

"נתן הוא ואמרה היא"*

א

נציג תחילה את מהלך הסוגיא (קידושין ה"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 הוה קידושין, טעמא דנתנה היא ואמרה היא, הא נתן הוא ואמרה היא – הוה קידושין!

[באופן פשוט. קושיית הגמ' נובעת מדיוקים בברייתא ולא מקושיא מסבדה על אחד מהדינים.]

רישא – דוקא, סיפא – כרי נסבה.

ותני סיפא מילתא דסתרא לה לרישא?

אלא ה"ק: נתן הוא ואמר הוא – פשיטא דהוה קידושין; נתן הוא ואמרה היא – נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא, ולא הוה קידושין.

[מדוע הגמ' אינה קובעת מה הזין אלא מנמקת: "נעשה כמי שנתנה היא", ומה משמעותה של הגדרה זו?]

ואב"א: נתן הוא ואמר הוא – מקודשת, נתנה היא ואמרה היא – אינה מקודשת, נתן הוא ואמרה היא – ספיקא היא, וחיישין מדרבנן.

[האט החשש מדרבנן הוא הנימוק לספיקא, או שהספק מצד דיני ספיקות – נפשט, אלא שיש כאן חשש מדרבנן? ומה הזין עפ"י הסבר זה מדאורייתא – מקודשת או אינה מקודשת?]

הסוגיא אצלנו דנה בשני מקרים: נתן הוא ואמר הוא, ונתנה היא ואמרה היא; ומתעלמת

משני מקרי הביניים: נתנה היא ואמר הוא, ונתן הוא ואמרה היא.

הקושי עולה כבר מפשט הסוגיא. שני תנאים, קובעת הכרייתא ברישא, נדרשים כדי לקדש אשה – שהוא ייתן והוא יאמר; ואילו בסיפא נאמר ששני דברים נדרשים כדי לבטל מעשה קידושין – שהיא תתן והיא תאמר. מה הדין אם מתקיים רק אחד מהתנאים, כלומר – מה יהיה הדין בנתנה היא ואמר הוא וכתן הוא ואמרה היא? לגבי המקרה הראשון, נתנה

* מהלך הסוגיא המובא כאן נכתב על בסיס שיעוריו של מורי הרב מילר שליט"א – ואעפ"כ, כל טעות בסברה או בהסברה יש לתלות בי.

היא ואמר הוא, נוקטים רוב הראשונים שהסיבה להתעלמות הגמ' היא הידיעה הפשוטה שכאשר האשה נותנת מעשה הקידושין בוודאי אינו מועיל; מדוע? סוגייתנו מבוססת על הגמרא בדרך ד ע"ב:

ואיצטריך למיכתב "ןַצָּאָה חָנָם" (שמות כא, יא), ואיצטריך למיכתב "כי יקח איש" (דברים כד, א); דאי כתב רחמנא "כי יקח", הוה אמינא קידושין דיהב לה בעל – דידה הוה, כתב רחמנא "ןַצָּאָה חָנָם"; ואי כתב רחמנא "ןַצָּאָה חָנָם", הוה אמינא היכא דיהבה איהי לדידה וקידשתו – הוה קידושי, כתב רחמנא "כי יקח" – ולא 'כי תקח'.

היינו, לולא הפסוק "כי יקח" היתה הו"א שהאשה תיתן את כסף הקידושין לאיש והדבר ייחשב כמעשה קידושין, וקמ"ל שהאיש חייב לתת. ומה לגבי האמירה? רש"י שם, בהסבירו את ההו"א, כותב:

היכא דיהבה איהי לדידה – כסף וקדשתו, דאמרה ליה התקדש לי. ליהוה קידושין – דכיון דאשמועי' דכסף עביר אישות, מה לי כסף דידה מה לי כסף דידה? להכי הדר תנא קרא זימנא אחריתי בהדיא: "כי יקח איש", ולא 'כי תקח אשה לאיש'.

כלומר, לפי רש"י לימד הפסוק שהאיש צריך לתת; אבל עדיין לא התברר בסוגיא זו דין האמירה.

תוס', לעומתו, קובעים כבר שם (ד"ה 'היכא'):

פי' בקונטרס שאומרת הרי אתה מקודש לי. וקשה, שהרי באיש אינו נופל לשון קידושין, שאין נאסר בכך לשאר נשים. ויש לפרש שאומרת הרי אני מקודשת לך. וצריך לומר 'דיהבה לדידה' לאו דוקא, שהרי אביה מקבל הקדושין, אלא רוצה לומר 'ואמרה'.

ובהמשך (ד"ה 'כתב'):

תימה, כיון דעיקר קרא ד"כי יקח" אתא למימר שהיא לא תקדשנו, מה צריך למילף קיחה קיחה משדה עפרון? בלאו הכי שמעינן ליה מדכתיב "כי יקח" ולא 'כי תקח אשה את איש'. וי"ל, דאי לאו ג"ש הוה מוקמינן קרא ד"כי יקח איש" אקידושין של ביאה, אבל בקדושי כסף לא בעינן נתן הוא ואמר הוא; להכי איצטריך גזירה שוה, לאורויי ד"כי יקח" מיירי בכסף ואפ"ה בעינן נתן הוא ואמר הוא.

עפ"י רש"י יובן מדוע הברייתא בסוגייתנו לא דנה במקרה שהיא נתנה – מכיון שאז חסר ב"כי יקח"; אבל היכן שהיא אומרת ורק אח"כ הוא נותן, למשל: 'תן לי מנה ואתקדש לך', ונתן לה מנה – יש להסתפק אם הדבר מועיל או לא. מהו הספק? הסוגיא דנה בדיוק בשלב הזה – שלב האמירה. לפי תוס', לעומת זאת, הסוגיא כאן באה לברר את מה שכבר נקבע לעיל, שהאמירה היא מדין "כי יקח".

בקניין רגיל אין צורך באמירה מסויימת ע"י הקונה או המוכר¹, אלא די בכך ששניהם מבינים מהי תכלית המעשה. לפי זה, תפקיד האמירה הוא רק לברר מה התרחש כאן; וכאשה, שקניין כסף שבה נלמד משדה, הרי כל עוד לא נמצא בפסוק הגדרה לגבי האמירה

1 כן ב'שיטה לא נודע למי' (ה ע"ב, ד"ה 'ספקא').

– יש לאמירה אותו תפקיד כמו בקניין רגיל: כירור המעשה, כאשר המעשה הוא זה שיוצר את הקניין.

במה הסתפקה, אפוא, הגמ' אצלנו?

ניתן לומר שהספק בגמ' הוא ספק בדרכי קניינים – מתי אפשר ללמוד משתיקתו של הקונה או המוכר ומתי אי אפשר, כשכאן בא הספק לידי ביטוי בשאלה כיצד להבין את שתיקתו של האיש – האם כהודאה לאמירתה של האשה או לא, כלומר האם גם האיש נותן ע"מ שהאשה תתקדש או שווהי אמירתה של האשה בלבד, בעוד שדעת האיש איננה ידועה. אלא שעל כך ניתן מיד להקשות – א"כ מדוע בנתן הוא ואמר הוא איננו מעלים ספק בפרשנות שתיקתה של האשה? הרי סו"ס לא מצינו מעולם שיש לשאול את האשה במפורש לדעתה, אלא די לנו בנסיבות כדי לומר שהיא מסכימה להתקדש (שהרי לקדשה בע"כ בוודאי לא ניתן), ומדוע לא נאמר כן גם לגבי הבעל?

כדי לענות על שאלה זו נבאר מעט את המושג 'שתיקה כהודאה'. בקביעה זו אין הכוונה לטעון כי בכל פעם שמישהו אומר משהו והאנשים השומעים את אמירתו שותקים – נחשבת שתיקתם להודאתם לדבריו; אלא רק היכן שבעקבות אמירה מסויימת היינו מצפים לתגובה וזו לא באה – אנו מפרשים ששתיקתו של השומע היא תגובתו, כלומר: הוא מודה. לדוגמא, אם אומר ראובן לשמעון: "אני נותן לך חפץ זה בתנאי שתחזיר לי אותו", ושמעון מקבל מראובן את החפץ – יש בשתיקתו משום הודאה לתנאי, כי אחרת בתור מקבל אמור היה שמעון להגיב על תנאו של ראובן.

עפ"י מעלה הגרע"א (קידושין ה"ב, ד"ה 'הנהת רבינו היינו דמספקין') את האפשרות הבאה: האשה בקידושין היא המקבל, ולכן שתיקתה מקבלת פרשנות של הודאה; אולם לגבי האיש הנותן מסתפקת הגמרא בסוגייתנו מה ניתן ללמוד משתיקתו – האם מכיון שהוא הנותן והיא האומרת ממילא אין לאמירתה שום משמעות לגילוי דעתו, או שיש כאן צד הפוך: מכיון שנתינתו באה אחרי אמירתה – נוכל לומר שאמירתה בעצם "יוצרת את אמירתו", וזהו ספיקה של הגמרא בסוגייתנו, האם שתיקתו מתפרשת כהודאה או לא. עכ"פ, לפי זה הצורך באמירה בקידושין הוא כבכל קניין.

שני קשיים מתעוררים בעקבות ביאור זה:

א. כל הספק בסוגיא נולד בעקבות הסתירה בכרייתא – אבל אם זו נקודת הספק, הרי שלכאורה ניתן ללמוד את הכרייתא באופן פשוט: נתן הוא ואמרה היא – אינה מקודשת, מכיון שלא ניתן ללמוד משתיקתו; נתנה היא ואמרה היא – ג"כ אינה מקודשת, והרכותא היא שאעפ"י שהיא הנותנת והיא האומרת, ומצד דין שתיקת המקבל כהודאתו היתה צריכה האשה להיות מקודשת במקרה זה – מ"מ אינה מקודשת, כי ישנה גזה"כ של "כי יקח" שהאיש יתן ולא האשה (זוהי דחייתו של הגרע"א עצמו שם).

ב. תוס' (שם, ד"ה 'הא נתן') נזקקו לשאלה מדוע לא הסתפקה הגמ' לגבי מקרה בו נתנה היא ואמר הוא, וביארו שהסיבה לכך היא משום שפעמים שמקרה כזה מועיל – באדם חשוב (ו) עפ"י החילוק דלעיל בין מקבל לנותן לא יובן מדוע מועיל הדבר – והרי היא הנותנת, ובלעדי אמירתה מנין לנו שנתכוונה לשם קידושין? הלא אין באמירת המקבל כדי להסביר את נתינת הנותן?

ניתן אמנם לכאר, שבאמת אין צורך באמירה; "כי יקח" אמר הכתוב ולא 'כי יקח ויאמר', וניתן באופן עקרוני ללמוד משתיקת הנותן. כל הסיבה שנתינת הבעל ללא אמירתו

אינה מועילה בדרך כלל היא שחכמים גזרו מחשש שיקדשו גם באופן של "נתנה היא" – ושם בוודאי אין זה מועיל. הסבר זה, המובא ב'שיטה לא נודע למי' על סוגייתנו (ד"ה 'ספקא הרי'), אמנם קשה מאוד בפשט הסוגיא – אבל מחדד את הנקודה שבפסוק לא מופיע ביחס לאיש חיוב אמירה, ומכיון שקניין כסף באשה נלמד מקניין שדה, הרי שאין שום יסוד לטעון שאמירת האשה חשובה יותר מבכל קניין רגיל; האמירה בכל קניין רק מלווה את המעשה ולא יוצרת אותו, וממילא אין היא יכולה לבוא לאתר המעשה ולהסביר אותו גם אם היא נאמרת תוך כדי דיבור² (אב"מ כז, סק"א בשם הפלאה).

אלא שניתן גם לומר, כי הבעיה בהכנת שתיקתו של הבעל תלויה בהגדרה נוספת של המושג שתיקה כהודאה. אפשר ללמוד משתיקתו של אדם מול מעשה או אמירה מסויימים רק אם תוצאת הפעולה אמורה לחול עליו. לדוגמא, כתוצאה ממעשה הקידושין נאסרת האשה על כל העולם – משא"כ האיש – ולכן מחאתה כאן אמורה לא לתת לפעולה ליצור בה מצב חדש. אם בכל זאת שתקה האשה, הרי שבשתיקתה היא מודה למעשה. גם עפ"י הסבר זה, הצורך באמירה הוא לשם הכירור מה התרחש כאן – ככלל קניין. מהפסוק "פי יקח" למדנו רק כי את פעולת הנתינה, היוצרת את המעמד באשה, צריך לעשות האיש. לפי זה תוכן אמירת הגמ' "נעשה כמי שנתנה היא" – כי גם ב"נתנה היא" אין לנו מושג האם כוונתו של הבעל היא למעשה הקידושין, שהרי תוצאת הקידושין לא תשתנה – האשה כלבד תיאסר על כל העולם; ושתיקת הבעל אינה כהודאה – בדיוק כמו ב"אמרה היא".

עפ"י ההסבר הנ"ל נוכל לבאר כמה מקרים מוקשים:

הגמ' בדף ו ע"א מתלבטת, במקרה בו עסקו האיש והאשה בעסקי קידושין, האם צריך האיש לחזור ולומר "הרי את מקודשת לי" או שדי בעובדה שהם דיברו על כך קודם לכן; ופליגי בזה רבי יוסי ורבי יהודה:

דתנן: היה מדבר עם אשה על עסקי גיטה וקידושיה, ונתן לה גיטה וקידושיה ולא פירש – ר' יוסי אומר: דיו, ר' יהודה אומר: צריך לפרש.

לפי דברינו תוכן היטב דעת רבי יוסי – שהרי כל הצורך באמירה הוא כדי לגלות את דעתו של הנותן, ובמקרה בו דובר על עסקי קידושין ישנו כבר גילוי דעת ואין צורך באמירה נוספת. גם לגבי רבי יהודה ניתן לומר, שלא מספיק גילוי דעת באופן של 'עסקי קידושין', אלא יש צורך שהבעל יחזור ויגלה דעתו בצורה מפורשת. מכאן נצטרך לבאר את סוגייתנו דווקא ככה"ג שלא דיברו קודם על עסקי קידושין, ואין גילוי דעת לגבי האיש אלא דרך האשה.

2 הסבר נוסף מובא כ'דעת אחרים' בר"ן; הבעיה לשיטתם היא בכך שאמירתה של האשה באה לאתר נתינת האיש, וממילא נחשבת האשה כגומרת הקניין. משמעות הדברים היא, שכאשר האשה אומרת ואז נותן האיש – אין בעיה באמירתה ולא חסר דבר בנתינתו, כיון שהוא גומר את הקניין; אבל אצלנו מדובר במקרה הפוך, כאשר "נתן הוא ואמרה היא", היינו שהאשה היא הגומרת, והלא אין המלאכה נקראת אלא על שם גומרה – והתורה דרשה "פי יקח". הר"ן דוחה דעה זו בטענה שלא ייתכן כי סוגייתנו עוסקת במצב בו האמירה באה לאתר הנתינה, עיי"ש.

מקרה נוסף שיש להתבונן בו הוא כאשר נתן הוא ואמרה היא וחזר הוא ואמר "הן". למקרה כזה התייחס הרמ"ה³:

ואם נתן הוא ואמרה היא, אם היה מדבר עמה על עסקי קידושין – הווי ודאי קידושין, ואם לאו – הווי ספק קידושין. וכתב הרמ"ה, וכל שכן אם ענה הכעל הן בשעת נתינה דהווי ודאי קידושין אפילו אם אין עסוקים באותו ענין.

אם הבעיה היא רק בגילוי דעתו של האיש, הרי שבאמירת "הן" הוא מגלה את דעתו וניחא לי בזה; וכך אמנם מבאר המל"מ (אישות פ"ג ה"ב) בדעת הרמ"ה.
נקודה נוספת שתובן עפ"י היא דברי הגמ' בסופה: "ספיקא היא, וחיישינן מדרכבן" – מהו בדיוק הספק? הר"ן בסוף דבריו (א ע"ב בדפי הרי"ף, ד"ה יתנו רבנן) מתקשה מדוע לא נאמר כמו בכל ספק אוקמיה אחזקה, וכאן הלא יש לאשה חזקת פנויה; ומבאר האבנ"מ (כז סק"ח) ששאלת הר"ן נכונה רק אם נאמר שהספק הוא בכוונת האיש ולא ספק מה הדין במקרה כזה, וכן כתב בחשק שלמה להרב שלמה הכהן מוילנא, המובא בסוף המסכת על סוגייתנו (ה ע"ב, ד"ה 'בגמרא נתן הוא').

ב

הקושי בהסבר שהצגנו לעיל מונח דווקא בדברי הר"ן (ג ע"א בדפי הרי"ף, ד"ה יתן והראשון). לאחר שהוא מביא ביאור זה לסוגיא הוא מעיר: "ואין זה דרך הסוגיא למעלה". מה כוונתו? והיכן בסוגייתנו לא משמע כך?
הקושי הנוסף הוא שראשונים אחדים – הר"ן, הרשב"א והתוס' – נוקטים שהבעיה באמירתה אינה בשתיקתו אלא כדיבורה לעומת דיבורו. לשון הרשב"א (ה ע"ב, ד"ה 'הא נתן הוא'):

הא נתן הוא ואמרה היא לאו הווי קדושי. פירש רש"י ז"ל דדמי ליכי תלקח אשה לאיש, וכבר כתבתי למעלה בריש מכלתין ד'תלקח אשה לאיש' לא משמע אלא שתתראה לקדושין, וקידושין ניהו. אלא ה"פ: ד"כי יקח" משמע שכל הלוקחין, דהיינו נתינה ואמירה, תלין בו; וכשאמרה היא – הו"ל 'כי תקיח', את עצמה. וכן פירשו בתוס'.

הריטב"א לא כותב זאת בפירוש, אבל כך משמע גם מדבריו (ה ע"ב, ד"ה 'פרקינן'):

ופרקינן: רישא – דוקא, כלומר דתרווייהו בדידיה בעינן, סיפא – כדי נסבא, ולא דק תנא בסיפא למיתני לישנא דיקא. ואקשינן: ותנא סיפא מילתא דסתרה לרישא? ! אלא הכי קאמר: נתן הוא ואמר הוא – פשיטא דהווי קדושין, נתנה היא ואמרה היא – פשיטא דלא הווי קדושין, נתן הוא ואמרה היא – נעשה כמי שנתנה ואמרה היא, ולא הווי קידושין; פירוש, דמתניתין חסורי מחסרא וקתני בפסיקא מאי דפשיטא ליה, דכי איכא תרווייהו בדידיה הווי קידושין, ומינה דכי ליכא חדא מנייהו בדידיה – הווי כאילו ליתנהו לתרווייהו, דפשיטא דלא הווי קידושין. ואין הפירוש הזה מחזור, דא"כ הווי ליה למימר חסורי מחסרא.

3 מובא בשלטי הגבורים (ב ע"א בדפי הרי"ף, א) ונפסק בטור (אבה"ע כז, ד"ה 'ואם נתן') ובשו"ע (שם, ח). הציטוט בגוף המאמר הוא מרברי הטור.

וי"ל דאנן מתרצינן דהא דקתני בתרייתא נתנה היא ואמרה – או אמרה היא, והכי קאמר: דבין אמרה בלשון זו, בין דאמרה בלשון או – הכל שוה.

וכן בר"ן (סו): "איכא לספוקי דדלמא לא קרינא ביה 'כי יקח איש אשה'". כלומר, לדברי הר"ן והרשב"א הבעיה היא ב"פי יקח" – בעוד שהריטב"א נוקט כי הבעיה ב"אמרה היא" הינה אותה הבעיה הקיימת ב"נתנה היא", היינו חיסרון ב"פי יקח"; א"כ, יש צורך להגדיר את השייכות של הדרישה "כי יקח" לאמירת הבעל. תירוצה הראשון של הגמ' – "נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא" – מחייב הבנה: מה הוסיפה הגמ' בדימוי הזה, ומדוע לא כתבה בפשטות: "נתן הוא ואמרה היא – לא הו קידושין"?

הריטב"א לעיל מבאר, שאין כאן משום "חסורי מחסרא והכי קתני" אלא שינוי בהבנת הסיפא של הברייתא, שמשמעותה: "אבל היא שנתנה היא או אמרה היא – אינה מקודשת". יותר מכך מבארים התוס' בחולין (טז ע"א, ד"ה אמר), וז"ל:

ולא דמי נתן הוא ואמרה היא דבפ"ק דקדושין, דמשני התם נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא, דחד טעמא הוא משום דכתיב "כי יקח איש אשה" – ולא שתקא את עצמה.

משמעות דברי הגמ' היא ש"חד טעמא הוא", כלומר – אותה סיבה הפוסלת את נתינתה ממעשה הקידושין היא הפוסלת את אמירתה; ומהי הסיבה? הגמ' בהמשך עוסקת בלשונות שהאיש רשאי לומר כדי שקידושיו יחולו:

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: "כי יקח" – ולא שיקח את עצמו, והכא כתיב (דברים כד. ג): "ושלחה" – ולא שישלח את עצמו.

מסקנת הגמ' היא שאמירת "הריני אישך" אינה מועילה לא מצד גמירות הדעת, אלא בגלל הצורך ב"פי יקח", כלומר – הפסוק מגדיר גם את אופי האמירה ולא רק את הנתינה. מסקנת הדברים עד כה היא, שהצורך באמירה של האיש הוא יותר מאשר בקניין רגיל, והוא קשור למשמעות הפסוק "כי יקח"; וכך אמנם ביאר רש"י לעיל:

נתן הוא – דמי ל"פי יקח איש".

ואמרה היא – דמי ל"תקח אשה לאיש".

מהי משמעות הקביעה כי הפסוק ”כִּי יִקַּח” תובע יותר מאשר את עצם הדרישה שהאיש דווקא ייתן את הכסף?

ניתן לומר, שהפסוק בא להגדיר כי כל מה שקשור למעשה הקידושין באופן מהותי – צריך להיעשות ע”י הבעל. יסוד דומה מוצג בהמשך, כאשר הגמ’ (ט ע”א) דנה בשאלה מי כותב את שטר הקידושין. ככל קניין רגיל ברור כי המוכר הוא הכותב את השטר, ומדוע אפוא לא תהיה זו האשה שתכתוב את שטר הקידושין? והרי התורה הגדירה את האיש כקונה ואת האשה כמוכרת! וז”ל הגמרא:

ת”ר: בשטר כיצד? כתב לו על הנייר או על החרס, אע”פ שאין בו שוה פרוטה: בתך מקודשת לי, בתך מאורסת לי, בתך לי לאינתו – הרי זו מקודשת. מתקיף לה ר’ זירא בר ממל: הא לא דמי האי שטרא לשטר זביני! התם – מוכר כותב לו שדי מכורה לך, הכא – בעל כותב בתך מקודשת לי! אמר רבא: התם מעניינא דקרא, והכא מעניינא דקרא; התם כתיב (ויקרא כה, כה): ”וּמָכַר מֵאֲחֻזָּתוֹ” – במוכר תלה רחמנא, הכא כתיב: ”כִּי יִקַּח” – בבעל תלה רחמנא. התם נמי כתיב (ירמיה לב, מד): ”שָׂדוֹת בְּכֶסֶף יִקְנוּ” – קרי ביה ”יִקְנוּ”. מאי טעמא קרית ביה ”יִקְנוּ”? משום דכתיב ”וּמָכַר”? ! ה”נ קרי ביה ”כִּי יִקַּח”, דכתיב (דברים כב, טו) ”אֵת בְּתִי נָתַתִּי לְאִישׁ הַזֶּה”! אלא אמר רבא: הלכתא נינהו, ואסמכינהו רבנן אקראי.

הרשב”א (שם, ד”ה מתקיף לה) והריטב”א (שם, ד”ה אלא הלכתא) מגדירים את תירוץ הגמ’ ”הלכתא נינהו” כקביעה, לפיה התורה דרשה כי כל מעשה שהוא מהותי למהלך הקידושין יתבצע ע”י האיש. לשון הרשב”א: ”דכיון דבכסף תלה רחמנא בלוקח [כלומר בבעל] – מקשינן כולוהו הוויות להדדי”. נבאר מעט: בהו”א היה מקום לחשוב, שהאשה היא זו שאמורה לתת את השטר – שהרי התורה הגדירה את האיש כקונה, ובכל שאר הקניינים המוכר הוא הכותב את השטר ולא הקונה – ועל כך משיכה הגמ’: ”כִּי יִקַּח”. שואל הרשב”א: הרי הפסוק דיבר בקנייני כסף ולא בשטר! ועונה: ”מקיש הוויות להדדי”, היינו שהתורה תלתה את הכל בבעל, גם אם מצד דרכי הקניין היה הדבר צריך להיות בידי האשה.

על יסוד ההגדרה הזו נוסף גם את האמידה, שגם היא צריכה להיעשות ע”י הבעל ולא ע”י האשה. נמצא, שאין כאן בעיה או ספק בגמירות הדעת, אלא בדיני קידושין שהגדירה התורה. לא כתוב בפסוק שהאיש הוא שצריך לומר – אבל כן כתוב שאם האמידה, שהיא חלק מהותי מהקניין, נאמרת – היא צריכה להיאמר ע”י האיש דווקא (וממילא גם להגדיר באופן נכון את מעשה הקניין – מי קונה את מי). לכן, אם האשה אמרה – צריך האיש לחזור ולומר, אבל אם היא לא אמרה – גם הוא לא צריך לומר דבר.

עפ”ו נוכל לבאר את דברי הראשונים, שמחד קישרו את הבעיה באמירתה עם ”כִּי יִקַּח”, ומצד שני לא חיבבו אמירה בכל מעשה קידושין.

הר”ן (סו) מבאר, שכאשר האשה היא האומרת – שתיקתו של האיש בתגובה דומה לשתיקתה במקרה שנתן ורק לאחר זמן אמר לה שהכסף ניתן בתורת קידושין והאשה שתקה. כך יובנו דברי הר”ן: ”דשתיקה ידידה הרי הוא כשתיקה ידידה לאחר מתן מעות” – דלאו כלום הוא. מקרה כזה מופיעה כדף יב ע”ב:

ההוא גברא רקדיש בציפּתא דאסא. אמרו ליה: והא לית בה שוה פרוטה! אמר להו: תיקדוש בארבע זוזי דאית בה. שקלתא ואישתיקא. אמר רבא: הוה שתיקוּתא דלאחר מתן מעות, וכל שתיקוּתא דלאחר מתן מעות לאו כלום היא.

אמר רבא: מנא אמינא לה? דתניא: אמר לה כנסי סלע זו בפקדון, וחזר ואמר לה התקדשי לי בו; בשעת מתן מעות – מקודשת, לאחר מתן מעות, רצתה – מקודשת, לא רצתה – אינה מקודשת. מאי רצתה ומאי לא רצתה? אילימא רצתה – דאמרה אין, לא רצתה – דאמרה לא, מכלל דרישא כי אמרה לא נמי הוּו קידושין; אמאי? והא קאמרה לא! אלא לאו רצתה – דאמרה אין, לא רצתה – דאישתיקה משתקה, ושמע מינה: שתיקה דלאחר מתן מעות ולא כלום היא?

קשו בה כפום נהרא משמיה דרב הונא בריה דרב יהושע: מי דמי?! התם בתורת פקדון יהבינהו ניהלה, סברה, אי שדינא להו ומיתברי – מחייבנא בהו; הכא בתורת קדושין יהבינהו ניהלה, ואי איתא דלא ניחא לה – לישדינהו! פריך רב אחאי: אטו כולהו נשי דינא גמירי?! ה"נ סברה, אי שדינא להו ומיתברי – מיתחייבנא באחריותיהו.

שלחה רב אחא בר רב לקמיה דרבינא: כה"ג מאי? שלח ליה: אנן לא שמיע לן הא דרב הונא בריה דרב יהושע; אתון דשמיע לכו – חושו לה.

מהי משמעות ההשוואה שעושה הר"ן?

בגמרא שהובאה לעיל ניתן לפרש את שתיקת האשה כאחד משני אופנים: כהתעלמות (ואז אין קידושין), או כהסכמה. במקביל, גם שתיקת האישה ב"נתן הוא ואמרה היא" עשויה להתפרש כהסכמה בעלמא (שאינה מועילה), או כ...אמירה. נבאר: לפי הר"ן, הצורך באמירה אינו משום גילוי דעת, אלא דין בקידושי אשה שהאישה צריך להיות הדובר האחרון. כאשר האשה אומרת: "תן לי מנה ואקדש אני לך", והוא מוציא מיד את המנה ונותן לה – יש מקום להבין שאין כאן הסכמה דיעבדית-חיצונית גרידא למה שהיא אומרת, אלא בירור שהאשה בעצם רק שימשה כשופר לביטוי רצונו המקורי של האישה. כשראוּבן אומר לשמעון: "קח מנה וקנה לי חפץ", ושמעון לוקח את המנה לעצמו – ודאי שאין הוא יכול לטעון שהוא התכוון לקבל לצורך סיכה אחרת כלשהי, שהרי ראובן פירש בדבריו את מטרת הנתינה; וכך גם בכיוון ההפוך, אם יאמר שמעון לראובן: "תן לי מנה ואקנה לך חפץ", וראובן ייתן לו מנה – אפשר לומר שהאמירה שהיתה קודם, למרות שלא יצאה מפיו של ראובן, היא בעצם אמירתו של ראובן עצמו שרק יצאה מפיו של שמעון. זוהי, אפוא, סברת הר"ן מדוע יש מקום להסתפק: כיון שכאשר המעשה בא בעקבות אמירתה של האשה, ואף נעשה בידי האישה – הוא עשוי לייצג גם אמירה שלו.

גם הריטב"א (ה"ע"ב, ד"ה זאיבעית אימא), שכאמור – מסונף אף הוא לקבוצת הראשונים המוצאת בחיסרון האמירה פגם ב"כ"פי יָקח", מבאר כי במקרה שנתן הוא אחרי אמירתה יש לחשוש דילמא הוי כאילו אמר הוא; אמנם, הוא מעיר מיד שזהו ספק קלוש ורק מדרבנן, כי מדאורייתא ודאי שאין כאן אמירה.

נסכם: לשיטת ראשונים זו החיסרון הוא ב"כ"פי יָקח"; ופירוש הדברים הוא, שהתורה דרשה כי גם הדברים המשמעותיים בקניין (כנוסף למעשה הקניין עצמו, שחייב להתבצע ע"י האישה, כמובן) – אם הם אכן נעשים – ייעשו ע"י האישה ולא על ידי האשה. לכן, אם היא אמרה – צריך הוא לחזור ולומר, כדי שאמירתו תסיים את הקניין, ועל כך צריך עדים כיון

שזהו חלק מתנאי הקניין. אכן, גם לשיטה זו תפקיד האמירה הוא לברר מה היה בקניין – כמו בכל קניין – אלא שהגדרת ה”פי יָקח” שונה כאן מהשיטה הראשונה שהעלינו; בשיטה הראשונה ”פי יָקח” פירושו שמעשה הקניין צריך להיעשות ע”י האיש, בעוד שלשיטה זו ”פי יָקח” מגדיר את מקומו של האיש לא רק כמעשה הקידושין, אלא גם בדברים המהותיים הנלוים אליו.

נבאר על פי זה מקרים נוספים, איתם התמודדנו לעיל בשיטה הראשונה:
 נפתח בשיטת הרמ”ה שהבאנו לעיל, הסוכר ש”נתן הוא ואמרה היא” מועיל אם חזר הוא ואמר ”הן”. ישנה אפשרות להכין את דברי הרמ”ה דווקא עפ”י שיטת הר”ן וסיעתו.
 כך כותב הגר”א (אבה”ע כו, סקל”ג) על דברי הרמ”ה הנ”ל:

טור בשם הרמ”ה, והן אמירה מעליא הוי; ועיין ריש פרק ד נזיר כ’ ב’, ועיין לקמן סי’ כח.
 הר”ן כתב, הא דפשיטא להווא בנתנה היא ואמרה היא – משום דכתיב ”פי יָקח”, ומספקא להו בנתנה היא ואמר הוא. וכתב דהספק הוא שמא שתיקתו כהודאה ומסכים לדבריה, ואע”פ שלא פירש – הוי ליה כמדבר עמה על עסקי קידושיה, ע”ש. וכן גבי הא דאמר רבא תן מנה לפלוני ואקדש וכו’, כתב הר”ן ד”א דלכך מקודשת – דהוי ליה כמדבר עמה. אבל הוא סותר דבריהם, דהא אמרינן לעיל דספיקא הוא באמרה היא אם שתיקתו כהודאה, כנ”ל.

הגר”א בתחילת דבריו שולח לגמ’ בנזיר ולסימן כח לקמן.
 בנזיר הדין הוא שאדם המעוניין לקבל על עצמו נזירות צריך לומר את הנוסח הנכון והמלא; אשר על כן, אם אמר אדם לחברו: ”הריני נזיר ואתה”, והלה שתק – לא מועילה אמירתו לכך שחברו ייעשה נזיר, כיון שאין שתיקתו כהודאה. אמנם, מה הדין אם אמר אדם לאשתו: ”הריני נזיר ואת”, והיא ענתה ”אמן” – האם באמירת ”אמן” שלה ניתן בעצם לשמוע ”הריני נזירה”? המשנה בנזיר (פ”ד מ”ב) קובעת: ”הריני נזיר ואת ואמרה אמן – מיפר את שלה ושלו קיים”, כלומר – יש באמירת ה”אמן” של האשה משום קבלת הנזירות, ולמרות שמפיה לא יצא הנוסח המלא – הרי זה כאילו אמרה בפירוש ”הריני נזירה”.
 המקור השני הוא סימן כח, סעיף ב:

גזל את האשה או גנבה או חמסה, וחזר וקידשה בגזל או בגניבה ובחמס שלה, ואמר לה: הרי את מקודשת לי בו, אם לא קדם ביניהם שדוכים ונטלה ושתקה – אינה מקודשת. אבל אם שירך תחלה (דהיינו שנתרצית לישא אותו, אע”פ שלא היו שוין בנתנת הנדוניה), או אפילו לא שירך תחלה, וכשאמר לה התקדשי לי כזה ונתנו בידה אמרה הן – הרי זו מקודשת (וצריך לשלם לה גזילותיה).

כלומר – באמירת ה”הן” שלה ניתן לראות הסכמה להתקדש, ויותר מזה: הסכמה לכך שגזלותיה שבידי – שלו הם. בשני המקורות הללו מונח שמשמעותה של אמירת ”הן” היא כאמירה מעליא, ולא רק גילוי דעת על הסכמה למה שהשני אומר.
 בהמשך מביא הגר”א את ספיקו של הר”ן בנתן הוא ואמרה היא, ומוסיף משפט: ”ואע”פ שלא פירש – הוי ליה כמדבר עמה על עסקי קידושיה”. הדימיון למדבר על עסקי גיטה וקידושיה מחייב הבנה: כיצד תוסבר סוגיא זו לשיטת הר”ן וסיעתו?
 הר”ן (סו) בהתייחסו לסוגיא קובע, שאם רק היא דיברה על עסקי הקידושין ולא הוא – ”לאו כלום הוא”. בעסקי קידושין ישנה אמירה שלו – לא מפורשת כ”הרי את מקודשת לי”

– אך מספיקה, כעין אמירת "אני לוקח אותך"; אלא שחידושו של ר' יוסי כי דיו בזה הוא שאנו שומעים את אמירתו 'מהדהדת' באזני העדים עד רגע הנתינה, אעפ"י שמבחינה עובדתית היתה הפסקה (ובתנאי שלא עסקו בעניין אחר).

עפ"י דברי הגר"א יובן הרמ"ה בחידושו שאמירת "הן" של האיש מועילה גם אליבא דהר"ן, כי באמירת "הן" יש יותר מסתם "אני מסכים": יש במשמעותה "אני אקדש אותך", או "הן, כדברייך – אבל מנקודת המבט שלי, שאני לוקח ולא את נלקחת".

מקרה נוסף שיש להבין עפ"י שיטה זו הוא "תן מנה לפלוני ואקדש לך – מקודשת" (ו' ע"א-ע"ב); מה ההבדל בין נתן הוא ואמרה היא לבין נתן הוא לאחר ואמרה היא? אכן, עפ"י השיטות הללו האיש יהיה צריך לחזור ולומר "הרי את מקודשת לי", ואם אמנם לא חזר ואמר – לא יועיל המעשה כמעשה קידושין.

עפ"י דברינו נראה לענ"ד לתרץ מרדכי פלאי (קידושין תקכ"א) שהובא להלכה ברמ"א (כו, ג):

ואפילו נתן לה כשתיקה ולא דבר כלום, והוא והיא אומרים שכווננו לשם קדושין – הוי קדושין.

הח"מ (שם, ט"ו) והב"ש (שם, סק"ב) התקשו בדברי המרדכי ודחו את דבריו, מכיון שיוצא מדבריו כי מקרה בו שניהם שותקים עדיף ממקרה בו אמרה היא – אך מה גרע דיבורה משתיקתה?

כדי לבאר את המרדכי נקדים מספר דברים:

ישנו מושג שנקרא "דברים שבלב"; כאשר יש צורך בכוונה הנכונה כדי שדבר מסויים יחול, והצורך באמירה במצב כזה (שאף היא אינה הכרחית תמיד) הוא רק כדי לגלות את אותה כוונה ולא תנאי בחלות הדבר – אזי פעמים שמספיקה העובדה כי האדם כיוון לשם כך, למרות שבפועל הוא לא אמר דבר. למשל, אדם מוכר בית על דעת זה שהוא יעלה לארץ ישראל; הדבר לא נאמר בשעת הקניין, אבל הוא משפיע בחזרה כוונה לעשות קניין. אם יתברר לאחר מכן שהוא לא יכול לעלות לא"י, ניתן באופן עקרוני לומר שכוונתו רלוונטית למעשה הקניין עצמו, ומכיון שהוא לא יכול לעלות לא"י – המקח בטל (=דברים שבלב הוי דברים), או לטעון כי אין לקשר בין הרצון לעלות לא"י לבין מכירת הבית (=דברים שבלב לא הוי דברים). המרדכי מבוסס על ההנחה שבקניין – דברים שבלב הוי דברים, ואם כוונתי בקניין למטרה מסויימת – מעשה הקניין מושפע ישירות מהכוונה. ממילא, בקניין אשה אם שניהם התכוונו – די לי בזה ואין צורך באמירה שלו, כי תפקיד האמירה הוא ככלל קניין, ואם יש כוונה ספציפית לנתינת המטבע ושניהם יודעים ממנה (נתינה לשם קידושין) – לא חסר כלום בקניין.

הח"מ⁴ (שם) והגר"א (שם, סק"ב) התקשו מהי א"כ ההסתפקות בסוגייתנו – מה גרע דיבורה משתיקתה? אלא ששניהם סברו כי המרדכי מבין את דין "כי יקח" כשיטה הראשונה שהעלינו בסוגיא; וכך מבואר מהמקורות שהגר"א מביא אליבא דהמרדכי:

4 לכאורה ניתן היה לתרץ, שהמרדכי מובא ברמ"א בהקשר של נישואין המועילים מספק – כהמשך לדינים הקודמים שהזכיר בהג"ה, כמו מי שאמר לאשה שהוא נותן לה בשביל אהבה וחיה שביניהם, או שלא דיבר עימה והיא אומרת שקיבלה לשם קידושין (מפי הרב מנשה גד רשובסקי, וכן משמע קצת בב"ש שם). אמנם, עדיין ייקשה: א. מדוע יש להסתפק? ב. במרדכי עצמו לא מובא דין זה כמועיל רק מספק, אלא כקידושין גמורים; מדוע?

ואפילו נתן כו' – מרדכי סוף פרק ב והגהות מיימוניות שם, וכנ"ל דכוונה היו כמו מדבר עמה. וכתב שם: וכמו שנתבאר בפ"ג דשבועות בגמר בלבו פת חטים והוציא פת סתם. ואע"ג דאמרינן פ"ב דקידושין ובכולן אע"ג כו' – שאני התם, כיון דאתני כו', כמו שנתבאר שם, נ' א'. ואע"ג דמסקנא שם דברים שבלב לא היו דברים – שם היינו טעמא, דאזלינן בתר דעתא דלוקח – עיין חושן משפט סימן ר"ז ס"ד בהג"ה: וי"א כו', וכנ"ל דהא דבעינן מדבר – משום דבלאו הכי מנא ידעה, ומסיק דהוי ודאי קדושין. [כאן מגיע הגר"א למסקנה שדברים שבלב היו דברים, וקושיית החלקת מחוקק על המרדכי בנקודה זו אינה נכונה, אך דברי המרדכי דחויים מטיבה אחרת, כדלהלן.] ובחלקת מחוקק השיג עליו, דא"כ אמאי אמרינן בנתן הוא ואמרה היא דספיקא הוא, מי גרע משתיקתה? וכן בלא אמר לי, ושם קאי אמ"ש באמר בשביל אהבה. אמת דראיה שמביא מגמר בלבו כו' מוכיח כן; [בכלומר, אם דברים שבלב היו דברים, כדברי המרדכי – במה התלבטה הגמ' אצלנו? הרי אם הוא אומר שכיון והיא אומרת שכיוונה – לכאורה הו' קידושין!] רק דמה שהקשה מדרבים שבלב – לכאורה לא משמע כן [כדברי החלקת מחוקק, שרצה לטעון כי דברים שבלב לא היו דברים בקניין]. ומ"מ דברי חלקת מחוקק נכונים.

עפ"י הגר"א, בעיקרם של דברי המרדכי עומד היסוד שדברים שבלב היו דברים, כלומר – האיש צריך לתת, והצורך באמירה הוא רק בדומה לכל קניין רגיל; ומאחר שסובר המרדכי כי בקניין דברים שבלב היו דברים – א"כ אין צורך בדיבור. אלא שהגר"א התקשה מדוע כאשר האשה מדברת והוא נותן, ואין לי כל ספק בכוונתו כיון שהוא אומר אותה לאחר מכן – לא יחולו הקידושין (ולהיפך – הגמ' אף אומרת: "נעשה כמי שנתנה היא"); מה גרע דיבורה?

אכן, לדברינו המרדכי סבר שדין "פי יקח" משמעותו שהאיש צריך ליצור את מעשה הקניין, ובמידה שמתלוים לקניין דברים מהותיים נוספים, כמו מסירת השטר או האמירה – הם צריכים להיעשות ע"י הבעל. לכן, במידה ושניהם שתקו אך התכוונו להתקדש – אין צורך באמירתו, וממילא אין חיסרון בקניין; אבל אם היא דיברה – חייב האיש לסיים, כי למעשה הקניין חדר מרכיב מהותי נוסף – אמירה – וא"כ הוא צריך לדבר.

עפ"י דברינו עד כאן תובן הערת הרמ"א בהביאו את דעת המרדכי להלכה; אולם ישנו קושי על ביאורנו מהמשך דבריו של השו"ע (כו, ח), שם פוסק מרן (ולא השיג עליו הרמ"א):

נתן הוא ואמרה היא, אם היה מדבר עמה על עסקי קדושין – הוי ודאי קדושין, ואם לאו – הוי ספק קדושין.

5 הח"מ נתקשה גם בהגדרת המרדכי לגבי "דברים שבלב"; לשיטתו אין אומרים "דברים שבלב" סתם, אא"כ ישנה בתחילה אמירה חלקית. הגר"א שיובא בעז"ה בהמשך דוחה את ראיות הח"מ בזה, ולכן התמקדנו רק בקושייתם המשותפת על דברי המרדכי.

כפשטות, אנו דנים במקרה בו האשה מסיימת את מעשה הקידושין באמירתה, אבל כיון שהאיש דיבר עימה על עסקי הקידושין – מועיל הדבר גם אם היא אמרה; משמע שאין רעותא בתוספת אמירתה, אלא רק צריך שגם הוא יאמר – ולא כפי שניסינו לבאר עד כה⁶. ונראה לתרץ, כי מצב של דיבור על עסקי הקידושין הינו ייחודי באמירה בקידושין; ואעפ"י שלא היתה אמירה מסודרת ומפורשת – מועילה שיחתם המשותפת, בתנאי שהאיש היה פעיל בשיחה ביניהם. עפ"י נוכל להוסיף, שגם אם לאחר שדיברו על עסקי הקידושין אמרה היא – אמירתה 'נבלעת' בדיבור על עסקי קידושיה, כלומר – אין משמעות לאמירתה, מכיון שהמעשה מקבל את משמעותו בעקבות הדיבור על עסקי קידושיה, משא"כ כשרק הוא מדבר והיא מדברת אחריו – שאז אמירתה היא הנותנת משמעות; אולם דיבור שלה, ואולי גם שלו⁷, לאחר שעסקו בענייני הקידושין – אינו משנה את משמעות הנתינה⁸.

ג

אכן, דברי הרשב"א בסוגייתנו מהוים נדבך נוסף. עפ"י דבריו (שם), הצורך באמירה הוא כפול: "כי יקח" אמרה תורה, כלומר כל ענייני הלקחה – האמירה והנתינה – תלויים באיש; ובהמשך דבריו (ד"ה 'אבל נתן הוא') מוסיף הרשב"א שהחיסרון באי-אמירה גם כאשר אומר האיש שהוא התכוון לשם כך, הוא שאין שמיעת עדים על האמירה וחסר במעשה הקידושין. מה מונח בדברי הרשב"א? כדי לבאר דבריו, נקדים תחילה סוגיא בנדרים (ו"ע"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 ידיים שאין מוכיחות הויין ידיים, מכלל דסבירא ליה לרב פפא די שיד לקידושין! חדא מגו מאי דסבירא ליה לשמואל אמר ליה לאביי.

הגמ' מסתפקת האם יש 'יד' לקידושין. ישנם דברים שחלים רק ע"י שפורשו באמירה בפה, כמו נדרים. התורה חידשה דין 'ידות', כלומר מצב בו אדם לא מסיים את אמירתו – אבל ברור לנו מה עומד להופיע כהמשך לדבריו, ואנו מתייחסים לדברי-המשך אלו כאילו נאמרו. היד' יכול להיות 'יד מוכיח', או לחילופין 'יד שאינו מוכיח'. 'יד מוכיח' הוא מצב

6 הרמב"ם אינו פוסק את ההלכה שהבאנו כלשונה, אלא רק את המקרה הפשוט של "נתן הוא ואמרה היא", וז"ל (אישות פ"ג ה"ב): "נתנה היא ואמרה לו: הריני מקודשת לך, הריני מאורסת לך, הרי אני לך לאשה, או בכל לשון הקנאה – אינה מקודשת".

7 משמעות הדבר היא, שאם לאחר שעסקו בענייני קידושין אמר האיש משפט לא מוכן – לא ייגרע ממעשה הקידושין; וכך משמע מסוגיית הגמרא (ו"ע"א), שכל הדיון בהבנת הלישני הוא לאחר שעסקו בענייני קידושין, והספק הוא אם ייגרע כוחו.

8 יוצא, אפוא, כי אעפ"י שעצם הדין, הקובע שאף כעוסקים בענייני קידושין מקודשת האשה, הוא חידוש – הרי שלאחר החידוש כוחו רב מזה של אמירה פשוטה.

בו אדם אומר אמירה מקוטעת, שברור כיצד היא עתידה להסתיים אלא שמפיו היא לא יצאה בפירושו. במקרה זה אנו מסתפקים כמה שהוא אמר, ושומעים ככיכול את סוף המשפט למרות שהוא לא נאמר, כיון שלא קיים סיום אפשרי אחר לדבריו. לדוגמא: אדם רואה נזיר עובר מולו, מצביע עליו ואומר "אהא"; במילת "אהא" מונח – אני אהיה נזיר, כי אין משמעות מסתברת אחרת לאמירתו. בנדרים קי"ל ש"יד מוכיח' הוי יד, כלומר דינית הדבר תופס כאילו נאמר כל המשפט, ולומדים זאת מגזה"כ. "יד שאינו מוכיח", לעומת זאת, הוא מצב בו אדם אמר משפט שסופו יכול להתפרש בשני מובנים ויותר, לדוגמא: "הרי את מקודשת" ולא סיים "לי"; יכול להיות שהוא שליח – אך יכול גם להיות שהוא מקדש לעצמו את האשה, ובנדרים במצב כזה ישנה מחלוקת אב"י ורבא האם הדבר מועיל או לא (נדרים ה ע"ב).

הגמ' דנה כאן האם גם בקידושין נאמר ש"יד מוכיח' הוי יד, או שרק בנדרים חידשנו זאת. הדין מתמקד במקרה בו שתי נשים עומדות ליד איש, והאיש נותן שתי פרוטות לאחת מהנשים ואומר: "הרי את מקודשת לי ואת". מה משמעות התוספת "ואת"? הפירוש המסתבר הוא: "... וגם את מקודשת לי"; האם נאמר שיש כאן 'יד' ולכן מקודשת, או שרק בנדרים חידשנו דין זה ולא בקידושין?

בהמשך רוצה הגמ' לפשוט את בעייתו של רב פפא מסוגייתנו, שהרי אצלנו (קידושין ה ע"ב) ר"פ מקשה על שמואל:

אמר ליה רב פפא לאב"י: למימרא דסבר שמואל ידים שאין מוכיחות הויין ידיים? ! והתנן: האומר אהא – הרי זה נזיר; והוינן בה, ורילמא אהא בתענית קאמר! ואמר שמואל: והוא שהיה נזיר עובר לפניו, טעמא דנזיר עובר לפניו, הא לאו הכי – לא!
הכא במאי עסקינן – דאמר לי.

כלומר, ר' פפא מקשה על שמואל מנין שידות שאינן מוכיחות הויין ידיים, אך אינו מקשה מנין לי שבקידושין בכלל הויין ידיים אם התורה דיברה רק על נדרים; אלא כנראה שלדעת ר"פ אין בעיה לומר שבקידושין יש דין ידיים. דוחה הגמ' את הראיה – ר"פ הקשה אליבא דשמואל, הסובר בנזיר כי ידיים שאינן מוכיחות לא הויין ידיים, ואילו כאן רוצה שמואל לומר שהויין ידיים, בניגוד לשיטתו.
הר"ן (נדרים ו ע"ב, ד"ה יגור) מקשה על מהלך הגמ':

וא"ת ומאי קא מספקא ליה בקדושין? מאי שנא מגיטין דלכ"ע יש יד, כדמוכח סוגיין דלעיל, ולא פליגי אלא ביד שאינו מוכיח? נכלומר, הגמ' בגיטין (פה ע"ב) מסתפקת מה הדין במקרה שאדם כתב "את מגודשת" ולא כתב "ממני", שזהו מצב של ידיים שאינן מוכיחות: לעומת זאת, אם אדם כתב "ממני" אך בזמן נתינת הגט לא אמר "הרי את מגודשת ממני". שזה מקרה של 'יד מוכיח' – לכ"ע הוי יד, ומגודשת. אצלנו בקידושין מדובר ב'יד מוכיח'. א"כ מדוע יש בכלל מקום לספק? 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 מדי.

כלומר, בגלל שבקידושין מדובר שלא נתן לאשה השניה את הפרטה – יש מקום להסתפק, משא"כ בגט שנותן לה את השטר.

מקשה הגרע"א (גיליון הש"ס ע"ט) על הר"ן – הרי סו"ס הגמ' באה לפשוט את בעייתו של ר"פ מסוגייתנו; אם הסיבה להסתפקות בקידושין היא משום שלא היה מעשה – מדוע חשבה הגמ' לפשוט את הבעיה ממקרה בו מדובר שהאיש נתן בידה כסף ואין מקום להסתפק, שהרי מעשה מוכיח? ואדרבה: הגמ' בקידושין מתייחסת למקרה שנתן בידה כ"ד שאינו מוכיח! ע"כ, שחילוקו של הר"ן בין גט לקידושין עפ"י המושגים 'יש מעשה' ו'אין מעשה' הוא נכון – אבל לא בגלל נתינת השטר, אלא מחמת הבדל מהותי אחר; מהו? הגרע"א נשאר בצ"ע.

נקדים נקודה נוספת: כאשר חלות של דבר תלויה כדיבור מסויים, יש צורך שהדיבור יהיה מבורר; אולם אם הדיבור רק מלווה את המעשה, אזי הדיבור אינו צריך להיות מדויק כ"כ. לכן, בנדרים נזדקק לחידוש מפסוק שלמרות שהאדם לא אמר כל מה שנדרש – 'יד מוכיח' הוי יד.

לאור דברי הרשב"א דלעיל ננסה לעצב הגדרה מחודשת לדרישת התורה בקידושין, אותה נכנה בשם 'מעשה ליקוחין'. התורה הגדירה כי מה שיוצר מעמד חדש באשה אינו רק מעשה הקניין, אלא גם האופן שבו נלקח המקח. לפי"ז יובן, שמעשה הקידושין הוא בעצם לקיחת האשה ע"י האיש, כאשר הלקיחה מתבצעת ע"י אמירה, ובלקיחה הזו מונח כבר שיש צורך בקניין כדי לתת ללקיחה משמעות.

לפי"ז יובן הצורך בעדים לאמירה, המהווה בעצם את מעשה הקידושין האמיתי. להבדיל מכל קניין אחר, בו אופן העברת המקח הוא טכני לחלוטין, כאן התורה דרשה אופן מסויים של לקיחת האשה ע"י האיש, וכל עוד הדבר לא התבצע – לא נוצר מעשה הקידושין.

הרשב"א מחדש, אפוא, שיטה שלישית בהבנת הפסוק "פי יקח", המבטאת עמדת יחיד בכיבור מושג האמירה בקידושין. עפ"י שתי השיטות הראשונות אמירה בקידושין עניינה אחד: לברר את המעשה, כמו בכל קניין, כאשר השיטה השנייה מגדירה גם דין של "פי יקח" לפיו האיש הוא שצריך לומר את הנוסח המברר את הקניין. לרשב"א, לעומתן, האמירה אינה מבררת כמו בכל קניין, אלא יוצרת את המעמד המיוחד באשה.

עפ"י כל זה נוכל אולי לתרץ את קושיית הגרע"א. ההבדל בין גיטין לקידושין הוא שבגיטין מה שיוצר את הכריתות זה ה'נָתַן בְּיָדָהּ' (דברים כד, א), משא"כ בקידושין – שם לא בנתינת הפרוטה מתרחש המהפך אלא רק באמירתו המפורשת של האיש, אחרת אין קניין; ולכן, גם אם נתן פרוטה לאשה יש לדון בדין ידות האם נאמרה האמירה היוצרת או לא, ואם חלקי משפטים יועילו ומתי, כי המעשה לא יכול להוכיח על הדיבור.

נוסיף ונבאר עפ"י הרשב"א את המקרה של מדבר בעסקי קידושין, שם לכאורה לא היתה אמירה; הרשב"א (ע"ט) מסביר, כי מדובר שהעדים ראו גם שהאיש משוחח איתה על עסקי הקידושין, וכך ניכר ש"הוא בעצמו נתרצה בהם מעיקרא" ו"הרי זה כאלו פירש עכשיו".

עלה בידינו, א"כ, שלדעת הרשב"א יש צורך שהעדים ישמעו ויראו את מעשה הקידושין, אחרת מעשה הקידושין לא חל. עפ"י זה עמדנו על משמעות ההגדרה שהאמירה בקידושין היא מרכיב מהותי הנדרש לכתחילה במעשה הקידושין. היכן כתוב דבר זה בפסוק? – חידשנו שהתורה דרשה 'מעשה ליקוחין', שמשמעותו: הצורך לקנות הוא כדי שאפשר יהיה לקחת את האשה, ואופן לקיחת האשה הוא באמירת האיש.

הקושי בדברי הרשב"א הוא מגמרא ערוכה במסכתנו (סה ע"א-ע"ב), שם מפורש שמספיקה עדות נסיכתית בקידושין:

איתבייה: המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי, ב"ש אומרים: אינה צריכה הימנו גט שני, וב"ה אומרים: צריכה הימנו גט שני. היכי דמי? אי דאיכא עדים – מאי טעמייהו דב"ש? ואי דליכא עדים – מאי טעמייהו דבית הלל? אלא לאו בעד אחד? וליטעמין, אימא סיפא: ומודים בנתגרשה מן האירוסין שאין צריכה הימנו גט שני, מפני שאין לכו גס בה; ואי סלקא דעתך עד אחד מהימן – מה לי מן האירוסין, מה לי מן הנשואין! אלא הכא במאי עסקינן – כגון דאיכא עדי יחוד וליכא עדי ביאה; בית שמאי סברי: לא אמרינן הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה, ובית הלל סברי: אמרינן הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה; ומודים ודאי בנתגרשה מן האירוסין דלא אמרינן הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה, מפני שאין לכו גס בה.

ומסביר רש"י (ר"ה אמרינן): "שראוה שנתייחדה עמו – אין צריך להעיד על הביאה; דכיון דלכו גס בה מתזקינן אותו בחזקת שבא עליה לשם קידושין".
כיצד נבאר אפוא את הרשב"א – האם נתעלמה ממנו דעת ב"ה? והלא כך גם נפסק להלכה הן ברמב"ם (גירושין פ"י ה"ח):

נתייחד עמה בפני עדים, והוא שהיו שני העדים כאחד; אם היתה מגורשת מן הנשואין – חוששין לה שמא נבעלה, והן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה, שכל המקדש בכיאה – אינו צריך לבעול בפני עדים, אלא יתייחד בפניהן ויבעול.

והן בשו"ע (אבה"ע קמט, ב):

נתייחד עמה בפני שני עדים, והיו שני עדים כאחד, וראו הוא והיא את העדים; אם היתה מגורשת מן הנשואין – חוששין לה שמא נבעלה, והן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה. לפיכך היא ספק מקודשת, וצריכה גט מספק.

כלומר – אם משמעות דברי הרשב"א היא כפי שביארנו, והתורה דרשה אמירה מפורשת, הרי שמונח בהגדרה זו כי התורה דרשה שקיפות מוחלטת לגבי מעשה הקידושין – העדים חייבים לראות ולשמע הכל; אבל בסוגיא משמע (וכן נפסק להלכה) ההיפך – שיש מקום גם ל'עדי אומדנא', ודי במה שמסתבר מתוך מה שראו העדים. כיצד ניישב, א"כ, את הרשב"א? זאת ועוד: בסוגיא עצמה כמעט מפורש שאין צורך באמירה, שהרי עדי היחוד ודאי לא שמעו את אמירת הבעל קודם הבעילה – וכיצד א"כ נוכל לטעון כי האמירה היא חלק מהותי מהקידושין?⁹

על כורחנו ניאלץ לומר בדברי הרשב"א הסבר אחר; ואם נדייק היטב בדברי הרשב"א (שם) תבואר כוונתו:

הא נתן הוא ואמרה היא לאו הוו קדושי. פירש רש"י ז"ל דרמי ליכי תלקח אשה לאיש, וכבר כתבתי למעלה בריש מכלתין ד'תלקח אשה לאיש' לא משמע אלא שתתצרה לקדושין,

9 וכן הקשה הקה"י (קידושין ו, ז ד"ה זוהנה).

וקידושין נינהו; אלא הכי פירושו: ד"כי יקח" משמע שכל הלקוחין, דהיינו נתינה ואמירה, תלוין בו – וכשאמרה היא הו"ל 'כי תקיח את עצמה', וכן פירושו בתוס'. אבל נתן הוא ואמרה היא ספיקא הוי וחיישינן מדרבנן. וא"ת ולירוק מינה נמי נתנה היא ואמר הוא! ותירץ הראב"ד ז"ל, דההיא לא פסיקא ליה – דאיכא אדם חשוב דהויא מקודשת גמורה, כדאיתא לקמן, וכן בתוס' רבותינו הצרפתים ז"ל. אבל רבינו אלפסי והרמב"ם ז"ל כתבו דנתנה היא ואמר הוא אין כאן בית מיוחד, ונראין דבריהם, דהא דאמרינן לקמן דבאדם חשוב מקודשת – היינו דוקא בשחזר הוא ואמר לה התקדשי לי בהנאה זו שאני מקבל ממך מתנה זו, וכן פירש שם ר"ח ז"ל, וא"כ הו"ל כנתן הוא ואמר הוא; אבל נתנה היא ממש ואמר הוא – אינה מקודשת, והדין נותן, שאם נתנה היא – במה קנאה? אדרבה, דמי ל"כי תקח אשה איש! והלכך נתנה היא, אע"פ שאמר הוא – אמירה ידידה בלא נתינה לית ביה מששא, ואינה מקודשת. וא"ת נתן הוא ואמרה היא – אמאי אינה מקודשת גמורה? דהא אמרינן לקמן בסמוך: היה מדובר עמה על עסקי גיטה וקדושיה, ונתן לה ולא פירש, רבי יוסי (הגלילי) אומר דין! ותירצו בתוס', דהכא בשלא דברו מעיקרא בעסקי קדושין כלל, אלא השתא הוא דאמרה ליה תן לי דינר ואתקדש אני לך, ונתן לה ולא פירש; דהא לא אמר איהו מידי לא השתא ולא מעיקרא. [כאן מנחה הרשב"א לתרוץ עפ"י העיקרון שהחיסרון באמירתה הוא חיסרון ב"כי יקח"; כיצד תובן, אפוא, הגמ' לגבי 'תן מנה לפלוני ואתקדש אני לך' (ו ע"א)?] והא דאמרינן לקמן: תן מנה לפלוני ואתקדש אני לך, מקודשת מדין ערב – דוקא בשחזר הוא ואמר לה בשעת נתינה הרי את מקודשת לי במנה זה שאני נותן לזה; הא נתן ולא פירש – אינה מקודשת. ואע"פ שהדברים מראין דלדעת מה שאמרה לו נתן הוא, וכמו שפירש דמי – מ"מ העדאת עדים בעינן; דהמקדש בלא עדים – אין חוששין לקדושיה. [באיזה מקרה בדיוק מצריך הרשב"א עדים? – מסתבר שהרשב"א בא לבאר מדוע דווקא ב"תן מנה לפלוני" יש צורך באמירה, בעוד שבנתן הוא לה אין צורך לכתחילה באמירתו ורק אם מישוה כבר אומר – זה צריך להיות הוא, כפי שלשאר הראשונים הצורך באמירתו נובע מכך שהאמירה קובעת את המעשה, ולכן צריך את אמירתו בגלל "כי יקח" – שמתבצע אמנם ע"י הנתינה. אך מוגדר באמצעות האמירה, וגם היא צריכה לצאת מפיו.] א"כ, כיון שלא פירש כן, ואפשר שלשם מתנה נתן ולא לשם קידושין – אע"פ שהוא מורה (נ"א מוכח) דלשם קידושין נתן, כמו שאמרה – אפילו הכי אין כאן עדות שמיעה ולא ראייה לשם קדושין (נ"א לשם עדות), אלא שהם דנין כונת הלב, ואין כאן עדות; אבל בשהיו עסוקים באותו ענין, כיון שהוא בעצמו נתרצה בהם מעיקרא – הרי זה כאלו פירש עכשיו בשעת נתינה דאדבורא דנפשיה קא סמיך ויהיב.

נבאר דבריו:

ישנה הגדרה בקניינים הקרויה 'מעשה מוכיח', כלומר – אין צורך באמירה כדי להגדיר מעשה הזועק את פירושו האמיתי; אבל אם בכל זאת נאמר דיבור – אזי פשוט שהמעשה כפוף לתוכן הדיבור. הרשב"א הצריך אמירת עדים רק היכא שהמעשה לא מוכיח מעצמו, כמו ב"תן מנה לפלוני"; כי כשאדם נותן לפלוני מנה ולא אומר לו שבזה הוא מקדש אשה מסויימת – אין המעשה מוכיח, ולכן גם העדים צריכים לשמוע את האמירה, ולא די בכך שיאמרו כי ראו שפלוני נתן כסף.

נמצא, שהסוגיא אצלנו דנה במושג 'עדות בקידושין' – כי כשישנה אמירה היא מהותית לקניין, שהרי היא מגדירה את המעשה. ברם, הצורך באמירה הוא רק כדי להוכיח מהו המעשה שמתרחש כאן, ולכן כשהמעשה מוכיח מגופו – איש נותן לאשה כסף – אין צורך באמירה, למרות שאם היא תיאמר היא מהותית לקניין; והיכן שהמעשה לא מוכיח מגופו – יש צורך באמירה לכתחילה.

לסיכום, ביררנו בסוגייתנו שתי שיטות ראשונים מרכזיות הנותנות הגדרות שונות של הספק בסוגיא:

אפשרות א': הספק הוא בגמירות-דעת של האיש; סיבת נתינתו אינה ברורה, והצורך באמירה הוא לשם גילוי דעת.

אפשרות ב': הספק הוא אם דין "כי יקח", הכולל גם דין אמירה ע"י הבעל, יכול להתקיים כאשר הוחלט לשלב במהלך הקידושין אמירה בנוסף לפעולת הקניין.