקב"ה אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העמים וצונו לקדש אשה המותרת לנו ולא אחת מן העריות.

והזכירו בו איסור ארוסות והיתר נשואות בחופה וקידושין שלא יטעה אדם לומר שהברכה של קידושין נתקנה להתירה לו לכך הזכירו חופה לומר דדוקא ברכת חופה היא המתרת הכלה. ולהכי נמי הקדימו חופה לקידושין לומר והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה שאחר ברכת הקידושין:

**Rosh** answers, in line with his opinion discussed above, that *Birkat Eirusin* is not a *bracha* on a *mitzva* but rather a *birkat ha-shevach*, a *bracha* of praise. He explains that the rabbis did not institute the recitation of a simple *bracha* similar to other *brachot* that were instituted before the performance of other *mitzvot* because there is no specific *mitzva* to marry with *kiddushin.* The *mitzva* is to have children, and that can be fulfilled with a *pilegesh*. **Rosh** explains that *Birkat Eirusin* is recited even when a man marries a woman who is too old to have children or who is unable for other reasons to have children, because the *bracha* does not relate to the *mitzva* of having children but is rather a *bracha* of praise. **Rosh** further explains that the wording of the *bracha* aims to make clear that a woman after *kiddushin* is not yet permitted, and will be permitted only after *chuppah/nisu'in*. Therefore it emphasizes "*ve-hitir lanu et ha-nesu'ot lanu al yedei chuppah ve-kiddushin*", even mentioning *chuppah* first.

A further explanation for why *chuppah* is mentioned first is offered by **Ba'al HaIttur**, cited by **Ran**:

**ר"ן על הרי"ף מסכת כתובות דף ב עמוד ב**

...וכתוב בספר העטור שעיקר הנסחא הוא על ידי חופה בקדושין בבי"ת אלא מפני שהדייקנין קראוה לבי"ת ההיא רפה מפני שהיא סמוכה לה"א לפי שאותיות יהו"א מרפות בג"ד כפ"ת טעו הסופרים וכתבו בוא"ו:

According to **Ba'al HaIttur**, the correct text is not "*chuppah ve-kiddushin*" ("*chuppah* and *kiddushin*") with a ו, but "*chuppah be-kiddushin*" ("*chuppah* through kiddushin") with a ב. There is no *dagesh* in the ב, as it is after the ה at the end of חופה. Thus, the *bracha*

refers to the *chuppah* that is effective in permitting the wife to her husband, because it came in the context of the *kiddushin* that was performed previously. It was merely a scribal error that replaced the ב with a ו.

Who are the "*arayot*", forbidden relationships, referred to in the *Birkat Eirusin?* **Akedat Yitzchak** explains that they are the *arayot* being created now through the marriage:

**עקידת יצחק דברים שער פח (פרשת ואתחנן)**
אמנם לפי מה שאמרנו כל דבריהם מכוונין תכלית הכיוון שהרי הקדושין לא נתנו להתיר אשה לבעלה שמותרת ועומדת היא לו ולכל העולם בעודה פנויה מן התור' אבל לאסור אותה בהן על כל העולם כמו שאמרנו נמצאת למד שענין הקדושין אינו אלא איסורה על הכל בהחלט מהתורה ועל עצמו באיסור דרבנן דקיימא עליה בכלה בלא ברכה (מסכת' כלה פ"א) עד דתשרי ליה בכניסת' לחופה והם הם הדברים עצמן שתקנו בברכתן בלי תוספות וגרעון. כי באמרם וצונו על העריות כוונו שכבר נכנסה זו בקדושין אלו על הכל באיסור ערוה מן התורה ובאמרם ואסר לנו את הארוסות כיונו אל האיסור הנולד לו אז למקדש מדרבנן עד שישאנה לגמרי כי להורות אף לזה אמרו והתיר לנו את הנשואות ע"י חופה וקדושין כלומר שאין איסור הארוסות אלא עד שתנשאנה והוא פירוש נכון שעל פיו אינה נוסח הברכה הזאת רק גדר הקדושין וענין מהותן וחס לן להזכיר בכאן ערויות משאר בשר וזולת זה ממה שנאמר בה.

**Akedat Yitzchak** explains that the double expression mentioned in the *bracha,* that the Jewish people were commanded about *arayot*, and also forbidden to live with *arusot* (women after *kiddushin,* before *nisu'in*), refers to the new prohibitions created after *kiddushin.* In relation to everyone besides her husband, the woman is now forbidden *min haTorah* as a married woman (that is the intention of the word *arayot*). In relation to her new husband, she is now rabbinically forbidden until after *nisu'in* (that is the intention of the word *arusot*). Thus, the whole *bracha* is focused on the implications of the *kiddushin* now taking place.

Regarding the *bracha* of *borei peri ha-gafen* recited before *Birkat Eirusin*, **Rambam** writes:

**רמב"ם הלכות אישות פרק ג הלכה כד**
כיצד מברך בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקידושין בא"י מקדש ישראל. זו היא ברכת אירוסין, 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.

The practice of reciting the *Birkat Eirusin* on wine (or beer) is only a custom, and not formally required. Therefore, if neither wine nor beer is available, *Birkat Eirusin* is recited on its own. **Maggid Mishna** states that if the *kiddushin* was performed without a cup of wine (or beer), it would be effective, as **Rambam**'s language implies (the cup of wine is also not mentioned anywhere in the Gemara):

**מגיד משנה הלכות אישות פרק ג הלכה כג**
ומ"ש אם אין שם יין ולא שכר מברך אותה ברכה בפני עצמה דבר פשוט הוא שאין כוס מעכב ואינו אלא מנהג.

Regarding the *Sheva Brachot*, by contrast, some Rishonim hold that the *bracha* over wine is required, as will be discussed in Siman 62.

## PRACTICAL RULING

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן לד סעיף א - ב**

*סעיף א*
כל המקדש אשה, בין ע"י עצמו בין ע"י שליח, מברך, (הוא או השליח), (טור) וי"א דאחר מברך, (סמ"ג והגהות מיימוני) וכן נוהגין: אקב"ו על העריות ואסר לנו הארוסות והתיר לנו הנשואות ע"י חופה בקידושין ברוך אתה ה' מקדש ישראל. (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) ואחר שיגמור הברכה, יקדש.

*סעיף ב*
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.

**Shulchan Aruch** cites the opinion of **Rambam** that the man himself (or his representative) recites *Birkat Eirusin*:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן לד סעיף א**
כל המקדש אשה, בין ע"י עצמו בין ע"י שליח, מברך, (הוא או השליח), (טור) וי"א דאחר מברך, (סמ"ג והגהות מיימוני) וכן נוהגין: אקב"ו על העריות ואסר לנו הארוסות והתיר לנו הנשואות ע"י חופה בקידושין ברוך אתה ה' מקדש ישראל. (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) ואחר שיגמור הברכה, יקדש.

**Rema** writes that the practice is that someone else (i.e. the *mesader kiddushin*) recites the *bracha*. In practice, all communities follow the view of **Rema** except Yemenite communities, in which the man himself recites the *bracha*.

**Beit Shmuel**, citing **Perisha**, explains that the reason that it is customary for someone else to recite the *Birkat Eirusin* is in order to not embarrass a *chatan* who is unable to recite it:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן לד סעיף א**
ב) דאחר מברך - שלא לבייש מי שאינו יודע לברך ואם ליכא אחר יברך החתן, פרישה.

**Chelkat Mechokek** cites the text of **Rabbeinu Tam**, "*ve-hitir lanu et ha-nesu'ot lanu*", which adds the word "*lanu*", "to us", a second time:

**חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן לד סעיף א**
(א) והתיר לנו הנשואות ע"י חופה - רבינו תם הגיה הנשואות לנו וכן נוהגים המדקדקים וכן הוא בב"ח ע"פ קבלת רבותיו:

**Chelkat Mechokek** and **Beit Shmuel** rule, unlike **Beit Yosef**, that although *Birkat Eirusin* should preferably be recited before

*kiddushin*, if that was not done (e.g. if forgotten), it can be said afterwards (they seemingly hold that *Birkat Eirusin* is a *bracha* of praise):

**חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן לד סעיף א**
(ג) ואחר שיגמור הברכה יקדש - כלו' לכתחילה הוא עיקר המצו' לברך עובר לעשייתן לאפוקי קצת פוסקים דס"ל דלכתחלה מברכין אחר שקידש וע"ז כתב הרא"ש בתשובה שטועים הם אבל אם שכח ולא בירך קודם אירוסין יש לברך אחר שקידש ובפרט לפי המנהג שלנו שאחר מברך ולא החתן ועיין בהג"ה מיימון סוף פ"ג מה"א:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן לד סעיף א**
ד) ואחר שיגמור - לדעת כמה פוסקים מקדש קודם הברכה כי שמא תחזור ולא תרצ' לקבל הקידושין ואנן קי"ל לכתחלה יברך קודם הקידושין כדי שיהיה עובר לעשי' אבל בדיעבד יכול לברך אחר הקידושין:

**Pitchei Teshuva** cites a question addressed by **Noda Biyehuda**: when a deaf (deaf-mute) man performs *kiddushin*, should the *mesader kiddushin* still recite the *bracha*, given that the man cannot hear it?

**פתחי תשובה על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן לד סעיף א**
סעיף א (א) דאחר מברך - עיין בתשובת נו"ב תנינא סימן א'... וכתב דגם בנישואי חרש אני מסופק בברכות כי ברכת אירוסין על החתן לברך ומה שנהגו שהמסדר קידושין מברך הוא שלא לבייש את ע"ה ועכ"פ עיקר הברכה להוציא את החתן וכיון שהוא חרש שאינו 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 ואפ"ה מקרי נשואין כמבואר בפ' חרש.

There are three opinions in the halakhic literature: 1) No *Birkat Eirusin* is recited, since the man cannot hear it; 2) *Birkat Eirusin* is recited; 3) An intermediate position: if the woman can hear, then the *bracha* is recited, but not if she too is unable to hear (following **Noda Biyehuda**'s suggestion in this passage).[28] It seems logical that

[28] For further discussion, see *Nishmat Avraham*, *Even Ha-Ezer*, *Birkat Ha-Eirusin*, Siman 34.

if *Birkat Eirusin* is a *bracha* of praise, and is not a personal *bracha* like a standard *bracha* on a *mitzva,* then one should be able to recite it even if neither the man nor the woman is able to hear it, since it is still appropriate to praise HaShem in this way on this occasion.

**Pitchei Teshuva** also cites **Penei Yehoshua** regarding the *bracha* over wine recited prior to the *Birkat Eirusin*:

**פתחי תשובה על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן לד סעיף ב**
(ה) נהגו להסדיר - עיין בספר פני יהושע בק"א למס' כתובות סי' כ"ב שתמה 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 ע"ש.

In general, one may not recite a standard *birkat ha-nehenin*, a *bracha* recited prior to receiving a physical benefit such as eating or drinking, on behalf of someone else, unless the person making the *bracha* is also benefitting. However, if the *birkat ha-nehenin* is linked to a *mitzva*, it is considered part of the *birkat ha-mitzva,* which may be recited for someone else even if the person making the *bracha* does not participate in the *mitzva*.[29] For example, a person may recite *Kiddush* on behalf of someone else without being required to

[29] See *Rosh Hashana* 29a-b. The reason why someone may always recite a *birkat ha-mitzva* on someone else's behalf is that all Jews are responsible for one another to ensure that everyone's *mitzva* obligations are fulfilled - *kol Yisrael arevim zeh bazeh* (see Rashi, 29a s.v. *af al pi*). However, when eating food that is not part of a broader *mitzva*, since there is no requirement to eat that food per se, the principle of *arevut*, mutual responsibility, is not relevant, and one may not make the *bracha* on someone else's behalf if one is not also eating oneself (see Rashi ibid., s.v. *chutz mi-birkat*).

drink any wine himself. Therefore, **Penei Yehoshua** asks, if reciting a *bracha* on wine before *Birkat Eirusin* is essentially only a custom and not inherently required as a *mitzva*, how can someone else recite this *bracha* on behalf of the bride and groom unless he drinks himself? **Penei Yehoshua** leaves this issue unresolved.

# SE'IF 3

If *Birkat Eirusin* was entirely omitted at the time of *kiddushin,* and not recited either before or soon after, is there any other time it can be recited? **Rosh** cites a disagreement of the **Geonim**:

**ראש מסכת כתובות פרק א סימן יז**
יז כתב רב שרירא בתשובה המארס בלא ברכה חסר את אירוסין ברכה שהיא מצוה. המברך ברכת אירוסין בבית חתנים בירך ברכה שאינה צריכה לו ועובר משום לא תשא. ורבינו נסים הורה אם לא בירך ברכת אירוסין יברך בשעת נישואין עם ז' ברכות וכן מסתבר וכן מצאתי בנימוקי הרב ר' יונה ז"ל שכתוב משמו ודימה אותו למי שלא בירך אחר אכילתו שחוזר ומברך אחר המזון כל זמן שלא נתעכל המאכל שבמעים וכן ה"נ אף על פי שעבר זמן מרובה כל זמן שלא נגמר ההיתר מברך וכיון שאין ההיתר נגמר אלא ע"י חופה יכולין לומר הברכה בשעת הנישואין:

**Rav Sherira** is of the opinion that *Birkat Eirusin* may not be recited at the *nisu'in*, since this *bracha* was instituted specifically for the *kiddushin.* **Rabbeinu Nissim**, however, maintains that if it was mistakenly not recited at the *kiddushin,* it may be said at the *nisu'in,* because the effects of the *kiddushin* are still in force. In other words, the marriage between the man and woman that will be completed through *nisu'in* is based on the *kiddushin* that was performed previously, and without it they could not proceed to the *nisu'in* at all. This is similar to *Birkat Ha-mazon* being permissible to recite after one has finished eating, as long as the food consumed has not been fully digested.

**Shulchan Aruch** rules in accordance with **Rav Sherira**, following his opinion in **Beit Yosef** (discussed earlier in Se'if 1) that *Birkat Eirusin* must be recited prior to the *kiddushin:*

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן לד סעיף ג**

אם לא בירך ברכת אירוסין בשעה שקידש, לא יברך אותה בשעת נשואין. הגה: וי"א דמברכין אותה בשעת הנשואין (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 ארוסין 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.

**Rema** rules in accordance with **Rabbeinu Nissim.** This ruling again appears to assume that *Birkat Eirusin* is a *bracha* of praise.

# SE'IF 4

**Gemara Ketubot** 7b states explicitly that *birkat chatanim*, i.e. the *Sheva Brachot* of *nisui'n*, requires the presence of a *minyan*:

**תלמוד בבלי מסכת כתובות דף ז עמוד ב**

אמר רב נחמן: אמר לי הונא בר נתן, תנא: מנין לברכת חתנים בעשרה? שנאמר: ויקח עשרה אנשים מזקני העיר ויאמר שבו פה. ורבי אבהו אמר: מהכא: במקהלות ברכו אלהים ה' ממקור ישראל.

Whether *Birkat Eirusin* requires a *minyan* is a matter of disagreement among the **Geonim** cited by **Rosh**:

**רא"ש מסכת כתובות פרק א סימן יב**

כתב רב אחאי (פ' חיי סי' טז) דברכת אירוסין בי'. וה"ר שמואל הנגיד נחלק עליו ואמר שאין צריך י' אלא לברכת חתנים בלבד שלא הוזכרו י' אלא בה. ועוד הרי קידושין בפני ב' ואתה מצריך עשרה. ול"נ דברי רב אחאי דלמאי דילפינן מבועז הרי בועז עשה גם ברכת אירוסין בעשרה ולמאי דילפינן ממקהלות גם ברכת אירוסין על עסקי מקור בא דאי אפשר לישא בלא ברכת אירוסין ודי בשנים לקידושין ובברכה צריך עשרה.

**Rav Achai Gaon** holds that, just as *birkat chatanim* requires a *minyan*, so does *Birkat Eirusin*. **Rav Shmuel HaNagid** disagrees, pointing out that the Gemara does not mention any requirement for a *minyan* for *kiddushin* itself. The Gemara requires only two witnesses to observe the *kiddushin*, implying that *Birkat Eirusin* does not require a *minyan* as well as witnesses.

**Shulchan Aruch** rules that, ideally, a *minyan* should be present for *Birkat Eirusin*:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן לד סעיף ד**

ברכת ארוסין צריכים עשרה, לכתחלה.

**Beit Shmuel** writes explicitly that, if no *minyan* is available, *Birkat Eirusin* may still be recited:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן לד סעיף ד**
ז) צריכה עשרה לכתחלה - ואם ליכא עשרה אין עיכוב אבל ברכת נישואין מעכב.

In practice, this is not an issue nowadays. Since we perform *kiddushin* and *nisu'in* in the same ceremony, the presence of a *minyan* will always be necessary.

# SIMAN 42

Siman 42 discusses the central issue of the requirement that witnesses observe the act of *kiddushin.* Without valid witnesses, the *kiddushin* will be invalid, and therefore a proper understanding of this topic is important.

# SE'IF 1

**ISSUES:**

- **A Woman Being Forced to Accept *Kiddushin* Against Her Will**
- **A Man Being Forced to Give *Kiddushin* Against His Will**
- ***Kiddushin* Performed in Jest**

This Se'if discusses three separate issues, and therefore, instead of discussing the Se'if as a whole, we will treat each issue separately.

## ISSUE: A Woman Being Forced to Accept *Kiddushin* Against Her Will

The first issue involves a woman who is forced to accept *kiddushin.* In *Halacha*, an act that is performed *be-oness,* by force, is usually invalid. Sometimes, however, in the area of *kinyanim,* transactions, there is the presumption of genuine commitment to the *kinyan* even though it was initially forced upon the person. For example, even if someone was forced to sell something, if he received payment, there is a presumption that he has *gemirut da'at*, genuine assent, to the *kinyan,* and the sale is therefore valid. This is so despite the fact that he would not have freely agreed to the sale had he been given the choice.

**GEMARA Bava Batra** 48b raises the issue of forced *kiddushin*:

**תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא דף מח עמוד ב**
ואמר אמימר: תליוה וקדיש - קדושיו קדושין. מר בר רב אשי אמר: באשה ודאי קדושין לא הוו, הוא עשה שלא כהוגן, לפיכך עשו עמו שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקידושיה מיניה. אמר ליה רבינא לרב אשי: תינח דקדיש בכספא, קדיש בביאה מאי איכא למימר? אמר ליה: שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות.

**Amemar** rules that if a woman accepts *kiddushin* after being forced to do so, the *kiddushin* is valid because she has *gemirut da'at*, like a forced seller. **Rav Ashi** disagrees: the *kiddushin* is not effective, because *afke'inhu rabbanan le-kiddushei mineih*, the rabbis invalidated the man's *kiddushin* in this case. Although doing such a thing would generally be considered a rabbinic overreach, nevertheless, since the man acted improperly in forcing the woman to accept the *kiddushin,* the rabbis also act "improperly" against him and invalidate the *kiddushin*. **Rashbam** explains here that the mechanism by which the rabbis have the ability to invalidate *kiddushin* is the principle of *hefker beit din hefker*, which means that

*beit din* (i.e. the rabbinic leadership) has the authority to declare private property as being ownerless. In this situation, the *beit din* takes the *kesef* used for *kiddushin* out of the man's possession, and it therefore turns out that he did not give the woman anything he owns for the purpose of *kiddushin,* and the *kiddushin* is therefore invalid:

**רשב"ם מסכת בבא בתרא דף מח עמוד ב**
תינח דקדיש בכספא - יכולין חכמים להפקיע הקדושין דהפקר ב"ד הפקר גבי ממון וכאילו קדשה בגזל ובחמס דמיא דלא הוו קדושין.

Returning to the Gemara: **Ravina** asks **Rav Ashi** how the rabbis would have the ability to invalidate *kiddushin* done by the man against the woman's will if the *kiddushin* is effected by means of *bi'ah,* intercourse. In such a case, the principle of *hefker bet din hefker* is irrelevant. **Rav Ashi** answers that the rabbis have the authority to define that *bi'ah* as being *be'ilat zenut,* an act of illicit intercourse and not an act of intercourse that effects *kiddushin*, and therefore the *kiddushin* in that situation too becomes invalid.

**Rambam** records the **Gemara's** ruling that *kiddushin* performed against the woman's will is invalid:

**רמב"ם הלכות אישות פרק ד הלכה א**
אין האשה מתקדשת אלא לרצונה והמקדש אשה בעל כרחה אינה מקודשת.

**Shulchan Aruch** rules the same:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן מב סעיף א**
אין האשה מקודשת אלא לרצונה. והמקדש אשה בעל כרחה, אינה מקודשת.

**Rema** on this Se'if writes that if a man forcefully takes a woman's hand and gives her something of value (such as a ring) without saying anything, and the woman does not throw the ring off, and

the couple were speaking about *kiddushin* beforehand, that is considered valid *kiddushin*:

לקח יד האשה בחזקה שלא ברצונה וקידש, והיא לא זרקה הקדושין, הוי מקודשת. אף על פי שמתחלה באונס היה, ונתן לה סתם ולא אמר לה כלום, הואיל ובתחלה דבר עמה מקדושין (הגהות מרדכי סוף גיטין).

**Chelkat Mechokek** objects that the *kiddushin* should seemingly be invalid, since it is comparable to *shetikah de-le'achar matan ma'ot,* a case in which the woman received money that was not presented as being for the purpose of *kiddushin,* and she never assented afterwards to consider it as *kiddushin,* but was instead silent:

**חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן מב סעיף א**
(ב) והיא לא זרקה הקידושין הוי מקודשת - מפשט הלשון משמע דמקודשת ודאי אבל א"א לומר כן דה"ל שתיקה דלאחר מתן מעות כמבואר לעיל בסי' כ"ח סעיף ד' וסעיף ה' מכ"ש הכא דתחלת' באונס היה... כיון דלא עבדה מעשה דמוכח דניחא לה אין זה קידושין והא דלא מחאי בפי' משום דלא איכפת לה ולית הילכתא כרב הונא (קידושין דף י"ב ע"ב) דאמר אי לא ניחא לה תשדינהו אלא כרב אחי דסבר אטו כולהו נשי דיני גמירי סברא אי שדינא להו ומתבדי מחייבנא באחריות.

There is no indication that the woman agrees to this *kiddushin,* and one can assume that the reason she did not throw the ring off was that she was concerned that she would have to pay compensation if she were to damage it.

**Beit Shmuel** answers that **Rema**'s case must be one in which the woman originally agreed to *kiddushin*, and then the man forced the ring on to her hand. In such a case, if she did not wish to accept the *kiddushin,* she would have to demonstrate her refusal by throwing the ring off:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן מב סעיף א**
...לישדנהו לא אמרינן אלא אם היה בתחלה ברצון אז אמרינן לישדנהו ואם לא זרקה הקדושין אמרינן רצונה לקבל הקדושין כאשר היה רצונו לקדש וכן י"ל עובד' בהג"מ

היה ג"כ בתחלה היה רצונה להתקדש לו ואח"כ לקח ידה בחזקה אז אמרינן לישדנהו ואם לא ניערה הקדושין הוי קדושין כיון שהיה בתחלה רצון שלה:

At the end of his gloss on this Se'if, **Rema** addresses the following case:

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

The case involves a man who owes a woman money. When giving her the money, which she thinks is for repayment of the loan, he tricks her and says "*harei at mekudeshet li*". In order for the *kiddushin* not to be effective, she needs to throw the money off. Since the man has explicitly defined the money he is giving her as being for *kiddushin*, even though he owes her money, she is required to show that she is rejecting his offer of *kiddushin*.

## ISSUE: A Man Being Forced to Give *Kiddushin*

**Rambam** rules that if a man is forced to offer a woman *kiddushin*, the *kiddushin* is nevertheless valid:

**רמב"ם הלכות אישות פרק ד הלכה א**
אין האשה מתקדשת אלא לרצונה והמקדש אשה בעל כרחה אינה מקודשת, אבל האיש שאנסוהו עד שקידש בעל כרחו הרי זו מקודשת.

Unlike the case of a woman who is forced to accept *kiddushin,* the situation of a man who is forced to offer *kiddushin* is not discussed in the Gemara. However, **Rambam** holds that the *kiddushin* would be effective since it can be assumed that the man's offer of *kiddushin* is sincere, even though he was forced. **Rashba** agrees with **Rambam** and explains that, since the Gemara rules that someone who is forced to sell nevertheless has *gemirut da'at*, sincere consent to the sale, the same can certainly be said regarding a buyer who is forced to buy something, since he benefits by acquiring the item. A man offering *kiddushin* is somewhat similar to a buyer, and therefore the *kiddushin* is effective:

**חידושי הרשב"א מסכת קידושין דף ב עמוד ב**
ונראין דברי הרמב"ם דאי אגב אונסי' גמר וזבין כל שכן דגמר וקני.

**Maggid Mishneh** writes similarly:

**מגיד משנה הלכות אישות פרק ד הלכה א**
ואני אומר שהרי זה כמי שמוכר באונס שהמכר קיים כמבואר פרק עשירי מהלכות מכירה וכ"ש כאן שהוא קונה שאע"פ שהוא באונס שקנינו קנין.

**Rambam** understands that, as opposed to the case of a woman who was forced to accept *kiddushin,* the rabbis did not invalidate the *kiddushin* when the man was forced to offer *kiddushin,* despite the fact that he too was treated improperly. **Maggid Mishneh** explains why:

... אבל האיש שאנסוהו לקדש וכו'. זה דעת רבינו והטעם דעד כאן דלא אפקעינהו רבנן אלא כשנאנסה האשה מפני שאם היו הקידושין קידושין לא היתה יכולה להפקיע עצמה ממנו אלא ברצונו אבל האיש הרי הוא יכול לגרשה בעל כרחה והילכך הרי היא מקודשת.

A woman has no way out of the marriage if the *kiddushin* that was forced on her is deemed valid, whereas a man who is forced into marriage can choose to divorce his wife, even against her will.

**Ra'avad**, in his glosses, adds that a man who is forced to offer *kiddushin* must explicitly state "*rotzeh ani*", that he agrees to the *kiddushin,* in order for the *kiddushin* to be valid:

השגת הראב"ד/ אבל האיש שאנסוהו עד שיקדש בעל כרחו הרי זו מקודשת. א"א והוא שיאמר רוצה אני.

**Maggid Mishneh** holds that there is no need for the man to say "*rotzeh ani*", just as no similar requirement seems to exist for someone who is forced to sell or buy:

...ובהשגות א"א והוא שיאמר רוצה אני ע"כ. ואני אומר שהרי זה כמי שמוכר באונס שהמכר קיים כמבואר פרק עשירי מהלכות מכירה וכ"ש כאן שהוא קונה שאע"פ שהוא באונס שקנינו קנין ולא ראיתי שהצריך שם הר"א ז"ל שיאמר רוצה אני אלא כל זמן שהוא עושה הדבר קיים הוא:

**Ba'al HaIttur** disagrees with **Rambam**, and argues that a forced seller has *gemirut da'at*, because he has received money and that persuades him to sincerely assent to the sale. A buyer, though, or a man forced to give *kiddushin*, does not have *gemirut da'at,* because he does not receive any money. Despite the fact that he receives something else of value, he was not interested in the purchase and would seemingly have preferred to keep his money:

**ספר העיטור אות מ - מודעא**
ודוקא אנסוהו למכר דאגב דקביל זוזי אגב אונסיה גמר ומקני כדאמרי' מודה שמואל היכא דיהיב זוזי הילכך גבי אשה נמי כי פליגי אמימר ורב אשי דוקא תלוה וקדיש בכולהו דיהיב זוזי ואיתתא קבלינהו אבל אנסוהו לקדש ולקנותה לאו כלום הוא גרסינן.

**ספר העיטור אות ק - קידושין דף עח עמוד א**
גבי האשה נקנית מדעתה אין בעל כרחה לא דלא אירצית אבל אירצית לבתר הכי איכא למימר דהוי קידושין באמירה וע"כ לא פליגי אלא דתליוה לאיתתא וקדיש. אבל תליוה לגברא וקדיש לכולי עלמא לא היו קידושי כדאיתא לעיל.

**Shulchan Aruch** rules that if the man is forced to offer *kiddushin,* the validity of the *kiddushin* is in doubt due to the disagreement between **Rambam** and **Ba'al HaIttur**:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן מב סעיף א**
אין האשה מקודשת אלא לרצונה. והמקדש אשה בעל כרחה, אינה מקודשת. אבל האיש שאנסוהו עד שקידש בעל כרחו, הרי זו מקודשת, וי"א שאינה מקודשת, הילכך הוה ליה ספק.

**Chelkat Mechokek** understands **Ba'al HaIttur** differently than the standard understanding. According to **Chelkat Mechokek**'s interpretation of **Ba'al HaIttur**, the *kiddushin* should inherently be valid even when the man is forced to offer it, but the rabbis invalidated the *kiddushin* just as they did when a woman is forced to accept *kiddushin*:

**חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן מב סעיף א**
(א)... לא נחלקו כאן באיש שקידש אלא שהרמב"ם סובר דאיש הקונה לא עשו תקנה להפקיע קידושין ולפסוק כמר בר רב אשי דאמר תלוה וקידש לא הוי קידושין מאחר דהוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו חכמים שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקידושי מיניה ועשו המעות מתנה וכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש אלא אוקמי' אדיניה ככל הלוקח באונס והחולקים סוברים דגם כאן עשו תקנה.

**Beit Shmuel** and **Taz** suggest that the Cherem of Rabbeinu Gershom, which prohibits a man from divorcing his wife against her will, does not apply to a man who was forced to offer *kiddushin*,

and he would be able to divorce his wife against her will in such a situation:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן מב סעיף א**
א)...ואם כפאו אותו לקדש כתב המגיד דלא אמרינן דדומה לכפאו אותה דאשה א"י לצאת ממנו ולהפקיע את עצמה ממנו אבל איש יכול לגרש בע"כ מ"ה היא מקודשת, ולכאורה י"ל בזה"ז אחר תקנות ר"ג דאין מגרשין בע"כ א"כ שוה דין האשה לאיש ואפשר בכה"ג שקידש ע"י כפיה לא תיקן ר"ג ויכול לגרש בע"כ וכ"כ בט"ז.

**Pitchei Teshuva** raises the question of whether *kiddushin* would be valid in a case in which the man and woman accept penalties upon themselves if they were to break off their engagement. Historically, this was generally done, with the couple accepting upon themselves oaths and/or the threat of financial penalties in order to deter them from not going ahead with the wedding. But perhaps this should be considered a case of being forced to offer or accept *kiddushin,* and the *kiddushin* should potentially be invalid unless the penalties for breaking off the engagement are cancelled before the *kiddushin*:

**פתחי תשובה על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן מב סעיף א**
(ב) וי"א שאינה מקודשת. עמ"ש לקמן סי' נ' ס"ו סק"ח בענין הקנסות והח' שעושין בשידוכין למה אין מתירין אותם קודם הקידושין שלא יהא דומה לאונס ע"ש:

Elsewhere, **Pitchei Teshuva** explains why the *kiddushin* in such a case is valid:

**פתחי תשובה אבן העזר סימן נ ס"ק ח**
סעיף ו (ח) וי"א דכל קנסות. ע' בס' ישועות יעקב סק"ו שהרבה לתמוה על קנסות וח' שעושין בשידוכין שאם לא ישא פלוני' ליום ידוע יחול עליו עונש הח' ואח"ז מקדשה ונישאה כדמו"י ואין משים על הלב דהרי בגירושין מתירין לו מקודם (כמ"ש לקמן סי' קל"ד ס"ד) אם נדר או נשבע לגרשה כדי שלא יהא כמוכרח על הגירושין וכ"ש אם קיבל עליו בקנס ידוע אם לא יגרשנה ליום ידוע כ' הרשב"א שקרוב הדבר לו' דאף בדיעבד הגט בטל וא"כ בקידושין שאין גם א' שלא יהיה נקשר בחבלי עבותות הח' וקנס הנעשה בעת השידוכין והוא מוכרח לקדשה ולישאנה ליום המוגבל בתנאים וא"כ מיחזי

כאנוס על הקידושין (ע"ל סי' מ"ב ס"א בח"מ וב"ש שם) וכ"ש שעינינו רואות שכמה פעמים החתן רוצה לחזור מהשידוך והב"ד כופין אותו ע"י הקנס והח' וע"י כן חוזר ומקדשה ונכנס עמה לחופה כו' והי' מהראוי שקודם הקידושין והחופה יתירו זה לזה הקשר של קיימא שביניהם כמו בגיטין למען יהי' הקידושין ונשואין ברצון עכ"ד ולע"ד אין זה תימה כ"כ דבאמת נראה דעת הש"ע לעיל סי' מ"ב ס"א לפסוק כהרמב"ם דאנסוהו לקדש ה"ז מקודשת מדהביא דיעה הראשונ' בסתם ושני' בשם י"א ורק משום חומר' דקידושין פסק שם דהוי ספק (עי' בנה"מ בח"מ ס"ס ר"ה שכ' להיפך ולע"ד הא ליתא ע' בתשו' אא"ז פמ"א ח"ב סי' ע"א) ולדעת הרמב"ם פשיט' שאין כאן חשש אף שגם האש' אנוסה מחמת הקנס וח' ובדידה אם היא אנוסה לכ"ע אינה מקודשת מ"מ הרי שם הטעם מחמת הוא עשה שלא כהוגן כו' וכאן לא שייך זה שהיא קיבלה ע"ע הקנס והח' מעצמה. ועיקר החשש בזה הוא רק לדעת בעל העיטור דס"ל דזה הוי אנסוהו לקנות ואינו קנין מדינא. וא"כ הרי גם בגט מה דחיישי' בקנס ושבועה שקיבל מעצמו לומר שזה דמי לאונס הוא רק חומר' בעלמ' לכתחילה כמבואר בסי' קל"ד שם בהגה ע"כ הכא בקידושין דאף באונס גמור אינו ברור לפסול אין להחמיר כל כך ובפרט דעיקר המחמיר בגט שם הוא הרשב"א והוא ז"ל בעצמו הכריע כדעת הרמב"ם הנ"ל כמבואר בב"י בסי' מ"ב שם לית לן למינקט חומר' דתרווייהו ע' בש"ך יו"ד סי' נ"ד סק"ט [ועמ"ש לעיל סי' מ"ב סק"ב]:

**Pitchei Teshuva** argues that **Shulchan Aruch** really holds that that the view of **Rambam**, that even if the man is forced the *kiddushin* is nevertheless valid, is the primary view *le-halacha*. Even though all opinions agree that if the woman is forced, the *kiddushin* is invalid, that is only because the man acted inappropriately in forcing her to accept the marriage. In the case of oaths and financial penalties, however, since the couple accepted these upon themselves, no one acted inappropriately, and there is no reason to void the marriage. Furthermore, most Rishonim maintain (in the relevant discussion in Hilchot Gittin) that if a man accepts an oath or financial penalty upon himself if he fails to give a *get,* the *get* is not considered forced*,* since he wasn't forced by someone else but rather by something that he accepted upon himself.

## ISSUE: *Kiddushin* Made In Jest *(Kiddushei Schok)*

**Teshuvot Maimoniyot** describes a case in which a man offered a woman *kiddushin*, threw the ring (or some other *kesef*) into her clothing, and she shook it off immediately (*toch kedei dibbur*):

**תשובות מיימוניות נשים סימן א**
דין ראובן שקידש לאה וזרק לה קידושיה לתוך חיקה וניענעה בגדיה להשליך הקידושין ממנה תוך כדי דיבור.

נראה ודאי כיון שחצר שקידש שם אינו שלה אפילו זרק לה הקידושין לתוך ד' אמותיה אינה מקודשת, כדתנן בהזורק (גיטין עז א) לתוך ביתו או לתוך חצירו אפילו עומד עמה אינה מגורשת, אבל אם זרקו לתוך חיקה או לתוך קלתה ה"ז מגורשת, אף על פי שראו העדים שנענעה בגדיה להשליך הטבעת של קידושי' מעליה אין לדמותו להא דאמרינן פרק קמא דקידושין (ח ב) התקדשי לי במנה נטלתו וזרקתו לים או לאור או לכל דבר האבד אינה מקודשת וכו' עד לא מיבעיא שדיתנהו קמיה דאינה מקודשת וכו', דשאני התם דאיהי לא אמרה ליה מעולם מקודשני לך, אבל בנדון זה כיון דשמעו העדים דאיהי אמרה לו מעיקרא פלוני בא וקדשני וגם שוב בשעת קידושין כשאמר בפני כולם פלונית בקשה ממני לקדשה וכן אעשה ושתקה. אף על גב דבתר דנפל לתוך חיקה שדיתנהו איכא למימר דמעיקרה קבלה לשם קידושין וכי שדיתנהו בתר הכי מיהדר קא הדרא בה, וכיון דקבלה כבר לשם קידושין תו לא מציא הדרא. ואף על גב דבתוך כדי דיבור לקבלה שדיתנהו ואישתכח דהדרא בה בתוך כדי דיבור וקיימא לן תוך כדי דיבור כדיבור דמי, הני מילי בעלמא אבל בקידושין משום חומרא דאשת איש קיימא לן דלאו כדיבור דמי כדאיתא פרק יש נוחלין (קכט ב) ובפרק בתרא דנדרים (פז א) הילכתא כל תוך כדי דיבור כדיבור דמי חוץ מע"ז וקידושין ומגדף ומגרש. ואף על גב דאמרה בלבי לא היה אלא לשחוק ולהתלוצץ עמו ומעולם לא נתרציתי לו אלא לחוכא ואיטלולא בעלמא, דברים שבלב נינהו ודברים שבלב אינם דברים. ואף על גב דאיכא למימר דאנן סהדי דלא נתכוונה אלא להתלוצץ וכל כי האי גוונא אזלינן שפיר בתר מחשבה, כגון גבי מברחת (כתובות עט א) וכרבי שמעון בן מנסיא (ב"ב קמו ב) שכתב כל נכסיו לאחר ולא ידע שהיה לו בן ושוב נודע שהיה לו בן, וההיא דמרובה (פ א) שאמרו חכמים לא נתכוונה זו אלא להגון לה וכיוצא בהן רבות בתלמוד דאזלינן בתר אומדן דעתא, גבי קידושין משום חומרא דא"א לא נסמוך על אומדן דעתא לומר לא היה בלבה כך ודאי, וליכא אומדן דעתא דמוכח כיון דאיכא נמי למימר איתתא בכל דהו ניחא לה. אמנם דקדקתי בכתב העדיות והנה כתוב בו שהעדים לא ראו אם נפלה הטבעת של הקידושין בחיקה או לאו, ולפ"ז נ"ל דאינה צריכה גט...

Normally, if a woman throws the *kiddushin* item off immediately, then the *kiddushin* is ineffective, as the Gemara rules.[30] However, in this case the woman had said to the man that he should offer her *kiddushin,* and seemed to consent before he threw her the ring. Perhaps, therefore, she fully accepted the *kiddushin* when she received the ring, but then changed her mind a moment later. The Gemara[31] states that a change *toch kedei dibbur* is not effective in the context of *kiddushin,* and Shulchan Aruch Even HaEzer Siman 49 rules accordingly. Therefore, once the woman in our case has accepted the ring, perhaps it is too late for her to change her mind. An additional complicating factor in our case is that the woman has an explanation for why she told the man to offer her *kiddushin*: she claims that she was joking and did not intend it seriously. Although there is a principle that *devarim she-be-lev einam devarim,* "words in the heart are not words", meaning that one's thoughts, if not expressed verbally, are halachically inconsequential, perhaps this case is different, since it seems from context that she was joking. In other cases throughout Shas, when it is clear from context what a person's thoughts were, then the person's thoughts are consequential. However, **Teshuvot Maimoniyot** argues that this approach cannot be taken here due to the stringency with which issues related to a woman's marital status must be treated. Nevertheless, **Teshuvot Maimoniyot** rules that a *get* is not necessary in this case for a different reason, namely that the witnesses did not actually see the ring come into the woman's clothing.

[30] *Kiddushin* 8b.

[31] *Bava Batra* 130a*, Nedarim* 87a.

**Rema** on Se'if 1 cites the case of **Teshuvot Maimoniyot** and rules that the *kiddushin* is effective, and that we never rely on context and circumstantial evidence to be lenient in the context of *kiddushin*:

הגה: אמרה תחלה: קדשיני, וזרק קדושין לתוך חיקה ואמר לה: הרי את מקודשת לי, וניערה בגדיה תוך כדי דיבור להשליך ממנה הקדושין, ואומרת שלא כיוונה מתחלה רק לשחוק בעלמא, אפילו הכי הוי מקודשת (תשובת מוהר"ם סוף ספר נשים). ואין הולכים בענין קידושין אחר אומדנות והוכחות המוכיחות שלא כיוונה לשם קדושין (שם).

However, many *Acharonim* are lenient in similar cases. **Chazon Ish** writes that **Teshuvot Maimoniyot** is not claiming that context and circumstantial evidence is never taken into account regarding *kiddushin,* even when it is unequivocal. Rather, **Teshuvot Maimoniyot** just means that in the particular case he was dealing with one should not, due to the stringency of the issue of *kiddushin*, determine that there is sufficient context and circumstantial evidence to rule leniently:

**חזון איש אבן העזר סימן נב ס"ק ג**

ג) בתשובת מהר"מ במיימוני הל' אישות ס'א כתב דאף דנראה דהיה להתלוצץ לא נסמוך באשת איש, ואין זה ודאי, שמא נתרצתה. ונראה דלאו כללא כייל שאין אומדנא מועלת באשת איש דלא הושיבו בית דין על כך לא בגמרא, ולא בבית דין של מהר"מ. ועיין רשב"א קדושין נ א בשם התוספות ראיה דמהני גילוי דעתא אף בגט מהא דגיטין לד א, ומשמע דלרבא אם פשטה ידה וקבלה קדושין אין חוששין, אלא כונת מהר"מ שלא נסמוך על הכרעת הדעת להתיר אשת איש לומר שיש כאן אומדנא דמוכח , דמי יערב לבו לזה ומנין לנו שלא נתרצו, הוא נתרצה שאין חושש והיא משום טב למיתב, אבל אם באמת הוא אומדנא דמוכח ודאי אין כאן קידושין, דאין חילוק קדושין משאר מילי, וזה דלא כמו שראיתי בספרים אחרים.

**Rav Moshe Feinstein** rules that this issue depends on how things appeared to the witnesses. If the witnesses are familiar with the couple, and it is clear to the witnesses that the couple were joking, then that circumstantial evidence may be relied upon, and there is no *kiddushin*. However, if it was not clear to the witnesses at the

time of the *kiddushin* that the couple were joking, and the man or woman claim afterwards that they intended it as a joke, we follow the principle of *devarim she-be-lev einam devarim,* and we are concerned that valid *kiddushin* took place:

**שו"ת אגרות משה אבן העזר חלק א סימן פב**

... ואם העדים שראו הקידושין היו סתם אנשים שאין מכירין אותם לחשוב שהוא להתלוצץ הוא ודאי קידושין שאין להם להסתפק כלל דבודאי הוא מעשה קידו' כמו שרואין ולכן אף אם האמת שהיתה מתלוצצת הוא דברים שבלב ומקודשת ודאי אף בניערה תכ"ד כדין התשובה שהביא הרמ"א וכדבארתי. וא"כ תליא מי היו העדים, שאם סתם אנשים שאין מכירין אותן שיש להם לחשוב שרוצים בהקידושין היא מקודשת, ואם היו עדים המכירים אותם וסוברים שאי אפשר שתתרצה להתקדש לזה אינם קידושין כלל ואף כשאומרת אח"כ שנתרצתה באמת לא יהיו קידושין משום דהוו קידושין בלא עדים.

# SE'IF 2

## ISSUE 1: *Kiddushin* with a Single Witness *(Mekadesh Be-Eid Echad)*

### GEMARA Kiddushin 65a-b

**תלמוד בבלי מסכת קידושין דף סה עמוד א – עמוד ב**

אמר רב יהודה: המקדש בעד אחד - אין חוששין לקידושיו. בעו מיניה מרב יהודה: שניהם מודים, מאי? אין ולא ורפיא בידיה. איתמר, אמר רב נחמן אמר שמואל: המקדש בעד אחד - אין חוששין לקידושיו, ואפי' שניהם מודים. איתיביה רבא לרב נחמן: האומר לאשה קדשתיך, והיא אומרת לא קדשתני - הוא אסור בקרובותיה, והיא מותרת בקרוביו; אי דאיכא עדים, אמאי מותרת בקרוביו? ואי דליכא עדים, אמאי אסור בקרובותיה? אלא לאו בעד אחד! הכא במאי עסקינן - כגון דאמר לה קידשתיך בפני פלוני ופלוני, והלכו להם למדינת הים... מאי הוי עלה? רב כהנא אמר: אין חוששין לקידושיו, רב פפא אמר: חוששין לקדושיו. אמר ליה רב אשי לרב כהנא: מאי דעתיך? דילפת דבר דבר מממון, אי מה להלן הודאת בעל דין כמאה עדים דמי, אף כאן הודאת בעל דין כמאה עדים דמי! א"ל: התם לא קא חייב לאחריני, הכא קא חייב לאחריני.

**Rav Yehuda** states that there is no validity to *kiddushin* performed in front of only a single witness. However, he is unsure regarding the *halacha* in a situation where both the man and woman agree that *kiddushin* took place. What is the reason why *kiddushin* in the presence of one witness may be valid if the couple admit that *kiddushin* occurred? **Rashi** explains that, since in some areas of *Halacha,* such as obligating someone who denies owing money to take an oath, one witness is sufficient, one might think that the same applies to *kiddushin* when both parties agree that *kiddushin* took place:

...דאי נמי אמר בעד אחד הוו קידושין בששניהם מודים היכא דאין עד אחד לא אמרת דעד אחד חשיב לחייב שבועה בדיני ממונות הלכך בערוה נמי חשיב להתקיים קידושין בפניו ובלבד שיהו שניהם מודים.

The **Gemara** concludes that *kiddushin* is not valid in such a situation, since the couple's admission is inconsequential. One's admission is relevant only in areas of *Halacha* that won't negatively impact other people, just oneself. For example, if someone admits that his money belongs to someone else, that admission affects only himself. However, an admission that *kiddushin* occurred would affect others (**Rashi**: because certain relatives of each spouse become forbidden to the other spouse; **Rashba**: because the woman becomes married and therefore forbidden to all other men). Therefore, an admission on the part of the couple does not render *kiddushin* valid even when there is also a single witness.

## POSITIONS OF THE RISHONIM

**Rambam** rules that *kiddushin* is not valid if there is only one witness, even if the man and woman both agree that *kiddushin* took place. All the more so, there is no concern for *kiddushin* if there are no witnesses at all:

**רמב"ם הלכות אישות פרק ד הלכה ו**
המקדש בעד אחד אין חוששין לקידושיו ואף על פי ששניהם מודין, קל וחומר למקדש בלא עדים.

Almost all Rishonim agree, with the exception of **Semag** and **Sefer Yere'im**, cited by **Beit Yosef**, who require a *get* if there was a single witness to the *kiddushin* (when the couple admits that it took place):

**בית יוסף אבן העזר סימן מב**
ב (א)... וסמ"ג (עשין מח קכה:) כתב אמנם בסוף הסוגיא (שם) אומר מאי הוי עלה רב כהנא אמר אין חוששין רב פפא אמר חוששין ולא נפסק הלכה כמי וראוי להחמיר כך פסק ה"ר אליעזר (יראים השלם סי' ז יב.) עכ"ל.

**Darkei Moshe** cites the view of **Mordechai** that it is correct to be stringent in accordance with the opinion of **Semag**:

**דרכי משה הקצר אבן העזר סימן מב אות (א*)**
(א*) וכן הוא בתשובת מוהר"ם והיא במרדכי (קידושין סי' תקלד) (ע"א וע"ב דף תרס"ג) ובמרדכי שם (סי' תקלא) (דף תרס"ב) פסק דיש להחמיר כדברי הסמ"ג (עשין מח, קכה ע"ב):

What if the man offers the woman *kiddushin* in the presence of a single witness at two different times, e.g. he offers *kiddushin* in the morning in the presence of one witness and then again in the afternoon in the presence of a second witness? **Beit Yosef** cites the position of **Rashba** that there is no concern for *kiddushin* unless there are two simultaneous witnesses:

**בית יוסף אבן העזר סימן מב**
ג - ד כתב הרשב"א בס"פ הזורק (גיטין פא: ד"ה אלא) גבי המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדק והוא שנתיחדה בפני שנים והיו השנים ביחד אבל בפני עד אחד ואפילו בפני אחד בשחרית ואחד בין הערבים לא דאין כאן קידושין דאפילו בא עליה לשם קידושין אין קידושיו קידושין דהמקדש בעד אחד אין חוששין לקידושיו.

Regarding monetary issues (*dinei mamonot*), in certain situations *Halacha* will combine the testimony of two witnesses even if they are testifying about separate events. For example, if one witness testifies that Reuven borrowed £100 from Shimon in Tishri, and a second witness testifies that Reuven borrowed £100 from Shimon in Nissan, the Gemara[32] states that we can join the two witnesses'

[32] *Sanhedrin* 30b, according to the opinion of R. Yehoshua Ben Karcha, which is accepted *le-halacha.* See also *Makkot* 6b.

testimony and oblige Reuven to pay Shimon £100. However, the Gemara teaches that for the purpose of making someone liable to punishment in *dinei nefashot*,[33] such a combination cannot be made. Thus, for example, if one witness sees Reuven desecrating Shabbat in the morning, and a second witness sees him desecrating Shabbat in the afternoon, Beit Din is unable to combine their testimonies to punish Reuven. Why the difference between these two areas of *Halacha*? The Gemara derives this distinction from the *pesukim,* but there is also a distinction based on logic. In the example regarding testimony on two loans described above, the essential testimony of the witnesses is that Reuven owes Shimon £100 – everything else, including when Reuven borrowed the money, is merely background detail. Therefore, the core of their testimonies is identical, and may be joined together to obligate Reuven. In the case of someone desecrating Shabbat, however, it is not the witnesses whose testimony directly makes Reuven liable to be punished – only the Beit Din can make him liable, and then only if the witnesses testify that Reuven performed a specific act of Shabbat desecration. If the two witnesses are not testifying about the same act, their testimony has not met the threshold of testimony sufficient to make Reuven liable, since Beit Din requires two witnesses who are reporting the same act in order to make someone liable to be punished. It seems that as far as *kiddushin* is concerned, we should also be unable to combine the testimony of two witnesses who each witnessed a separate act of *kiddushin*, since each one has witnessed an act of *kiddushin* with only one witness.[34] Both

[33] Although the term literally means laws of life and death, for the purposes of this issue, the punishment of lashes is considered equivalent to the death penalty.
[34] As opposed to a monetary obligation, the act of *kiddushin* fundamentally requires two witnesses in order to be valid. In other words, if someone lent

of these acts of *kiddushin* are invalid, and so effectively what has occurred is nothing plus nothing.

**Beit Yosef** in Choshen Mishpat gives two reasons why we cannot join together two single witnesses in the context of *kiddushin*: 1) *kiddushin* is closer to *dinei nefashot* than *dinei mamonot*; 2) a man and woman who participate in *kiddushin* in the presence of only one witness do not have intention for *kiddushin*:

**בית יוסף חושן משפט סימן ל**

ולענין כשמקבלין עדות דאילו הוה דיינינן דיני נפשות הויא ליה דיני נפשות יש לדקדק אי דיינינן ליה כדיני נפשות ואין מצרפין אותם או אי דיינינן ליה כדיני ממונות ומצרפין אותם ומצאתי דבפרק מי שאחזו (גיטין עג.) גמרא לא תתייחד עמו אלא בפני עדים כתב הרי"ף (שם לה:) ראוה שנים שנתייחדה עמו צריכה הימנו גט שני אחד בשחרית ואחד בין הערבים זה היה מעשה ואמרו אין מצטרפין עכ"ל והוא לשון הירושלמי וכתבו גם הרא"ש (גיטין פ"ו סי' ד) וכתב הר"ן (לה: ד"ה ולא) אין מצטרפין דאף על גב דלגבי ממון קיימא לן (סנהדרין ל:) דמצטרפין לגבי אישות דשייך בדיני נפשות בבת אחת בעינן להו עכ"ל... והירושלמי שכתבו הרי"ף והרא"ש ז"ל במי שאחזו בראה שנתייחדה עד אחד שחרית ועד אחד בין הערבים אין מצטרפין אפשר לפרש דטעמא משום דכיון שהבעל והאשה ראו שאין שם אלא עד אחד לא נתכוונו לשם קדושין אלא לשם זנות.

## PRACTICAL RULING

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן מב סעיף ב**

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. הגה: ויש מחמירים אם מקדש לפני עד אחד אם שניהם מודים אבל אם אחד מכחיש העד, אין לחוש. ובמקום עיגון ודוחק, יש לסמוך אדברי המקילין. ואין חילוק בין אומר העד

---

money without witnesses, the borrower is obligated to repay the loan, even though no witnesses were present. However, in the case of *kiddushin,* even when both the man and woman admit that it took place, the *kiddushin* is invalid if two witnesses were not present, as discussed above, i.e. from a halachic perspective, no *kiddushin* at all has occurred. Therefore, two instances of *kiddushin* in the presence of just a single witness can be considered as "nothing plus nothing".

שנתקדשה לפניו לבד, או שאומר שנתקדשה לפני והוא לבד ראה, והאחרים אומרים שלא. וכן אם קידש לפני שנים, והאחד מהם קרוב, הוי כמקדש לפני עד אחד. וע' לקמן סימן מ"ז סעיף ג'.

**Shulchan Aruch** rules that *kiddushin* in the presence of one witness is invalid, and we cannot combine the testimony of two witnesses each of whom saw a separate act of *kiddushin*.

**Rema** rules that one should preferably be stringent regarding the validity of *kiddushin* with one witness if the man and woman both admit that *kiddushin* occurred. However, if ruling stringently would be difficult, and would lead to the woman becoming an *agunah* who is unable to marry someone else (e.g. it would be difficult to arrange a g*et*), then we rely on the primary view that the *kiddushin* is not valid.

**Pitchei Teshuva** cites **Noda Biyehuda** at length to show that, even if there is no pressing need, if there is a further reason to suggest that the *kiddushin* is not valid in addition to there being only one witness, then one may be lenient:

**פתחי תשובה על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן מב סעיף ב**
(ו) יש לסמוך אדברי המקילין. עיין בתשו' נו"ב תניינא סי' ע"ה שהאריך שם בדין קדושין בעד א' ויסוד דבריו להתיר את הבתולה שעליה נשאל מחמת שבעה היתרים. הא' שדעת רוב בנין ורוב מנין דא"ח לקדושין בעד א' וגם הרמ"א מיקל במקום עיגון ודחק וכאן שהמקדש הלך לו לבית אביו רחוק ארבעים פרסאות הרי זה נחשב לדחק ועיגון ואין לומר שראוי לנסות מקודם לכתוב לשם אולי יתרצה בנקל לשלוח גט ז"א כי לא נכון לעשות כן שאם יכתבו הב"ד מכאן לשם שיגרש יתחזק הקול ביותר ולכן נראה דע"כ לא קאמר הרמ"א להחמיר אלא כשהמקדש כאן לפנינו ויכולים לשאלו תיכף אם יגרש בנקל אבל כשהוא במקום רחוק לא החמיר. הב' כיון שזה העד המעיד על הקידושין הוא עצמו העד שקודם לזה אמר לו הבחור שלא יהיה כוונתו בשעת הקדושין כלל שיחולו רק לפנים שתסבור הבתולה שנתקדשה הרי מסר מודעא על הקדושין מידי דהוי אמוסר מודעא אגיטא עב"ש סי' קל"ד סק"ב ובפרט בנ"ד יש הוכחה שלא קידשה באמת כיון שכבר נתקשר מקודם עם אחרת מסתמא לא יעבור חרם התנאים ראשונים. הג' כיון שהעד מסופק אם אמר לי וכאן לא היו מדברים על עסקי קידושין כלל ואפילו שדוכין גמורים לא היה ביניהם ובפרט כיון שהבחור כבר מקושר בעבותות התנאים

איכא ידים מוכיחות להיפך שלא לעצמו קידשה. הד' אחר שהנערה אמרה שבודאי לא כוונה לשם קדושין ולא ידעה כלל פירוש הדברים מהו מקודשת ואף שכ' הב"ש בסי' כ"ז סק"ה שאפילו אמרה שלא הבינה הוי ס"ק שמא משקרת י"ל שזהו בקיד' בב' עדים אבל בעד א' נאמנת במגו דלהד"מ כמ"ש הב"ח דנאמן לומר להשטות במגו דלהד"מ ומה לי להשטות ומה לי טענת לא הבנתי ואף שהב"ש בסי' זה סק"ו דחה דברי הב"ח דזה הוי כמו נסכא דר"א כבר הכרעתי בחבורי נו"ב סי' נ"ט דבאומרת לא הבנתי נאמנת אפילו בלא מגו כיון שעל תחילת הקידושין היא טוענת מסייע לה חזקת היתר ואף שכתבתי שם לתרץ דעת הב"ש דמה שהוא לישנא ברירא ריעא טענתה לומר שלא הבינה מ"מ נ"ד גם השמיעה אינה יודעת אם שמעה הדברים כלל אנו אומרים שנאמנת שלא הבינה ובודאי לא שמעה. הה' שהעד עצמו מעיד שיותר קרוב לו שהנערה מרוב בהלה לא היה בה אז דעת וחוש אפילו לשמוע הדברים. הו' כיון שהעד לא ראה נתינת המטבע מידו לידה ממש ואף לדברי המרדכי שהביא הב"ש ס"ק י"ב היינו בחפץ שניכר לעדים אבל מטבע אין כאן דבר המוכיח שהרי אין סי' במטבע ואף שעתה היא מודית מ"מ כיון שלא היה ידוע להעד בשעת מעשה מקרי מקדש בלא עד. הז' דאפי' המחמירים במקדש בעד א' היינו במודים ולא באינו יודע ובנ"ד הבתולה אומרת שאינה זוכרת כלל אם אמר הבחור איזה דבר או נתן איזה דבר א"כ אינה מודית ממש. וסיים דע"פ שבעה היתרים הנ"ל אפילו אם ימצא על איזה מהם איזה פקפוק מ"מ ע"פ הנשארים וק"ו בהצטרף כולם הבתולה זו מותרת לכל אדם עכת"ד. ושם האריך בכל פרט ופרט ומבואר שם עוד איזה סברות שאפשר לומר בנ"ד להקל ע"ש:

Returning to **Rema**: If both the man and woman deny the allegation of a single witness that they performed *kiddushin,* then there is certainly no concern that *kiddushin* occurred. However, the formulation of **Rema** cited above implies that even if one of them contradicts the witness, then there is no such concern. Does **Rema** mean that, if one of them admits that *kiddushin* occurred in front of the single witness, while the other denies it, then the *kiddushin* is considered definitely invalid for both of them, or only for the one who denies it? **Tiv Kiddushin** offers proof that the party who admits needs to be concerned that the *kiddushin* is valid. The passage from Gemara Kiddushin cited above initially suggests, in Rava's question to Rav Nachman, that one can bring a proof that *kiddushin* in front of a single witness is valid from the Mishna that

states that if a man claims he performed *kiddushin* with a woman, and she denies it, then he is forbidden to marry her relatives, while she is permitted to marry his. Rava suggests that the case is one in which there is a single witness verifying the *kiddushin*. This seems to be exactly **Rema**'s case, and thus it seems clear that the party who admits that kiddushin took place does need to be concerned for the *kiddushin*'s validity.

**Bach** writes that there are two valid ways for the man and woman to contradict the witness: 1) to claim that the whole episode of the *kiddushin* never occurred or 2) to admit that there was an act of *kiddushin,* but to claim that it was performed in jest:

**ב"ח אבן העזר סימן מב**

ג ...מבואר דלאו דוקא המכחיש את העד לומר להד"ם מעולם לא קיבלתי קידושין מיד פלוני או מעולם לא קידשתי את פלונית אלא אפילו הוא אומר נתתי והיא אומרת קיבלתי אלא שטוענין שמעולם לא נתכוונו לקידושין שתהא לו לאשה בקידושין אלו כי לא נתכוונה היא אלא להשטות בו א"נ לשחוק והיתול בעלמא בטענה זו נמי אינו מודה לדברי העד קרינן ביה שהלא העד מעיד שזה קידש את זו והיא אשת איש ושניהם או אחד מהם אומר שלא קידש אותה ואינה א"א כי לא היה אלא דרך שחוק והשטאה:

How can method 2) be valid, given that *devarim she-be-lev einam devarim,* as was discussed above in Se'if 1? **Bach** answers:

... ומ"ש בתשובת מיימוני דזה שאמר שלא היה בלבו אלא לשחוק ולהתלוצץ הויין דברים שבלב ואינן דברים התם הוו ב' עדים דכיון שאם היו מכחישי' ואומ' להד"ם אין שומעין לו הוא הדין נמי במאי דקאמר דכוונתו היתה לשחוק נמי אין שומעין לו אבל בעד אחד כל שטוען טענה ואומרים שלא היה שם קידושין היינו אינן מודים ואין כאן קידושין כלל וכך העליתי בתשובה (שו"ת הב"ח סי' צז) הלכה למעשה:

**Bach** explains that one can't compare the claim that the *kiddushin* was performed in jest when it was done in front of a single witness to the same claim when it was performed in front of two witnesses. When *kiddushin* was performed in front of two witnesses, there is

no way for the couple to successfully deny that *kiddushin* took place, as their claim would be contradicted by the witnesses, and they also can't claim that the *kiddushin* was done in jest, since *devarim she-be-lev einam devarim.* However, when the *kiddushin* was performed in front of only a single witness, since the couple could potentially completely deny the witness's claim (i.e. method 1) above), they would also be believed to claim that the *kiddushin* was performed in jest. Based on this **Bach**, **Chelkat Mechokek** offers a resolution for the ambiguous language of **Rema**:

**חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן מב סעיף ב**
ד) אבל אם א' מכחיש העד אין לחוש – ל' זה יש לפרש שאין לחוש כלל אפי' לאותו שאין מכחיש והיינו כשהמכחיש אינו אומר להד"מ רק אומר משטה הייתי ולא נתכוונתי לקידושין ומאמינים לו במיגו דאי בעי הי' מכחיש העד וא"כ כיון שהא' לא כוון לקידושין א"כ אף השני אין צריך לקיים הקידושין אבל אם א' טען להד"מ והשני טוען שקידש בע"א למה לא יהיה הוא אסור בקרובותיה למאן דחייש לקידושי ע"א.

**Chelkat Mechokek** explains that in certain situations, the party who admits to the *kiddushin* will need to be concerned that the *kiddushin* is valid, and in certain situations he or she won't. If the party who denies the *kiddushin* does so by method 1) above, i.e. he or she completely denies the single witness's allegation, then the other party who admits that the *kiddushin* took place would need to be stringent. However, if the party challenging the witness uses method 2), claiming that the *kiddushin* was performed in jest, then even the other party does not have to be concerned that the *kiddushin* is valid. The reason is that if the man (for example) says that he intended the *kiddushin* as a joke, then, even if the woman took the offer seriously (and therefore admitted to the single witness that *kiddushin* took place), the *kiddushin* would still be invalid, since both parties would have needed to seriously intend *kiddushin* for the *kiddushin* to be valid.

**Beit Meir** objects:

**בית מאיר אבן העזר סימן מב סעיף ב**
אך הא ק' איך אפשר להאמינו בהטענה להשטית במגו יותר ממה שהיה מועיל בהכחשה דהא בהכחשה הי' עכ"פ המודה אסור וא"כ נהי דלגבי עצמו נאמן במגו דהכחשה אבל היא מאין יבא עזרה.

If **Bach** holds that method 2) is a valid way of undermining the validity of the witness's testimony only because the party who is challenging the witness would have been believed had he or she used method 1) (i.e. he or she is believed based on the Talmudic principle of *migu*), then how can method 2) be more effective than method 1)? In other words, how can it be that if the party who denies the *kiddushin* does so through method 1), the *kiddushin* is nevertheless valid for the other party, but if the party denying *kiddushin* uses method 2), which involves a weaker claim than method 1), the *kiddushin* are completely invalid even in relation to the other party?!

In the continuation of the passage cited above, **Chelkat Mechokek** rejects **Bach**'s argument that method 2) would be effective in undermining the witness. **Bach**'s explanation seems to clarify why Beit Din will accept the admitting party's assertion that the *kiddushin* was performed in jest. However, **Chelkat Mechokek** argues that Beit Din always believes the party who claims that the *kiddushin* was performed in jest, but nevertheless, the *kiddushin* is still valid. The principle of *devarim she-be-lev einam devarim* means that *Halacha* only takes into account what was said, and not what was thought, and therefore the *kiddushin* would be valid in this case:

... ועוד אפי' במשטה יש לדון דילמ' דכשם בשני עדים טענת השטאה לאו כלום הוא דדברים שבלב אינם דברים ה"ה ע"א ומה בכך שיש לה מיגו אטו אנן אין מאמינים לה

אלא הטעם דדברים שבלב אינם דברים ואף שאנו יודעים שכוונתם להשטות אפ"ה חוששי' לדברים שבפה ולא לדברים שבלב. והרב בב"ח חילק בין ע"א לב' עידים בטענות השטאה וכתב דנאמן לומר טענת השטאה בע"א ושכך פסק הלכה למעשה ואין דבריו מוכרחים להקל לכתחלה.

**Beit Shmuel** also disagrees with **Bach** that method 2) is a valid way of contradicting the witness:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן מב סעיף ב**
ו) אם א' מכחיש - אם השני מודה לדברי העד מחלק הב"ח וכתב דאם א' מכחיש ואומר שלא היה קידושין כלל אז זה שאמר כדברי העד שהיה קידושין צריך לחוש אבל אם א' מכחיש ואמר שהיה קידושין אלא כוונתו היה לשחוק אז אף השני א"צ לחוש אף על גב דאית' בסמוך דאינה נאמנת לומר לשחוק כוונתי היינו כששני עדים מעידים אבל נגד ע"א נאמן במיגו דהיה יכול להכחישו. ואינו נראה לי דהא דומה לאומר חטפתי ודידי חטפתי דאינו נאמן במיגו דהיה יכול להכחישו.

**Beit Meir** writes that, unless there is a concern that ruling stringently would lead to the woman becoming an *agunah,* we should not accept method 2) as a valid way to undermine the witness:

... א"כ היכי דשניהם מודים אלא שטוענים להשטות כיוונו ודברים שבלב הא לא הוו דברים מה"ת לא יתפסו לכן שלא במקום עגון ראוי להחמיר.

The **Magiah** on **Taz** accepts **Bach**'s ruling, and explains that **Bach**'s reasoning is not as understood by **Chelkat Mechokek** and **Beit Shmuel** (who understand that it is based on the concept of *migu*). Rather, **Bach** means that, when *kiddushin* takes place in the presence of only one witness, the party's claim that his intention was to joke is considered plausible. A person often wouldn't take such an act seriously, since the requisite number of witnesses aren't observing him, and he knows that he can simply deny later that anything took place. Therefore, his assertion that he was joking is not considered a case of mere *devarim she-be-lev.* However, when

the *kiddushin* takes place in front of two witnesses, the presence of the witnesses generally causes people to not perform *kiddushin* in jest, as they won't be able to simply deny it, and the party's assertion that he was joking is therefore considered *devarim she-be-lev*.

## ISSUE 2: A Single Witness who Claims that *Kiddushin* Took Place in Front of Two Witnesses (*Eid Echad Mei'id She-Nitkadshah Lifnei Shnayim)*

**Rema** next addresses the following case:

...ואין חילוק בין אומר העד שנתקדשה לפניו לבד, או שאומר שנתקדשה לפני שנים והוא לבד ראה, והאחרים אומרים שלא ראו.

In this case (according to the understanding of **Chelkat Mechokek** and other *Acharonim*), a single witness claims that *kiddushin* was performed in front of two witnesses. The doubt is therefore whether this in fact occurred, but, if it did occur, it would certainly be valid (as opposed to *kiddushin* performed in front of a single witness).

The source for this issue is **Gemara Ketubot** 22b-23a:

בבלי כתובות כב ע"ב – כג ע"א

תנו רבנן: שנים אומרים נתקדשה ושנים אומרים לא נתקדשה - הרי זו לא תנשא, ואם נשאת - לא תצא; שנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה - הרי זו לא תנשא, ואם נשאת - תצא.

מאי שנא רישא, ומאי שנא סיפא? אמר אביי: תרגמה - בעד אחד, עד אחד אומר נתקדשה ועד אחד אומר לא נתקדשה - תרוייהו בפנויה קמסהדי, והאי דקאמר נתקדשה הוה ליה חד, ואין דבריו של אחד במקום שנים; סיפא, עד אחד אומר נתגרשה ועד אחד אומר לא נתגרשה - תרוייהו באשת איש קמסהדי, והאי דקאמר נתגרשה הוה ליה חד, ואין דבריו של אחד במקום שנים.

According to **Abaye**'s explanation, the *Berayta*'s case concerns a woman who was presumed to be single, and one witness testifies that she accepted *kiddushin,* but another witness denies it. The witness who claims that there was *kiddushin* is disregarded, since

both witnesses agree that she was originally single, and therefore the claim of one witness that she is married can't override the knowledge of both witnesses that she was originally single. The problem with this explanation is that the *Berayta* states that, if this woman were to marry another man, then *bedieved*, after the fact, she wouldn't be required to be divorced, and she may rely on the witness who claims that the initial *kiddushin* never occurred. Why is this permitted only *bedieved*? Why is it not completely permissible for her to get married?

## POSITIONS OF THE RISHONIM

**Tosafot** state that even if there is no witness who claims that *kiddushin* did not occur, and there is one witness claiming that it did, the *halacha* is that the woman is certainly not married, since two witnesses are required for matters of marriage (because of the principle of *ein davar she-be'ervah pachot mi-shnayim*). Not only are two witnesses required for the act of *kiddushin* itself, but also to testify that *kiddushin* took place:

**תוספות מסכת כתובות דף כג עמוד א**

תרוייהו בפנויה קמסהדי - לא הוה צריך להא דאפי' ליכא אלא ההוא דאמר נתקדשה לא תצא דאין דבר שבערוה פחות משנים אבל תימה אמאי לא תנשא לכתחלה דהוה לן לאוקמה אחזקה וי"ל כגון שאנו יודעים שזרק לה קדושין ומספקא לן אי קרוב לו או קרוב לה והני ב' סהדי חד אמר קרוב לו וחד אמר קרוב לה דכיון דודאי זרק לה הקדושין לית לן למימר אוקמה אחזקה להתירה לכתחילה אי נמי כגון שהיו נרות דולקות ומטות מוצעות שהיה עומד לקדש כדאמר בסוף המגרש (גיטין פט.) ועד אחד אומר נתקדשה ועד אחד אומר לא נתקדשה באותה שעה.

**Tosafot** ask why the woman is not permitted outright (i.e. *lechatchila*) to get married, since she has a presumption (*chazaka*) of being single, and only one witness against that presumption (especially since the witness who claims that *kiddushin* occurred is

contradicted by the other witness). **Tosafot** answers that the Gemara is referring to a case where there are other grounds for thinking that *kiddushin* took place – for example, we know that the man threw *kesef* for *kiddushin* to the woman, but the two witnesses contradict each other regarding whether the money landed closer to her (and therefore the *kiddushin* was effective) or closer to him (and therefore the *kiddushin* is invalid). However, if there are no independent grounds for believing that *kiddushin* took place, the woman is indeed completely permitted to get married.

**Ran** cites **Ramban**, according to whom the Gemara in **Ketubot** is not accepted as *halacha*:

**הר"ן על הרי"ף מסכת כתובות דף י עמוד א**
תרוייהו בפנויה קמסהדי. לדברי שניהם עד עכשיו בחזקת פנויה היתה וא"ת דמהא משמע דטעמא משום דאידך אמר לא נתקדשה הא לא אמר כלום אסרינן לה אפומיה דהאי דאמר נתקדשה ואמאי והרי עד אחד בקדושין לאו כלום הוא וכדאיתא בפרק האומר דקידושין (דף סה א) משום דאין דבר שבערוה פחות משנים וכיון דטעמא מש"ה הוא משמע דאפי' אמר נתקדשה בפני ובפני אחר לאו כלום הוא תירץ הרמב"ן דרב פפא לטעמיה דאמר התם [דף סה ב] דהמקדש בעד אחד חוששין לקדושין.

The Gemara is following the opinion that one needs to be concerned for the validity of *kiddushin* performed in front of a single witness. However, **Ramban** explains that, according to the accepted opinion, there is never a concern that *kiddushin* performed in front of a single witness is valid (even if that witness claims that there was another witness present at the *kiddushin*). Therefore, even in a case like the one described by **Tosafot,** where there are independent grounds for thinking that *kiddushin* took place, there is no concern that the *kiddushin* is valid.

**Rambam** rules that if one witness testifies that a woman accepted *kiddushin,* and she denies it, then she is permitted to marry:

**רמב"ם הלכות אישות פרק ט הלכה לא**
אמר עד אחד מקודשת היא והיא אומרת לא נתקדשתי הרי זו מותרת, אחד אומר מקודשת ואחד אומר אינה מקודשת לא תנשא ואם נישאת לא תצא שהרי היא אומרת לא נתקדשתי.

It seems that all Rishonim agree with this ruling (**Chelkat Mecholek** cites **Maharam Padwa** who disagreed at first but then changed his mind). **Rambam** then writes, based on the above Gemara, that if one witness says that *kiddushin* took place while another witness says it didn't, and the woman also denies that *kiddushin* occurred, then in the first instance, *lechatchila*, she shouldn't get married, but if she got married, then, after the fact, *bedi'eved*, she does not need to get divorced. But why may she not get married *lechatchila*? Surely she should be in a stronger halachic position to marry than in the first case described by **Rambam** here?

**Maggid Mishneh** answers that, in fact, the woman is in a weaker position due to the presence of the supporting witness:

**מגיד משנה הלכות אישות פרק ט הלכה לא**
ודבריו ז"ל מתמיהין ממ"ש ז"ל בסמוך בעד אחד אומר מקודשת והיא אומרת לא נתקדשתי שהיא מותרת ומשמע מלשונו שאפילו לכתחלה תנשא וכן מוכיח הסוגי' שבפרק האומר וא"כ בכאן שעד אחד אומר כדבריה והיא אומרת לא נתקדשתי למה לא תנשא לכתחלה. וי"ל לדעתו ז"ל דטפי עדיף כשאין עד אחד אומר כדבריה משאם הוא אומר כן. והטעם מפני שכל שאין לה עד כלל חזקה אינה מעיזה פניה להכחיש העד אם היה אמת דהא ליכא מי שמסייעה אבל כשעד אחד אומר כדבריה סומכת עליו ומעיזה ולפיכך לכתחלה לא תנשא ודומה קצת לנזכר בגמרא גבי גירושין כך נ"ל לדעתו ז"ל.

The Gemara[35] states that a married woman who says to her husband that he divorced her is believed, because of the presumption that a woman would not be brazen enough to lie to her husband concerning such a matter, and therefore she is certainly telling the

[35] *Ketubot* 22b.

truth. But if she has the support of witnesses, then she is not believed, because in such a case she may be comfortable falsely claiming that she was divorced due to their support. **Maggid Mishneh** writes that the same logic applies here. If the woman alone contradicts a witness who claims that she is married, we assume that she would not dare to do so unless she was telling the truth. But if she has the support of a witness, we cannot totally rely on her denial, because perhaps she knows that she in fact accepted *kiddushin,* but still denies it since she has a supporting witness. Therefore, she should not *lechatchila* get married in such a case. Thus for **Rambam**, unlike for **Tosafot** and **Ramban**, whenever we have one witness who says that there was *kiddushin* and one witness who testifies that there wasn't, we must be concerned for *kiddushin.*

**Ran,** however, explains **Rambam** in line with **Tosafot**:

**הר"ן על הרי"ף מסכת כתובות דף י עמוד א**

והרמב"ם ז"ל כתב בפ"ט מהלכות אישות כלשון הזה אמר עד אחד מקודשת היא והיא אומרת לא נתקדשתי הרי זו מותרת א' אומר מקודשת וא' אומר אינה מקודשת לא תנשא ואם נשאת לא תצא שהרי היא אומרת לא נתקדשתי ודבריו תמוהים הרבה שהרי בעד א' שאומר נתקדשה ואין עד אחר מכחיש [אותו כתב הרי זו מותרת ואם עד אחר מכחיש] אותו כתב [לא תנשא ואפי' שגם היא מכחישתו] לא תנשא לפיכך נ"ל דהכא במאי עסקינן כגון ששניהם מודים שזרק לה קדושין אלא שהם חלוקין אם קרוב לו אם קרוב לה וכיון שיש כאן שני עדים בזריקת הקדושין ועבידי אינשי דטעו בקרוב לו ובקרוב לה אמרינן דמדרבנן לא תנשא דחיישינן שמא בשעת הקדושין שניהם ראו שקרובים לה היו וזה טועה עכשיו ובפרק ארבעה אחין [דף לא א] נמי אמרינן דבכת אחת שא' אומר קרוב לו וא' אומר קרוב לה דספיקא דרבנן הוא ולפיכך כתב הרמב"ם בעד א' בשמכחישתו לאו כלום הוא ומותרת... ובעד אומר מקודשת ובעד אחד אומר אינה מקודשת כתב לא תנשא ואפילו כשמכחישתו לפי שאנו חוששין שמא זה האומר קרוב לו טעה ובשעת קדושין ראה שהיה קרוב לה.

According to **Ran's** interpretation, **Rambam** is only discussing a situation (similar to **Tosafot**) where there are independent grounds for thinking that *kiddushin* took place. For example, the man threw the *kesef* to the woman for the purpose of *kiddushin,* and the witnesses disagree about whether it was closer to her or to him. Only in such a case, where both witnesses agree that there was potential for *kiddushin,* are we concerned that the witness who claims that the *kiddushin* was not effective is perhaps mistaken. Therefore, even though the woman has a supporting witness, she should not get married *lechatchila.*

**Ra'avad** in the Hasagot rules against **Rambam,** and writes that the woman is believed against one witness even without the support of another witness, and she is certainly believed if she has that support:

השגת הראב"ד/ אחד אומר מקודשת ואחד אומר אינה מקודשת לא תצא. א"א זה המחבר נראה שבא לפרש ואינו אלא סותם, מתחלה אמר כשהיא מכחשת את העד שאמר מקודשת היא מותרת ולבסוף אמר אפילו כשיש עד אחד שמסייע אותה לא תנשא, אבל בא וקבל דבר אמת שאם היתה היא מכחישתו מותרת היא.

**Ra'avad** continues:

אלא בשאינה מכחשת כגון דאמר עד אחד אביה קידשה ועד אחד אמר לא קידשה אי נמי פלוני זרק לה קידושיה והיו קרוב לה ועד אחד אומר קרוב לו היו והיא אינה מכחשת כלל בזה אמרו תרוייהו בפנויה קא מסהדי וכו' לכתחילה לא תנשא וכו'.

In any case in which she denies that *kiddushin* took place, she is permitted to marry. However, if she does not know herself, then **Raavad** agrees that, even if one witness testifies that there was *kiddushin,* and one witness testifies that there wasn't, she is forbidden to marry *lechatchila.*

**Brief Summary of Rulings:**

- One witness claims that *kiddushin* took place in front of two witnesses, and the woman denies it: she is permitted, even *lechatchila*, to marry according to most *poskim*, unless there is a concern that a second witness will emerge who will agree with the first witness that *kiddushin* took place.

- One witness claims that *kiddushin* took place in front of two witnesses, and the woman is silent (= she does not know): **Ra'avad** holds that she is forbidden to marry *lechatchila.* According to **Tosafot** she is probably permitted to marry as there is no objective reason to believe that *kiddushin* took place. According to **Ramban** she is permitted to marry. **Beit Shmuel** (Siman 47, Se'if Katan 3) rules that *lechatchila* she should not marry, as we are concerned for the testimony of the witness. However, if she got married, she need not get divorced, since she can only be presumed to definitely be married based on the testimony of two witnesses.

- One witness claims that *kiddushin* took place in front of two witnesses and the woman admits this: she is forbidden to marry, and even if she marries, she would need to get divorced.

- One witness contradicts another regarding whether *kiddushin* took place in front of two witnesses: **Tosafot** holds that we need to be concerned that there was *kiddushin* only if there is an objective reason for thinking so, and **Ramban** rules that the woman may get married in all

situations. **Shulchan Aruch** rules similarly in Siman 47 that if two witnesses contradict each other as to whether *kiddushin* ever occurred, the woman is permitted to marry, even *lechatchila*. Only if there is an objective reason to think that there may have been *kiddushin*, e.g. the witnesses are disagreeing only regarding whether the ring fell closer to the man or to the woman, she should not marry *lechatchila*, but if she married she need not get divorced. **Ra'avad** maintains that if one witness contradicts another concerning whether *kiddushin* ever occurred and the woman is silent, we are concerned that *kiddushin* occurred, and she is forbidden to marry *lechatchila*. **Chelkat Mechokek** and **Beit Shmuel** in Siman 47 both cite the ruling of **Ra'avad**. They also mention the stringent understanding of **Rambam** presented by **Maggid Mishna**, that when there is a contradiction between the two witnesses, then even if the woman also denies the *kiddushin,* she may not marry *lechatchila.*

**ISSUE 3: It Was Discovered that a Witness for *Kiddushin* was a Relative or Otherwise Disqualified** (*Nimtza Karov O' Passul Be-Kiddushin)*

The topic of a witness who was discovered to be a relative or otherwise disqualified is a complicated one which comes up again later in this Siman and also in Choshen Mishpat. **Beit Yosef** at the end of our Siman cites **Rabbeinu Yerucham** who states in name of **Ramah** (the Rishon) that if *kiddushin* was done in the presence of two witnesses, one of whom turned out to be related to the man or woman, then the woman is permitted to remarry without a *get*. However, when **Rema** cites this ruling at the end of our Se'if, he writes:

... וכן אם קידש לפני שנים, והאחד מהם קרוב, הוי כמקדש לפני עד אחד.

The implication of **Rema,** that this case is treated like a standard case of *kiddushin* in front of a single witness, is that, unless there is a concern that the woman would be an a*gunah,* a *get* would ideally be required, as **Rema** generally holds. However, this seems difficult, since whenever a proper witness testifies with a disqualified witness, the entire testimony is invalidated, as is the simple reading of the **Beit Yosef.** Thus, a *get* should not be required if *kiddushin* took place before a disqualified witness along with a proper one, even according to **Rema**'s general opinion that a *get* is ideally required for *kiddushin* performed in front of a single witness. We will return to this difficulty and its resolution below, but we will first discuss the general issue of when valid witnesses become disqualified because they joined together with invalid witnesses.

## **MISHNA AND GEMARA Makkot** 5b-6a

**בבלי מכות ה ע"ב – ו ע"א**

מתני'. על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת - אם מתקיימת העדות בשנים, למה פרט הכתוב בשלשה? אלא להקיש שנים לשלשה, מה שלשה מזימין את השנים, אף השנים יזומו את הג'; ומנין אפי' מאה? ת"ל: עדים. ר' שמעון אומר: מה שנים אינן נהרגין עד שיהיו שניהם זוממין, אף שלשה אינן נהרגין עד שיהיו שלשתן זוממין; ומנין אפי' מאה? ת"ל: עדים. רבי עקיבא אומר: לא בא השלישי להקל אלא להחמיר עליו ולעשות דינו כיוצא באלו; ואם כן ענש הכתוב לנטפל לעוברי עבירה כעוברי עבירה, על אחת כמה וכמה ישלם שכר לנטפל לעושי מצוה כעושי מצוה. ומה שנים, נמצא אחד מהן קרוב או פסול - עדותן בטלה, אף שלשה, נמצא אחד מהן קרוב או פסול - עדותן בטלה; מנין אפי' מאה? ת"ל: עדים. אמר רבי יוסי: במה דברים אמורים - בדיני נפשות, אבל בדיני ממונות - תתקיים העדות בשאר; רבי אומר: אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות. ואימתי? בזמן שהתרו בהן, אבל בזמן שלא התרו בהן, מה יעשו שני אחין שראו באחד שהרג את הנפש?

The **Mishna** deals with the question of why the Torah[36] says "*al pi shnayim o' sheloshah eidim yumat ha-meit"* - "By the mouths of two or three witnesses the one who shall die shall be put to death" (if sentenced to capital punishment by the Beit Din). What is added by referring to three witnesses? **R. Akiva** derives from this *pasuk* that, just as if there are only two witnesses, and one of them turns out to be invalid, the entire testimony is invalidated (since there are no longer two witnesses), so too, even if there are three witnesses, and one turns out to be invalid, the entire testimony is invalidated despite the fact that two valid witnesses remain. **R. Yossi** holds that this applies only regarding testimony necessary for a person to be punished (*dinei nefashot*), but for testimony regarding a monetary obligation (*dinei mamonot*), the remaining witnesses are still valid. **Rebbi**'s opinion is that the entire testimony becomes invalidated both for *dinei nefashot* and *dinei mamonot.* However, it is invalidated

[36] *Devarim* 17:6.

only if the witnesses had the intention, when they were initially observing the act, to be witnesses. If they did not have this intention, then two of them are still valid witnesses, otherwise it would mean that two brothers who e.g. saw a murder together with a third person who is unrelated to them would automatically all be invalidated as witnesses, which seems to be logically problematic. **Rashi** on the Mishna explains:

בזמן שהתרו בהן - ובדיני נפשות כי אמרינן בטלה בזמן שהקרוב או הפסול נשתתף בעדות מתחלה להיות מן המתרין בעוברי עבירה.

אבל אם לא התרו בהן - ולא כוונו להיות עדים בדבר לא בטלה עדות האחרים בשביל ראייתן של אלו דמה יעשו שני אחין שראו עם שלישי מן השוק באחד שהרג את הנפש.

If two people in a group of witnesses are related, or one of them is otherwise disqualified from being a witness, what is the correct procedure to follow to ensure that the entire group does not become disqualified according to **Rebbi**? The Gemara states:

אמר רבי יוסי: במה דברים אמורים וכו' מה יעשו שני אחים כו'. היכי אמרינן להו? אמר רבא, הכי אמרי' להו: למיחזי אתיתו או לאסהודי אתיתו? אי אמרי: לאסהודי אתו, נמצא אחד מהן קרוב או פסול - עדותן בטלה, אי אמרי: למיחזי אתו, מה יעשו שני אחין שראו באחד שהרג את הנפש?

**Rava** explains that Beit Din asks the witnesses if they intended to merely watch the event, or if they intended to testify. If they reply that they intended to testify, their testimony is invalid. If, however, they reply that they intended merely to watch, their testimony is valid. The Rishonim have different interpretations regarding exactly what the correct procedure is.

## POSITIONS OF THE RISHONIM

According to **Rashi** here, we ask the invalid witness whether he intended, at the time that he watched the event, to later come and testify. If so, the other witnesses in the group are also disqualified:

היכי אמרינן להו - לקרוב ופסול למבדקינהו אם מתחלה לעדות נתכוונו.

**Rabbeinu Chaim** explains that we ask the valid witnesses whether they intended to join together with the invalid witnesses to witness the event, in which case they too become disqualified, or whether they did not consider the invalid witnesses as part of their group, in which case they remain valid:

**תוספות מסכת מכות דף ו עמוד א**

לאסהודי אתיתו - קשה דאם כן לא יהרג אדם לעולם דהקרובים יבואו ויאמרו לאסהודי אתינן ופירש רבינו חיים כהן דאמרינן לעדים כשרים לאסהודי עם הפסולין אתיתו או למיחזי אתיתו בלא הפסולין ואי אמרי הכשרים למיחזי אתינו בלא הפסולים אז לא הוי עדותן בטלה אפילו אם נמצא אחד מהן קרוב או פסול אבל אי אמרי לאסהודי אתינו עם הפסולין הוי עדותן בטילה.

**Rif**, in a *teshuva* (quoted by **Rosh**, Makot 1, 11), requires that the valid witnesses must know that the invalid witness was invalid. Only then would the valid witnesses be disqualified.

**Rambam** rules:

**רמב"ם הלכות עדות פרק ה**

*הלכה ה*

וכיצד בודקין את הדבר כשיבואו לבית דין עדים מרובין כת אחת אומר להם כשראיתם זה שהרג או חבל להעיד באתם או לראות, כל מי שאומר לא להעיד עליו אלא לראות מה הדבר ובכלל העם באתי מפרישין אותו, וכל מי שאומר לא הייתי עומד אלא להעיד ולכוין העדות מפרישין אותו, אם נמצא באלו שנתכוונו להעיד קרוב או פסול עדות כולם בטלה, במה דברים אמורים כשהיה בהן קרוב או פסול אבל אם כולם כשרים אחד

שנתכוון להעיד או שלא נתכוון להעיד הואיל וראה הדבר וכיון עדותו והיה שם התראה חותכין הדין על פיו, בין בדיני ממונות בין בדיני נפשות.

**Rambam**'s opinion is that we ask the entire group of people who come to Beit Din to testify, which includes both valid and invalid witnesses, whether they originally intended merely to watch the event or to witness it (meaning, to later testify about it). All people who claim to have merely watched the event are set aside. Only if in the remaining group, of people who intended to witness the event, there is at least one invalid witness, will the entire group's testimony be invalidated. If, however, all the people who come to Beit Din are valid witnesses, then they are all accepted, irrespective of whether they originally intended to only view the event or to witness it.

Why go through this procedure of dividing into two sub-groups rather than adopting the simpler method of just initially asking any invalid witnesses if they had intention to be witnesses? **Shach** offers a novel explanation:

**ש"ך חושן משפט סימן לו ס"ק ג**

(ג)... הכי פירושו, דס"ל דבעינן שתתקיים העדות בשאר שנתכוונו להעיד דוקא, דכיון דבקרוב ופסול שבא לראות אין פוסלים שאר העדות, א"כ ע"כ כיון שלא באו אלא לראות לא חשיבי עדות, א"כ גם הכשרים שבאו לראות לא חשיבי עדות ואין חותכין הדין על פיהם, דלא מסתבר לומר דקרובים שבאו לראות לא יחשבו עדות וכשרים יחשבו לעדות, אלא ודאי אמרינן כל מי שבא לראות לא חשיב עד, וכל מי שבא להעיד חשיב עד. והיינו שכתב הרמב"ם והמחבר מיד אח"כ, בד"א בשהיה בהן קרוב או פסול, אבל אם היו כולם כשרים אחד שנתכוין להעיד ואחד שלא נתכוין להעיד כו' חותכין הדין על פי עדותו כו'. הרי בהדיא דר"ל בד"א דאין חותכין הדין על פי עדות הכשרים שלא נתכוונו להעיד, אלא בשהיה בהן קרוב או פסול, והלכך כיון שאין חותכין הדין על פי הקרוב ופסול כשלא נתכוין להעיד, אין חותכין הדין גם על פי עדות הכשרים, אבל אם כולם כשרים חותכין הדין גם על פי אותם שלא נתכוונו להעיד. וכן מבואר יותר בלשון הרמב"ם עצמו פ"ה מהל' עדות דין ה' שכתב וז"ל, אומרים להם להעיד באתם או לראות, כל מי שאומר לראות מפרישים אותו, וכל מי שאומר להעיד מפרישים

אותו, אם נמצא באלו שנתכוונו להעיד קרוב או פסול עדות כולם בטלה, בד"א בשהיה בהן קרוב או פסול, אבל אם כולם כשרים, אחד שנתכוון להעיד או שלא נתכוון להעיד חותכין הדין על פיו, עכ"ל. ומה צריך לומר מפרישים אותו כו', הוה ליה למימר בקצרה, אם הקרוב אומר שנתכוון להעיד פוסל ואם לאו אינו פוסל, ומה צורך להפריש כתות כתות. אלא ודאי ר"ל, כל מי שאומר לראות מפרישים אותו ששוב לא מיחשב עד אף אם הוא כשר, ואהא קאי בד"א כו', כדפירשתי. ומשמע ליה להרמב"ם הכי מדקאמר בש"ס [מכות ו' ע"א] היכי אמרינן להו, לשון רבים, משמע דאכולן קאי, ולא אקרוב ופסול לבדו...

The procedure is necessary because the only way to discount the invalid witnesses is if only the valid witnesses intended to later testify, and the invalid ones did not. However, if both the valid and invalid witnesses intended either to testify or not to testify, their testimony would be disqualified. Even if no invalid witnesses intended to testify, the valid ones would still be disqualified if they too did not intend to testify. According to **Shach**, anyone who had the intention to testify must be accepted by Beit Din as a witness. Someone who did not have that intention does not automatically have to be accepted as a witness, and can be either accepted or sifted out, but Beit Din must either accept all people in that category or reject all of them. The upshot is that we must begin by asking all those who come to Beit Din whether they had intention to testify. Then, if at least two of the valid witnesses had intention to testify, and none of the invalid ones did, we may accept their testimony. Otherwise, their testimony will become disqualified. This is the unique stringency of **Shach.**

Many dispute **Shach** and indeed his view seems difficult because all that **Rambam** writes is "*im nimtza be-eilu she-nitkavnu leha'id karov o' pasul, eidut kulam beteilah*", "if amongst those who intended to testify there is a relative or invalid witnesses then the testimony for all of them is disqualified." However, according to **Shach**'s

understanding of **Rambam**, even if the invalid witnesses did not intend to testify, all of the witnesses could still potentially be disqualified (if no valid witnesses intended to testify either).

An alternative understanding of **Rambam**, which appears closer to the plain reading of his words, is as follows: If none of the witnesses, whether valid or invalid, had any intention to testify, then there was never any halakhic joining (*tziruf*) between them, and the invalid witnesses are simply disregarded. In such a case, even though the valid witnesses also had no prior intention to testify, they may now step forward and offer acceptable testimony. This is because testimony becomes disqualified only when valid and invalid witnesses join together in a shared act of intent to testify. But here, no one initiated such an act, and thus no group was ever formed. The valid witnesses remain independent and unaffected by the presence of the invalid ones. However, once someone, whether valid or invalid, intends to testify, halakhically this is regarded as an attempt to form a joint testimony, since testimony requires at least two people and cannot be given alone. Therefore, if both an invalid witness and valid witnesses intend to testify, they are considered to have joined into a single unit. Because the group now includes a disqualified witness, the entire testimony is rendered invalid. In contrast, if only the invalid witness had intent and the valid witnesses did not, there is no halakhic joining, no unified group, and the invalid witness stands alone, and his disqualification does not extend to the others. **Rambam**'s ruling thus hinges not merely on the presence of invalid witnesses, but on the mutual intention to participate together in giving testimony, which creates the *tziruf* that leads to collective invalidation.

**Tosafot** and **Rosh** ask: given the *halacha* that when an invalid witness is part of a group, the entire group becomes disqualified, how do we ever successfully effect *kiddushin* or *gittin* given that there are always invalid witnesses (e.g. relatives) present, and one of them might intend to be a witness? There are several approaches to answering this question:

1) **Tosafot, Rosh** and **Rashba**: the mere viewing of the event, e.g. the *kiddushin* or *get*, by an invalid witness, even if he intends to be a witness, does not disqualify the valid witnesses who are present. It is only if invalid witnesses then come to Beit Din to testify that they would invalidate the testimony of the valid witnesses, as **Tosafot** explain:

**תוספות מסכת מכות דף ו עמוד א**

שמואל אומר הלכה כרבי יוסי - קשה היאך מצינו ידינו ורגלינו שנותנין גט שיש במעמד קרובים והיה לנו לומר דעדות הכשרים בטל והאי דומיא דדיני נפשות דשרינן אשת איש שיש בה מיתת בית דין וטעם דפרישית לעיל גבי עדות נפשות שייך נמי בגט וגם לרבי נמי קשה שפעמים יתכוין אחד מן הקרובים להעיד לכן נראה לר"י דגם לר' יוסי לא אמרו דעדותן בטלה אלא דוקא באותן שמעידים בפני ב"ד אבל בשביל ראייה לחודה לא וא"ת א"כ מאי פריך הרוג יציל והא אינו הולך להעיד בבית דין ואומר הר"י דודאי מתחלה היה סבור הש"ס לרבי יוסי כי נמי אינן באין להעיד בב"ד עדותן בטלה ומשני במקיימי דבר הכתוב מדבר כלומר כשבאין לקיים הדבר בבית דין אמר רבי יוסי נמצא אחד מהן קרוב או פסול דעדותן בטלה.

2) **Ramban**: if the invalid witnesses intended to testify when they viewed the event, then the other witnesses become disqualified. However, if the invalid witnesses do not come to Beit Din, we assume that they never had the intention to testify, and so there is no problem:

**חידושי הרמב"ן מסכת בבא בתרא דף קיג עמוד ב**
ומעשים בכל יום בקדושין וכתובות דמכנפי קרובים ורחוקים ולא פסלינן סהדותייהו דרחוקים ומקיימין עדות בשאר, ואפשר לומר שכל זמן שלא באו לבית דין מסתמא הקרובים לא כוונו להעיד.

**Shach** disagrees with **Tosafot** and **Rosh** and holds, like **Ramban**, that even if the invalid witnesses merely see the *kiddushin* or g*et* with the intention to testify, and do not come to Beit Din, they still disqualify the other witnesses. But as long as they do not come to Beit Din, we assume that they had no intention to testify:

**ש"ך חושן משפט סימן לו ס"ק ח**
(ח)... והא דקאמר בש"ס היכי אמרינן להו, היינו כשבאין אח"כ מעצמם לב"ד להעיד, אבל כל זמן שלא באו לב"ד לא חיישינן להכי, וכ"כ הרמב"ן בחידושיו פרק יש נוחלין [ב"ב קי"ג ע"ב ד"ה שלשה] במסקנתו וז"ל, ומעשים בכל יום בקדושין ובכתובות כו' ואפשר לומר שכל זמן שלא באו לב"ד מסתמא הקרובים לא כיונו להעיד והתם מפני שבאו לב"ד הם צריכים לישאל, אלא שאינו מנהג אלא לזמן שם שנים כשרים להיות עדים ולא השאר, עכ"ל. והכי משמע מפשטא דמילתא דמתני' דקאמר בד"א בזמן שהתרו בהן או כיונו להעיד אבל לא התרו מה יעשו שני אחין שראו באחד שהרג את הנפש, כלומר אלא ודאי ראיה לחוד לא פסלה, ומסתמא אין הקרובים מכוונים להעיד. כן נראה לי ודו"ק:

**Avnei Milu'im** and **Ketzot** ask: according to **Shach**, it should not be sufficient to presume that the invalid witnesses had no intention to testify, since, for **Shach**, if the valid witnesses also had no intention to testify, then they would also be disqualified. Therefore, we must say that according to **Shach**, one can presume that the valid witnesses intended to testify but the invalid witnesses did not. This is what one must rely on, for **Shach**, if we do not designate specific valid witnesses to observe the event:

**אבני מילואים סימן מב ס"ק ו**
ולפי מ"ש הש"ך בסי' ל"ו דהא דמהני לא נתכוונו לשום עדות היינו היכא דהכשרים כוונו לעדות הא אם גם הכשרים לא כוונו להעיד ה"ל עדותן בטילה אף דגם הפסולים לא כוונו להעיד ע"ש. א"כ צריך לומר דה"נ מיירי שהכשר כיון להעיד והפסול לא כיון להעיד.

**קצות החושן סימן לו ס"ק א**
(א) כשראיתם. עיין ש"ך (סק"ג) שהעלה דהיכא דהכשרים ג"כ לא כוונו להעיד הו"ל תרוויהו שקולין והו"ל נמצא אחד מהם קרוב או פסול, ולא מתכשר בנמצא אחד מהם קרוב או פסול אלא כשהכשרים כוונו והפסולים לא כוונו, אבל אם שניהם כוונו או שניהם לא כוונו להעיד הו"ל נמצא אחד מהם קרוב או פסול ועדותן בטילה. ולכן ראוי ונכון לכל מסדר קידושין לזרז לייחד עדים בשעת קידושין שיהיו אלו עדים המיוחדים מכוונין להעיד, דאל"כ הו"ל נמצא אחד מהם קרוב או פסול כיון דבמעמד שם עומדים בערבוביא פסולים עם כשרים, ואף על גב דזה ודאי שהפסולין אין מכוונין להעיד כל שהכשרין ג"כ אין מכוונין הו"ל נמצא אחד מהם קרוב או פסול.

3) **Ritva** in the name of his teacher (which usually signifies **Ra'ah**) suggests that one can't compare the question of *kiddushin* (or *gittin*) performed in front of an audience of both valid and invalid witnesses, to other areas of *Halacha*:

**חידושי הריטב"א מסכת קידושין דף מג עמוד א**
מיהו כל היכא שיש באותו מעמד כשרים ופסולים או קרובים צריך לייחד עדי הקידושין, דאי לא כיון דאיכא עד פסול ביניהם עדות כולם בטלה ואף על גב דאמרי למחזי אתינא, דכי אמרינן התם (מכות ו' א') דאמרינן להו למחזי אתיתון או לאסהודי אתיתון ואי אמר למחזי אתינן תתקיים העדות בשאר, היינו בדיני ממונות ובדיני נפשות שאין העדות מתקיימת עד שבאין לבית דין ושעת ראיה לא חשיבא עדות, אבל הכא בקידושין אין העדות באה לאמת הדבר בלבד אלא אפילו ידעינן דהכי קושטא דמילתא שקידשה אינה מקודשת בלא עדות ואין לקדושין קיום בלא עדות וגזרת הכתוב הוא, וכיון דכן שעת מעשה הוא שעת עדותן וכיון דאיכא צירוף פסולי עדות עמהן עדות כולן בטלה, דומיא דבעלמא כשיש צרוף פסולי עדות כשבאין להעיד בבית דין שעדות כולן בטלה, וכי אמרינן למחזי אתיתון או לאסהודי אתיתון היינו

היכא דאתו למחזי בשעת מעשה, כך הורה רבינו נר"ו הלכה למעשה, אבל אין זה דעת המפרשים ז"ל וראוי להחמיר.

Even if one were to accept the approach of **Tosafot** and **Rosh**, that invalid witnesses undermine the testimony of the whole group only if they come to Beit Din to testify, that is not relevant to witnesses observing *kiddushin.* Regarding an event that will make someone liable to be punished (*dinei nefashot*) or obligate someone to pay money (*dinei mamonot*), there is no significance to witnesses who merely observe the event but never later testify to what they saw in Beit Din. In the case of *kiddushin*, however, there is an inherent requirement that witnesses observe the *kiddushin* in order for it to be effective. In other words, those who witness *kiddushin* are acting as witnesses <u>at the time of the *kiddushin*</u>. Moreover, the question of whether they intended merely to see the event or to testify makes no sense in the context of *kiddushin,* since the Torah defines those who observe it as witnesses whether they intend to testify later or not. Thus, even if the invalid witnesses present at the *kiddushin* were not intending to be witnesses to the *kiddushin*, they are still considered as witnesses. Therefore, if invalid witnesses (e.g. relatives) are present at *kiddushin*, the only way to properly achieve *kiddushin* is to designate specific valid witnesses, thereby disqualifying all others present from being considered witnesses.

**Rosh** explains, in a way similar to **Ra'ah**, in the context of witnesses for *dinei mamonot* (e.g. a case of someone lending money), that the person in charge of the event (e.g. the

lender) has the right to designate specific valid witnesses. Therefore, even if the invalid witnesses intended to be witnesses and came to Beit Din to testify, they still wouldn't undermine the validity of the designated witnesses:

**רא"ש מסכת מכות פרק א סימן יא**
ויראה שאם הזמין המלוה עדים כשירים ועמדו שמה קרובים או פסולים אפי' אם כוונו להעיד ובאו והעידו בב"ד לא נתבטלה עדות הכשירין דכיון שיחד את עדיו לאו כל כמיניהו להפסיד לזה ממונו.

4) **Avnei Milu'im**: In the continuation of the passage just cited, **Rosh** writes:

...וכן כשאדם צריך לעדות ומצוה לאחרים להחרים כל מי שיודע לו עדות שיבוא ויעיד ובאו בערבוביא והעידו כשירין ופסולין ראיתי רבותי דנין שלא נתבטלה עדות הכשירין שלא היתה כונתו אלא בראוין להעיד.

**Rosh** discusses a situation in which someone, in order to pressure witnesses to come forward and testify on his behalf for some purpose, imposes a *cherem* on any witnesses who have knowledge regarding his situation and don't come forward to testify. A mixture of valid and invalid witnesses then come forward and testify. **Rosh** writes that the valid witnesses do not become invalidated, because the person's intention was to invite only the valid witnesses. Based on this, **Avnei Milu'im** writes that whenever a person performs *kiddushin* or a *get,* since he knows that it must be performed in the presence of witnesses, it is considered as if he implicitly designated only the valid witnesses, even if he did not explicitly designate them:

**אבני מילואים סימן מב ס"ק ו**

ולפ"ז כיון דבגיטין וקידושין צריך עדים לגוף הדבר וצריך לכוין לעדות וכמו שיבואר לפנינו לקמן א"כ כי היכי דאם היה מייחד עדים בפי', לכשרים כוונתו ומהני וה"נ אפי' בסתמא כל שמכוין לעדי' אמרינן ודאי כוונתו הי' לעדים כשרים הראויין להעיד ולא אמרינן נמצא א' קרוב או פסול עדותן בטילה אלא בד"נ דליכא יחוד לעדי' או בד"מ דלא איברי סהדי אלא לשיקרי ולא מכוין המלוה לעדים כלל אבל כל היכי דבעי כוונה לעדים כמו בגיטין וקידושין דהאיש והאשה צריכין שניהם כוונה שיהיו הקידושין בעדים והמקדש בלא עדים לא הוי קידושין כלל וכל שמכוין לעדים דעתו על הכשרים ותו לא מיפסל ע"י קרובים או פסולים. וזה ברור.

**To summarize:** according to most Rishonim including **Tosafot, Rosh** and **Rashba**, one does not have to designate valid witnesses for *kiddushin,* since the presence of invalid ones would invalidate the entire group only if the invalid witnesses came and testified in Beit Din. According to **Ramban** and **Shach**, *kiddushin* without designating valid witnesses can be presumed to be effective, since we can assume that the invalid witnesses did not intend to testify. According to **Ra'ah**, the *kiddushin* would be invalid if there are any invalid witnesses present, such as relatives, and valid witnesses weren't designated. All other Rishonim hold that, strictly speaking, the *kiddushin* would be valid.

As noted above, **Ketzot** writes that a *mesader kiddushin* should explicitly designate valid witnesses. There are two reasons for this: a) out of concern for the opinion of **Ra'ah**; b) because of **Shach**'s view that there is also a problem if nobody has intention to testify, and there are invalid witnesses present. If one designates witnesses, and it turns out that one of them is invalid, it can be argued that all would agree that the *kiddushin* is null and void.

**Beit Shmuel** holds that even if invalid witnesses do come to Beit Din subsequent to *kiddushin* to testify, it would not invalidate the

*kiddushin* retroactively (even according to the understanding of **Tosafot, Rosh** and **Rashba**), since at the time of the *kiddushin* the valid witnesses were not disqualified:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן מב סעיף ב**
ח)... כאן בעת הקדושין עדיין לא נתבטלו עדותן א"כ הקדושין היו קידושין כשירים א"כ אף על גב דהבית דין אינו יכול לפסוק ע"פ עדותן מ"מ המקדש קידש לפני כשירים.

**Chatam Sofer** explains **Beit Shmuel** further:

**שו"ת חתם סופר חלק ג (אבן העזר א) סימן ק**
מ"ש ב"ש סי' מ"ב סק"ח דלדעת הרא"ש כשרי' הקידושי' ואם אח"כ באו לב"ד להעיד לא יופסלו למפרע... הנה ב' מיני עדות יש א' מקיימי' דבר היינו גיטין וקידושין ולכמה פוסקי' גם קנין לא מתקיים אלא עדים הם כורתים הדבר לא שיעידו ולא שיאמינו בשום דבר אלא גז"ה הוא שלא יוגזר הדבר אא"כ נעשו בפני ב' ואמנם צריכי' שיהי' עדי כשרים ככל הלכות עדות אעפ"י שאין צורך לנאמנתם ולא יעידו במקום אחר אלא כך גז"ה שיעמדו אצל הדבר ההוא ב' שראוי' להעיד וזה נקרא קיום דבר והיינו כריתות עידי גיטין וקידושי' ושוב איכא עדות המעידי' לפני ב"ד על דבר מסופק והנה עדי קידושי' בראייתם נגמר הדבר וחייב חנק הבא על האשה ואין צורך עוד לעדותם כלל וכלל ואם יולד אח"כ שום ספק לב"ד כגון שבא עליה א' ואינו מאמין שהיא אשת איש או שקידשה אחר או שהיא מכחשת ואנו צריכי' עדים להעיד על הקידושין אין נפקותא אם יבואו אלו העדי' עצמם או אחרים שידעו הדבר.

The function of the witnesses who are present at the *kiddushin* is to effect the *kiddushin*. The function of witnesses who subsequently come to Beit Din would be to testify regarding the status of the woman, namely that she is *mekudeshet*. Therefore, if valid and invalid witnesses came to Beit Din together to testify, they would all potentially become invalidated only regarding their ability to function as the second type of witness. In other words, they would be invalid to testify regarding the woman's status. However, their role as witnesses at the time of the *kiddushin* has already been

completed, and the valid witnesses won't become invalidated retroactively.

Finally, we can now understand why **Rema** writes that the case of a relative who observes *kiddushin* together with a valid witness is still considered as *kiddushin* before a single witness, and not like *kiddushin* with no witnesses. Even though they viewed the *kiddushin* together, according to almost all opinions, that fact alone will not undermine the validity of the witness who is a non-relative.

# SE'IF 3

## ISSUE: The Witnesses Must be Visible to the Man and Woman

### POSITIONS OF THE RISHONIM

Although it does not appear in the Gemara, the Rishonim state almost unanimously that the man and woman must be able to see the witnesses to the *kiddushin.*

**Rashba** records this *halacha* in his commentary on Masechtot Gittin and Kiddushin. Gemara Gittin 81b discusses the case of witnesses who see a man having relations with his former wife, or even just being in seclusion with her, in which case one can assume that relations occurred. The Gemara states that in such instances we say *chazakah ein adam oseh be'ilato be'ilat zenut,* a person can be assumed not to wish his act of relations to be *be'ilat zenut*. Therefore, one can assume that the couple intended their relations as an act of *kiddushin,* and they would require a *get.* **Rashba** adds that the man must also be aware that witnesses saw him:

**חידושי הרשב"א מסכת גיטין דף פא עמוד ב**
**...** ומסתברא כגון שראה הוא את העדים אבל אם ראו אותו שנים מן החלון והם רואין ואינן נראין לו אינה צריכה ממנו גט שני לפי שאדם יודע שהמקדש בינו לבין עצמו שלא בפני עדים אף על פי ששניהם מודים אינה מקודשת הילכך כשבעל זה לא לשם קידושין בעל אלא לזנות בעלמא.

If the man thinks that he is not being observed, even if witnesses in fact see him, no new *get* is required, because if he does not think that witnesses are watching him, we do not have the presumption

that *ein adam oseh be'ilato be'ilat zenut.* We assume that the man knows that *kiddushin* is valid only in the presence of witnesses, and therefore if he believes that no witnesses are watching him, he certainly does not intend to have relations for the purpose of *kiddushin*.

Gemara Kiddushin 43a states that when a man offers *kiddushin* in the presence of witnesses, he does not need to designate them as being witnesses. **Rashba** says that even so, the couple must be aware of their presence:

**חידושי הרשב"א מסכת קידושין דף מג עמוד א**
והא לא בעיא אתם עדי אלא בהודאות בלבד כדי שלא יאמר לו משטה הייתי בך הא בעלמא דליכא למימר ביה השטאה לא, ודוקא בשקדשה בפני שנים שהם אצלם והיא מרגשת בהן אבל הכמין לה עדים אחורי הגדר לא דדלמא אי ארגישה בהון לא מקבלא קדושין אלא השתא דסברה דליכא סהדי קבלתן משום דמידע ידעה דהמקדש בלא עדים אין חוששין לקדושיו ורצתה לשחק בו.

**Rashba** refers here to a case in Gemara Sanhedrin[37] where designating the witnesses by stating "*atem eidai*", "you are my witnesses", is required. If Reuven admits that he owes Shimon money, Reuven's admission is binding only if "*atem eidai*" is said. If it is not said, Reuven can claim that when he admitted to owing the money he was joking, or that he said that he admitted that he owed money only in order that people should think that he has debts and therefore will not think that he is rich. If Shimon hides witnesses, and Reuven admits that he owes Shimon money, Reuven can also claim that he was joking, etc. As we have noted, the Gemara states that "*atem eidai*" is not required in *kiddushin*, but does not discuss whether *kiddushin* with hidden witnesses is effective or not. **Rashba** holds that although "*atem eidai*" is not required for

[37] 29a-b.

*kiddushin*, *kiddushin* with witnesses hidden by the man is ineffective just as hidden witnesses are not valid in the case of an admission of owing money. In the case of *kiddushin* with witnesses hidden by the man, although the man knows that the witnesses are there, we require that both the man and woman know that the witnesses are present. Even though the man, who is aware of the witnesses, has intention for *kiddushin* when he says "*harei at mekudeshet li*", when the *kallah* accepts, we presume that she does not have sincere intention for *kiddushin.* Since women know that witnesses are a requirement, and as far as she knows no witnesses are present, her intention can't be for *kiddushin*. Therefore, her intention when accepting the ring or *kesef kiddushin* is likely to receive it simply as a gift or as a joke.

**Ritva** writes in the name of **Ra'ah** that although "*atem eidai*" (which is the same as explicitly designating witnesses) is not necessary when there are no invalid witnesses present, hidden witnesses are still invalid for *kiddushin*:

**חידושי הריטב"א מסכת קידושין דף מג עמוד א**
וכן אמר מורי נר"ו דאע"ג דלא בעינן בקידושין אתם עדי, היכא דליכא פסולים באותו מעמד צריך שיהו עדים שם ולאפוקי הטמין לה עדים אחורי הגדר, חדא דהא לא חשיבא עדות בדבר שגוף הדבר צריך לעדות אלא בדבר שצריך עדות משום שקרא, ועוד דהא מצי למימר ליה לא שתקתי בשעת קידושין אלא בשביל שלא היו שם עדים וכסבורה שלא הועילו מעשיך והוה ליה כמקדש בלא עדים שאין חוששין לקידושיו.

**Ritva** explains that hidden witnesses are invalid for *kiddushin* for two reasons: 1) Hidden witnesses are not sufficient when witnesses are needed to effect an event, such as *kiddushin.* They could only potentially be adequate when the purpose of the testimony is simply to establish the truth of the matter, to verify that something has occurred. 2) Like **Rashba**, **Ritva** explains that if the woman is not

aware that the witnesses are there, she can claim that she accepted the *kiddushin* only because she thought that she and the man were alone, and she did not intend to accept what he gave her for the purpose of *kiddushin.*

A *teshuva* of **Maharam Padwa**, which is cited by **Darkei Moshe** and followed by **Rema,** presents a very innovative ruling:

**שו"ת מהר"ם פדואה סימן לב**
עדות של ג' על קידושי נערה א' הוא קרוב ומכחיש הב' וא' מהשנים אמרי' אמר שהיא לא ראתה אותו... ועוד נראה לי שמכח סברא זו יש להפר ולבטל כל הטענות האלו ולומר שנדון דידן יחשב מקדש בפני שנים אף כי אבשלום היה נסתר מנגד עיניה כי ניזיל בתר טעמא דמילתא שמפרש רשב"א עצמו הטעם דמידע ידעה דהמקדש בלא עדים אין חוששין לקידושיו ורצתה לשחק בו והכא אין שייך לומר מידע ידעה דהמקדש בעד א' אין חוששין לקידושין כדעת רוב הגאונים ושחקה בו שהרי לא אמרה הכי אך אמרה להד"ם ואפילו אם תטעון מעתה ששחקה בו אינה נאמנת דהא במה שטענה כבר להד"ם הודתה שלא שחקה בו... ה"נ כיון דאמרה להד"ם א"כ הודתה שלא שחקה בו וקל להבין. מעתה אמינא נערה זו אסורה לכל אדם ואינה יוצאה בלא גט כי פניתי כה וכה לבקש לה עזר להתירה ולא הגיע ידי לתקוע יתד במקום נאמן.

A man offers *kiddushin* to a woman in front of one valid witness and one relative. In addition, there was a second valid witness who was watching whom she was not aware of. She denies that *kiddushin* occurred, and her relative agrees. However, the two valid witnesses say that they saw *kiddushin* take place. **Maharam Padwa** writes that this should be considered *kiddushin* before two witnesses despite the woman not being aware of the presence of one of the witnesses, for the following reason. As we have seen, **Rashba** and **Ritva** hold that if the woman is not aware of the presence of the witnesses, there is no valid *kiddushin,* because she may not have intended to accept what the man gives her for the purpose of *kiddushin*. In our case, had the woman said that she saw one witness but not the second, we would have accepted her claim that she thought that there were

not two witnesses present, and did not have intention for *kiddushin*. However, the claim that she made is that she didn't receive anything. By making that claim, she is precluding the ability to claim that she was (for example) joking and did not intend *kiddushin*. The claim she did make is contradicted by two witnesses, and the *kiddushin* is therefore effective.

**Maharit** addresses two cases:

**חידושי המהרי"ט מסכת קידושין על הרי"ף פרק האיש מקדש**
ויש להסתפק אם קבלה קדושין בפני שנים ונמצאו פסולין והיו שם עדים כשרים אחורי הגדר שאינה יכולה לומר רצתה לשחק בו שהרי היא לא ידעה בפסולן של עדים כגון שהיה פסולן נסתר וכגון דאתזום בתר הכי וקי"ל עד זומם למפרע הוא נפסל מי אמרי' כיון דלקדושין נתכונה תתקדש ע"פ אותם העדים שאחורי הגדר ותו כי אמרה נתכונתי להתקדש באמת מהו.

1) In the first case, it is objectively clear that the man and woman intended to perform *kiddushin*, because there are two witnesses who at the moment of *kiddushin* they believed to be valid witnesses. Only after the *kiddushin* are the witnesses discovered to be invalid. For example, a second pair of witnesses testify that the testimony given by these witnesses in a previous case was false, since, at the time that they claimed to have witnessed the event, they were actually in a different location with the second pair of witnesses. The first pair of witnesses are therefore deemed *eidim zomemin*, "conspiring witnesses", and the *halacha,* in accordance with the opinion of **Abaye**,[38] is that they become invalidated retroactively from the time of their original false testimony. Therefore, it turns out that these witnesses were invalid at the time of the *kiddushin,* even though, at the moment of *kiddushin,* since their dishonesty had not yet been exposed by the second set of witnesses, the fact of their

[38] *Bava Kama* 72b–73a.

invalidity was not known to the man and woman, who therefore clearly intended *kiddushin.* However, unbeknown to the couple, there were also valid witnesses present who were hidden and who witnessed the *kiddushin.*

2) The second case is much simpler: the witnesses at the *kiddushin* are hidden, but the woman nevertheless claims afterwards that she intended to receive what the man gave her for the purpose of *kiddushin.* In both cases 1) and 2), the man and woman intend *kiddushin,* but the valid witnesses are hidden.

**Maharit** offers reasons for why the *kiddushin* would not be valid in these cases:

...ומסתברא דאינה מקודשת עד שתתכון לעדים דנהי דאתם עדי לא בעי' מכל מקום בעי' שידעו העדים שהיא רואה אותם דהואיל ואינם יכולים להעיד על מה שבלבה הרי הוא כמקדש בלא עדים תדע שאם באנו לחוש בנתרצת וקבלה לשם קדושין אף יש לנו לחוש כשאמרה שרצתה לשחק בו כי היכי דחיישי' בע"מ שיש לי ק"ק זוז ביד פ' דאפי' אמר אותו פלו' אין בידי כלום תניא בתוס' דפ' האומר חוששין שמא קנוניא עשו ביניהם וטעמא דרגלי' לדבר שאל"כ למה קדש ולא אמרי' רצה לשחק בה כ"ש הכא שניחוש דמהדר קהדרא בה אלא אפי' אמר' בלבי היה להתקדש לו באמת אינה מקודשת דכל שאין העדים יכולים להעיד הו"ל דברים שבלב ואינן דברים ואפשר דאפילו אם היו שם עדים אחרים ונמצאו פסולים הואיל ולא ידעה בעדים הכשרים אינה מקודשת מאי טעמא היא לא כוונה אלא לפסולים ולא גרע מנמצא א' מהם קרוב או פסול דעדות כולם בטלה ומאחר שהיא לא ידעה בכשרים הו"ל כיחדה עדים והם פסולים וצ"ע.

In case 2), the hidden witnesses can't know that the woman intended *kiddushin.* Even though she later claims that that was her intention, that is considered *devarim she-be-lev* which we disregard – we assume that a woman who accepts *kiddushin* without knowing that witnesses are present does not truly have intention for *kiddushin*. Therefore, the witnesses are not considered to have witnessed *kiddushin,* and the *kiddushin* is invalid.

Regarding case 1), **Maharit** has a novel suggestion for why the *kiddushin* would not be valid, and he writes that the matter requires further consideration. **Maharit** suggests that, despite the fact that the couple believed that the witnesses they were performing *kiddushin* in front of were valid, and therefore it was clear to the valid hidden witnesses that *kiddushin* was their intention, the *kiddushin* might still be invalid. Since the woman was aware only of the visible witnesses, it is as if she designated them exclusively to be the witnesses. Although, as previously discussed, according to almost all Rishonim, the rule of *nimtza echad mei-hen karov o' pasul* (that when certain witnesses are invalid the entire group becomes invalidated) does not apply to *kiddushin* (unless the invalid witnesses come and testify), and there is therefore no requirement to explicitly designate valid witnesses for *kiddushin*, **Maharit** apparently holds that in a case such as 1) where the only witnesses of whom the couple are aware are in fact invalid, it is as if they designated them alone to be their witnesses, and therefore it would be considered a situation of designating invalid witnesses in which the *kiddushin* is certainly invalid.

## PRACTICAL RULING

**Shulchan Aruch** rules that if either the man or woman is unaware of the presence of the witnesses, then there is no *kiddushin*:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן מב סעיף ג**
צריך שיראו המקדש והמתקדשת את העדים, אבל אם ראו אותם שנים מהחלון והם רואים ואינם נראים לו או לה, אינה צריכה ממנו גט.

**Rema** rules, following **Maharam Padwa**, that if the woman was not aware of the presence of witnesses at *kiddushin* and subsequently says that she accepted the *kiddushin* as a joke, the *kiddushin* is invalid,

but if she claims that she didn't receive anything, against the testimony of the witnesses, then the *kiddushin* is valid:

הגה: ואפילו שמעו העדים שאמרה שמקבלת לקדושין, יכולה לומר: יודע הייתי שאין קדושין בלא עדים וכוונתי לשחוק בו (ריב"ש סימן רס"ו). ודוקא שאומרה 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).

**Chelkat Mechokek** rules that even if the couple say that they intended *kiddushin* despite their not being aware of the witnesses, the *kiddushin* is invalid. We assume that since they were not aware of the presence of the witnesses, they did not in fact have such intention:

**חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן מב סעיף ג**
(ז) יכולה לומר יודע הייתי - נרא' אף שהם אומרי' שכוונו לשם קידושין לא מהני מאחר שלא ראו את העדים וכמו שאכתוב בסמוך:

**Chelkat Mechokek** disputes **Maharam Padwa**:

(ח) שוב אינה נאמנ' לומר לשחוק כוונתי - יש לדקדק למה במשטה אני בך ק"ל בח"מ סי' פ"א סעי' א' דאף דאמר להד"מ אנן טענינן ליה טענת השטאה ומילי דכדי לא דכירי אינשי ואפשר דמשום חומרה דקידושין מחמירין ומ"ש והוי קידושין היינו לחומרה שלא לפוטרה בלא גט ומיהו קשה דשם בתשובת מהר"ם פדואה ע"פ המעשה שהיה מיירי באחד מעיד שראה הקידושין וגם היא ראתה אותו וא' מעיד שראה הקידושין והיא לא ראתה אותו אז אמרינן מאחר שהכחישה אותו ע"כ לא כוונה לצחק ונשאר עכ"פ קידושין בע"א אבל אם שני עדים לא ראו אותה אף שהיא הוחזקה כפרנית במה שאמרה לא קבלתי מ"מ אין כאן קידושין אפי' לדברי העדי' וכמו שכתב הרשב"א הביאו הב"י סי' זה דכל שהם לא ראו אותה אין כאן קידושין ומשמעות לשון הרשב"א אף שהם אומרים שכוונו לשם קידושין אינו כלום דהכל יודעין שאין קידושין בלא עדים כלום ואף אם שמעו מפיה שמקבלת לשם קידושין אנן סהדי דלא קבלה לקידושין רק שאומרת כן ולבה בל עמה ואינה נאמנת לומר שכוונת' היתי לקידושין דהא העדים צריכים לידע אמתת הקדושין וכאן יודעים העדים שהיא אינה רואה אותם וא"כ אף אם היא טוענת שכוונה לשם קידושין לאו כלום הוא וא"כ דברי מהר"ם פאדווה תמוהין והראיה שהביא מהר"ם מפ' שבועת הדיינין ההוא דאמר לחבריה הב לי מאה זוזי דאוזפתיה א"ל להד"מ אזל אייתי דאוזפיה ופרעיה אמר רבא כל האומר לא לויתי כאלו אומר לא פרעתי דמי

וידוע דהלכתא כרבא ה"נ כיון דאמרה להד"ם א"כ הודתה שלא שחקה בו ואף אם תטעון מעתה ששחקה בו אינה נאמנת עכ"ל אין ראיה לנ"ד דכאן אף שאנו יודעין שלא כוונה לשחק אפ"ה לא מהני כל שלא ראתה העדי' ובתשובת ריב"ש סי' רס"ו מוכח בהדיא דלא כוותיה דהא גם שם כפרה האשה למעיין שם ואפ"ה כתב לבטל הקידושין מאחר שהעדים לא ראו אותה:

In a monetary case in which Reuven admits that he owes Shimon money but does not say "*atem eidai*", and certainly if the witnesses are hidden, if Reuven later completely denies his admission, he will be exempt. Even if the two hidden witnesses testify that Reuven did admit to owing money, the *halacha*[39] is that we assume that Reuven made this admission jokingly, and that he later forgot about it, since people often forget about statements that they make in jest, and therefore his denial does not call his credibility into question. Similarly, argues **Chelkat Mechokek**, if a woman claims that she did not receive *kiddushin* when she believed that she wasn't being observed by witnesses, this should not rule out the possibility that she was joking when she accepted *kiddushin* - perhaps she genuinely does not remember the *kiddushin* precisely because she considered it to be a joke. Thus, **Chelkat Mechokek** argues that even if one agrees with **Maharam Padwa** that the woman must claim that the *kiddushin* was a joke in order to invalidate the *kiddushin*, her claim that she didn't receive anything does not rule out the possibility that the *kiddushin* was actually received as a joke. **Chelkat Mechokek** suggests, however, that perhaps **Maharam Padwa** meant his ruling as a stringency, i.e. that a *get* would be required due to the severity with which matters of marriage are treated by *Halacha*, unlike the area of *dinei mamonot*, in which a

[39] See *Sanhedrin* 29a-b.

person can't be obligated to pay whenever there is uncertainty about his obligation.

**Chelkat Mechokek** then comes to the crux of his argument against **Maharam Padwa**. He writes that, as explained by **Rashba**, even if the couple say that they intended *kiddushin* in a case where they are unaware of the presence of the witnesses, this is *devarim she-be-leiv* which we disregard. Moreover, the witnesses need to be aware that the couple intended *kiddushin*, and they cannot know that in a case where the couple cannot see them (as **Maharit** argues). **Chelkat Mechokek** therefore holds that even if the couple say that they had intended *kiddushin*, the *kiddushin* is not effective.

**Beit Shmuel** writes that since, according to **Maharam Padwa,** the *kiddushin* would be valid if the couple intended *kiddushin*, in **Maharam Padwa**'s view we need the couple to say that they performed the *kiddushin* in jest in order for there to be no *kiddushin*:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן מב סעיף ג**
י) וכוונתי לשחוק - כאן הולכים אחר הכוונה כיון שהיה בלא עדים שהם לא ראו העדים ולדעת מהר"מ פדואה שהבי' בסמוך אם כוונתם היה לשם קידושין מהני אפילו שלא ראו העדים מ"ה מחלק בין אם אמרו לשחוק היה כוונתם לבין אם מכחישים אבל לדעת מהרי"ט אפי' אם היה כוונתם לשם קידושין לא מהני והטעם משום התורה הפקיעה הקדושין ותדע דאל"כ למה נאמנת לומר לשחוק כוונתי ולא חיישינן שמא ערמה הוא אלא ודאי דלא מהני הקדושין:

**Maharit**'s view, as we have seen, is that the witnesses must be aware that the couple intended *kiddushin,* and therefore, if the couple was not aware of the witnesses, presumably they did not intend *kiddushin,* and it is invalid. **Beit Shmuel** seems to explain **Maharit** somewhat differently and in line with **Ritva**'s first explanation cited above: the Torah determines that if the couple are not aware of the presence of the *eidim* then there is simply no *kiddushin* even if that

was the couple's intention– hidden witnesses fundamentally cannot effect *kiddushin.*

**Avnei Milu'im** queries **Maharit**'s position in **Maharit**'s case 1) described above:

**אבני מילואים על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן מב סעיף ג**
דמספקא לי' למוהרי"ט בנמצאו פסולים והמה לא ידעו בפסולן והיו עדים כשרים אחורי הגדר ועוד מספקא לי' באומרת נתכוונו לשום קידושין ולא ראו עדים כלל ובזה דלא ראו עדים כלל מיפשט פשיטא ליה דה"ל מקדש בלא עדים ואפי' באומרת לשום קידושין נתכוונה ה"ל דברים שבלב, אבל אם ראו עדים הפסולים ולא ידעו בפסולן והיה עדים כשרים אחורי הגדר דבזה ודאי כוונתם הי' לשום קידושין כיון דלא ידעו מפסולי עדות אתי עלה מדין נמצא א' קרוב או פסול. ואכתי מידי ספיקא לא נפקא כיון דלדעת התוס' והרא"ש בעינן ראי' והגדה בב"ד וא"כ ה"ל בשעת ראי' קידושין מעליא וכמ"ש לעיל ואם שניהם מודים אסורים בקרובים ע"ש בסק"ו.

ועוד לדעת הרי"ף כל שלא ידעו בפסולים לא נתבטל עדות הכשר ע"י צירוף הפסול כמבואר בטור ח"מ סי' ל"ו ע"ש. ואפשר דהכא כיון שלא ראו הכשרים ה"ל כמייחד עדים פסולים בזה נתבטל עדות הכשרים אף לדעת הרי"ף ואפי' לדעת התוס' והרא"ש וצ"ע.

אמנם לענ"ד נראה דכה"ג לאו קידושין הוא ולא מטעם מוהרי"ט אלא משום דגיטין וקידושין בעינן עדים לגוף המעשה ובעינן כוונתן לקידושין גם לעדי' צריך שיכוונו המקדש והמתקדשת. וכן מצאתי בריטב"א פ"ב דקידושין מג, א ז"ל ואף על גב דלא בעינן בקידושין אתם עדי צריך שיהיו העדים שם ולא מהני הטמין עדים אחורי הגדר חדא דהא לא חשיבי עדות בדבר שגוף הדבר צריך לעדות אלא בדבר שצריך עדות משום שיקרי ועוד דהוי מצי למימר לא שתקתי אלא בשביל שלא ראו עדים וכסבורה שלא הועיל קידושיו והוי ליה כמקדש בלי עדים דאין חוששין לקידושין עד כאן לשונו. וא"כ בזה שהיו הכשרים אחורי הגדר לא הוי קידושין מטעמא שכתב הריטב"א דלא מהני עידי הכמנה כלל בדבר שצריך גוף הדבר לעדים, והיינו משום דנהי דקידושין לא בעי אתם עדים אבל כוונה לעדים מיהו בעי דהיינו ששניהם יכוונו לקדש בפני עדים וא"כ הכא שהעדי' נמצאו פסולים תו לא מהני כלל מה שהי' עדים כשרים אחורי הגדר דעדי הכמנה לא מהני כלל כיון שלא היה כוונתם להעדים הטמונים וכמו שכתב הריטב"א בטעם הראשון דהיכא שגוף הדבר צריך עדים לא מהני עדי הכמנה וא"כ בנ"ד לא הוי קידושין ודוק ועמ"ש בסק"ו.

**Maharit** suggests in his case 1) above that there is no *kiddushin* because of *nimtza echad mei-hen karov o' pasul.* However, as we also noted earlier, according to many Rishonim, the *halacha* of *nimtza echad mei-hen karov o' pasul* applies only when the invalid witnesses later testified in Beit Din, and not when they merely witness the event. Therefore, the *kiddushin* would still be valid. Moreover, **Rif** holds that *nimtza echad mei-hen karov o' pasul* applies only if the valid witnesses knew that the other witness was invalid. However, in case 1), nobody knew at the time of the event that the invalid witnesses were actually invalid– it was discovered only later. A possible answer mentioned by **Avnei Milu'im,** which was cited above to explain **Maharit**, is that case 1) might be considered a case in which the couple designated the invalid witnesses to be their exclusive witnesses, since they were the only ones of whose presence they were aware. In such a case, the other witnesses, who were excluded by the couple, can't effect *kiddushin.* **Avnei Milu'im** then suggests a different answer: the witnesses are an integral part of the act of *kiddushin*, and therefore when the man and woman are performing *kiddushin*, just as they must intend *kiddushin*, so too they must intend that the witnesses function as witnesses to their *kiddushin*. Hidden witnesses are therefore inherently invalid for *kiddushin*; the only valid witnesses are those whom the couple intended to be witnesses. In **Maharit**'s case 1), the witnesses whom the man and woman intended as witnesses turned out to be invalid, and since they were not aware of the hidden valid witnesses, there is no *kiddushin.*

# SE'IF 4

## ISSUE 1: Declaring "You Are My Witnesses" *("Atem Eidai")*

### GEMARA AND RISHONIM

It is clear from **Kiddushin** 43a that a man performing *kiddushin* need not say "*atem eidai*":

**תלמוד בבלי מסכת קידושין דף מג עמוד א**
איתמר, רב אמר: שליח נעשה עד, דבי רבי שילא אמרי: אין שליח נעשה עד. מ"ט דבי רבי שילא? אילימא משום דלא א"ל הוי לי עד, אלא מעתה, קידש אשה בפני שנים ולא אמר להם אתם עדיי, ה"נ דלא הוו קידושי? אלא, רב אמר: שליח נעשה עד, אלומי קא מאלימנא למילתיה; דבי רבי שילא אמרי: אין שליח נעשה עד, כיון דאמר מר: שלוחו של אדם כמותו, הוה ליה כגופיה.

Why is there no need to designate witnesses to *kiddushin* by declaring "*atem eidai*"? **Rashi** answers:

**רש"י מסכת קידושין דף מג עמוד א**
ה"נ דלא הוו קידושי - הרי ראו וכי אמרינן בסנהדרין (דף כט) צריך שיאמר אתם עדיי ה"מ בעדי הודאה שפעמים שאדם מודה לתובעו מנה ואומר הדין עמך מפני שרוצה להשתיקו מעליו עד לאחר זמן ואף על פי שאינו חייב לו כלום לפיכך אין השומע יכול להעיד בפני הודה עד שיאמר אתם עדי אבל בעלמא לא.

The purpose of "*atem edai*" is to ensure that the person's statement is being made seriously. People generally treat matters of marriage seriously, and therefore, in the context of *kiddushin*, there is no reason to suppose that the man is not serious, and he is not required to say "*atem eidai*". However, Reuven who admits owing money to Shimon may not be serious as he may simply be trying to stop

Shimon pestering him, and therefore people who hear Reuven's admission cannot be witnesses to it unless Reuven said to them "*atem eidai*".

**Rambam** rules that *atem eidai* is not required in *kiddushin*:

**רמב"ם הלכות אישות פרק ג הלכה ח**
היה מדבר עם האשה על עסקי הקידושין ורצת ועמד וקידש ולא פירש ולא אמר לה כלום אלא נתן בידה או בעל הואיל והן עסוקין בענין דיו ואינו צריך לפרש, וכן עידי הקידושין והגירושין אינו צריך לומר להם אתם עידי, אלא כיון שקידש בפניהם או גירש הרי זו מקודשת ומגורשת.

**Rambam** compares the ruling that *atem eidai* is not required for *kiddushin* with the ruling that, if a couple were discussing matters of *kiddushin,* the man does not need to say "*harei at mekudeshet li*". The similarity seems to be this: just as discussing *kiddushin* makes *harei at mekudeshet li* unnecessary, because it is clear that the couple intend *kiddushin*, so too when a man explicitly offers a woman *kiddushin* in the presence of witnesses, it is clear that he intends them to be witnesses to the *kiddushin* and he is therefore not required to say *atem eidai*. According to **Rambam**, the man must intend that they be his witnesses to the *kiddushin*, but he does not need to verbalize that intention, as it is clear from his act of offering *kiddushin* in front of the witnesses that that is his intention. **Rambam**'s reason for *atem eidai* not being necessary in *kiddushin* is thus different from **Rashi**'s reason noted above, namely that it is not required because its purpose is to ensure seriousness, and we already know that the man is serious.

**Rivash** rules that if, at *kiddushin*, the man did say *atem eidai* to two specific witnesses, other witnesses who were present can still come and testify in Beit Din to the *kiddushin*. Since *atem eidai* is not

required, other witnesses to whom *atem eidai* was not said may still testify later:

**שו"ת הריב"ש סימן תעט**
ועם היות שנראה מתוך הקבלת עדות: שהשנים לבד הוזמנו לעדות, ולא אחרים; אין חשש בזה: דעדי קדושין, אין צריך להזמינם, ולומר להם: אתם עדי. כדאמרינן בפ' האיש מקדש (מ"ג): אלא מעתה, קדש את האשה בפני שנים, ולא אמר להו: אתם עדי; ה"נ דלא הוי קדושי? וא"כ, אף כשהוזמנו שנים לעדות, יכולין להעיד אף אותם שלא הוזמנו.

## PRACTICAL RULING

**Shulchan Aruch** rules, following the Gemara, that *atem edai* is not necessary in *kiddushin*, and **Rema** rules in accordance with **Rivash**:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן מב סעיף ד**
אם קידש בפני עדים, אפילו לא אמר: אתם עדים, מקודשת. הגה: ואפילו ייחד עדים, יכולים אחרים שראו המעשה להעיד (ריב"ש סי' תע"ט).

**Pitchei Teshuva** addresses the question of whether it is preferable for the man to say *atem eidai* in order to avoid the potential problem of *nimtza echad mei-hem karov o' pasul*:

**פתחי תשובה אבן העזר סימן מב ס"ק יא**
סעיף ד (יא) אפי' לא אמר אתם עדים - ע' בס' בית מאיר שכ'... ועכ"ז יראה לע"ד שראוי להזמין עדים לכתחלה לקדושין כמו לגיטין מטעם שעל הרוב עומדים בשעת קדושין נמי קרובים ויש לחוש למ"ש הריטב"א קדושין דף מ"ג בשם מורו דגבי קדושין יש סברא לומר דאף דלמיחזי אתו עדים כולם בטל ומסיק שם דיש להחמיר כדעתו וכן במכות דף ו' הביא הריטב"א שהוא מנהג קדום לייחד ב' עדים לקדושין וכ' שהוא מטעם שחוששין לפרש"י דהיינו הדעה ראשונה בח"מ סי' ל"ו דבכיוון לחוד בלא צירוף ההגדה בב"ד עדות כולם בטל ושמא יכוון אחד מהקרובים להעיד... גם בס' קצה"ח סי' ל"ו סק"א הזכיר דברי הריטב"א קדושין הנ"ל ומסיים דודאי מטעם זה ראוי ונכון לייחד עדים כדי לעשות באופן שלא יהיה שום חשש בקידושין ועוד לפעמים שהמסדר ושושבינן פסולי קורבא והעולם עומדים מרחוק במזמוטי חתן וכלה ואין רואין ואין שומעין שום קדושין וא"כ הרי הוא כמקדש בלא עדים.

Although, strictly speaking, it is not necessary to say *atem eidai*, it is clear from **Pitchei Teshuva** here that one should still preferably designate the witnesses for three reasons: 1) out of concern for the opinion of **Ritva/Ra'ah** that even if the invalid witnesses did not have intention to be witnesses, they still disqualify the valid witnesses for *kiddushin*; 2) because of **Shach**'s view that if one of the invalid witnesses present did have intention to testify then that would disqualify the valid witnesses; 3) in order to ensure that there will be two valid witnesses who will take responsibility for properly witnessing the act of *kiddushin*.

## ISSUE 2: If Disaqulified Witnesses were Designated *(Yichud Eidim Pesulim)*

**Ba'er Heitev** raises the following question: If the man designated witnesses, and they (or even one of them) turned out to be invalid, but there were plenty of valid witnesses present (and they were fully visible to the man and woman, and the man and woman were therefore certainly aware of them), is the *kiddushin* valid?

**באר היטב סימן מב ס"ק יד**

...המקדש שיחד עדים פסולים אעפ"י שנתקדשה בפומבי והיו שם הרבה עדים לא אמרינן תתקיים העדות בשאר מהר"י ווייל סי' ז'. אבל מהריב"ל בח"א כלל ז' סי' ק"א כתב ואין לסמוך ע"ז להקל להתיר האשה מקודשת לשוק...

**Mahari Weil** holds that the *kiddushin* is not valid, and the woman does not even require a *get*. **Mahari ben Lev**, however, rules that one must be stringent, and the woman requires a *get*.

**Mahari Weil** states his view in a *teshuva*:

**שו"ת מהר"י ווייל סימן ז**

שלומך יסגא לעלם אהובי הח"ר אברלין שי'. ששאלת ע"ד הקדושין שיחדו שני עדים והעדים היו פסולים: בן ראובן עם נשוי בת שמעון. נראה דכיון דייחדו עדים אלו והם פסולים פשיטא דקדושין לא הוו קידושין. אף על גב דהקדושין נעשו בפני המון עם, והיו שם הרבה עדים, ואיכא למימר תתקיים בשאר כדאיתא באשירי פרק יש נוחלין ופ"ק דמכות; שאני התם שלא ייחדו עדים פסולים, אבל הכא כיון דיחדו עדים פסולים, א"כ היתה כוונתם שהעדים שיחדו יהיו עדים ולא האחרים... ודווקא כגון שלא ייחד עמה בפני עדים לאחר שנודע לו שהקדושין לא הוו קדושין, אבל אם לאחר שנודע לו דלא הוו קדושין ייחד עמה בפני עדים, ובעל אפילו שלא בפני עדים, אין צריך לקדשה פעם אחרת, דוודאי בעל לשם קדושין.

**Mahari Weil** holds that the designation of the invalid witnesses implies that the other witnesses are being excluded, and they are

therefore unable to serve as witnesses (even according to the opinion of **Rosh** that *nimtza karov o' pasul* applies only to witnesses who testify in Beit Din). Just as the designation of specific witnesses prevents any invalid witnesses in the audience from being considered witnesses, which could undermine the *kiddushin,* so too will it prevent any valid witnesses in the audience from being able to effect the *kiddushin.* Therefore, the *kiddushin* would need to be redone. If the couple had relations before they realised that there was a problem with the *kiddushin*, the relations can't be considered an act of *kiddushin,* because the relations were had with the assumption that the original act was an effective act of *kiddushin,* and therefore the act of relations was not done for the sake of *kiddushin*. However, if the man was secluded with the woman in front of witnesses after he knew that there was a problem with the *kiddushin*, one can assume that they had relations for the sake of *kiddushin,* and nothing else needs to be done.

In order to explain the view of **Mahari ben Lev**, some background is necessary. Whenever a man gives a *get*, there is a concern that he may have given a *moda'ah* (literally, declaration) beforehand. A *moda'ah* is a declaration by a person that the act he is about to participate in is being done under duress, and he does not actually consent to it. A *moda'ah* could potentially undermine the validity of the act performed afterwards, and, in the case of a *moda'ah* on a g*et,* would invalidate the *get.* The Rishonim therefore explain that, in order to avoid this concern, the man, before giving the *get,* must cancel any *moda'ah* he might have made. However, there is still the possibility that the man delivered a *moda'ah* prior to cancelling any *moda'ah*, in which he declared that any future cancellation of a *moda'ah* that he does is being done under duress and is therefore

invalid. The Rishonim suggest various ways of precluding the possibility of such a *moda'ah.* **Rashba**'s method is that, at the time of the delivery of the *get*, the man declares that he invalidates any witnesses before whom he delivered a *moda'ah.*

**Rashba**'s method is seemingly a proof for the position of **Mahari Weil**, since it shows that a person has the power to invalidate otherwise valid witnesses on matters relevant to him. **Mahari ben Lev**, however, disagrees:

**שו"ת מהר"י בן לב חלק א סימן קב**
ולכאורה היה נראה דיש סעד לדבריו ממה שכתבו הרשב"א והר"ן ז"ל ואני אומר להוציא מידי כל ספק שיבטל כל מודעה ועוד שיפסול כל עד שיעיד שמסר לפניו... וכד מעיינן שפיר אשכחינן דלא דמי ההיא דרשב"א לנדון דידן דאזיל בתר טעמא דדוקא התם דכל שהוא פוסל עדיו אף הוא מבטל כל מודעא לגמרי וכאותה שאמרו בפרק המגרש וכל שכן שכתב הר"ן בתשובה שלא סמכו חכמי דורו על מה שכתב הרשב"א בפסול העדים... ואני בעניי לא הייתי סומך על דברי זאת התשובה להקל [להתיר] אשה מקודשת לשוק ואין הנדון דומה לראיה דנהי דמהני יחוד העדים לבטל הצטרפות העדים הפסולים מכל מקום בדבר האסור מה יוסיף ומה יתן יחוד העדים וכמו שכתבתי למעלה בשם הרשב"א.

**Mahari ben Lev** writes that, firstly, **Rashba**'s position, that a man has the power at the time of giving a *get* to disqualify any witnesses before whom he delivered a *moda'ah,* is not universally accepted. Moreover, even according to **Rashba**, it is not accurate to state that he has inherent power to invalidate the witnesses, but rather that, by saying that he disqualifies them, he demonstrates his clear intention to cancel any previous *moda'ah,* and therefore the *get* would be valid. Therefore, argues **Mahari ben Lev,** when the man designates witnesses to the *kiddushin* who turn out to be invalid, he might not have the power to disqualify all the other witnesses present. Therefore, even if the designated witnesses turn out to be invalid, the *kiddushin* may be valid and a *get* is therefore required.

**Mahari ben Lev** adds that, even though a designation of valid witnesses prevents any invalid witnesses who are present from being part of the testimony of the valid witnesses, that does not show that one can disqualify valid witnesses by designating invalid witnesses– perhaps there is no way to disqualify valid witnesses, since they are inherently valid.

**Pitchei Teshuva** cites two major innovations of **Chatam Sofer**:

**פתחי תשובה אבן העזר סימן מב ס"ק יא**

...ועיין בתשו' ח"ס סי' ק' ברב א' שסידר קדושין וצירף עמו שמש א' להיות ב' עדים מיוחדים והיו שם עוד רבנים ואנשים הרבה בחופה אבל לא השגיחו על הקדושין כנהוג ואחר איזה שבועות נודע להרב שהשמש שצירף עמו הוא קרוב להכלה שני בשני בחד בעל ונשאל אי צריכה להתקדש שנית בעדים כשרים... וכ' דמצד שלא היו כאן ב' עדים כשרים שראו מעשה הקדושין פשוט יותר מביעא בכותחא דא"צ לקדש שנית כיון שיש ידיעה גמורה וברורה כזו שנכנסה לחופה והיו שם רבנים מסדר קדושין ומברכין ויצאו מהחופה בחזקת נשואה ועדיין הוא כן בלי פקפוק וערעור פשיטא אנן סהדי וכולנו עדי מסירת הקדושין... ומסיים דזה פשוט דאשה זו וכיוצא בה מתקדשת ע"פ עדות כל העומדים שם במזמוטי חתן וכלה אך מה שיש לפקפק הוא מצד שהרב ייחד את הפסול להעיד נמצא עדות כולן בטילה... נהי דראוי ונכון לייחד עדים בקדושין וגיטין מ"מ העיקר דלא נאמרו דברי רי"ף ורמב"ם אלא כגון עדות ממון ונפשות אבל דברים שתחלת עשייתן צריכין עדים אף על פי שאין מייחדים עדים מ"מ דעת הבעלים אינם אלא על הכשרים ולאו כל כמינייהו דפסולים לבטל רצון הבעלים כו' וא"כ הכא אף על פי שהזמין הרב המסדר זה הפסול להצטרף לאו כל כמיניה להפסיד הקדושין שהחתן והכלה מיאנו בו ולא רצו שיהיו עליהם עדים זולת הכשרים... ובלא"ה נ"ל כל עדות שהוא ע"י אנן סהדי א"צ דין עדות ולא יופסל ע"י צירוף פסולים וקרובים דהרי כל אנן סהדי פסולין וכשרים מצורפים אלא כל אנן סהדי לא צריך כלל וכמ"ש רמב"ם סוף הל' גירושין כו' ומסיים ע"כ אין כאן בית מיחוש מעיקר הדין להצריך לקדש שנית רק משום מהיות טוב עכ"ד ע"ש.

**Chatam Sofer**'s two innovative ideas are: 1) if the *mesader kiddushin,* rather than the man himself, designates the invalid witnesses, his designation will be ineffective. We can assume that the couple are interested only in the designation of valid witnesses.

Therefore, it is considered that they gave the *mesader kiddushin* authority to designate valid witnesses only, and his designation of invalid witnesses is invalid and inconsequential. 2) Even though, in the case discussed by **Chatam Sofer**, the valid witnesses in the crowd did not observe the actual act of *kiddushin,* the *kiddushin* is still valid. Because of everything that is happening, e.g. the recitation of *Sheva Brachot*, people saying mazal tov etc., it is obvious to everyone in attendance that the couple is getting married, and they are therefore considered witnesses under the rule of *anan sahadei,* literally "we are the witnesses", which is applied when a fact is clear, even if it is not directly observed. (Another example of this principle is the statement of the Gemara[40] that, when someone is in physical possession of something, that is considered evidence under the rule of *anan sahadei* that he is the owner, even though we did not actually see him acquire the item). Moreover, **Chatam Sofer** argues that in a case where *anan sahadei* is operative, there is no problem of *nimtza karov o' pasul*, since otherwise *anan sahadei* could never work, as there are many invalid witnesses who always share the common knowledge in such situations. Therefore, the *kiddushin* is valid even if invalid witnesses were designated. This second point is a very major *chiddush*, as no authority prior to **Chatam Sofer** suggests that *anan sahedei* applies in the context of *kiddushin*.

Several authorities dispute **Chatam Sofer** and support the ruling of **Mahari Weil,** including **Tzitz Eliezer**. One argument cited by **Tzitz Eliezer**, from **Ein Yitzchak**, is that **Chatam Sofer**'s case is exactly like the case of **Maharit** cited by **Avnei Mil'uim** which we

[40] *Bava Metzia* 3a.

discussed above in the context of Se'if 3, where the visible witnesses turned out to be invalid but there were hidden valid witnesses:

**שו"ת ציץ אליעזר חלק ח סימן לז**

(ח)... ואני בא בזה עד לדברי גדול הדור בדור האחרון, ה"ה הגאון רשכבה"ג רי"א מקאוונא ז"ל בספרו שו"ת עין יצחק ח"ב סי' ס"ד, דהגם דכפי הנראה לא זכר שר בעת כתבו את דבריו מדברי המהרי"ו וסייעתו בזה, (ובאמת לפלא הדבר שהרי דברי המהרי"ו נזכרים גם בבאה"ט באה"ע) אבל בדבריו שם בסק"ח כוון מדעתו הגדולה לומר ג"כ בכזאת. דדווקא היכא שהעדים שמזמין המה עדים כשרים ע"כ מהני גם עדות של האחרים המעידים איך שהיו הקדושין באופן המועיל בפניהם, אבל היכא שהיו הקדושין בפני עדות פסולים אז לא מהני עדות האחרים שלא הזמין לעדות, ומוסיף סייעתא לכך מדברי המהרי"ט והא"מ, בכתבו בזה"ל: ודינו כמו עובדא שכתב המהרי"ט והובא באבני מלואים לסי' מ"ב סק"ז דעדים כשרים שהיו טמונים אחורי גדר והקדושין היו בפני עדים שנמצאו פסולים דהעלה האבני מלואים שם בטוב טעם דאין ממש בהקדושין משום דבעינן עדים מקיימי דבר בגוף הקדושין ע"ש ולדעתי נראה כן לדון היכא שהיו העדים כשרים דלא נתכוונו להעיד והכל חדא היא כיון דאותן דנתכוונו להעיד היו פסולין דבכה"ג לא חלין הקדושין דמקרי קדושין בלא עדים ובעינן עדים דיהיו מכוונים על הקדושין וכפי דברי האבני מלואים הללו בטעמא כנ"ל עכ"ל עיין שם. הרי דגם הגאון בעל עין יצחק פשיטא ליה ג"כ בכנ"ל דכל היכא שהיו הקדושין בפני עדים פסולים אז לא מהני עדות האחרים ולא חלין הקדושין בלא עדים, ויצוין הדבר דהבעל עין יצחק הגיע למסקנתו זאת. גם לאחרי שלעיל מיניה בסק"ה כבר רצה לומר בכזאת דכיון דייחד עדים הוה כאילו אמר להנך שני עדים שהם בלבד יהיו עדים ולא האחרים, וקרא נדחה לזה משום די"ל דלא מצינו זה הסברא רק בייחד לעדים כשרים דלא נתכוון אלא בראוין להעיד ולא על הפסולים אבל היכא דאלו העדים דהזמין היו פסולים והיו שם עדים אחרים כשרים י"ל דלא נתכוין להוציאן כיעו"ש, בכל זאת אחר שיקול דעת חזר הבעל עין יצחק להלן בדבריו בסק"ח ואימץ לו לעצמו סברא זאת וקבע בה מסמרים.

In **Maharit**'s case of *kiddushin* in the presence of two witnesses whom the couple intend to be their witnesses, and two further witnesses who are hidden, we saw that witnesses who are hidden, and whom the couple did not intend to serve as witnesses, do not count as witnesses. In **Chatam Sofer**'s case, similarly, argues **Ein Yitzchak**, all the potential witnesses in the crowd whom the

couple did not intend to serve as witnesses are excluded, and the only relevant witnesses are the invalid ones, and therefore the *kiddushin* is ineffective.

**Tzitz Eliezer, R. Tzvi Pesach Frank** and others rule in practice that, if it would be difficult to arrange a *get,* and there is therefore a concern that the woman will become an *agunah,* one may be lenient and rule that the *kiddushin* is invalid when invalid witnesses were designated, even though valid witnesses were present.

In practice, if a couple want to remain married in a case where invalid witnesses were designated for their *kiddushin*, the *kiddushin* should certainly be redone.

## ISSUE 3: What do the Witnesses need to See?

It seems that witnesses certainly need to hear the man say "*harei at…*", since that is an essential part of the *kiddushin,* unless the couple had previously been discussing matters of *kiddushin.* Perhaps a standard wedding would count as discussing matters of *kiddushin,* as the whole context makes it clear that the couple are intending to marry.

What if the witnesses did not actually see the man giving the woman the ring, but instead they saw the ring in his hand and then saw it a moment later on her hand?

### POSITIONS OF THE RISHONIM

**Mordechai** in Kiddushin cites **Sefer Yerei'im** concerning a case in which one of the witnesses present at *kiddushin* did not see the moment of the delivery of the ring, but did see it in the man's hand and then later in the woman's. **Sefer Yerei'im** rules that the *kiddushin* is valid:

**מרדכי מסכת קידושין פרק האומר רמז תקלא**

בספר החכמה בסי' שפ"ד כתב הרא"ם בתשובה דהיכא דאחד מן העדים לא ראה נתינת הטבעת אין לבטל בכך הקדושין חדא דחוששין לדברי רב פפא דאמר חוששין לקדושין ואף על גב דבה"ג פוסק כמאן דאמר אין חוששין מ"מ ראיתי מעשה ולא היה כח ביד המתירין להוציאה בלא גט ועוד אם עד רואה דבר מוכיח ונראה יכול להעיד ונדון כאילו ראה גוף המעשה כדאמרי' בגיטין ובקדושין וב"ה אומר הן הן עדי יחוד הן הן עידי ביאה ואמרינן בכ"מ במנאפין עד שיראה כדרך המנאפין עיין פרק המגרש תשובת הר"ם:

**Sefer Yerei'im**'s critical point is that if a witness did not see the actual act of *kiddushin*, but from what he did see, it is clear that the act occurred, his testimony is still valid. **Sefer Yerei'im** has two

proofs: 1) Specifically regarding the issue of testimony on *kiddushin*, the Gemara[41] cites the principle of *hein hein eidei yichud, hein hein eidei bi'ah,* meaning that those who are the witnesses to a couple's seclusion are also considered witnesses to the act of relations between the couple. In other words, if, for example, a man wants to perform *kiddushin* by having relations, if he tells witnesses that this is his intention, and the witnesses see the couple being secluded, then they are valid witnesses to the *kiddushin.* They are not required to see the actual act of relations in order to be considered valid witnesses for *kiddushin.* The same principle should be applied to *kiddushin* with *kesef* when it is clear from the context that an act of *kiddushin* took place. 2) The Gemara,[42] in discussing the issue of testimony that is sufficient to make someone liable to punishment for having forbidden relations, states that the witnesses don't need to literally see the act itself. Rather, it is sufficient that they see the couple engaged in conduct which suggests that they are having relations. So, too, witnesses to *kiddushin* are not required to see the act of *kiddushin* itself.

**Mordechai** in Gittin cites **Maharam Rotenburg** regarding another case:

**מרדכי מסכת גיטין פרק המגרש רמז תנא**

כתב הר"ם דכל היכא דעדים לא ראו שקדשה או שזרק לה לתוך חיקה או לתוך חצירה א"צ גט... אבל בנדון זה דליכא סהדותא כלל ואפילו אחד מהן אין אומר שראה שנפלה הטבעת לתוך חיקה אין כאן אפילו חשש קדושין... ואפילו אם היא יודעת בטוב שנפלה לתוך חיקה בעינן דליחזו סהדי שהגיעו הקדושין לידה דילפינן דבר דבר מממון ואין כאן קדושי תורה אלא עד דחזו תרי סהדי דמטו הקדושין לידה... והיכא דליכא אפילו חד שראה שהגיעו הקדושין לידה אינה מקודשת אפילו מדרבנן אף על פי שהיא מודה שנפלה הטבעת לתוך חיקה... ואפילו אם תמצא לומר דלב"ה ודאי קדושין הן כיון דגייסי

[41] *Gittin* 81b, according to the opinion of Beit Hillel.
[42] *Makkot* 7a.

אהדדי ודאי בעל כיון דראו שנתיחד עמה ואין לך עדי ביאה גדולה מזה מ"מ בשנתגרשה מן האירוסין אפילו ספק מקודשת לא הויא מדקאמר אינה צריכה גט אלמא כל היכא דליכא סהדי דנכנס עמה לקדשה מוכח מילתא דהוי קרוב לודאי שלא קדשה וגדולה מזו אפילו חזו סהדי שנכנס עמה לקדשה בכסף ולא ראו שקדשה לא בעי גט כיון דלא חזו ממש שקדשה דדוקא בביאה הוא דאמרינן הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה דיצרו תוקפו דאיפשר אש בנעורת ואינה מהבהבת ולבו גס בה ודכוותה אי חזו סהדי שזרק לה הקדושין בחצרה וראו שהגיעו נגד אויר חצירה ולא ראו שנפל לתוך חלל המחיצות היתה צריכה גט אבל בנדון זה אינו קרוב לודאי דדלמא לא נפיל לתוך חיקה.

In this case, a man threw a ring to a woman but the witnesses did not see where it landed, and therefore did not know whether it landed on her or sufficiently near her to effect *kiddushin.* **Maharam** rules that there is no *kiddushin*. However, if the witnesses had seen that the ring was on a trajectory such that it was clearly going to land near the woman, that would have been sufficient to be considered valid testimony to the *kiddushin.* **Maharam** argues against proof 1) of **Sefer Yerei'im** that the principle of *hein hein eidei yichud, hein hein eidei bi'ah* is unique, because we assume that the couple won't be able to overcome the temptation to have relations once they are alone. One therefore cannot derive from this that the act itself does not need to be seen in the case of *kiddushin* with *kesef.* However, **Maharam** agrees with **Yerei'im** that in cases in which it is clear that *kiddushin* occurred (e.g. based on the trajectory of the ring), the *kiddushin* is valid despite the fact that the witnesses did not see the actual giving of the ring or did not see the ring actually land near the woman.

**Rashba** seems to disagree with **Sefer Yerei'im** and **Maharam**:

**שו"ת הרשב"א חלק א סימן אלף קצג**
שאלת אשה שיצא עליה קול חשש קדושין שקדשה ראובן. והוזקקו בית דין לענין ובאו לפניהם העדים שיצא הקול שהיו עידי הקידושין. וחקרו הבית דין את העדים זה שלא בפני זה ונמצאת עדותן מכוונת. ודברים אחרים שהם לא הזמינן ראובן המקדש להעיד אלא שראו אותו נכנס לבית שאותה האשה שם ואתרוג בידו ואחורי העדים אל פתח הבית. ושמעו שראובן זה אמר ראי אתרוג זה אני נותן לך לקדושין. ולא ראו שום נתינה בעולם מידו לידה. וכשיצא אותו ראובן מהבית ראה אחד מאלו העדים האתרוג ביד נערה אחרת שהיתה אתה בבית. ושמע עד זה שאמרה האשה לאחותה בעלת הבית ראי מה אמר זה. ואחר שנחקרה עדותן של עדים בבית דין כמו שנזכר כתבו בית דין לאשה שטר מעשה בית דין שאין שום חשש של קידושין בדבר זה והתירוה לינשא. הודיעני אם דנו יפה לפי עדותן של עדים אם לא.

תשובה יפה דנו ויפה התירו ואיני רואה לפי עדותן של עדים שום חשש בדבר זה. וכבר ידעת שהמקדש שלא בשני עדים אפילו שניהם מודים אינה מקודשת דילפינן דבר דבר מממון כלומר מדבר של ממון שבמקום הכחשה. והילכך אפילו שמעו שהוא אמר אתרוג זה אני נותן לך לקידושין והיא שותקת אין כאן בית מיחוש איפשר שלא קבלתהו. ולא עוד אלא אפילו ראינו אתרוג יוצא עכשו מתחת ידה והיא מודה שקבלתו מידו ולשם קידושין איני רואה בו חשש קידושין. שאין כאן ראיה אלא כעין ידיעה ולגבי קידושין עדות ראיה וידיעה בעינן.

In another *teshuva*, **Rashba** writes in similar vein:

**שו"ת הרשב"א חלק א סימן אלף קעט**
הדעת נותנת כי מה שהעיד ישמעאל שכפף ראשו לחור התחתון וראה אמירה הנזכרת לא בשעת קבלת קדושין ממש היה. שאי אפשר אחר שהחור שוה לקרקע ושהוא קצר כל כך לפי שאי אפשר בכניסת הזרוע בכענין זה אלא דרך שכיבה והיא מונעת אור הנר ואפילו היה נר דלוק בבית. וכל שכן שהחור קצר. אלא או קודם מעשה או לאחר מעשה היה. ואם כן גם לדבריו אפשר שלא אמירה זאת היתה שהכניסה ידה אלא אחר. ואם היא אינה מודה בכך אין בדבריו כלום שאין אוסרין את האשה בעדות כזו. שאין מקבלים מן העדים אלא עדות ברורה לא מסופקת. וכל שהיא טוענת לא הכנסתי ידי ולא קבלתים והם אינן יכולין להכחישה בבירור היא נאמנת ואין חוששין להם כלל...ואם היא מודה בקבלת המעות אלא שטוענת שלא שמעה שניתנו לה בתורת קדושין וסבורה היתה שלדבר אחר נתנו לה גם בזה נראה לי מן הדין שהיא נאמנת. לפי שזה לא שדך ולא היה מדבר עמה על עסקי קידושיה והכותל רחב חוצץ בינו לבינה והחור קטן וצורתו מוכח' עליו כי מי שהכניס זרועו דרך שם צריך הוא להרחיק ראשו מן החור כדי שתכנס זרועו. וכיון שאין שם חור אלא הוא אי אפשר לשמוע קולו של מקדש אלא אם כן מגביה

קולו ביותר ועדים אלו לא העידו ששמעה היא אלא שאפשר ששמעה וקרוב הדבר מאד שלא שמעה. וכל כיוצא בזה אם אמרה לא שמעתי אף על פי שהעדים אומרים שאפשר לה לשמוע חששא בעלמא היא. וכיון שכן הרי היא נאמנת לומר לא שמעתי ולא נתכוונתי לשם קידושין מגו דאי בעי אמרה לא קבלתי' אני כלל.

According to the first *teshuva* of **Rashba**, if the witnesses' backs were to the man and woman, and they didn't see the actual giving of the item for the purpose of *kiddushin,* the *kiddushin* is not valid. Even though they heard the man offer *kiddushin,* and they later saw the woman holding the item that the man originally had, that is not sufficient. It is considered knowledge of *kiddushin,* but not seeing the *kiddushin,* and only people who actually see the *kiddushin* can be considered witnesses. Similarly**, Rashba** writes in the second *teshuva* that if the man and the witnesses were on one side of a wall, and the woman was on the other, and the woman stuck her finger through a finger-sized hole in the wall, and the man offered her *kiddushin,* and put a ring on the finger, the *kiddushin* is not effective. Since it is impossible for the witnesses to see the woman and be able to identify her at the time of the *kiddushin,* it is not considered acceptable testimony, as it is theoretically possible that it was someone else's finger. Therefore, if the woman claims that it wasn't her finger, or even if she admits that it was her finger, but claims that she didn't hear the offer of *kiddushin,* she is believed (since she has a *migu* that she could have claimed that it wasn't her finger). **Beit Shmuel** defends **Rashba** against **Sefer Yerei'im**'s proof from *hen hen eidei yichud hen hen eidei bi'ah*, arguing that one can't infer from this *halacha* that seeing the act itself is not necessary in witnessing *kiddushin*. This is both because it is not practical for witnesses to literally see the act of relations, and also because of the presumption that once the couple are secluded together, they will

certainly not be able to overcome the temptation to have relations, as explained above by **Maharam**:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן מב סעיף ד**
יב) עד שיראו הנתינה ממש - במרדכי פ' האומר כתב אפי' לא ראו הנתינה אין לבטל הקדושין אם ראו דבר המוכיח יכול להעיד כאלו ראו גוף המעשה דהא אמרינן הן הן עידי יחוד הן הן עידי ביאה אף על גב דלא ראו הביאה מ"מ אם ראו היחוד הוי כמו שראו הביאה והרשב"א בתשובה[43] כתב דוקא בביאה אמרינן כן משום דא"א לראות כמכחול בשפופרת גם י"ל אש בנעורת ואינו שרפה אבל בקדושין צריכים לראות המעש' ממש.

## PRACTICAL RULING

**Rema** rules in accordance with the view of **Rashba**:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן מב סעיף ד**
…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 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.

**Beit Shmuel** disagrees with the ruling of **Rema,** and argues that the *halacha* follows the understanding that, for *kiddushin,* the witnesses' knowledge that *kiddushin* occurred*,* even without their seeing the act of *kiddushin* itself, is sufficient, unlike the ruling of **Rashba**. **Beit Shmuel** explains that, regarding *dinei mamonot*, the *halacha* is that one can be obligated to pay based on knowledge of his obligation alone, even without witnesses actually seeing the obligating event (e.g. if two people enter a room and one emerges

---

[43] **רבי עקיבא איגר אבן העזר סימן מב**
ט] [ב"ש בא"ד] והרשב"א בתשו' כתב. נ"ב והמהר"ם בר' ברוך כצ"ל:
[היינו תשובת המהר"ם (ד"פ תתקצג) הובאה לעיל במרדכי גיטין תנא].

with a bite on his back, he could not have bitten himself on the back, so the other person is obliged to pay damages). As we will see later in this Se'if, witnesses to *kiddushin*, like witnesses in *dinei mamonot*, do not require the same degree of cross-examination (*drisha va-chakira*) as is required for *dinei nefashot.* We see from this that testimony regarding *kiddushin* and *dinei mamonot* is comparable, and therefore, just as knowledge is sufficient for *dinei mamonot,* it would also be sufficient for *kiddushin*:

יב)... ועיין ברמב"ם פי"ו ה' עדות ובחושן המשפט ס"ס צ' שם כתב בשם הרמ"ה דיני ממונות מתקיים בידיעה בלא ראיה לפ"ז י"ל בקדושין ג"כ מהני בלא ראיה וס"ל כמרדכי כי לענין דרישה וחקירה קי"ל קידושין דומה לדיני ממונות.

Thus, **Beit Shmuel** maintains, against **Rema** and with **Sefer Yerei'im** and **Maharam**, that in the case of testimony to *kiddushin,* knowledge even without seeing the event is acceptable.

**Ketzot Hachoshen** cites **Tumim** (R. Yonatan Eybeschutz) who challenges **Beit Shmuel**'s proof:

**קצות החושן סימן צ ס"ק ז**
... ובתומים (סקי"ד) השיב דבדיני ממונות לא איברי סהדי אלא לשקרי א"כ פשיטא בידיעה כזה אנן סהדי שהוא אמת, משא"כ בקידושין גזירת המלך המקדש בלי עדים שאין קידושין חלין כלל וא"כ מה בכך דהוא ידיעה אמת דנתקדשה אבל התורה הצריכה עדים ע"ש.

**Tumim** argues that regarding the issue of testimony based on knowledge alone, one can't compare *dinei mamonot* to *kiddushin.* Regarding *dinei mamonot,* witnesses are not inherently needed to obligate someone. Rather, the act itself (of borrowing money, damaging property etc.) is what obligates the person to pay, and witnesses are only necessary if the defendant denies his obligation. Therefore, as long as there are witnesses with knowledge of the defendant's obligation, that is sufficient. The role of witnesses to

*kiddushin*, however, is different: they are inherently necessary to *effect* the *kiddushin. Kiddushin* without *eidim* is simply not *kiddushin*. Therefore, part of the requirement of witnesses to *kiddushin* is that they view the act, and merely knowing that it occurred is not sufficient.

**Ketzot** himself provides a proof from a case of *get* against **Tumim**. Like *kiddushin,* a *get* also requires witnesses to effect the divorce, but nevertheless, there is a situation in which witnesses with knowledge of the divorce are sufficient:

...ואין זו תשובה דהא הר"ן בפרק המגרש (גיטין מח, א בדפי הרי"ף) כתב לשיטת הרי"ף (שם מז, ב בדפי הרי"ף) והראב"ד (בהשגות לרי"ף שם מו, ב בדפי הרי"ף אות א') דסבירא להו דלר' אלעזר עדי מסירה כרתי ועידי חתימה נמי כרתי וז"ל שם, אבל מה שנראה לי בזה דר' אלעזר סבירא ליה עידי מסירה כרתי לחוד ולא עידי חתימה, ומיהו מה דמודה ר' אלעזר דעידי חתימה מהני היינו משום דסבירא ליה שהמסירה כורתת כל שיש עדים בדבר בין שהם מעידים על המסירה עצמה או על גוף הדבר, ומעתה מה שמודה ר' אלעזר דגט החתום בעידי חתימה כורת לאו משום דסבירא ליה עידי חתימה כרתי, אלא שהמסירה כורתת כיון שיש עדים על עיקר הדבר דהו"ל עידי חתימה כעידי מסירה שהרי הגט יוצא מתחת ידה בעדים הללו ובידוע שהבעל מסרה לה ונמצא כאילו הן עצמן מעידין על המסירה וע"ש, וא"כ הכא נמי כיון שידוע לעדים הללו שבודאי מסרה לה עפ"י ידיעה הו"ל עדים ממש.

A *get* must be given in the presence of witnesses, and the Gemara[44] mentions a difference of opinion regarding what form of testimony is acceptable. According to R. Meir, the acceptable testimony is that of the witnesses signed on the *get* (*eidei chatimah*), whereas according to R. Elazar, the acceptable testimony is that of the witnesses who viewed the delivery of the *get* (*eidei mesirah*). **Rif** and **Raavad** hold, however, that, even according to R. Elazar, if the signed *get* was given to the woman, then it is valid even though

[44] See, for example, *Gittin* 26a.

there were no witnesses to the delivery of the *get.* **Rif** and **Raavad** seemingly hold that, according to R. Elazar, either *eidei chatimah* or *eidei mesirah* are acceptable. **Ran**, however, explains that, in truth, according to R. Elazar, only *eidei mesirah* are valid. However, since there are witnesses who signed the *get* while it was in the husband's possession, and it is now in the woman's possession, those same witnesses can act as witnesses to the delivery of the *get.* In other words, since it is clear that the *get* was originally under the control of the husband, and since witnesses may not sign the *get* unless they are instructed by the husband to do so, and since we now see the *get* in the wife's hands, it is clear that the husband gave her the *get*. **Ran** argues that the combination of the *get* evidently having been under the husband's control when the witnesses signed it and us now seeing the *get* in the possession of the wife means that there is an *anan sahadei* form of testimony that he gave the *get* to her, even though there were no witnesses to the actual delivery of the *get*. It is therefore clear, argues **Ketzot**, that knowledge without seeing is sufficient for testimony regarding a g*et*. Since the testimony required for a *get* and *kiddushin* is similar, witnesses with knowledge are sufficient for *kiddushin* also.

**Ketzot**, however, disagrees with **Beit Shmuel** for a different reason:

...אמנם דברי בית שמואל אינו מוכרח לענ"ד דכיון דבשעה שמסרה לה את הטבעת לא ראו עדים וא"כ הו"ל דין מקדש ועדים אחורי הגדר דאפילו ראו עדים את המעשה כיון שהם לא ראו א"כ לא נתכוונו לקידושין גמורים וכמבואר (אה"ע) בסימן מ"ב (סעיף ג'), והכא נמי אף על גב שראו כמעט רגע כיון שבשעת קידושין לא ידעו המקדש והמתקדשת שידעו עדים מזה הו"ל מקדש בלי עדים, אבל בהך דעידי חתימה כיון שידע הבעל שיתוודע הדבר עפ"י השטר שתחת ידה א"כ הו"ל כמו נתנו בפני עדים.

As soon as the *get* is signed, the husband knows that, once his wife has this signed *get* in her possession, there will be an *anan sahedei* that she received the *get* from him. But in a case in which the witnesses see the man with a ring, do not see what happens next because, for example, they leave the room, and a moment later they re-enter the room and see the ring in the woman's hand, the couple did not know that the witnesses would be returning. Therefore, the couple did not view them as being their witnesses. This would therefore be comparable to the case of a couple who performed *kiddushin* with hidden witnesses, and the couple are not aware of their presence – a case in which, as we have seen, the *kiddushin* is not valid. However, unlike **Tumim**, **Ketzot** would agree that in a case where it is known beforehand by the couple that there will be testimony to their *kiddushin* in the form of knowledge, that would be sufficient, and the witnesses are not required to see the actual delivery of the ring.

In terms of actual practice, since **Rema**'s ruling is clear that the giving of the ring must take place in front of witnesses, and several other authorities support him, certainly *lechatchila* the witnesses should see the actual giving of the ring.

## FURTHER HALACHOT IN REMA IN THIS SE'IF

1) Any testimony regarding *kiddushin* that was given outside of Beit Din is not binding, and can be reversed by the witnesses in Beit Din. However, they cannot change their testimony once it has been accepted by Beit Din:

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).

2) *Derishah va-chakirah,* the type of very close cross-examination of witnesses[45] that is required for *dinei nefashot,* is not required for witnesses to *kiddushin* unless it appears that there is something suspicious and possibly deceptive about their story:

עדי קדושין אינם צריכים דרישה וחקירה, אם לא בדבר שנראה שיש בו רמאות (רשב"א אל"ף ר"ט).

The Gemara[46] states that *min haTorah*, both *dinei nefashot* and *dinei mamonot* require *drishah va-chakirah,* but the rabbis instituted that *drishah va-chakirah* should not be required for *dinei mamonot* in order not to discourage people from giving loans (out of fear that it would be difficult to find witnesses who would be able to pass the cross- examination). The Gemara at the end of Yevamot[47] cites a disagreement about whether testimony regarding the death of a woman's husband is treated like testimony in *dinei mamonot,* and *drishah va-chakirah* is therefore not required, or not. The *halacha* follows the opinion that *drishah va-chakirah* is not required. Some Rishonim argue that the Gemara's ruling applies to most areas other than literal *dinei nefashot,* and witnesses to *kiddushin* or *get* therefore do not require *drishah va-chakirah* unless there is something suspicious about that specific case, as **Rema**

[45] The witnesses are asked questions about the exact timing of the event, and also about specific details of how it occurred. See *Sanhedrin* 40a.

[46] *Sanhedrin* 32a.

[47] *Yevamot* 122b.

rules here. However, if the testimony concerning *kiddushin*, if accepted, would make a woman forbidden to her husband (e.g. testimony that she had already accepted *kiddushin* from another man), then it does require *drishah va-chakirah.*

3) If a document signed by witnesses is found in which it is stated that a couple performed *kiddushin*, **Rema** rules that if the document is not validated, i.e. the signatures have not been authenticated (e.g. by other witnesses who recognise the signatures, the witnesses themselves recognising their signatures, or comparison to other documents that these witnesses have signed), then there is no concern that *kiddushin* has taken place:

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

There are two issues here:

A) There is a general *halacha* concerning testimony, which also applies to *kiddushin*, that testimony in writing is not accepted; witnesses have to state their testimony orally before the Beit Din. However, if a document has the status of a *shtar*, then it is considered as if the witnesses who have written their testimony in that document have presented their testimony properly before the Beit Din.

If witnesses write that a woman received *kiddushin,* is this document considered a *shtar* or not? The Rishonim

disagree on this issue. **Rabbeinu Simcha** holds that it is not considered a *shtar* unless it is the actual document that was used by the man to offer the woman *kiddushin.* However, if a couple performed *kiddushin* with *kesef* and afterwards witnesses wrote in a document that they performed *kiddushin*, that document is not deemed to be a *shtar* at all. **Rashba** maintains that it can be considered a *shtar* provided that it was written with the woman's permission. **Rashba** states further that we assume that the document was written without the woman's permission unless the document itself states that it was written with her permission. **Rashba** and **Beit Shmuel** rule that even if the document is validated, if it does not say that it was written with the woman's permission, then it is considered written testimony, and not a *shtar,* and the *kiddushin* is not valid. However, **Beit Shmuel** holds that we would still need to be concerned that *kiddushin* actually did take place, and that the witnesses named will perhaps come later and give proper testimony about the *kiddushin*:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן מב סעיף ד**

טו)...והרשב"א בתשו' סי' אלף ר"ט כתב אפילו אם הכתב מקוים יש לחוש שמא כתבו העדים בלא ריצוי הצדדים ואז דינו כפנקס ולא כשטר ואין מקבלין עדותן דהוי עדות מפי כתבם ול"א בזה חזקה אין עדים חותמים אלא בריצוי הצדדים ונראה מ"מ אף לדעת הרשב"א עדיין יש חשש שמא יבואו העדים ויעידו ע"ז.

B) According to **Rema**, the *shtar* would be accepted if it was validated, but not if it wasn't. However, some *poskim*

dispute this ruling. The Gemara[48] states that, *min haTorah,* a *shtar* would be accepted as valid even without validating the signatures, and the validation of signatures is only rabbinically required. Perhaps in our case, therefore, we need to be concerned for *kiddushin* even if the *shtar* is not validated. Regarding this issue, too, there is a dispute among the Rishonim: some hold that if the woman rejects the claim of the *shtar* that she received *kiddushin*, then, *min haTorah,* the *shtar* would be considered invalid without validation, while others maintain that, *min haTorah,* validation is never required, even if the woman and the witnesses themselves contradict the *shtar*. **Shach** in Choshen Mishpat[49] adopts an intermediate position: the *shtar* would be valid *min haTorah* without validation even if the woman contradicts it. Therefore, **Shach** disagrees with the ruling of **Rema** here. However, if the witnesses deny that they signed it, then the *shtar* would need to be validated *min haTorah.* **Beit Shmuel** inclines to the view of **Rema** that a *shtar* that is not validated is disregarded based just on the woman's rejection.

[48] *Ketubot* 28a.
[49] 46:9.

# SE'IF 5

## ISSUE: *Kiddushin* in Front of Witnesses Who Are Disqualified *Min Hatorah* *(Kiddushin Bifnei Pesulei Eidut De'orayta)*

**GEMARA Sanhedrin** 26b

**תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף כו עמוד ב**
אמר רב נחמן: החשוד על העריות כשר לעדות. אמר רב ששת: עני מרי, ארבעין בכתפיה וכשר? אמר רבא: ומודה רב נחמן לענין עדות אשה שהוא פסול. אמר רבינא ואיתימא רב פפא: לא אמרן אלא לאפוקה, אבל לעיולה - לית לן בה. - פשיטא! - מהו דתימא: הא עדיפא ליה, דכתיב +משלי ט'+ מים גנובים ימתקו וגו', קא משמע לן: דכמה דקיימא הכי - שכיחא ליה.

**Rav Nachman** states that someone who is *chashud al ha-arayot,* suspected of engaging in forbidden relations, is nevertheless considered a valid witness in general, but is disqualified to be a witness for matters related to marriage, since that is the area in which he is least trustworthy. The Gemara says that he is only disqualified from testifying that a woman is permitted to remarry, meaning that she is divorced or that her husband has died. However, he is believed to testify that she is married, as there is no reason to be concerned that he is lying, because according to his testimony she would be unavailable to him. This is based on the standard text of the Gemara. However, according to **Rif**'s[50] text of the Gemara, such a person is disqualified to testify regarding both the termination of a marriage and the creation of one. This Gemara

[50] *Sanhedrin* 5b.

contains the concept of someone being disqualified to testify that a woman received *kiddushin.*

All Rishonim agree that *kiddushin* performed in front of witnesses who are disqualified *min haTorah* is equivalent to *kiddushin* without any witnesses at all, and therefore the woman is not married. **Shulchan Aruch** rules accordingly:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן מב סעיף ה**
המקדש בפסולי עדות דאורייתא, אינן קדושין.

**Rema** rules, following the text of **Rif,** that someone who is suspected of engaging in forbidden relations is disqualified from being a witness for both *kiddushin* and divorce:

הגה: 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).

# ISSUE: *Kiddushin* Performed In Front Of Rabbinically Disqualified Witnesses *(Kiddushin Bifnei Pesulei Eidut Derabbanan)*

If *kiddushin* was performed in front of witnesses who are only rabbinically disqualified, is the *kiddushin* considered valid *min haTorah*?

## POSITIONS OF THE GEONIM AND RISHONIM

The **Geonim** rule that one must be stringent in both directions: there is a concern that the *kiddushin* is valid, and therefore the woman requires a *get* to remarry, but on the other hand, if the couple wish to remain married, the man must redo the *kiddushin*:

**שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סימן קכה**
שאלה: המקדש בפסולי עדות דרבנן, אם חוששין לקדושין להצריכה גט, או לא?... וכתבת אלי תשובה אשר מצאתי להרי"ף ז"ל, שנשאל ממנו ענין זה. לפי שמקצת הגאונים ז"ל שקדמונו: כרב אחאי, והר"ר שמואל בן חפני, והרב בעל הלכות, ורב האיי גאון; כלם השיבו: שאם קדש בפסולי עדות דרבנן, הולכים בהם לחומרא, וצריכה גט להתירה. ולדידיה, לא משתרי עד שיחזור יקדשנה בפני עדים כשרים לגמרי.

**Rav Achai Gaon** explains the reasoning behind this ruling as follows (cited in the continuation of the passage just quoted):

...ורב אחאי ז"ל הוסיף, והביא ראיה מההיא דגרסינן (קדושין כ"ד:) לעניין עבד עברי: וכולן, עבד יוצא בהן לחירות, וצריך גט שחרור; דברי ר"ש. רבי מאיר אומר: אין צריך. ר' אליעזר אומר: צריך. ר' טרפון אומר: אין צריך. ר' עקיבא אומר: צריך. המכריעים לפני חכמים אומרים נראין דברי רבי טרפון בשן ועין, שהתורה זיכתה לו; ודברי ר"ע בשאר איברים, הואיל ומדרש חכמים הוא. וקי"ל כדברי המכריע. וכתב הרב ז"ל /רב אחאי/: אתחזי לך מהכא: דכיון שהצרכנו גט שחרור לעבד, במה שהוא מדרש חכמים, וכ"ש קדושי אשה, דמצרכנא לה גיטא, במי שקדש בפסולי עדות דרבנן. ע"כ.

Usually, a slave requires a *get shichrur,* a document from his master that states that the master is freeing him, in order to go free. The Torah legislates that a slave is freed if his master injures him such that he loses his eye or tooth. The Gemara[51] states that the rabbis derived from the *pesukim* that the slave would go free if the master causes him to lose several other limbs. In a case of injury, does the slave still require a *get shichrur*? The Gemara explains that the Tannaim disagreed regarding this point, and the *halacha* is that a *get shichrur* is not required if he lost an eye or tooth, which are mentioned explicitly in the Torah, but is required for the additional limbs that were derived by the rabbis. **Rav Achai** argues that if a slave requires a *get shichrur* for his release when the reason for release is based on a derivation of the rabbis rather than being explicit in the Torah, all the more so a *get* is required in order to release a woman who accepted *kiddushin* in front of witnesses who are valid *min haTorah* and disqualified only rabbinically.

**Rif** (again cited in the continuation of the passage) argues against **Rav Achai**:

...והשיב הרי"ף ז"ל: דאותה דוקיא דדק רב אחאי: מנראין דברי רבי עקיבא בשאר איברים, הואיל ומדרש חכמים הוא; שאין פשוטו של פסוק, אלא: דלא יומתו אבות בעון בנים. אבל בנים בעון אבות, לא משמע מיניה. והרי יש מקרא מלא מגיד, שזהו פשוטן של דברים. כדכתיב: ואת בני המכים לא המית ככתוב בספר תורת משה: לא יומתו וגו'. ולא באו פסולן של קרובים, אלא ממדרש חכמים. וא"כ, מ"ש גבי עבד כנעני דקרי ליה: מדרש חכמים; ומ"ש גבי עדות, דקרי ליה: ד"ת אלא דוקיא זו שדק רב אחאי, לאו דוקיא היא.

**Rav Achai** agrees that *kiddushin* is totally invalid if performed in the presence of witnesses who are disqualified *min haTorah*, such as relatives. **Rif** asks: nowhere does the Torah say explicitly that

[51] *Kiddushin* 24a-b.

relatives are disqualified as witnesses. Rather, the source for that *din* is a derivation of the rabbis from the *pasuk* that teaches that fathers and sons are not put to death for each other's sins. The simple meaning of the *pasuk* is that fathers won't be held accountable for sins performed by their children, and that children won't be held accountable for sins performed by their fathers. However, the rabbis also derived from that *pasuk* that fathers and sons (and other close relatives) are disqualified from testifying about each other's sins, which (in some cases) would cause the person who sinned to be put to death. Thus the whole concept that relatives are disqualified as witnesses *min haTorah* is based on a derivation of the rabbis, similar to the additional limbs, besides teeth and eyes, that would cause a slave to go free. If **Rav Achai** was correct, a *get* would be required even for *kiddushin* performed before witnesses who are disqualified *min haTorah.* **Rif** holds that the reason why no *get* is required is because the rabbis uprooted the marriage (*afke'inhu rabbanan le-kiddushei minei*), and that is also the case even when the witnesses were disqualified only rabbinically:

אלא היינו טעמא, דלא מצרכינן לעדות קרובים, גט, משום דכל דמקדש, אדעתא דרבנן, מקדש, ואפקעינהו רבנן לקדושי מיניה. ובכמה דוכתין אמרינן. ומי איכא מידי דמדאורייתא אסירא, ומדרבנן שריא אשת איש לעלמא? ומהדרינן: אין! כל דמקדש, אדעתא דרבנן מקדש, ואפקעינהו רבנן לקדושי מיניה. הלכך, ל"ש פסולי דאורייתא, ול"ש פסולי דרבנן, כגון: משחק בקוביא, וכיוצא בו. כולן פסולין, ולא צריכא גט, דאפקעינהו רבנן להנהו קדושין, ולא צריכה גט... עכ"ל הרי"ף ז"ל.

**Rashba** himself holds that we should assume that any rabbinic enactment that is contrary to a *din Torah* is intended to have force only on a rabbinic level and does not have the power to uproot the *din Torah,* unless Chazal state explicitly that their enactment has the force of a Torah law. Since Chazal do not say this in the context of *kiddushin* performed in the presence of rabbinically disqualified

witnesses, we should assume that the *kiddushin* is valid *min haTorah,* and considered ineffective only rabbinically:

תשובה: כבר כתבתי ושניתי לך דעתי, בענין המגרש בפסולי עדות דרבנן: שהגט פסול ולא בטל; לפי דעתי. ומדעתי, שאף לדברי הרי"ף ז"ל, שכתב לענין קדושין: אין חוששין לקדושין כלל, ואינה צריכה גט לשוק. ואפשר שהוא ז"ל מודה בגט: שיש לו ריח גט; כמו שאכתוב לפנינו. אלא שאני מקדים לכתוב לפניך דעתי, אף לענין קדושין. ואני אומר: שהמקדש בפסולי עדות דרבנן, נראים הדברים: שחוששים לקדושין להצריכה גט; כדברי הראשונים ז"ל. ולא מטעם אותה דוקיא שדק הגאון רב אחאי ז"ל, אני אומר כן... לפי שעדות פסולי דרבנן, מן הדין עדות הוא, ועד שיפרשו לך, שאין חוששין להם אף לענין אשת איש, הרי הן בכלל עדים כשרים, להחמיר כשל תורה. ומי שמתיר, עליו הראיה.

Therefore, in practice, **Rashba**'s view, like that of the **Geonim**, is to act stringently in both directions.

**Rambam** rules that it is doubtful whether *kiddushin* performed in the presence of rabbinically disqualified witnesses is valid or not. Therefore, in practical terms, like the **Geonim** and **Rashba**, **Rambam** rules that one must be stringent in both directions:

**רמב"ם הלכות אישות פרק ד הלכה ו**

...המקדש בפסולי עדות של תורה אינה מקודשת, 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.

Despite his ruling being the same in practice, **Rambam**'s reason seems to be a little different. Unlike **Rashba**, **Rambam** holds that the *kiddushin* are considered doubtful *min haTorah*, despite the witnesses only being disqualified rabbinically. Several explanations have been provided by commentators as to what is the doubt.

**Rambam** writes here that even if the woman denies that the *kiddushin* in front of the rabbinically disqualified witnesses took place, we still force her to accept a *get*. This seems very problematic: why do we not simply tell the woman that she will not be permitted to remarry until she receives a *get*? **Kesef Mishneh** explains, due to this difficulty, that there is a textual error in **Rambam**:

**כסף משנה הלכות אישות פרק ד הלכה ו**
המקדש בפסולי עדות של תורה וכו' ואפילו כפרה האשה וכו' כופין אותה ליקח גט. זה הלשון תמוה בעיני דמה שייך כפייה לה ליקח לא ה"ל לכתוב אלא צריכה גט מספק וממילא משמע שאם תרצה לינשא תקח הגט ואם לא תרצה לקחתו תהא אסורה להנשא. והטור הביא לשון רבינו וכתב כופין אותו ליתן גט והיא הנוסחא הנכונה בדברי רבינו.

**Kesef Mishneh** suggests that the text of **Rambam** should actually read that we force the *man* to give a *get,* and not that we force the woman to receive it (he also states that this is how the **Tur**'s version of **Rambam** reads, but it is not clear that it is). However, this alternative version is also problematic: why should the man be forced him to give the woman a *get* – perhaps he wants to marry her?! The commentaries on **Shulchan Aruch** discuss this difficulty. One suggestion is that the stipulation that the man is forced to give a *get* is referring to a case in which he does not wish to marry her. We therefore force him to give a *get* in order to free the woman to marry someone else. In any event, however, all manuscripts of **Rambam** have the text "*kofin otah*", "we force her", and not the text favoured by **Kesef Mishneh**. **Ma'aseh Rokeach** follows the standard text, and suggests an explanation:

**מעשה רקח הלכות אישות פרק ד**
כופין אותה ליקח גט וכו'. כן היא הנוסחא בכל ספרי רבינו וגם בשלשה נוסחאות אחרונות כת"י קדמונים אמנם מרן ז"ל דחה גירסא זו דמה שייך כפייה לה ליקח דלא הו"ל לכתוב אלא צריכה גט מספק וממילא משמע שאם רצתה לינשא תקח הגט ואם לא תרצה לקחתו תהא אסורה לינשא והטור הביא לשון רבינו וכתב כופין אותו ליתן גט

והיא הנוסחא הנכונה בדברי רבינו ע"כ. והן אמת דשפיר הקשה ז"ל אמנם י"ל דאי מהא לא איריא דאצטריך לאשמועינן דכופין אותה דלא נימא כיון שהיא אומרת שלא נתקדשה לו מעתה אם תטעון שאינה רוצה לפסול עצמה מן הכהונה בקבלת הגט שלפי דעתה היא פנויה גמורה והוה אמינא דאין כופין אותה על זה והיכא דנתקדשה לאחר או לכהן לא נצרכה לקבל הגט בעל כרחה קמ"ל דאעפ"כ כופין אותה.

In the case **Rambam** is addressing, the rabbinically disqualified witnesses say that the woman received *kiddushin,* and she denies it. Since the woman denies that she was ever married and, moreover, the witnesses who contradict her are rabbinically disqualified, one might have thought that if she insists on not receiving a *get,* in order to not become disqualified from marrying a kohen, her demand would be accepted. Therefore, **Rambam** rules that she is forced to accept a *get.* We do not wait until she wishes to remarry to inform her that she needs a *get* but insist on one immediately in order to forestall any future problem.

## PRACTICAL RULING

**Shulchan Aruch** follows **Rambam** regarding *kiddushin* in the presence of rabbinically disqualified witnesses. The version that the Mechaber has of **Rambam** is in line with his position in **Kesef Mishneh**, that we force the man to give a *get*:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן מב סעיף ה**

...אבל בפסולי עדות דרבנן, או בעדים שהם ספק פסולי תורה, אם רוצה לכנוס חוזר ומקדש 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.

**Rema** rules, following **Tashbetz**, that in a case where the *kiddushin* itself is only valid rabbinically (e.g. *kiddushin* for a young girl not

performed by her father), then if the witnesses are rabbinically disqualified, the *kiddushin* is completely invalid:

...י"א הא דאמרינן המקדש בפסולי עדות דרבנן חוששין לקידושין, היינו בקידושי דאורייתא, אבל בקידושי דרבנן ועדים פסולים מדרבנן, אין חוששין לקדושין כלל (בית יוסף בשם הרשב"ץ בתשובה).

# ISSUE: *Kiddushin* Performed In Front Of Witnesses Who Are Disqualified Due to Their Behaviour

*(Kiddushin Bifnei Pesulei Eidut Machmat Rish'ut)*

## POSITIONS OF THE RISHONIM

**Rashi** rules in a *teshuva* that if a woman accepts *kiddushin* in the presence of witnesses who were previously *anusim* (Jews forced to convert to another religion), and who also committed sins beyond what they were forced to do, but then returned to Judaism, the *kiddushin* is effective:

**שו"ת רש"י סימן קעא**

תשובת - שאלה לרש"י ז"ל. הנני החתום משיב לשואלוני: על דבר קדושי - העלמה שנתקדשה לשנים, ושניהם היו אנוסים לעבור על תורת - משה על ידי גוים, וגם העדים כיוצא בהם היו: רואה אני שהיא צריכה גט. שאף ישראל משומד לרצונו שקדש, קדושיו קדושין, שנאמר +יהושע ז': י"א; סנהדרין מ"ד רע"א, מדרש אגדה מסעי קס"ב.+ חטא ישראל, אף על פי שחטא, ישראל הוא. וכ"ש האנוסים שלבם לשמים. והרי אילו מוכיח סופן על תחלתן שחזרו ויצאו משם כשמצאו הצלה. ואפילו ראו יהודים שהנהיגו עצמן בהפקר בעודן בין הגוים ליחשד בעבירות בנות אל נכר, אין עדותן בטלה בכך. דקיימא לן +סנהדרין כ"ו סע"ב; והשווה תשו' הרשב"א ח"א סי' ס"ד י"ד ע"ג.+ החשוד על העריות כשר לעדות אשה ומודה רב נחמן לעדות אשה שהוא פסול, וה"מ לאפוקה, אבל לעיולה מהימני. ושלום שלמה בר' יצחק ז"ל.

**Maharik**, citing **Rashi**'s *teshuva*, adds the idea, in support of the validity of such witnesses, that perhaps they had thoughts of repentance, *hirhurei teshuva*, in their hearts:

**שו"ת מהרי"ק סימן פה**

ועוד גדולה מזו מצאתי בסמ"ק מצורי"ך בשם רש"י וז"ל מעשה היה בפני רש"י באנוס שקדש עלמה בפני אנוסים חביריו וחזרו בתשובה ואמרו שקדושיו קדושין להצריכה גט דאעפ"י שחטא ישראל הוא ועוד שמא הרהרו תשובה בלבם והוו להו צדיקי כדאמרינן

האומר הרי את מקודשת לי ע"מ שאני צדיק אפילו הוא רשע כל ימיו היא מקודשת מספק עכ"ל.

This appears to be problematic, however, because the context for the idea cited by **Maharik,** that having *hirhurei teshuva* would render the witnesses valid, is a Gemara[52] that is seemingly not relevant to this situation. The Gemara states that even if a man is a complete sinner, and he offers *kiddushin* to a woman on condition that he is wholly righteous, the validity of the *kiddushin* is treated as a doubt, since perhaps the man had *hirhurei teshuva.* However, perhaps that is so only because of what the man said, which seems to be an indication that he intends to change his ways. Without any such statement, however, as in our case, why should we consider that perhaps the witnesses had *hirhurei teshuva*? From the beginning of **Maharik**'s description of the witnesses it appears that they definitely did eventually repent ("*ve-chazru bi-teshuva*"), and the question is only what their status was earlier, at the time that they observed the *kiddushin.* Therefore, since they definitely repented later, **Maharik** suggests that perhaps they had already entertained thoughts of repentance earlier, when they observed the *kiddushin.* Nevertheless, the position of **Maharik** seems difficult, since even if there were definite *hirhurei teshuva,* Choshen Mishpat Siman 34[53] describes a detailed procedure that is required for someone who was disqualified due to sin in order to regain his status as a valid witness, and *hirhurei teshuva* alone is not sufficient.

**Mahari Mintz** also refers to the idea of *hirhurei teshuva* in the context of *anusim* serving as witnesses to *kiddushin*:

[52] *Kiddushin* 49b.

[53] See there from Se'if 29 onward.

**שו"ת מהר"י מינץ סימן יא**
ועוד וכי אין לחלק בין פסולי הגוף דהיינו הפסולים מחמת קורבה כמו משה ואהרן שאין להם תקנה לפסולי מחמת מעשה כגון גזלן ואוכלים דברים האסור ויש להם תקנה ע"י חזרה או תשובה והא אמרינן בקידושין האומר לאשה הרי את מקודשת לי ע"מ שאני צדיק אפי' רשע גמור הרי זו מקודש' חיישי' שמא הרהר תשובה בלבו והדב' הזה צ"ע גדול במרדכי פרק קמא דגיטין וע"ש. וכל שכן אילו האנוסים שתחילתן באונס וכל השתדלותן לחזור לדתינו ור' שמואל ב"ח הכהן כו' וגם מה"רם לעיל לא דבר ולא הקיל אלא בפסלי עדות בגופן.

However, **Beit Yosef** writes that Maharik's position seems astonishing:

**בית יוסף אבן העזר סימן מב אות ה ד"ה המקדש בפסולי**
כתב מהרי"ק בשורש 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 עכ"ל. ותשובה זו היא בארחות חיים (ח"ב הלכות קדושין יג) ודברים תמוהים הם.

**Darkei Moshe** cites **Maharam Padwa**:

**דרכי משה הקצר אבן העזר סימן מב אות (ט)**
(ט) וכן מהר"ם פאדו"ה סימן ל"ז כתב דליכא למיחש להכי וכן הוא בתשובת בר ששת סימן י"ד וכתב עוד מהר"ם פאדו"ה סימן ל"ז דאף לדברי רש"י דוקא שהאנוסים שקדש בפניהם חזרו אחר כך בתשובה אז חיישינן שגם מתחלה הרהרו תשובה בלבם אבל בלאו הכי לא חיישינן וכו' והריב"ש בתשובה סימן י"א כתב שצריך חקירה איזה אנוסים פסולים או כשרים דמי שיוכל להמלט על נפשו ולא עושה פסול אבל מי שאינו יכול לברוח או שממתין להוציא גם כן בניו הקטנים אף על גב דלאו שפיר עביד דאח לא פדה יפדה איש וגו' (תהלים מט ח) מכל מקום שוגגין הם גם בצנעה שומרים כל המצות רק בפרהסיא עוברים מפני הסכנה וכו' ועיין שם:

According to **Maharam Padwa**, even those who are concerned that the *anusim* perhaps had *hirhurei teshuva* restrict their concern to a case in which they actually repented properly later, as in **Rashi**'s case. Therefore, it is plausible that they may have had *hirhurei teshuva* at the time when they observed the *kiddushin*.

## PRACTICAL RULING

**Chelkat Mechokek** and **Beit Shmuel** follow the ruling of **Maharam Padwa**:

**חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן מב סעיף ה**
(יז)...והמעיין בגוף התשובה של מהר"ם פאדווה מיירי במומר שלא נראה בו סימני טהרה והוכיח סופו על תחלתו שחזר לסורו א"כ לגבי מומר כזה לא אמרינן ביה שמא הרהר תשובה בלבו אבל מי שחזר אח"כ בתשוב' אמרינן הוכיח סופו על תחלתו דלבו היה תמיד לשמים.

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן מב סעיף ה**
כב) דלמ' חזרו בתשובה - כתב בח"מ המעיין בתשובה יראה דל"פ אלא כשחוזר בתשובה בסוף אז י"ל בסופו מוכיח על תחילתו ושמא תכף בשעת הקדושין הרהר בתשובה אבל אם לא חזר בתשובה ל"ח שמא הרהר בתשובה ול"ד לתנאי על מנת שאני צדיק דחיישינן שמא הרהר בתשובה שם יש רגלים לדבר הואיל שהתנה כן:

**Rema** rules that *anusim* who did not commit unforced sins and who still observed Judaism in private are considered valid witnesses:

...אלו האנוסים שהוצרכו להמיר מכח יראה, וא"א להם למלט על נפשם, ובצנעה מקיימים המצוות, הם כשרים לעדות (ריב"ש סי' י"א).

# SIMAN 55

## SE'IF 1

### *ISSUR ARUSAH – THE PROHIBITION FOR THE COUPLE TO LIVE TOGETHER AFTER KIDDUSHIN, AND THE DEFINITION OF CHUPPAH*

There are significant differences between the status of an *arusah* (the woman's status after *kiddushin*[54]) and that of a *nesu'ah* (the woman's status after *nisu'in*), both *min haTorah* and *miderabbanan.* These include: differences regarding inheritance, concerning a kohen's permission to become ritually impure (*tamei*) upon his wife's passing, regarding the punishment if another man has intimate relations with the woman, and many monetary differences – for example, the requirement of the husband to provide his wife with food and the obligation to pay the *tosefet ketubah* (any additional amount beyond the base *ketubah* requirement) begin only when the woman is a *nesu'ah.* Indeed, most aspects of marriage begin only after the woman is a *nesu'ah*. The transition from *arusah* to *nesu'ah* is affected when the man brings the woman to the *chuppah*.

The Gemara does not specify exactly how a man brings a woman to the *chuppah,* and therefore there are many positions regarding this issue in the Rishonim.

---

[54] The terms *kiddushin* and *eirusin* were used synonymously by Chazal, and an a*rusah* is a woman who has accepted *eirusin.* In contemporary Hebrew, though, *eirusin* refers to an engagement, and not the formal ceremony of *kiddushin.*

# The Prohibition of an *Arusah* *(Issur Arusah)*

## GEMAROT AND RISHONIM

A man may not have relations with his *arusah* (this is the *issur arusah*). **R. Levi** states that a man who does so is liable to lashes.

**YERUSHALMI Pesachim** 10:1:

**תלמוד ירושלמי מסכת פסחים פרק י הלכה א**
אמר רבי לוי האוכל מצה בערב הפסח כבא על ארוסתו בבית חמיו והבא על ארוסתו בבית חמיו לוקה.

**Rambam** explains that there is no prohibition *min haTorah*, and the lashes are incurred only rabbinically:

**רמב"ם הלכות אישות פרק י**

*הלכה א*
הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים כל זמן שהיא בבית אביה, והבא על ארוסתו בבית חמיו מכין אותו מכת מרדות.

**GEMARA Ketubot** 56b:

**תלמוד בבלי מסכת כתובות דף נו עמוד ב**
תניא, רבי מאיר אומר: כל הפוחת לבתולה ממאתים ולאלמנה ממנה - הרי זו בעילת זנות.

**R. Meir** states that a *ketubah* of two hundred for a *betulah* (virgin) and one hundred for an *almanah* (literally, a widow, but, for these purposes, any non-virgin is included in this category) must be written before relations are permitted, otherwise the relations are considered *be'ilat zenut*.

**Massechet Kallah** 1:1 adds that *Sheva Brachot* are also required before relations may take place:

**מסכתות קטנות מסכת כלה פרק א הלכה א**
כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, מה נדה שלא טבלה אסורה לבעלה, אף כלה בלא ברכה אסורה לבעלה.

In summary, therefore, subsequent to *kiddushin*, an additional three elements are required for relations between the man and woman to be permitted: 1) the man must take his *arusah* from her father's house and bring her to the *chuppah*; 2) a *ketubah*; 3) *Sheva Brachot.*

**Gemara Ketubot** 7b states that the couple are also prohibited from being secluded together before *Sheva Brachot*:

**תלמוד בבלי מסכת כתובות דף ז עמוד ב**
תנו רבנן: מברכין ברכת חתנים בבית חתנים, ר' יהודה אומר: אף בבית האירוסין מברכין אותה. אמר אביי: וביהודה שנו מפני שמתייחד עמה. תניא אידך: מברכין ברכת חתנים בבית חתנים, וברכת אירוסין בבית האירוסין.

In Yehuda, the couple would seclude after *kiddushin*, and therefore *Sheva Brachot* were recited beforehand (**Chelkat Mechokek** and **Beit Shmuel** below address the issue of why they were permitted to seclude considering that *chuppah* had not yet occurred). **Mordechai**, citing **R. Ephraim miMagentza**, writes that there is no disagreement in the Gemara, and that all agree that *Sheva Brachot* should be recited first if there is a concern that the couple will seclude. The different rulings in the Gemara are a result of different customs:

**מרדכי מסכת כתובות פרק בתולה נשאת רמז קלא**
ופירש רבינו אפרים ממגנצ"א דלא פליג תנא קמא אדרבי יהודה אלא תנא קמא לא איירי מיהודה ומודה תנא קמא דכל היכא דאיכא למיחש לייחוד מברכין וכתב ראב"ן דכן הוא המנהג דארוס וארוסתו השוהין ביחד בבית אחד מברכין עליהם ז' ברכות פן יתייחדו.

**Kol Bo** writes that in order to prevent possible issues of *yichud,* seclusion, and also to avoid the danger of the couple coming to hate

each other because of constantly seeing each other while being forbidden to have relations, they should not live in the same house after *kiddushin*:

**ספר כלבו סימן עה**
כתב הר"מ זכר ונקבה שנתארסו יחד אסור לדור יחד בבית פן יתיחדו יחד חתן וכלה, וגם יש לחוש שמא יבאו לידי שנאה מחמת שרואין זה את זה תדיר, והר"ף הגיה עליו, מיהו אם יש רוב עם בבית אין לחוש.

**Darkei Moshe** cites a view that even nowadays, when there is no time gap between *kiddushin* and *nisu'in*, after *shidduchin* (i.e. engagement), it is not advisable for the couple to live in the same house because of the risk of discord between them:

**דרכי משה הקצר אבן העזר סימן נה אות (א)**
... ובחידושי אגודה פ"ק דכתובות (סי' ז) כתב דנמצא בשם גדולים דאפילו שידוכין לבד בלא אירוסין אין טוב שיהיו ביחד בבית ולא משום איסור אלא שיקוצו זה בזה וכן איתא במדרש (ראה מד"ר בראשית יז יא) עכ"ל:

An engaged couple sleeping over in the same house is permissible, but some have a stringency not to do so.

## PRACTICAL RULING

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן נה סעיף א**
הארוסה, אסורה לבעלה מדברי סופרים, כל זמן שהיא בבית אביה; והבא על ארוסתו בבית חמיו, מכין אותו מכת מרדות. הגה: ואפילו ביחוד, אסורים; ולכן ארוס שהוא עם ארוסתו בבית א', מברכין ז' ברכות פן יתייחדו. וי"א דאין להם לדור ביחד, שמא יקוצו זה בזה . ואפילו בשדוכין בלא ארוסין יש לחוש...

**Rema** cites the practice, based on the custom in Yehuda, to recite *Sheva Brachot* for a couple who will live in the same house after *kiddushin,* in case they will be in seclusion together.

**Chelkat Mechokek** asks: In order for the couple to be permitted to seclude, both *Sheva Brachot* and *nisu'in* are required, so how does the recital of *Sheva Brachot* alone allow the couple to seclude?

**נה סעיף א חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן**
(ב) מברכין ז' ברכות פן יתייחדו - אף על גב דבסעיף שאחר זה כתב שאין ברכת חתנים עושה נשואין מ"מ ארוס וארוסתו השוהין יחד בבית הוי כחצר של שניהם ויחוד דידהו הוי נשואין ומותרת לו אחר הברכה וכך היו עושין ביהודה ואין איסור אלא חתן הדר בבית אחר ובא אל ארוסתו בבית אביה א"נ דיכול לבא עליה בבית חמיו לשם נשואין וכמו שאכתוב בסמוך בשם הרי"ף והר"ן:

**Chelkat Mechokek** answers: 1) the recitation of *Sheva Brachot* per se does not constitute *nisu'in,* and the couple will not be permitted to seclude after reciting *Sheva Brachot* without *nisu'in.* Furthermore, generally speaking, *nisu'in* can't take place in the woman's father's house, and the couple are forbidden from being in seclusion there before *nisu'in.* However, the case here is one in which the house is considered to be both the man's and the woman's, and therefore an act of *yichud* there is itself considered an act of *nisu'in*, and is permitted after the recitation of *Sheva Brachot*; 2) after *Sheva Brachot*, the couple is permitted to have relations for the sake of effecting *nisu'in*, even in the woman's father's house. **Beit Shmuel** also gives answer 2), and explains that, after *Sheva Brachot* have been recited, we assume that a man who has relations with his *arusah* is doing so for the sake of *nisu'in*:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן נה סעיף א**
א) מברכים ז' ברכות - לכאורה קשה מה מהני ז' ברכות דהא כתב בסמוך ז' ברכות בלא חופה לא מהני וי"ל ע"פ מ"ש הר"ן ריש קדושין להרי"ף והרמב"ם אחר הקידושין צריך חופה ואז מותר לבא עליה אפילו לא התכוון לשם נישואין אבל קודם החופה אסור לבוא עליה שלא לשם נישואין אבל אם כוונתו לשם נישואין א"צ חופה א"כ אף לדעת הרמב"ם מותר לבא עליה בבית אביה אלא בבית אביה צריך שיתכוון לשם נישואין והמרדכי סבר בלא ברכות אסורה מ"ה מברכים ז' ברכות ותו לא חיישינן לרשיעי שלא יתכוון לשם נישואין כיון דאיכא היתר לפניו.

# DEFINITION OF *CHUPPAH*

## POSITIONS OF THE RISHONIM

**Rambam** (*Ishut* 10:1-2, 6-7) mentions all of the elements that are required before relations are permitted – entering the *chuppah, ketubah* and *Birkat Chatanim* (*Sheva Brachot*):

**רמב"ם הלכות אישות פרק י**

*הלכה א*

הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים כל זמן שהיא בבית אביה, והבא על ארוסתו בבית חמיו מכין אותו מכת מרדות, 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, והבא על ארוסתו לשם נישואין אחר שקידשה משיערה בה קנאה ונעשית נשואה והרי היא אשתו לכל דבר.

*הלכה ב*

כיון שנכנסה הארוסה לחופה הרי זו מותרת לו לבא עליה בכל עת שירצה והרי היא אשתו גמורה לכל דבר, ומשתכנס לחופה נקראת נשואה אף על פי שלא נבעלה והוא שתהיה ראויה לבעילה, אבל אם היתה נדה אף על פי שנכנסה לחופה ונתיחד עמה לא גמרו הנישואין והרי היא כארוסה עדיין.

*הלכה ו*

המארס את האשה וברך ברכת חתנים ולא נתיחד עמה בביתו עדיין ארוסה היא שאין ברכת חתנים עושה הנישואין אלא כניסה לחופה, אירס וכנס לחופה ולא ברך ברכת חתנים הרי זו נשואה גמורה וחוזר ומברך אפילו אחר כמה ימים, ולא תנשא נדה עד שתטהר, ואין מברכין לה ברכת חתנים עד שתטהר, ואם עבר ונשא וברך אינו חוזר ומברך.

*הלכה ז*

וצריך לכתוב כתובה קודם כניסה לחופה ואחר כך יהיה מותר באשתו, והחתן נותן שכר הסופר, וכמה הוא כותב לה, אם היתה בתולה אין כותבין לה פחות ממאתים דינרים, ואם בעולה אין כותבין לה פחות ממאה דינרים, וזה הוא הנקרא עיקר כתובה, ואם רצה להוסיף לה אפילו ככר זהב מוסיף, ודין התוספת ודין העיקר אחד הוא לרוב הדברים,

לפיכך כל מקום שנאמר בו כתובה סתם הוא העיקר והתוספת כאחד, וחכמים הם שתיקנו כתובה לאשה כדי שלא תהיה קלה בעיניו להוציאה.

For **Rambam**, *ketubah* and *Birkat Chatanim* should be done before *chuppah,* but do not themselves constitute *chuppah*. **Rambam** gives two options for what is considered *chuppah*, and therefore what makes the woman a *nesu'ah*: 1) relations for the purpose of *nisu'in* 2) the man bringing the woman into his house, secluding with her and designating her to be his wife. **Rambam** writes that this must be in a situation in which she is able and permitted to have relations with him (*re'uyah le-be'ilah*). Therefore, if the man brings the woman to *chuppah* when she is a *niddah,* she is not considered a *nesu'ah,* because she is not permitted to have relations. As **Lechem Mishneh** explains, two elements are required for **Rambam** in option 2):

**לחם משנה הלכות אישות פרק י הלכה ו**

[ו] ולא נתייחד עמה בביתו וכו'. הר"ן ז"ל כתב שיש מחלוקת במה שנקרא חופה אם הוא ייחוד או הבאה לביתו. ונראה מדברי רבינו דתרתי בעינן יחוד והבאה לביתו שכן כתב למעלה עד שיביא אותה לתוך ביתו ונתייחד עמה ויפרישנה לו וכו' וזהו אומרו כאן ולא נתייחד עמה בביתו משמע דבדבר אחד לא מהני אלא אחר ייחוד בביתו.

The two elements are: a) the man bringing the woman into his home, which is *nisu'in* (*kiddushin* is done while the woman is still in her father's home, and its purpose is to prohibit her to all other men) and b) seclusion, *yichud,* in his home. **Chelkat Mechokek** argues below that formal seclusion (i.e. the couple being alone with no other people present) is not required, but rather that the couple are in the man's home in some kind of close and intimate way, even with other people present.

**Tosafot**'s position is based on a **Yerushalmi**, which states that a man who marries an *almanah* (although the word generally means

widow, the word in this context refers to any woman who has previously had relations with a man) on Friday must perform *nisu'in* with her during the daytime, so that the marriage *w*ill take effect before Shabbat begins:

**תוספות מסכת יומא דף יג עמוד ב**
בירושלמי...א"ר חנינא הדא אמרת הלין דכנסין ארמלן צריך לכונסן מבעוד יום שלא יהא כקונה קנין בשבת נ"ל לפרש בתולה שיש לה חופה מבעוד יום משעה שנכנסה לחופה קנאה לכל דבר להכי מותר לבא עליה בשבת אבל אלמנה שאין לה חופה ואינה נקנית לבעלה ליורשה וליטמא לה ולהפר נדריה אלא ע"י ביאה צריך לבא עליה מבעוד יום שלא יהא כקונה קנין בשבת ואפילו את"ל שיש לאלמנה חופה קודם ביאה נ"ל דיחוד שמתייחדת עמו היינו חופתה וזה יש לעשות קודם השבת אבל בתולה משיצתה בהינומא הויא חופה שלה וזה היו רגילין לעשות ביום אבל לא היו מייחדין אלא בלילה סמוך לביאה והשתא קאמר בירושלמי הלין דכנסין ארמלן צריך לייחדן מבעוד יום דיחוד שלה היינו חופה וכן נראה לי יותר לומר דאלמנה נמי אית לה חופה קודם ביאה ויש ליזהר במאי דפריש' שהכונס אלמנה צריך לייחדן מערב שבת אחר ברכת הנשואין.

**Tosafot** interpret the **Yerushalmi** to mean that an *almanah* and *betulah* differ regarding *chuppah.* While a *betulah* is considered married after *chuppah,* an *almanah* requires an additional step. **Tosafot** offer two understandings of the **Yerushalmi**: 1) The concept of *chuppah* applies only to a *betulah*; there is no concept of *chuppah* regarding an *almanah.* Therefore, in order for *nisu'in* to take effect for an *almanah,* she must have relations; 2) The understanding of the **Yerushalmi** which **Tosafot** prefer (**Tosafot** seem to reject 1)) is that the concept of *chuppah* does apply to an *almanah,* but whereas the *chuppah* of a *betulah* is defined as her going out with her bridal veil, the *chuppah* of an *almanah* is seclusion, *yichud*.

Despite **Tosafot** apparently rejecting approach 1), some other Rishonim do rule that *nisu'in* for an *almanah* is the act of relations, including **Mordechai** in the name of **Maharam** and **Maharil** in the name of **Mahari Sagal**:

**מרדכי מסכת ביצה פרק משילין רמז תרצח**
הדא אמרה הלין דכנסין ארמלין צריך לכונסן מבע"י שלא יהא כקונה קנין בשבת ורבי' מאיר פסק דצריך לבוא עליה מבע"י לכן נוהגין לייחדן אחר ברכת חתנים כי אלמנה אין לה חופה ונמצא דאינה נקנית לו למציאתה ולמעשה ידיה אלא בביאה על כן אסור לעשות ביאה ראשונה בשבת:

**ספר מהרי"ל (מנהגים) הלכות שבת**
[יח] אמר מהר"י סג"ל הכונס אלמנה ואירע ליל טבילתה ראשונה לבעל זה בליל שבת אסורה לטבול, דלאו טבילת מצוה היא לדחות שבת, לפי שהחתן אסור לקרוב אליה באותו הלילה, מתוך שאין קנין חופה אצל אלמנה ולא קונה אותה רק בביאה ואסור לקנות בשבת. אך אם טבלה מקודם מייחדין חתן וכלה מבעוד יום בע"ש ואז מותרין בליל שבת אח"כ. ואמר מהר"י סג"ל ששאל מרבו המובהק מהר"ש הייחוד שעושין להן מבעוד יום אם צריך לבא אצלה לעשות בה לפחות הראה כדי לקנותה, או ייחוד בלבד מועיל דכיון דנתייחד עמה חשובה אשתו לכל טענות בפני ב"ד גם אם לא עשה בה מעשה. וגבי סוטה אמרינן הן הן עידי סתירה הן הן עידי ביאה אלמא ייחוד חשוב כמו ביאה, והשיב לו מהר"ש דצריך לעשות בה דוקא בעילה גמורה.

The approach of **Ba'al HaIttur** is that *chuppah* is a designated festive place where the couple spend time together (it appears that formal seclusion isn't required), and this makes the woman a *nesu'ah.* **Ba'al HaIttur** provides proof from Gemara Succah.[55] The Gemara refers to the newlywed couple not being able to eat in the *succah,* since they want to celebrate in the *chuppah*, thus demonstrating that a *chuppah*, like a *succah*, is a place:

**ספר העיטור שער ב - ברכת חתנים**
וחופה היא שמוסר האב ומכניסה לבעלה לבית שיש בה חידוש כגון אלו הסדינין קור"טתט סביבות הכותלים ויש שעושין סוכה בוורד והדס כפי המנהג ומתיחדין בה שניהם והיא שקורין טלמ"י בלע"ז והאומר חופה היא הסודר שחופין ראשיהן [דף סג טור ב] בשעת הברכה לאו מלתא מדגרסינן בסוכה וליחדו בחופה וליכלי בסוכה אין שמחה אלא בחופה גרסי' בירושלמי עד שתכנוס לחופה לא סוף דבר לחופה אבל לבית שיש בו חופה ש"מ מקום מיוחד כעין כילה שיושבין ביניהם השושבינין והם הנשואין.

[55] 25b.

**Ran** cites two opinions:

**הר"ן על הרי"ף מסכת כתובות דף א עמוד א – ב**
או שפירסה נדה. איכא דיליף לה מהכא דחופה היינו יחוד ולפיכך כשפירסה נדה ולא בעל אסורה להתיחד כדאמרינן לקמן [דף ד א] דהוא ישן בין האנשים ואשתו ישנה בין הנשים ולאו בת חופה היא [ומשום הכי] אינו מעלה לה מזונות דאם איתא דחופה לאו היינו יחוד למה אינו מעלה לה מזונות והא חזיא לנשואין.

...ואחרים אומרים דחופה לאו היינו יחוד. וראיה לדבר מדאמרינן לקמן [דף יב. ע"ש] דאלמנה מן הנשואין אין לה אלא מנה אף על פי שעדים מעידין עליה שלא נסתרה ולא נבעלה אלמא חופה לאו היינו יחוד אלא חופה היינו כל שהביאה הבעל מבית אביה לביתו לשם נשואין וילפינן לה מדכתיב ואם בית אישה נדרה דמשמע דכל זמן שהיא בבית אישה הרי היא ברשותו וכי תימא פירסה נדה למה אינו מעלה לה מזונות הרי בידו להכניסה לחופה היינו טעמא שכיון שאין חופה זו מסורה לביאה לא חייבוהו חכמים לכנסה ולפי שאנו נוהגין עכשיו לעשות חופה בלא יחוד אין אנו מקפידין אם היא נדה אם לאו ומכל מקום כשר הדבר שלא תכנס לחופה עד שתטהר וכן נמי משמע שמנהגן היה לכתוב כתובה קודם כניסה לחופה כיון שלא שאל ר' אמי אי הות כתיבה כתובה כי שרא למבעל בתחלה בשבת:

According to the first opinion, *chuppah* is *yichud*. Gemara Ketubot[56] states that if twelve months have passed since *kiddushin* took place, and the couple has not yet had *nisu'in*, the man must start providing his wife with food as if they were fully married. However, if the reason for the delay beyond the twelve months was due to something beyond his control, such as the woman becoming a *niddah,* then he is exempt. The first opinion derives from this that *chuppah* is *yichud*, and it is therefore impossible to have *chuppah* with a *niddah* (because a couple are not permitted to be in seclusion together when the woman is a *niddah* if they have not previously had relations).

[56] 2a.

According to the second opinion, *chuppah* is not *yichud*. The proof for this is a statement in another Gemara in Ketubot[57] which states that an *almanah* from *nisu'in* (who by definition has had *chuppah*) receives only one hundred *maneh* for her *ketubah* (like any other *almanah*) even if she is physically a *betulah*. The Gemara says that this is the case even if witnesses testify that she was not secluded with her husband, and that therefore the couple definitely did not have relations. If *chuppah* is *yichud*, it would not be possible to have an *almanah* from *nisu'in* with witnesses that there was no seclusion. Therefore, *chuppah* cannot be true seclusion in the sense of the couple being completely alone together. Rather, the definition of *chuppah* is a man bringing a woman from her father's home into his own home for the purpose of *nisu'in.* Even according to this opinion, we still try to have the *chuppah* performed in a way such that the couple is capable of having relations, by arranging that the woman not be a *niddah* and by writing the *ketubah* beforehand, but if these things were not arranged, they would not prevent the *chuppah* from taking place, since *chuppah* is not *yichud* but rather the man bringing the woman into his home.

**Tur** rules that *chuppah* is *yichud* for the purpose of *nisu'in*:

**טור אבן העזר הלכות קידושין סימן סא**

האיש שיכניס אשה לחופה היא כאשתו לכל דבר ומה הוא החופה שתתייחד עמו אפי' לא בא עליה כיון שנתייחדו לשם נשואין היא כאשתו לכל דבר וגובה עיקר כתובתה ותוספת אם תתאלמן או תתגרש.

However, it is unclear whether the *yichud* to which **Tur** refers means literal seclusion that is appropriate for relations, as in the first

[57] 12a.

opinion cited in **Ran**, or *yichud* in the weaker sense used by **Ba'al HaIttur**.

## PRACTICAL RULING

**Shulchan Aruch** rules, like **Rambam**, that the definition of *chuppah* is a man bringing a woman into his home and being in seclusion with her there:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן נה סעיף א**
...אפילו אם קדשה בביאה, אסור לו לבא עליה ביאה שניה בבית אביה, עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתייחד עמה ויפרישנה לו, ויחוד זה הוא נקרא כניסה לחופה, והוא הנקרא נשואין בכל מקום. והבא על ארוסתו לשם נשואין, אחר שקידשה, משיערה בה, קנאה, ונעשית נשואה והרי היא כאשתו לכל דבר, וצריך לברך ברכת חתנים בבית החתן קודם הנשואין.

**Chelkat Mechokek** explains that in order to qualify as *chuppah,* the act of bringing her into his home must be for the purpose of living there with her permanently:

**חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן נה סעיף א**
(ד) ויתייחד עמה ויפרישנה לו - אבל אם הביאה לפי שעה לביתו ובא עליה שלא לשם נשואין ושילחה אח"כ לבית אביה אין זה נשואין:

**Rema** cites the second opinion in **Ran** that *chuppah* is not *yichud* but simply the man bringing the woman into his house for the sake of *nisu'in*:

הגה: וי"א דחופה אינה יחוד, אלא כל שהביאה החתן לביתו לשם נשואין (כ"כ הר"ן בשי"א ריש כתובות).

**Chelkat Mechokek** writes that all (i.e. even **Rambam**) agree with this approach, because **Ran** has proof for it from the Gemara:

(ו) דחופה אינו יחוד - נראה דכ"ע מודו בדין זה דהא הר"ן הביא ראיה לדין זה מן הגמרא דאמרינן אלמנה מן הנשואין אין לה אלא מנה אף על פי שעדים מעידים עליה

שלא נסתרה ולא נבעלה וא"כ להדיא נקראת נשואה אף על פי שלא נתיחדה וכתב הר"ן דיליף לה מדכתיב ואם בית אישה נדרה דמשמע דכ"ז שהיא בבית אשה היא ברשותו:

**Chazon Ish** similarly suggests that **Rambam** agrees, and that the *yichud* required by **Rambam** is the couple being together in the man's home even if others are there:

**חזון איש אבן העזר סימן סג ס"ק יז**
יז) בענין חופה דעת הגר"א ס' נ"ה ס"ק ט דעיקרו מעשה המורה שיצאת מרשות הראשון לרשות הבעל ואי מכניסה הבעל לביתו לשם כך זהו נשואין ומקרי ביתו לענין זה מקום קביעת דירתו, ואם מוליכה למקום שהכינו לכך להורות על נשואין, שפיר חשיב נשואין, ואפילו מוליכה לחדר דידה או לחצר דידה כיון שהסכימו לכך חשיב מעשה נשואין, ונהגו לעטר מקום החופה כדי שיהיה הדבר מנכר טפי, וזהו חופה שלנו שהולך עמה לחצר בית הכנסת והכלונסות והיריעה להיכר הדבר [ואפשר דאף הרמב"ם מודה דאין צריך יחוד גמור שלא יהיו נכנסים ויוצאים אלא קביעות פיתא ולינה בחדרו (ואפשר עוד בכונת הרמב"ם שבא לפרש דאי הכניסה לביתו והוא לא נכנס עמה לא חשיב חופה אלא א"כ הוא ג"כ נכנס עמה וצריך להיות עמה בחדר אחד בשעת כניסה אבל לא אכפת לן אי איכא אחרים עמהן) ובזה יתיישב הא דהקשו דמוכח דאיכא חופה בלא יחוד וכמש"כ הר"ן ריש כתובות, וכ"מ יבמות נ"ח א דאמר אלא בנכנסה לחופה ולא נבעלה ואי יחוד הרי אינו מנוקה מעון, ועוד הקשו ע' שה"מ וב"ש ס' ס"א ] ונראה דאי היתה חופה שלנו ולא היה יחוד חשיבא כנשואה אף לקולא כגון להפר נדריה ולטמא לה, וכן לענין ממון יורשה וזוכה במעשה ידיה ובמציאתה ואם היתה בערב שבת מותר היחוד והביאה בשבת, ואם היתה נדה דעת ב"ש ס' ס"א דחשיב ספיקא דדינא ואינו מוציא מידה, ומ"מ בחופת נדה בע"ש הקילו הח"מ וב"ש ביאה בשבת כיון דנהיגין כהרא"ש יש לסמוך גם לענין איסור שבות, ואע"ג דקדם ביאה לא זכה מספק ועכשיו הוא זוכה מ"מ אי באמת הלכה כהרא"ש לא חשיב קונה קנין בשבת, אע"ג דבאמת לא היה מוציא מידה שאומרת קים לי כהרמב"ם, ומקילינן למבעל בשבת אע"ג דאיכא כאן תרתי חופת נדה, וגם לא היה יחוד קדם שבת, וב"ש ס' ס"ד כתב להודיע להחתן בחופת נדה בע"ש ובזה לכו"ע מועיל, אבל כבר חלקו עליו בזה וכמש"כ לעיל.

**Beit Shmuel**, however, disagrees with this understanding of **Rambam**:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן נה סעיף א**
ד) וי"א דחופה אינו יחוד וכו' - כ"כ הר"ן ריש כתובות והביא ראיה מש"ס והרמב"ם חולק ע"ז וכתב עד שיבוא לביתו ונתייחד עמה.

**Rema** cites next an opinion that **Ba'al HaIttur** mentions and rejects, namely that *chuppah* is the act of spreading a cloth covering on the couple's heads at the time of the *Sheva Brachot.* **Rema** then cites the opinion of **Tosafot** that the definition of *chuppah* is a *betulah* going out in her bridal veil, and *yichud* for an *almanah*:

...וי"א שהחופה היא שפורסין סודר על ראשם בשעת הברכה. וי"א דחופת בתולה משיצאה בהינומא; ואלמנה, משנתייחדו (תוספות פ"ק דיומא).

Finally, **Rema** states the clear custom nowadays, which is a combination of many of the opinions we have discussed: the physical *chuppah* consisting of a cloth on poles, all the *brachot* being recited under that *chuppah*, and then the couple eating together at home in a private place (**Rema** does not say that this must be absolute seclusion):

...והמנהג פשוט עכשיו לקרות חופה מקום שמכניסים שם יריעה פרוסה על גבי כלונסות, ומכניסים תחתיה החתן והכלה ברבים, ומקדשה שם ומברכין שם ברכת ארוסין ונשואין, ואח"כ מוליכים אותם לבית ואוכלים ביחד במקום צנוע, וזהו החופה הנוהגת עכשיו. ועיין לקמן סי' ס"ב סע' ט' וסימן ס"א.

**Beit Shmuel** cites **Bach**'s view that the couple needs to be secluded only in the sense of not many people entering. **Beit Shmuel** himself, however, holds that complete seclusion with no-one else at all present, *yichud* that is sufficient for having relations, is necessary:

ה) וי"א דחופת בתולה וכו' - ע' ב"ח סי' ס' שם כתב מנהג שלנו הוא לצאת כל הדיעות... אבל עיקר החופה הוא מה שאוכלים החתן והכלה יחד אחר החופה לכן יש למנוע באותה שעה לכנוס שם רבים... מיהו מ"ש יש למנוע לכנוס שם רבים משמע מועטים יש לכנוס לשם ואין טעם לדבר הא בעי' יחוד דחזי' לביאה, א"כ יש למנוע שלא יכנוס לשם שום אדם כדי שיהיה יחוד גמור:

(We will see later, however, that **Beit Shmuel** may not hold that, if the couple did not have complete seclusion, the *nisu'in* would be

ineffective even *bedi'eved*). **Gra** holds that the second opinion mentioned by **Ran** is correct, namely, that the definition of *chuppah* is the bride leaving her father's home and being brought by the man into his home:

**ביאור הגר"א אבן העזר סימן נה ס"ק ט**

... אבל העיקר שענין החופה שקונה הוא יציאתה מבית אביה והולכת' עם החתן לביתו לשם נישואין שמראה שהיא ברשות בעלה וכדעת הר"נ וא"צ שתתייחד עמו... אבל כל שקובע החופה אפילו בחצרה סגי אלא דעיקר החופה הוא לביתו לשם נישואין כנ"ל אבל מ"מ עשיית החופה הוא בסדינים כו' כמין כיפה כנ"ל בירושלמי וזהו ג"כ חופה שלנו לפי שאצלנו אף הוא לאחר נשואין דרים בבית אביה לפיכך מוציאה האב מרשותה לחצר בהכ"נ ושם קובעין החופה בסדינין ושם הוא עיקר החופה וקונה אותה לכל והחצר בהכ"נ הוא מקום הקנייה דלא גרע מחצר דידה וזהו חופה ממש אבל אין הכיפה מעכבת אלא כיון שנהגו לעשות כיפה כנ"ל עיקר דעתם לשם נישואין תחת הכיפה אבל אין הכיפה רשות לעצמה שתקנה אלא החצר.

**Gra** holds that the man need not take the woman specifically to his home: another location such as a physical *chuppah* on the grounds of a Shul is sufficient. **Gra** maintains that **Rambam** would agree.

Based on **Gra**'s view that entering under a physical *chuppah* is considered equivalent to entering the man's home, **Chazon Ish**, in the passage cited above, argues that strictly speaking, our physical *chuppah* with poles is itself *chuppah*. It is considered a *chuppah*, and the couple is considered fully married, both when that results in a stringency and when it results in a leniency, so that, for example, the first act of relations would be permitted on Shabbat even if couple had not been in seclusion beforehand.

## DEFINITION OF *CHUPPAH* FOR AN *ALMANAH*

We have seen that **Rambam** makes no distinction between a *betulah* and *almanah* regarding the definition of *chuppah*, whereas **Tosafot** cite the **Yerushalmi** which does distinguish, and **Tosafot** hold that *yichud* is required for an *almanah.* We have also noted that **Maharam** and **Mahari Segal** maintain that relations are required in order to fulfil the requirement of *chuppah* for an *almanah.* **Shulchan Aruch** does not mention the issue of *chuppah* for an *almanah* in this Siman, though, as noted above, **Rema** cites the opinion that *yichud* is required for an *almanah.* However, **Shulchan Aruch** in Siman 64 rules in accordance with **Tosafot** that *yichud* is required for an *almanah*:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סד סעיף ה**
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).

**Chelkat Mechokek** explains that the term used by **Shulchan Aruch**, "*yichud shel bi'ah*", literally, "seclusion of intimate relations", refers to absolute seclusion that is appropriate for having relations:

**חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סד סעיף ה**
(ו) אלא על ידי יחוד של ביאה - כלומר יחוד הראוי לביאה אף שלא בא עליה.

However, **Shulchan Aruch** in Orah Hayyim Siman 339 rules that a man who marries an *almanah* should not have the first relations with her on Shabbat or Yom Tov:

**שולחן ערוך אורח חיים הלכות שבת סימן שלט סעיף ה**
הכונס את האלמנה לא יבא עליה ביאה ראשונה, לא בשבת ולא בי"ט (וע"ל סי' ר"פ).

**Shulchan Aruch** there seems to be ruling like **Maharil** and **Mahari Sagal** that *chuppah* for an *almanah* requires an act of relations, and no form of seclusion would be sufficient.

**Chelkat Mechokek** rules that, even according to the **Yerushalmi,** the man simply bringing the woman into his house is considered *chuppah* also for an *almanah* (and the **Yerushalmi** was discussing circumstances where that had not happened), and that is true even if the woman is a *niddah*. Only if one follows the view of **Rambam,** that a chuppah with a *niddah* is ineffective, would it potentially not be a valid *chuppah* when the man brings the *almanah* into his home:

**חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן נה סעיף א**
(ח)... ומ"מ נראה אלמנה שיש לה נשואין בליל ה' והיתה נדה ונתייחדה עם החתן ע"י שני שומרים נראה דמותרת לטבול למחר ביום השבת מאחר שנכנסה לביתו ביום ה' קנה אותה וכמ"ש לעיל בשם הר"ן דמיד שבאה לביתו קנה אותה ולא אמרו בירושלמי אלא הלין דכנסין ארמלין בע"ש ועדיין לא היתה בביתו קודם שבת ע"כ צריך לייחד מבע"י ומיהו לדעת הרמב"ם דס"ל דחופה של נדה אינו קונה כלל כמבואר לקמן סי' ס' אפשר דה"ה יחוד וכניסה לבית הבעל ג"כ לא מהני כל זמן שאינו ראוי לביאה ועוד אכתוב מזה לקמן סי' סא.

**Beit Shmuel** disagrees and rules that the act of bringing the woman into the man's house does not affect *chuppah* for an *almanah*:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן נה סעיף א**
ד)...אבל אלמנה לא מהני מה שהביאה לביתו דהא חופה אינו קונה באלמנה לירושלמי הנ"ל והבאה לביתו היינו חופה א"כ דוקא בבתולה מהני אבל לא באלמנה ולא כח"מ שכתב גם באלמנה מהני הבאה לביתו וכן הוא בתשובת מ"ב דלא מהני באלמנה הבאה לביתו ובעינן עכ"פ יחוד דחזיא לביאה לכן אם באת אלמנה על הנישואין לבית החתן בליל ה' והיתה נדה אסורה לטבול בשבת דהא הבאה לביתו לא מהני ולא קנה אותה קודם שבת ולא כח"מ:

In **Beit Shmuel**'s commentary to Siman 64, the reason for his disagreement with **Chelkat Mechokek** becomes clear:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סד סעיף ה**
ו)...והרא"ש פ"ק דכתובות הביא דברי ירושלמי זה וכן תוספות פ"ק דיומא ש"מ דנשתנה דין אלמנה מבתולה, ולמ"ד חופה היינו יחוד שראוי לביאה קונה בבתולה אז אלמנה אינו קונה ביחוד אלא בביאה ולמ"ד חופת בתולה היינו יחוד שאינו ראוי לביאה אז באלמנה א"צ ביאה אלא יחוד הראוי לביאה ולהר"ן דס"ל חופה היינו שהביא אותה לביתו אם כן באלמנה לא מהני, ולא כח"מ.

**Beit Shmuel** explains that, based on the **Yerushalmi**'s distinction between *betulah* and *almanah*, whatever is required to achieve *chuppah* with a *betulah* must be taken one degree upwards[58] to effect *chuppah* with an *almanah*. Therefore, although according to **Ran**'s opinion, *chuppah* for a *betulah* can be achieved by the man bringing the woman into his house, that cannot be sufficient for an *almanah.*

**Beit Shmuel** understands **Rambam** as ruling that the seclusion required for *chuppah* with a *betulah* is absolute *yichud* that is appropriate for relations. However, an *almanah* would still not necessarily require relations (i.e. one degree up from a *betulah*), because perhaps **Rambam** rules against the **Yerushalmi** and with the Bavli that there is no distinction between an *almanah* and a *betulah*:

...והרמב"ם דס"ל חופה היינו יחוד הראוי לביאה מ"מ י"ל באלמנה א"צ ביאה כי י"ל דלא פסק כירושלמי אלא כש"ס שלנו דאין מחלק בין אלמנה לבתולה.

**Beit Shmuel** also addresses the issue of the position of **Shulchan Aruch**:

[58] The different possible levels (from lower to higher) being: the man bringing the woman into his house, *yichud* that is not sufficient for relations, *yichud* that is appropriate for relations, and an act of relations.

...דעת המחבר דפוסק כאן כירושלמי ובסימן ס"א פוסק כרמב"ם דחופה היינו יחוד הראוי לביאה צ"ל כאן בעינן יחוד של ביאה היינו ביאה ממש ולשונו לא משמע כן וצ"ע.

We saw above that in Siman 64 **Shulchan Aruch** rules, following the **Yerushalmi**, that there is a distinction between what is required for a *betulah* and what is required for an *almanah.* **Shulchan Aruch** rules that *yichud* that is appropriate for relations is necessary in order to effect *chuppah* with a *betulah*, since here in Siman 55 he cites the language of **Rambam,** which according to **Beit Shmuel** means seclusion that is fit for relations. According to **Beit Shmuel**, therefore, **Shulchan Aruch** should hold that *chuppah* for an *almanah* requires one degree up, i.e. relations itself is required. However, while this fits well with **Shulchan Aruch**'s language in Orach Chayim (cited above), one would be forced to say that the language in Siman 64, which apparently refers to total *yichud* ("*yichud* of relations"), actually refers to relations itself, which is not the simple meaning of the words. **Beit Shmuel** therefore concludes that the issue of **Shulchan Aruch**'s position requires further consideration.

What is the ruling of **Beit Shmuel** himself regarding the definition of *chuppah*? It is not entirely clear, but it seems that his conclusion is that *yichud* that is appropriate for relations is sufficient to achieve *chuppah* for an *almanah*, and that, for a *betulah,* even lower-level *yichud* is sufficient. **Pitchei Teshuva** understands **Beit Shmuel**'s position likewise. However, he adds that, whenever possible, one should arrange that even a *betulah* has seclusion that is appropriate for relations, out of concern for the opinions that require such *yichud* even for a *betulah*:

**פתחי תשובה על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן נה סעיף א**
(ב)...ומשמע מדברי הב"ש דנקטי' לעיקר כדעת האומרים דחופת בתולה א"צ יחוד הראוי לביאה ולכן באלמנה סגי ביחוד הראוי לביאה וכן מבואר מדבריו בסי' ס"ד סק"ו ודלא כבה"ט שם סק"ט שהעתיק משמו דבעי ביאה ממש ע"ש. ולפ"ז צ"ל מ"ש הב"ש בס"ק שאח"ז לחלוק על הב"ח במ"ש אבל עיקר החופה הוא מה שאוכלים החתן והכלה יחד אחר החופה לכן יש למנוע באותה שעה לכנוס שם רבים וכ' הב"ש דמ"ש יש למנוע לכנוס שם רבים משמע מועטים יש לכנוס לשם ואין טעם לדבר הא בעינן יחוד דחזיא לביאה א"כ יש למנוע שלא לכנוס שם שום אדם כדי שיהיה יחוד גמור עכ"ל. צ"ל דכוונת הב"ש הוא מאחר שכתב הב"ח דמנהג שלנו הוא לצאת כל הדיעות א"כ מהראוי לחוש גם לדיעה זו דחופת בתולה בעינן ג"כ יחוד דחזיא לביאה (וע' במג"א בסי' הנ"ל) אבל לעולם מודה הב"ש דאינו לעיכובא.

Practically speaking, this means that in the case of a Friday wedding of a *betulah,* in order that the couple be permitted to have relations on Shabbat they require some kind of seclusion (though *yichud* appropriate for relations is not absolutely required) on the Friday. In the case of a Friday wedding of an *almanah*, the couple need seclusion appropriate for relations before Shabbat. **Mishna Berura** rules accordingly:

**משנה ברורה על שולחן ערוך אורח חיים הלכות שבת סימן שלט סעיף ה**
(לב)...ועיין באבן העזר סימן ס"ד ס"ה דביאר שם המחבר דאף באלמנה לא בעינן ביאה ממש וסגי אם היתה יחוד הראוי לביאה לקנותה עי"ז קנין גמור למהוי כנשואה לכל דבר וכן הסכימו הרבה פוסקים ולפ"ז אם כנס אותה בע"ש והיתה טהורה והכניסה אחר החופה לחדר מבע"י ונתיחד עמה ולא היו שם בני אדם קנה אותה קנין גמור ומותר אח"כ לבוא עליה בשבת אבל אם לא היתה טהורה מבע"י או שלא נתיחד עמה בחדר מיוחד מבע"י אסור לבוא עליה בשבת ולכן יש ליזהר מאד כשעושין חופת אלמנה בע"ש שיעשו את החופה מבע"י גדול כדי שיהיה ראוי ליחד עמה אחר החופה. ודע דהרבה אחרונים כתבו דאפילו בבתולה יש ליזהר לכתחלה שיתיחדו אחר החופה בע"ש מבע"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 ואך דבבתולה סגי אפילו ביחוד בעלמא מבע"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 וצריך ליחד להחתן אותו החדר והוי כהכניסה לביתו וע"כ אם כנס את הבתולה בע"ש

והכניס אותה לחדר מבע"י אף שהיא עדיין לא טבלה ובני אדם נכנסין ויוצאין באותו חדר [דבלא"ה אסורה להתיחד עמו קודם ביאה ראשונה] אפ"ה קונה אותה בזה שהביאה לחדר מיוחד לו ואח"כ כשטובלת מותר לו לבוא עליה ביאה ראשונה בשבת וליכא איסור משום שקונה קנין בשבת שכבר קנה אותה מבע"י ולפ"ז אפילו בחופת בתולה יש ליזהר לכתחלה כשעושין החופה בע"ש שיעשו החופה מבע"י גדול:

This is the mainstream approach regarding the definition of *chuppah* for a *betulah* and for an *almanah*.

**Gra**, however, has a different opinion. He argues that the correct understanding of the **Yerushalmi** is different:

**ביאור הגר"א אבן העזר סימן סד ס"ק יא**
...וכן נ"ל עיקר דבירושלמי אמר הלין דכנסין ארמלתא כו' הכניסה הוא החופה ומ"ש באלמנה ה"ה לבתולה שכן אמר שם בבתולה ג"כ זה הלשון דהכניסה צ"ל קודם השבת אלא אמר באלמנה משום דבתולה בלא"ה אין עושים הבעילה דס"ל לירושלמי דאסור... א"ר מנא הדא אמרה אילין דכנסין ארמלין צריך לכונסה מבע"י שלא יהא כקונה קנין בשבת מבואר משום דבתולה בלא"ה אסור משום בעילה.

According to **Gra**, the **Yerushalmi** refers only to the *chuppah* of an *almanah* in the context of Shabbat not because there is a distinction between *betulah* and *almanah* regarding the definition of *chuppah,* but rather because the **Yerushalmi** maintains that it is in any case forbidden to have relations with a *betulah* on Shabbat, due to the problem of causing a wound. According to **Gra** there is no distinction between *betulah* and *almanah* regarding the definition of *chuppah.* Therefore, putting this **Gra** together with **Gra** Siman 55 Se'if Katan 9 discussed above, it emerges that the opinion of **Gra** is that a *chuppah* under poles is sufficient to accomplish *chuppah* for both a *betulah* and an *almanah*.

Based on **Gra**'s view that the **Yerushalmi** never intended to make a distinction between *betulah* and *almanah* regarding the definition of *chuppah*, **Chazon Ish** writes that, strictly speaking, an *almanah*

could have the same *chuppah* as a *betulah*. However, the custom was to construct a physical *chuppah* only for a *betulah* and to have either seclusion appropriate for relations, or actual relations, for an *almanah*:

**חזון איש אבן העזר סימן סג ס"ק יח**

יח) בענין חופת אלמנה המבואר סימן נ"ה וסימן ס"ד, נראה דאין חילוק בעצם הדין בין בתולה לאלמנה דכי היכי דאיכא ארוסה ונשואה באלמנה כבתולה, הכי נמי ענין הנשואין שוין דמהיכי תיתי לן לחלק, אלא אנן חלוקין במנהג באלמנה מפני שנהגו לעטר את בית החופה כדי שיהיה ניכר הכניסה לשם נשואין כשמכניסין בבית המעוטר ונהגו כן בבתולה אבל באלמנה שלא נהגו בעיטור ולא מינכרא מלתא שהכניסה לביתו הוא לנשואין או רק לשעה לכן נהגו לעשות הנשואין על ידי ביאה או על ידי יחוד, וזה היו עושין בלילה, ולכן אמר בירושלמי דבערב שבת צריך לעשות ביום, מיהו אם עשו חופה באלמנה ודאי קני לה כמו בתולה וכן אי איכא דוכתא דנהיגי בחופה שפיר עבדי, והגר"א בביאורו סימן ס"ד מפרש דהירושלמי לא כיון כלל לחלק בין בתולה לאלמנה ובבתולה בלאו הכי אסור למבעל בתחלה בשבת ולכך נקט אלמנה ובאמת נהוג חופה גם באלמנה, ואם הוליכה לביתו לשם נשואין בהדיא ודאי מהני לכולי עלמא, אלא שאין אנו משנין את המנהג המוזכר בחז"ל ולכן דעתו על המנהג המבואר בחז"ל ולכן נחלקו בזה, ונראה דכל שהביאה לבית מיוחד לנשואין מערב שבת ונתיחד יש להקל למבעל בשבת, ואף אם לא נתיחד אפשר להמקיל כדעת הגר"א לא הפסיד. ולפי מה שכתבנו בדין חופה קונה דאמר רב הונא קדושין ה', אין חילוק בין בתולה לאלמנה כיון שעשה בהדיא חופה לשם קדושין, ואין מקום לספיקו של השה"מ, וראיה לזה מהא דאמר יבמות נ"ח א בקנא לה כשהיא ארוסה כו' ונכנסה לחופן ולא נבעלה אלמא אע"ג דהיא בעולה מהני בה חופה [וגם מוקמינן לה בבא עליה ארוס בבית אביה והיא בעולה גם מבעל] וכבר הקשה כן הגרע"א ולהאמור ניחא, ולפי זה מהני מסירה לשלוחים באלמנה, וכמו שכתב בית שמואל סימן נ"ז אלא שמדברי בית שמואל משמע דוקא לענין ירושה ומשום מחילה, ולפי מה שכתבנו אף לרב דאמר מסירתה לכל, מהני גם באלמנה.

# SE'IFIM 2-3

## ISSUE: *Sheva Brachot* and *Nisu'in*

**Shulchan Aruch** rules, following **Rambam**, that *Sheva Brachot* do not effect *nisu'in,* but entering the *chuppah* does:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן נה סעיף ב**
המארס את האשה וברך ברכת חתנים, ולא נתייחד עמה בביתו, עדיין ארוסה היא, שאין ברכת חתנים עושה הנשואין, אלא כניסה לחופה.

**Shulchan Aruch** again follows **Rambam** in ruling that *Sheva Brachot* can be recited even several days after *chuppah*:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן נה סעיף ג**
אירס וכנס לחופה, ולא ברך ברכת חתנים, ה"ז נשואה גמורה, וחוזר ומברך אפילו אחר כמה ימים; וצריך לכתוב כתובה קודם כניסה לחופה, ואח"כ יהיה מותר באשתו.

**Otzar Ha*Poskim*** contains many opinions regarding whether there is a deadline after which one cannot recite *Sheva Brachot*. The simple reading of **Rambam** is that *Sheva Brachot* must be said within just a few days ("*kamah yamim*"). However, in a *teshuva*, **Rambam** permits them to be recited even a long time after *chuppah*. The apparent justification for allowing the recitation of *Sheva Brachot* after *chuppah* is that *Sheva Brachot* are *brachot* of praise (*birchot ha-shevach*, unlike *Birkat Eirusin*, which according to **Rambam** is a *bracha* on a *mitzva,* and must be recited immediately before the *kiddushin*). **Beit Shmuel** adds in the name of **Perisha** that the *Sheva Brachot* are not *brachot* on the act of *nisu'in* but rather general *brachot*, and therefore, if they were not said before, they can be recited later:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן נה סעיף ג**

ח וחוזר ומברך וכו'. כתב בפרישה סי' ס"ב הטעם משום דלא נזכר בברכה זו כלום מנשואין משום הכי יכול לברך אחר כך אבל ברכת אירוסין צריך לברך קודם הקדושין דצריך לומר עובר לעשייתן:

**Pitchei Teshuva** notes a contradiction in **Teshuvot Radvaz** concerning whether it is permitted to have relations after *nisu'in* but before *Sheva Brachot* have been recited:

**פתחי תשובה על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן נה סעיף ג**
סעיף ג (ג) אפילו אחר כמה ימים. עב"ש סק"ח בשם הפרישה הטעם משום דלא נזכר בברכה זו כלום מנישואין משום הכי יכול לברך אחר כך אבל ברכת אירוסין כו' ועיין בתשובת הרדב"ז ח"ה סי' שני אלפים שכ"ו שכתב ישוב אחר דהכא מיירי שלא בא עליה דאע"ג שהיא נשואה גמורה מ"מ אסור לו לבא עליה עד שיברכו לה ז' ברכות הלכך אף על פי שנגמרו נשואיה לענין שאר דברים הוי שפיר עובר לעשיה משא"כ בברכת אירוסין ע"ש אמנם הוא עצמו ז"ל בח"א סי' שע"ב לא כתב כן רק דמותר לבא עליה אחר החופה אפילו שלא בירך ברכת חתנים והכי דייק לישנא דהרמב"ם והבא על ארוסתו בבית חמיו כו' משמע דוקא בבית חמיו כו' ע"ש

# SIMAN 61

## *CHUPPAT NIDDAH*

The issue of whether *chuppah* would be effective when the woman is a *niddah* is directly related to understanding the concept of *chuppah* discussed in the previous *siman.* Different Rishonim understand the primary sources differently, which leads to their varying rulings.

# SE'IFIM 1-2

**MISHNA Ketubot** 54b:

**תלמוד בבלי מסכת כתובות דף נד עמוד ב**
/מתני'/. אף על פי שאמרו בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה, אם רצה להוסיף אפי' מאה מנה - יוסיף. נתארמלה או נתגרשה, בין מן הארוסין בין מן הנשואין - גובה את הכל; רבי אלעזר בן עזריה אומר: מן הנשואין - גובה את הכל, מן האירוסין - בתולה גובה מאתים, ואלמנה מנה, שלא כתב לה אלא על מנת לכונסה.

This Mishna is the source for a disagreement that relates to *chuppat niddah.* The first opinion holds that if a woman is divorced or widowed, whether from *eirusin* or from *nisu'in*, she receives both the basic *ketubah* and any additional amount that the man committed to pay (*tosefet ketubah*). **R. Elazar b. Azarya** maintains that, whereas from *nisu'in* she receives both, from *eirusin* she would receive only the basic *ketubah.* The reason is that the husband committed to pay the *tosefet ketubah* only on the assumption that they would perform *nisu'in.*

**GEMARA Ketubot** 56a

The Gemara rules in accordance with **R. Elazar b. Azarya**:

**תלמוד בבלי מסכת כתובות דף נו עמוד א**
והלכה למעשה כרבי אלעזר בן עזריה. בעי רבין: נכנסה לחופה ולא נבעלה, מהו? חיבת חופה קונה, או חיבת ביאה קונה? תא שמע, דתני רב יוסף: שלא כתב לה אלא על חיבת לילה הראשון; אי אמרת בשלמא חיבת חופה קונה, היינו דאמר לילה הראשון, אלא אי אמרת חיבת ביאה קונה, ביאה בלילה הראשון איתא, מכאן ואילך ליתא? ואלא מאי? חופה, חופה בלילה איתא, ביממא ליתא? ולטעמיך, ביאה בלילה איתא, ביממא ליתא? הא אמר רבא: אם היה בבית אפל - מותר! הא לא קשיא, אורח ארעא קא משמע לן דביאה בלילה, אלא חופה קשיא! חופה נמי לא קשיא, כיון דסתם חופה לביאה קיימא, אורח ארעא קא משמע לן דבלילה. 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.

The Gemara asks concerning the opinion of **R. Elazar b. Azarya**: what if the couple entered the *chuppah* but never had relations – is the husband then obligated to pay the *tosefet ketubah* or not? Should we assume that the man committed to pay the *tosefet ketubah* once *chibbat chuppah*, the affection created by the *chuppah*, is achieved, or only once *chibbat bi'ah,* the affection created by the first relations, is achieved? Later **Rav Ashi** asks "*im timtzi lomar chibbat chuppah konah*", if you will say that *chibbat chuppah* is sufficient, what if the woman became a *niddah* at the *chuppah*? (The **Geonim, Rif, Rambam** and most Rishonim rule that wherever the Gemara says "*im timtzi lomar*" we rule in accordance with that statement, so in this instance, we should rule that *chibbat chuppah* is sufficient.) **Rav Ashi** explains the two sides of his question: do we say that the only kind of *chuppah* which obligates the husband to pay the *tosefet* is *chuppah* that has the potential for relations, *chuppah ha-reu'yah le-bi'ah*, or does even a *chuppah* without such potential obligate him? The Gemara leaves this question as a *teiku.*

## POSITIONS OF THE RISHONIM

Is the Gemara indeed referring only to *tosefet ketubah*? This seems to be the simple reading of the Gemara, and is the view of most Rishonim, including **Rosh** and **Ran. Rosh** writes:

**רא"ש מסכת כתובות פרק ה סימן ו**

והמדקדק בשמועה זו יבין דפשיטא ליה דחופת נדה הוי חופה אלא דמיבעיא ליה את"ל דלרבי אלעזר בן עזריה זכתה בחיבת חופה בלא ביאה חופת נדה מהו.

Similarly, **Ran** writes:

**ר"ן על הרי"ף מסכת כתובות דף כב עמוד ב**
דכיון דקיימא לן ביבמות [דף נז ב] דיש חופה לפסולות כגון אלמנה לכהן גדול וחברותיה חופת נדה למה לא תקנה לפיכך נראה כדברי האומר דלא איבעיא לן אלא לענין תוספת כתובה אבל לשאר דברים קונה.

According to this interpretation of the Gemara, if the couple enters the *chuppah* when the woman is a *niddah*, she is considered a *nesu'ah* in all regards, with the possible exception of *tosefet ketubah* on the grounds that the man only undertook the *tosefet* on the assumption that they would enter the *chuppah* with the potential to have relations.

An alternative understanding of the Gemara is that, if the woman is a *niddah*, it might not be considered *chuppah* at all, and she may not be considered a *nesu'ah* either for the purposes of *tosefet ketubah* or for the purpose of any other relevant *halacha*. This is **Rambam**'s interpretation of the Gemara, and he rules that the woman is not considered a *nesu'ah* at all:

**רמב"ם הלכות אישות פרק י הלכה ב**
כיון שנכנסה הארוסה לחופה הרי זו מותרת לו לבא עליה בכל עת שירצה והרי היא אשתו גמורה לכל דבר, ומשתכנס לחופה נקראת נשואה אף על פי שלא נבעלה והוא שתהיה ראויה לבעילה, אבל אם היתה נדה אף על פי שנכנסה לחופה ונתיחד עמה לא גמרו הנישואין והרי היא כארוסה עדיין.

**Rambam** rules, however, that if *Sheva Brachot* were recited at the *chuppah* when the woman was a *niddah*, the *brachot* do not need to be repeated:

**רמב"ם הלכות אישות פרק י הלכה ו**
...ולא תנשא נדה עד שתטהר, ואין מברכין לה ברכת חתנים עד שתטהר, ואם עבר ונשא וברך אינו חוזר ומברך.

**Beit Meir** and other *Acharonim* infer from **Rambam**'s language that although *chuppat niddah* is ineffective, once the woman is no

longer a *niddah,* she will immediately be considered a *nesu'ah,* since the man has already brought her into his home. All that was missing for *nisu'in* was her being *re'uyah le-bi'ah*, which she now is. **Beit Meir** writes:

**בית מאיר אבן העזר סימן סא**
אבל מודה שבחופת נדה יצאה מאיסור כלה ושריא לו לכשתטהר אף לבעול בלא כוונת נשואין שהרי קורא לה שנכנסה לחופה.

Therefore, according to **Rambam**, practically speaking, if a *chuppat niddah* is performed, it does not need to be repeated. Once the woman goes to the mikvah, she will immediately be considered a *nesu'ah.*

As noted above, almost all other Rishonim, including **Rosh**, disagree with **Rambam,** and rule that a *chuppat niddah* is a valid *chuppah.* However, in a *teshuva*, **Rosh** writes that a *chuppah* that was done with a woman who was very ill, and therefore not *re'uyah le-bi'ah,* is invalid:

**שו"ת הרא"ש כלל נד סימן ב**
...תשובה: על קרקע שנתן ראובן לבתו, נראה דאין באותה חופה כלום; חדא, כמו שכתבת, כיון שלא היתה ראויה לביאה.

There is therefore an apparent contradiction between **Rosh**'s ruling in his *pesakim* and his ruling here in this *teshuva*. We will see below that **Rema** addresses this.

**Mordechai** cites an intermediate opinion of **Rabbeinu Yitzchak**:

**מרדכי מסכת כתובות פרק אף על פי רמז קעח**
ורבינו יצחק פי' האי דבעי רב אשי נכנסה לחופה ופרסה נדה היינו חופה שהחתן סבור שהיתה טהורה בשעת חופה ונמצאת נדה משום הכי מספקא ליה אי קניא דשמא חיבה כי האי גוונא אינו קונה דאילו ידע החתן שאינו יכול לבעול עתה שמא לא היה כונס עתה וגם רגילים היו להכניס טהורות ולא היו כונסין נדות כדאמרינן פ"ק אם פרסה נדה

אינו מעלה לה מזונות אבל אם מודיעין לו שהיא נדה ואעפ"כ הוא כונסה לחופה ודאי היא קנויה לו מיד כיון דעושה חופה כדי לבעול כשתהיה טהורה לכך אומר ר"י שיש לחתן לחקור אם היא טהורה אם לאו וכן נכון לעשות:

According to **Rabbeinu Yitzchak**, *chuppat niddah* is ineffective only if the man did not know that the woman was a *niddah*. Had he known, he might not have chosen to perform the *chuppah* then (this is somewhat similar to a *mekach ta'ut*, a *kinyan* in which the conditions of the *kinyan* were misrepresented). However, if the man knows that the woman is a *niddah,* the *chuppah* is valid.

What about *kiddushin* with a *niddah*? All agree that such *kiddushin* is valid, though **Rambam** holds that preferably *kiddushin* should not be performed while the woman is a *niddah*, either because there is also a requirement of *re'uyah le-bi'ah* for *kiddushin,* or because of the concern that the man might touch her. However, the other Rishonim disagree.

## PRACTICAL RULING

**Shulchan Aruch** follows **Rambam** in ruling that if the *chuppah* takes place while the woman is a *niddah*, *chuppah* is ineffective, and she remains only an *arusah.* **Shulchan Aruch** also cites the opinion of the other Rishonim that the *chuppah* is valid for all purposes except *tosefet ketubah* as "*yesh omrim*":

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סא סעיף א**

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.

In the next Se'if, **Shulchan Aruch** again follows **Rambam,** and rules that a *chuppat niddah* should preferably not be done:

**סעיף ב**
כשר הדבר שלא תנשא עד שתטהר.

A few words of background are necessary to explain **Rema** in Se'if 1. **Rambam** (though other Rishonim disagree) holds that the *ketubah* should preferably be written before *chuppah* occurs (though, if that wasn't done, *chuppah* is still valid *bedieved*, after the fact). **Rambam** makes this requirement because *chuppah* must be *re'uyah le-bi'ah*, and intimate relations are forbidden if the *ketubah* has not yet been written. **Rema** follows **Rambam** in ruling that the *ketubah* should preferably be written before *chuppah* takes place:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סא סעיף א**
הגה: ועיין לעיל ריש סימן נ"ה מהו נקרא חופה. וצריכין לכתוב הכתובה קודם החופה, כדי שתהא חופה הראויה לביאה (הרמב"ם פ"י דאישות). 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.

**Rema** then cites the case addressed in the *teshuva* of **Rosh**:

אשה 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).

**Rema**'s language ("*eina re'uyah klal le-bi'ah*", "she is not fitting at all for relations") indicates that he is attempting to reconcile **Rosh**'s position in the *teshuva* with his ruling in the *pesakim.* If the woman is extremely ill and completely incapable of having relations, the *chuppah* is invalid, but a *niddah* will be *reu'yah le-bi'ah* in a short time, and therefore a *chuppat niddah* is a valid *chuppah*. **Beit Shmuel** explains **Rema** in this way:

**בית שמואל סימן סא**

ד)...והרב רמ"א פסק בסתם דאין יורש אשתו כשהיא חולנית מאחר שאינה ראוי לביאה כלל משמע דהוא מחלק מסברת נפשו דגרע מנדה דאל"כ סותרים דברי הרא"ש בתשו' למ"ש בפסקיו דחופת נדה הוי חופה.

**Rema** also follows **Rambam**'s view that *bedieved*, the omission of *Sheva Brachot* does not invalidate the *chuppah,* and *Sheva Brachot* can be recited at some later point. He writes that, nowadays, the custom is to recite *Sheva Brachot* under the *chuppah* before *yichud*:

…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.

**Rema** then writes that the custom is that the couple fasts on the day of the *chuppah*:

ונהגו שהחתן והכלה מתענין ביום חופתן, ועיין בא"ח סימן תקע"ג.

**Rema** also rules, based on a *teshuva* in **Mordechai**, that if *kiddushin* and *Sheva Brachot* were done, but there is some issue with the *kiddushin* such that the *kiddushin* must be redone, the *Sheva Brachot* need not be repeated:

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.

In Se'if 2, **Rema** rules that the custom is to not delay a *chuppah* in order to avoid a *chuppat niddah,* but (because of the opinion of **R. Yitzchak** in **Mordechai**) it is proper to inform the man before the *chuppah* that the woman is a *niddah*:

**סעיף ב**

כשר הדבר שלא תנשא עד שתטהר. ועכשיו המנהג שלא לדקדק, ואין ממתינין; ומכל מקום טוב להודיע לחתן תחלה שהיא נדה (מרדכי פרק אף על פי בשם ר"י).

Nowadays, it is widespread practice to advise the woman to take pills in order to avoid a *chuppat niddah*. **Rav Ovadia Yosef** rules that, despite the ruling of **Shulchan Aruch**, even Sephardim should not postpone a wedding if it turns out that the woman is a *niddah* (even though the couple are not permitted in such circumstances to be secluded afterwards or to sleep in the same residence without children being present):

**שו"ת יביע אומר חלק ה - אבן העזר סימן י**

אולם מה שנהגו גם אצלינו להקל לעשות חופת נדה, ה"ט משום שאף לדעת הרמב"ם מהניא חופת נדה לענין שתהא מותרת לו כשתטהר, אפי' בלי כוונת חופה, וכמ"ש הגאון בית מאיר (סי' סא), ואין בזה אלא זהירות בעלמא, ורק לכתחלה, וגם אנו נזהרים כל מה שאפשר לקבוע החופה בזמן טהרתה, ורק אם קרה מקרה שפירסה נדה לאחר ששכרו אולם ושלחו הזמנות וכיו"ב, שאז חשוב הדבר כדיעבד, רק אז סומכים אנו להתיר, דהוי כדיעבד. ובאמת שמבואר בתשו' אדמת קדש ח"ב (דקכ"ט ע"א) שמעשים בכל יום שכונסים לחופה כלה שפירסה נדה, אך אין מתייחדים עד שתטהר. וכ"כ הרב יד אהרן (סי' מד הגב"י אות ד) שכן פשט המנהג בכל העולם. גם מהר"י נבון בגט מקושר (דף א ע"ד) כ' שפשטה הוראה להתיר לכנוס לכתחלה אפי' נדה ודאי, כד' הרא"ש והר"ן, ולא חשו לד' מרן שכ' שכשר שלא תנשא נדה עד שתטהר. ושם (דף ב ע"ג) כתב, ומורינו הרה"ג כמהר"י הכהן הורה ע"פ סיבה קלה להתיר לכנוס לכתחלה בתוך ז' נקיים דחימוד ע"י שמירה שלא יתייחדו כמו בנדה. וכ"כ בשו"ת נחלת שבעה (סימן יב אות חי) שדעת כל הפוסקים דלא כהרמב"ם בזה, ושכן המנהג פשוט להקל, וכ"כ בס' שבט בנימין (סי' רעב). ע"ש. וע"ע בשמן המשחה (דע"ח ע"ד), ובשו"ת חיים שאל ח"א (סי' ז), ושאר אחרונים. ואכמ"ל. וזה למרות מ"ש גאון ירושלים בס' פרי האדמה ח"ג (די"ד ע"א) דאנן בדידן צריכים לנהוג כדעת הרמב"ם ומרן הש"ע שהחופה היינו ייחוד. ע"ש. וה"ט כמש"כ דהחופה מהניא לענין להתירה אליו כשתטהר, ואף על פי שאסורים להתייחד, ייחוד ע"י שמירה חשיב שפיר חופה לד' הרמב"ם. וכמ"ש הב"ח והמקנה (ס"ס סא) וכ"כ עוד הרבה אחרונים, וכמש"כ במקום אחר. ועט לקצר. וע' בשו"ת מהרש"ם ח"ד (סי' כד). ודו"ק.

**Beit Shmuel** raises a difficulty for the position of **Rambam**:

**בית שמואל סימן סא**

ב)... ולכאור' קשה על שיטות הרמב"ם דס"ל חופה היינו יחוד מה מבעיי בש"ס פירסה נדה מהו אי מהני החופ' פשיטא לא מהני דהא אסור להתייחד עמה ואיך ס"ד דקונה

אותה ביחוד של איסור כמה שהקש' הר"ן ריש קידושין איך יכול לקנות בביאה של איסור גם כן קשה איך קונה יחוד של איסור וי"ל דאיירי דהיתה טהורה ונתיחד עמה ואח"כ פירסה נדה.

If the definition of *chuppah* is seclusion (which means absolute seclusion according to **Beit Shmuel**), why does the Gemara ask whether *chuppah* with a *niddah* will be effective (at least regarding *tosefet ketubah*)? It is forbidden for them to be in seclusion when she is a *niddah*! Moreover, if a *chuppah* was performed in a forbidden manner, it should seemingly be invalid. **Beit Shmuel** therefore suggests that the Gemara is referring to a case in which the woman becomes a *niddah* during the *chuppah*. According to **Chelkat Mechokek** and **Chazon Ish**, however, as we noted earlier, **Rambam** does not require absolute seclusion to achieve *chuppah,* and therefore no prohibition would be violated even if the woman is a *niddah*.

**Beit Shmuel** cites two reasons given by **Maharam Mintz** for why the couple should fast on their wedding day: 1) it is a day of atonement for them (similar to Yom Kippur); 2) because of the concern that drunkenness will prevent the couple from being in the proper state of mind for the *chuppah*:

ו) ונהגו שהחתן והכלה מתענין - במהר"מ מינץ אית' ב' טעמים, א' משום דהוא יום סליחה דידהו ונמחל עונותיהם לפ"ז ראוי להשלים התענית וכ"כ ב"ח בא"ח ס"ס תקס"ב, ב' שמא ישתכרו ולא יהיה דעתם מיושבת עליהם לפ"ז א"צ להשלים וכ"כ בהג"ה ש"ע ואם האב מקבל הקדושין בשביל בתו הקטנה צריך הוא להתענות לפי טעם זה ובימים שאין מתענים כמ"ש בא"ח צריך ליזהר שלא יהיה רודף אחר מותרות מאכל ומשתה:

Each reason has a leniency and a stringency. If we follow reason 1), then if the *chuppah* concludes before sunset, the couple should still fast until the end of the day. If, however, we follow reason 2), the couple need only fast until the end of the *chuppah*. Conversely, if the *chuppah* takes place at night, reason 1) makes fasting necessary

only on the preceding day, whereas according to reason 2), the fast would need to continue until the conclusion of the *chuppah*.

**Pitchei Teshuva** cites the ruling of **Chochmat Adam** that if the *chuppah* takes place an hour or two after nightfall, the couple can rely on reason 1), but should avoid strong drink before the *chuppah*:

**פתחי תשובה אבן העזר סימן סא**

(ט) שהחתן והכלה מתענין. עבה"ט שכ' יש בזה ב' טעמים כו' ועיין בס' המקנה בק"א מ"ש בזה. ועיין בס' חכמת אדם כלל קט"ו דין ב' שכ' דאם אחרו החופה שעה או ב' בליל' יש לסמוך על טעם ראשון וא"צ להתענות רק עד צה"כ כי מאחר שהתענית הזה אינו מוזכר כלל בגמ' יש לו' מעיקר' לא קיבלו עליהם להחמיר יותר משארי תעניתים והיינו עד צה"כ מיהו אעפ"כ יש ליזהר שלא לשתות משקה המשכר קודם החופה:

**Pitchei Teshuva** cites the view of **Mishneh Lemelech** that *chuppah* can be performed before *kiddushin,* and it will take effect once the *kiddushin* takes place. He also cites a dissenting opinion that this applies only to *kiddushei bi'ah,* since the impact of the *chuppah* extends and overlaps with the *kiddushei bi'ah*:

סעיף א (א) ארוסתו לחופה. עי' במל"מ פ"י מה"א דין ב' שנסתפק בהא דחופה קונה אי בעי' שיהיו הקידושין קודם לחופה אבל חופה קדמה לא מהני להחשיבה כנשואה או דילמא כל שהוא שם חופה וקידושין מהני והוכיח מדברי הרמב"ן בחידושיו פ"ק דקדושין דף י' דמהני וחלק על תשו' מ"ב הובא בב"ש סי' ס"ג (צ"ל ס"ד סק"ו) שפסק דאינו כלום... (ובתשו' הרדב"ז ח"א סי' שע"ב ראיתי שמסתפק ג"כ בזה וז"ל שם ואי לאו דמסתפינא אמינא דאין הסדר מעכב שאם שדך אשה והכניס' לחופה וברך ז' ברכות ואח"כ קדשה הרי היא אשתו לכל דבר אף על פי שאין ראוי לעשות כן לכתחילה ודבר זה עדיין צל"ע עכ"ל עי' בחמ"ח לעיל סי' כ"ה סק"ט). וע' בס' שעה"מ... כ' דנרא' שאין מכל אלה סתירה לדברי המ"ב הנ"ל דעד כאן לא כתבו התוס' והרמב"ן והרשב"א הנ"ל דאפילו שלא כסדרן מהני אלא היכא דנכנס' לחופ' בלא קדושין ואח"כ קדשה בביא' משום דאע"ג דכנסה לחופה קודם הקידושין מ"מ בשעה שמקדשה בביאה הרי באותו שעה היא מסירה ג"כ לחופה וחופה וקידושין באים כאחד שהרי בין להסוברים דעיקר החופה הוא שיביאנה לביתו בין להרמב"ם דס"ל דצריך הבאה לביתו וגם יחוד מ"מ הא מיהא בשעה שנתייחד עמה וקדש' בביאה בעודה בביתו הרי היא מסור' לחופ' ונמצא שהחופה נמשכת עד שעת הקידושין והו"ל חופה וקידושין באים כאחד אבל בנדון הרב מ"ב באלמנה שנשאת בע"ש ונוהגין לייחד אותה בע"ש קודם החופה והקדושין כדי שיהא מותר לבא עלי' בשבת דנמצא דבשעת הקדושין אין כאן חופה כלל דאלמנה אין לה חופה אלא ביחוד וא"כ בשעה שנתייחד עמה אכתי לא נתקדשה והו"ל אותה חופה

כמאן דליתא ובשעה שמקדשה בקהל עם ליתא לחופה דהיינו יחוד פשיטא ודאי דלא מהני כלל ומש"ה כ' דכשבועל' בשבת הוי כקונה קנין בשבת. והאריך עוד בזה ומסיק סוף דבר בהא סלקי 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 לבועלה בשבת עכ"ד עיין שם.

The two perspectives addressed here disagree regarding the case of an *almanah* getting married on Friday, in which case we want *yichud* to take place before Shabbat. If *yichud* is done prior to *kiddushin*, it is not considered a valid act of *chuppah* according to the stringent view, since *kiddushei kesef* takes place in public, and the preceding act of *yichud* has already ended. Therefore, according to this view, *yichud* would have to be redone following the *kiddushin*.

**Pitchei Teshuva** cites a disagreement regarding whether, if the man is impotent, the *chuppah* is considered *chuppah she-einah re'uyah le-bi'ah* (like marriage with a woman who is extremely ill):

(ז) וי"א דדוקא כו'. עי' בשעה"מ שם שהביא בשם מהר"ש גאון בס' משפטים ישרים סי' ל"ה שכ' שאף להחולקים על הרמב"ם וס"ל דחופת נדה חשיבה חופה לענין ירושה ושאר דברים היינו דוקא גבי נדה כיון דיש לה זמן מוגבל לנדתה מש"ה חשיבא חופ' כיון דאיכא חיבת ביא' לאחר זמן משא"כ היכ' דליכא חיבת ביא' כלל כ"ע מודו דלא חשיבא חופה כלל ועפ"ז יצא לידון בראובן שנש' את בת שמעון ונכנסה לחופה ולא קרב אליה בסיבת שהנער' היתה צועקת באופן שלא היה להם יחוד וגם נתגלה הדבר שלא היה לו גבורת אנשים. דלכ"ע אין הבעל יורשה דכיון דאין לו ג"א אין לזה זמן מוגבל מתי יתרפ' ובהא ודאי לא חשיבא חופה כלל. והוא ז"ל תמה עליו שהרי מדברי הר"ן בפ' אף על פי והנ"י בפ' הבע"י משם הריטב"א שהקשו על הרמב"ם מההיא דיש חופה לפסולות מבואר דלא ס"ל חילוק זה וכן מתבאר מדברי תשובת מיימוני להל' אישות סי' ו' דליתא לחילוק זה ע"ש. וצ"ע מדברי הרמ"א בהגה באשה חולנית חולת מות כו' דנרא' שגם הרמ"א ז"ל מסכים לחלק כן וכמ"ש הב"ש בסק"ד דהרמ"א מחלק מסברת נפשו דגרע מנדה מאחר שאינה ראויה לביא' כלל ע"ש וצ"ע.

# SIMAN 62

## Details of *Sheva Brachot*

# SE'IF 1

## ISSUES: Content of *Sheva Brachot,* When They are Recited, and the *Bracha* Over Wine

**GEMARA Ketubot** 7b–8a sets out the text of the *Sheva Brachot*:

**תלמוד בבלי מסכת כתובות דף ז עמוד ב – ח עמוד א**
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 ושלום וריעות, מהרה ה' אלהינו ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים קול ששון וקול שמחה, קול חתן וקול כלה, קול מצהלות חתנים מחופתם ונערים ממשתה נגינתם, בא"י משמח חתן עם הכלה.

The Gemara mentions only six *brachot* here; the seventh is *borei peri ha-gafen.*

**Rashi** points out that the first two *brachot*, namely *she-hakol bara lichvodo* ("Who created everything for His glory") and *yotzer ha-adam* ("the Creator of man"), are not directly related to marriage:

**רש"י מסכת כתובות דף ז עמוד ב – ח עמוד א**
מאי מברך אמר רב יהודה כו' - נראה בעיני סדר ברכות שנסדרו על עסקי הזוג אינו אלא מאשר יצר ואילך שאותה ברכה מתחלת לדבר בשניהם אשר יצר את האדם מדבר בזכר והתקין לו ממנו בנין עד עד - היא הנקבה.

(Later **Rashi** explains that we recite the *bracha* of *yotzer ha-adam* due to its connection with the following *bracha,* namely *asher yatzar et ha-adam,* which refers to Adam and Chava, and we say *she-hakol bara lichvodo* due to its connection with *yotzer ha-adam*).

**Meiri** explains that *she-hakol bara lichvodo* is a *bracha* on the very creation of the world. According to **Rashi**, however, *she-hakol bara lichvodo* is a *bracha* on the gathering of people for the *chuppah*, which emulates HaShem who prepared *Adam HaRishon* for his marriage:

שמח תשמח - ...אבל 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.

**Rashi** explains that the *bracha* of *sos tasis*, which discusses the return of the Jewish People to Yerushalayim, is mentioned in order to place Yerushalayim at the forefront of our minds before continuing with the celebrations (similar to the idea of breaking a glass under the *Chuppah*):

שוש תשיש - לפי שאנו צריכין להעלות זכרון ירושלים על ראש שמחתנו שנאמר (תהלים קלז) תדבק לשוני לחכי וגו'.

**Rashi** understands the conclusion of *sos tasis,* namely, *mesame'ach chatan ve-kallah* ("Who causes the bride and groom to rejoice), as a prayer and *bracha* for the wellbeing and success of each of them individually, while the following *bracha* of *asher bara*, which concludes *mesame'ach chatan im ha-kallah* ("Who causes the groom to rejoice with the bride") constitutes praise to HaShem for the close connection between them:

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 בסיפוק 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.

When are the *Sheva Brachot* recited? **Rambam** rules that they are said in the groom's home before the *nisu'in*:

**רמב"ם הלכות אישות פרק י הלכה ג**
וצריך לברך ברכת חתנים בבית החתן קודם הנישואין והן שש ברכות ואלו הן: ברוך אתה י"י א-להינו מלך העולם שהכל ברא לכבודו. ברוך אתה י"י א-להינו מלך העולם יוצר האדם. ברוך אתה י"י א-להינו מלך העולם אשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו והתקין לו ממנו בנין עדי עד ברוך אתה י"י יוצר האדם. שוש תשיש ותגל עקרה בקבוץ בניה לתוכה בשמחה ברוך אתה י"י משמח ציון בבניה. שמח תשמח רעים אהובים כשמחך יצירך מקדם בגן עדן ברוך אתה י"י משמח חתן וכלה. ברוך אתה י"י א-להינו מלך העולם אשר ברא ששון ושמחה חתן וכלה גילה ורנה דיצה וחדוה אהבה ואחוה שלום ורעות מהרה י"י א-להינו ישמע מערי יהודה ומחוצות ירושלם קול ששון קול שמחה קול חתן קול כלה קול מצהלות חתנים ממשתה ונערים מנגינתם ברוך אתה י"י משמח חתן עם הכלה.

Why would they be recited before the *chuppah*? **Ran** explains:

**ר"ן על הרי"ף מסכת פסחים דף ד עמוד א**
ולענין ברכת נשואין נהגו שאין מברכין אלא לאחר שתכנס לחופה לפי שאין ברכות הללו אלא ברכות תפלה ושבח תדע שהרי מברכין אותם כל ז' וכן נראה מדברי בעל הלכות גדולות אבל הרמב"ם ז"ל כתב בפ"ב מהלכות אישות שצריך לברך אותן קודם נשואין וכן דעת הרמב"ן ז"ל ולא מפני שהיא בכלל מה שאמרו כל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן שהרי אלו ברכות השבח הן אלא מפני שחופה ייחוד היא ובעיא ראויה לביאה וכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה:

**Rambam** understands that *Sheva Brachot* should be recited before *nisu'in* not because of the general principle that *brachot* should be recited before the fulfilment of a *mitzva* - *Sheva Brachot* are, according to him, certainly *brachot* of praise and not *brachot* on the *mitzva.* Rather, since, for **Rambam**, *chuppah* is seclusion that must be *re'uyah le-bi'ah,* and the couple is forbidden seclusion before the *Sheva Brachot* are recited, the *Sheva Brachot* should preferably be recited before seclusion. **Behag**, however, maintains that *Sheva Brachot* can be recited after the *chuppah*. As we saw in **Rema** in Siman 61, our custom is to say the *Sheva Brachot* under the physical *chuppah*, i.e. together with *chuppah.* This is, of course, also before *yichud,* which is advantageous.

**Rambam** writes that, if wine is available, then a *bracha* over wine is made before the six *brachot* mentioned by the Gemara:

**רמב"ם הלכות אישות פרק י הלכה ד**
ואם היה שם יין מביאין כוס של יין ומברך על היין תחלה ומסדר את כולן על הכוס ונמצא מברך שבע ברכות, ויש מקומות שנהגו להביא הדס עם היין ומברך על ההדס אחר היין ואחר כך מברך הששׁ.

**Maggid Mishneh** notes the clear implication of **Rambam**'s language that the *bracha* over wine is not indispensable:

**מגיד משנה הלכות אישות פרק י הלכה ד**
ואם יהיה שם יין וכו'. פי' שאין היין מעכב ודבר פשוט.

**Rambam** rules in a *teshuva* that if one of the *Sheva Brachot* is omitted, it can be said when it is remembered, as the order of the *Sheva Brachot* is also not *me'akev*. Furthermore, if no wine is available for the bracha of *eirusin* and the *Sheva Brachot,* beer can be used but not bread, unlike *Kiddush*, for which bread can be used, because *Kiddush* is recited at the location of the meal:

**שו"ת הרמב"ם סימן רפח**
...ומי שחסר אחת משבע ברכות מברך אותה כשזכרה ואין להן סדר ומי שאין לו יין מברך ברכת אירוסין וברכת נישואין על השכר וכן מעשים בכל יום אבל על הפת לא שמע כך אדם מעולם ואין לדבר זה דרך מה מקום לפת בכאן. ואין לנו ברכה מן הברכות שסודרין אותה על הפת חוץ מקידוש היום בלבד לפי שהקידוש הוא במקום סעודה ובשעת סעודה אבל ההבדלה או שאר ברכות אין סודרין אותם על הפת.

**Rosh** rules as follows, in the name of **Rabbeinu Nissim,** regarding a situation in which no wine is available:

**רא"ש מסכת כתובות פרק א סימן טז**
טז והורה רבינו נסים אם הוא מקום שאין מצוי בו יין יקח הצימוקים וישרה אותם במים ויסחוט אותם ויברך עליו ואם לא מצא צימוקים מברך על שכר שהכל ולא סגי ליה אלא בכוס אבל ברכת אירוסין אם לא ימצא כוס ואפילו כוס שכר מברך בלא כוס ברכת

אירוסין דלאו מצוה מן המובחר הוא אבל ברכת חתנים שהיא שבע ברכות חייב לברך על הכוס בורא פרי הגפן או שהכל על השכר אם לא נמצא יין כל עיקר.

Raisin wine should be used, and if no raisins are available then beer should be used. If beer is also unavailable, *Birkat Eirusin* can be made without a *bracha* over a drink (though this is not ideal). For *Sheva Brachot,* however, there must (in contrast to the view of **Rambam**) be a *bracha* over a drink. **Chelkat Mechokek** questions why this should be so, since the Gemara does not mention any *bracha* over a drink regarding either *Birkat Eirusin* or *Birkat Chatanim*:

**חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סב סעיף א**
(א) מברך על השכר - ואם אין שכר מצוי יברך בלא כוס כך משמע מדברי הרמב"ם פ"י מה"א וכתב המ"מ שפשוט הוא שאין כוס מעכב אבל הרא"ש והטור כתבו בשם רבינו ניסים דלא סגי בלא כוס ולא ידעתי טעמו דהא בגמרא בכתובות בחדא מחתט מחתינהו לברכת אירוסין וברכת נשואין ולא הזכיר כוס בשום א' מהם.

**Rosh** seems to hold that *Birkat Chatanim* must specifically comprise seven *brachot*, which includes the *bracha* on wine, as **Beit Shmuel** explains:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סב סעיף א**
ב) מביא כוס - בהרא"ש איתא דלא סגי בלא כוס וברמב"ם משמע דסגי בלא כוס... והא דמעכב יותר בברכת חתנים משום דגמרי' ז' ברכות דוקא.

As we saw above, **Rambam** rules that the *bracha* over wine is made before the other six *brachot*. We also place the *bracha* over wine first in *Kiddush, Brit Milah* and *Birkat Eirusin.* **Darkei Moshe** notes that **Ra'avya** disagrees with **Rambam** and rules that the *bracha* over wine should be said last rather than first in both *Birkat Eirusin* and *Birkat Chatanim*. **Darkei Moshe** writes that the custom is to follow **Rambam** in *Birkat Eirusin* and in *Birkat Chatanim* under the *chuppah*, but to follow the view of **Ra'avya** for the subsequent *Birkat Chatanim* recited after *Birkat Ha-mazon*:

**דרכי משה הקצר אבן העזר סימן סב אות (ב)**
(ב) וכן המנהג בברכת אירוסין וברכת נישואין שמברכין תחת החופה ודלא כדברי ראבי"ה שכתב המרדכי פרק קמא דכתובות (סו"ס קלב) דבין ברכת אירוסין ובין ברכת נישואין מברכין על הגפן באחרונה מיהו לאחר הסעודה כשמברכין ברכת נישואין נוהגין כדברי ראבי"ה.

**Atzei Arazim** (Se'if Katan 4), however, maintains that **Ra'avya** is referring not to *borei peri ha-gafen* but to *al ha-gefen* – it is *al ha-gefen* that should be recited at the end, which is something that all opinions would agree to.

**Beit Shmuel**, in the continuation of the passage cited above, explains that the reason for our custom of reciting *borei peri ha-gafen* as the last of the *Sheva Brachot* at a meal is that, if it were said as the first of the *Sheva Brachot,* it would appear as if it was simply a regular *borei peri ha-gafen* recited following *Birkat Ha-mazon.* Therefore, we leave *borei peri ha-gafen* until last in order to make clear that it is also one of the *Sheva Brachot*:

...ומקדימין ברכת בפה"ג ואח"כ ששה ברכות וכשמברכים בהמ"ז מברכים ששה ברכות ואח"כ בפה"ג ולא כראב"י וכ"כ בד"מ ובתשוב' מ"ב סי' מ' פוסק כראב"י וכן הוא בתו' פ' ע"פ דף ק"ב ומנהג שלנו י"ל הטעם שאל יהיה נראה דמברכים בפה"ג לצורך בהמ"ז ולא משום ז' ברכות לכן מאחרין בפה"ג כ"כ בית הילל.

**Shulchan Aruch** follows **Rambam**'s rulings regarding reciting *Sheva Brachot* before *nisu'in,* regarding the requirement of wine, and regarding the placement of *borei peri ha-gafen*:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סב סעיף א**
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.

**Beit Shmuel** justifies our practice of reciting the *Sheva Brachot* under the *chuppah* rather than beforehand on two grounds:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סב סעיף א**
א)... ומה שאנו מברכים ברכת נשואים תחת החופה משום בחופה ליכא יחוד והוי עובר לעשיה קודם שאוכלים ביחד במקום צנוע ומזה ג"כ ראיה דעיקר החופה הוא האכילה במקום צנוע דאל"כ קשה על מנהג שלנו איך עושים שני דברים הסותרים זא"ז דמברכים קודם הקדושין כדי שיהיה עובר לעשיה וברכת נישואין מברכים תחת החופה, מיהו י"ל ברכת אירוסין שאני דמדכיר הארוסין בברכה לכן צ"ל עובר לעשיה משא"כ ברכת נישואין כמ"ש בסוף סעיף ט'.

The grounds are: 1) the primary *chuppah* is the seclusion, the *yichud*, when the couple eats together privately after the *chuppah*, and thus the *Sheva Brachot* are being recited before *chuppah*; 2) *Sheva Brachot* are in any event *brachot* of praise, and therefore do not need to be recited beforehand. **Pitchei Teshuva** cites **Makneh** who disagrees with **Beit Shmuel**:

**פתחי תשובה על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סב סעיף א**
א)... ועי' בס' המקנ' שכ' דא"א לומר כן דאלו הוי ברכת נשואין בשביל היחוד שאח"כ הוי ההליכ' מהחופה לבית החתנו' הפסק בין הברכ' לנשואין כדאי' בא"ח סי' ח' סי"ג ומ"ש הרמב"ם והטור קודם כניסתן לחופה היינו בבית החתונה קודם כניסתן לחדר המיוחד לחתן וכלה דמחדר לחדר לא הוי הפסק כדאי' במג"א שם ס"ק י"ז אלא נראה כיון דמנהגינו לקדש תחת החופה א"כ א"א לברך ברכת נשואין קודם כניסתן לחופה כיון דעדיין לא קידשה ויהא ברכת אירוסין והקדושין הפסק בין ברכת נישואין לנשואין וגם עדיין לא נקראו בשם חתן וכלה קודם הקידושין ע"כ מברכין תיכף אחר הקדושין.

If the primary *chuppah* is the *yichud* after the *chuppah* ceremony, **Makneh** argues that going to the *yichud* venue from the *chuppah* creates a *hefsek,* a problematic separation, between the *Sheva Brachot* and the *chuppah.* **Makneh** explains that we recite *Sheva Brachot* under the *chuppah* because we cannot do so beforehand, as *kiddushin* has not yet taken place, since our custom is to perform *kiddushin* under the *chuppah*. **R. Yonatan Eybeschuetz** in **Bnei Ahuvah** argues that, since the *Sheva Brachot* are *brachot* of *shevach*, there is no problem of *hefsek* between them and the primary *chuppah* (i.e. *yichud*):

**בני אהובה הלכות אישות פרק י הלכה ב**
וצ"ל כיון דנוסח ברכה זאת אינו כנוסח ברכת המצות דבעינן הברכה תיכף בעת עשיית המצוה רק הוא שבח ותפילה על כן יכול להקדימה זמן מרובה ומזה הטעם כתב רבינו הרמב"ם ז"ל דאם עבר ונשא בנדתה וברך אינו חוזר ומברך אף דאז לא היה חופה כלל לדעתו משום דיש לברך ברכות אלו אף בקדימת זמן מרובה ומכל מקום לכתחילה יש להזהר בזה.

**Rav Ovadia** also holds that *hefsek* is not a problem in this context for the same reason, based on the Sephardi custom of not having *yichud* right after the *chuppah,* but instead performing it only much later on:

**שו"ת יביע אומר חלק ה - אבן העזר סימן ח**
אם צריך לייחד החתן והכלה מיד לאחר החופה.

א. ראיתי ונתון אל לבי לחקור לפמ"ש הרמב"ם (פ"י מה' אישות ה"א), ומרן הש"ע (סי' נה ס"א) שענין החופה הוא שיביא החתן את הכלה לתוך ביתו ויתייחד עמה ויפרישנה לו... א"כ מדוע אנו הספרדים לא נוהגים לעשות הייחוד לחתן עם הכלה מיד לאחר שבע ברכות, אלא הייחוד נעשה רק לאחר סעודה ראשונה שמסתיימת בדרך כלל בשעה מאוחרת בלילה, והרי יש בזה הפסק גדול בין ברכת הנישואין לחופה, ובשלמא לדעת הפוסקים הסוברים, שהחופה אינה ייחוד, אלא פריסת הטלית על ראש החתן והכלה בשעת ברכת נישואין, ניחא, אבל להרמב"ם ומרן הש"ע הרי היה צריך לעשות הייחוד מיד לאחר שבע ברכות, כדקי"ל שכל הברכות צ"ל עובר לעשייתן...

ב. והנה הר"ן בפ"ק דפסחים (ז:) כ' וז"ל: ולענין ברכת נישואין נהגו שאין מברכין אלא לאחר כניסה לחופה, לפי שאין ברכות אלו אלא ברכות תהלה ושבח, תדע שהרי מברכין אותם כל שבעה...וכ"כ רבינו אברהם בן הרמב"ם, והובא בריש ס' מעשה רוקח ח"א (ד"א ע"ד), שצריך החתן לברך ברכת אירוסין בעצמו, שברכת המצות היא, משא"כ שבע ברכות של נישואין אין החתן רשאי לברכם, אלא גדול הנמצאים שם, שאינם אלא ברכות השבח. ואבא מארי כעס על חתן שבירך ז' ברכות לעצמו, ואמר שסיבת כעסו הטעם שזכרתי. ע"ש. הא קמן שגם דעת הרמב"ם כמ"ש הר"ן שברכות נישואין כולם ברכות השבח הן... גם להרמב"ם ומרן שהחופה היינו ייחוד, אין צורך לעשות הייחוד סמוך לבר' הנישואין, כיון שברכות השבח הן, ולא בעינן בהו עובר לעשייתן, וכמ"ש הר"ן והמאירי ומהר"ם חלאוה הנ"ל.

# SE'IFIM 2-3

## ISSUE: CAN ONE SET OF *SHEVA BRACHOT* BE RECITED FOR MULTIPLE MARRIAGES?

### POSITIONS OF THE RISHONIM

**Rambam** rules:

**רמב"ם הלכות אישות פרק י הלכה יג – יד**
יש לו לאדם לישא נשים רבות כאחת ביום אחד ומברך ברכת חתנים לכולן כאחת, אבל לשמחה צריך לשמוח עם כל אחת ואחת שמחה הראויה לה, אם בתולה שבעה ואם בעולה שלשה, ואין מערבין שמחה בשמחה.

Following the practice from the time of the Gemara, **Rambam** rules that one man may marry multiple women on one day at one time, and one set of *Sheva Brachot* can be recited to cover all the marriages. However, the three or seven days of *simcha,* rejoicing with each bride, must be individual, because *ein me'arvin simcha be-simcha,* one must not combine one celebration with another.

**Rosh** discusses a different case, namely one in which there are two couples getting married, and rules that one set of *Sheva Brachot* can be made for multiple couples:

**שו"ת הרא"ש כלל כו סימן ד**
וכן הוריתי כאן, על שני חתנים, שיברכו שבעה ברכות לשניהם, ונחלק עלי רבך בלא טעם ובלא ראיה.

**Tur** cites **Rambam** and **Rosh** together as giving the same ruling:

**טור אבן העזר הלכות קידושין סימן סב**
ואם יש ב' חתנים מתברכין כאחד וכן הורה א"א ז"ל הלכה למעשה לברך לשני חתנים כאחד וכ"כ הרמב"ם יש לו לאדם לישא נשים רבות כאחד ביום אחד ומברך ברכת חתנים כאחד אבל לשמחה צריך לשמוח עם כל א' וא' שמחה הראויה לה עם בתולה ז' ועם בעולה ג' ולא מערבין שמחה בשמחה ע"כ.

**Bach** writes, however, that perhaps **Rambam** holds that one set of *Sheva Brachot* is not sufficient when there is more than one groom. Thus, **Rambam** may disagree with **Rosh** concerning the case of two couples marrying simultaneously:

**ב"ח אבן העזר סימן סב**
ומ"ש וכן כתב הרמב"ם יש לו לאדם לישא נשים רבות וכו'. איכא לפקפק דשמא לא דמי דחתן אחד שנושא נשים רבות לשני חתנים אף על פי שכל אחד נושא אשה אחת בלבד דהתם סבירא ליה לרמב"ם נמי דיש לברך לכל אחד ואחד כיון דגופין מחולקין.

**Perisha** argues the opposite:

**פרישה אבן העזר סימן סב אות (ו**
(ו) ומברך ברכת חתנים כאחד. פירוש וממילא נשמע דמברכין ג"כ לשני חתנים כאחד והא דלא כתב הרמב"ם דינו אשני חתנים ושתי כלות נראה דמשום סיפא לאשמעינן דאע"ג דאיש אחד כשמברכין לו על כולן ביחד וצריך לשמוח עם כל אחת ואחת בפני עצמה כדינה דנתרחקו להנשים ימי שמחתן מזמן הברכה אפ"ה מותר קל וחומר לשני חתנים שגם שמחתם עם בת זוגם נעשה להם מיד ומשום הכי אתי שפיר שסיים רבינו בדברי הרמב"ם וכתב אבל לשמחה וכו' ועוד לטעם עין הרע שייך טפי באיש אחד שנושא כמה נשים משני חתנים לשתי כלות.

According to **Perisha**, if one set of *Sheva Brachot* is sufficient for one man marrying multiple women, despite the fact that he is conducting several days of *simcha* for each of them separately and there will be a gap between most of those days of *simcha* and the one set of *Sheva Brachot*, then all the more so, one set of *Sheva Brachot* is sufficient for two couples whose days of *simcha* will take place immediately.

**Rashba** distinguishes between the *Sheva Brachot* recited under the *chuppah* and those after a meal:

**שו"ת הרשב"א חלק ז סימן קכז**
שני חתנים בבית אחת ברכת חתנים אחת לשניהם כשני חבורות שאוכלות זו לעצמה וזו לעצמה שאחד מברך ברכת המזון לשניהם כל שרואות זו את זו. ודעתי נוטה שכל כת וכת מן החתנים מכניסין לחדר אחד ומברכין לכל אחד לעצמו כדי שיהא ניכר שיש שם שתי חתונות ואין מברכים לזה בפני זה כדי להפריש בחתונתם וזהו בענין שבע ברכות ביום החופה וברכת אירוסין אבל לענין שמנה[59] ברכות של סעודה שנוהגין אין צריך וכן ראוי לעשות.

According to **Rashba**, in the case of two couples, separate sets of *Sheva Brachot* (and a separate *Birkat Eirusin*) should be recited for each wedding in order to make it clear that these are two separate weddings and two separate marriages. However, after the meals, one set of *Sheva Brachot* can be said for both (or multiple) couples.

**Radbaz** cites the opinion of **Ritva** in name of **Ra'ah** that the principle of *ein me'arvin simcha be-simcha* applies to *Sheva Brachot,* and therefore one set of *Sheva Brachot* should not be recited for multiple couples. However, **Radbaz** himself holds that one set of *Sheva Brachot* for multiple couples is preferable, but if the grooms want their own *Sheva Brachot* we accommodate their wishes, taking the couples out of the room and bringing them in as necessary. In that case, only the couple for whom we are making *Sheva Brachot* is in the room at one time, and therefore two sets of *Sheva Brachot* may be recited:

**שו"ת רדב"ז חלק א סימן תמח**
ומ"מ היכא דחתנים גופייהו מקפידים בהכי יש לסמוך על סברת הריטב"א ז"ל ורבו ז"ל. וכן כתוב ג"כ בהגהה במיימוני ומוציאין את האחד לבית אחר ומברכין וחוזרין

[59]The text in Beit Yosef is שבעה.

ומברכין לזה וכן עשיתי אני מעשה לפי שהחתנים היו מקפידין אבל במקום דליכא קפידא מברכין ברכה א' והכי עדיף.

**Darkei Moshe** offers a further reason to separate *Sheva Brachot* for different couples: *ayin ha-ra,* the mystical concept of the evil eye. However, he holds that this applies only at the *chuppah*. At the meals, one set of *Sheva Brachot* is sufficient for multiple couples (the outcome is, therefore, that **Darkei Moshe** holds like **Rashba**):

**דרכי משה הקצר אבן העזר סימן סב אות (ג)**

(ג) ובפ"י דהלכות אישות בהגהות מיימוני (אות ג) כתב דאין מברכין ברכה אחת לשני חתנים משום עין הרע עכ"ל וכן נוהגין דעושין לכל חתן חופה בפני עצמו מיהו סעודה אחת עושין להרבה חתנים ואין מברכין אלא ברכה אחת וכן נראה מתשובת הרשב"א (ח"ז סי' קכז) שכתב בית יוסף ועיין ביורה דעה סימן רס"ה (עמ' קז) דאע"פ ששני החתנים אינם בבית אחד מכל מקום אם כשבירך בראשונה היה דעתו על השני אין צריך לברך:

## PRACTICAL RULING

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סב סעיף ב-ג**

*סעיף ב*

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. הגה: ואין לעשות חופת ב' אחיות ביחד. וי"א דאף בשתי נכריות יש ליזהר שלא לעשותן כאחת, משום איבה, שמא יכבדו אחת יותר מחבירתה;ואין נזהרין מזה, ואדרבא יש מכוונים לעשות חופות עניות עם חופות עשירות, משום מצוה.

*סעיף ג*

אם יש שני חתנים יחד, מברכים ברכת חתנים אחת, לשניהם. הגה: 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, וכן נוהגין לעשות לכל אחד חופה בפני עצמו ולברך לכל אחד; אבל לאחר הסעודה מברכין להרבה חתנים ביחד, אם אכלו ביחד.

**Shulchan Aruch** follows **Rambam**:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סב סעיף ב**
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.

**Rema** rules, based on **Sefer Chasidim**, that a *chuppah* should not be performed for two sisters together. **Rema** also rules, based on **R. Yechiel of Paris** (cited in **Darkei Moshe**), that it is a *mitzva* for someone making a wedding to facilitate the wedding of a poor couple at the same time (he seems to mean on the same day, e.g. with one *chuppah* following the other), and we are not concerned about jealousy between the couples:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סב סעיף ג**
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).

**Shulchan Aruch** rules, following **Rosh**, that if two couples are marrying at the same time, one set of *Sheva Brachot* is recited:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סב סעיף ג**
אם יש שני חתנים יחד, מברכים ברכת חתנים אחת, לשניהם.

**Rema** rules that even if the couples are not present together at the time of the first *chuppah*, one can have the intention, when reciting the *Sheva Brachot* for the first couple, that it will cover the second couple as well. **Rema** writes, however, that the custom is to conduct separate *chuppot* and recitation of *Sheva Brachot* for each couple. Nevertheless, after the meals, one set of *Sheva Brachot* can be recited for multiple couples if they ate together (again, the same outcome as **Rashba**):

הגה: 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.

**Pitchei Teshuva** cites the view of **Radvaz** that if the man is particular that he would like to have his own set of *Sheva Brachot*, his wishes can be accommodated:

**פתחי תשובה על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סב סעיף ג**
(ו) להרבה חתנים ביחד. עיין בתשו' הרדב"ז ח"א סי' תמ"ח שכ' דהיכ' דחתנים גופייהו מקפידים בהכי שאין רוצים בברכ' בשותפות שפיר דמי לברך לכל א' בפני עצמו ואין כאן משום אפושי בברכות ומוציאים את האחד לבית אחר ומברכים וחוזרים ומברכים לזה וכן עשה הוא ז"ל מעשה ע"ש:

# SE'IF 4

## ISSUE: Whether a *Minyan* is Required to Recite *Birkat Chatanim*

**GEMARA Ketubot** 7b states that *Birkat Chatanim* requires a *minyan*:

**בבלי כתובות ז ע"ב**
גופא, אמר רב נחמן: אמר לי הונא בר נתן, תנא: מנין לברכת חתנים בעשרה? שנאמר: ויקח עשרה אנשים מזקני העיר ויאמר שבו פה. ורבי אבהו אמר: מהכא: במקהלות ברכו א-להים ה' ממקור ישראל. ורב נחמן, בהאי קרא דרבי אבהו מאי דריש ביה? מיבעי ליה לכדתניא, היה ר"מ אומר: מנין שאפילו עוברים שבמעי אמן אמרו שירה על הים? שנאמר: במקהלות ברכו א-להים ה' ממקור ישראל. ואידך? אם כן, לימא קרא מבטן, מאי ממקור? על עסקי מקור. ורבי אבהו, בהאי קרא דרב נחמן מאי דריש ביה? ההוא מיבעי ליה למידרש: עמוני - ולא עמונית, מואבי - ולא מואבית, דאי סלקא דעתך לברכה, לא סגיא דלאו זקנים? ואידך? אי סלקא דעתך למידרש, לא סגיא דלאו עשרה? אין, לפרסומי מילתא, וכדאמר ליה שמואל לרב חנא בגדתאה: פוק ואייתי לי בי עשרה, ואימא לך באנפייהו: המזכה לעובר - קנה. והלכתא: המזכה לעובר - לא קנה.

The Gemara provides two sources for the requirement of a *minyan* to recite *Birkat Chatanim*: 1) Boaz gathering ten men together when he married Rut (one opinion in the Gemara is that this was for the purpose of *Birkat Chatanim*); 2) the *pasuk*[60] that states: "*be-makhelot barechu Elokim HaShem mi-mekor yisrael*", "In crowds, bless Elokim Hashem from the source of Yisrael". *Makor,* which means both source and uterus, signifies the multiplying of the Jewish People, i.e. according to this opinion it is a reference to

[60] *Tehillim* 68:27.

marriage, and the *bracha* for this requires the "crowds" of ten men, as **Rashi** explains:

**רש"י מסכת כתובות דף ז עמוד ב**
במקהלות ברכו א-להים ה' ממקור ישראל - על ברכת מקור צריך קהל והיינו עשרה כמו הקהל את העדה (במדבר כ) ואין הקהל בפחות מעדה ועדה עשרה כדילפינן (ברכות דף כא:) מעדת מרגלים עד מתי לעדה הרעה יצאו יהושע וכלב.

**Gemara Ketubot** 8a teaches that the *chatan* counts towards the required *minyan*:

**תלמוד בבלי מסכת כתובות ח עמוד א**
א"ר נחמן אמר רב: חתנים מן המנין.

The **Gemara** states that during the seven days from the wedding, each time there are *panim chadashot*, literally "new faces" (the details of this requirement are discussed below in Se'if 7–8), we recite the full set of *Sheva Brachot*. If, however, there are no *panim chadashot*, we say only *she-ha-simcha bim'ono* (at the beginning of *zimmun)* and *asher bara*:

**תלמוד בבלי מסכת כתובות דף ז עמוד ב – ח עמוד א**
ת"ר: מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה. אמר רב יהודה: והוא, שבאו פנים חדשות... 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.

Does the requirement of a *minyan* apply only when the full *Sheva Brachot* are recited, or also when only *asher bara* is said?

**Rosh** cites two opinions regarding whether a *minyan* is required for *asher bara* or not. **Rosh** himself holds that a *minyan* is required only for the full *Sheva Brachot*:

**רא"ש מסכת כתובות פרק א סימן יג**
ואשר ברא יש שכתבו דבעי י' ויש שכתבו דלא בעי י' דלא הוזכרו עשרה אלא כשמברכין כל ברכת הזיווג דומיא דבועז וממקור ישראל וכן מסתבר.

**Ran** agrees with **Rosh** and argues that *asher bara* alone is not termed *Birkat Chatanim* (which requires a *minyan*) by the Gemara. **Ran** infers from **Ramban** that the latter maintains that a *minyan* is required even for *asher bara* alone, but **Ran** himself makes clear that he rejects that position:

**ר"ן על הרי"ף מסכת כתובות דף ג עמוד א**
ומשמע לי דאשר ברא בפני עצמו לא מקריא ברכת חתנים... והרמב"ן ז"ל כתב דמדאמרינן בגמרא בריך שית ובריך חמש ש"מ דהשמחה במעונו לאו ברכת חתנים היא ומינה דאפי' בג' מברכין אותה ומדבריו אתה למד שהוא סבור דאשר ברא שהיא מכלל שית וה' שאין מברכין אותה אלא בי' ולדבריו נצטרך לדחוק ולפרש דהא דא"ר יהודה והוא שבאו פנים חדשות הכי קאמר מאי דאמרינן כל שבעה דמשמע שהן שוין דוקא בשבאו פנים חדשות וזה דוחק ועיקר הדבר כמו שכתבתי דכשם שהשמחה במעונו אינה ברכת חתנים דהא בי מהולא הוו מברכין לה אי לאו משום צערא דינוקא כדאיתא בגמרא ולא מברכין לה אלא משום שמחה בעלמא הכי נמי אשר ברא לאו ברכת חתנים היא ולא בעיא עשרה שאינה באה אלא משום אפושי שמחה בעלמא וכך נראין דברי הרמב"ם ז"ל בפרק ב' מהלכות ברכות.

During the seven days after the *chuppah*, we recite *Sheva Brachot* at a meal if a *minyan* is present, but if no *minyan* is present, no obligation has failed to be discharged, because the Gemara does not mention an obligation to recite *Sheva Brachot* during the seven days. However, there is an obligation to recite *Sheva Brachot* at the *chuppah*, since, as stated in Massechet Kallah and discussed above in *simanim* 55 and 62, the couple are forbidden to each other before the recitation of *Sheva Brachot*. The question therefore arises as to what the *halacha* is if a couple are getting married in a location where a *minyan* is simply unavailable and cannot reasonably be brought in from elsewhere. **Rashba** rules in such a case that *Sheva*

*Brachot* cannot be said, but does not address whether the wedding may take place:

**שו"ת הרשב"א חלק א סימן אלף קסז**

שאלת עיר שאין בה עשרה בני אדם לברכות נישואין ואי איפשר להביאם שם ממקום אחר אם מברכין ברכת אשר ברא בפחות מעשרה אם לא?

תשובה ברכות חתנים אינה בפחות מעשרה. וכדאמרינן בפרק קמא דכתובות (דף ז') אמר רב נחמן אמר לי הונא בר נתן תנא מנין לברכת חתנים בעשרה שנאמר (רות ד') ויקח בעז עשרה אנשים וברכת אשר ברא מכלל ברכת חתנים היא. וכדאמרינן התם מאי מברך? אמר רב יהודה שהכל ברא לכבודו יוצר האדם אשר יצר את האדם בצלמו שוש תשיש שמח תשמח אשר ברא. ואין הפרש בין ברכת אשר ברא לשאר הברכות אלא לענין פנים חדשות בלבד. שאם באו פנים חדשות מברכין את כולן ואם לא באו פנים חדשות מברך אשר ברא לבד. וכדאמרינן התם /כתובות ז/ 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.

**Terumat HaDeshen**, cited in **Beit Yosef**, writes in the name of **Teshuvot Maimoni** that the phrase cited in Massechet Kallah, "*kallah be-lo bracha assurah le-ba'alah ke-niddah*", "a *kallah* without a *bracha* is forbidden to her husband like a *niddah*", really refers to the requirement of *chuppah.* If *chuppah* took place, though without *Sheva Brachot,* the couple would still be permitted to each other *bedi'eved*:

**בית יוסף אבן העזר סימן סב**

ובכתבי מה"ר איסרלן (תרומת הדשן ח"ב) סימן ק"מ כתב בשם תשובת המיימוני (תשו' דשייכי להל' אישות סי' 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 עד כאן לשונו. ואין דבריו נראין דמה טענה היא זו דאין הכי נמי שאם אין שם עשרה שלא תנשא אשה ואין זה אלא כמכריח הדבר בעצמו.

**Terumat HaDeshen's** proof for this position is that it cannot be that not having a *minyan* available in a certain location would prevent couples from being able to get married. **Beit Yosef** objects

that this is no proof, and that indeed it is the case that if there is no *minyan*, the couple cannot get married. **Darkei Moshe** sides with **Terumat HaDeshen** against **Beit Yosef,** but writes that a *minyan* should be present when possible:

**דרכי משה הקצר אבן העזר סימן סב אות (ח)**
(ח) ואין דבריו נראין אלא אין הברכות מעכבות כמו שנתבאר לעיל בסמוך ומיהו לכתחלה יש ליזהר ולהדר אחר עשרה.

**Shulchan Aruch** rules, following the majority position in the Rishonim as advocated by **Rosh** and **Ran**, that a *minyan* is not required for *asher bara* alone. However, a *zimmun* of three is required:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סב סעיף ד**
אין מברכין ברכת חתנים, אלא בעשרה גדולים ובני חורין, וחתן מן המנין, בין כשאומרים אותה בשעת נשואין בין כשאומרים אותה אחר ברכת המזון; אבל כשאין אומרים אחר ברכת המזון, אלא ברכת אשר ברא, אינו צריך עשרה. (ומ"מ ג' בעינן (הר"ן פ"ק דכתובות).

Regarding a couple getting married in a location with no available *minyan*, **Chelkat Mechokek** and **Beit Shmuel** both rule that, in general, a *minyan* is required. However, *bedi'eved,* the couple would be permitted to each other after the *chuppah* even if *Sheva Brachot* were not recited. Therefore, a situation in which no *minyan* is available in the general area, and securing a *minyan* would be very difficult, is considered a *bedi'eved* situation and the *chuppah* may take place without a *minyan*. The *Sheva Brachot* should be omitted, and can be recited instead up to several days later:

**חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סב סעיף ד**
(ג) אין מברכין ברכת חתנים אלא בעשרה - ועיר שאין בה עשרה וא"א להביאם שם ממקום אחר אסור לעשות שם נשואין אלא צריך החתן והכלה לילך למקום שיש שם עשרה ולהכניסם שם לחופה ואם אין במדינה עשרה וא"א לו לילך למדינה אחרת רק

בטורח גדול אז הוי כדיעבד וברכות אין מעכבות ויכניסנה לחופה בלא ברכה וחוזר ומברך אפילו אחר כמה ימים.

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סב סעיף ד**

ד) אלא בעשרה - ובמקום דליכא עשרה אין לעשות נישואים כ"כ הרשב"א ובפסקי מהרא"י חולק ע"ז והב"י הסכים לדברי הרשב"א ובד"מ כתב אין דבריו נראים אלא אין הברכות מעכבין מיהו לכתחילה יש ליזהר ולהדר אחר עשרה, ואם א"א בעשרה אלא בטורח גדול הוי כדיעבד כמ"ש בת"ה טורח גדול הוי כדיעבד וברכת ארוסין לכ"ע א"צ עשרה אלא לכתחלה כמ"ש ס"ס ל"ד:

# SE'IF 5

## ISSUE: The *Sheva Brachot* Recited at *Birkat Ha-Mazon*

As cited above, the **Gemara** states that for a first marriage, *Birkat Chatanim* is recited for all seven days from the wedding. However, the **Gemara** does not state anywhere that the *brachot* are said after *Birkat Ha-mazon*. There is a disagreement on this issue. According to **Seder Rav Amram Gaon**, the *Sheva Brachot* are recited with *Birkat Ha-mazon*, as is our custom today:

**סדר רב עמרם גאון (הרפנס) סדר אירוסין ונישואין**
והכי אמר שר שלום גאון. ברכת חתנים כל שבעה, יום ראשון בשעת כניסתן לחופה, מכאן ואילך בשעת סעודה על כוס של ברכה בכל סעודה וסעודה, אם יש עשרה וחתנים מן המנין. וכך מנהג בשתי ישיבות.

**Rambam** includes this *halacha* in Hilchot Brachot, rather than in Hilchot Ishut, which deals with the *Birkat Chatanim* at the *chuppah*. Thus, **Rambam** views this as an issue of *brachot* – *Sheva Brachot* during the seven days from the wedding are *brachot* added on to *Birkat Ha-mazon*:

**רמב"ם הלכות ברכות פרק ב הלכה ט**
בבית חתנים מברכין ברכת חתנים אחר ארבע ברכות אלו בכל סעודה וסעודה שאוכלים שם, ואין מברכין ברכה זו לא עבדים ולא קטנים.

**Ran** disagrees, and writes that the custom in his time was to recite *Sheva Brachot* at any gathering held for the purpose of celebrating with the couple, even if it did not involve a meal:

**ר"ן על הרי"ף מסכת כתובות דף ג עמוד א**
וי"א שאין מברכין ברכת חתנים אלא בברכת המזון כדאמרינן הכא כי תניא ההיא בברכת המזון ולא כמו שנהגו עכשיו לברך ברכת חתנים בששי ובשבת שלא בשעת סעודה וליתא שהרי שנינו במסכת סופרים [פרק יט הלכה יא] ונהגו לומר בבקר ברכת חתנים על הכוס בעשרה ופנים חדשות כל שבעה ובערב קודם סעודה אלמא קודם סעודה היו מברכין אותה לפי שהיו רגילים להתאסף בבית החתן בבקר ובערב לשמח החתן וכלה והיו מברכין אף על פי שאין אוכלין ואנן גם כן בששי ובשבת שהחתן יוצא מבית הכנסת מוציאין כלה מחדרה ונכנסין לחופה זו היא עיקר השמחה וראוי לברך עליה.

**Shulchan Aruch** rules, in accordance with the view of the **Geonim** and **Rambam**, that *Sheva Brachot* are recited only after *Birkat Ha-mazon*, as is our custom today:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סב סעיף ה**
מברכין ברכת חתנים בבית חתנים אחר ברכת המזון, בכל סעודה וסעודה שאוכלין שם, ואין מברכין ברכה זו לא עבדים ולא קטנים.

May someone who did not say *Birkat Ha-mazon* recite one of the *Sheva Brachot*? **Cheshev HaEfod** (I:9) argues that since, according to **Rambam**, *Sheva Brachot* is related to *Birkat Ha-mazon*, only a person who has actually said *Birkat Ha-mazon* may recite one of the *Sheva Brachot*. The Debrecziner Rav in **Be'er Moshe** (II: 118) disagrees, and argues that, since even people who did not eat bread may help complete the *minyan* for *Sheva Brachot*, even those who did not recite *Birkat Ha-mazon* can recite one of the *Sheva Brachot. Sheva Brachot* are an addendum to *Birkat Ha-mazon,* and therefore once *Birkat Ha-mazon* is said at a meal at which the couple have participated, there is an obligation of *Sheva Brachot*, and even a person who did not recite *Birkat Ha-mazon* can recite one of the *Sheva Brachot*. **Be'er Moshe** writes that this is the custom in practice, and cites a story involving the Satmar Rebbe in support of his position.

**Rambam** rules (followed by **Shulchan Aruch** cited above) that slaves and minors do not recite *Sheva Brachot* after *Birkat Ha-mazon*:

**רמב"ם הלכות ברכות פרק ב הלכה ט**
בבית חתנים מברכין ברכת חתנים אחר ארבע ברכות אלו בכל סעודה וסעודה שאוכלים שם, ואין מברכין ברכה זו לא עבדים ולא קטנים.

In many halachic contexts, women are grouped with slaves and minors ("*nashim, avadim u-ketanim*"), but not in this context. This raises the question of whether a woman may recite one of the *Sheva Brachot* after a meal (despite not being counted towards the *minyan* required for *Sheva Brachot*). Perhaps **Rambam** did not exclude women from the recitation of *Sheva Brachot,* since unlike slaves and minors, women are *be-torat kiddushin* and *chuppah,* an integral part of the laws and practices of *kiddushin* and *chuppah.* **Shu"t BeMareh HaBazak** (5:113) cites a disagreement on this issue between **R. Shaul Yisraeli** and **R. Zalman Nechemia Goldberg**, who rule against women reciting *Sheva Brachot*, and **R. Yehuda Gershuni** who permits it based on the above inference from **Rambam**.

# SE'IF 6

## ISSUE: Second Marriages

## GEMARA AND RISHONIM

### Gemara Ketubot 7a-b:

**תלמוד בבלי מסכת כתובות דף ז עמוד א – עמוד ב**
אמר רבי חלבו אמר רב הונא א"ר אבא בר זבדא אמר רב: אחת בתולה ואחת אלמנה - טעונה ברכה. ומי אמר רב הונא הכי? והאמר רב הונא: אלמנה אינה טעונה ברכה! לא קשיא: כאן בבחור שנשא אלמנה, כאן באלמון שנשא אלמנה.

ואלמון שנשא אלמנה לא? והאמר רב נחמן: אמר לי הונא בר נתן, תנא: מנין לברכת חתנים בעשרה? שנאמר: +רות ד'+ ויקח עשרה אנשים מזקני העיר ויאמר שבו פה וישבו; ובועז אלמון שנשא אלמנה הוה! מאי אינה טעונה ברכה דאמר רב הונא? אינה טעונה ברכה כל ז', אבל יום אחד טעונה ברכה. אלא הא דתניא: שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא שמח עמה ג' ימים, במאי? אי בבחור, האמרת: שבעה! אי באלמון, האמרת: יום אחד!

איבעית אימא: באלמון, יום אחד לברכה, ושלשה לשמחה; ואיבעית אימא: בבחור, שבעה לברכה, ושלשה לשמחה. מיתיבי: מברכין לבתולה שבעה, ולאלמנה יום אחד; מאי לאו אפילו אלמנה שנשאת לבחור! לא, לאלמון. אבל לבחור מאי? שבעה, אי הכי, ליתני: מברכין לבתולה שבעה, ולאלמנה שנשאת לבחור שבעה, ולאלמנה יום אחד! מילתא פסיקתא קתני, דליכא בתולה דבצרה משבעה, וליכא אלמנה דבצרה מיום אחד.

The simple reading of the Gemara's conclusion is that there are two separate issues: 1) how many days of *brachot* are required and 2) how many days of *simcha*, the man's obligation to focus on celebrating with his wife, are required. Regarding *brachot*, as long as it is a first marriage for either of them, and certainly if it is a first marriage for both, we recite *Sheva Brachot* for the full seven days. If it is a second marriage for both, *Sheva Brachot* are said for only one day. The

obligation of *simcha*, however, is dependent only on the woman, and there are seven days of *simcha* for a *betulah* (virgin) and three for an *almanah* (widow, but the same would be true for a divorcee). This is also the majority opinion in the Rishonim.

**Ran** explains the reasoning underlying this position:

**ר"ן על הרי"ף מסכת כתובות דף ב עמוד א**
י"ל שהכל לפי ענינו משום דברכה באה על שמחת לבו של חתן הלכך בחור שלא נשא עדיין דאית ליה שמחה טפי מברכין לעולם ז' אפילו נשא אלמנה אבל שמחה דהיינו בטול מלאכה דהוא משום תקנתא דידה כיון דאלמנה היא אינה צריכה פתוי כ"כ וכג' ימי שמחה סגי לה אבל אלמון שנשא אלמנה כיון שכבר נשא ועכשיו אינו נושא בתולה אלא אלמנה אינו שמח כל כך הלכך ביום א' סגי ואפ"ה בעינן ג' לשמחה דימי שמחה לתקנתה דידה נתקנו.

The obligation of *bracha* is dependent on the degree of *simcha* of the man. His *simcha* is greatest if it is his first marriage, and therefore even if his bride is an *almanah*, *Sheva Brachot* are recited for seven days. If it is a second marriage for the man but the woman is a *betulah*, he experiences the same degree of *simcha* and therefore, similarly, *Sheva Brachot* are recited for seven days. But if it is a second marriage for both of them, his *simcha* is less intense, and so *Sheva Brachot* are said for only one day. However, the obligation of *simcha*, as opposed to the obligation of *bracha*, is dependent on the woman, since the man has an obligation to be help his wife feel comfortable and happy about the marriage. Therefore, for a *betulah,* who often has higher expectations, more effort is required of the man, and therefore *Chazal* enacted a full seven days of *simcha* for her. For an *almanah*, however, less effort is required, and thus *Chazal* enacted only three days of *simcha* regardless of whether the man was previously married or not.

**Rambam** rules accordingly:

**רמב"ם הלכות ברכות פרק ב הלכה ט**
בבית חתנים מברכין ברכת חתנים אחר ארבע ברכות אלו בכל סעודה וסעודה שאוכלים שם, ואין מברכין ברכה זו לא עבדים ולא קטנים, עד כמה מברכין ברכה זו אם היה אלמון שנשא אלמנה מברכין אותה ביום ראשון בלבד, ואם בחור שנשא אלמנה או אלמון שנשא בתולה מברכין אותה כל שבעת ימי המשתה.

**רמב"ם הלכות אישות פרק י הלכה יב**
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 שיהיה שמח עם הבעולה שלשה ימים בין בחור בין אלמון.

It thus emerges that if it is the first marriage for the man, and the second marriage for the woman, then there are seven days of *Sheva Brachot* but only three days of *simcha*. **Rashba**, cited by **Ran** in the continuation of the above passage, argues that this is not logical and that in such a case seven days of *simcha* would also be required. **Ran** adds that this is indeed the custom:

...ומיהו איכא מ"ד... אבל בחור שנשא אלמנה ז' לברכה וז' לשמחה ולא נפישי ימי ברכה מימי שמחה דאינו בדין שיהא משכים למלאכתו ומברכים לו ברכת חתנים אלא ודאי ז' נמי אית ליה לשמחה וכן נהגו.

## PRACTICAL RULING

**Shulchan Aruch** rules, following **Rambam**, that in the case of a second marriage for both the man and woman, there is one day of *Sheva Brachot.* If, however, it is a first marriage for either party, *Sheva Brachot* are recited for the full seven days:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סב סעיף ו**
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.

**Rema** writes that the seven days begin immediately after the first recitation of *Sheva Brachot*:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סב סעיף ו**
ואלו ז' ימים מתחילין מיד לאחר ז' ברכות שבירך בראשונה (תשו' הרא"ש כלל ס' /כ"ו/).

In other words, the seven days of *Sheva Brachot* are counted from the *chuppah*. Thus, if a *chuppah* is held during the day and the wedding *seudah* that night, the *seudah* is taking place on the second day of the seven days.

**Chelkat Mechokek** and **Beit Shmuel** discuss the case of a second marriage for both the man and the woman, regarding which, as we have seen, the **Gemara** states that there is only one day of *Sheva Brachot*. It seemingly follows that if the *chuppah* takes place during the day, and the wedding meal at night, then *Sheva Brachot* could not be recited after the wedding meal! **Chelkat Mechokek** and **Beit Shmuel** cite a discussion regarding whether the first day referred to by the Gemara, in the context of *Sheva Brachot* for a second marriage, means the first day or the first meal:

**חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סב סעיף ו**
(ו) ביום ראשון בלבד - כתב הרא"ש יומא קמא י"מ סעודה קמיית' וכ"כ בטור וכלומר אם אכלו ביום ראשון הרבה פעמים אין מברכין ז' ברכות אלא בסעודה ראשונה ומיהו בבתולה ודאי אם לא אכלו עד הלילה ודאי מברכין ז' ברכות דלא גרע מפנים חדשות כיון דאכתי לא אכלו בני החופה וכ"כ הרא"ש והטור אבל באלמון שנשא אלמנה ביום ולא אכלו עד הליל' יש להסתפק אם יש לברך שבעה ברכות בלילה די"ל הא דקאמרי בגמ' לאלמנ' יום א' היינו יום ראשון דוק' אפילו אכלו כמה פעמים ומיד כשיצ' יום ראשון שוב אין מברכין אפי' אשר ברא לבד ויום א' יש חילוק בין סעודה ראשונה לשניה או יום אחד היינו סעודה ראשונה שאוכלין יחד אפילו לאחר יום ראשון וה"ה אם אכלו ביום ראשון ב' או ג' פעמים אין מברכין רק סעודה ראשונה ועיין בתשובה וסוגיית של הרב מוהר"ר מנחם עזריה סי' מ' שהאריך בזה והביא גם כן מ"ש בספר אגודה מזה:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סב סעיף ו**
ה) ביום ראשון - בש"ס איתא רב אשי יומא קמא בריך כולהו היינו בבתולה וכתב הרא"ש יומא קמא היינו סעודה קמייתא מיהו אם לא אכלו עד לילה מברכים משום דלא גרע מפנים חדשות כיון דאכתי לא אכלו עכ"ל, נשמע דס"ל יומא קמא היינו יום הראשון וסעודה קמייתא אבל אם כבר אכלו באותו יום אין מברכין בסעודה שניה אם ליכא פ"ח, ואם לא אכלו באותו יום אז סעודה קמייתא בלילה יש פ"ח, ואלמון ואלמנה לא מהני פ"ח דהא תניא מברכים לבתולה שבעה ואוקמי בש"ס דהיינו היכי דאיכא פ"ח אז מברכים כל שבעה וקתני לאלמנה יום א' ש"מ אפילו היכא דאיכא פ"ח אין מברכים באלמנה יותר מיום א' וכ"כ בטור ובאגודה.

לפ"ז אם לא אכלו ביום הראשון אין מברכים בלילה דהא הלילה לא הוי יום הראשון ופ"ח לא מהני וכ"כ ברי"ו, אלא בבדק הבית השיג ע"ז וכ' להרא"ש אפי' באלמנה מברכים בלילה וראיתי בתשו' סי' ל"ט מפרש דברי הרא"ש מ"ש אם אכלו בלילה לא גרע מפ"ח ה"ק אפי' באלמנה אם לא אכלו עד לילה מברכים משום דלא גרע מפ"ח בבתולה, והרי"ף והרמב"ם נראה דס"ל יומא קמא היינו כל היום מברכים וכן הוא בפסקי תו' וכ"כ הש"ג אצל המ' וכ"כ הר"ן בשם תו' כל ז' ימים כשיש פ"ח מברכים בשבילם כל היום והיינו משום דס"ל כשיטה זו, ובאגודה משמע דס"ל יומא קמא היינו סעודה קמייתא אפילו אינה ביומא קמא לכן באלמנה מברכים בלילה אם לא אכלו ביום נמצא בסעודה קמייתא אם לא אכלו ביומא קמא תליא נמי בפלוגת' זו וכן אם אכלו ביום קמא שני פעמים תליא נמי בפלוגתא זו לדעת הרי"ף אפילו בסעודה שניה מברכים אפילו אם ליכא פ"ח לפי זה צ"ל מה דתניא מברכים באלמון יום א' ולבתולה ז' ימים ה"ק כמו בבתולה דמברכים ז' ימים היינו כשיש בכל יום פ"ח מברכים כל היום אפילו אם אכלו כמה פעמים כן הוא באלמון כיון שיש בסעודה קמייתא פ"ח מברכים כל היום אפילו אם אכלו כמה פעמים אבל אחר יום הראשון לא מהני פ"ח וכ"כ בפרישה סכ"ב ונראה בכל פלוגתות אלו אמרי' ספק ברכות להקל, וע' בי"ד סי' שפ"ח:

**Chelkat Mechokek** and **Beit Shmuel** both cite **Rosh** who states that "the first day" mentioned by the Gemara means the first meal. However, this statement of **Rosh** is referring not to this issue but to another issue: the Gemara says that a *betulah* has seven days of *Sheva Brachot,* and "the first day" does not require *panim chadashot.* It is regarding this latter issue that **Rosh** writes that this refers to the first meal rather than the first day. However, **Beit Shmuel**, based on **Bedek Habayit**, understands **Rosh**'s statement as applying to

the first issue as well. **Chelkat Mechokek** raises the issue of how to apply **Rosh** to the first situation, and leaves it unresolved.

There are in fact three possibilities as to the precise meaning of the "first day": 1) the first meal, but only if it takes place on the day of the wedding; 2) the first meal even if it does not take place on the day of the wedding; and 3) all meals on the first day. Suppose again the case of a second marriage for both, and suppose also that the couple gets married during the day, and the wedding meal is held that night. According to meanings 1) and 3), *Sheva Brachot* could not be recited after the wedding meal. According to meaning 2), *Sheva Brachot* could be recited. The **Beit Shmuel** cited above rules, based on the principle of *safek brachot le-hakel* (one does not recite a *bracha* in a situation of doubt), that in practice, *Sheva Brachot* should not be recited if the *chuppah* took place during the day and the wedding *seudah* at night. Other *poskim*, however, disagree for several reasons:

A) perhaps we should follow understanding 2);

B) **Taz** cites a novel ruling of **Maharal mi-Prague** that, in counting *Sheva Brachot*, the night follows the day, and therefore the meal at night after a daytime wedding is taking place on the first day and *Sheva Brachot* can be recited:

**ט"ז אבן העזר סימן סב ס"ק ג**
סעיף ו (ג) ביום ראשון לבד. לשון מהר"ל מפראג ואם ברכו נישואין ביום מברכין בסעודה גם בלילה דלא גרע מפנים חדשות דסעודה נחשבת פנים חדשות כן כתב הרא"ש ולפי זה אלמנה שניסת ביום אין מברכין בלילה כלל דכבר עבר היום ולא שייך פנים חדשות באלמנה ומ"מ במסכת סופרים משמע דיומא קמא דקאמר היינו אף בערבית דאיתא התם רבותינו נהגו לומר בבוקר ברכת חתנים על כוס בפנים חדשות כל שבעה וכן בערבית קודם הסעודה מברכין אותה ע"כ משמע דכל ז' מברכין בבוקר

ובערב ואפילו ביום ז' משמע דמברכין אף בלילה ולפיכך באלמנה נמי מברכין ז' ברכות אף בלילה כך יראה עכ"ל:

C) **Pitchei Teshuva** cites the view of **R. Yaakov mi-Lissa** that the definition of *chuppah* for an *almanah* is absolute seclusion that is sufficent for having relations. Since this seclusion will take place at night, the first day is in fact the night when the *seudah* is taking place, and therefore *Sheva Brachot* can be recited:

**פתחי תשובה על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סב סעיף ו**
(י)... וע' בסידור הגאון מליסא ז"ל בדיני חתן אות י"ד שכ' על דברי הב"ש הנ"ל נראה דוקא כשהיה ביום יחוד הראוי לביאה דאז הוי ביום יום החופה אבל אם לא היה יחוד רק בלילה לא מקרי חופה דהא באלמנה לא הוי חופה רק כשיש יחוד הראוי לביאה וא"כ הוי החופה כאלו היה בלילה והוי הלילה יומא קמא ומברכין אז ז"ב בסעודה שאחר היחוד ע"ש:

In practice, in the case of a second marriage for both the man and woman, both the wedding and the meal should be conducted either during the day or at night, so that *Sheva Brachot* can be recited without any doubt about the matter. However, *bedi'eved*, if the *chuppah* takes place during the day and the meal at night, there are opinions to rely on to allow reciting *Sheva Brachot.*

We have already noted that in the case of a first wedding for both the man and woman, or a first wedding for either one of them, *Sheva Brachot* are said for the full seven days. **Pitchei Teshuva** cites a disagreement regarding a situation in which a couple have already had intimate relations prior to getting married:

**סעיף ו**
(ט) אלמון שנשא אלמנה. עיין בתשו' נ"ב תניינא סי' ס"א דנואף שנשא בעולתא דידיה (וכ"ש באלמן שנשא בעולתא דלאו דידי') דינו כאלמן שנשא אלמנה ואין מברכין ז"ב אלא יום ראשון בלבד. דעיקר ז"ב הוא מטעם שמחתו ושמחת' וזה הוא אם לא טעמו טעם ביאה משא"כ בנואף ונואפת שכבר טעמו ט"ב ואין להם שמח' כ"א כמו אלמן

שנשא אלמנה ע"ש ועיין בתשו' שמש צדקה סי' ה' שהביא ת' גינת ורדים חא"ה כלל א' דנער' שנתפס' לזנות ואחר ימים כנס' אלמון אין לה ברכה אלא יום א' ושמחה ג' כו' ואין חילוק בזה בין זינתה לרצונ' לאנסוה. ובמוכת עץ כתב דאע"ג דאין לה דין בתול' וכתובת' מנה לענין ברכה לא יגרע ממנה משפט הבתולות הואיל והיא חדשה אצלו שלא נבעל' לזולתו. והרב המחבר כתב עליו דנלמד מדבריו דאם היא בעולתא דידיה ולא נבעל' לאחר דייניגן לה כבתול' לברכה ולשמחה וק"ו כשנבעל' לדידי' לאונס'. וכך פשט המנהג ע"ש (ומשמע דר"ל אפי' אם הוא אלמן מברכין ז"ב כמו באלמן שנשא בתולה). ובהגה מבן המחבר שם כתב דמתשו' דב"ש סי' ער"ה משמע דה"ה כשנבעל' ממנו אין לה אלא יום א' לברכ' ע"ש: ועי' בתשו' חתם סופר סי' קכ"ג פוסק להלכה דאלמון שנשא בעול' פנוי' אפילו אם היא בעולתא דידיה אין לה אלא יום א' לברכה ושמחה ג' אך אם הוא פנוי נואף שנשא בעול' (או אלמנה) מברכין כל שבע' כמו לבחור אלא כיון שהם בועלי נדות ואינם ראוים לברכה איך יקבלו פניהם פנים חדשות כל ז' חוטא בל יתנאה אך אם ימצאו ריעים כמותם לחדש פנים כל ז' יברכו להם כל ז'. והביא שם דברי נו"ב תניינא הנ"ל שכ' דאין מברכין ז"ב אלא יום א' כיון שכבר טעמו ט"ב והשיג עליו וכתב דאין ספק כי תרווייהו איתנהו חיבת ביאה וחיבת חופה כמבואר בכתובות נ"ו אלא מספקא לן סתם איזה מהם קונה אבל תרווייהו איתנהו ונראה דעל כל א' נתקן ברכה אלא בחור הנושא איכא תרתי חיבת נישואין חדשי' וביאה חדשה אבל מ"מ בחדא מנייהו נמי מברך כו' נמצא דעל ביאת בתול' בלא חיבת נישואין ראשונים מברך וגם על חיבת נישואין ראשונים בלא חיבת ביאה מברך וא"כ אף על פי שטעם ט"ב כיון שהיא נישואין ראשונים שלו מברך כל ז' וכן צריך לשמחה כל ז' אפילו היא בעולתא דילי' שלא יברך והוא ישכים למלאכתו עכ"ד.

Some hold that despite their previous intimate relations, the woman nevertheless has the status of a *betulah* for the purpose of *Sheva Brachot,* and therefore there are seven days of *Sheva Brachot*. **Noda Biyehuda** disagrees: if the couple have already had relations, it is like they have previously been married, in which case, since they have already experienced relations, full *Sheva Brachot* are not recited. **Chatam Sofer** maintains that Chazal instituted *Sheva Brachot* not only for *chibbat bi'ah,* the affection created by the first relations, but also for *chibbat chuppah*, the affection created by the *chuppah*. Therefore, if the man is marrying for the first time, there are seven full days of *Sheva Brachot* even if he has already had relations.

However, it seems that even according to **Chatam Sofer**'s view, if the woman is not a *betulah,* and it is not the man's first marriage, then there would be only one day of *Sheva Brachot.*

As we saw above, **Rema** writes that the seven days of *Sheva Brachot* are counted from the *chuppah*, not from the first *seudah*, from which it follows that if the *chuppah* takes place before *sheki'ah*, that day is considered the first day of *Sheva Brachot*. **Pitchei Teshuva** cites, but rejects, the dissenting opinion of **Knesset Yechezkel**:

(יב) מתחילין מיד לאחר ז"ב. כ' הח"מ לאפוקי שלא נאמר שיתחילו מאכילה ראשונה כו' ועיין בתשו' כנסת יחזקאל סי' סמ"ך... הנה מבואר מדבריו שדעתו בפשיטות דחשבי' מאכילה ראשונה שהיה בעשרה ותימ' שלא הזכיר דברי הח"מ הנ"ל שהוא לנגדו וכן משמע מפשטות לשון הרמ"א גם בסידור הגאון מליסא ז"ל סתם וכתב דז' ימי המשתה וכן ג' של אלמנה מתחילין תיכף אחר ז"ב שברכו בשעת החופה שמותרין להתייחד ואף שלא נתיחדו עדיין כו' ע"ש... ועי' בס' המקנה בק"א הביא ראי' מהש"ס דאפי' שעה אחת סמיך לערב עולה ליום א' למנין ז' וכן עיקר.

**Pitchei Teshuva** then cites a disagreement regarding the recitation of *Sheva Brachot* if, on the seventh day, the meal begins in the afternoon but finishes at night:

...ועי' עוד בש"ת בא"ח ס"ס קפ"ח בענין אם נמשכה סעודת יום ז' עד ליל ח' הביא שם בשם גינת ורדים דאף להפוסקים לענין הזכרה של שבת או ר"ח אזלינן בתר התחלת הסעודה אבל לענין ז"ב ודאי אין לברך ע"ש ועבה"ט כאן סק"ה בשם כנה"ג וצ"ע:

**Ginat Veradim** rules that *Sheva Brachot* may not be recited, as the seven days are now over. **Knesset Hagedolah**, however, seems to hold that *Sheva Brachot* are recited, since he maintains that, in the case of a second marriage for both, if the wedding meal begins during daytime but runs into the night, *Sheva Brachot* should be recited.

# SE'IFIM 7-8

## ISSUE: The Requirement of New Guests *(Panim Chadashot)*

### GEMAROT

**Gemara Ketubot** 7a states that *panim chadashot,* literally, "new faces", are required on each of the seven days in order to say *Sheva Brachot*:

**תלמוד בבלי מסכת כתובות דף ז עמוד ב**
ת"ר: מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה. אמר רב יהודה: והוא, שבאו פנים חדשות.

Broadly speaking, *panim chadashot* are guests who did not attend the wedding or one of the subsequent meals. The precise definition will be discussed further below.

**Gemara Ketubot** 8a states:

**תלמוד בבלי מסכת כתובות דף ח עמוד א**
רב אשי איקלע לבי רב כהנא, יומא קמא בריך כולהו; מכאן ואילך, אי איכא פנים חדשות - בריך כולהו, ואי לא - אפושי שמחה בעלמא הוא, מברך שהשמחה במעונו ואשר ברא.

On the "first day", full *Sheva Brachot* are always recited. On the remaining days, if *panim chadashot* are present, full *Sheva Brachot* are said, but if *panim chadashot* are not present, only *she-hasimcha bim'ono* in *zimmun,* and the final *bracha* of the seven, *asher bara*, are recited.

## POSITIONS OF THE RISHONIM

There are different positions in the Rishonim regarding 1) the definition of *panim chadashot*; 2) the meaning of the "first day" in Ketubot 8a (as was mentioned in the discussion above).

**Tosafot** hold that the definition of *panim chadashot* is people whose attendance causes an increased degree of celebration:

**תוספות מסכת כתובות דף ז עמוד ב**
והוא שבאו פנים חדשות - אור"י דפנים חדשות אין קורא אלא בבני אדם שמרבים בשבילם השמחה יותר ושבת דחשבינן פנים חדשות דאמרינן באגדה מזמור שיר ליום השבת אמר הקדוש ברוך הוא פנים חדשות באו לכאן נאמר שירה התם נמי מרבין לכבוד השבת בשמחה ובסעודה.

Without *panim chadashot,* the meal is considered merely a continuation of the original wedding celebration (*afushei simcha be'alma*). **Tosafot** add that, since Shabbat adds significant joy, Shabbat itself counts as *panim chadashot*.

**Rosh** similarly defines *panim chadashot* as someone whose presence creates additional celebration. He adds that people count as *panim chadashot* even if they were present at the *chuppah* and heard *Sheva Brachot* there, but have not yet participated in a meal celebrating the wedding. **Rosh** agrees with **Tosafot** that Shabbat counts as *panim chadashot*:

**רא"ש מסכת כתובות פרק א סימן יג**
יג ת"ר ברכת חתנים כל שבעה א"ר יהודה והוא שבאו פנים חדשות שלא אכלו עד עתה אפילו היו שם בשעת החופה. ונראה דלא מיקרו פנים חדשות אלא בני אדם שמרבים בשבילם שמחה יותר. ושבת חשובה כפנים חדשות דאמר במדרש מזמור שיר ליום השבת אמר הקדוש ברוך הוא פנים חדשות באו לכאן ודרך להרבות בשבת שמחה ומנות.

**Rosh** goes on to explain the meaning of "the first day":

...רב אשי איקלע לרב כהנא יומא קמא מברך כולהו מכאן ואילך אי איכא פנים חדשות מברך כולהו ואי לא אפושי שמחה בעלמא היא ומברך שהשמחה במעונו ואשר ברא. יומא קמא י"מ סעודה קמייתא כדאמרינן בפסחים (דף לו א) יומא קמא לא תלושו בחלבא דהיינו סעודתא קמייתא ומיהו אם לא אכלו עד הלילה מברכין משום דלא גרע מפנים חדשות כיון דאכתי לא אכלי בני החופה ובשבת דמברכין אף בסעודת שחרית אף על פי שבירך בליל שבת דכבוד יום עדיף הוי כפנים חדשות אחרים.

The first day means the first meal. Therefore, even if the celebratory meal after a daytime *chuppah* takes place at night, and is therefore no longer on the first halachic day, since the people at the *chuppah* have not yet participated in a celebratory meal, the meal is inherently joyful, and *Sheva Brachot* are recited. At the Friday night meal, *Sheva Brachot* are said because of Shabbat, and they are said also at the Shabbat morning meal, since the daytime meal is more prominent, and it is therefore considered new *panim chadashot.*

**Ran** cites **Ramban**'s view that the guest who is the *panim chadashot* need not actually eat in order for *Sheva Brachot* to be recited:

**ר"ן על הרי"ף מסכת כתובות דף ב עמוד ב**
פנים חדשות. בכל יום שלא היו שם אתמול והרמב"ן כתב דכל שבא פנים חדשות ועומד שם אף על פי שאינו אוכל שם מברכין שבע ברכות.

**Rambam**, however, implies that *panim chadashot* guests do need to eat:

**רמב"ם הלכות ברכות פרק ב הלכה י**
ברכה זו שמוסיפין בבית חתנים היא ברכה אחרונה משבע ברכות של נישואין, 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, והוא שיהיו עשרה וחתנים מן המנין.

**Ran,** in the continuation of the above passage, also cites **Tosafot**, who apparently understood that "the first day" mentioned by the Gemara means a full day:

...וכתבו עוד בתוס' שאם באו פנים חדשות בלילה מברכין עליו לילה ויום והוא שעמד שם בכל שעת ברכה.

According to **Tosafot**, if a *panim chadashot* guest is present for the whole of the recitation of *Sheva Brachot*, then *Sheva Brachot* can be said at the next day's meal/s as well. This would be based on the logic that Sheva Berachot can initially be said for a full day, and the arrival of *panim chadashot* extends by an additional day each time. **Rosh** would seemingly disagree, since, as we have seen, he writes that the reason for saying *Sheva Brachot* at the Shabbat morning meal is only because the daytime meal is more important than the Friday night meal, and not that the *panim chadashot* character of Shabbat automatically carries over to the daytime.

Unlike **Rosh**, **Rambam** in Hilchot Brachot 2:10, cited above, holds that the definition of *panim chadashot* is someone who did not hear the *Sheva Brachot* at the *chuppah.* In **Moreh Nevuchim**, **Rambam** explains that the purpose of *nisu'in* is to publicize the marriage and make it clear when a woman is married, so that men are prevented from having relations on a single occasion with a *kedeishah* while claiming that it is marriage:

**ספר מורה הנבוכים חלק ג פרק מט**

ולמנוע אלו הרעות העצומות ולהביא התועלת הכוללת והיא ידיעת היחסים, נאסרה הקדשה והקדש, ולא נמצא צד התר למשגל רק ביחד אשה ולישא אותה במפורסם, כי אילו היה די לו ביחודה לבד, היו רוב בני אדם מביאים קדשה לבתיהם זמן אחד מוסכם בין שניהם ויאמר שהיא אשתו, ומפני זה צוה לעשות מעשה אחר שייחדה אליו בו והוא האירוסין, ושיפרסם הדבר והוא הנשואין, ויקח בועז עשרה אנשים וגו'.

The need for publicity is also the reason why *nisu'in* requires a *minyan*. When *panim chadashot* come, we are now publicising the *nisu'in* to them, and therefore we make the *Birkat Nisu'in* as we did at the *chuppah* – "*ke-derech she-mevarchin be-sha'at nisu'in*", as

**Rambam** writes in Hilchot Brachot 2:10. Thus, according to **Rambam**, *panim chadashot* is not about additional celebration, but about additional publicity of the marriage.

How many people are required as *panim chadashot*? **R. Avraham ben HaRambam** writes that his father, **Rambam**'s, view is that two are needed, since "*panim*" is plural, while **Aruch** holds that one is sufficient:

**שו"ת רבי אברהם בן הרמב"ם סימן פו**
ואולם גדר פנים חדשות לפי מה שנמסר בשם אבא מארי ז"ל בענין זה הוא לא פחות משנים כי פנים לשון רבים, והפחות של רבים לפי ההלכה שנים, לאמרם ז"ל מיעוט רבים שנים, וכך הדבר מבואר מן החבור לאמרו ז"ל אבל אם היו האוכלים אחרים וכו', ומובן אחרים רבים, ולכל הפחות שנים. וזולת אבא מארי זצ"ל סבורים שגם לו רק אחד פנים חדשות מברכים בגללו שבע ברכות, והוא זק"ל לא הסכים לזה.

**שו"ת רבי אברהם בן הרמב"ם סימן קי**
שאלה מחלוקת בין האנשים בדבר פנים חדשות כמה הם.

תשובה אמר בערוך בערך פן שפנים חדשות אפילו אחד, ויברכו שבע ברכות אם יהיה שם אחד. אופן אחר: אם התאספו עשרה בבית חתנים לאכל אם לא היו שם פנים חדשות בירכו אשר ברא ששון ושמחה, ואם היו שם בתוך י' פנים חדשות בירכו שבע ברכות. ומה שאעתיק מאבא מארי זצ"ל הוא שפנים חדשות לא פחות משנים, כי פנים לשון רבים והפחות שבלשון רבים כלשוננו שנים כמו שנאמר והם יקחו את הזהב, אשר הם בצלאל ואהליאב, ואמרו מיעוט אחד, רבים שנים. וככה הוא מבאר בספר אהבה באמרו ז"ל אבל אם היו האוכלין שם אחרים, מיעוט אוכלים שנים, ומשמעות אחרים רבים והפחות של רבים שנים כמבואר לעיל.

It seems that **Ran** agrees with the view of **Aruch**, since he describes the *panim chadashot* guest in the singular:

**ר"ן על הרי"ף מסכת כתובות דף ב עמוד ב**
פנים חדשות. בכל יום שלא היו שם אתמול והרמב"ן כתב דכל שבא פנים חדשות ועומד שם אף על פי שאינו אוכל שם מברכין שבע ברכות וכתבו עוד בתוס' שאם באו פנים חדשות בלילה מברכין עליו לילה ויום והוא שעמד שם בכל שעת ברכה וכתבו בשם ר"ת ז"ל דהאי פנים חדשות היינו ששמחים עליו בני החופה:

**Tur** rules that in addition to Shabbat (but excluding *Seudah Shlishit*), both Yom Tov Rishon and Yom Tov Sheni count as *panim chadashot* for both the night-time and morning meals:

**טור אבן העזר הלכות קידושין סימן סב**
...ושבת וי"ט ראשון ושני הוי כפנים חדשות בסעודת הלילה ושחרית אבל לא בסעודה שלישית.

**Darkei Moshe** writes that the *drasha* presented at *Seudah Shlishit* counts as *panim chadashot*:

**דרכי משה הקצר אבן העזר סימן סב**
(יב) מצאתי במנהגים (ספר המנהגים לרי"א טירנא, מנהגי כל השנה אות יג) בהגהות סוף המנהגים במקום שכתוב מנהגים בקיצור כי הדרשה היא כפנים חדשות על כן נהגו לברך ז' ברכות בסעודה ג' של שבת כי נוהגים לדרוש.

**Ramban** holds that, even though the *bracha* of *she-ha-simcha bim'ono* may be recited without *panim chadashot,* it is not recited if only the couple and their family are eating at the meal, and there are no outside guests. There must be other people present, even if they are not *panim chadashot*, in order to achieve a celebratory ambiance. **Ran** disagrees and maintains that *she-ha-simcha bim'ono* is recited even if there are no guests:

**הר"ן על הרי"ף מסכת כתובות דף ג עמוד א**
והרמב"ן ז"ל כתב דמדאמר אפושי שמחה בעלמא הוא כלומר סעודת קרואין הללו ואמרינן אמר ליה מחמת הלולא שמע מינה שאין מברכין שהשמחה במעונו אלא בעושה סעודת מרעות לחתונתו אבל אם לא זימן אדם אלא חתן הסועד עם בני ביתו אינו מברך כלל ע"כ משמע ליה ז"ל דמאי דאמרי אפושי בעלמא הוא היינו סעודת הקרואין ואין זה נכון כלל אלא כמו שכתבתי עיקר ולפיכך אני אומר שכל שבעה אפילו חתן הסועד עם בני ביתו מברך כל שבעה שהשמחה במעונו.

## PRACTICAL RULING

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סב סעיף ז**
ברכה זו שמוסיפים בבית חתנים היא ברכה אחרונה מז' ברכות, שהיא ברכת אשר ברא.
הגה: וי"א דאף אשר ברא אין מברך כל ז' אלא כשמזמנין אחרים, אבל אם אוכל עם בני ביתו אין מברכין.
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. הגה: וי"א דאם היו שם פנים חדשות, אף על פי שאין אוכלין שם, מברך בשבילם לילה ויום.

**Rema** rules that the recitation of *asher bara* requires the presence of guests, and not just family members:

**Chelkat Mechokek** and **Beit Shmuel** rule that neither *asher bara* nor *she-ha-simcha bim'ono* are said if there are no outside guests:

**חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סב סעיף ז**
(ח) אם אוכל עם בני ביתו אין מברכין - הר"ן בשם הרמב"ן לא כתב זה רק על שהשמח' במעונו והר"ן הקשה עליו וזה לשונו שאילו כפי פירושו אפי' אשר ברא לא יברך אא"כ סועד עמו אחר וא"א דסתמ' אמרו ז' לברכה אבל ודאי מודינ' דלאחר ז' אם לא סעד שם אחר אין מברך שהשמחה במעונו וכו' ע"ש נמצ' לפי המנהג שאין מברכין אשר ברא כשסועד עם בני ביתו מכל שכן שהשמח' במעונו שאין מברכין:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סב סעיף ז**
ו וי"א דאף אשר ברא - הר"ן כתב בשם הרמב"ן אפילו שמחה במעונו אין מברכים כשאינו סועד עם אחרים בש"ע משמע דוקא לענין הברכה א"ב הביא דעת הר"ן אבל ש"ב אומרים אבל בד"מ לא משמע כן דכתב האידנא נוהגין כרמב"ן וכ"כ בח"מ לפי המנהג שאין מברכים א"ב כשסועד עם בני ביתו מכ"ש ש"ב אין מברכין:

**Shulchan Aruch** also rules in Se'if 7 that the custom is not in accordance with **Rambam**'s view, but follows the opinion of the other Rishonim regarding people who were present at the *chuppah* and heard the *Sheva Brachot* there. Such people count as valid *panim chadashot* for a meal on the days following the *chuppah* as long as

they have not yet participated in a celebratory meal for the wedding.

**Rema** follows the view of **Ran** that *panim chadashot* need not actually eat in order to be considered valid. Moreover, the *panim chadashot* enable *Sheva Brachot* to be recited on all of the day's meals, night and day:

הגה: וי"א דאם היו שם פנים חדשות, אף על פי שאין אוכלין שם, מברך בשבילם לילה ויום (הר"ן פ"ק דכתובות).

**Shulchan Aruch** in Se'if 8 writes that the custom is that Shabbat and Yom Tov Rishon and Sheni count as *panim chadashot* for the night-time and morning meals, but not *Seudah Shlishit*. **Rema** disagrees regarding *Seudah Shlishit*: the custom is to recite *Sheva Brachot* at *Seudah Shlishit*, possibly because *panim chadashot* usually attend, or possibly because a *drasha* is usually presented, and the *drasha* counts as *panim chadashot*:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סב סעיף ח**

י"א שאינם נקראים פנים חדשות אלא א"כ הם בני אדם שמרבים בשבילם; וי"א דשבת וי"ט ראשון ושני הוי כפנים חדשות בסעודת הלילה ושחרית, אבל לא בסעודה שלישית, וכן פשט המנהג. הגה: ועכשיו נהגו במדינות אלו לברך ז' ברכות בסעודה ג', ואפשר משום דרגילים לבא פנים חדשות; וי"א מטעם דרגילין לדרוש, והדרשה הוי כפנים חדשות.

In a comment on Se'if 7, **Beit Shmuel** asks why **Rema** mentions the *drasha* as a reason for *Sheva Brachot* being recited at *Seudah Shlishit* – this reason appears superfluous, since the Shabbat daytime meals are covered by the attendance of *panim chadashot* on Friday night in any case:

ט לילה ויום - כבר כתבתי רוב פוסקים חולקים ע"ז לכן כתבו הפוסקים טעם מברכים בליל שבת ובשחרית ואי היו ס"ל כפוסקים דמברכים בשביל פ"ח לילה ויום לק"מ דהא שבת הוא פ"ח ולדעת רמ"א שהביא כאן דעת פוסקים אלו ובסמוך כתב טעם הא דמברכים בסעודה שלישית משום הדרשה הוי כפ"ח צ"ל מ"ש כאן מברכים לילה ויום

היינו סעודה א' ביום וסעודה א' בלילה ולא יותר מש"ה צריך ליתן טעם הא דמברכים בסעודה שלישית, וק"ק כיון דכבוד היום עדיף הוי היום כפ"ח ולמה אין מברכים בשחרית ובס"ש דהא לפוסקים אלו מברכים בשביל פ"ח לילה ויום היינו שני סעודות:

**Beit Shmuel** answers that **Rema** holds that the attendance of *panim chadashot* at the night-time meal facilitates one further meal with *Sheva Brachot* during the following day but not more, and therefore an additional reason is required in order to justify the recitation of *Sheva Brachot* at *Seudah Shlishit*. However, **Beit Shmuel** is not fully satisfied with this answer. Since the daytime meal is more important, and therefore the primary *panim chadashot* effect of Shabbat itself is during the day, both the Shabbat morning meal and *Seudah Shlishit* should be covered for the saying of *Sheva Brachot*, in the same way that *panim chadashot* people attending a night-time *seudah* enables *Sheva Brachot* at the *seudah* on the following day.

**Chelkat Mechokek** and **Beit Shmuel** both rule that one new person counts as *panim chadashot*:

**חלקת מחוקק על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סב סעיף ז**
(ט) והוא שיהיו י' והחתן מן המנין... ואפי' בשביל הא' שלא שמע עדיין הז' ברכות מברכין בשבילו וכן הוא בב"ח ופשוט הוא:

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סב סעיף ז**
ז אבל אם היו האוכלים וכו' - בבחור או בתולה אז מהני פ"ח כל ז' ואפילו אם רק אחד פ"ח מברכים בשבילו כ"כ הר"ן וכ"כ ב"ח.

There is a disagreement regarding whether a woman is considered *panim chadashot*. **Pitchei Teshuva** cites **Zechor le-Avraham**'s view that a woman cannot serve as *panim chadashot,* because she does not count towards the *minyan* necessary for the recitation of *Sheva Brachot*:

**פתחי תשובה על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סב סעיף ז**
(יד)... ועי' בס' זכור לאברהם שכ' אשה לא חשיבא פ"ח דאין פנים חדשות אלא למי שראוי להמנות בעשרה של ברכת חתנים כ"כ מהר"ר בצלאל פ"ק דכתובות ד' ז' ולפ"ז ה"ה עבדים וקטנים לא חשיבי פ"ח ע"ש.

Others disagree, as discussed in **Shut BeMareh HaBazak** 6:16. One reason is that, if the rationale for *panim chadashot* is that they add to the celebration, it should not matter whether the person is a man, woman, or child, as long as they accomplish that goal.

# SE'IF 10

## ISSUE: How Many Cups of Wine Are Required For *Eirusin/Nisu'in* and For *Sheva Brachot?*

**GEMARA Pesachim** 102b:

**תלמוד בבלי מסכת פסחים דף קב עמוד א-ב**
תנו רבנן: בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהן היום - מביאין לו כוס של יין, ואומר עליו קדושת היום ושני אומר עליו ברכת המזון, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: אוכל והולך עד שתחשך. כוס ראשון מברך עליו ברכת המזון, והשני אומר עליו קדושת היום. אמאי? ונימרינהו לתרוייהו אחדא כסא! - אמר רב הונא אמר רב ששת: אין אומרים שתי קדושות על כוס אחד. מאי טעמא? - אמר רב נחמן בר יצחק: לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות. - ולא? והא תניא: הנכנס לביתו במוצאי שבת מברך על היין, ועל המאור, ועל הבשמים, ואחר כך אומר הבדלה על הכוס. ואם אין לו אלא כוס אחד - מניחו לאחר המזון ומשלשלן כולן לאחריו. - אין לו שאני. - והא יום טוב שחל להיות אחר השבת, דאית ליה, ואמר רב: יקנ"ה! אמרי: מדלא אמר זמן - מכלל דבשביעי של פסח עסקינן, דכל מאי דהוה ליה אכיל ליה, ולית ליה. והא יום טוב ראשון, דאית ליה, ואמר אביי: יקנז"ה, ורבא אמר יקנה"ז! - אלא: הבדלה וקידוש - חדא מילתא היא, ברכת המזון וקידוש - תרי מילי נינהו.

**R. Yossi** holds that if one is eating a meal on Friday and the meal runs into Shabbat, one may conclude the meal, recite *Birkat Ha-mazon* and then make Kiddush. The Gemara states that two cups of wine are required, one for *Birkat Ha-mazon* and one for Kiddush, because *ein osin mitzvot chavilot chavilot*, one must not perform *mitzvot* in bundles (**Rashbam** here explains that doing so gives the impression that one feels that the *mitzvot* are a burden). The Gemara raises the difficulty that when Shabbat goes out and Yom Tov commences, we perform Havdalah and Kiddush on the same cup. The Gemara answers that unlike *Birkat Ha-mazon* and Kiddush that

are two separate matters, *trei milei,* Havdalah and Kiddush are considered one matter, *chada milta.*

The criterion for deciding when one cup is used and when two is therefore whether the two mitzvot involved are considered *chada milta* or *trei milei.*

## POSITIONS OF THE RISHONIM

This issue also arises regarding *Birkat Eirusin* and *Nisu'in*. **Rabbeinu Meshulam** maintains that *eirusin* and *nisu'in* are *chada milta,* since they both have to do with marriage:

**ספר הישר (חלק התשובות) סימן מז**
מר' משלם על הנ"ל. השיב הרב ר' משלם...

ז. (בענין ברכת אירוסין ונשואין בכוס אחד). בברכת אירוסין ונשואין בכוס אחד אמרתי לפני רבינו אליהו שאין מנהג במלכותנו כי אם בכוס אחד ודנתי בפניהם ובפני כל חכמי פריש. ועשו כן מטעם יקנה"ז שהם ב' קדושות על שני ימים ומאחר ששם קדושה על שניהם מחזיקין בקדושה אחת וחיברום בכוס אחד. ומסתברא מדתיקנו בכוס אחד שאסור לאומרם בב' כוסות דקמברך בפה"ג ברכה שאינה צריכה. דאי איתא דשתי ברכות מענין אחד יכול לאומרן בב' כוסות, ממאי היו דוחקין האמוראין לחלוק חד אמר ינה"ק וחד אמר יקנ"ה והוה ליה לברך הבדלה בפני עצמו וקידוש בפני עצמו. אלא מסתברא דעיקר מצוה לעשותן בכוס אחד הואיל ומענין אחד הוא. ואם אתם רוצים לעמוד במנהג בב' כוסות תהא כרצונכם. וודאי אם הייתם נוהגים כרבינו שלמה להפסיק ולהסתלק ולעסוק בענין אחר ולקרות בכתובה ואח"כ ברכת נישואין, זה היה יפה מכלם, אבל בזה אחר זה לברך ולשתות ולברך אין זה נכון כל עיקר.

One cup, and not two, should be used for *eirusin* and *nisu'in,* because otherwise the second *bracha* would be a *bracha she-einah tzerichah*, an unnecessary *bracha* (unless a *hefsek*, separation, is made between the two, e.g. by reading the *ketubah,* as we do nowadays).

**Rabbeinu Tam** disagrees and rules that *eirusin* and *nisu'in* are two distinct matters, and therefore two cups are required:

**ספר הישר (חלק התשובות) סימן מח**
תשובת ר"ת על הנ"ל...

ח. (בדין ברכת אירוסין ונישואין על כוס אחד). ועל מה שכתבת שדנת לפני קציני פריש על ברכת אירוסין ונישואין והודו לך, לא יפה עשו אפילו לדבריך. שאתה מודה שמנהג רבינו שלמה, שתיקן להסתלק כמעט, יפה מכולם, והם תלמידיו ינהגוהו ותנהיגהו ותניח את שלך כמו שהנחת בשביל הרב מנהג עירך בקריאת המוספין. ואותו טעם יקנה"ז שכתבת כי מענין אחד הם כמו כן ברכת אירוסין ונישואין, הלא זה דברי שאמרתי שאתה נותן טעמים בלא ראיות אלא מדעת הכרס ואין בהם ממש. שקידוש והבדלה חובת הלילה הן וקודם אכילה, אבל ברכת המזון והבדלה היכא דאית ליה ב' כוסות מפזרן, וכ"ש ברכת אירוסין ונישואין דהוו כברכת המזון וקידוש דמפזרן, ויותר חלוקין מהן דזה בבית חתנים וזה בבית אירוסין, וזה בחנק וזה בסקילה, זה מותר במועד, וזה אסור במועד. ובמס' סופרים מפרש שעושין בב' כוסות לפי שאין אומרין שתי קדושות על כוס אחד והן עיקר.

**Rabbeinu Tam** points out that there are several differences between *eirusin* and *nisu'in*, among them that *eirusin* is performed in the *beit eirusin* but *nisu'in* is performed in the *beit chatanim*, and that *eirusin* may be performed on Chol HaMoed, but not *nisu'in.*

**Tosafot** cite the disagreement between **Rabbeinu Meshulam** and **Rabbeinu Tam** regarding the number of cups required for *Birkat Ha-mazon* and *Sheva Brachot,* as opposed to the number required for *eirusin* and *nisu'in*:

**תוספות מסכת פסחים דף קב עמוד ב**
שאין אומרי' שתי קדושות על כוס אחד - ויש נוהגין בחופה מטעם זה שלא לומר שבע ברכות על כוס ברכת המזון אלא מביאין כוס אחר ואין מברכין על השני בפה"ג כיון שכבר בירך על כוס ברכת המזון כי אין נכון לברך פעמים אך רבינו משולם היה אומר הכל על כוס אחד דלא דמי לברכת המזון וקידוש דתרי מילי נינהו כדאמרי' בסמוך אבל הכא חדא מלתא היא דברכת המזון גורם לברכת נישואין.

**R. Meshulam** rules that one cup is used for both *Birkat Ha-mazon* and *Sheva Brachot,* because they are *chada milta*: without the *Birkat Ha-mazon* there would be no *Sheva Brachot*, since the *halacha* is that

*Sheva Brachot* are only said after *Birkat Ha-mazon*. **Tosafot**, however, maintain that the custom is to use two cups for *Birkat Ha-mazon* and *Sheva Brachot,* but to say only one *borei peri ha-gafen.*

**Tur** rules that two cups are used for *eirusin* and *nisu'in*:

**טור אבן העזר הלכות קידושין סימן סב**
במקום שנוהגין שהחתן מתייחד עם הכלה אחר האירוסין מברך ברכת חתנים מיד בשעת האירוסין והאידנא אין נוהגין ליארס אלא בשעת חופה הלכך מברך ברכת אירוסין וברכת נישואין יחד זה אחר זה וצריך כוס לכל א' וא'.

**Darkei Moshe** cites the custom to read the *ketubah* between *eirusin* and *nisu'in* in order to create a separation:

**דרכי משה הקצר אבן העזר סימן סב אות (ו)**
(ו) וכתב המרדכי פ"ק דכתובות (ע"ב) (סי' קלב) דמברכין על כל אחת בורא פרי הגפן ויש נוהגין להפסיק ביניהן בקריאת הכתובה עכ"ל וכן כתבו התוספות (פסחים קב: ד"ה שאין) והאשיר"י (שם פ"י סי' ח) דנוהגים להפסיק ביניהם בקריאת הכתובה.

Regarding *Birkat Ha-mazon* and *Sheva Brachot*, **Tur** writes that the custom in Germany and France is to use two cups, while in Spain the custom is to use one cup:

...וכתבו התוספות לפי שאין עושים מצוה חבילות חבילות אין מברכין ברכת המזון וברכת חתנים על כוס אחד אלא מביאין כוס ומברכין עליו ברכת המזון ולאחר שסיים ברכת המזון מניחו לפניו ומביאין לו כוס אחר ואומר עליו ו' ברכות ומניחו ונוטל הכוס שבירך עליו ברכת המזון ואומר עליו בפ"ה וכן נוהגים באשכנז ובצרפת ובספרד אין נוהגין כן אלא אומרים הכל על כוס א'.

## PRACTICAL RULING

**Shulchan Aruch** writes that the custom is to use one cup for *Birkat Ha-mazon* and *Sheva Brachot,* and rules in accordance with **R. Tam**, against **R. Meshulam**, that two cups are required for *eirusin* and *nisu'in*:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סב סעיף ט**
י"א שאין לומר ז' ברכות על כוס ברכת המזון, אלא מביא כוס אחר ואומר עליו ו' 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. (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. (ונוהגין להפסיק ביניהם בקריאת הכתובה) (כ"כ התוספות ואשירי).

**Rema** writes that our custom is to use two cups for *Birkat Ha-mazon* and *Sheva Brachot*, even if only *asher bara* is being recited. **Rema** adds that our custom is to read out the *ketubah* between *eirusin* and *nisu'in*.

How do we use two cups for *Sheva Brachot* on Seder Night when no cup may be added between the third cup (which is the cup for *Birkat Ha-mazon*) and the fourth cup? The simplest solution is offered in **Sefer haMinhagim**:

**ספר המנהגים (טירנא) ליל הסדר**
והכותב מסופק אם חל פסח בשבעת ימי המשתה שצריך לברך ז' ברכות לחתן על ב' כוסות כמו שכתב באורח חיים, בב' לילי יום טוב של פסח כיון דצריך ב' כוסות לברכת המזון ולז' ברכות, כיצד יעשה שלא יהא כמוסיף על ד' כוסות ונ"ל טוב שיברך ברכת המזון על כוס ג' שלו ויצא בכוס, ועל כוס ג' של החתן יברך ז' ברכות, ובפ"ה יחזור ויברך על כוס שלו והחתן ישתה משלו ויוצא דכוס ג'.

The person leading *Birkat Ha-mazon* should do so over his own third cup, and then use the *chatan*'s third cup for *Sheva Brachot.*

**Beit Shmuel** raises the question of when the second cup should be poured when reciting *Sheva Brachot* after *Birkat Ha-mazon.* Should it be poured before *Birkat Ha-mazon*, afterwards, or does it not matter?

**בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סב סעיף ט**
יא) נוהגים כסברא הראשונ' - היינו דוי הסר ובה"מ על כוס א' וששה ברכות על כוס השני ובפ"ה על כוס ברכת המזון... וא"צ להכין כוס השני אלא בעת שאומר הברכו' פריש'.

**Beit Shmuel** cites the view of **Perisha** that the second cup does not need to be poured before *Birkat Ha-mazon*. **Taz**, however, rules that the second cup should be poured before *Birkat Ha-mazon*, because the text of the *zimmun* used at a *Birkat Ha-mazon* which will be followed by *Sheva Brachot* references the *Sheva Brachot,* and it is therefore appropriate that the *Sheva Brachot* cup is already poured:

**ט"ז אבן העזר סימן סב**
ז)...אין מנהגינו לומר דוי הסר אלא כשאומרים ז' ברכות ולא כשאומרים אשר ברא לחוד ובודאי הוא נכון לעשות כן דבדוי הסר נזכר שעה ברכת ישורון בני והיינו ברכת חתנים דיש שם ברכות על העתיד על חתן וכלה וכל המתעסקים באותו מצוה... ביניינו שאומרים דוי הסר בשביל ז' ברכות על כן יש להביא ביחד ולומר דוי הסר על כוס האחת שמייחד לז' ברכות ואחר דוי הסר מניחו ונוטל הכוס של ברכת המזון ואח"כ חוזר ונוטל את של ז' ברכות כן הוא נכון.

**Magen Avraham** maintains the opposite: having two cups in front of the person leading *Birkat Ha-mazon* is problematic (due to the problem of performing *mitzvot* in bundles), and therefore the *Sheva Brachot* cup should be poured specifically after *Birkat Ha-mazon*:

**מגן אברהם סימן קמז ס"ק יא**
...בב"ה של נישואין לא יביאו שני הכוסות לפניו בבת אחת אלא לאחר ב"ה יקח כוס אחד ויברך ז' ברכות.

**Beit Shmuel** also cites the opinion of **Bach** that *Shehasimcha Bim'ono* is not recited when men and women are together in one room, since there cannot be true rejoicing when "the evil inclination is in control":

...כתב ב"ח כשאנשים ונשים בחדר א' אין אומרים ש"ב דאין שמחה כשיצה"ר שולט.

**Levush** writes that the source for this view is **Sefer Chasidim**, but that we are not stringent about this matter nowadays, since we are used to mixed gatherings:

**לבוש אורח חיים מנהגים סעיף לו**

... אמרו בספר חסידים [סי' שצג] כל מקום שאנשים ונשים רואין זה את זה כגון בסעודת נישואין אין לברך שהשמחה במעונו, לפי שאין שמחה לפני הקדוש ברוך הוא כשיש בו הרהורי עבירה ע"כ, ואין נזהרין עכשיו בזה, ואפשר משום דעכשיו מורגלות הנשים הרבה בין האנשים ואין כאן הרהורי עבירה כל כך, דדמיין עלן כקאקי חיוורא מתוך רוב הרגלן בינינו וכיון דדשו דשו.

# SIMAN 64

This *siman* discusses the *halakhot* surrounding the groom's obligation to celebrate with his new wife, including how long it lasts based on the bride's status, and what actions are required to fulfil it—primarily refraining from work. It also examines the permissible days of the week for *nisu'in*, the reasons behind scheduling weddings on specific days, and the prohibition of weddings on *Erev Shabbat*, *Motzaei Shabbat*, and *Chol Hamoed*, due to a variety of potential concerns.

# SE'IFIM 1-2

## ISSUE: The Man's Obligation to Celebrate With his New Wife *(Chiyuv Simcha)*

We have mentioned previously that the extent of the obligation of *simcha*, the man's obligation to celebrate with his wife, is dependent solely on the status of the woman. If she is a *betulah*, there are seven days of *simcha*; if she is an *almanah*, there are only three (though **Rashba** holds that if the man has not been previously married, even though the woman has, there are seven days of *simcha* to match the seven days required for *Sheva Brachot* for the man's first marriage).

The main source of the obligation of *simcha* is **Yerushalmi Ketubot** 1:1 (though there are earlier, pre-*Matan Torah* sources):

**תלמוד ירושלמי (וילנא) מסכת כתובות פרק א הלכה א**
משה התקין שבעת ימי המשתה ושבעת ימי האבל ולא התקין לאלמנה כלום אף על גב דתימר לא התקין לאלמנה כלום טעונה ברכה מבועז דכתיב [רות ד ב] ויקח בועז עשרה אנשים מזקני העיר ויאמר שבו פה וישבו.

Moshe Rabbeinu instituted the days of *simcha* for a *betulah*, and the three days of *simcha* for an *almanah* were instituted at some later point. **Rosh** cites the opinion of **Ramah** that the first day is *mide'orayta*:

**רא"ש מסכת כתובות פרק א סימן ה**
וה"ר מאיר הלוי ז"ל כתב דיום א' של שמחת חתן הוי דאורייתא דכתיב (שיר ג) ביום חתונתו וביום שמחת לבו אלמא דשמחת לבו ביום ראשון יש לו סמך מן התורה.

What exactly is the man supposed to do during the three or seven days in order to fulfil this obligation of *simcha*? It seems that he fulfils this obligation by not going to work. **Gemara Ketubot** 5a writes that an *almanah* should get married on a Thursday for the following reason:

**תלמוד בבלי מסכת כתובות דף ה עמוד א**
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.

If the marriage takes place on Thursday, the couple will have relations on Thursday night/Friday and the husband will then naturally want to stay at home with his wife on Friday. He will also be with her on Shabbat when in any case he is not at work. Therefore, the couple will have three days (including the day of the wedding) to spend together without the man going to work. On the basis of this Gemara, **Rambam** rules explicitly that for the three or seven days during which there is an obligation of *simcha,* the man must not work, but must stay home and rejoice with his wife:

**רמב"ם הלכות אישות פרק י הלכה יב**
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 שיהיה שמח עם הבעולה שלשה ימים בין בחור בין אלמון.

**Ran** agrees with **Rambam** that the purpose of *Chazal*'s determining Thursday as the wedding day for an *almanah* is that the man not work for three days, and that a man who marries a *betulah* is forbidden to engage in his work for seven days. **Ran** adds from **Pirkei de-Rabbi Eliezer** and elsewhere that since *chatan*

*domeh le-melech,* a groom is comparable to a king, therefore, like a king, a groom does not perform *melacha*:

**ר"ן על הרי"ף מסכת כתובות דף ב עמוד א**
ודאמרי' למחר משכים לאומנתו לא שיהא מותר במלאכה אלא שחכמים יחדו לו ימים הללו שהם ימי בטלה והכי איתא בתוס' התקינו שיהא בטל ג' ימים חמישי וע"ש ושבת ג' ימי בטלה נמצא שמח ג' ימים וה"ה נמי לז' של בתולה שחתן אסור בהם במלאכה והכי איתא בפרקי ר"א בפרק ט"ז החתן דומה למלך מה מלך אינו יוצא לשוק לבדו אף חתן אינו יוצא לשוק לבדו מה מלך אינו עושה מלאכה אף חתן אינו עושה מלאכה ובאגדה אמרו החתן דומה למלך מה מלך אינו עושה מלאכה אף חתן אינו עושה מלאכה:

**Darkei Moshe** cites **Ran**'s view that the custom is in accordance with **Rashba**'s opinion that in the case of a first marriage for the man and a second marriage for the woman, there are seven days of *simcha* to match the seven days of *Sheva Brachot*. **Darkei Moshe** also cites **Rabbeinu Yerucham**'s view that the woman can be *mochelet,* can forgo, her days of *simcha*:

**דרכי משה הקצר אבן העזר סימן סד אות (א)**
(א)...וכן כתב הר"ן (ב. ד"ה אחת) מיהו כתב דיש חולקין וס"ל דבחור שנושא אלמנה שמח עמה ז' ימים וכן נוהגין עכ"ל... כתב רבינו ירוחם נתיב כ"ב ח"ב (קפד ע"ד) דהאשה יכולה למחול על שמחתה:

**Shulchan Aruch** quotes **Rambam** regarding a man who marries a *betulah* not performing *melacha* for seven days in order to be at home with her for the days of *simcha*, and **Rema** writes that a groom is forbidden to do work during this period or to go out unaccompanied:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סד 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. (וחתן אסור בעשיית מלאכה, ואסור לצאת יחידי בשוק) (ר"ן פ"ק דכתובות ובפרקי ר"א).

**Shulchan Aruch** then cites **Rambam**'s opinion that a man who marries a *be'ulah* has an obligation of *simcha* for three days, and cites as *yesh omrim* the view of **Rashba** that if it is his first marriage then there is an obligation of *simcha* for seven days. **Rema** follows **Rabbeinu Yerucham** in ruling that the woman can forgo her *simcha*:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סד סעיף ב**
הנושא את הבעולה צריך לשמח עמה שלשת ימים, בין בחור בין אלמון. וי"א דבחור שנשא בעולה צריך לשמוח עמה ז' ימים. (והאשה יכולה למחול על שמחתה) (ר' ירוחם נכ"ב).

In Se'if 1, why does **Rema** write that the groom is forbidden to work when **Shulchan Aruch** has just stated this? **Chelkat Mechokek** suggests that there are two reasons why a groom is forbidden to work:

**חלקת מחוקק סימן סד סעיף א**
(ב) וחתן אסור בעשיי' מלאכה - נראה דהגיה הרב דין זה אעפ"י שכבר כתב זה שלא יעשה מלאכה משום דמלשון הרב המחבר משמע דמשום לתא דידה תקנו כן ואם היא רוצה למחול על תקנתה הרשות בידה וכמ"ש בסמוך בשם ר' ירוחם וכדאמרינן בעלמא כל האומר אי אפשי בתקנ' חכמי' שומעין לו ע"כ כתב דאף דיכולה למחול על שמחתה דהיינו לאכול ולשתות ולשמוח עמה אבל במלאכה ולצאת יחידי לשוק אף שהיא מוחלת מ"מ הוא אסור בזה ומטעם שהוא דומה למלך כך היה נראה ליישב כוונת הרב בהג"ה זו אבל אין זה מוכרח:

The reasons are: 1) the groom's obligation to be home with his new wife; 2) a groom is comparable to a king. **Shulchan Aruch**'s focus is on reason 1), whereas **Rema**, who is following **Ran**, emphasizes reason 2). The *nafka mina* between the reasons is that the woman has the right to forgo reason 1) for the obligation, since it was instituted for her benefit. However, reason 2) does not depend on her, and so even if she is prepared to allow the man to perform *melacha*, it would still be forbidden to him. Therefore, when **Rema**

writes in Se'if 2 that she can forgo his obligation to rejoice with her, **Rema** is referring only to the aspects of *simcha* besides not performing *melacha*, namely the requirement to eat and drink and celebrate with her. The man would still be forbidden to do *melacha*, since there is the independent reason 2) for him being prohibited from doing so. Nevertheless, **Chelkat Mechokek** concludes that this understanding is not indisputable. Perhaps what **Chelkat Mechokek** means by this is that one could question whether it is correct to derive a new prohibition against *melacha* beyond the reason of *simcha* discussed in the Gemara, based solely on the midrashic idea that the groom is comparable to a king.

**Beit Shmuel** adds the suggestion that the question of whether there is an independent prohibition against *melacha* based on reason 2) depends on the disagreement regarding whether a case of a first marriage for the man and second marriage for the woman carries an obligation of three days or seven days of *simcha*:

**בית שמואל סימן סד**

א) צריך לשמוח עמה ז' ימים - אם היא בתול' אמרו חז"ל אפילו אם הוא בחור צריך לשמוח אות' ז' ימים ומכ"ש אם הוא אלמון דאז צריך לשמוח אות' יותר אבל אם היא אלמנ' אז יש לחלק בין ברכה לשמחה דברכה בא על שמחת לבו של החתן לכן אפילו אלמנה שנשאת לבחור מברכים כל ז' ימים דהוא משמח את עצמו אבל שמח' היינו ביטול מלאכ' תקנו משום תקנות דידה מ"ה אלמנה דא"צ פיתוי כ"כ סגי לה בביטול מלאכה ג' ימים כ"כ הר"ן לפ"ז נראה דיכולה למחול על השמחה וביטול מלאכה דהא משום תקנתא דידה תקנו יכולה לומר א"א לי בתקנה זו ומ"ש הר"ן החתן אסור בעשיית מלאכה משמע דלא מהני מחילה דידה לא כתב כן אלא לדע' הפוסקים שהביא בסעיף ב' דס"ל דצריך לשמוח ז' ימים הואיל דמברכים ז' ימים אין בדין שילך הוא למלאכתו והם יברכו בשבילו לפ"ז א"י למחול, והר"ן ס"ל כהני פוסקים דהא כתב וכן נהגו ורי"ו שכתב דיכולה למחול כ"כ לדיע' קמייתא והרב רמ"א שהביא דברי רי"ו בפשיטות צריך ישוב:

The view that there are only three days of *simcha* even though there are seven days of *bracha* views the obligation of *simcha* as depending completely on the woman, and she may therefore forgo this obligation. But on the view that there would be seven days of *simcha* even though the woman was previously married, because it would be inappropriate to recite *sheva brachot* on a day that the man goes to work, it seems that there is a reason for him not to work in addition to his obligation not to work for his wife's sake. Therefore, she would not be able to cancel his obligation. But now **Beit Shmuel** has a problem with the position of **Rema. Rema** rules in Se'if 2, following **Rabbeinu Yerucham**, that the woman can forgo the obligation of *simcha*, but **Rema** places this ruling after the *yesh omrim* that there is an obligation of seven days of *simcha* when it is the man's first marriage and the woman's second. But according to **Beit Shmuel**'s analysis, this *yesh omrim* holds that the woman would not be able to cancel this obligation. **Beit Shmuel** concludes that this analysis seems compelling, and therefore the opinion of **Rema** requires further analysis.

In a *teshuva*, **Rav Ovadia** addresses the issue of whether the groom is permitted to do *melacha* during the seven days in order to avoid a *davar ha-aved,* a loss of money. He cites **Chida**, who holds, in opposition to **Beit Shmuel**, that according to **Rema** the woman is able to cancel her husband's obligation not to work:

**שו"ת יביע אומר חלק ד - אבן העזר סימן ח**

נשאלתי אם מותר לחתן לעשות מלאכת דבר האבד בתוך שבעת ימי חופתו, וכמו שמותר לעשות דבר האבד בחול - המועד...וכבר ראיתי למרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב (סי' לח אות ס) שכ', מ"ש הח"מ והבית שמואל דהרמ"א חידש דלא מהני מחילה דידה, אני בעניי אומר דאם איתא להא היה לו למור"ם לפרש ולא לסתום. ותו שאין דרך הרמ"א לחדש חידושים מדעתו שלא הביאם בדרכי משה. ומה גם דבדרכי

משה הביא דברי רי"ו שיכולה למחול על שמחתה. ושתק ולא פליג עליה. וידוע שכל הגהותיו לוקחו מהב"י וד"מ.

**Rav Ovadia** rules that, in a situation of *davar ha-aved,* one may rely on the opinions that the woman may forgo the man's obligation of *simcha,* and the man is permitted to perform the necessary *melacha*:

...מעתה נראה דאה"נ שיש להורות שיכולה האשה למחול עכ"פ במלאכת דבר האבד. (וכנידונו של המנחת אלעזר, שאם לא ילך החתן לאומנותו בשבעת ימי המשתה יגורש מעבודתו, דחשיב מלאכת דבר האבד, ושפיר דמי לעבוד בשבעת ימי החופה.) ואף על פי שהמהר"ח פלאג'י הנ"ל מחמיר להצריך תנאים נוספים, נראה שנמשך אחר הוראת הבית דוד הנ"ל. אבל לפי האמור יש להורות להקל היכא דאיכא תרתי למעליותא, דבר האבד, ומחילת הכלה... עכ"פ לפמש"כ בשם הגאון ממונקאטש במנח"א יש להקל בכל דבר האבד ע"י מחילתה אפילו בשוק. וכן עיקר.

**Rav Ovadia** also writes that the groom is permitted to get a haircut during the seven days:

... ולענין אם מותר לחתן להסתפר ולגלח בימי חופתו. לכאורה הדבר פשוט להתיר, כי מלך ביפיו תחזינה עיניך. ואף על פי שאין ראיה גמורה מדין מלך מסתפר בכל יום. (תענית יז וש"נ), דשאני התם שלעולם הוא מלך, מ"מ כיון שהוא צורך גמור להתנאות בחתונתו וביום שמחת לבו נראה ודאי שמותר... בשבעת ימי חופה מותר הוא בגיהוץ ותספורת, משום מלך ביופיו תחזינה עיניך... נמצא שהדבר מפורש בפוסקים להתיר תספורת לחתן. (ולא הוצרכו לאומרו אלא בדין חתן שאירע לו אבל)... אולם לפע"ד כיון שמבואר הדבר להתיר בראשונים, וכ"פ להלכה מרן הש"ע. וע"ע בש"ך יו"ד (סי' שמב ס"ק יא), אין לפקפק כלל בהיתר תספורת לחתן... והא ודאי דלדינא הכי נקטינן להתיר בשופי לחתן להסתפר בשבעת ימי המשתה.

# SE'IFIM 3-4

## ISSUE: Which Day of the Week to Get Married?

### MISHNA AND GEMAROT

**Mishna Ketubot** 2a teaches that *nisu'in* for a *betulah* should take place on a Wednesday, so that if the man has a claim that his wife was not a *betulah* (and therefore deceived him), he can go to Beit Din on Thursday. An *almanah*, however, should have *nisu'in* on a Thursday:

**תלמוד בבלי מסכת כתובות דף ב עמוד א**
מתני'/. 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.

Why would it be problematic if the woman is not a *betulah*? First, the man obligated himself to pay for a *ketubah* of a *betulah,* and he would therefore have a claim that his obligation was undertaken under false pretences and should not be binding. A second and greater concern is that the woman may have had relations with another man after the *kiddushin* and before the *nisu'in*. That would be an act of adultery, in which case she is now forbidden to her husband. Because of this concern, we want the man to come to Beit Din as soon as possible. If the couple marry several days before Beit Din next sits, the man may 'cool off' and decide that he wants to remain with his *kallah* even though she was not a *betulah,* which would be prohibited if she is forbidden to him. Therefore, the rabbis instituted that *nisu'in* should take place on a Wednesday.

**Gemara Ketubot** 2a asks why *nisu'in* for a *betulah* should not take place on a Sunday, given that Beit Din also sits on Monday:

**תלמוד בבלי מסכת כתובות דף ב עמוד א**
אמר רב יהודה אמר שמואל: מפני מה אמרו בתולה נשאת ליום הרביעי? שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לב"ד; ותינשא באחד בשבת, שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין! שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא טורח בסעודה שלשה ימים, אחד בשבת ושני בשבת ושלישי בשבת, וברביעי כונסה.

The Gemara answers that the *nisu'in* should take place on a Wednesday in order to give the man sufficient time to properly prepare the wedding meal, i.e. from Sunday to Tuesday inclusive. This rabbinic decree is sometimes referred to as *shakdu*, which means "they were diligent", and is the beginning of a phrase that states that the rabbis were diligent about ensuring the benefit of Jewish women, and instituted that a groom spend sufficient time on arranging the wedding meal.

**Gemara Ketubot** 3a states that if the Batei Din sit every day of the week, *nisu'in* may take place on any day, as long as the man has properly arranged the wedding meal:

**תלמוד בבלי מסכת כתובות דף ג עמוד א**
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 האידנא כקודם תקנת עזרא, אשה נשאת בכל יום. הא בעינן שקדו! דטריח ליה.

It is clear from this Gemara that the decree of *shakdu* mandating getting married on a Wednesday is not absolute, and if the groom properly organises the meal to take place on a different day of the week, then he is not obliged to perform *nisu'in* on a Wednesday.

**Gemara Ketubot** 4b-5a states that *nisu'in* may not be performed on Erev Shabbat or Motzei Shabbat, because of the concern that one might come to violate Shabbat in the preparation of the wedding meal:

**תלמוד בבלי מסכת כתובות דף ד עמוד ב – ה עמוד א**

אמר מר: בין כך ובין כך, לא יבעול לא בערב שבת ולא במוצ"ש. בשלמא בערב שבת, משום חבורה, אלא במוצאי שבת אמאי לא? אמר רבי זירא: משום חשבונות. אמר ליה אביי: וחשבונות של מצוה מי אסירי? והא רב חסדא ורב המנונא דאמרי תרוייהו: חשבונות של מצוה מותר לחשבן בשבת; וא"ר אלעזר: פוסקין צדקה לעניים בשבת; ואמר ר' יעקב אמר ר' יוחנן: הולכין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות לפקח על עסקי רבים בשבת; ואמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי יוחנן: מפקחין פיקוח נפש בשבת; ואמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: הולכין לטרטייאות ולקרקייאות לפקח על עסקי רבים בשבת; ותנא דבי מנשיא: משדכין על התינוקת ליארס בשבת, ועל התינוק ללמדו ספר וללמדו אומנות! אלא אמר רבי זירא: גזירה שמא ישחוט בן עוף. א"ל אביי: אלא מעתה, יום הכפורים שחל להיות בשני בשבת ידחה, גזירה שמא ישחוט בן עוף! התם דלנפשיה - לא טריד, הכא דלאחרים - טריד; אי נמי, התם אית ליה רווחא, הכא לית ליה רווחא. השתא דאתית להכי, ערב שבת נמי, גזירה שמא ישחוט בן עוף.

The continuation of this discussion in the Gemara introduces the consideration that the first intimate relations between the couple (on the night following the *nisu'in*) should take place on a day when the *bracha* of *peru u-revu* was given, i.e. either a Thursday (when this *bracha* was given to fish) or a Friday (when the *bracha* was given to mankind):

...דתני בר קפרא: בתולה נשאת ברביעי ונבעלת בחמישי, הואיל ונאמרה בו ברכה לדגים; אלמנה נשאת בחמישי ונבעלת בששי, הואיל ונאמרה בו ברכה לאדם.

The Gemara also mentions, as we have seen previously, that *nisu'in* for an *almanah* should take place on a Thursday so that the man will spend Thursday, Friday and Shabbat with her:

...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.

In summary, the Mishna and Gemara present five factors determining the selection of particular days of the week for performing *nis'uin*:

1) When Beit Din sits
2) *Shakdu*
3) The concern that one might come to violate Shabbat
4) The first relations should be on a day of *bracha*
5) The groom should spend three days of *simcha* with a bride who is an *almanah.*

Each factor is subject to exceptions: 1) is not applicable if Beit Din sits on days other than Monday and Thursday; regarding 2), the Gemara itself indicates that Wednesday is not an absolute requirement; regarding 3), we will see that not all Rishonim believe that there is such a concern according to the Gemara's conclusion; 4) is apparently not considered an absolute requirement by the Gemara, which states that if Beit Din sits on days other than Monday and Thursday, one need not arrange the day of the *nisu'in* to fit in with a day of *bracha*; regarding 5), the Gemara states that it does not apply to a man who is unemployed.

## POSITIONS OF THE RISHONIM

**Rambam** rules that *nisu'in* is not permitted on a Friday or a Sunday (not just Motzei Shabbat) because of reason 3), and that obviously *nisu'in* on Shabbat is also forbidden because of the same concern of violating *Shabbat* when preparing the meal:

**רמב"ם הלכות אישות פרק י**

*הלכה יד*

מותר לארס בכל יום חול אפילו בתשעה באב בין ביום בין בלילה, אבל אין נושאין נשים לא בערב שבת ולא באחד בשבת גזירה שמא יבוא לידי חילול שבת בתיקון הסעודה שהחתן טרוד בסעודתו, ואין צריך לומר שאסור לישא בשבת.

**Rambam** also clearly holds that *shakdu* does not absolutely require marrying on a Wednesday– a man can perform *nisu'in* on any day, as long as he spends (at least) three days arranging the wedding meal. **Rambam** rules, however, that in a place where the Beit Din sits only on Monday and Thursday, *nisu'in* for a *betulah* must take place on a Wednesday:

*הלכה טו*

מקום שאין בית דין יושבין בו אלא בשני ובחמישי בלבד בתולה נישאת ביום רביעי שאם היתה לו טענת בתולים ישכים לבית דין.

It is thus clear that, for **Rambam**, in a place where Beit Din sits every day, one can perform *nisu'in* on any day except Friday, Shabbat, Sunday and Chol HaMoed. Regarding a *be'ulah,* **Rambam** writes in the continuation of *Halacha* 15:

ומנהג חכמים הוא שהנושא את הבעולה ישאנה בחמישי כדי שיהיה שמח עמה חמישי וערב שבת ושבת ויצא למלאכתו יום ראשון.

The expression used by **Rambam** here, "*minhag chachamim*", "the custom of the scholars", is unusual. It seems that **Rambam** holds that there is no absolute obligation to hold *nisu'in* for a *be'ulah* on a Thursday, but rather that it is correct practice because of factor 5) above.

**Rosh** writes:

**רא"ש מסכת כתובות פרק א סימן ג**

ג אמר רב שמואל בר רב יצחק לא שנו אלא מתקנת עזרא ואילך שאין בתי דינין יושבין אלא בשני ובחמישי אבל במקום שבתי דינים קבועים בכל יום אשה נישאת בכל יום והוא דטריח ליה. וא"ת ואמאי נשאת בכל יום תהוי כאלמנה ותנשא בחמישי ותיבעל בליל ששי הואיל ונאמרה בו ברכה לאדם הראשון וי"ל משום ברכה לחודה לא היינו מתקנין ימי זמן קבוע מדפריך הש"ס לעיל ותנשא באחד בשבת וכן גבי אלמנה לאו משום ברכה גרידא אמרו שתנשא בחמישי אלא כדאמרינן לקמן (דף ה א) שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא שמח עמה ג' ימים ואגב שתקנו משום שקדו אף היכא דלא שייך שקדו כגון אדם בטל או י"ט שחל ערב שבת תקנו שתנשא בחמישי משום ברכה ושקדו שיהא שמח עמה שלשה ימים לא שייך בבתולה דליכא למימר למחר משכים והולך לאומנותו לפי שיש לה שבעת ימי המשתה הלכך משום ברכה גרידא לא תקנו זמן לבתולה.

נישאת בכל יום האי בכל יום לאו דווקא דבכל יום שבת אינה נישאת דאמרינן בירושלמי אמר רב מתניא הדא אמרה אלין דכנסין ארמלין בערב שבת צריכין למיכנס מבעוד יום שלא יהא נראה כקונה קנין בשבת לפי שאלמנה אין לה חופה ובשעת ייחודו של ביאה הוא זוכה במציאתה ובמעשה ידיה הלכך צריך להתייחד עמה בע"ש מבעוד יום הלכך אין להכניס בתולה לחופה בשבת דע"י החופה הוא זוכה במציאתה ובמעשה ידיה והוה כקונה קנין בשבת וכן נמי לכנוס בששי ולבעול בשבת לא דאין בתי דינין קבועין בשבת.

ומה שנהגו האידנא לכנוס בששי היינו משום דאף בכל ימי השבוע אין לנו בתי דנין קבועין ומי שיש לו עסק מכניף שלשה ומסדר טענותיו בפניהם וזה יכול לעשות אפילו בשבת ואפילו בימי חכמי הש"ס אם לא בעל בליל חמישי לא חייבוהו להמתין עד ליל חמישי אחר או עד ליל שני דמיבעיא לן לקמן (דף ה ב) מהו לבעול בתחלה בשבת משמע אף על פי שנישאת ברביעי ורב זביד בעל בתחלה בשבת וכן מוכח ממתני' דחתן פטור מק"ש עד ד' לילות ואי לא מצי בעיל עד ליל שני אמאי פטור.

והא דנישאת בכל יום היינו היכא דטרח ליה אבל אי לא טרח לא דתניא שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא טורח בסעודה אחד בשבת וב' בשבת וג' בשבת ובד' כונסה.

**רא"ש מסכת כתובות פרק א סימן י**

...והאידנא שב"ד קבועין בכל יום אשה נישאת בכל יום דמשום ברכה לא קבעו חכמים זמן מדפריך לעיל ותינשא באחד בשבת וברכה אינה אלא סעד שלא לבעול ביום רביעי עד ליל חמישי משום ברכה. ובאלמנה נראה גם כן דטעמא דשקדו עיקר דלא קבעו לאלמנה זמן משום ברכה הילכך אם אדם בטל הוא יכול להשיא בכל יום ואם בעל מלאכה הוא לא ישא אלא בחמישי ויבעול בששי. איבעיא להו מהו לבעול בתחלה

בשבת. ומסיק [דף ז ע"א] והילכתא מותר לבעול בשבת ולא חיישינן שמא ישחוט בן עוף ואהא סמכינן למיעבד סעודתא בין בשבת בין במוצאי שבת.

To summarize the main points in **Rosh**:

- Factor 4) (relations on a day of *bracha*) alone is not strong enough to institute a specific day for *nis'uin,* and is not an absolute requirement. Once the wedding with an *almanah* will be taking place on Thursday for the sake of ensuring that the man will spend at least three days at home with his bride, Chazal teach that the relations should take place on Friday (i.e. Thursday night), because it is a day of *bracha.*
- *Nisu'in* is not permitted on Shabbat because of the reason given in the **Yerushalmi** that *nisu'in* is comparable to performing a *kinyan*.
- Nowadays we do not have fixed days when Beit Din sits, and therefore a man who has a claim regarding his wife will in any case need to gather three people to hear it. This can be done even on Shabbat, and thus *nisu'in* is permitted on a Friday. **Ran** adds that, nowadays, the concern that the husband will need to make a claim regarding his wife's virginity is not applicable at all, since we perform *kiddushin* and *nisu'in* at the same ceremony. There is therefore no concern that the woman could have had relations with another man while she was an *arusah*. Thus nowadays, a man can marry a *betulah* on any day:

**ר"ן על הרי"ף מסכת כתובות דף א עמוד ב**
כל היכא דליכא למיחש לטענת בתולים לא איכפת לן אף עכשיו בדורות הללו כיון שלא נהגו לקדש אלא עד זמן נשואים ליכא למיחש דלדידהו שהיו מקדשים קודם זמן נשואין איכא למיחש שמא תחתיו זינתה אבל במקומות

הללו שרובן מקדשין וכונסין לאלתר ליכא למיחש להכי דאם זינתה ודאי קודם לכן זינתה.

- Like **Rambam**, **Rosh** rules that *shakdu* is not an absolute requirement. A man can perform *nisu'in* on any day, as long as he spends three days arranging the wedding meal.
- If the man is unemployed and will not be going to work anyway, then he is not obliged to have *nis'uin* with an *almanah* on a Thursday.
- **Rosh** holds that once the Gemara concludes that relations with a *betulah* are permitted on Shabbat, it is also ruling that there is no concern that one will violate Shabbat in order to prepare the wedding meal. Therefore, unlike **Rambam**, **Rosh** permits *nisu'in* on a Friday and on a Motzei Shabbat.

**Ran** writes that, since **Rif** omits factor 3), the concern that one might come to violate Shabbat, **Rif** also rules that this concern is not accepted *le-halacha.* However, **Ran** cites **Ramban** that it should be forbidden to have *nisu'in* on Friday and that the custom to do so is foolish. Nevertheless, the rabbis do not object to those who do so:

**ר"ן על הרי"ף מסכת כתובות דף ב עמוד א**

הלכתא מותר לבעול בתחלה בשבת. דליכא למיחש לא לפתח ולא לחבורה משום טעמי דאתמר בגמרא. ומהא שמעינן דלא קי"ל מאי דאיתמר בגמ' עלה דברייתא דקתני בין כך ובין כך לא יבעול לא בע"ש ולא במוצ"ש ויהבי טעמא שמא ישחוט בן עוף כלומר שמתוך טרדתו ישכח שהוא שבת וישחטנו וכיון דמסקינן דשרי למבעל אלמא לבן עוף לא חיישינן וזהו דעת הרי"ף ז"ל שלא הזכיר כלל בהלכות חששא דבן עוף... והרמב"ן ז"ל כתב דמה שנהגו לכנוס בששי מנהג בורות הוא אלא שלא מיחו בידם וכן כתב הרב ר' יוסף הלוי ז"ל ע"כ:

**Mordechai** notes that the custom to perform *nisu'in* on Friday developed in order to help the poor (by combining the wedding meal with the Shabbat meal):

**מרדכי מסכת כתובות פרק בתולה נשאת רמז קכט**
מיהו עתה כונסים ביום ו' כדאמרי' לקמן [דף ג] במקום שבתי דינין קבועים בכל יום אשה נשאת בכל יום ואף על גב דאין דנין בע"ש מ"מ נהגו לישא אשה בע"ש שאין לנו בתי דינין קבועין ע"כ יש להושיב ג' ודנים לפניהם ועוד משום תקנת עניים נהגו כן.

## PRACTICAL RULING

**Shulchan Aruch** rules, unlike **Rambam**, that the custom is to permit *nisu'in* on a Friday:

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סד סעיף ג**
י"א שאין נושאין נשים לא בערב שבת ולא באחד בשבת, גזירה שמא יבא לידי חלול שבת בתיקון הסעודה. ויש מתירין. וכן פשט המנהג לישא נשים בערב שבת, והוא שיטרח בסעודת הנשואין ג' ימים קודם הנשואין. 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. (ונהגו שלא לישא נשים אלא בתחלת החדש, בעוד שהלבנה במלואה) (נמוקי יוסף סוף פרק ארבע מיתות) (ועיין בי"ד סי' קע"ט).

*Shakdu* does not require that the couple marry specifically on Wednesday, as long as the groom works on arranging the meal for (at least) three days before *nisu'in*. **Shulchan Aruch** quotes the language of **Rambam** that "*minhag chachamim*" is to perform *nisu'in* with a *be'ulah* on a Thursday in order to ensure three days of *simcha*. **Rema** adds that there is a custom to marry only at the beginning of the month. **Pitchei Teshuva** cites **Penei Yehoshua** who asks why **Rema** does not cite the Gemara's recommendation that the first relations take place on a Thursday or a Friday, but instead cites a custom that is not mentioned in the Gemara:

**פתחי תשובה על שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סד סעיף ג**
(ו) אלא בתחיל' החודש. עיין בס' פני יהושע בק"א למס' כתובות סי' א' שתמה על הטור וכל הפוסקים שכתבו בפשיטות דהאידנא אשה נשאת בכל יום בין בתול' ובין אלמנה היכא דליכא משום שקדו והלא היה להם לפרש דלכתחלה מיהא יש לחוש לטעמא דברכה (דהיינו שתינשא בה' ותבעל בו') משום עצה טובה כדמשמע מלשון רש"י ותוספת והר"ן והמרדכי ז"ל וביותר יש לתמוה על הגהת רמ"א ז"ל שהביא שנהגו שלא לישא אלא בתחילת החודש כו' ומי עדיף האי סימנא דלא נזכר בגמרא כלל מטעמא דברכה שהיא ברייתא דבר קפרא ואין לבטלה בידים. והאריך בזה ליישב קצת וסיים מ"מ כל הרוצה לקיים דברי חכמים יש לו לחוש לכתחילה לטעמא דברכה וינוחו לו ברכות על ראשו ע"ש:

**Pitchei Teshuva** also cites the position of **Shu"t Rema** that weddings should not be performed on a Sunday because it is considered a non-Jewish custom:

סעיף ג (ד) וכן פשוט המנהג לישא בע"ש. אבל בא' בשבת אין מנהג וכן מצאתי בשו"ת רמ"א סי' קכ"ד שכ' דאין מדרך לעשות הנשואין ביום א' כחוקות הכותים כו' ע"ש:

However, **Otzar Ha*Poskim*** cites many authorities who disagree and permit Sunday weddings, one reason being that non-Jewish weddings often take place on a Sunday simply because it is a day off from work rather than for religious reasons:

**אוצר הפוסקים סימן סד אות ט**
ועיין בפ"ת סק"ד, דעל מה שכתב בש"ע דכן פשט המנהג לישא נשים בערב שבת, כתב אבל בראשון בשבת אין מנהג, וכן הוא בשו"ת הרמ"א ס'קכ"ד דאין מדרך לעשות הנשואין ביום ראשון כחוקות הגויים.

ואולם הרבה אחרונים כתבו דהמנהג הוא לערוך נשואין אף ביום ראשון בשבוע, משום שרגילין עכשיו שלא לעשות הסעודה ביום הנשואין, וכיון דעיקר סעודת הנשואין בלילה (של יום ראשון אור ליום שני) לא חיישינן שמחמת טורח הסעודה יבואו לחלל את השבת. ובאבני האפד ח"ב סק"ג הביא משבט שמעון חלק בית משתה דכ"ו ע"ג שכתב דעתה נתפשט המנהג לישא ביום ראשון בשבוע משום שהוא יום חגם ושובתים מעסקם ויש פנאי לחגוג את יום הנשואין בלי הפסד ובלי ביטול עסק, והוסיף דכן המנהג בסופיאה.

ובחיים ושלום ח"ב ס'ל"א, אחר שכתב שאין המנהג לעשות נשואין ביום ראשון בשבוע ודן להחמיר בזה, מסיק דמ"מ כבר נתפשט המנהג בעירנו אזמיר לישא אשה בערב יום טוב הגם כי חל באחד בשבת.

ובבית דוד ס'פ לאחר שהביא משו"ת הרמ"א הנ"ל דאין מדרך לעשות נשואין ביום ראשון, כתב דרב אחד העיד בפניו שבעל דברי חיים מצאנז השיא את אחד מבניו ביום ראשון בשבוע. וכן בלקוטי מהרי"ח סדר נשואין כתב דבארץ מגורו (אונגרין) נוהגין לעשות נשואין ביום ראשון ולית מאן דחש להא, ומצאתי בספר חשב האפד עה"ת שנכתב שם מכתב הגה"ק מראדזיל, ובו כתב שעשה חתונת בתו ביום ראשון בשבוע כשנישאת לבנו של בעל דברי חיים מצאנז, ושגם הגה"ק מקאמינקא היה שם, ובודאי לא נעלמו מהני גדולי עולם דברי שו"ת הרמ"א הנ"ל, אע"כ דשמיע להו ולא קבלוהו, וכפשטות לישנא דגמרא בריש כתובות ותינשא באחד בשבת.

ובתעלומות לב ח"ג ס'נ"ז כתב שנשואין ביום ראשון בשבוע אין בהם משום חוקות הגויים, כיון שהגויים נושאין נשים בכל יום מימות השבוע ואין להם יום מיוחד לזה, ואף אם היה יום ראשון מיוחד להם לנשואין אין כאן איסור משום ובחוקותיהם לא תלכו, שאין להם הדבר כחק בלי טעם נגלה, ואם היו נוהגים לעשות חופות שלהם ביום ראשון, טעמו נגלה וידוע לפי שהוא להם יום שביתה ממלאכה, וכיון שהטעם ידוע אינו חוק וכו', וגם שאין כוונת בני ישראל העושים כן הוא כדי להדמות לגויים ולעשות כמעשיהם, וגם הרמ"א בתשובתו לא אסר את הדבר, ואפשר שבעת ההיא היו נוהגים הגויים באותם המקומות לעשות נשואיהם רק ביום ראשון, ולא רצו בני ישראל להדמות להם, משא"כ עתה שאין להם יום קבוע.

**Shulchan Aruch** rules that the bride's family can compel the groom to make a wedding meal:

*סעיף 7*

אם החתן אינו רוצה לעשות סעודה, וקרובי הכלה רוצים שיעשה סעודה, כופין אותו שיעשה סעודה לפי כבודו ולפי כבודה.

**SE'IF 5** has been covered in our discussion of Siman 55 above.

# SE'IF 6

## ISSUE: Reasons For Not Marrying On Chol Hamoed

**GEMARA Mo'ed Katan** 8b-9a gives several reasons for not conducting weddings on Chol HaMoed:

**בבלי מועד קטן ח ע"ב – ט ע"א**
משנה. אין נושאין 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 נושאין נשים במועד - שנאמר ושמחת בחגך, בחגך - ולא באשתך. עולא אמר: מפני הטורח. רבי יצחק נפחא אמר: מפני ביטול פריה ורביה. מיתיבי: כל אלו שאמרו אסורין לישא במועד מותרין לישא ערב הרגל. קשיא לכולהו! - לא קשיא: למאן דאמר משום שמחה - עיקר שמחה חד יומא הוא. למאן דאמר משום טירחא - עיקר טירחא חד יומא הוא. למאן דאמר משום ביטול פריה ורביה - לחד יומא לא משהי איניש נפשיה.

ודאין מערבין שמחה בשמחה מנלן? דכתיב ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים לפני ה' אלהינו שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום. ואם איתא דמערבין שמחה בשמחה - איבעי ליה למינטר עד החג, ומיעבד שבעה להכא ולהכא. - ודלמא: מינטר - לא נטרינן, והיכא דאתרמי - עבדינן! - איבעי ליה לשיורי פורתא. - שיורי בנין בית המקדש לא משיירינן! - איבעי ליה לשיורי באמה כליא עורב. - - אמה כליא עורב צורך בנין הבית הוא! - אלא, מדמייתר קרא; מכדי כתיב ארבעה עשר יום שבעת ימים ושבעת ימים למה לי? שמע מינה: הני לחוד, והני לחוד.

The Gemara provides four reasons: 1) *ein me'arvin simcha be-simcha,* one must not combine one form of celebration with another; 2)

doing so will cause the groom to disregard the celebration of Yom Tov and focus only on celebrating with his wife; 3) weddings involve too much toil to be appropriate for Chol HaMoed; 4) if weddings are permitted on Chol HaMoed, people may then decide to marry only on Chol HaMoed, when they are planning large meals in any event, in order to save the inconvenience of planning a wedding during the rest of the year. Severely restricting the scheduling of weddings in this way will lead to people having fewer children.

**Rambam** in Hilchot Yom Tov cites the first two of the reasons, and in Hilchot Ishut only the reason of *ein me'arvin simcha be-simcha*:

**רמב"ם הלכות יום טוב פרק ז הלכה טז**

אין רואין את הנגעים במועד שמא ימצא טמא ונמצא חגו נהפך לאבל, ואין נושאין נשים ולא מייבמין במועד כדי שלא תשתכח שמחת החג בשמחת הנשואין, אבל מחזיר הוא את גרושתו, ומארסין נשים במועד, ובלבד שלא יעשה סעודת אירוסין ולא סעודת נישואין כדי שלא יערב שמחה אחרת בשמחת החג.

**רמב"ם הלכות אישות פרק י הלכה יד**

...ואפילו בחולו של מועד אין נושאין נשים כמו שביארנו לפי שאין מערבין שמחה בשמחה.

**Shulchan Aruch** rules that one may not marry on Chol HaMoed with the exception of remarrying one's previous wife (with whom he previously had *nisu'in*):

**שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן סד סעיף ו**

אין נושאין נשים בחול המועד, לא בתולות ולא אלמנות, ולא מיבמין; אבל מחזיר גרושתו מן הנשואין, אבל לא מן האירוסין.

◆

# About *the Book*

This book presents a written version of *shiurim* by Dayan Ofer Livnat delivered as part of the Eretz Hemdah-Montefiore Endowment Dayanut Programme for the Diaspora. The text of the *shiurim* was compiled by Rabbi Dr Michael Harris, edited by Rav Daniel Rosenfeld and approved by Dayan Livnat.

The shiurim cover many major topics in Hilchot Kiddushin and focus on both halachic theory and practice. The material is organized according to *simanim* of the Shulchan Aruch and the discussion of each topic typically begins with the Talmudic sources, proceeding through the positions of the Rishonim and on to the *Halacha* as codified in the Shulchan Aruch, Rema and traditional commentaries of the *Acharonim*. Where relevant, responsa by contemporary halachic authorities are also presented and analyzed.

The book will be of interest and assistance to *yeshiva* and *kollel* students, as well as to any learner of Torah interested in enhancing their knowledge of Hilchot Kiddushin through a clear and thorough English-language presentation of key issues.