

## מהות הקידושין עפ"י רש"י ותוס'\*

### ראשי פרקים

המחלוקת לגבי תוצאת הקידושין  
א. הבנת החופה והנישואין  
ב. הבנת מהות פעולת הקידושין  
ג. הבנת הצורך בהסכמתה של האשה  
המקור התנאי למהות הקידושין  
הסבר המחלוקת בקידושי חליפין  
המחלוקת לגבי המקור בתורה לדין הקידושין  
סיכום

### המחלוקת לגבי תוצאת הקידושין

כדף ב ע"ב שואלת הגמרא מדוע נוקטת המשנה בפרקנו "האשה נקנית", ובפרק שני – "האיש מקדש". הגמרא עונה שבפרק ראשון נקטה המשנה את הלשון המופיעה בתורה, ובפרק שני – לישנא דרבנן: "ומאי לישנא דרבנן (כלומר, מה משמעות לשון זו)? – דאסר לה אכולי עלמא כהקדש". מפשט הגמרא נראה, שמה שקורה בקידושין הוא שהאשה נאסרת על כל העולם<sup>1</sup>. לעומת זאת, תוס' (ד"ה 'דאסר') מפרשים:

והרי את מקודשת לי, כלומר להיות לי מקודשת לעולם בשבילי, כמו הרי הן מקודשין לשמים (נדרים מה ע"א) – להיות לשמים. ופשטא דמלתא מקודשת לי – מיוחדת לי ומזומנת לי.

דהיינו, עפ"י תוס', מעבר לכך שהאשה נאסרת על כל העולם – היא גם נהיית מיוחדת ומזומנת לאיש ע"י הקידושין, כלומר הקידושין יוצרים גם זיקה בין האיש לאשה<sup>2</sup>.

\* מתוך דברים שעלו בעז"ה בלימודי עם ישראל אליצור.  
1 עיקרון זה מופיע בר"ן בתחילת המסכת (א ע"א בדפי הרי"ף): "האשה נקנית – לבעלה, להצריכה ממנו גט"; כלומר, הקידושין גרמו שכדי שהאשה תהיה מותרת לכל העולם היא תצטרך גט.  
2 במאמר זה אינני נכנס לנפ"מ שבזיקה זו.

## א. הבנת החופה והנישואין

עפ"י אפשר להסביר מחלוקת תוס' ורש"י בעניין 'חופה': לפי תוס'<sup>3</sup> חובה לקדש ורק אח"כ לעשות חופה; אם יעשה חופה לפני הקידושין – לא עשה בכך כלום. לעומת זאת, לשיטת רש"י (י"ע"ב, ד"ה 'הכי דמי')<sup>4</sup> יכול לעשות חופה לפני קידושין.<sup>5</sup>

לפי תוס' הקידושין יצרו שני דברים: גם אסרו אותה אכו"ע וגם החלו ליצור את הקשר בין האיש לאשה; עפ"י, החופה העמיקה את הקשר בין האיש לאשה שהתחיל בקידושין. לפי זה מובן שלא שייך לעשות חופה לפני קידושין – מפני שלא שייך להעמיק קשר לפני שהוא קיים בבסיסו. לעומת זאת, לפי רש"י הקידושין רק אסרו אותה אכו"ע; עפ"י החופה יוצרת לכדה את הזיקה שבין האיש לאשה. לפי זה יכול להיות שהדברים ייעשו בסדר הפוך, שכן כל אחד פועל על דבר אחר, ללא קשר בין האחד לשני.<sup>6</sup>

## ב. הבנת מהות פעולת הקידושין

נראה ששאלה זו, מה התבצע בקידושין, תשפיע גם על מהות הפעולה. עפ"י שיטת תוס', שהאיש קיבל משהו מהקידושין (ולא רק אסר את האשה), סביר לראות את קניין הכסף כתשלום שווי על דבר זה.<sup>7</sup> לעומת זאת, לשיטת רש"י שהאיש איננו מקבל משהו

3 אמנם, תוס' לא כתבו דבר זה במפורש – אך זוהי הדעה הפשוטה בראשונים; כמו"כ עיין הערת המהדיר למשנה למלך המוזכר לקמן (הערה 5), שם מוכיח כי זו דעת התוס' ביבמות (נו ע"ב, ד"ה 'רב אמר'), וכן עיין לקמן (הערה 7) שם הוכחנו כי זוהי דעת התוס' גם במסכתנו.

4 ועיין רש"י שם, ומרדכי (תקמו) המביא את תשובת רש"י.

5 עיין משנה למלך הלכות אישות (פ"י ה"ב, ד"ה 'ומשתכנס') שחוקר בזה.

6 ואף שניתן היה לומר שהזיקה בין האיש לאשה לא יכולה להתבצע אם לא נאסרה קודם לכל שאר האנשים, עכ"פ נראה שרש"י לא סבר כך.

עפ"י נראה לתרץ קושיה חזקה מאוד על רש"י: בדה"ג ע"ב דנה הגמרא במקור לכך שכסף הקידושין הולך לאב גם בבת קטנה וגם בנערה. לפי רש"י (שם, ד"ה 'זאימא ה"מ'), בהוה אמינא חשבנו שהפסוק "את בתי לאיש הנה" (דברים כב, טז) מדבר דווקא בבת קטנה, ובשלב זה חשבה הגמרא שאין האב יכול לקדש את בתו גם כשהיא נערה. בתוס' (שם, ד"ה 'זכי') הקשו על זה – הרי הגמרא ניסתה ללמוד שהכסף ילך לאב גם בנערות מכך שהאב מקבל את תשלומי הבושת גם בנערות, והרי המקור לכך שהאב מקבל את דמי הבושת גם בנערות הוא משום "דאי בעי מסר לה למנוול ומוכה שחין" (כתובות מ ע"ב); – א"כ במפורש רואים שהאב יכול לקדש את בתו גם בנערות; משום כך פירשו תוס' אחרת מרש"י בסוגיא. והנה, בתוס' (ד"ה 'זאימא') הקשו על שיטת רש"י – איך אפשר לומר שהפסוק "את בתי נתתי" מדבר רק על קטנה, והרי רש"י אמר מפורשות בכתובות (מו ע"א, ד"ה 'הא דזכי') שפסוק זה מדבר גם על ימי נערות! על כך ענו תוס', שהקידושין נעשו בקטנות והחופה בנערות. עפ"י, לכאורה, יכלו התוס' לתרץ קושייתם הנ"ל על רש"י – הסיבה שהאב מקבל את דמי בושתה בנערות אינה משום שהוא יכול לקדשה בנערות, אלא משום שהוא יכול למוסרה לחופה בנערות למנוול ומוכה שחין (דבר שגם רש"י מסכים לו, כדברי תוס'). ונראה שתוס' לא תירצו כך משום שעכ"פ ההלטה למוסרה למנוול ומוכה שחין אינה יכולה להיעשות בנערות – אלא רק אם קידש אותה בקטנות לאדם זה, וא"כ אין סביר ללמוד משם שגם בנערות יקבל אביה את דמי בושתה. עכ"פ, זהו רק לשיטת התוס' שחופה חייבת להיעשות דווקא אחר קידושין – אך לשיטת רש"י שיש חופה גם לפני קידושין מתורץ היטב; האב זכאי בדמי בושתה בנערות משום שהוא יכול למוסרה לחופה למנוול ומוכה שחין, אף שכלל לא קידשה, וא"כ אין חובה לומר שהאב יכול לקדשה גם בנערות. עפ"י מדוייקת גם הלשון "למוסרה למנוול ומוכה שחין", הנראית שייכת יותר בחופה מאשר בקידושין.

7 ואף שאפשר לקדש בפרוטה, והאשה ודאי אינה שוה פרוטה בלבד, אפשר לומר שאם מסכימה להקנות בשווי זה הרי היא מוחלת על שאר המחיר; או שנאמר שה'שווי' המדובר פה אינו השווי של האשה, אלא שוויה של הסכמת האשה; או שנאמר שלאשה אין מחיר, ולכן צריך עכ"פ לתת שווי מסויים – שהאשה מסכימה לו.

מהקידושין, ורק עשה מעשה בעל תוצאות איסוריות (אסר אותה על כל העולם) – אפשר לומר שאין קניין הכסף 'שווי' אלא 'פעולה', שהתורה לימדה אותנו שהיא מועילה ליצור חלויות איסוריות אל<sup>8</sup>.

עפ"י ההסבר הזה אפשר לבאר כמה סוגיות:

א. בדרך ב ע"א תוס' (ד"ה בפרוטה) שואלים מנין שאפשר לקדש אשה גם בשוה פרוטה, ועונים שלומדים זאת מנזיקין. בנזיקין למדנו ששוה כסף נחשב כ'שווי', ולכן במקום שיש צורך לתת שווי מסויים לאדם – זה יועיל. עפ"י ההשוואה לקידושין מובנת רק אם נבין גם את קידושין כ'שווי', אך אם נבין את קידושין כ'פעולה' – אולי ב'פעולה' יש צורך בכסף ממש, כדי שפעולה זו תהיה בציביון מסויים<sup>9</sup>? – אלא נראה מפה שהתוס' תופסים את כסף הקידושין כ'שווי'<sup>10</sup>.

ב. בדרך ג ע"ב נאמר: "האב זכאי בבתו בקידושיה בכסף, בשטר ובביאה". רש"י (ד"ה זכאי בבתי) מפרש: "... והוא מוסרה לביאה על כורחה לשם קידושין בעודה נערה". לעומת זאת מביאים התוס' (ד"ה האב): "מפרש בירושלמי – שיש לו זכות בביאה, שנותנים לו שכר לקדש בביאה". כלומר, עפ"י התוס', כסף שניתן תמורת ההסכמה להתקדש נחשב כחלק מהקידושין ולא כאיזשהו תנאי נפרד; לעומת זאת, לרש"י כסף כזה לא יהיה 'תשלום', אלא 'תנאי'<sup>11</sup>. נפ"מ אפשרית לכך היא אם הבעל לא ירצה אח"כ לשלם: אם זהו תשלום (כתוס') – יכופו אותו לשלם; אם זהו תנאי (כרש"י) – לא יכופו אותו לשלם, והקידושין יבטל<sup>12</sup>.

8 ידועה המחלוקת בין הסמ"ע (חור"מ קצ, סק"א) לט"ז (שם) האם קניין כסף בכל התורה הוא משום 'שווי' (סמ"ע) או שהוא 'פעולה' (ט"ז). הט"ז מקשה על הסמ"ע כיצד ניתן לומר שקניין כסף הוא 'שווי', והרי 'כסף' מועיל לקנות אשה, והקניין של האשה נלמד משאר קניינים – מ'שדה עפרון' – ובאשה בוודאי לא שייך לדבר על 'שווי'. אכן האול (מכירה פ"א ה"ד) מתרץ, שגם הסמ"ע יודה שקניין כסף באשה הוא שונה, ואינו משום 'שווי'. לעומת זאת, האבנ"מ (כט סק"ב, ד"ה 'ולענ"ד') מתרץ שגם באשה קניין כסף הינו 'שווי' – אך מצד שני אומר האבנ"מ שאין לבעל שום בעלות על האשה; ובבית ישי (סימן פז, ד"ה 'ובחודשי הגרששי') הסביר זאת, שאמנם הבעל אינו קונה כלום באשה – אך התורה אמרה שיעשה כמו ציביון של מעשה קניין שיש בו 'שווי'.

9 אין חובה לתלות את השאלה אם אכן יש שווי בקידושין במחלוקת הט"ז והסמ"ע – משום שאולי גם הסמ"ע לא סבר שיש 'שווי' בקידושין, וכן יתכן שגם הט"ז סבר שצריך 'שווי' מסויים בקניין – על ההסכמה (הגר"ש רוזובסקי בשיעוריו לקידושין, סימן טז). לכן במאמר חילקנו בסתמא בין שיטה הסוברת שיש 'שווי' מסויים בקניין זה, לבין שיטה הסוברת שזו 'פעולה'.

10 כך הקשה גם הרב ברוך קהת בשיעורו, ונדחק להסביר את התוס' גם לשיטה השניה. ואין בכך קושיה על עצם העובדה שהתוס' הצריכו מקור ל'שוה-כסף', בשונה מהרשב"א (שם, ד"ה 'בדינר'); ואכמ"ל.

11 עפ"י מחלוקת רש"י וירושלמי זו נראה להסביר דבר נוסף. בדרך ט ע"ב לומר רבי יוחנן שאשה נקנית בביאה מ"בעלת פֶּעַל" (דברים כב, כב). מקשה הגמרא, מדוע לא למד כמו רבי – מ"פי יקח איש אשה וקָעֶלָה" (דברים כד, א) – ומתמצת שמפסוק זה היינו חושבים שיש צורך גם בכסף וגם בביאה כדי שתהיה מקודשת. רש"י (ד"ה 'דהואיל') מסביר, שאחר שיש לנו לימוד מ"בעלת פֶּעַל" שביאה מועילה לבד, אזי ברור שכסף ג"כ יועיל לבד – מהפסוק "פי יקח" – משום שאחרת לא מוכן מה הכסף הועיל. לעומת זאת, הירושלמי (פ"א ריש ה"א) מביא לימוד מיוחד לכך שכסף יועיל לבד. עפ"י הג"ל ברור: לירושלמי היתה הוה אמינא שאעפ"י שביאה לבד מועילה, הרי שהפסוק "פי יקח... וקָעֶלָה" מדבר על כסף וביאה – כאשר הקידושין נעשים בביאה, והכסף הוא התשלום, שלפי הירושלמי הוא חלק מהקידושין. לעומת זאת, לרש"י, שהתשלום אינו חלק מהקידושין אלא רק תנאי חיצוני, לא שייך לומר כך.

12 דבר זה שמעתי בשיעור מפי הגר"נ גולדברג, ושם הביא נפ"מ נוספת: אם נתן המקדש לאב יותר מפרוטה, אזי עפ"י השיטה שזוהו 'תשלום' – ילך הכל לאב, ואילו עפ"י השיטה שזו 'פעולה' אזי כל מה שמעבר לפרוטה יוגדר כמתנה, שאין בה זכות לאב (כשיטת הבית שמואל אבה"ע לז, סק"א).

ג. בדרך ד ע"ב אומרת הגמרא, שאם היינו לומדים קידושי כסף רק מ"ן צֵאָה חָנָם" (שמות כא, יא) ולא מ"פי קַח" (דברים כד, א) – "הוה אמינא היכא דיהבה איהי לדידיה וקידשתו – הוו קידושי", כלומר – שגם אם האשה תיתן את הכסף יהיו קידושיה. רש"י (ד"ה ליהו קידושין) מסביר: "דכיון דאשמעינן דכסף עביד אישות – מה לי כסף דידיה, מה לי כסף דידה"; ובאמת מובן מאוד עפ"י שיטתו – "כסף אינו תשלום, אלא 'פעולה', וא"כ לכאורה זה לא ישנה מי יבצע פעולה זו. לעומת זאת, בתוס' (ד"ה 'הכא') נאמר: "... וצריך לומר 'דיהבה לדידיה' לאו דוקא, שהרי אביה מקבל הקידושין, אלא רוצה לומר 'ואמרה' – תוס' לשיטתם אינם יכולים לפרש שהיתה אפילו הוה אמינא שהאשה נותנת לאיש את הכסף (שכן השווי הזה צריך ללכת לאביה), ולכן הגיהו בגמרא.

ד. בדרך ג ע"א אומרים התוס' (ד"ה 'ואשה'), שההוה אמינא שיוכל האיש לקדש בחליפין היא משום שקניין זה דומה ל'כסף'. עכ"פ, לא היתה אפילו הוה אמינא שחליפין פחות משוה-פרוטה יועילו. ולכאורה קשה – נכון שבכסף א"א לקנות בפחות משו"פ, אך אחר שלמדנו שיועיל בחליפין יש לומר שיועיל עפ"י דיני קניין חליפין, וא"כ מדוע שלא יועיל בפחות משו"פ<sup>13</sup>? – אלא צ"ל, שהפרוטה שצריך לתת עפ"י תוס' היא לשיטתם, שיש צורך ב'שווי' בקניין הקידושין.

ה. בדרך ו ע"ב נאמר שאדם יכול לקדש אשה בכך ש"ארווח לה זמנא" (שדוחה לה את מועד פירעון ההלוואה שלה). עפ"י תוס' (שם, ד"ה 'ארווח') א"א לומר שהבעל הוא המלוה – שהרי אם הוא המלוה זוהי ריבית. לעומת זאת, לרש"י (שם, ד"ה 'לא צריכא') הבעל הוא המלוה. נראה שגם עניין זה קשור בשאלה האם הוא קיבל עכשיו שווי, ואז תהיה זו ריבית (תוס'), או שלא (רש"י).

## ג. הבנת הצורך בהסכמתה של האשה

עד עכשיו ראינו, שהחקירה במהות הקידושין לדעת רש"י ותוס' יכולה להסביר את שיטתם במהות פעולת הקידושין. עכשיו נראה, שחקירה זו יכולה להסביר את שיטתם גם לגבי הסכמת האשה<sup>14</sup>.

בדרך ב ע"ב אומרת הגמרא, שהמשנה נקטה "האשה נקנית" ולא "האיש קונה" כדי להדגיש שהאשה אינה נקנית בעל כורחה. הקשה על כך הרשב"א – מהי ההוה אמינא שתיקנה בע"כ? כתוצאה מקושיא זו נדחק הרשב"א להסביר, שכוונת הגמרא היא שהאשה אמרה שהיא מסכימה להתקדש לבעל בגלל שאימו עליה – או בלשון הגמרא: "תלויה וקדיש". לכאורה שיטת הרשב"א מוכרחת – שהרי קשה לקבל הוה אמינא שקניין יועיל ללא דעת מקנה, וכך גם מפרש רש"י (מר ע"א, ד"ה 'קידושין'). לעומת זאת, במסכת יבמות (יש ע"ב) מפרש רש"י, שקידושין אינם מועילים בע"כ מהפסוק "וְהִלְכָה וְהִיְתָה לְאִישׁ אֲחֵר" (דברים כד, ב). לכאורה קשה, מדוע יש צורך בפסוק? – אלא שרש"י סובר כשיטת הר"ן בנדרים (ל ע"א, ד"ה 'ואשה'), שהאשה אינה 'מקנה' את עצמה אלא 'מפקירה' את עצמה, והבעל הינו כקונה מן ההפקר. עפ"י זה מובן שהיתה הוה אמינא שאין זה דומה ליחסי קונה ומקנה רגילים – ויועילו קידושין בע"כ.

13 וזו אכן דעת הר"ן – עיין לקמן, שהר"ן סובר כשיטת רש"י בחקירתו.

14 דברים אלו מבוססים על שיעור מפי הגר"ז גולדברג.

נראה, שמה שרש"י סובר כשיטת הר"ן זהו עפ"י שיטתו שהאיש למעשה אינו קונה דבר בקידושין, ורק עושה פעולה שיוצרת איסורים; עפ"י מוכן מדוע אין הדבר דומה ליחסי קונה ומקנה, והיתה הוה אמינא שיועיל בע"כ. לעומת זאת, השיטה שהאיש ממש קונה זכות באשה בקידושין תנקוט כרשב"א<sup>15</sup>.

ראינו, א"כ, שתי נפ"מ מרכזיות לגבי תפיסת מהות הקידושין עפ"י רש"י ותוס'. מהו הגורם שגרם לכל שיטה להבין אחרת כמהות הקידושין? נראה שכדי להבין זאת יש לחקור מהו המקור משם נלמד דין קידושין.

## המקור התנאי למהות הקידושין

כדף ב ע"א נאמר:

וכסף מנ"ל – גמר 'קִיחָה'-'קִיחָה' משדה עפרון; כתיב הכא: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה", וכתב התם (בראשית כג, יג): "עֲתַמִּי כֶסֶף הַשְּׂדֵה קַח מִמֶּנִּי", וקִיחָה אִיקְרִי קִינִן, דכתיב (בראשית כה, י): "הַשְּׂדֵה אֲשֶׁר קָנָה אֲבֹתָהֶם".

כלומר, הברייתא לומדת מ'שדה עפרון' שאשה נקנית בכסף. לימוד דומה מופיע כדף ד ע"ב:

ותנא מייתי לה מהכא, דתנאי: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעֻלָּה וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי תִמְצָא בָּהּ וְגו', אִין קִיחָה אֵלָא בַכֶּסֶף, וְכֵן הוּא אֹמֵר: "עֲתַמִּי כֶסֶף הַשְּׂדֵה קַח מִמֶּנִּי".

מעיון מדויק אפשר להבחין שישנם הבדלים בין שני הלימודים:

א. במקור הראשון הקידושין נלמדו לגמרי מ'שדה עפרון'; לעומת זאת, בברייתא השנייה נאמר קודם "אִין קִיחָה אֵלָא בַכֶּסֶף", והלימוד מ'שדה עפרון' מובא רק כתוספת סיוע לכך: "וְכֵן הוּא אֹמֵר... (כמו"כ, במקור הראשון הלימוד מ'שדה עפרון' מפורט יותר).

15 א. ולגבי הסתירה בשיטת רש"י, שכבר עמד עליה מסורת הש"ס על אחר, נראה לחלק שבסוגיא במסכתנו מדובר על קידושין כסף – ולכן דומה הדבר ליחסי קונה ומקנה – בעוד שביבמות מדובר על קידושין ביאה; ואכמ"ל.

ב. בניטין פב ע"ב נאמר: "בא ראוּבֵן וְקִידְשָׁה חוּץ מִשְׁמֵעוֹן וְכֹא שְׁמֵעוֹן וְקִידְשָׁה חוּץ מִרְאוּבֵן וּמְתוּ שְׁנֵיהֶם – מְתִיבְמָת לְלוּי, וְאִין אִנִּי קוֹרָא בְּהָ אֵשֶׁת שְׁנֵי מְתִים [שפסורה מיבום]; מאי טעמא? – קִידוּשֵׁי דְרְאוּבֵן אֲהֵנוּ, קִידוּשֵׁי דְשְׁמֵעוֹן לֹא אֲהֵנוּ. רש"י (ד"ה 'וְאִין אִנִּי') מסביר: "אבל קדושי שמעון לא מהני מידי, דכיון דאמר חוץ מראובן לא אסרה על שום אדם המותר, שהרי אסורה ועומדת היא על הכל חוץ מראובן". כלומר, משום שמשמעות הקידושין היא לאוסרה על אנשים, אזי מפני ששמעון לא אסר אותה על אף אחד הרי שלמעשה לא קידש. כך גם דעת הר"ן שם (ד"ה 'מאי'), שמפרש משום כך: "כתב הרא"ה ז"ל, דמדאמר לא אהנו משמע שאם גרשה ראוּבֵן שריא לעלמא ואינה צריכה גט משמעון, דכל קדושין שאינן אוסרין לאו קדושין ניהו כלל, וקדושי שמעון הרי לא אסורה לשום אדם". לעומת זאת עיין פירוש הרשב"א שם (ד"ה 'הא דאמרין'): "הא דאמרין קידושי ראוּבֵן אֲהֵנוּ קְדוּשֵׁי שְׁמֵעוֹן לֹא אֲהֵנוּ, לֹא לְמִימְרָא דְלֹא אֲהֵנוּ כְּלָל, דְּהָא וְדָאִי אֲהֵנוּ לְמִסְרָה בְּבִיאַה אֲרָאוּבֵן, דְּכִיּוֹן דְּתַפְסִי בְּהָ קִידוּשֵׁי שְׁמֵעוֹן לְגַבֵּי עֵלְמָא – שְׁאֵם מִתְּרָאוּבֵן וְיֵשׁ לוֹ בְּנִים עֲדִיין הִיא אֲסוּרָה לְעֵלְמָא מִחַמַּת קְדוּשֵׁי שְׁמֵעוֹן – א"כ אֵפִילוּ רְאוּבֵן אֲסוּר לְבָא עֲלֵיהּ מְשׁוּם דְּמִשְׁתַּמֵּשׁ בְּצַד מְקוּדֵשׁ שְׁבָה לְשְׁמֵעוֹן, וְהִילְכֵךְ אֲסוּרָה הִיא לְשְׁנֵיהֶם. אֵלָא הֵכָּא ה"ק: לֹא אֲהֵנוּ דְּבוּרוֹ לְמִסְרָה אֲרָאוּבֵן, שְׁהוּא לֹא אֲסוּרָה דְּחוּץ מִרְאוּבֵן קְאָמְר, וְהָא דְּאֲסוּרָה לְרָאוּבֵן – מְשׁוּם אֲרִיא דְּאִיסוּרָא דְּרִבְעֵי עֵלָה, דְּאִי אֲפִשְׁר לְהִשְׁתַּמֵּשׁ בְּהָ לְאִחַד מֵהֶם אֲא"כ מִשְׁתַּמֵּשׁ בְּצַד אִישׁוּת שְׁבָה לְשְׁנֵי, אֲבָל כִּי אָמַר לֵה סַתֵּם אֲהֵנוּ קִידוּשֵׁי לְמִסְרָה בְּפִירוּשׁ אֲרָאוּבֵן". א"כ, רש"י והר"ן לשיטתם, שכל מהות הקידושין היא רק לאוסרה על אחרים, לעומת הרשב"א שגם יוצר 'צד אישות'.

ב. במקור הראשון צוטט רק תחילת הפסוק "פי יקח איש אשה", בעוד שבמקור השני צוטט כל הפסוק.

רש"י מדגיש – גם בדרך ב ע"א (ד"ה י'כספ' מגלן) וגם בדרך ג ע"ב (ד"ה י'כספ' מגלן) – שעיקר הלימוד הוא בדרך ד ע"ב, ובדרך ב ע"א הובא רק בדרך אגב. תוס', לעומת זאת, דנו על לימוד זה בדרך ב ע"א-ע"ב (ד"ה י'כספ'; זכתיב; אי נמי). נראה שהתוס' סברו שעיקר הלימוד הובא בדרך ב ע"א, ולכן הובא שם באריכות, ובדרך ד ע"ב רק חזרו עליו בקיצור. לעומת זאת, רש"י סובר שעיקר הלימוד הוא בדרך ד ע"ב; ואף שהוא שונה מהלימוד בדרך ב ע"א – הוא הלימוד המרכזי.

נראה לתלות את החקירה שהבאנו לעיל בעניין הבנת מהות הקידושין במקורות התנאיים השונים מהם למדו רש"י ותוס'. לפי רש"י, המקור המרכזי הוא בדרך ד ע"ב; המקור הזה מראה כי מה שצריך זו 'קיתה', והלימוד מ'שדה עפרון' הוא צדדי, כלומר – לרש"י צריך פעולה מסוימת, וכל הדימיון ל'שדה עפרון' הוא בציכיון. לעומת זאת, התוס' למדו מדף ב ע"א, שם ממש השוו קניין אשה לקניין שדה<sup>16</sup>. עפ"ז מובן שקניין אשה נתפס ממש כקניין, ולא רק כפעולה עם ציכיון דומה לקניין; האשה (כדומה לשדה) נקנית לאיש לדברים מסוימים בקידושין. לפ"ז, ודאי שחלק מהזיקה ביניהם נוצרת כבר בקידושין, וודאי שיש לראות בפעולה זו 'שווי'<sup>17</sup>.

נראה להסביר עפ"ז מדוע הברייתא בדרך ד ע"ב מצטטת את כל הפסוק "פי יקח... וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חַן בְּעֵינָיו", בעוד שהברייתא בדרך ב ע"א אינה עושה כן. רש"י עצמו (ד ע"ב, ד"ה י' יקח) מסביר מדוע הגמרא ציטטה את כל הפסוק: מהעובדה שהאשה צריכה גט כדי להיפטר מקיחה זו אנו רואים שיש כאן חלות קידושין. א"כ, מקור זה הוא כשיטת רש"י, שמהפעולה עצמה לא יכולתי להסיק על קשר שנוצר (בניגוד לשאר קניינים) – והנפ"מ של הקידושין היא בכך שהאשה אסורה לאחרים עד שתקבל גט. לעומת זאת, בדרך ב ע"ב המקור הוא כשיטת התוס', שממהות המעשה עצמו ברור שנוצרה חלות. כמו"כ, אין כל החלות מבוטאת במה שהאשה אסורה לאחרים עד שתקבל גט – ולכן לא הובא סוף הפסוק.

### הסבר המחלוקת בקידושי חליפין

עפ"ז נראה להסביר את הויכוח בין רש"י לתוס' בסוגיית 'חליפין' (ג ע"א). הגמרא ביארה כי ההוה אמינא לומר שהאיש יוכל לקדש בחליפין היא "הואיל וגמר 'קיתה'-'קיתה' משדה עפרון; מה שדה מקניא בחליפין – אף אשה נמי מקניא בחליפין". תוס' (ד"ה י'אשה) מקשים, דאם קנייני אשה נלמדו מקנייני שדה – א"כ מדוע אשה אינה נקנית גם בחזקה כמו שדה? כמו"כ, מדוע היה צורך להביא מקור מיוחד שאשה נקנית בשטר, והלא ניתן ללמוד זאת משדה! לכן מפרשים התוס', בשונה מפשט הגמרא, שהגמרא חשבה שחליפין יועילו משום שהם נלמדו מקניין כסף (שנלמד מ'שדה עפרון').

16 ודאי שזו הבנת התוס' – עיין בקושייתו בד"ה זכתיב.

17 בדיוק כמו טענת הט"ז נגד הסמ"ע – שהרי הלימוד הוא ממש מ'שדה עפרון', וא"כ קניין אשה צריך להיות דומה מהותית ל'שדה עפרון'. לעומת זאת, לשיטת רש"י 'שדה עפרון' לא הובא כמקור, אלא רק כסמך נוסף וכדבר צדדי.

נראה, שכל הקושיא של תוס' היא רק עפ"י הכרייתא בדף ב ע"ב שמשמ למדה מ'שדה עפרון' לקניין אשה (ואז אם נאמר שהקישו לגמרי – ילמד מקור זה גם על שטר וחזקה) – אך לרש"י, שלמד מהכרייתא בדף ד ע"ב, למדו מ'שדה עפרון' רק סיוע למה שאמרנו ש"אין קיחה אלא בכסף"; וא"כ אפשר לומר שהיקשנו לגמרי ל'שדה עפרון', ובכ"ז לא נלמד על שטר וחזקה.<sup>18</sup>

## המחלוקת לגבי המקור בתורה לדין הקידושין

לסיום, נראה לומר שמחלוקת רש"י ותוס' קשורה בהבנת שורש מצות קידושין מהתורה. מפשט הפסוק "פי יקח איש אשה" נראה שהתורה אינה מצוה לעשות זאת, אלא רק מציגה מציאות שאיש קידש אשה. לפי דעת רש"י באמת אין מצוה בקידושין ובחופה, אלא רק בפריה ורביה.<sup>19</sup> לעומת זאת, ישנם ראשונים הסוברים שאם קידש קיים מצוה, ויש אומרים שבנישואין קיים מצוה.<sup>20</sup> כמו"כ, לכאורה קשה לראות את הביטוי "פי יקח" כביטוי לקידושין, וסביר יותר לראות בו ביטוי לנישואין – משום שלשון זו מופיעה גם לפני מתן תורה.<sup>21</sup>

הגמ' בדף יג ע"ב מחפשת את המקור לכך שאשה קונה את עצמה במיתת הבעל. הגמרא מנסה להוכיח דין זה מכך שהתורה אסרה אלמנה לכהן גדול – ומשמע שהדיוט מותר באלמנה. דוחה הגמרא, שאולי חידוש התורה ככהן גדול הוא שאסורה בלאו – אך גם הדיוט הנושא אלמנה יעבור בעשה (וא"כ אין לנו הוכחה שמיתת הבעל משחררת לגמרי). רש"י (ד"ה לכולי עלמא בעשה) נדחק למצוא באיזה 'עשה' מדובר. לעומת זאת, תוס' (ד"ה לכו"ע) מפרשים שהעשה הוא מ"נדבק ב'אשתו" (בראשית ב, כד) – ולא באשת חכרו.

נראה עפ"י לומר, שהמקור למצות קידושין תלוי בהבנות השונות בפסוק "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ונדבק באשתו והיו לבשר אחד". לפי רש"י, פסוק זה מדבר על כל איש שבעולם,<sup>22</sup> ומשום כך אינו יכול לפרש שהפסוק מתייחס למצות קידושין המיוחדת

18 רש"י אומר למסקנה (ג ע"ב, ד"ה 'לא מקניא נפשה'): "הלכך בטיל לה לתורת חליפין בקידושין, ואפילו בכלי שיש בו שוה-פרוטה, אי הויב לה בלשון חליפין, עד דיהיב לה בתורת לשון קנין או קיחה או קידושין". וכבר תמה עליו הרש"ש על אתר, וכתב שלשונו אינה מדוייקת, כי היה צריך לומר כמו הר"ן (א ע"א בדפי הרי"ף, ד"ה 'מנינא') – "עד דיהיב לה הכלי לשום כסף". יתכן שרש"י רוצה לרמוז לכך שהסיבה שקניין חליפין אינו מועיל היא משום שזה לא כללל 'קיחה', ולשיטתו רק מה שבכלל 'קיחה' יילמד מ'שדה עפרון'.

ונראה להוסיף, שתוס' פסקו שבסודר "אי תפיס לה מיתפסי" (ו ע"ב, ד"ה 'לבר'), כלומר – שאם מקבל הסודר רוצה שלא להחזירו – הוא לא חייב, משום שאם האשה לא היתה יכולה לתפוס את הסודר לא היה בזה 'שווי', ולשיטתם ודאי שלא היתה מקודשת. לעומת זאת, רש"י (שבאמת לא הסביר כתוס' בסוגיא בדף ו ע"ב – עיי"ש רש"י ד"ה 'אלא אמר רב אשי') יפסוק כמו הר"ן בנדרים (מט ע"א, ד"ה 'ולענין הלכה') שבסודר 'אי תפיס מתפסי', ואעפ"כ היתה הוה אמינא שיוכל לקדש בזה; אורבא – יכול להיות שיסכים עם הר"ן שאם היינו פוסקים 'אי תפיס מתפסי' היתה מקודשת בסודר (כשיטת תוס' רי"ד בסוגייתנו, ד"ה 'למעוטי חליפין'), ולכן רש"י הדגיש כבר בתחילת הסוגיא (ג ע"א) "חליפין – קניין סודר", משום שדוקא אז לא מקודשת.

19 ביצה לו ע"ב, ד"ה 'ולא מקדשין': "הא מצוה קעביד – שנושא אשה לפרות ולרבות".

20 ראה להלן דעות הרמב"ם והרמב"ן בנושא.

21 בראשית יב, יט: "וַיִּקַּח אֹתָהּ לִי לְאִשָּׁה"; שמות ב, א: "וַיִּקַּח אֶת בַּת לִוִּי".

22 בד"ה 'על כן יעזב איש': "... לאסור עריות על בני נח".

לישראל. כמו"כ, רש"י על פסוק זה מפרש: "לבשר אחד – הולד נוצר על ידי שניהם, ושם נעשה בשרם אחד." עפ"י מובנת שיטת רש"י, שכל המצוה היא רק כפריה ורביה. לעומת זאת, לפי תוס' פסוק זה מדבר על איש מישראל<sup>23</sup>. עפ"י מובן מדוע יכולים התוס' לפרש את הפסוק לגבי מצות עשה בקידושין. כמו"כ מסביר הדבר מדוע לתוס' גם ה'דביקות' (כלומר – הזיקה שבין האיש לאשה, ולא רק מה שנאסרה על כל העולם) חייבת להתחיל בקידושין – לעומת רש"י, שהתהליך לא נגמר בקידושין, וממילא אין לראות אותם כמצוה<sup>24</sup>.

נראה להוסיף לכך את שיטת הרמב"ן, המפרש בפסוק זה:

והנכון בעיני, כי הבהמה והחיה אין להם דבקות בנקבותיהן, אבל יבא הזכר על איזה נקבה שימצא, וילכו להם. ומפני זה אמר הכתוב, בעבור שנקבת האדם היתה עצם מעצמיו ובשר מבשרו, ודבק בה, והיתה בחיקו כבשרו, ויחפוץ בה להיותה תמיד עמו.

כלומר, מדובר בדבר הקיים בכל בני האדם (לעומת החיות) – היינו החיים יחד עם נשותיהם – דבר המבוטא בחופה. ובאמת לפי הרמב"ן המצוה היא בחופה<sup>25</sup>. כמו"כ, לשיטת הרמב"ם (מדינ ח"ב, פ"ל) פירוש הפסוק הוא:

והבן זה, היאך בא הבאור שהם שנים מבחינה מסוימת, והם אחד, כמו שאמר (בראשית ב, כו): "עצם מעצמי ובשר מבשרי..." וחזק איחודם ואמר "ונדבק באשתו והיו לבשר אחד". והנה כמה חמורה סכלות מי שאינו מבין שכל זה לענינים בהכרח.

כלומר, מדובר על קשר פנימי בין איש לאשה, שיכול לבוא לידי ביטוי גם בקידושין; ובאמת, לפי הרמב"ם (אשוח פ"א ה"ב) בפשטות יש מצוה בקידושין: "וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם".

## סיכום

במאמר זה ניסינו להראות, שלפי רש"י מהות הקידושין היא לאסור את האשה על כל העולם. לעומת זאת, לתוס' הקידושין גם יוצרים זיקה בין האשה לאיש. עפ"י הסברנו את מהות הנישואין והחופה לשתי השיטות ואת מהות פעולת הקידושין לכל שיטה. בהמשך ניסינו לתלות את ההבדל בהבנת מהות הקידושין בלימוד השונה מהמקורות התנאיים הדורשים את הפסוק "פי יקח", ומדוע השונות בהבנת הפסוק "על פן יעזב"; ולסיום הראינו, שהבנת מצות קידושין תלויה בהבנת השונות לפסוק "על פן יעזב".

23 עיין ספר תוספות השלם – אוצר פירושי בעלי התוספות: "על כן יעזב – מצות כבוד את אביך ואת אמך. והיו לבשר אחד – לעזור זה לזה".

24 מה שרש"י לא ראה את החופה כמצוה, אף שהיא מסיימת את הקשר ביניהם, נראה שזהו משום שרש"י לא תפס את החופה כפעולה אלא כמציאות (כך מדויק משיטת רש"י שבמדרכי תקמו, המדבר על חופה שנעשתה כאשר הם היו קטנים) – וממילא א"א לראות בזה מצוה.

25 רמב"ן כתובות ז ע"ב, ד"ה זציוונו על העריות. הרמב"ן מסביר שם, שאין מברכים על הקידושין משום שהחופה לא נעשתה אז: "שלא מצינו שיברך אדם על מצוה, שאין עשייה זו גמר מצותו".