

דניאל אלקלעי

אפקעינהו

פתחה

הגמרה בכתובות (ב: - ג). דנה בתנאי בget שנתקיים מתוך אונס האם הוא get או לא, כאשר שיטת רبا היא דהוי get "משום צניעות ומשום פרוצות". ועל זה שאלה הגמורה:

ומי איך מיידי דמראורייתא לא להוイ get, ומשום צניעות ומשום פרוצות שרינן אשת איש לעלמא? – אין, כל דמךש אדעתא דרבנן מקרש, ואפקעינהו רבנן לקידושי מיניה. אמר ליה רביינה לרבי אש: תינה קדיש בכספא, קדיש בביאה מאי איך למייר? שוויה רבנן לבעלתו בעילת זנות.

הגמרה שואלה על היסוד שאמורה שסיבת ההיתר של הנישואין לעלמא הם משום צניעות ומשום פרוצות, היאך הדברים יתכונו להתייר על פיהם אישתא זאת, הרי מהתורה אין באמת get וא"כ היאך חכמים מתירים אישתא שמהתורה הינה באמת אסורה. ועונה הגמורה שסיבת ההיתר הוא למורות שכלו בניו על חכמים הוא משום שכל אדם המקדש אישתא, מקדשה על דעת חכמים, ולכך חכמים מפקיעים את קידושי האיש.

כל הראשונים דנים בשאלת כיצד יכולם חכמים להפקיע קידושי דאוריתא, היאך ובאיזו זכותם הם נכנסים לקידושו האישיים של האדם ומפקיעים אותם ממן. במאמר הבא ננסה לבורר דבר זה לאור דברי חלק מהראשונים (והם: הריטב"א, רשב"י, רבותיו של רשב"י ובעל התוס) ולבנות גדרים בדבר. לאור דברינו ננסה להבין גם, מדוע אם אנו אומרים ש"כל המקדש אדעתא דרבנן מקרש", בכ"ז ציריך את החידוש של "אפקעינהו רבנן לקידושי מיניה", הרי אם האדם קידש על דעת חכמים, לכוארה אין ציריך אפקעה, אלא הדבר כאילו אינו חל מתחילה. וכן ננסה להבין מדוע בקידושי כסף הדבר נוח יותר, ואילו בקידושי ביהה הדברים פחות פשוטים.

שיטת הריטב"א

כל דמךש אדעתא דרבנן מקרש, פירוש: ואף על פי שאומר לה כדת משה וישראל, הרי הוא כאילו התנה עמה על מנת שירצטו חכמים, וסתמו כפירושו, שם דברים שבלבו ובלב כל אדם, שהם דברים, כרמפרשין במסכת קידושין (נ' א') בס"ד.

1. הערת המערכת: על פניו צ"ל כאן – "כיוון שאומר לה", וראה הערת המהדיר על אתר.

ואפקעינחו רבן לקידושין מיניה, פירוש: דהו"ל אומר הרי את מקודשת אם ירצה אבא, שם לא רצה אינה מקודשת.

ההבנה הפשוטה

לכוארה אומר הריטב"א שהקידושין פוקעים במקרה שרבנן מפקיעים, מפני שהוא "כאילו התנה על מנת שירצו חכמים". בפשטות דבריו נראה שכל קידושין שנעשים בישראל, הם קידושין על תנאי, וכך כאשר חכמים אינם מסכימים לbij'זוע הקידושין, הם אינם קידושין מעיקרים. באותה מידה, אם אדם מתנה את קידושיו על מנת שירדו גשמיים, אם אכן ירדו גשמיים האישה מקודשת, ואם לא – היא אינה מקודשת.

אולם קשה מאד להבין שיטה זאת כך, גם בסברה וגם בפשט הסוגיה.

בסברה – אם נגיד רשות תמיד כאשר אדם מקדש הוא עושה זאת על דעת בי"ד, הרי שעליו להוציאו כן בפיו, ולא מצינו בדבר זה. ובאמת לכך כבר מתייחס הריטב"א וכותב שלמרות שהאדם לא אמר זאת בפועל, הוא מתכוון באופן מוחלט בדעתו ובלבבו לדבר זה, שקידושיו יהיו על דעת חכמי ישראל. אך דבר זה מפלייא: כשהאדם מוכר את קרקעתו וכדר', כיון שאינטрас המכירה ידוע ומובן – להרוויח, נוח לפעמים לומר כל מיני סברות במעשהיו, אולם דבר זה תלות את קידושי האדם בדרבנן, קשה ביותר, מפני שאין שום סיבה לדבר.

קשיי נוספת פשט הסוגיה. לשון הגמרא הוא "ואפקעינחו רבן לקידושי מיניה". לפי הסבר זה בריטב"א יש להבין איזו הפקעה יש כאן? והרי הקידושין לא התחילו מעולם! אם נאמר שיש כאן תנאי, כאשר חכמים אינם רוצחים בקידושין האלו מתברר למפרע שמדובר לא היהתה חלות של הקידושין. לפי הלשון "הפקעה", נראה שיש כאן חלות קידושין, וחכמים בכוחם ביטלו דבר זה.

לפי דברי הריטב"א, לא חכמים הם שהפקיעו את הקידושין, אלא המקדש עצמו, מפני שההתנאי שהתנה בו את הקידושין לא התקיים. בהמשך לדוגמה שהוזכרה לעיל, אם התנה אדם שאם ירד גשם לא יהולו הקידושין – כאשר ירד גשם אין חלות לקידושין, עקב התנאי שלו. במקרה שלנו, חכמים הינם עצם הסימן (כמו הגוף), ועל כן הפקעת הקידושין נובעת מהאדם עצמו ולא מחכמים; חכמים הם רק ה'היכי תימצי' שדרעת האדם תתקיים. – אך דבר זה קשה מלשון הגמara, שמננה משמע שחכמים עצמם פועלים את הפקעה ("ואפקעינחו רבן").

קשיי נוסף – הגמara ממשיכה ושותאלת:

תינה קדיש בכספא, קדיש בבביה מי איכא למייד? – שוויוה רבן לבעליתו בעילת זנות.

יש להבין מהי שאלת הגמara לפי הריטב"א, הרי אין כלל עדיפות לקידושי כסף על קידושי ביה, מפני שכל העניין הוא התנאי!
הריטב"א מתייחס גם לזה ומסביר:

...אלא ה"פ: תינהך דקורייש בסכפה, דכי לא רצוי חכמים בקדושיו יפקירו הכסף ייבטלו השטר, אבל קדיש בביאה היאך יפקיעוה חכמים, ומה יאמרו שתהא בכיאתוו? דאע"ג דהריini בועליך על מנת שידיצה אבא ולא רצה האב אינה מקודשת (לק' ע"ג ב'), קס"ד דהאב אינו חשש על ביאתו, אבל חכמים היאך לא יחושו על ביאתו, ומהדריןן דרבנן נמי שוויה לבעלית זנות...

מסביר הריטב"א, שחכמים יכולים להפעיל את כוחם בנוגע לכיסף, אך בנוגע לביאה חכמים חוששים שביאתו תהפוך לביאה זנות, וכך הם אינם מתערבים בקדושים. לפि הריטב"א אין שום צורך בפסק זה! כמו שהגים אינו יכול להפיקיע את הכסף ובכל זאת הקידושין פוקעים, גם מצד חכמים אין שום צורך להבניש את "הפקר ב"ד הפקר" לעניין התנאי; הרי לשיטתו כאילו לא נעשו שום קידושין, וא"כ נראה שהאיisha צריכה להחזיר לבעל את כל המזונות שקיבל ממנו עד עכשו, ובאותה מידה גם הבעל חייב להחזיר לה את מציאותה ומעשה ידיה. יותר מכך: אם היא אשת כהן, נראה שאת כל תרומות שאכלה, אכללה באיסור. מדוע הגمراה איננה מזכירה כלל חששות אלו?

בהמשך נשוב לביאור שיטת הריטב"א באופן אחר.

שיטת רשיי

כל המקדש – כל המקדש אשה, על דעת שהנהיגו חכמי ישראל בישראל הו מקדשה, שייהיו קיימים קידושין לפי דברי חכמים ויהיו בטילים לפי דברי חכמים על ידי גיטין שהכשרו חכמים. (כתובות ג.).

ההנחה הראשונית בדעת רשיי

מהחילה דבריו, נראה שרשיי הלך בדרכו של הריטב"א: מduration של הבעל שיקר הדבר לחכמים, ויש כאן תנאי. אך מהמשך דבריו נראה שרשיי לא למד כמו הריטב"א. יותר מכך, רשיי מדגיש את הצורך בגט, ויש להבין מדוע. הרשב"א מדבר על כך שرك במקום שיש "סרך גט" יכולים חכמים להפיקיע. ככלומר, חכמים יכולים להפעיל את כוחם גם بلا גט, אך הם בחרו מרצונם להפעיל את כוחם רק במצב בו מAMILא האדם נתן גט ורוצה להפסיק את הקידושין. אך הרשב"א אינו אומר שההפקעה נעשית "ע"י גט". מהמשך דבריו רשיי (שם ד"ה ואפקואה) "כשיבו גט כזה אחריהם" ניתן היה להעמידו כרשב"א: אך רשיי אומר שצריך אפקעיניהו "על ידי גט". דברי רשיי מדויקים בגמרא שכותבה "אין אונס בגין". לפי הריטב"א, אין צורך דוקא בגט. לשיטת רשיי אף שמדובר באונס בגין. חכמים מכשילים את הגט, ועל כן האונס אינו משפיע עליו.

קשיים בהבנה זו

אולם גם הסבר זה קשה מכמה סיבות. ראשית, כיצד יתכן שמדרוריתא יש כאן קידושין אולם מדרבנן יש כאן גט? כיצד יכול גט דרבנן להפסיק קידושין דאוריתא? יותר מכך: בהמשך דברי רש"י, הוא חוזר ואומר שעקרות הקידושין היא למפרע. אם כן, מה הדרוש בגט, והרי עקירה למפרע היא עוד לפני מסירת הגט!

העמדת גדולי האחראונים

אך ניתן לומר דבר אחר. גדולי האחראונים (העונג יו"ט, החזו"א ועוד) אומרים שבביצוע קידושין יש שני עניינים: קידושין מדאוריתא וקידושין מדרבנן. לכן, כאשר ניתן גט מדרבנן, הוא מועיל לכורות את הקידושין דרבנן, ועל כן, אף שיש עדין קידושין מדאוריתא, מדרבנן אותה האישה נחשבת מגורשת. נראה לומר שגם רש"י אומר כך. אלו דבריו בסוף סוגיות אונס בגיטין, במקרה של "אפסקיה מברא":

לא שמייה מתיא – והוי גיטה, ואם רצתה תינsha לאחר, וגם לכהונה נפסלת מהיום.²

קשיים בהעמדה זו

אך יש שני קשיים בשיטה זו:

דבר ראשון, דברי רש"י מאד סתומים, וקשה להעמיד בלשונו את כל המהלך הזה. דבר שני, במסכת שבת (כמה ע"א) דינה הגمراה במקורה של עד אחד בתקנת עגנות, ורש"י (כע"ב) מסביר שהוא מתורים אותה ע"י הפקעת הקידושין. אך אם כאשר עשו "אפקעינהו" נשאר משחו מדרבנן, כיצד היא תהיה מותרת?

הבנייה רש"י – "מכאן להבא למפרע"

נראה להסביר את רש"י ע"פ יסודו של ר' חיים סולובייצ'יק במאנת.

2. אכן, אפשר לומר שככל סיבה שייכת מצד סברת "אונס דשכיה", אך מתו"ס' בדף ג' נראה שאפשר לדיריק שככל תיווצי הגمراה בסוגיה זו נהדים למסקנה מפני שהם "שינויי דחוקי", ועל כן מכאן ולהבא אין להתייחס לתירוצים אלו. לכן, דברי רש"י אינם אמורים להיות רק במצב של סברת "אונס דשכיה".

דין מכאן ולהבא למפרע במאנת

קידושי קטנה הם קידושים מדרבני, ולכן אם מיאנה בהם בגודלה הם פוקעים. הגمرا אמרת שנחשב הדבר כאילו הוא מעולם לא הייתה מקודשת, ולכן היא מותרת לכחן. שואל ר' חיים: הרי לא מצינו שיחזר לה את מעשי ידיה ומציאותה, והיא חוזיר לו את המזונות; אם כן, איך אפשר לומר שהם פוקעים למפרע, ואנו מגדירים כאילו לא נעשה כאן מאומה? לכן מחדש ר' חיים שיש מושג של "מכאן ולהבא למפרע".

כלומר: כל מה שהיה עד לרוגע ההפקעה, היה כהוגן. לכן, כל מעשה ידיה שקיבל הבעל - קיבל כהוגן, וכן כאשר היא קיבלה מזונות - קיבלה כהוגן, והדברים אינם חווורים ל梦境ות; וכך כאשר בא הבעל לאחר המיאון לביה"ד ושאל אם הוא מותר בקרובותיה, יאמרו לו שמהיום הוא נחשב כאילו מעולם לא הייתה האישה נשואה לו, וכך הוא יהיה מותר בקרובותיה.

העמדת יסוד זה ברש"י

ונראה שזו הסבר ברש"י: מה שעשווה את ההפקעה הוא הגט. כיצד הגט פועל? אם זה גט דאוריתא - אין שום בעיה, שהרי הוא יכול לפעול ולהפסיק קידושים דאוריתא מכאן ולהבא. אולם גט דרכנן פועל 'מכאן ולהבא למפרע'.

אם כן, כל השאלות שהקשו הרשונים מתרצות מעיקרון, מכיוון שעד לרוגע מסירת הגט, היא נחשבת כאיש כשרה לכל דבר, אך מרגע מסירת הגט ואילך היא נחשבת כאילו לא הייתה נשואה מעולם.

פעולת הגט דרכנן

כיצד פועל גט זה? ממשיך רש"י ומסביר לנו כיצד הגט פועל למפרע:

תינה למימר אפקעתא כדקדיש בכספה,دنيמא גט זה עוקר הקידושים וועושה מעות מתנה מעיקרון.

ניתן להבין את רש"י בשתי דרכים:

יש אפשרות להבין שהמעות הם מתנה כתוצאה מהקידושין. לאחר שפרקעו הקידושים, התברר ממילא שהכסף הוא מתנה מעיקרון.

אך אפשר להבין אחרת: הסיבה שלא היו כאן קידושים היא מכיוון שככל פעולת ההפקעה היא בעצם הכסף. ההפקעה נעשית בעצם זה שהוא הופכים את הכסף למתנה. מלשון רש"י כאן שהדברים אינם ברורים דיים, ואולי הם אף נוטים מעט להסביר הראשונים. אך מדברי רש"י בGITIN (לג.) נראה במפורש כהסבר השני:

תינה דקדיש בכספה - אכן למימר אפקעינחו לקידושים בגט דדריהן, ואמרו ליהוי מעות למפרע מתנה, וממילא פקעו, שהרי כשקידש ע"מ כן קידש.

אולי ייתכן לומר, שהקידושין לא פועלו מפני שביה"ד הפקירו את הכסף מדין "הפקר ב"ד הפקר", ומתברר שהאדם קידש בכיסף שאינו שלו, ולכון הקידושין פקעו. אולם מספר בעיות בדבר:

ראשית, אם רשי' היה רוצה לומר שאין כאן קידושין מדין "הפקר ב"ד הפקר", רשי' יודיע בכתב זאת (כמו באביבות צ: ע"ש), וכן הוא צריך לא לכתב זה. קושי נוסף: נראה מילשון רשי' שההפקעה פועלת מכוח הגט, ולא מכוח "הפקר ב"ד הפקר".

אחד ההסברים של קידושי כיסף הוא, שכאשר אדם מקדר אישת בכיסף, הוא עושה את המעשה עצמו בכיסף וגיל, אך כדי שתהיה חלות לקידושין, עליו לומר "הרוי את מקודשת לי". אולם דבר זה קשה ביותר, מפני שאם אפשר לקדר אישת בכיסף וגיל. בנוסף, כאשר האדם אומר "הרוי את מקודשת לי בכיסף זה", דבר זה נדרש לעצם מעשה הקידושין, ע"מ לחתת לכיסף כוח ושיקות של כיסף קידושין, ולא רק חלות של קידושין על המעשה.

לכן נראה לומר שכשר יש גט דרבנן, הוא מגדר את הכסף ככסף מתנה, ולא ככסף קידושין. הצורך בגט כדי שההפקעה תחול, הוא מפני שרבנן החליטו להלוט את זה ההפקעה בגט, מכיוון שהוא רוצים שהאדם יתחיל מצדו את פועלות הגירושין, ואז אנו "מצטרפים" אליו ונונתנים חלות לרוצונו. כמובן, אנו בסה"כ "משנים את הגדרות". האדם הגדר את הכסף ככסף דאוריתא, ואנו מגדרים את הכסף ככסף מתנה. לכן מדוריתא הקידושין אינם יכולים להתחיל חולול.

"קדיש בביאה"

אם כן בירנו את הפט של "תינה דקדשי בכיספה". מה הפט של שאלת הגمراה ב"קדיש בביאה"? מסביר רשי':

קדיש בביאה מי אפקעתה מעיקרא אייכא? בשלמא על ידי גט כשר, אף על פי שהקידושין קיימים עד עכשו - גזירת הכתוב היא שהגט כורתו ומתריך אייסרו מכאן ולהבא, אבל זה שאינו גט מן התורה, ואתה מכשירו מפני דעתו של זה שקידשה על דעת חכמים ושביטלו על פי חכמים, ציריך אתה לומר שמעירון לא יהו קידושין; ואי קדיש בביאה ואתה עוקר קידושין למפרע, מה תהא על ביתו?

בקידושי ביאה האישה מתקדשת בסתם ביאה, מפני שביהאה כל עניינה לשם אישות. אולם בקידושי כיסף, ציריך הכסף להיות כסף מיוחד, מפני שכסף מצד עצמו אינו מיוחד דוחוק לאישות. אם אדם רוצה להחיל על הכסף שם אישות, עליו להגדיר את הכסף ככזה. בಗל שביהאה היא מקדשת בסתם, מספיק שהאישה יודעת שהאיש מתכוון לקדרש ע"י ביאה זאת. וזה מה שאומר רשי': "מה תהא על ביתו?".

עונה הגمراה:

"שווייה רבנן לבעלתו בעילת זנות."

מה התשובה לכך? נראה שהגمراה אומרת דבר כזה, גם ביאה צריך שתהיה מוגדרת

כביאת קידושין. היה מקום לטעון, שבשונה מכסף ושתר שביהם ברור שצרכ' לייחדם לשם קידושין, במעשה ביהה המעשה מצד עצמו מועיל, אף ללא כוונה, על כן אומרת הגדרא: אפילו במעשה של ביהה, יש צורך בייחוד מעשה הביאה לשם הקידושין. אפילו שהאישה יודעת שהביאה היא לשם הקידושין, צריך שהביאה תהיה מדעתו לשם קידושין. וכך אפילו אם יהיה מצב שבו ביאת זנות תהייה לשם קידושין, אפילו hei לא יהיו קידושין אלו קידושין. מקרה זה הוא במקורה שלנו, בו חכמים הפיקעו את עצם המעשה שלו כמעשה לשם קידושין, וא"פ ש מבחינתו הוא עושה את המעשה וזה לשם קידושין.

וأت דבר זה אומר רשי:

שוויוה רבנן לבעליתו – למפרע על ידי גט שהוא מדבריהם בעילת זנות ויש בהן כח לעשות כן שהרי הוא תלה בהן.

זאת אומרת, לאחר שחידש לך התרצין שיש צורך בהגדרה של קידושין גם במעשה ביהה, מובן שיש לחכמים כוח לפעול בהגדרה זו, מכך שנתן להם האדם כוח לעשות זאת.

שיטת רבותיו של רשי

שיטת שלישית שיש לבורר, היא שיטת רבותיו של רשי.

שמעתי כל רבותי מפרשים דקדריש בכספה דקידושי דרבנן נינחו ואי אפשר לומר
כן חדא דגוזירה שווה היא קיחה ממשה עפרון (קידושין דף ב) וכל הלמד
מגוזירה שווה כמו שכותב מפורש הוא לכל דבר ועוד אי דרבנן נינחו הייך סוקלין
על ידו ובאיין חולין לעזרה על שגגתן וסוף סוף כי קא משנinin שוויוה רבנן
לבעליתו בעילת זנות על כרחך צריך אתה לפרש כמו שפירשתי שהקידושין
נעקיין מעיקרין ולא מכאן ולהבא והפרש לומר שוויוה רבנן לכל מקדרשי בביאה
בעילת זנות טעות גמור הוא ובא להתייר אשת איש המתקדשת בביאה ולא גט
מן הטעם הזה ולא מצינו זאת בתלמידו (רשי כתובות ג. ד"ה שוויוה).

מה הפריע לדבותיו של רשי עד שהוצרכו לפרש שהקידושי כסף הם מדרבנן? רואים מתווך דברי רשי, שהפסקה יכולה להיות רק מכאן ולהבא. וכך הם סבירו, שהייב להיות שהקידושין הם דרבנן, מפני שם הקידושין מדאוריתא, אין שם היבי תימצא לומר שהגט מדרבנן יועיל בקידושין בכלל.

אולם רשי שואל עליהם מקידושי ביהה, שהרי בקידושי ביהה ודאי שהקידושין מדאוריתא. מביא רשי את אותו "הפרש" שמסביר, שהקידושי ביהה מעולם לא חלים, מפני שהם מופקעים מעיקרים. מروع עושים פסקעה בביאה, ולא בכסף? אפשר לומר, שאין לחכמים בעיה לעשות פסקעה, אך דבר זה חייב להתבצע באותו רגע. לאחר זמן, לא תעבור הפסקעה למפרע, במועד כאשר המעשה נעשה כהוגן, ועל כן נעשה כריתת מכאן להבא.

אפשרות אחרת להבין מה הפריע לרוכתו של רשי' היא, שהם מוכנים לקבל שיש הפקעה למפרע, אך אין מוכנים לקבל שיש את סברת "מכאן ולהבא למפרע".

שיטת תוספות

אדעתא דרבנן מקדש - לנן אומרים בשעת קידושין כרת משה וישראל (כתובות ג.).

ציריך להבין בתוס', האם יש צורך לומר את הדבר הזה? ואם יש צורך כזה, לכוראה זה מוביל לתנאי, שהרי אם אין כאן תנאי, אז לא משיגים כלום באמירה זאת. בירור לדברים אלו אפשר לראות בדברי Tos' בהמשך:

תינח דקדיש בכספה - דהפקר ב"ד היה הפקר והוא מועות מתנה וממילא יהו כל בעילותיו זנות (כתובות ג.).

אם נאמר שיש צורך באמירה זאת מדין תנאי, לא ברור מדוע Tos' הנ"ל צריכים לומר "הפקר ב"ד הפקר". אך אם נאמר שאין כאן תנאי אלא כל כוחם מהפקר ב"ד הפקר, מדוע יש צורך באמירה זאת של "כרת משה וישראל"? אפשר לומר, שבאמת יש לחכמים כוח של "הפקר ב"ד הפקר", אך חכמים לא רוצחים להפעיל כוח זה סתם, אלא רק במצבות בה האדם קידש על דעתם.

הסוגיה שלנו, מופיעה גם בנסיבות אחרים (גיטין לג ע"א, ב"ב מה ע"ב, יבמות צ ע"ב, כי ע"א, ועוד) יש לשים לב, שבחALK מהמקורות לא מופיע המשפט: "כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקעינוו...", במקומו מופיע המשפט אחר: "זה עשה שלא כהוגן, לפיכך עשו עמו שלא כהוגן, ואפקעינוו...".

מסביר הרשב"א את היחס בין מקורות אלו. ישנו מקרים, בהם האדם עשה את עצמו המעשה שלא כהוגן. במקומות אלו, מתועבות חכמים בכוון ישר אף שלא רצון האדם, ואין כאן צורך בגט. אולם בנסיבות בהם הקידושין היו כהוגן, לא ראו חכמים צורך להתערב סתם כך, אלא דווקא כישיש גט.

נראה להציג את החלוקה הזאת גם בדעת רשי'.

ב"הפקר ב"ד הפקר" משתמשים, כאשר אדם עשה שלא כהוגן. מקום שהקידושין כהוגן, לא עושים "הפקר ב"ד הפקר". נראה שהסביר הדבר הוא, מפני שקשה להפקיד את הכסף למפרע, שהרי מעשה זה כבר היה בעולם והכסף כבר לא נמצא בפנינו. במצב כזה, הפקעה עבדת באופן אחר, והוא ע"י גט. במצב כזה, אנו לא פוגעים בכספי, אלא הפקעה תחול מרצע מסירת הגט והלהאה. אמנם, הסבר זה מתיישב טוב מאוד, חוץ מבעיה אחת מדברי רשי' ביבמות, שם הוא מתייחס למקרה בגיטין, ובזה צ"ע.

לאור הסבר זה, אפשר לברר גם את דעת Tos':
תוס' בדרכיו על סוגיותנו התייחס לשני מצבים, ואפשר לראות את החלוקה הזאת

מפורשת בברבי התוס' בב"ב, שישנם אנשים שמקדשים על דעת רבנן, ויש כאלה שלא.

תוס' כתבו בחלק הראשון את הצורך להתנות על דת משה וישראל - ובזה אין צורך לשימוש של "הפרק ב"ד הפרק". לעומת זאת, בחלק השני מתיחס Tos' למקורה אחר, במקרה שאדם לא אמר "קדת משה וישראל", חכמים מפקיעים את קידושיו ע"י כח ההפרק.

דרך חדשה בשיטת הריטב"א

נחוור לריטב"א שהובא בתחילת המאמר. הריטב"א הזכיר תנאי, והקשינו עליו שאלות רבות. אך הריטב"א מזכיר דבר נוסף שלא כ"ב התעסקנו בו: ואפקעיניהו רבנן לקידושין מיניה. פירוש הדבר כי אומר הרי את מקודשת אם ירצה אבא שם לא רצה אינה מקודשת.

דבר זה דומה לע"מ שירצה אבא". דבר זה נלקח מסוגיה בגיטין (כה), לגבי המקורה "הריני בועליך על מנת שירצה אבא", שם אומרת הגמרא: רצה אבא - מקודשת, לא רצה אבא - אינה מקודשת. שם תוללה הגמara את כל זה רק לפי ר"ש הסבר שיש ברירה. וצורך להבין מדוע הגמara אומרת שככל האמירה הזאת שיכתך רק לר"ש שסובר יש ברירה, נוכח שהבא ישמע על הדבר ויחיליט אם ירצה בדבר או לא. אך למ"ד אין ברירה, אין אפשרות להתנות על כך.

מתחבטים הראשונים - יוצא מכך, שככל מושג התנאי בקידושין, שיקף אך ורק למ"ד יש ברירה, אך למ"ד אין ברירה הקידושין אינם מתחילה לחול, שהרי אין אפשרות להחיל דברים ע"י בירור של דברים שאינם מספיק בדורים עכשוויים.

רעק"א בסוגייתנו מביא את שאלת בנו, אין אפשר לעשות אפקעיניהו, והרי דבר זה תלוי בשאלת אם יש ברירה או אין ברירה?

ונראה לומר כך. כאשר אדם אומר "ע"מ שירצה אבא", זה טיפול שאני עשוה במעשה, ולא בנסיבות. כמו שהאדם צריך להגיד את המעשה, האדם יכול לבחור למסור את יכולת ההגדרה למי שהוא אחר. לכן, כאשר אמר "ע"מ שירצה אבא" הוא בעצם אומר שהוא מוסר לאבא את היכולת להגיד את המעשה, ולא את הנסיבות. מהו המעשה? אפשר לבדוק מלשון הגמara שם, שאמר "הריני בועליך ע"מ שירצה אבא". יש כאן מעשה ביהה ממש, שהוא נמסר להגדרת ה"אבא". האבא קיים ברגע שאני מוסר לידיו את ההגדרה, ואני רק צריך לברור מה ההגדירה שקיימת אצלו.

הנקודה המרכזית בביואר זה, שיש כאן הלכה במעשה ולא בנסיבות. דבר זה שונה מתנאי, והופך את זה לברירה.

הדוגמא הקלאסית לזה היא, כאשר אדם לוקח יין מכוחים, ומפריש תרומה בתוך היין. ברגע זה, לא ידוע איפה התרומה, אולי בהמשך, כשישאר החלק האחרון של היין כך, יתברר למפרע מהו החלק שיש בו שם תרומה.

א"כ יש מושג של הגדרת המעשה.

ובוחרה לסוגייתנו. כאשר הריטב"א הביא את הביטוי זה הוא רוצה לומר כך: אין כאן תנאי בחולות, אלא תנאי במעשה. זאת אומרת, הוא מוסר את הכוח להחכמים, להגדיר את המעשה שלו. האדם אומר מראש שהוא עושה מעשה, והוא אינו יודע מהו, והחכמים הם שיגדרו את המעשה שהוא עושה.

לפי הסברו מובן המשך מהלך הגמara. במקרה, כאשר אמרו חכמים שאין כאן מעשה קידושין, בגין האמירה שלהם התברר שהכרף למתרנה. כאמור, "הפרק ב"ד הפרק" זה הגדרה שלנו למה שנוצר ע"י מה שחכמים עושים. אין כאן מעשה חיובי של הפרק, אלא זאת בדיקת המשמעות של שנייה הגדרת המעשה קידושין. ומה יהיה עם ביאה?

אבל קדיש בביאה היאך יפיקעה חכמים ומה יאמרו שתהא בביאתו, דause ג' דהריini בועליך על מנת שריצה אבא ולא רצה האב אינה מקודשת (לק' ע"ג ב'), כס"ד דהאב אינו חשש על ביאתו אבל חכמים היאך לא יחושו על ביאתו, ומהדרין דרבנן נמי שוויה לבעליתו בעילת זנות

על זה עונה הריטב"א, שחכמים יכולים לשנות את הגדרת המעשה גם ביחס לביאה. הבנה זו, מחדשת בדברי הריטב"א, אולם לפיה הבנה זו מתורצות השאלות שהשינו.

דרך חדשה בביואר סוגיה (ע"פ הכוורי ובה"ג)

ושמעתי פעם³ מהלך נוסף, המבקש לענות על השאלה שדרנו בה הראשונים, כיצד יכולים חכמים להפיקיע קידושי דאוריתא, היאך ובאיזה זכות הם נכנים לקידושין האישיים של האדם ומפקיעים אותם ממנה, וזאת ע"פ דברי רבוי יהודה הלווי ודברי בה"ג. רבוי יהודה הלווי בספר הכוורי (מאמר שלישי פסקה יט. תרגום ابن תיבון) מבادر שלכל אדם יש ממשמעות הן כדים פרטיו, והן חלק מן הכלל:

"ומשל מי שהתפלל לצורך עצמו, כמו של מי שהשתדל לחזק את ביתו בלבד. ולא רצה להיכנס עם אנשי המדינה בהיעזרם על חזוק חומותם, הוא מוציא הרבה וועמד על הסכנה. ואשר ייכנס بما שנכנסים בו הצבור, מוציא מעט ועומד בכתחה, כי מה שמקוצר ממנו אחד משליימו אחר, ותקום המדינה בתכלית מה שיש ביכולת, ויהיו אנשיה מגיעים ככל אל ברכתה בהוצאה מועטה עם הדין וההסכמה. ועל כן קורא אפלטון מה שיזכיה בצד התורה, [השתתפות החקלאה בכל]. ובעוד שיתעורר היחיד מחלוקת הכל והוא שיש בו תקנת ציבורו, אשר הוא חלק ממנו, וחשוב יותר לנו לעצמו, הוא חוטא על הכל וחוטא לנפשו יותר, כי היחיד בכל הצבור כבר האחד בכל הגוף...".

3. הערת המערכת: ראו מאמרו של הרב יהושע וייצמן, ראש ישיבת מעלות, "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש," <http://www.yesmalot.co.il/shiurhtml/malotsh1038.asp>

מכואר בדברי הכוור, שלכל אדם יש שני חלקים: חלק פרטី וחלק כללי. לכארה יסוד זה משפייע על כל תחומי החיים של האדם, אף על ממונו, ומכך זה יש לב"ד כה **לפעול במוינו ע"י "הפרק ביד הפרק".**

בעל הלוות גדולות בהקדמתו למןין המצוות, חילק את המצוות לשלווה חלקים: א. עונשים, היינו מצוות שהעובר עליון מתחייב עונש, והן כולן מצוות לא תעשה. ב. מצוות עשה. ג. פרשיות חוקים ומשפטים המסורים לציבור, ובهن מצוות עשה ולא תעשה כאחד. המפרשים דנו בכיוור כוונת הבה"ג בחלוקת הפרשיות, מה כוונתו באמרו "חוקים ומשפטים המסורים לציבור", שכן באותו חלקמנה הבה"ג אף מצוות שלכארה אין מסורות לציבור, כמוות "פרשת לקוחין וגירושין", ועוד מצוות שלא מובן מודיעו קראן הבה"ג מסורות לציבור.

הרי"פ פערלא (ספר המצוות לרס"ג עם ביאור רבינו ירוחם פישל פערלא, חלק שלישי, פתייה למןין הפרשיות, אות ה) הביא את דברי הבה"ג בהקדמתו והסביר:

"ואלו העניות שאסר לנו הקב"ה בתורה. וכולן אם אשת איש הן מיתנן בחנק, אבל אם בא על אחת מהן ואינה אשת איש, יש מהן בחנק, ויש מהן בשריפה וכו'. ושנו חכמים חמשה וששים פרשיות גופה של תורה, וכל פרשה ופרשנה פרשונה חכמי ישראל, ובכולן אי אתה מוצא שבחן של תלמידי חכמים יותר בהשفع, אלא בפרשנת גירושין ויבמין, שכלה התורה כולה תלואה בה, ובמה עריות אלו מפורשות".

麥يون שגם מצוות קידושין וגירושין בכלל מןין הפרשיות, הרי שמצוות אלו בכלל המצוות המסירות לציבור, היינו שעניין קשור לציבור. בכך שראה הבה"ג שבחן של ת"ח במצוות אלו, נראה שהבין שכיוון שמצוות אלו קשורות לציבור, הרי שיש לתלמידי חכמים כח לקבוע גדרים במצוות אלו. ובמצוות גירושין ויבמין, שהן מצוות שלעיתים יכולות לגרום לסייעים מסוימים, משומן צנויות ומשמעות פרוצות, בהן אתה מוצא שבחם של ת"ח ביותר, שקבעו גדרים ותקנות במצוות אלו כדי לפטור בעיות.

אם נעיין במצוות קידושין, אותה מנה הבה"ג כמצוות המסירה לציבור, נראה שיש בה שיוכות לכלל, מפני שכאשר אדם מקדש אישת, אין כאן רק מעשה פרטី, אלא מעשה בעל משמעות כללית (אוסר אותה על כל העולם), ולכן ניתן לומר, שכשאדם מקדש אישת, לא רק מצד חלקו הפרטី מקדש, אלא אף מצד כח הכלל שבו הוא מקדש, ומכך זה חכמים שותפים לקידושין, ויכולים לקבוע גדרים ותקנות להלوت הקידושין.

על פי זה ניתן להבין את דברי הגמרא: "כל המקדש אדרעתא דרבנן מקדש", מפני שקידושין הם לא רק מעשה פרטី של האדם, שתליי רק בדעתו, אלא קידושין הם מעשה של ערך כלל שמתגלה כאן, ולכן מעשה זה נעשה ע"פ החוקים והמשפטים אותם קבעו הציבור, שהם חכמים.

סיכום

כפי שראינו במאמר זה, כל הראשונים דנים בשאלת כיצד חכמים יכולים להפיעו קידושי دائוריתא, היאך ובאיזה זכות הם נכנסים לקידושיו האישיים של האדם ומפקיעים אותם מהם. ביררנו שאלה זו לאור דברי חלק מהראשונים (והם: הריטב"א, רשי", ובוחתו של רשי" ובעל' התוס') וניסינו לבנות גדרים בדבר. לאור הדברים ניסינו להבין גם, מדרוע אם אנו אומרים שהכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש", בכ"ז צריך את החידוש של "אפקענעה רבנן לקידשי מיניה", הרי כשהאדם קידש על דעת חכמים, לבארה אין צריך אפקעה, אלא הדבר כאילו אינו חל מתחילה. וכן ניסינו להבין מדוע בקידושי בספר הדבר נוח יותר, ואילו בקידושי ביאה הדברים פחות פשוטים.

ראינו ברייטב"א, שכל דעת המקדש הייתה בתלייה בתנאי, ובזה בעצם מאז ומעולם לא התחילו קידושין. על הסבר זה שאלנו מס' שאלות בשיטת הריטב"א.

בשיטת רשי", הבעיה המרכזית הייתה, שמצד אחד הגט הוא זה שמקיעו, וממילא משמע שהוא אמור להיות מכאן ולהבא, אולם מאידך גיסא, לא יכול להיות מכאן ולהבא, מכיוון שהקידושין دائוריתא והגט דרבנן. לכן, הסברנו עפ"י היסוד של ר' חיים, שהגט כורת מכאן ולהבא למפרע. כאמור, נחשב שאינה מקודשת למפרע, לכל הנפקא מינות שהיה מכאן ולהבא. הגمراה הבינה בהו"א שסתם ביאה עשוה קידושין, ועל כן אי אפשר למחוק סתם ביאה, חידשה הגمراה שביאה צריכה להיות מוגדרת גם כן כביאת קידושין, لكن חכמים יכולים להפיע מזו את השם קידושין שיש במעשה, ומה שנשאר זה מעשה ביאה סתום, זה ביאת זנות.

המשותף בין הריטב"א לרשי" הוא, שהקידושין פוקעים למפרע. ההבדל הוא, מה הפיקעו חכמים. לש"י, ההפקעה היא הפעטה מעשה הקידושין, ואילו לרייטב"א ההפקעה היא בעצם חלות הקידושין.

הבאו את שיטת רבוחתו של רשי" שסבירו שקידושי כס' הם מדרבנן בלבד. וצינו לומר שהם חלקו על רשי" בಗלן שהם סברו שאין לחכמים בעיה לעשות ההפקעה, אך דבר זה חייב להתבצע באוטו ונגע. לאחר זמן, לא תעבור ההפקעה למפרע, במילוי ח"א אשר המעשה נעשה כהוגן, ועל כן נעשה כריתה מכאן להבא. אפשרות נוספת שהבאו להבין מה הפרעה לרבותיו של רשי" זה, שהם מוכנים לקבל שיש ההפקעה למפרע, אך הם אינם מוכנים לקבל שיש את סברת "מכאן ולהבא למפרע".

וכן ביררנו את שיטת תוס', וצינו לומר שהחלק הראשון יש את הצורך להתנו על דת משה וישראל, ובזה אין צורך לשימוש של "הפרק ב"ד הפרק". לעומת זאת, בחלק השני מתייחס תוס' ל蹶ה אחר, במקרה ש אדם לא אמר "בדת משה וישראל", חכמים מפקיעים את קידושיו ע"י כה הפרק.

לקראת סוף המאמר הבאו הסבר נוסף המ夷יב את הדעת בשיטת הריטב"א, שבאמת אין כאן תנאי בחולות, אלא תנאי במעשה. זאת אומרת, המקדש מוסר את הכוח לחכמים, להגדיר את המעשה שלו. המקדש אומר מראש שהוא עווה מעשה, והוא אינו יודע מהו, וחכמים הם שיגדרו את המעשה שהוא עווה.

וקינחנו בסוף בהסביר המיסוד ע"פ דברי ספר הכוורי ודברי בה"ג שלכל אדם יש שני חלקים: חלק פרטני וחלק כללני. וכן יש מצוות פרטיות שהן קשורות אף לכלל, וממה זה חכמים שותפים לקידושין, ויכולים לקבוע גדרים ותקנות לחולות הקידושין, ועל פי זה ניתן להבין מדוע יש כוח בידי חכמים להפקיע את קידושי האיש.