

קידושא רבא – תפיסת הקידושין של רבא ומשמעותה

פתיחה

התלמוד הבבלי מהווה עולם עשיר ומגוון: דרשות אגדתיות, פסיקות הלכתיות ומשפטיות, עיון בפסוקי התורה ועוד כהנה וכהנה מופיעים לכל אורכו. הלימוד מתמקד ברוב המקרים במימרות ובתוכן הדברים, בעוד שהתייחסות לדוברים השונים בסוגיה נזנחת. חוסר תשומת לב שכזו מחמיץ לא פעם הזדמנות להיכרות עם עמדה שיטתית וגישה עקרונית של אמוראים בנושאים שונים. משום כך, במהלך הלימוד ישנה חשיבות לנתינת תשומת לב לדוברים בכל סוגיה וסוגיה. מתוך כך יכולה להיווצר תמונה כללית שמלמדת על הפרדיגמה שבה אוחזים אותם אמוראים או אמורא ספציפי.

בדברים הבאים אני מעוניין להתחקות אחר תפיסת הקידושין של רבא ע"י עיון בדבריו בסוגיות העוסקות בקידושי כסף, והשוואתם לגישות אחרות המופיעות בתלמוד הבבלי ובמקורות חז"ל נוספים. עמדתו של רבא בסוגיה זו הינה גישה ייחודית ונראה שיש בה רלוונטיות לא מבוטלת לעיצוב היחס לקידושין בימינו.

תפיסת הקידושין במקורות חז"ל

עיון במקורות חז"ל, הן בספרות התנאית והן בספרות האמוראית, מלמד על עיסוק נרחב ומגוון בענייני הקידושין בכלל ובקידושי כסף בפרט.

בספרי דברים מופיעה דרשה המנסה ללמוד את המקור לדיני אישה מאורסת מדיני אמה עבריה מחד ומדיני יבמה מאידך¹. מקומה של האישה המאורסת מיוצב בתוך שבין האמה והיבמה כיצירה עומדת לעצמה. מחד, קיים בה ממד קנייני בדומה לאמה, אך מאידך קיימת בה גם זיקה אישית-ישותית בדומה ליבמה².

חיזוק למורכבות היחס לאישה (בעיקר בהיבט הקנייני) אפשר למצוא במחלוקתם של ב"ש וב"ה (קידושין א, א ועדויות ד, ז). מחלוקתם הדנה בסכום המינימלי לקידושין,

1. ראה ספרי דברים (מהדורת פינקלשטיין), פסקה רסח.
2. בהמשך הדרשה עוסק הספרי במקור לקידושין בשטר. קידושי שטר מייצגים את המימד הפורמלי-משפטי של הקידושין בשונה מהלימוד לגבי כסף וביאה שעוסק בהגדרה האישית של האישה. ועיין במאמרו של הרב יהודה ברנדס, צורה ותוכן בקנייני קידושין, בתוך: אקדמות, ו' (תשנ"ט), עמ' 29-46.

בשווה פרוטה או בשווה דינר, מציגה תפיסה לפיה התשלום איננו בהתאם לשווי האישה אלא תשלום מינימלי-סמלי³. המחלוקת בין הצדדים היא רק האם ניתן להסתפק בסכום סמלי לחלוטין שאין לו ערך מוניטרי עצמאי (פרוטה)⁴ או שיש צורך בסכום בעל ערך עצמאי (דינר)⁵. בית הלל רואים את המרכיב הממוני בקידושין כביטוי סמלי למעשה הקידושין עצמו ואילו בית שמאי רואים חשיבות ביצירת מסגרת מוגדרת (גם אם סמלית) ולכן מחייבים דווקא דינר⁶.

בתלמוד הבבלי אנו מוצאים הרחבה נוספת של המחלוקת בדבר היחס לכסף כאשר הסוגיה מביאה ארבע שיטות אמוראיות להסבר טעמים של בית שמאי. אנו נתייחס בשלב זה לדברי ר' זירא ורב יוסף, אמוראים בבליים בדור השלישי⁷.

שיטת ר' זירא מציגה טענה לפיה הקניין הסמלי של הקידושין נקבע על פי הערך שהאישה מוכנה לקבל בתמורה להתקדשות (קידושין יא, א):

3. במקרא אנו מוצאים במספר מקומות שווי ממוני של אנשים (ויקרא כג, א-ח וכן הושע ג, א-ב ועוד). הסכומים המופיעים במקורות אלו גבוהים לעין ערוך לעומת המופיע במשנה. המעבר לסכומים מינימליים של דינר ופרוטה מעביר את הקניין מקניין של ממש לקניין סמלי. ועיין להלן בעיסוק בנימוקו של רבא לדעת ב"ש, ובחידושי בעל השרידי אש על הש"ס, מסכת קידושין, סימן יא, אות א' הנדרש גם הוא לעניין זה.
4. ראה למשל משנה בבא מציעא ד, ז; תוספתא בבא בתרא ה, י-יא. וראה גם חידושי הריטב"א קידושין יא, א ד"ה 'בכסף'. הריטב"א סובר כי מעיקר הדין בית הלל היו צריכים להזכיר רק אפשרות של 'שווה פרוטה' כיוון שהפרוטה עצמה היא חסרת ערך. לדבריו, לשון 'פרוטה' הובאה רק כדי ליצור התאמה ללשון בית שמאי.
5. על היחס לדינר ושימושיו במקורות התנאיים ראה משנה כתובות י, ב; יא, ד; בבא קמא ד, ה; בבא מציעא ז, ה.
6. נראה כי ניתן לחבר את המחלוקת שלפנינו למחלוקת רחבה ושיטתית בין הבתים. בכמה וכמה סוגיות ניתן לראות כי בית שמאי מדגישים את המיסוד והמסגרתיות של יחסי איש ואישה ואילו בית הלל אינם נדרשים לעניין זה אלא בוחנים את המקרה בפני עצמו. ביטוי למחלוקת עקרונית זו ניתן למצוא למשל במחלוקתם בנוגע לטעם הלגיטימי לגירושין (משנה גיטין ט, י) וכן בנוגע למצבים ולאופנים שבהם יכולה נערה למאן (יבמות יג, א). וראה גם את דבריהם בעדויות ד, ז.
7. בנוסף לשיטות אלו מובאים הסבריהם של ריש לקיש ורבא. בדבריו של ריש לקיש, המייצגים עמדה מרכזית של אמוראי ארץ ישראל, לא נעסוק במסגרת זו. בשיטת רבא נעסוק בהמשך הדברים וראה להלן. להרחבה בניתוח ארבע הדעות ראה: הרב יהודה ברנדס, קניין כסף בקידושין: עיון בהיבטים הרעיוניים של קידושי כסף, אקדמות, ז' (תשנ"ט) עמ' 70-45.

מאי טעמייהו דבית שמאי? אמר ר' זירא: שכן אישה מקפדת על עצמה ואין מתקדשת בפחות מדינר. אמר ליה אביי: אלא מעתה כגון בנתיה דר' ינאי דקפדן אנפשייהו ולא מקדשי בפחות מתרקבא דדינרי. הכי נמי דאי פשטה ידה וקבלה חד זוזא מאחר הכי נמי דלא הוו קדושין.
אמר ליה: פשטה ידה וקבלה לא קאמינא, כי קאמינא דקדשה בליליא, אי נמי דשויה שליח.

לדעת ר' זירא, הסכום של דינר משקף את הערך הממוני המקובל שתמורתו רוצה האישה להתקדש, במידה ואין לה רצון בסכום מסוים. אולם, במידה והאישה מעוניינת בשווי אחר הרי שהסכום יקבע על פי רצונה. לדעת ר' זירא, אין בדברי ב"ש קביעה מוחלטת בדבר הסכום הנדרש לקידושין, אלא רק הגדרה עקרונית המשתנה בהתאם לרצון האישה.

נימוק זה לשיטת בית שמאי מלמד על זהות בין מעשה הקניין (נתינת הכסף) ובין תודעת האישה (הרצון להתקדש), כאשר תודעת האישה היא המגדירה את הסכום במעשה הקנייני אא"כ אין לה דעה מבוררת.

אל מול דברים אלו עומד הסברו של ר' יוסף הסובר כי כסף הקידושין נקבע על פי גדר כללי של ערכים כספיים (שם):

רב יוסף אמר: טעמייהו דבית שמאי כדרב יהודה אמר רב אסי. דאמר רב יהודה אמר רב אסי כל כסף האמור בתורה כסף צורי ושל דבריהם כסף מדינה.

לשיטת רב יוסף, כסף הקידושין איננו מבטא את רצונה של האישה אלא מהווה את מרכיב המסגרת הכללי של הקידושין. הערך הכספי נשמר כערך מוחלט בכל אופני הקידושין ונותן להם יסוד מוגדר ומוחלט.

ביטוי נוסף לשיטת רב יוסף אנו מוצאים בדבריו בנוגע למקרה של 'מקדש בשיראי' בדרף ז ע"ב. לשיטתו, לא ניתן לקדש בחפץ בעל ערך אלא אם כן בוחנים ומגדירים את ערכו הממוני המדויק. רב יוסף סובר כי כסף הקידושין צריך לעולם להיות בעל ערך מוחלט וקצוב ולא בעל ערך סובייקטיבי ומשתנה⁸.

8. מקום נוסף שאנו מוצאים את שיטת רב יוסף הוא בדבריו על שיטת בית הלל (יב, א): "סבר רב יוסף למימר פרוטה כל דהו". גם בדברים אלו ניתן לראות את שיטת רב יוסף לפיה הדגש ביחס לכסף הוא שעליו להיות בעל סכום מוגדר (כאשר לבית הלל הדבר יכול להיות גם בסכום מינימלי).

לאור דברים אלו אנו יכולים ללמוד כי בין האמוראים התקיימה מחלוקת עקרונית בדבר משמעותו ותפקידו של הכסף ובדבר היחס שבין דעת ורצון האישה בקידושין ובין הכסף המקדש⁹.

עיון בדברי הבבלי במקומות נוספים מלמד כי שיטת ר' זירא מקבלת מקום מרכזי יותר. כך למשל, אנו מוצאים אמירה עקרונית בסוגיית הפתיחה הסבוראית (ב, ב)¹⁰:

תנא האישה נקנית - דמדעתה אין שלא מדעתה לא¹¹.

דברים אלו מתייחסים לעצם הרצון להתקדש ולא לשווי הקידושין, אך גם בהם בולט רצון האישה כרכיב מרכזי בקידושין¹².

פיתוח נוסף של תהליך הקידושין מופיע בבבלי בדבריהם של האמוראים המאוחרים בנוגע לקידושין בהנאה (ז, א). רב אשי סובר כי גם להנאה עצמה יש משמעות בעולם הקניינים¹³. לאור זאת עולה כי האיש יכול לקדש את אשתו כאשר התמורה הניתנת היא הנאה מופשטת ללא כל רווח ממשי¹⁴.

9. ביטוי דומה למחלוקת זו ניתן למצוא בדברי האחרונים סביב שאלת אופיו של כסף הקידושין, האם כ'כסף שווי' או 'כסף קניין'. וראה שו"ע חו"מ סימן קצ סע' ב ובדברי הסמ"ע ס"ק א וט"ז ד"ה 'שווה פרוטה'.

10. ייחוסה של סוגיה זו לסבוראים או לראשוני הגאונים ידוע ממקורות רבים. כבר רש"ג באיגרתו מייחס אותה באופן כללי לסבוראים. גם בין הראשונים ישנן התייחסויות רבות לכך שהסוגיה חוברה על ידי סבוראים. כך כותב הרמב"ן על סוגיה זו (ג, א): "מצינו בתשובות הגאונים ז'ל דכל הני דהך סוגיא עד הכא דבתר הוראה היא ומר רב הונא גאון מסורא איהו תני לה...".

11. וכן במקומות נוספים דוגמת (ה, א): "...וכי תאמר כסף נמי בעל כורחה באמה עבריה, באישות מיהא לא אשכחן" (קניין כסף באישות שונה מקניין כסף באמה כיוון שזהו קניין שלא ניתן לעשותו שלא מרצונה של האישה).

12. העצמת מקומה של האישה בתהליך הקידושין עולה גם מהסוגיה העוסקת בלימוד מהפסוקים לגבי קידושי אישה. בעוד שבספרי נלמדים (בהו"א) קידושי אישה ממכירת האישה לאמה, הבבלי לומד זאת דווקא משחרור אמה! (ג, ב): "מנלן דמיקניא בכסף, וכסף דאבוה הוא? אמר רב יהודה אמר רב דאמר קרא: "ויצאה חנם אין כסף", אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר, ומאן ניהו? אב". הבבלי רואה בקידושין דווקא את השחרור משליטתו של האב (המוגדר כ"אדון") ונתינת מעמד מכובד יותר כאישה (ולא כבת).

13. להרחבה ראה שמא יהודה פרידמן, הנאה וקניינים בתלמוד, דיני ישראל - שנתון לחקר המשפט העברי, ג' (תשל"ב), עמ' 115-145. במאמר זה טוען פרידמן כי תפיסת הקניין בהנאה היא חידוש של רב אשי לאורך סוגיות רבות בש"ס. ברם, רש"י על אתר מסביר את דברי רב אשי כמצב שיש בו הנאה ממשית (רווח), כך שרב אשי ממשיך את המסורת

ההרחבה שיוצרים האמוראים המאוחרים למעגל הדברים שניתן לקדש בהם מעמעת עוד יותר כל סממן של קניין "אובייקט" בקידושין, כאשר עיקר הנתינה (בין של כסף ובין של גורם הנאה אחר) היא עצם יצירת הנאה עבור האישה.

למרות השינויים העוברים על הקידושין במקורות השונים מצד אופיים ותוכנם, תבנית הקידושין נשמרת לאורך כל הדרך. במעשה הקידושין נותן האיש לאישה תמורה כלשהיא בכדי לקדשה ואילו היא מתקדשת בעקבות כך. תבנית קניינית זו נשמרת אף בדעת רב אשי המעמיד את התמורה על הנאה בלבד. העולה ממכלול הדעות הללו הוא כי הקידושין הם מערכת אחת המורכבת הן ממעשה קניין והן מרצון-תודעה. שני המרכיבים שלובים יחד כאשר כל אחד מכוון את החלק השני. בין האיש והאישה צריכים להתקיים שני המישורים, הן המישור התודעתי והן המישור המעשי.

שימור מבנה זה, הקיים בכל הדעות שהוצגו לעיל, משמעותי מאוד לעיצוב אופיים של הקידושין. הקידושין מתבססים לכו"ע על "אובייקט מתווך" בין האיש והאישה המהווה את התשתית למרכיב הרצוני-תודעתי בקידושין. לפי חלק מהדעות יש צורך גם בתודעה וברצון של שני הצדדים, אולם לכולי עלמא אין למימד הרצוני עמידה עצמאית אלא רק על בסיס מעשה הנתינה של האיש לאישה¹⁵. האובייקט הממצע בין האיש והאישה מעיד על כך שלמרות השינויים שעברה הגדרת הקידושין, הרי שהם עדיין נותרו כמעשה קנייני שיש בו נתינת תמורה עבור ההתקדשות.

בשונה מתבנית זו, ראינו לעיל את דבריו של רב יוסף. לשיטתו, כסף הקידושין הוא יחידה עצמאית ואובייקטיבית שאיננה תלויה ברצון האישה. פיתוח והרחבה לדברי

- המקובלת של האמוראים לעניין קידושין בהנאה (ועיין במאמרו הנ"ל של פרידמן המציג דברי ראשונים רבים הסוברים כך בדברי רב אשי גם בסוגיות אחרות).
14. מושג ההנאה מופיע בהרחבה בדברי רב אשי וסתמא דגמרא, אולם יסודו כבר בדורות אמוראים מוקדמים יותר בדברי אביי (ו, ב): "אמר אביי המקדש במלווה אינה מקודשת, בהנאת מלווה מקודשת ואסור לעשות כן מפני הערמת רבית". קידושין ע"י הלואה אסורים (וראה על כך להלן), אולם קידושין מתוך רווח שיכול להיווצר מהסיטואציה מותרים. כפי שמסבירה הגמרא בהמשך: "דארווח לה זימנא" - כלומר שיש לה יותר זמן להחזיר את ההלוואה.
15. ברף ה, ב- ו, א עוסק הבבלי במקומה של האמירה בקידושין (המשקפת את התודעה הפנימית של הצדדים). ניתן לראות כי ישנה מחלוקת האם האמירה היא חלק הכרחי בקידושין. אולם לית מאן דפליג בנוגע להכרחיותו של המעשה שבלעדיו לא יכולים להיות קידושין.

רב יוסף אנו מוצאים אצל תלמידו, רבא. רבא מציע מודל המשמר את המרכיבים השונים של הקידושין אך נותן לכל אחד מהם מקום ומשמעות בנפרד.

תפיסת הקידושין של רבא

מבוא – רבא כחדשן ובעל סברא

רבא, אמורא בדור הרביעי, הוא אחד מעמודי התווך המרכזיים ביותר של התלמוד הבבלי. יחד עם עמיתו, אביי, הם הצמד הנפוץ ביותר ברחבי התלמוד. חשיבותו של רבא איננה רק בעצם אזכור דבריו בסוגיות רבות, אלא בחידושי ודרכו הייחודית הן בלימוד והן בפסיקת הלכה.

כך מתאר אפרים אלימלך אורבך את רבא כאשר הוא מציג את מרכזיותה של הסברה בעולמו:

רבים מטעמיו של רבא הם טעמים שבסברה... לא בכדי אמר רבא: "אגרא דשמעתא סברא" (ברכות ו' ע"ב), היגיעה והטורח "להבין טעמו של דבר" (רש"י שם) הוא שכרה של השמועה. על טרחתו זו ויגיעתו זו מעידים מאות מאמריו, דרשותיו, תקנותיו, שאלותיו, ובעיותיו. חריפותו ורוחב ליבו בסברא, שהוכרה על ידי בני דורו, מוכחת בכולם¹⁶.

היו מי שטענו כי כוחו המרכזי של רבא היה דווקא בבקיאותו (לעומת חריפותו של אביי)¹⁷. אולם קביעותיו הנחרצות ומחלוקותיו עם אמוראים בדורות הקודמים לו, מבליטות דווקא את חריפותו וחדשנותו של רבא כבעל סברה מקורית ועצמאית.

מרכזיותה של הסברה באה לידי ביטוי גם בהכרה בחשיבותה של זו בעיצוב התורה לאורך הדורות (מכות כב, ב):

אמר רבא: כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה. דאילו בספר תורה כתיב: "ארבעים", ואתו רבנן בצרו חדא.

בקביעה זו מבסס רבא את סמכותם של דברי חכמים בכך שיש בהם שינוי מדברי תורה. דווקא יכולתו של החכם לשנות ולחרוג מהמפורש בתורה עושה אותו ראוי

16. אורבך, *ההלכה מקורית והתפתחותה*, גבעתיים, 1984, עמ' 208 וראה שם בהרחבה יתירה לאורך כל המאמר.

17. ראה הרב י.ל. מימון, *אביי ורבא – תולדותיהם ומסכת מאמריהם וסוגיותיהם בהלכה ובאגדה*, ירושלים תשכ"ה. בפרט ראה דבריו שם עמ' י"ג: "ההנחה שאביי הלך בדרך החריפות ורבא בדרך הבקיאות מתאשרת ממקורות יניקתם... ואולם מלבד זה מקוימת עובדה זו ע"י מאמריהם המרובים שבכל מקצועות התורה המוכיחים את דרכי הלימוד של כל אחד מהם".

לאותו כבוד כמו ספר התורה עצמו. דברים אלו אינם אמורים רק על פרשנות התורה שבכתב אלא על מכלול יצירתם של חז"ל¹⁸. לדעת רבא, הסברה היא רכיב מרכזי בתהליך הלימוד של תלמידי החכמים.

ואכן, נאים דברים כשהם יוצאים מפי עושיהם. כפי הוזכר לעיל, רבא הוא אחד האמוראים המשפיעים ביותר בתלמוד הבבלי. בסוגיות רבות בהן הוא מופיע הוא מעצב ומחדש בהתאם לסברתו ודעתו, פעמים רבות בצורה יצירתית ויוצאת דופן.

כפי שנציג להלן, גם בסוגיה זו ניתן לראות את מקוריותו הרבה של רבא וכיצד הוא מעצב בצורה ייחודית את מבנה הקידושין.

המבנה המפוצל של תודעה וקניין כסף

המקור המרכזי ממנו ניתן ללמוד את יסודות שיטתו של רבא מופיע במסכת קידושין בדף ז' ע"ב, בסוגיה העוסקת בלימוד מדיני ערב ועבד כנעני בנוגע לקידושין. הסוגיה מביאה את דבריו של רבא כאשר על דבריו מובאים דברי הסתמא דגמרא (התואמים לדברי רבא עצמו).

בסוגיה מוצגות כמה צורות קידושין חריגות ששאלת תוקפן נבחנת מתוך דיני שעבוד ערב ושחרור עבד כנעני. הצגת מקרי קיצון אלו מאפשרת לבחון את הפרמטרים השונים המרכיבים את מעשה הקידושין.

דין ערב

המקרה הראשון נלמד מדיני שיעבוד ערב (ו, ב-ז, א):

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

ככדי להבין את דבריו של רבא ואת משמעותם יש לבחון תחילה את דין ערב עצמו. במסכת בבא בתרא מופיעה סוגיה המבררת את המקור לשעבודו של הערב (ב"ב קעג, ב)¹⁹:

א"ר הונא: מנין לערב דמשתעבד? דכתיב: "אנכי אערבנו מידי תבקשנו" (בראשית מ"ג). מתקיף לה רב חסדא: הא קבלנות היא, דכתיב: "תנה אותו על

18. ע"ז יט, א: "ואמר רבא: בתחילה נקראת (התורה) על שמו של הקדוש ברוך הוא, ולבסוף נקראת על שמו (של הלומד אותה), שנאמר: "בתורת ה' חפצו, ובתורתו יהגה וילילה".

19. נתייחס כאן רק לדבריהם של רב הונא ורב חסדא, בני הדור השלישי לאמוראי בבל, כיוון שאנו מעוניינים לברר את דעתו של רבא שחי דור מאוחר יותר. הסוגיה ממשיכה ומצטטת גם אמוראים מאוחרים לרבא, כאשר אחד מהם הוא רב אשי המעמיד את השעבוד על עניין ההנאה בדומה לדבריו לעיל ביחס לקידושין.

ידי ואני אשיבנו!" (בראשית מ"ב). אלא אמר רבי יצחק, מהכא: "לקח בגדו כי ערב זר ובעד נכריה חבלהו" (משלי כ'); ואומר: "בני אם ערכת לרעך תקעת לזר כפיך, נוקשת באמרי פיך נלכדת באמרי פיך, עשה זאת אפוא בני והנצל כי באת בכף רעך לך התרפס ורהב רעיך" (משלי ו'). אם ממון יש לו בידך - התר לו פיסת יד, ואם לאו - הרבה עליו ריעים.

האמוראים מחפשים אחר מקור בתורה שבכתב לשעבודו של הערב למלווה. לפי מסקנת הסוגיה המקור לשעבוד הערב הוא משני פסוקים בספר משלי. הלימוד מספר משלי כמקור הדין יכול ללמד אותנו על אופיו של שעבוד זה. בעוד שלימוד המבוסס על פסוקי התורה נותן לדין תוקף של חיוב מצוותי-חוקי, הרי שלימוד המבוסס על ספרי נביאים או כתובים מציג את המחויבות הדינית כנובעת ממקור רעיוני-ערכי. הדבר נכון על אחת כמה וכמה כאשר המקור הוא ספר משלי העוסק כולו בעצות מוסרית-רעיוניות ולא בחיובים וציוויים.

יוצא אפוא, כי לדעת האמוראים המוקדמים הללו שעבודו של הערב ערכי ולא דיני. כלומר, זוהי אמנם מחויבות דינית גמורה, אך מקורה בעצם הנטייה המוסרית של הערב לסייע ללווה ולא מתוך חיוב פורמלי של חוב ישיר. החובה המשפטית הרובצת על הערב לשלם כאשר הלווה איננו יכול להשיב את ההלוואה איננה נובעת מחיוב ממוני. חיוב שכזה חל דווקא על הלווה כיוון שביניהם התרחש מעשה ההלוואה הממוני. מקומו של הערב במסגרת זו הוא כתוספת על המסגרת המשפטית המוגדרת של דין הלוואה (מעין 'ביטוח') הנובעת מעצם הנכונות לגבות את הלווה בשעת הצורך. שעבודו של הערב איננו תלוי בחוב הכספי ואיננו חלק אינטגרלי מהזיקה הקניינית שבין המלווה והלווה. שעבוד הערב עומד לעצמו מעצם קבלת הערבות ומתווסף על גבי הזיקה הקניינית ולכן גם אופיו שונה.

יוצא אפוא, כי מסגרת של הלוואה עם ערב היא מסגרת בעלת שני צירים שאינם תלויים זה בזה. הציר הממוני קיים בין המלווה ללווה והוא יוצר שעבוד קנייני. בנוסף, קיים ציר אחר של שעבוד רצוני-עקרוני בין המלווה לערב.

ואכן, חלוקה זו מופיעה במפורש בדבריו של רבא עצמו. במסכת עבודה זרה מובאת מימרא בשם רבא העוסקת ביכולת להקנות ללא קבלת כסף. לדעת רבא אפשרות זו נלמדת ממקומו של הערב בתהליך ההלוואה (ע"ז סג, ב):

והאמר רבא: האומר לחבירו: "תן מנה לפלוני ויקנו כל נכסאי לך" - קנה מדין ערב.

הצורך להבהיר כי השעבוד הוא מדין ערב, ולא לקבוע כי הדובר במקרה זה הוא עצמו בעל החוב הישיר כלפי המלווה, מלמד על ייחודו של דין ערב. לדעת רבא, ההלוואה במקרה זה אכן מתקיימת בין נותן ומקבל הכסף, בעוד שלאדם השלישי

(הדובר) אין כל חלק בתהליך ההלוואה עצמו. משום כך, מדגיש רבא כי אותו אדם קנה מדין ערב.

חשוב לחזור להדגיש כי שעבודו של הערב הינו שעבוד משפטי גמור כך שנכסיו של הערב משועבדים למלווה, אולם יסוד החיוב של השעבוד איננו מצד החוב הממוני של החזרת ההלוואה אלא כהתחייבות עקרונית שהערב יוצר מיוזמתו.

לשונו של רבא במסכת עבודה זרה זהה לנוסח דבריו בסוגיה האמורה בקידושין. מכאן, כי במקרה שמציג רבא בקידושין ישנם גם כן שני חלקים בתהליך יצירת הקידושין. התהליך הממוני מתרחש בין האיש ובין אותו פלוני, אולם השעבוד-התקדשות מתרחשים בין האיש והאישה²⁰. כלומר, אין צורך ששני התהליכים יתרחשו בין אותם אנשים (האיש והאישה) בדווקא.

לדעת רבא, נתינת המנה לאותו פלוני מחליפה את נתינת הכסף לאישה. אולם אם נקיש מאופיו של שעבוד הערב לקידושה של האישה, הרי שקידושי האישה אינם נובעים מעצם נתינת הכסף. בדומה לערב, מחויבותה של האישה איננה נובעת מהתהליך הממוני עצמו אלא מקור החיוב הוא רצוני (גם אם כמובן נמצא בזיקה למעשה הקניין).

מדבריו של רבא עולה כי בקידושין מתרחשים שני תהליכים נפרדים המתרחשים במקביל ומתוך זיקה בין אחד לשני (כך שלא ניתן להסתפק באחד מהם בלבד). האחד, מתייחס לרצונם של האיש והאישה; רצונו של האיש הוא לקדש ורצונה של האישה להתקדש. השני, מתייחס למעשה הקנייני. כאמור, בתהליך הקידושין ישנה דרישה לקיומו של תהליך קנייני אולם הוא איננו מחויב להתרחש בין האיש והאישה²¹.

20. אין בדברינו כאן כל התייחסות לאמירה במעשה הקידושין. נראה כי האמירה ע"י האיש נותרת במקומה (למרות שהכסף אינו ניתן לאישה) מכיוון שהאמירה משקפת את תודעתו ולא קשורה למעשה. מקומה של האמירה כמשקפת תודעה עולה מדיוני הגמרא בנוגע לאמירה בקידושין בדף ה, ב- ו, א, וראה התייחסות לנושא זה בהמשך.

21. שמא יהודה פרידמן במאמרו הנאה וקניינים בתלמוד (לעיל הערה 10) עמ' 115-145, מתייחס לסוגיה זו, אולם הוא מגיע למסקנה מעט שונה. בסוף דבריו על סוגיה זו הוא כותב: "אם נאמר שלא לימד אלא שיש קנין על ידי הנאה או זכייה של אחר, נצא מקופחים. דבר יותר גדול רצה רבא בזה, והוא שההסכם וגמירות הדעת, שהם עיקר הקנין, באים בשעת העברת המטבע מיד ליד ולא בגלל הנאה או הפסד. ובכך מתברר מחקירותיו של רבא שמכל היסודות השונים שמנינו לעיל בקנין כסף הרגיל, ניתן לבסס את הקנין הראשון בלבד, דהיינו מסירת מטבע מיד ליד, ואפילו כשאין לצדדים חלק באותה מסירה, כל זמן שהסכימו הם

דין עבד כנעני

הסוגיה ממשיכה ומציגה את דעתו של רבא במקרה נוסף (ז, א):

הילך מנה והתקדשי לפלוני - מקודשת מדין עבד כנעני. עבד כנעני, לאו אע"ג דלא קא חסר ולא מידי קא קני נפשיה. האי גברא נמי, אע"ג דלא קא חסר ולא מידי קא קני ליה להאי איתתא.

רבא מתאר כאן מקרה הפוך למקרה הקודם. גם כאן מתקיימת זיקה בין שני אנשים, אולם השלישי הוא המרוויח ולא המתחייב מהקשר הקנייני שנוצר. כלומר, גם כאן ניתן לראות מערכת משולשת שמתקיימים בה שני צירים שונים. הציר האחד הוא יחס ממוני-קנייני והשני הוא ציר של התחייבות בין אישית (קידושין).

גם כאן, ההרחבה הסתמאית מכוונת לדבריו של רבא עצמו. הסתמא מדגישה כי מדובר כאן במערכת שבה האיש מקדש את אשתו למרות שלא חיסר דבר, כלומר הוא עצמו לא העניק לאישה דבר לשם הקידושין. דברי הסתמא מדגישים כי אין מדובר כאן על שליח של האיש המקדש את האישה, אלא על שתי מערכות נפרדות לחלוטין. המודל שעליו מתבסס רבא במקרה כזה הוא האופן שבו משתחרר עבד כנעני. ואכן, עיון בדעתו של רבא בנוגע לשחרורו של עבד כנעני מלמד כי הוא משמר את אותו הרעיון.

בהמשך המסכת מופיע דיון בדבר האופן שבו יכול עבד כנעני לפדות את עצמו או להיפדות ע"י אחרים. הגמרא מנסה לברר באיזה אופן יכול העבד להיפדות בכסף ע"י אחרים ולפדות עצמו ע"י שטר. רבי מאיר סבור שבכסף הוא יכול להשתחרר על ידי אחרים ובשטר על ידי עצמו בלבד, והגמ' דנה בסיבת ההבדל. בסיום הדיון מובאים דבריו של רבא. לדעתו, דבריו של רבי מאיר בסוגיה עוסקים בשחרור הנעשה שלא מדעתו של העבד. אך בעוד שמצב זה מועיל לפדיון בכסף, הוא אינו מועיל במקרה של נתינת שטר. נימוקו של רבא לאבחנה בין השניים הוא כי השחרור בכסף נובע מקבלת הכסף ע"י רבו ולא מנתינתם של אחרים²²:

שאותה מסירה תבצע את הקנין שביניהם. קנין שכזה יש לו תוקף בלי כל הנאה המגיעה למקנה, ויפה הוא בין למכר של קרקע, ובין לקידושי אישה.

בדברינו כאן אנו מציעים לעשות צעד נוסף על גבי הסברו של פרידמן בדעת רבא. אופיו של שעבוד ערב כפי שהראנו (ושחרור עבד כנעני, כפי שנראה להלן) מלמדים כי לא ניתן למצות את חידושו של רבא רק בנוגע לתחום הקנייני כפי שמציע פרידמן. דבריו של רבא מתייחסים גם למימד התודעתי-רצוני של האיש והאישה בתהליך הקידושין וכן לאופי הזיקה שבין ממד זה לממד הקנייני. בהמשך נרחיב את העיסוק בכל אחד מהמרכיבים ובצורך שבכל אחד מהם כדי ליצור תמונה שלמה של מעשה הקידושין.

22. רש"י (ד"ה 'כסף קבלת רבו') מדגיש כי הסברו של רבא מתבסס על העובדה שהכסף ניתן ע"י אחרים שלא בתורת שליחות של העבד (אחרת היה צורך בדעתו, כמו בשטר): 'שמקבל

רבא אמר: כסף - קבלת רבו גרמה לו, שטר - קבלת אחרים גרמה לו.

לעומת זאת, בשטר קבלת האחרים את השטר היא המובילה לשחרור העבד. לכן, אם קבלת השטר לא נעשית ברצון העבד, היא איננה יכולה לשחררו (שהרי "אין חבין לאדם שלא בפניו")²³.

שחרור העבד הוא מעין "תוצר נלווה" לנתינת הכסף לאדון. אין כאן נתינת כסף במטרה לשחרר את העבד, אלא נתינת כסף העומדת לעצמה. השחרור מגיע בעקבות קבלת הכסף, אולם מדובר בשני דברים מובחנים ונפרדים.

התמונה המצטיירת מהסברו של רבא היא כי בשחרור העבד ע"י כסף מתקיימים שני תהליכים נפרדים המקיימים ביניהם זיקה. האחד הוא קבלת ונתינת הכסף שמתקיים בין ה"אחרים" ובין האדון (וחייב להיות מנותק לחלוטין מהעבד). השני הוא שחרור העבד ע"י האדון, שאיננו נובע באופן ישיר מנתינת הכסף ע"י אחרים. יוצא אפוא כי גם כאן מתקיימת מערכת משולשת של שני תהליכים שונים.

כעת ניתן להבין מדוע שחרור עבד כנעני מהווה עבור רבא מודל לאפשרות של קידושין שבהם האיש איננו נותן כסף כלל וגם איננו קשור לנתינת הכסף "הניעה" את תהליך הקידושין (ע"י האדם השלישי). כאמור, גם כאן כמו במקרה הנלמד מדין ערב, קידושי האיש את האישה אינם נובעים מהתהליך הממוני, אלא עומדים לעצמם כביטוי של רצון ויוצרים יחד עם התהליך הממוני את התמונה השלמה.

הדין המשולב

שתי הסיטואציות שהוצגו לעיל מלמדות על מקומם של האיש והאישה בתהליך הקידושין. הלימוד מדין ערב מלמד כי האישה צריכה לרצות להתקדש והאיש צריך לרצות לקדש. לעומת זאת, יחסי קונה ומקנה הקיימים בתהליך אינם צריכים להתקיים דווקא בין האיש והאישה.

ואכן, רבא ממשיך ומפתח את שיטתו ומעלה סיטואציה שבה משולבים הן דין ערב והן דין עבד כנעני:

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, אע"ג דלא קא מטי הנאה לידה קא מקניה נפשה. מי דמי? ערב האי דקא קני ליה קא חסר ממונא, האי

רבו הכסף גרמו לו להשתחרר מאליו ואין אחרים הללו חבין אלא קבלת הרב. והרב אין נעשה שלוחו אלא לצורך עצמו, ומקנהו מאליו".

23. יחד עם דברי רבא מובא גם הסברו של אביו ליישוב הבעיה. בשונה מדעת רבא, הוא סובר כי שחרור העבד הוא מעשה קנייני רגיל (כשם שהאדון קנה את העבד כך גם העבד קונה את עצמו חזרה). את הבעיה ברבר 'אין חבין לאדם שלא בפניו' הוא מתרץ כך ששחרור עבד הוא מקרה חריג מכיוון שאופיו של קניין כסף בשחרור עבד הוא של קניין בלי דעת.

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, אע"ג דלא קא מטי הנאה לידיה משעבד נפשיה.

מקרה זה מחדד את גישתו של רבא. במקרה זה אין לאישה כל קשר לתהליך הממוני, אולם היא בכל זאת מתקדשת. כלומר, יש כאן נתק מוחלט בין תהליך הקידושין (המתרחש בין האישה והאישה) ובין תהליך הקניין (המתרחש בין הגורם השלישי והאישה).

למרות שהדבר איננו מופיע במפורש, נראה כי לדעת רבא התהליך הקנייני יכול להתקיים גם בין שני אנשים שונים במנותק לחלוטין מהאישה והאישה. במקרים המובאים ניתן לראות כי לדעתו אין צורך שדווקא האישה יהיה הנותן או דווקא האישה המקבלת. כאמור, הניתוק שבין שני התהליכים, "משחרר" את המעשה הקנייני מהזיקה שלו ליחסים שבין האישה והאישה ולכן יכול להתקיים גם בין שני אנשים אחרים לגמרי²⁴. נמצינו למדים כי לדעת רבא מעשה הקידושין כולל בתוכו שני תהליכים שונים. דבר זה מעורר שאלה בדבר המשמעות של שני החלקים ובמיוחד בנוגע לצורך במעשה קנייני מלבד מעשה הקידושין. בהמשך דברינו נעסוק בהרחבה בתפקיד ובמשמעות של כל אחד מהמרכיבים הללו.

נתינת האישה לאיש

האבחנה שיוצר רבא בין שני התהליכים הקיימים בקידושין יכולה ליצור סיטואציה הפוכה לתמונת הקידושין המקובלת. בתהליך הקידושין המצוי כשם שהאישה מקדש והאישה מתקדשת כך גם האישה הוא הנותן את הכסף והאישה היא המקבלת. אולם לאור המודל שמציע רבא, שבו מדובר בשני תהליכים שונים ובלתי תלויים, הרי שהאישה יכולה לתת לאיש כסף (מצד התהליך הקנייני) ובנוסף היא תתקדש לו. נוצרת כאן סיטואציה תמוהה לפיה נתינת האישה לאיש היא המעשה היוצר את הקידושין (שם):

בעי רבא: הילך מנה ואקדש אני לך. מהו?

24. כאמור, לא ניתן להוכיח זאת מדברי הגמרא כיוון שרבא אינו מביא מקרה כזה במפורש. ניתן להציע הסבר אחר לפיו דווקא מכיוון שמקרה כזה לא הובא על ידי רבא ניתן להסיק כי לדעתו, למרות הניתוק שבין מעשה הקניין למעשה הקידושין עדיין יש צורך שלכל הפחות אחד מהצדדים בתהליך הקנייני יהיה האישה או האישה. לפי הסבר זה, מעוניין רבא, חרף הפיצול שבין שני המרכיבים, לשמור על זיקה מינימלית בין שני חלקי הקידושין.

ואכן, רבא מותיר שאלה זו ללא מענה. נראה כי רבא מתקשה להכריע במקרה כזה. מחד, סיטואציה כזו תואמת את תפיסת הקידושין המפוצלת שלו. מאידך, במקרה זה יש "היפוך יוצרות" מצורת הקידושין הקלאסית. הכרעה בשאלה זו מופיעה רק שני דורות מאוחר יותר:

אמר מר זוטרא משמיה דרב פפא - מקודשת.

מר זוטרא (אמורא בדור השישי) מביא בשם רב פפא (אמורא בדור חמישי ותלמידו של רבא) כי גם במקרה כזה האישה מקודשת. נראה כי רב פפא, כאחד מתלמידיו המובהקים של רבא, מאמץ את תפיסת הקידושין של רבא בצורה מוחלטת ושלמה²⁵. הוא סובר כי מכיוון שמדובר בשני תהליכים נפרדים, הרי שהם יכולים להתקיים משני כיוונים הפוכים בין אותם שני אנשים²⁶!

25. דברים אלו מלמדים על הפער שבין מחדש החידוש ובין התלמיד הרואה בחידוש חלק ממסורת נתונה. רבא המחדש כאן תפיסה ייחודית של קידושין חושש להביא אותה למקום בו היא סותרת את תמונה הקידושין המקובלת. לעומת זאת, רב פפא איננו רואה את דעת רבא כחידוש אלא כחלק מכלל היצירה התורנית שקיבל מרבו, ולכן איננו חושש לאמץ את הגישה הזו באופן מוחלט. זהו מודל הנפוץ במקרים רבים בפער שבין החדשן לתלמידיו. המחדש מודע לחידושו ולשינוי שהוא מחולל ביחס למה שהיה מקובל עד כה, ומשום כך הוא מעוניין לשמור על זיקה לעולם שקדם לו. לעומתו, תלמידו מקבלים את החידוש כחלק מכלל התכנים שנמסרו להם ולכן מעמדו של החידוש שווה למעמד של תכנים ומסורות קדומים יותר.

26. דברים אלו של רב פפא יכולים להסביר את החידוש בדבריו בסוגיית אמירה (קידושין דף ה, א). רב פפא מבחין בין הנתינה והאמירה ורואה בהן שתי פעולות שיכולות להיעשות בנפרד אחת מהשנייה. אבחנה זו לא מופיעה אצל קודמיו ובמקורות התנאים (תוספתא קידושין פ"א הל' א) נראה שהדברים כרוכים אחד בשני. ההנחה של רב פפא שניתן להפריד בין מרכיבים אלו יכולה להתאים לדבריו בסוגייתנו כמי שמחדר את שיטת רבא רבו. האבחנה שמציג רבא בין הדעת והרצון בקידושין ובין המעשה הקנייני מתבטאת כאן באבחנה שבין האמירה (כביטוי של הדעת והרצון) ובין הנתינה (מעשה הקניין). יתר על כן, רב פפא מקשה דווקא על מקרה מפוצל של 'נתן הוא ואמרה היא' ואיננו מציג את המקרה ההופכי של 'נתנה היא ואמר הוא'. ניתן לומר כי רב פפא לא הביא את המקרה האחרון מכיוון שלשיטתו מדובר בצורת קידושין תקינה כמו במקרה שלפנינו של 'הילך מנה ואקדש אני לך'. אמנם בסוגיית הגמרא מובא הסבר אחר לדברי רב פפא בדיון בין מר זוטרא ורב אשי. לשיטה זו, הסיבה שקידושין באופן כזה תקינים נובעים מהנאתה של האישה מכך שהאיש מקבל את הכסף שנתנה לו. אולם לאור דברינו כאן נראה כי מסתבר יותר לבאר את דברי רב פפא כהמשך לשיטת רבו ולא כדברי אמוראים מאוחרים יותר המתבססים על המודל הקלאסי של הקידושין שהוצג בראשית דברינו. בנוגע לשיטת רב אשי כפיתוח והרחבה של תפיסת הקידושין הרגילה ראה דברינו לעיל ליד הערות 13-14.

לסיכום, סוגיית "ערב ועבר כנעני" מציגה בפנינו את התבנית היסודית של הקידושין לדעת רבא. עיקר חידושו של רבא הוא הפיצול בין תהליך הקניין ובין התהליך התודעתי של האיש והאישה.

מודל זה של הקידושין מלמד אותנו גם על אופיים של הקידושין לשיטתו.

לעיל הראנו כי לשיטה מרכזית בקרב אמוראי בכל (ר' זירא ועוד) מהווה קניין הכסף את הממצע המאפשר את ההתקשרות הרצונית שבין האיש ואישה. כלומר, כסף הקניין הוא היוצר את רצון האישה להתקדש ומבטא גם את רצון האיש לקדש. לעומת זאת, סבר רב יוסף כי כסף הקניין הוא דבר העומד לעצמו ומנותק מרצונות שני הצדדים בקידושין. רבא מאמץ את עמדת רבו הרואה בכסף דבר עצמאי אך מוסיף ומחדד את השיטה (באופן שלא מצינו בדברי רב יוסף במפורש). לשיטתו, גילוי הרצון של שני הצדדים איננו נזקק לקניין כאמצעי. הממד התודעתי עומד לעצמו כך שנוצרת התקשרות ישירה בין האיש והאישה יחד עם מעשה קנייני מקביל (וראו על כך עוד בהמשך).

לאור כל זאת יש לנסות ולבחון את מקומו של קניין הכסף עצמו בתהליך מחד, ואת משמעותו של הממד התודעתי בקידושין מאידך.

תודעת האיש והאישה בתהליך הקידושין

הצגת הקידושין באופן שמציע רבא מלמדת כי קיים בהם מרכיב דו-צדדי של רצון ותודעה, ולא רק תהליך חד-צדדי של קניין. בכך מצטרף רבא למגמה הכללית בכבלי המעצימה את מקומה של האישה בתהליך הקידושין²⁷.

כעת יש לבחון את אופי תודעת האיש והאישה בתהליך.

קידושין לחצאין

דעתו של רבא במקרה של 'קידושין לחצאין' מופיעה בשתי סוגיות. להצגת התמונה השלמה נפתח בסוגיה בגיטין המעמתת בין שיטת רבא ורבו, רב ששת, ובין אמוראים אחרים (גיטין מא, א):

אמר רבא: כשם שהמקדש חצי אשה אינה מקודשת, כך חציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה - אין קדושיה קדושין. דרש רבה בר רב הונא: כשם שהמקדש חצי אשה אינה מקודשת, כך חציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה - אינה מקודשת. א"ל רב חסדא: מי דמי? התם שייר בקנינו, הכא לא שייר בקנינו. הדר אוקים רבה בר רב הונא אמורא עליה, ודרש: והמכשלה הזאת תחת ידיך - אין

²⁷. ראה דברינו לעיל בראשית המאמר.

אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהן, אף על פי שאמרו: המקדש חצי אשה אינה מקודשת, אבל חציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה - קדושה קדושין; מ"ט? התם שייר בקנינו, הכא לא שייר בקנינו. אמר רב ששת: כשם שהמקדש חצי אשה אינה מקודשת, כך חציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה - אין קידושה קידושין.

רב חסדא ורבה בר רב הונא (דור שלישי לאמוראי בבל) מסבירים כי קידושין לחצאין אינם תקפים משום שהאיש 'שייר בקנינו'. לשיטתם, אין חסרון מהותי באופן כזה של קידושין אלא חסרון מעשי-טכני. כשם שכל תהליך קנייני מחייב את השלמת התהליך כדי לקנות את האובייקט, כך גם ביחס לאישה. נימוק זה מלמד אותנו לא רק על שיטתם במקרה של קידושין לחצאין אלא מאיר גם את יחסם העקרוני לקידושין. הקידושין הם פעולה קניינית הוזהר להליך הקנייני הקלאסי שבו הבעלות חלה רק בסיום מעשה הקניין. כלומר, כשם בעולם הקניינים הרחב במקרה והקניין נעשה באופן חלקי או חסר אין לבעלות תוקף כך הדבר גם במקרה של קידושי אישה. ההבדל שבין אישה לקניינים אחרים (ובכלל זה גם שפחה) נובע מכך שבשאר הקניינים ניתן לרכוש חלק מהדבר (ע"י מעשה קניין מלא) ואילו באישה הדבר איננו אפשרי. יוצא כי קניין אישה חורג מעולם הקניינים בנוגע לדבר הנקנה אך לא ביחס לתהליך הקניין שצריך להיעשות בשלמותו.

ההקבלה למערכת הקניינית הרחבה מתחדדת לאור ההקבלה הדינית שיוצרים רבה בר רב הונא ורב חסדא למקרה של שפחה חרופה. לשיטתם אין מניעה לקנות רק חלק מהדבר כל זמן שמעשה הקניין עצמו נעשה באופן מלא. השפחה אמנם נקנית רק בחלקה אולם ההליך עצמו נעשה באופן שלם. לעומת זאת, בקניין אישה שאינה ניתנת לחלוקה התהליך לא מוצה ונותר חלקי ולכן הקידושין אינם חלים.

כנגד שיטה זו עומדת שיטת רב ששת ורבא. לשיטתם קידושין לחצאין אכן אינם חלים, כדעת רב חסדא ורבה בר רב הונא, אולם הם חולקים וסוברים כי הדבר נכון גם במקרה של שפחה. רב ששת ורבא אינם מביאים נימוק לעמדתם בסוגיה זו, אולם העובדה כי הם חולקים על שיטת רב חסדא ורבה בר רב הונא מלמדת כי הם אינם מקבלים את הנחת היסוד עליה מבוססת שיטתם. בחינת הקידושין לאור המודל הקנייני הכולל היא הנחה שאיננה מקובלת לדעת רב ששת ורבא. נראה כי לדעתם הבעיה טמונה בעצם הקידושין החצויים.

ביאור והשלמה לשיטה זו אנו מוצאים בדברי רבא בסוגיה בקידושין (קידושין ז, א):

אמר רבא: "התקדשי לי לחציי" - מקודשת. "חצייך מקודשת לי" - אינה מקודשת.

אמר ליה אביי לרבא: מאי שנא חצייך מקודשת לי דאינה מקודשת? אמר רחמנא ולא חצי אישה, הכי נמי איש אמר רחמנא ולא חצי איש.

אמר ליה: הכי השתא? התם איתתא לכי תרי לא חזיא, אלא גברא מי לא חזי לכי תרי? והכי קאמר לה: דאי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא.

מסוגיה זו עולה כי לדעת רבא ישנו הבדל משמעותי בין האיש והאישה בתהליך הקידושין מבחינת היחס העקרוני-תודעתי לקידושין. האיש יכול לקדש יותר מאישה אחת, אולם האישה יכולה להתקדש לאדם אחד בלבד. את דברי רבא לא ניתן להבין רק כציון עובדתי לכך שהאיש יכול לשאת שתי נשים והאישה איננה יכולה להינשא לשני אנשים. שהרי אם זו הייתה משמעות טענתו היה צריך רבא לקבל את האמירה העקרונית של אביי ולציין שאכן אין כאן קידושין לחצאין. לשון תשובתו של רבא, 'הכי השתא', מלמדת כי הוא לא מסכים עם מסקנת דבריו של אביי. יוצא אפוא, כי לשיטתו קידושין לחצאין אינם תקפים מסיבה מהותית-עקרונית ולא רק בגלל הליך קנייני חסר.

דבר זה מתחדד לאור האבחנה הפנימית שמוסיף רבא על קודמיו בין צורות שונות של קידושין חצויים. הסברו של רבא על ההבדל שבין קידושין לחצאין מצד האיש לבין קידושין כאלו מצד האישה אינו יכול להיות מובן על פי המודל העקרוני שהצגנו לעיל בשיטת רב חסדא ורבה בר רב הונא. אם המאפיין היסודי של הקידושין הוא של תהליך ממוני-קנייני, הרי שכל אפשרות של קידושין לחצאין איננה אפשרית. בעולם הממונות המעשי לא יכולה להתקיים מציאות שהקניין שייך רק לחצי אדם או שהתהליך הקנייני לא הושלם. אמנם אדם אחד יכול לקנות מספר דברים אולם במצב כזה כל קניין הוא קניין שלם (וכן בקניין בשותפות שבו כל שותף קונה באופן מלא חלק מהאובייקט הנקנה)²⁸.

לשונו של רבא בסוגיה זו תואמת את תפיסתו העקרונית שהוצגה לעיל בשיטתו, המבחינה בין המרכיב הקנייני והמרכיב התודעתי. רבא מעמיד את מרכיב הקידושין המתרחש דווקא בין האיש והאישה על המימד התודעתי-רצוני. במרחב הרעיונות והמחשבות יכול האדם להיות חצוי בין שני דברים שונים, ולכן לשון 'התקדשי לי לחצאי' מתאימה. אדם המעוניין לקדש יותר מאישה אחת מפנה מקום בתודעתו לשתי נשים שונות. בכך באים לידי ביטוי הקידושין לחצאין.

הדבר נכון גם ביחס לאישה. כפי שהראנו, השעבוד של האישה איננו שעבוד ממוני אלא שייך לתחום הדעת והרצון. בעולם הקניינים יכול האדם להיות משועבד לכמה

28. חיזוק לכך ניתן להביא מקושייתו של אביי על רבא. אביי איננו מקשה על עצם הדין של קידושין לחצאין אלא רק על האבחנה שיוצר רבא בין 'התקדשי לחצאי' ובין 'חצייך מקודשת'. את הרעיון עצמו של קידושין לחצאין לא מחדש רבא ומסתבר כי אביי מכיר אותו כפי שראינו בשיטת רב חסדא ורבה בר רב הונא. אביי עצמו נאמן לשיטתם ולנימוקם בדבר 'שייר בקניינו'. משום כך, תמהה אביי על עצם האפשרות לפצל בין מקרים שונים של קניין חלקי.

אנשים במקביל, או לחילופין, לחלק את עצמו כך שכל חלק שייך לאחד המשעבדים (למשל, שפחה חרופה). לעומת זאת, במישור התודעתי, אם האדם משתעבד (ובמקרה שלנו - מתקדש) בצורה שלמה הוא איננו יכול לחלק את עצמו. ברצונה של האישה להתקדש יש מאפיין של 'התמסרות'. התמסרות בצורתה המלאה חייבת להיות כלפי משהו אחד (אחרת זו לא התמסרות מוחלטת). משום כך גם התקדשות היא פעולה מלאה שלא ניתן ליצור בה חילוק²⁹.

נראה אף לומר כי תודעתם של האיש והאישה מייצגות תבניות שונות: האיש מהווה את הצד האקטיבי של הקידושין ולכן הוא יכול לפעול במספר צירים במקביל. לעומת זאת, האישה "מקבלת על עצמה" את תהליך הקידושין (באופן פאסיבי) ולכן היא לא יכולה להימצא ביותר ממערכת אחת³⁰.

דברים אלו מחדדים את עמדתו העקרונית של רבא שהוצגה לעיל. התודעה של האיש והאישה בתהליך הקידושין איננה מושפעת מההיבט הממוני-קנייני אלא עומדת לעצמה.

כעת נעבור לבחון כיצד מגדיר רבא את מעשה הקניין ואת מקומו בתהליך הקידושין.

מעשה הקניין

טעמם של בית שמאי

בפתח דברינו עסקנו במחלוקת בית שמאי ובית הלל בנוגע לסכום המינימלי של קידושין בכסף ובהסברי ר' זירא ורב יוסף לדעת בית שמאי. כעת נוסיף ונבחן את הסברו של רבא בסוגיה זו (יב, ב):

29. לאור דברים אלו ניתן להבין מדוע סובר רבא בסוגיה בגיטין כי קידושין לחצאין אינם תקפים גם בשפחה. מנם מבחינת התהליך הקנייני מחצית השפחה נקנתה באופן מלא, אולם מבחינה תודעתית-רצונית הרי שהיא נותרת עדיין חצויה לשנים (אדון ואיש).

30. מי שחידדו את הדרישה לפאסיביות מוחלטת של האישה בתהליך הקידושין היו הר"ן ור' שמעון שקאפ בעקבותיו. הר"ן במסכת נדרים (ל, ב ד"ה "ואשה") כותב: "אלא מכיוון שמסכמת לקרושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה ומשווי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר והבעל מכניסה לרשותו...". כלומר, האישה איננה יכולה לומר דבר בקידושין כיוון שהפעולה היא של האיש והאישה צריכה להימנע מכל מימד אקטיבי בקידושין. מקומה של האישה בקידושין מתגלה דווקא בכך שהיא מבטלת את דעתה. ר"ש שקאפ בספרו **שערי יושר** (שער ז' פרק י"ב) מעמת את דברי הר"ן עם גמרות רבות המציינות את רצונה של האישה כאחד ממרכיבי הקידושין. הוא מתרץ כי את רצונה של האישה יש להבין כרצון להתבטל ולהיות "הפקר" לאישה (כדברי הר"ן). לדעתו, אין להסתפק בהסכמה פאסיבית אלא יש צורך בפעולת ביטול של האישה (בכך הוא מחזיר לאישה ממד אקטיבי מסוים).

רבא אמר: היינו טעמא דב"ש שלא יהיו בנות ישראל כהפקר.

כבר מלשוננו של רבא אנו יכולים ללמוד על השוני בינו ובין ר' זירא ועל קרבתו לדעת רב יוסף. טעמו של רבא מנוסח בלשון כללית ומערכתית בדומה לרב יוסף, 'כל כסף האמור בתורה כסף צורי', ובשונה מר' זירא המתנסח בלשון אישית וסובייקטיבית, 'שכן אישה מקפדת על עצמה ואין מתקדשת בפחות מדינר'.

טעמו של רבא הוא טעם כללי-עקרוני ואיננו מתייחס לרצונה הפרטי של כל אישה ואישה. לדעת רבא, הדינר הוא השווי המינימלי שקבעו חכמים, המונע מלהתייחס לבנות ישראל כאל הפקר. זהו הסכום הנמוך ביותר ליצירת קידושין שיש בהם יחס מכובד לאישה. אין בדבריו התייחסות לרצון האישה אלא אמירה מערכתית-חברתית עקרונית.

נימוק זה מתיישב עם דעת רבא המנתקת את ההיבט הממוני קנייני משאלת הרצון והתודעה. מקומו של הכסף הוא בתבנית המעשית-טקסית של הקידושין, ואיננו קשור לתודעה הסובייקטיבית של האישה.

אם נראה בטעם זה הסבר אפשרי גם לדעתם של בית הלל, הרי שתפיסתו של רבא מתעצמת. לפי נימוק זה, מקומה של נתינת הפרוטה בתהליך הקידושין בא כדי ליצור מסגרת ברורה לתהליך הקידושין ואיננו קשור לשווי הממוני של האישה או לרצונה של האישה.

נמצאנו למדים כי לדעת רבא מקומו של הכסף בתהליך הקידושין הוא ביצירת המסגרת המעשית-מערכתית של הקניין ואין לו זיקה לשאלת התודעה ורצונם של האיש והאישה.

הכסף בא לתת למעשה הקידושין בסיס ראוי וברור, בעל תוקף ממשי במציאות, ולא כדבר שרירותי ומשתנה.

קידושין במלווה ובמשכון

קידושין במלווה

סוגיית קידושין במלווה היא סוגיה רחבה מאוד המתחילה עוד במקורות התנאים ונידונה גם בבבלי וגם בירושלמי. לא נפרס כאן את כל רוב היריעה אלא נתמקד רק בחלקי הסוגיה שיש להם השלכה לענייננו (מז, א-ב)³¹:

31. לעיון מקיף ונרחב בסוגיית קידושין במלווה ראה: שמא יהודה פרידמן, 'קידושין במלווה', סיני עו (תשל"ה), עמ' מז-עו.

אמר רב: המקדש במלוה אינה מקודשת, מלווה להוצאה ניתנה... מיתיבי: האומר לאישה התקדשי לי בפקדון שיש לי בידך והלכה ומצאתו שנגנב או שאבד. אם נשתייר הימנו שוה פרוטה מקודשת, ואם לאו אינה מקודשת. ובמלוה - אף על פי שלא נשתייר הימנו שוה פרוטה מקודשת. רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי מאיר: מלוה הרי היא כפקדון.

עד כאן לא פילגי אלא דמר סבר מלוה אע"ג שלא נשתייר הימנה שוה פרוטה אין ואי לא נשתייר הימנה שוה פרוטה לא. אבל דכולי עלמא מקדש במלוה מקודשת.

אמר רבא: ותסברא? הא מתרצתא הא משבשתא היא!

בתחילת הסוגיה פוסק רב כי קידושין במלווה אינם תקפים. הוא מנמק זאת בכך ש"מלווה להוצאה ניתנה". ביטוי זה פירושו כי המלווה ניתן במלווה לאישה והיא יכולה להשתמש בכסף זה לצרכיה. כסף ההלוואה ניתן שלא לשם קידושין ולכן לא ניתן לייעד אותו עכשיו למטרה אחרת שהרי הוא כבר אינו שייך לאיש (בניגוד לפיקדון שלמרות שנמצא ברשות האישה הוא עדיין שייך לאיש)³².

הבבלי בדף מ"ז מקשה על דעת רב מברייתא³³ הפוסקת כי ניתן לקדש במלווה. על קושיא זו משיב רבא כי ברייתא זו משובשת. בכך עוקר רבא את הקושיא משורשה ומותיר את דברי רב על כנם. מדברים אלו של רבא אנו למדים כי הוא מסכים לדעתו של רב לפיה לא ניתן לקדש במלווה מכיוון שהכסף כבר אינו ברשות האיש. אמנם על האישה להחזיר לאיש את סכום ההלוואה, כך שאם ימחול לה על החוב ניתן לראות בכך מעין נתינה עקיפה שהרי יש כאן סכום כספי שיוותר בידי האישה. אולם רבא איננו מציין זאת ואיננו רואה במקרה שכזה 'מעשה קניין' מספק עבור הקידושין (וראה דברינו להלן בנוגע לקידושין במשכון).

32. בירושלמי פרק ב' הלכה א' ניתן הסבר הפוך לביטוי "מלווה להוצאה ניתנה" והוא מהווה שם נימוק לכך שמותר לקדש במלווה. הירושלמי מתבסס על גרסת התוספתא שניתן לקדש במלווה (בדומה לברייתא המובאת בבבלי כקושיא על דעת רב): "במלווה...אפילו לא נשתייר שם שוה פרוטה מקודשת". הירושלמי עוסק בקידושין במלווה התקפים בכל מצב, ולעומתם בקידושין בפיקדון שאינם תקפים אם לא נותר כלום מהפיקדון (נגנב או אבד). הירושלמי מבאר את ההבדל בכך ש"מלווה ניתנה להוצאה" - ההלוואה ניתנה על דעת כך שהאישה יכולה להשתמש בה לעומת הפיקדון שהוא עדיין רכושו של האיש. כמובן שלפער הזה בין הבבלי לירושלמי יש השלכות על תפיסת הקידושין של כל אחד מהתלמודים: הירושלמי מדגיש את שוויו של הכסף ואילו הבבלי מדגיש את מעשה נתינת הכסף.

33. ברייתא זו מקורה בתוספתא (קידושין פרק ג' הלכה א'), ובין כתבי היד של התוספתא יש מחלוקת בדבר הגרסה הנכונה. נראה כי הסיבה לשינויי הגרסה הם דברי רבא על כך שזו ברייתא משובשת. ועיין בדבריו של הרב פרופ' שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, מסכת קידושין עמ' 939.

לאור זאת, הרי שלדעת רבא עיקרו של הקניין בקידושין הוא דווקא במעשה הנתינה עצמו, ולא בשווי הכספי. דבר זה מתחדד לאור השוואה בין דברי רבא בעניין קידושין במלווה ובין דבריו בעניין קידושין במשכון.

קידושין במשכון

בסוגיה נוספת העוסקת בנושא זה מתייחס רבא לקידושין במלווה שיש עליו משכון (יט, א-ב):

ואמר רבא אמר רב נחמן: המקדש במלווה שיש עליה משכון - מקודשת.

בניגוד לסוגיה שהובאה לעיל, כאן פוסק רבא כי במלווה שיש עליו משכון ניתן לקדש. בקידושין במלווה האובייקט שבו מקדשים (או רוצים לקדש) הוא ההלוואה בלבד, ואילו במלווה עם משכון, מצטרף המשכון עצמו ל'כסף הקידושין'.

יוצא כי בין הלוואה רגילה ובין הלוואה עם משכון ישנו הבדל משמעותי. כאמור לעיל, כסף ההלוואה איננו ברשות האיש. אמנם האישה צריכה להחזיר לאיש את סכום ההלוואה, אולם אין מדובר באותו הכסף אלא באותו הסכום. קידושין במלווה הם נתינה רטרואקטיבית ואין בהם פעולה ממשית של נתינה. לעומת זאת, המשכון הוא חפץ של האישה הנמצא ברשות האיש. בקידושי מלווה עם משכון יש גם נתינת האובייקט (קרי המשכון) לאישה ע"י האיש.

האבחנה בין התחומים מבהירה כיצד רואה רבא את מעשה הקניין בקידושין. מדבריו בשתי הסוגיות דלעיל אנו למדים כי רבא מצריך נתינה ממשית. הוא איננו מייחס חשיבות לעצם התמורה הניתנת ע"י האיש לאישה אלא למעשה הנתינה עצמו. תפיסה זו מתיישבת עם דעתו שהוצגה לעיל. למעשה הקניין אין השלכה על שאלת הרצון ולכן הוא גם איננו נוגע בתמורה לקידושין. כפי שראינו בסוגיית טעמם של ב"ש, רבא מדגיש את חשיבות הקניין בעצם המעשה. פעולת הקניין מוסיפה נדבך קונקרטי וממשי לנדבך התודעתי והמופשט של הקידושין. מעשה זה נועד לבסס את הקידושין כאירוע מציאותי-ממשי ולא רק כגילוי של רצונות שני הצדדים.

השוואה לדעת אב"י בסוגיית מלווה (דף ו, ב) מחדדת את עמדתו של רבא ואת ההבדל בין השיטות. אב"י ממשיך גם הוא את שיטת רב שלא ניתן לקדש במלווה, אולם הוא סבור כי ניתן לקדש בהנאת מלווה. כלומר, לשיטתו הבעיה בקידושין במלווה היא שיש כאן הגדרה רטרואקטיבית של הכסף כשייך לקידושין. לעומת זאת, בהנאת מלווה יש תמורה הניתנת בזמן הקידושין. אמנם תוכן הנתינה הוא מופשט אולם הדבר אינו מונע מהקידושין להיות תקפים. לאור הסברנו בשיטת רבא, הרי שקידושין בהנאה אינם תקפים כיוון שאין בהם נתינה ממשית.

קידושין במתנה ובחליפין

סוגיה נוספת המסייעת בחידוד דעתו של רבא בדבר מקומו של מעשה הקניין בתהליך הקידושין מופיעה בדף ו' ע"ב:

אמר רבא: "הילך מנה על מנת שתחזירהו לי" - במכר לא קנה, באישה אינה מקודשת, בפדיון הבן אין בנו פדוי, בתרומה יצא ידי נתינה ואסור לעשות כן מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות...
אלא אמר רב אשי: בכולהו קני לבר מאישה, לפי שאין אישה נקנית בחליפין.
אמר ליה רב הונא בריה דרב נחמיה לרב אשי: הכי אמרינן משמיה דרבא כוותיקך.

בסוגיה זו מובאות שתי צורות נתינה שאינן אפשריות בקידושין. הראשונה נאמרת במפורש ע"י רבא ואילו השנייה מובאת כמענה של רב אשי לקושיות הגמרא על דברי רבא, אך היא מתוארת כמתאימה לתפיסתו של רבא³⁴. כעת יש לבחון, במה דומים שני אופני נתינה אלו שאינם יכולים להתקיים בקידושין.

בדברי רבא עצמו ניתן לראות כי מעשה של "הילך מנה על מנת שתחזירהו לי" איננו אפשרי במכר, בקידושין ובפדיון הבן, אולם מתקבל בנתינת תרומה.

ההבדל שבין נתינת תרומה ובין שאר המקרים הוא כי בתרומה אין צורך בפעולה קניינית. התרומה היא נתינה לכהן אולם היא איננה צריכה להיות מוגדרת כמעשה קנייני. לעומת זאת, שלושת המקרים האחרים מצריכים מעשה קניין של ממש. בכדי שמעשים אלו יהיו בעלי תוקף לא מספיקה רק נתינה אלא נדרשת יצירת אקט משפטי ברור שיבסס את המעשה במציאות.

באופן דומה ניתן לראות גם את הבעייתיות שבקניין חליפין³⁵. קניין חליפין, או בשמו הנוסף "קניין סודר"³⁶, דומה לנתינה ע"מ להחזיר שכן בדרך כלל קניין חליפין מתבצע ע"י חפץ שהמקנה תופס בו ומיד מחזיר לקונה. לדעת רבא, אין לקדש בחליפין מכיוון שהאישה מחזירה את שניתן לה, ומכאן שזהו קניין סמלי ולא ממשי. לדעת רבא, יש לבסס את הקידושין ע"י מעשה משפטי מובהק כך שהקידושין יהיו מעוגנים במציאות. משום כך לא ניתן להסתפק רק בחליפין או קניין סודר המבטא

34. לא הבאנו את כל מהלך הסוגיה בכדי להתמקד בתכנים הנוגעים לשיטתו של רבא. עיון בסוגיה עצמה מצריך בחינה מדוקדקת של דברי הסתמא וניסיון לברר מה מגמתה כאשר היא מטשטשת את האבחנה שבין קניין של ממש ובין מתנה.

35. להרחבה בנוגע לחליפין עיין למשל בכבלי בבא מציעא דף מ"ז ע"א, ובערך "חליפין" באנציקלופדיה התלמודית כרך טו. חשוב לציין כי אין דעה החולקת על האיסור לקדש בחליפין. אולם מכיוון שהדברים נאמרים כאן ע"י רבא הרי שניתן לראות אותם מתוך זיקה לתפיסתו הכללית.

36. עיין ברש"י קידושין דף ג' ע"א דיבור המתחיל "חליפין".

גילוי דעת, אלא יש צורך במעשה מובהק וברור יותר³⁷. דווקא מכיוון שלשיטת רבא ישנה הפרדה בין מעשה הקניין ובין גילוי הרצון ההדדי, יש צורך במעשה קנייני גמור כדי לא להותיר את הקידושין כתהליך מופשט שאיננו מבוסס דיו.

סיכום

מגוון הסוגיות שהובאו עד כה ציירו את עמדתו השיטתית של רבא בקידושין. מחד, שיטתו משמרת את הרכיבים המקובלים של תהליך הקידושין: הן רצון ותודעה והן מעשה קנייני. אולם מאידך, הוא מציג אותם בצורה מיוחדת המבחינה בין שני המרכיבים.

דבריו של רבא מבוססים בחלקם על דברי רבותיו, אולם הוא מצרף אותם יחד לכדי עמדה עקרונית ושיטתית.

יסוד שיטתו של רבא עלה מתוך השוואת הקידושין לדיני 'ערב' ו'עבד כנעני'. בשני המקרים הללו סובר רבא כי המישור הקנייני והמישור התודעתי המרכיבים את כל אחד מהמקרים אינם חופפים אלא מתקיימים בנפרד אחד מהשני. הערב משתעבד למלווה מתוך מחויבות רצונית ובחירת בעוד שההליך הקנייני מתרחש בין המלווה והלווה. כמו כן, בשחרור עבד כנעני נתינת הכסף לאדון ע"י גורם שלישי אינה מכוונת לשם שחרור העבד אלא עומדת בנפרד.

ההבחנה בין שני מרכיבי הקידושין מובילה לכך שכל אחד מהם מקבל משמעות ותכלית אחרת.

המרכיב התודעתי מציג את הרצון של האיש לקדש ואת רצונה של האישה להתקדש. כמו כן, חלק זה מתקיים דווקא בין האיש והאישה ואין צורך במתווך המאפשר את הזיקה ההדדית.

המרכיב הקנייני בא לעצב את הקידושין כאירוע ממשי ואובייקטיבי. בעוד שהמרכיב הראשון מתייחס רק לרצונם המופשט של בני הזוג, הקניין נותן לו תוקף קונקרטי ומביא למימושו בעולם המעשי. משום כך אין הוא צריך להתרחש דווקא בין בני הזוג אולם הוא צריך להיות בזיקה ברורה לקידושין (דבר הנעשה על ידי האמירה).

37. בנוסף, במקרים מסוימים (כגון בכלים) ניתן לקנות בחליפין גם אם החפץ אינו שווה פרוטה. כפי שהראנו, הצורך בסכום מינימלי, לדעתו של רבא, נובע מהצורך לתת לקידושין תוקף ברור. קניין של פחות משווה פרוטה איננו יכול להיות קניין של ממש לדעתו. זאת בשונה מהסבר הסתמא לכך שלא ניתן לקדש בחליפין מכיוון שבפחות משווה פרוטה 'אישה לא מקניא נפשה' (ג, א). הסתמא דגמרא רואה את הטעם לקידושין בשווה פרוטה מצד דעת האישה כדעת ר' זירא ודעימיה (וראה דברינו בתחילת המאמר).

הרהורים על חשיבותה של תפיסת הקידושין של רבא לימינו

מבנה הקידושין המוצע ע"י רבא איננו שונה בהכרח ממבנה הקידושין המקובל לאורך הדורות מבחינת מרכיביו. ברם, הפקעת הזיהוי שבין המרכיבים יוצרת מבנה ייחודי של קידושין, בעל רלוונטיות גדולה לימינו. בכדי להבהיר את הרלוונטיות שבעמדה זו, נעלה שתי תמורות תרבותיות ואנושיות שיש להן השלכה ישירה על היחס לקידושין. אין בדברינו כאן ניסיון למצות נושא רחב זה אלא להציע את עקרי הדברים בלבד³⁸.

השינוי במעמד האישה

מבנה המשפחה המקובל בעולם במשך דורות רבים היה מבנה המשפחה הפטריארכלי. אחד האופנים שבו באה לידי ביטוי הדומיננטיות הגברית היא בקניית האישה בקידושין. כיום, כחלק מהמגמה לזנוח את האופנים השונים של קניין בבני אדם (דוגמת עבדות וכו'), גם המעשה הקנייני ביחס לאישה הולך ונעלם³⁹. יתר על כן, מערכת היחסים הזוגית הקיימת היום בכללה הינה מערכת יחסים הדדית והמבנה הפטריארכלי התעמעם. ההחלטה להינשא הנה החלטה משותפת של שני בני הזוג כך שנוצרת מורכבות ביחס למעשה הקניין בתהליך הקידושין.

אמנם העצמת מקומו של רצון האישה בקידושין והצגת הקידושין כקניין סמלי במקורות רבים בספרות חז"ל מרככת את הבעייתיות שבתהליך, אולם עצם הבעייתיות עדיין קיימת. מקומו של מעשה הקניין כיוצר את החיבור שבין האישה והאישה יוצר מצב שבו האיש והאישה אינם יוצרים זיקה הדדית מצד עצמם אלא רק ע"י מתווך. הרצון של האיש לקדש ושל האישה להתקדש חייב לעבור דרך מעשה הקניין כדי שיתקיימו הקידושין.

38. בדברים הבאים אנו מבקשים ללכת בדרכו של מרן הראי"ה קוק זצ"ל המוצגים בבהירות באגרת קלד באגרות הראי"ה ח"א: "ובכלל זהו כלל גדול במלחמת הרעות, שכל דעה הבאה לסתור איזה דבר מן התורה, צריכים אנו בתחילה לא דוקא לסתור אותה, כ"א לבנות את ארמון התורה ממעל לה, ובזה הננו מתרוממים על ידה, ובעבור ההתרוממות הזאת הרעות מתגלות, ואח"כ כשאין נלחצים משום דבר, הננו יכולים בלב מלא בטחון להלחם עליה ג"כ". מרן הרב מלמד כאן כי רעיונות ומגמות תרבותיות-חברתיות המופיעות בעולם צריכות להיות המסד לעולם התורה. כלומר, היחס הראשון כלפי תופעות שכאלה הוא יחס של קבלה ובחינה כיצד התורה יכולה להיבנות מהן ולא לעמוד כנגדן. הרב איננו מתעלם מן הצורך לערוך גם מלחמה ולדעת לסנן, לבקר ולדחות את החלקים החסרים אולם לדבריו דבר זה מגיע כשלב שני "כשאין נלחצים משום דבר".

39. אנו מתייחסים כאן למובנו הפשוט ביותר והקונקרטי של הקניין ולא למשמעות הרעיונית והפנימית שיכולה להתבטא בזיקה קניינית.

על פי דברינו, מבנה הקידושין המוצע ע"י רבא נותן מענה לבעיה מהותית זו. הפיצול שבין שני חלקי הקידושין מציג את התכלית השונה של כל אחד מהמרכיבים. רבא איננו מציע לעקור את הקניין מהקידושין אלא סובר כי מקומו הוא דווקא ביצירת המסגרת הטקסטית והאובייקטיבית של הרובד המופשט והסובייקטיבי. מעשה הקניין איננו קניין של האישה ע"י האיש אלא אקט קונקרטי המעגן את ההתרצות האבסטרקטית של בני הזוג. לפי מבנה זה, הקניין איננו מהווה חיץ בין האיש והאישה אלא מהווה ציר מקביל ומלווה לממד הרצוני.

חלקם של האיש והאישה במעשה הקידושין מתייחס לממד התודעתי ולרצון לקדש ולהתקדש. בכך מוסר החיץ שבין בני הזוג ורצונותיהם מופנים אחד כלפי השני באופן ישיר.

יחסי גבריות ונשיות

הערעור על מבנה המשפחה הפטריארכלי קיבל ביטוי נכבד בין עמדותיה של התנועה הפמיניסטית. הפמיניזם, כידוע, בא לבטל את התפישה המסורתית שלפיה הגבר נעלה מן האישה ולכונן תפישה שוויונית בין המינים. ענפיה של התנועה הפמיניסטית נשלחו הן לאפיקים מעשיים (שוויון זכויות, זכות בחירה וכד') אך גם לאפיקים תיאורטיים ורוחניים.

הפמיניזם הליברלי בצורתו הראשונה העמיד בראש מעייניו את הדרישה לשוויון בין המינים ולהסרתה של הדומיננטיות הגברית. אולם בד בבד עם צמיחתה של המהפכה הפמיניסטית, עלתה ביקורת מתוך העולם הנשי על אופיו של המאבק הפמיניסטי. ענף זה, הנקרא לעיתים פמיניזם מהותני, טוען כי הדרישה לשוויון איננה צריכה להכיל גם דרישה לדמיון. הפמיניזם המהותני מכיר בהבדלים המהותיים הקיימים בין שני המינים ובחשיבות שבשימור השוני שבין גבריות ונשיות⁴⁰.

דבריו של רבא בדבר האופי השונה של תודעת האיש והאישה בתהליך הקידושין יכולים למצוא אוזן קשבת אצל הדוגלים בעמדה המהותנית⁴¹. המאפיינים האקטיביים והיוצרים של האיש אל מול ההיבטים המכילים והפאסיביים יותר של האישה מתגלים

40. במסגרת דברינו לא נוכל להרחיב בעניין ההבדלים שבין הענפים השונים של התנועה הפמיניסטית. העמדות השונות נובעות מתוך הנחות יסוד ותפיסות עולם רחבות יותר והן יוצרות השפעות והשלכות מבחינה רוחנית, תרבותית ומעשית.

41. חשוב לציין כי אבחנה זו איננה מייחדת את דעת רבא וניתן למצוא לה ביטוי במקורות רבים. דברי רבא מתייחדים בכך שעולה מהם אבחנה של השאלה המהותנית מהיבט המעשי של הקניין. להרחבה בנוגע לניתוח מהותני של מקורות מספרות הרוח והסוד ראה למשל: שרה שניידר, נפילתה ועלייתה של השכינה, ירושלים תשס"ח; ניר (ניל) מנוסי, "מעפר קומי" - תיאולוגיה פמיניסטית בראי החסידות, בתוך: שני המאורות - השוויון במשפחה ממבט יהודי חדש, עמ' 87-136, אפרתה, תשס"ז

במודל של האיש כמקדש ושל האישה כמתקדשת. באופן כזה ניתן לראות את הקידושין כטקס מכונן, המבטא את יצירת הקשר שבין שני ארכיטיפים⁴² מרכזיים בהוויה האנושית.

כאמור לעיל, תמורות אלו יוצרות לא פעם מתח וביקורת כנגד עולם ההלכה והמסורת. התמודדות זו גדולה פי כמה וכמה אצל אלו המעוניינים מחד שלא לזנוח את גרדי ההלכה אך מאידך אינם יכולים שלא להזדהות עם מגמות שהם רואים בהם תיקון רוחני, אנושי ותרבותי משמעותי. תמונת הקידושין המצטיירת בדבריו של רבא יכולה לתת מענה לאותה מורכבות כאשר מחד היא משמרת את מבנה הקידושין ההלכתי במלואו, אך מאידך מאפשרת ליצוק לו תוכן אחר התואם יותר את הרוחות המנשבות בעולמנו.

42. הדבר מוצג דווקא כארכיטיפים מכיוון שבמקרים רבים המציאות מציגה מבנה מורכב שבו מעורבים ההיבטים השונים. השימוש בארכיטיפים אינו בא רק להציג שתי משמעויות רעיוניות מופשטות, אלא שהדברים מתבטאים בכל רובדי המציאות כאשר המייצגים הבולטים שלהם הם האיש והאישה עצמם (כאמור, גם בתוך כל אחד מהם ניתן למצוא את המורכבות הזו).