

# אל מול הקניין

סוגיות ריש קידושין ושאלת קניין האישה  
הרב אורי ליפשיץ

עבורי, תמונת הפתיחה של לימוד מסכת קידושין נשלחה בווטסאפ של צוות הישיבה באלול האחרון. אחד מחברי הצוות העביר מידידו, ר"מ בחטיבת ביניים בישיבה תיכונית, צילום של עמוד שער של תלמיד למחברת גמרא. בצילום מופיעה כותרת הפרק – 'האישה נקנית', ומתחתיה ציור של אישה היושבת בתוך עגלת קניות של סופר.

ציור פשוט וציני זה משקף היבט שנמצא בעולם הקידושין במבט ראשון, ואולי גם מעבר לכך. 'האישה נקנית', כשם שבהמשך הפרק 'עבד עברי נקנה', וכמוהו גם עבד כנעני, בהמה דקה, קרקעות ומטלטלין.

ואכן, פרופ' נעם זהר שהתבונן במעשה העריכה של הפרק טען כי 'מעבר לפרטי ההלכות, נמצאנו אם כן למדים – מעצם ארגונו של החומר – משהו עקרוני בנושא הקניין: הבהרת טיבו כהשגת שליטה. טיבו זה הוא משמעותי גם לקניין האישות, הנידון במשנה הראשונה. אמנם ביחס למשניות הבאות השליטה כאן היא המזערית – אך עם זה אפיונו של קשר האישות בתור קניין מדגיש את אופיו הבלתי סימטרי: האיש הוא העשוי לקנות שליטה באשה, ולא להיפך. ודאי צודקים החוקרים, באומנם כי עורך המשנה סידר כאן קובץ שהיה לפניו בנושא קנינים – 'אגב' משנה א', אך הבאתו של הקובץ במלואו גם מוסיפה נופך חשוב להבנתו של קניין האישות – שהוא נושאה המרכזי של המסכת'.

זהר צרף לכך את חלקו השני של הפרק, העוסק בין השאר בפטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן, וטוען כי פטור זה 'כרוך במעמדן הפחות מקודש בהשוואה לאנשים... מעשה העריכה העיקרי כאן הוא עצם הרכבתם של שני הקבצים

יחדיו לפרק אחד, ונראה בעליל שהוא בא ללמד על זיקה משמעותית בין שני הבדלים אלו שבין האיש לאישה.<sup>1</sup>

זיהוי זה של מעשה הקידושין כ'קניין', מעבר להתנגדויות שהוא מעורר אצל נשים וגברים בני זמננו, עלול להיות בעל השלכות הלכתיות.

במאמר פרוגרמטי בן יותר מ-20 שנה, העיר הרב פרופ' מאיר שמחה פלדבלום כי 'במצב העכשווי מתעוררת שאלה על חסרון דעת מקנה מהסיבות דלהלן: בחברה החילונית של היום, רבות מן הנשים אינן מודעות כלל לכך שבמעשה הקידושין יש אספקט של קניין... לאור החתירה של הנשים בימינו לשוויון בכל תחומי החיים, ישנה אצל רבים אומדנא, ואפילו 'אומדנא דמוכח', כי נשים רבות, לו היו מודעות לנ"ל לא היו מסכימות כלל וכלל לקניין הקידושין... הנחה זו מקבלת משנה תוקף מהצהרותיהן של אותן נשים המודעות לקניין של קידושין שהן אינן מסכימות לו, ודעתן היא אך ורק על התקשרות של נאמנות להדדי'.<sup>2</sup>

לאחרונה, הטוענת הרבנית רבקה לוביץ' פסעה צעד נוסף, ולאחר שהיא קבעה והוכיחה כי 'מהות הקידושין כמעשה של קניין הבעל את האישה עולה ממקורות חז"ל, מראשונים ומאחרונים', ולאחר שהיא סקרה את העמדות המתמודדות עם הדיסוננס בימינו (גישה אפולוגטית – תפיסת הקניין כגמירות דעת בלבד, גישה היסטוריוסופית – התקדמות מקניין בימי קדם לצמצומו בימינו), ולאחר שהיא עמדה על מהות הקניין (זכות הבעל לאישות, איסור האישה לעלמא, יציאתה רק ברצון הבעל) היא יצאה בקריאה גדולה של

<sup>1</sup> נ' זהר, 'מה בין איש לאשה: עריכה וערכים במשנת קידושין פרק א', עת לעשות 1, תשמ"ח. עריכת פרק המשניות הראשון במסכת העסיקה חוקרים רבים, ולכל אחד מהם גישה משלו למשמעות הקניין, לזיקת שני חלקי הפרק ולהשלכה של כל זה על מסכת קידושין ותפיסת הקידושין. חלק מהמאמרים יוזכרו בהמשך. לסקירה של מגמות בחקר עריכת הפרק ומבחר הפניות ראו א' ולפיש, חקר עריכתו של פרק א במשנת קידושין – מאין ולאן? , נטועים 77-43.  
<sup>2</sup> מאיר שמחה הכהן פלדבלום, בעיית עגונות וממזרים – הצעת פתרון מקיפה וכוללת, דיני ישראל – שנתון לחקר המשפט העברי בעבר ובהווה, יט, תשנ"ז – תשנ"ח, עמ' רט.

התנגדות לקידושין ואף חתמה בשלוש הצעות חלופיות לנישואין כדת משה וישראל ללא מרכיב הקניין ('ייחוד' ללא קידושין, פילגשות, נישואי בני נח).

לוביץ' מצטטת את דבריו של הרב פרופ' פלדבלום, אך היא מתקדמת משם הלאה. לטענתה 'לא רק הקידושין של נשים ממגזר מסוים הם בבחינת 'מקח טעות' ובשל כך אינם תקפים, אלא כל הקידושין היהודיים בימינו — אשר נוגדים את 'דינא דמלכותא דינא' ואשר נוגדים את התודעה החברתית שלנו — אינם תקפים כלל וכלל. הפתרון אינו 'ליידע את הנשים' ולהסביר להן את מהות הקניין שאליו הן נכנסות במעמד הקידושין, אלא לבטל את הקידושין מעיקרם, מעצם היותם אקט קנייני שאיבד את תוקפו בעולמנו'.<sup>3</sup>

כך, עם מטען זה, נכנסתי ללימוד הגמרא.

יהיה מי שיטען שהקריאה שתוצג להלן מושפעת מהמטען הכבד הזה, ובוודאי שסימון השאלה שאיתה נכנסים ללימוד כמוהו כפנס שבסביבתו מחפשים את האוצר. אך סהדי במרומים, שניסיתי ללמוד את הגמרא בנקיון כפיים ובלי להניח את המבוקש. יתירה מכך, הגמרא לא משמיעה קול צלול ובוודאי לא אחיד, כך שאין כאן נעיצת חץ וציור המטרה סביבו, אלא תשומת לב למהלכיה של הגמרא בדפים הראשונים של המסכת, ולאופן שבו היא מגיבה אל משנת הפתיחה שבה 'האישה נקנית'.

הדברים שלהלן לא יקיפו את כל העושר שיש בסוגיות השונות, אלא ינסו למפות את המהלכים 'אל מול הקניין'. לא אצלול לעומקן של הסוגיות, אלא אניח שהקורא מכיר אותן ולו היכרות ראשונית, וכמעט ולא אתייחס לשאלות של עריכה ומשמעות. כל שיש כאן הוא מיצוי של עיון בסוגיות הפותחות את המסכת, וקריאתן נוכח התמה של 'האישה נקנית' ותמונת עגלת הסופר.

---

<sup>3</sup> רבקה לוביץ', לשאלת תוקף הקניין בקידושין, אקדמות לא, אדר ב' תשע"ט.

## א. מערת המכפלה והשדה בענתות

הגמרא פותחת את דיוניה על המשנה בהנגדה למשניות הפרק השני הגורסות 'האיש מקדש'. ההנגדה היא כמוכּן בין לשון הקניין ולשון הקידושין, הנגדה שעוד נעמוד על משמעותה בהמשך.

תשובתה של הגמרא היא: 'משום דקא בעי למתני כסף'. הצורך לשנות את הכסף הוא הסיבה לשימוש בלשון הקניין. חמש מילים אלו, הפותחות את הסוגיות הרבות והארוכות העוסקות בקניין כסף, מחדדות את הזיקה של הקנייניות של הקידושין לכסף. כאילו שלולי היה ממד של כסף בקידושין, ניתן היה לוותר על לשון הקניין.<sup>4</sup> למעשה, כאן נפתח הפתח להתבונן לא רק על משמעותו של הקניין ועל האופן שבו הגמרא קוראת אותו ומגיבה אליו, אלא גם אל משמעותו של הכסף באופן ממוקד בתהליך הקידושין, מעבר לשתי דרכי הקידושין האחרות (שטר וביאה).

הגמרא ממשיכה בדרכה, ותוהה על מקומו של הכסף בכלל:

וכסף מנא לן?

גמר "קיחה" "קיחה" משדה עפרון.

כתיב הכא: "כי יקח איש אשה" (דברים כב, יג),

וכתיב התם: "נתתי כסף השדה קח ממני" (בראשית כג, יג).

וקיחה איקרי קניין, דכתיב: "השדה אשר קנה אברהם"

אי נמי "שדות בכסף יקנו" (ירמיהו לב, לד)

תני "האישה נקנית".

<sup>4</sup> הרב גוסטמן בשיעורו הראשון למסכת ב'קונטרסי שיעורים' ראה את שלושת דרכי הקידושין המופיעות במשנתנו כמייצגות היבטים שונים הקיימים בנישואים – קניין, איסור, התייחדות. בהתייחסו להו"א בירושלמי שדורשת את שלושת הקניינים כדי להחיל קידושין הוא כותב: 'חלק הקניין שבקדושין חייל דוקא על ידי כסף שזהו קיחה דאיקרי קניין, וחלק ההתייחדות חייל דוקא על ידי ביאה שזהו ענין אישות, וחלק האיסור חייל דוקא על ידי שטר...'. מדבריו עולה גם כן הזיקה שבין הכסף לבין הקניין.

לימוד סתמאי זה בוודאי מכיר את מדרש ההלכה התנאי, המופיע בספרי, הדורש את הפסוק "כי יקח איש אשה ובעלה", ואומר: "כי יקח איש אשה, מלמד שהאשה נקנית בכסף".<sup>5</sup>

בדף ד' הגמרא תביא את המדרש בצורה מלאה יותר:

ותנא מייתי לה מהכא, דתניא (דברים כד, א) "כי יקח איש אשה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה וגו'" -- אין קיחה אלא בכסף, וכן הוא אומר (בראשית כג, יג) "נתתי כסף השדה קח ממני".

הגמרא בתחילת המסכת, שכפי שכבר נכתב על ידי ראשונים וחוקרים כאחד, היא גמרא מאוחרת מאוד,<sup>6</sup> מכירה את הלימוד התנאי,<sup>7</sup> ולא מצטטת אותו כהוויתו.

ראשית, המדרש התנאי לא עסוק בשאלת 'לשון הקניין', אלא רק מוצא את הבסיס לכסף בפסוקי קיחת אישה.

שנית, הלימוד התנאי איננו לימוד באחת משלוש עשרה המידות שהתורה נדרשת בהן, אלא לימוד הקורא את הפסוק בפשטות – 'אין קיחה אלא בכסף', כשלזה מצטרף חיזוק בתבנית של 'וכן הוא אומר', מ'נתתי כסף השדה קח ממני', חיזוק שאיננו גזירה שווה.<sup>8</sup>

מעבר לזה, המהלכים הרטוריים השונים בלימודה של הגמרא אינם פשוטים כלל, ובעלי התוספות עמדו על קשיים שונים בהם. כך למשל, שואלים בעלי התוספות, 'ומה צריך לכל זה, לא היה צריך לומר אלא "כסף איקרי קניין, דכתיב

<sup>5</sup> ספרי, דברים, רלה.

<sup>6</sup> ראו למשל באגרת רב שרירא גאון (מהדורת לויין עמ' 71), ובחידושי תלמיד הרשב"א לדף ג: שטען שהיא פרי ידו של רב יהודאי גאון. ראו גם אבינעם כהן, 'אופייה של ההלכה הסבוראית: סוגיית הבבלי ריש קידושין ומסורת הגאונים', דיני ישראל כד (תשס"ז), עמ' 161-214.

<sup>7</sup> כפי שכבר עמד על כך רש"י בד"ה 'וכסף מנלן'.

<sup>8</sup> ראו גם בעבודה של מרב וינר סויסה על סוגיות פתיחה בש"ס: 'סוגיות פתיחה סבוראיות בתלמוד הבבלי: תרומתן למסכת', עבודה לשם קבלת התואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ח.

נתתי כסף השדה קח ממני וכתוב השדה אשר קנה אברהם אי נמי שדות בכסף יקנו".<sup>9</sup> כלומר, התוספות מזהים את מהלכה של הגמרא כמהלך סבוך ומיותר, אם כל שהיא רוצה להוכיח הוא שכסף נקרא קניין (מה שלכאורה מוצב כתשתית הלימוד, שהרי טענת הגמרא היתה שלשון הקניין במשנה נועדה כדי להביא את הכסף).

מעבר לכך, מעירים בעלי התוס' – הרי הגזירה השווה של 'קחה-קחה' איננה כל כך גזירה שווה, 'דהכא קיימא אכסף של שדה, וקחה דאשה לא קיימא אכסף של אשה אלא אאשה עצמה'.<sup>10</sup> יש הבדל בין 'כי יקח' שם האישה היא הנלקחת באמצעות הכסף, לבין הפסוק 'נתתי כסף השדה קח ממני', שם הכסף הוא זה שנלקח. בכל זאת אומרים התוספות שהתלמוד 'אינו חושש'. ובאמת, הריטב"א<sup>11</sup> ציין שאין המדובר בגזירה שווה אלא ב'גילוי מילתא' בלבד, אך סגנונה של הגמרא מלמד לפחות על חזות של גזירה שווה...

מכיוון אחר, מקשים בעלי התוספות,<sup>12</sup> מדוע לא מביאה הגמרא פסוק מפורש שבו נכרכים הכסף והקניין – "מכסף מקנתו" (ויקרא כה, נא). תמיהה זו מחדדת את העובדה שהבחירה של הגמרא בפסוקים המהווים מקור ליישוב שאלותיה אינה מקרית, וגם התוס' עצמם מעירים שהגמרא מחפשת 'קניין של שדה'.

דיוק אחרון בגמרא זו מגיע מספר הישר של רבנו תם.<sup>13</sup> רבנו תם מעיר ומדייק שהלימוד משדה עפרון איננו לימוד לקניין אישה באשר הוא, שאם כן – ניתן היה ללמוד מקניין השדה גם את השימוש בשטר וגם את קניין חזקה. לדבריו, פסוקי קניין מערת המכפלה מלמדים אותנו רק את הגזרה השווה של 'קחה-קחה', ואת הקניין בכסף ושווה כסף ותו לא.

מהו, אם כך, הרווח של הגמרא בהבאת לימוד שיופיע בהמשך, באופן שונה, מגושם ומאומץ, בצורה שיש בה קשיים פנימיים וייתור לכאורה?

<sup>9</sup> תוספות, ד"ה וכסף מנלן.

<sup>10</sup> תוספות, ד"ה 'וכתיב'.

<sup>11</sup> חידושי הריטב"א, ד"ה 'ואחרים תרצו'.

<sup>12</sup> תוספות, אי נמי.

<sup>13</sup> רבנו תם, ספר הישר, חלק החידושים, סימן קמב.

נראה שמהלכים אלו של הגמרא הם התגובה הראשונה אל לשון הקניין המופיעה במשנה, ובפרט אל השימוש בכסף. באמצעות הזיקה ההדוקה למערת המכפלה והשדה בענתות (המתבררת בשימוש ב'גזרה שווה' כדרך הלימוד) הגמרא מלמדת על אופיו של קניין האישה.

במדרש ההלכה (שיופיע בהמשך בדף ד) הגמרא מציבה את קניין האישה על ציר של קניין אמה-קניין יבמה. לכאורה, זהו ציר טבעי יותר, של קניין נשים שונות, באופנים ובהקשרים שונים. לעומת זאת, הצבת קניין האישה בסביבת מערת המכפלה והשדה בענתות נראית טבעית פחות, אך דווקא משום כך יש בה משמעות מרובה.

נראה שבשתי הפרשיות משמעותו של הקניין איננה רק העברת בעלות בין המוכר לאדם המשלם לו כסף, שכמובן יוכל ברצותו להעביר את הבעלות לאדם שלישי, אלא לפנינו דוגמאות קצה לקניין שמשמעו התקשרות נצחית, ומעבר לכך – נטיעת יתד בארץ ויצירת אופק עתידי לבנים ולבני בנים.

קניין מערת המכפלה לצורך קבורת שרה הוא המעשה הקנייני הראשון שעושה אברהם בארץ כנען. אברהם מסרב להצעת עפרון להשתלב במבחר הקברים של החתים, ברצותו לקבור את אשתו בחלקה שתהיה שלהם, של שניהם, של ילדיהם. דימוי הקבר (והקבר הזוגי בפרט) הוא דימוי לחיבור שאיננו ניתק, שאין לו סוף, לחיבור לאדמה שחורג אפילו מהחיבור של החקלאי הזורע והקוצר, ואף לאופק לצאצאים לאין-קץ, שיום אחד 'יאספו אל אבותיהם' במותם ובקבורתם באדמת המולדת.

גם הפסוק מירמיהו הוא מעשה קנייני שמבטא את האמונה בחזרת עם ישראל מהגלות, את החיבור התמידי לארץ שלא ייפסק גם אם שנים קשות ומאתגרות לפנינו, וגם הוא מעשה שישא פרי בעוד דור ודורות, ולא בימיו של הקונה את השדה.

אם כך, המהלך הרטורי הראשון של הגמרא הוא לא 'נגד הקניין', אלא דווקא בהעמקה במשמעותו. באמצעות יצירת הזיקה ההדוקה אל קניין שדה המכפלה, ובאמצעות החיבור של קניין השדה בענתות, הגמרא מותירה את קניין האישה

(בכסף) על כנו, אך צובעת אותו בגוונים הרחוקים מדימוי האישה בעגלת הסופר.<sup>14</sup>

לצד היופי והעומק שבדרשה זו, נראה כי היא לא נוכחת עוד בהמשך הסוגיות, וכי השפה הקניינית, כמו גם הזיקה אל הנצחי והארץ לא מהודדים,<sup>15</sup> והגמרא מעדיפה ומבכרת את המשפט המופיע מיד אחרי הלימוד משדה – המעבר אל ליסנא דרבנן, לשון הקידושין.

<sup>14</sup> הרב נעם סמט במאמרו על עריכת הפרק ("והחוסה כי ינחל ארץ" – הערות למבנהו של הפרק הראשון במשנת קידושין, נטועים טו, אלון שבות תשס"ח, עמ' 9-23) זיהה משמעות מעין זו בעריכת פרק המשניות. על פי דבריו – 'תפיסת הקניין הרגילה רואה את היחס בין האדם לבין החפץ שאותו הוא קונה כיחס שימושי-חיצוני. בעלותו של האדם על נכסיו איננה נתפסת כשייכת לתחום ה'דתי' של החיים. הניתוח שהצענו לעיל (של פרק המשניות. א"ל) מציע תמונה שונה לחלוטין: הקשר בין האדם ובין נחלתו הוא קשר מהותי. במגילת רות (ד, ח) אנו למדים שקניית האשה והשדה נעשות בפעולה אחת: "וגם את רות המואביה אשת מחלון קניתי לי לאשה להקים שם המת על נחלתו". התורה רואה חשיבות ביצירת ההמשכיות לזיקה הזו שבין אדם למקומו ולארצו, הנוצרת על ידי בניית התא המשפחתי שלו. אם כן, מערכת הקניינים העוטפת את האדם איננה רק מערכת שימושית, אלא היא מערכת ששמו חל עליה, והיא הופכת להיות מעין 'הרחבה' של אישיותו.

בהבדלים מסויימים ר"א וולפיש בעבודתו (תופעות ספרותיות במשנה ומשמעותן העריכתית והרעיונית, עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"ד, עמ' 37-60) כתב דברים דומים: השילוב בין 'קניינים' ל'מצוות' בפרקנו מלמד שאין הקניין מסתכם בבעלות ובשליטה, והזיקה בין ה'קונה' ל'נכנה' עשויה לכלול מרכיב רוחני, המתבטא במונח 'נחלה'. הצעות אלו למשמעות עריכת פרק המשניות יפות הן, גם אם לא מוכרחות. לענ"ד בסוגיית הפתיחה הדברים מוכחים ומוכרחים יותר, ובהחלט ייתכן שיש כאן יצירה התפתחותית של הסתמא דגמרא על גבי המשמעות הגלומה כבר בעריכת פרק המשנה, ולא מהפכה או חידוש במושג הקניין.<sup>15</sup> אמנם אנו מתמקדים בסוגיות קניין כסף, אך דווקא סוגיית שטר (סוגיה קצרה בדף ט) מחזירה את 'שדות בכסף יקנו' אל הדיון, כשהיא מנסה ללמוד מפסוק זה דיני קניין שטר ומהדהדת במשהו את גאולת הארץ בעולם הקידושין.



## ב. לשון קידושין

מהלכה הבא של הגמרא נראה מעושה גם הוא, כשהיא מציעה שגם משנת הפתיחה של הפרק השני תיפתח בלשון קניין – 'וניתני התם האיש קונה'. השאלה מובילה להבחנה חשובה מאוד, בין לישנא דאורייתא ולישנא דרבנן -

מעיקרא תני לישנא דאורייתא ולבסוף תני לישנא דרבנן,  
ומאי לישנא דרבנן? דאסר לה אכולי עלמא כהקדש

'סעיף ב' זה של פתיחת הגמרא נוטה לדרך אחרת מאשר הלימוד משדה עפרון ושדה חנמאל, ומציב את משנת פרק א' ולשון הקניין כ'לישנא דאורייתא', אל מול 'לישנא דרבנן' המחליפה אותה בפרק ב', והנראית נוכחת הרבה יותר בשיח של התנאים והאמוראים.

כך נמצא בהמשך בבבלייתא המתארת את הפרקטיקה של קידושין בכסף:

תנו רבנן: כיצד בכסף? נתן לה כסף או שוה כסף ואמר לה "הרי את מקודשת לי", "הרי את מאורסת לי", "הרי את לי לאינתו" הרי זו מקודשת.

הלשון המובילה היא לשון 'הרי את מקודשת לי', כשגם הלשונות האחרות אינן בלשון קניין.

התמרת הלשון מ'קניין' ל'קידושין' איננה עניין של מה בכך. ראשית, יש כאן הבחנה בין כל הקניינים האחרים המופיעים בפרק לבין קידושי האישה. שנית, השימוש בשורש 'קדש' מעביר את מעשה הקידושין מהיותו מעשה שניתן לראות בו מעשה 'אזרחי'<sup>16</sup> למעשה בעל משמעות דתית. שליטת, לפנינו זיהוי

<sup>16</sup> מי שכבר זיהה את הפער בין שפת הקניין לשפת הקידושין כמשקף פער בין עולם אזרחי לעולם דתי הוא הרב יוסף אליהו הנקין, אגב עיסוקו בנישואים אזרחיים ומעמדם ב'לב איברא', ספר חידושי. ראו גם דיונו של הרב שג"ר ביחס לשיטתו בספרו 'זאת בריתי', בעמ' 216-217. הר' נתנאל לדרברג במאמרו "האישה נקנית בשלוש דרכים - שאלת עריכתו ועיצובן של המשניות בפרק הראשון של מסכת קידושין", נטועים טו, עמ' 25-42, טוען כי זו משמעות עריכת הפרק הראשון במסכת וכריכת קניין אישה עם שאר הקניינים. להבנתו, "...עריכת הקובץ הראשוני בתצורה של הלכות קניינים, נובעת משיקול עורך מכוון, ממגמה מובהקת להעביר מסר ברור:

של הקניין באישה כרוכד קדום (המשקף את ליסנא דאורייתא)<sup>17</sup> והצבה מופגנת של דברי חכמים (ליסנא דרבנן) למולו.

שתי סוגיות בהמשך הפרק יהדהדו את המשמעות האצורה בלשון ה'קדושה' בסוגייתנו, וימחישו שהליכה אל שפת הקדושה לא בהכרח משלבת זרועות עם קריאות פמיניסטיות או שוויוניות, ובכל זאת, זו הליכה שמעבר לקנייניות.

הסוגיה האחת מופיעה בדף ז, בעקבות דברי רבא התוהה על מקרים בהם לשון הקידושין היתה 'התקדשי לי לחציי' ו'חצייך מקודשת לי'. על דברי רבא ותפיסתו נעמוד בהמשך, אך כבר כעת נביא מדבריו של מר זוטרא בריה דרב מרי, התמה על דברי רבא ומסתייע בהלכות הקדשת עולה: 'וניפשטו לה קידושי בכולה, מי לא תניא האומר רגלה של זו עולה תהא כולה עולה'.

ההשוואה שעושה מר זוטרא בריה דרב מרי בין קידושין לנדבת קרבן מדהימה. הגמרא בעצמה תמהה מיד ומגיבה 'מי דמי, התם בהמה, הכא דעת אחרת',<sup>18</sup> אך דווקא על רקע תמיהה זו עמדתו של מר זוטרא מקבלת משנה תוקף. קריאתו התמימה של מר זוטרא את הקידושין כהקדשת קרבן (בסגנון 'מי לא תניא...') וההנחה הסמויה שאם בקרבן הקדושה מתפשטת בכולו, כך גם באישה, מלמדת שמעשה הקידושין נתפס בעיניו כזהה ולפחות כחלק משדה סמנטי של הקדשה לה'.

---

מקומם של הנישואים הוא בתוך מערכות קניינים אזרחיות, השונות במהותן מחובות 'מצוותיות' תמידיות".

<sup>17</sup> מרתק לחשוב על האפשרות שהסתמא דגמרא זיהתה את 'ליסנא דאורייתא' עם תובנה היסטורית על משמעות הקניין בימי התורה, שבעצמה השתנתה במשך הדורות. אם אכן כך, דברים אלו מתחברים לתובנות של היסטוריונים וחוקרים שונים הטוענים כי בעבר קניין הכסף באישה היה קשור למושג ה'מוהר' והיה בו באמת רכיב קנייני וכספי – שווי ותמורה, שבסופו של דבר השארת שלו היא 'שוה הפרוטה' של קידושי הכסף בימי חז"ל. ראו עדיאל שרמר, **זכר ונקבה בראם: הנישואים בשלהי ימי הבית השני ובחקופת המשנה והתלמוד**, ירושלים תשס"ד, בפרק על מוהר וכתובה. וראו עוד דברי הריצ"ד שיובאו בפרק ג' להלן. אל מול גישה זו יש לציין את עמדתו של נויבאואר, שטוען כי מעולם לא נקנתה אישה כחפץ בשווי כספי. ראו יקותיאל נויבאואר, **תולדות דיני הנישואין במקרא ובתלמוד**, ירושלים תשנ"ד.

<sup>18</sup> על הסברים שונים ל'דעת אחרת' ראו למשל בתוס' ריד, בריטב"א ובפנ"י על אתר.

כפי שהעירו התוספות בסוגיה,<sup>19</sup> דבריו של מר זוטרא מתאימים ונכונים רק כאשר האדם משתמש בלשון קידושין, אך שימוש בלשון אחרת ('הרי את מאורסת לי', למשל) לא ייצור את אותו אפקט. בכך אנו מתקרבים אל הסוגיה השנייה המהדהדת את עולם הקדושה בקידושין – סוגיית אמירה.

בדף ו עמוד ב, תוך עיסוק בלשונות הקידושין, הגמרא מצטטת משנה ממסכת מעשר שני, העוסקת בקידושין שאינם מפורשים: 'היה מדבר עם אשה על עסקי גיטה וקידושיה ונתן לה גיטה וקידושיה ולא פירש ר' יוסי אומר דיו ר' יהודה אומר צריך לפרש'. הקשרה המקורי של המשנה הוא ההלכה הדומה במעשר שני, כשגם בה מופיעה מחלוקת זהה של רבי יוסי ורבי יהודה:<sup>20</sup>

הפודה מעשר שני ולא קרא שם  
רבי יוסי אומר דיו רבי יהודה אומר צריך לפרש.

לכאורה, השוני בין המקרים זועק לשמים. התוס' יום טוב עמד על כך בפירושו למשנה שם, וכתב:

ומיהו לכאורה נ"ל דאיכא לחלק דדוקא בקידושין ובגירושין צריך שיהיו עסוקים וכו'. משום דבעינן דעת האשה שאין האשה מתקדשת בעל כרחה. כדתנן בריש קידושין. ובגירושין שמתגרשת בעל כרחה. כדתנן בר"פ ארבעה עשר דיבמות. מ"מ גט פסול הוא לדעת הרמב"ם בפ' י"א מהלכות גירושין [ה' י"א] כלומר דמדאורייתא הוי גט. ורבנן החמירו שצריך שידבר עמה וכו'. אבל בפדיון שאין כאן דעת אחרת אלא דעת עצמו של הפודה בלבד. איכא למימר דא"צ כלל שידבר וכו' אלא הוי פדיון מעליא אפילו בשתיקה.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> תוספות, ד"ה 'ונפשטור'.

<sup>20</sup> משנה, מעשה שני, ד, ז. המחלוקת הזו מופיעה בשינויים שונים (ומשמעותיים) במקומות שונים, ראו תוספתא, מעשר שני ד, יד, וגם בתוספתא, קידושין ב, ח (עם שוני בין כתבי היד של התוספתא), ואכמ"ל.

<sup>21</sup> תוספות יום טוב, מעשר שני, ד, ז.

פדיון המעשרות הוא דוגמא מצוינת לתהליכים שמחולל האדם עצמו (בדומה להקדשת בהמה לעיל). אין כאן 'דעת אחרת' או צורך בהבנה, הסכמה וכיו"ב.

ובאמת, נראה שאפשר להסביר את המשנה במעשר שני כמשקפת תפיסה לפיה הקידושין דומים לפדיון מעשר שני. המושגים של 'דיו' ו'צריך לפרש' בוודאי לקוחים מעולם של הפרשת תרומות ומעשרות,<sup>22</sup> והזיהוי של קידושי אישה עם פעולות אלו מהדהד גם הוא את מעשה הקידושין כמעשה של הקדשה בדומה לקריאת שם של תרומה או מעשר.<sup>23</sup>

חשוב לציין כי הגמרא לא מבינה כך את המשנה, והדיון בעיניה הוא הדיון על שאלת 'מנא ידעה מאי קאמר לה', עליה נרחיב בהמשך.

בחלק הקודם של הסוגיה מופיע עוד אזכור והדהוד לתפיסת ההקדשה בקידושין, וזאת באמצעות ההשוואה שעושה הגמרא לאמירה בנזירות. כך, על גבי דברי שמואל המדגיש את אופייה של האמירה:

<sup>22</sup> שיטת רבי יוסי לפיה 'דיו' גם אם לא פירש מבוארת על ידי ר"ש ליברמן ב'תוספתא כפשוטה'. לדבריו יש פער בין 'גמר בליבו' לבין 'מהרהר בליבו'. גמירות הדעת (גם אם בליבו של האדם) מספיקה כדי לפעול את פעולת ההקדשה ביחס למעשר. ומתוך כך – וזהו כמובן חידוש גדול – גם ביחס לקידושי אישה.

<sup>23</sup> מעניין כי בסוגיית אמירה ישנה התייחסות נוספת לקריאת שם. למעשה, הטופס של 'הרי את...' המופיע כנוסח של הקידושין, וההתלבטות הארוכה של הגמרא ביחס להצעות שונות (הרי את עזרתי, הרי את נגדי, הרי את צלעתי, הרי את סגורתי, הרי את תחתי) מנכיחים מאוד את יחסי אדם וחיה על פי סיפור הבריאה בפרק ב' מספר בראשית. כידוע, קריאת השם היא חלק מהותי ביחסי אדם וחיה, שהרי 'כל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו... ולאדם לא מצא עור כנגדו. ויפל ה' אלוהים תרדמה על האדם וישן ויקח אחת מצלעותיו ויסגר בשר תחתנה. ויבן ה' אלוהים את האצבע אשר לקח מן האדם לאשה ויבאָהָ אֶל הָאָדָם: ויאמר האדם זאת הפעם עצם מעצמי ויבשר מבשרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת: על פן יעזוב איש את אביו ואת אמו וידבק באשתו והיו לבשר אחד. בכך, באופן מרומז, מהדהדת הגמרא גם היבט אחר המופיע בסוגיית הפתיחה, לפיה דרכו של איש לחזור אחר אישה וזאת לאור המשל 'לאדם שאבדה לו אבדה, מי חוזר על מי? בעל אבדה מחזר על אבדתו'.

בקידושין, נתן לה כסף ושוה כסף, ואמר לה הרי את מקודשת, הרי את מאורסת הרי את לי לאינתו – הרי זו מקודשת, הריני אישך, הריני בעליך, הריני ארוסיך - אין כאן בית מיחוש".

מקשה רב פפא מסוגית 'ידות' במסכת נזיר. מבלי להיכנס לעובי הקורה שם, עצם הזיהוי שבין קידושין לנזירות ונדירים מלמד גם הוא על תפיסת הקידושין כמעשה הקדשה, ומכאן גם האפשרות התיאורטית שהאדם (בדומה לנזיר) יפעל על עצמו, ויאמר 'הריני אישך, הריני בעליך, הריני ארוסיך'.

גם כאן, הגמרא דוחה את האפשרות הזו, ומדגישה (באמצעות שימוש בדרשה על הפסוק 'כי יקח') שהקידושין אינם פעולה שעושה האיש המקדש על עצמו, ואינם נשענים על הכרתו, תודעתו ואפילו על דיבורו. מעשה הקידושין דורש עמידה של האיש אל מול האישה ואמירת 'הרי את'.

לסיכום זוויית זו, נראה שבגמרא התקבלה תפיסת הקידושין (לישנא דרבנן), כלשון המחוללת קידושין וכמושג המתאר את המעשה עצמו (לדוגמא – 'כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש' ועוד), אך לא כקבלה מלאה של מערכת המושגים, הדינים והמטאפורות של עולם ההקדש.<sup>24</sup>

## ג. דעתה

אם נשוב אל סוגיית הפתיחה, הרי שאחרי הבאת 'לישנא דרבנן', הגמרא ממשיכה מיד לבחון את לשון המשנה<sup>25</sup> ומדייקת שלושה דיוקים.

**הראשון** – האישה קונה את עצמה (ולכן היא הנושא 'האישה נקנית' ולא 'האיש קונה'). **השני** – לא רק האיש מקנה לה את עצמה (אלא במיתתו 'מן שמיא הוא

<sup>24</sup> במובן מסויים, דרשת 'כי יקח' המשמרת את ההיבט הקנייני ושפת הכסף מחלצת את מעשה הקידושין מהיותו פעולה של האיש בעצמו ועל עצמו ומחזירה לתמונת הקידושין את האישה, אך לא כאובייקט אלא כסובייקט.

<sup>25</sup> ניתוח של מהלכי הגמרא בסוגיית הפתיחה והבנתם כמהלכים רטוריים שנועדו להיות מסד להבעת עמדות ערכיות מופיע במאמרו של הרב פרופ' יהודה ברנדס, **המשוכה הראשונה**, בתוך "על דרך האבות", הוצאת תבונות, אלון שבות תשס"א, עמ' 33 – 4.

דמקני לה). השלישי – האישה אינה נקנית בעל כרחה, אלא מדעתה (ולכן מדגישה המשנה 'האישה נקנית').

שלושת הדיוקים הללו הכרחיים ומשמעותיים בהבנת הגמרא את לשון הקניין של המשנה. מה שמונח בתשתית של שלושתם הוא הקריאה שגם בתוך שפת הקניין, מקומה של האישה איננו כחפץ עובר לסוחר. הקריאה המכוונת של הגמרא את פתיחת המסכת 'האישה נקנית' שומעת היטב ובקול רם את המילה הראשונה, ואת המילה שלא נאמרה – האיש.

הסטת הדגש מהאיש אל האישה מתורגמת על ידי הגמרא כהדגשה של המקום העצמאי של האישה – בין אם כ'קונה את עצמה', בין אם ככזו שלא תלויה רק בגבר (אלא בשמים) ובעיקר ככזו שמתקדשת רק מדעתה ולא בעל כרחה.

דעתה של האישה מופיעה בסוגיות רבות בהמשך, כגורם הכרחי ומובנה בתהליך הקידושין. ההתייחסות אל דעתה של האישה מלמדת על היותה של האישה 'סובייקט' (וכמעט 'גברא'...) במעשה הקידושין. היא לא אובייקט נקנה, אלא היא המקנה את עצמה, מדעתה.<sup>26</sup>

כך למשל בסוגיית חליפין (שנעמוד עליה בהרחבה בהמשך) מופיעה השורה 'אישה בפחות משוה פרוטה לא מקניא נפשה'. הדיון הוא על האישה המקנה את עצמה (בניגוד לגרסה 'אשה בפחות משוה פרוטה לא מקניא', במוכח של 'נקנית'). גם בסוגיית 'עסוקים באותו עניין' שראינו קודם, בהתייחס למשנת מעשר שני, הגמרא דנה בשאלת 'מהיכא ידעה מאי קאמר לה'. ההנחה המובנת מאליה היא שהאישה צריכה לדעת, להבין, לרצות ולהסכים להתחתן.

מוטיב זה של דעת האישה בקידושין, והעובדה שאינה יכולה להיקנות בעל כרחה, נכרך בסוגיית הגמרא העוסקת במקור לשלושת הקניינים דווקא אל קניין הכסף. הגמרא מנתחת מדוע כל אחד מהקניינים לא יכול להילמד מהשניים

<sup>26</sup> בלשונו של רב פפא בסוגיית שטר (דף ט:), דעתה של האישה היא 'דעת מקנה'. וראו גם דברי הר"ן וה'אבני מילואים' שיובאו להלן בהע' 28.

האחרים.<sup>27</sup> השונות של שטר היא בכך שאין בו הנאה (להבדיל מכסף וביאה), ביאה – אין קניינה מרובה (להבדיל מכסף ושטר), ואילו כסף - אינו בעל כרחה (להבדיל משטר וביאה שיש להם מציאות 'בעל כרחה' – בגט וביבוס).

דעתה של האישה מופיעה שוב בסוגיות המקדש בשיראי- שם נחלקו רבה ורב יוסף לגבי המקדש בבגדים ששוויים אינו ידוע. הצעת הגמרא היא שלמ"ד שאינה מקודשת בלי שומא הסיבה היא שכיוון שאינה בקיאה בשומא' לא סמכה דעתא', וגם בהמשך בסוגיית 'מנה ודינר', שם מציעה הגמרא ש'מונה והולך' שאני דדעתה אכוליה'.

יש לציין כי ההתמקדות ב'דעתה' של האישה לא מפוגגת את תפיסת הקניין, ובמובנים מסוימים נוכחת לחלוטין בתוך השדה הקנייני, שגם בו צריך 'דעת

---

<sup>27</sup> הרב ברנדס במאמרו 'צורה ותוכן בקנייני קידושין' (אקדמות ו, טבת תשנ"ט) הציע לראות כל אחד משלושת הקניינים כמבטא פן אחר בהתקשרות שבין איש לאשתו: 'העולה מכל האמור הוא, שאשה יש בה את כל שלשת המרכיבים. יש בה מימד ממוני עסקי, כמו באמה. ממד איסורי - הקדשי, כמו בהקדשות, וממד אישותי, כמו ביבמה'. בהמשך הוא מפליג ואומר 'יש זווגים שבהם הדגש הוא על הצד העסקי. קידושין שמבוססים על התאמה מעמדית וכלכלית מונעים בעיקר על היסוד של קנין כסף... יש זווגים שבהם הדגש הוא על הצד של השיתוף, האיסור לשאר העולם ועל התוכן ההקדשי שיש בהם... יש זווגים, שהצד האישותי הוא החזק שבהם... נראה, שגם ההיסטוריה האישית של זוגות נעה בין הקטבים השונים הללו. יש תקופות שבהן שולט הצד האישותי, יש תקופות שבהן שולט הצד ההסכמי - עסקי, ויש תקופות שבהן הצד ההקדשי - איסורי הוא המאגד העיקרי בין בני הזוג. יתכן, שיש בסוגיית דרכי הקידושין קריאה לתת ביטוי בחיי הנישואין לכל שלשת הממדים, ברמה מסוימת של איזון'. קריאתו של הרב ברנדס יפה ועמוקה, אך לענ"ד הסוגיה במהלכי ה'צריכותא' הללו מלמדת משהו אחר. כל אחד מהקניינים מתייחד דוקא במה שהוא לא. הקידושין, כך מסתבר, הם לא עניין של קניין (הראיה מביאה), הם לא עניין של הנאה (הראיה משטר) והם לא עניין שיכול להתרחש בעל כרחה (הראיה מכסף). בכך שלושת הקניינים אליבא דסוגיית הצריכותא הזו, מלמדים פחות על 'מהם המרכיבים של הנישואים', אלא על 'מה מייחד את מעשה הקידושין', ובעיקר 'במה מובחן מעשה הקידושין מעולמות אחרים שלכאורה משיקים לו'.

קונה' ו'דעת מקנה', אלא שה'מקנה' כאן היא האישה עצמה,<sup>28</sup> מהלך משמעותי שמשנה את אופיו של הקניין ואת מובנם של הקידושין בכלל.

היותה של האישה ה'קונה את עצמה' וה'מקנה את עצמה' אינה עניין מובן מאליו. המודעות ההיסטורית בדבר מעשה הקידושין כמעשה שנעשה בין הבעל לבין האב (לאור פסוקי התורה כמו גם לאור מחקרים ומקורות שונים)<sup>29</sup> לא נעלמת מן הסוגיה, אך נראה כי חלק מהתגובה אל הקניין כרוכה בתגובה אל מקומו של האב.

שריד שנראה מוצק לתפיסת הקניין של האישה על ידי הבעל מידי האב נמצא בירושלמי, בנוגע לקניין שטר. כך כותב הריצ"ד:

אחר העיון היטב בכל מה שנשנה ונדרש ונאמר ע"י תנאים ואמוראים... יוצא להדיא שהיו שתי שיטות בקנין אשה. לפי שיטה אחת, קניין אשה כמו שקניין עבדים וקרקעות ומטלטלים. רצוני לומר שקניין אשה היה קניין חפץ. הקונה נותן כסף להמוכר והמוכר נותן ללוקח החפץ, ומיד שנתן הלוקח הכסף קנה החפץ... ולפי שיטה זו האב שנתן בתו לאיש אמר לו בתי מאורסת לך... או כותב לו כן... ואיתא בירושלמי במכילתן... סדר מכירה כך הוא אני פלוני מכרתי בתי לפלוני סדר קידושין כך הוא אני פלוני קדשתי בתי לפלוני. ברייתא זו אין לה דוגמא בש"ס, ואדרבא מתנגדת היא לכל מה שתנינן בברייתות לענין קידושי שטר... והיא יקרה מאוד ונשארה לנו יחידה מן ההלכות שנאמרו בדרך שיטה הנ"ל.

ולפי שיטה שניה קניין אשה אינו כקניין עבדים... כי קניין אשה נעלה הוא במאוד מאוד מקניין חפצים כי קודש הוא ודרכי קניין זה הם

<sup>28</sup> ולכל הפחות היא צריכה להסכים ולהפקיר עצמה כדי לאפשר לו לזכות בה. ראו **חידושי הר"ן**, נדרים ל, א: 'אלא מכיון שהיא מסכמת לקידושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר והבעל מכניסה לרשותו', וראו עוד **אבני מילואים** על שו"ע אה"ע כז. <sup>29</sup> ראו לעיל, הע' 17.



למראה עינים כדרכי קנין חפץ אבל באמת נבדלים הם ביתר  
שאת...<sup>30</sup>

אך גם בסוגיית שטר, הגמרא במהלכה קוראת את הקידושין ככאלו המתרחשים בין האיש לבין האישה, ומותירה את ההורים בתפקיד אלו המארגנים את הצד הממוני-קנייני של החתונה והנישואים.

מקור נוסף בסוגיותינו הוא סוגית 'אין כסף לאדון זה'. מהלכה של הגמרא בסוגיה זו מתחיל באיתור המקור לקידושי כסף ב'ויצאה חנם אין כסף'. מקורה של הסוגיה הוא במסכת כתובות מח, ובמבט ראשון נראה שהיא אכן מתאימה לשם. נושא העיסוק בסוגיה הוא בעלות האב על ביתו וזכאותו בקידושין, ולא שאלת הקניין של האיש את האישה.

במובן הזה, הבאתה של הסוגיה ושיבוצה כאן, מעצימה את הפן הקנייני, ומאתגרת את הגמרא. אלא שקריאה מדוקדקת של הסוגיה מלמדת שני דברים מרכזיים.

ראשית, אם מתבוננים על הפן של קידושי האישה – הרי שאין הם מושווים בכלל לקניין אמה (כמו שייעשה בסוגיה הבאה, וכמו שנעשה בחלק ממדרשי ההלכה). הדמיון, אם קיים, הוא לא לקניין אמה אלא לשחרור אמה. 'יציאה דכוותה קא ממעט' כדברי הגמרא, או כפי שרש"י מכנה זאת 'יציאת אירוסין'.

האיש המקדש אישה לא קונה אותה, אלא פודה אותה. לא נהיה בעליה אלא משחרר אותה מבעלות האדון שיש לה – אביה.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> **קידושי הריצ"ד** (רבי יוסף צבי דינר, רבה הראשי של אמסטרדם, נפטר לפני כ-110 שנים), דף ט. בנוגע לגרסא בירושלמי והבנתה ראו גם בחיבורו של מנחם כץ על הירושלמי לקידושין, המציג קריאה שונה מזו של הריצ"ד, והפוכה.

<sup>31</sup> בירושלמי מופיעים דברי רבי חנינא הנועצים את מחלוקת ב"ה וב"ש בנקודה זו בדיוק – האם אישה נקנית בפרוטה או בדינר. שיטת ב"ש מזהה את קניין האישה עם קניין האמה, ועל כן הסכום המינמלי הוא דינר. שיטת ב"ה מזהה את קניין האישה עם פדיון האמה, ועל כן הסכום המינמלי הוא פרוטה – כמו בגירעון כסף של אמה.

שנית, הסוגיה תוחמת את יכולתו של האב לקדש את ביתו רק לימי קטנותה (ודנה באריכות בנערוטה), ובנוסף מחלקת בין זכותו ב'קידושיה' לבין 'שקיל כספא'.

אזכור של סוגיה זו ורוחה יופיע בהמשך בסוגיית המקורות לשלושת הקניינים. לאחר שהגמרא תעמת בין קנייני אישה, אמה ויבמה, ותוכיח שקניין אישה בכסף אינו דומה לקניין שתי אלו, ומקורו ב'כי יקח איש אישה', היא תבחן את הצריכותא של שני המקורות – של סוגית 'אין כסף לאדון זה' ושל סוגיית 'כי יקח'. תשובתה של הגמרא:

ואיצטריך למיכתב ויצאה חנם, ואיצטריך למיכתב כי יקח איש;  
דאי כתב רחמנא כי יקח, הוה אמינא קידושין דיהב לה בעל - דידה  
הו, כתב רחמנא ויצאה חנם;  
ואי כתב רחמנא ויצאה חנם, הוה אמינא היכא דיהבה (ליה) איהי  
לדידיה וקידשתו - הו קידושי, כתב רחמנא כי יקח - ולא כי תקח.

הצריכותא הזו מאירה את המאמץ של הבאת הסוגיה של 'ויצאה חנם' לפני הסוגיה של מדרשי ההלכה התנאיים העוסקים במקור לקניין אישה.

דרשת 'כי יקח' מלמדת את הפן הקנייני, אך מחדדת (כפי שראינו קודם בדיוננו על האמירה וההקדשה) את העמידה הבין-אישית, בין האיש לבין האישה, כי יקח איש אישה, וממילא אין היא שייכת לאביה, אלא עומדת בפני עצמה. דרשת 'ויצאה חנם' (כמות שהיא באמת במקורה, במסכת כתובות) מלמדת את הבעלות של האב על הכסף, אך לא את ההיבט הקנייני, עד כדי כך שישנה הו"א שהיא תקדש אותו.

רש"י הסביר שהכוונה היא למקרה בו היא נתנה לו כסף וקידשתו ואמרה לו 'התקדש לי', והאפשרות התיאורטית שמעשה כזה יחולל קידושין נשענת על ההבנה שאנו זקוקים לכסף ש'עביד אישות'. וממילא – 'מה לי כסף דידיה מה לי כסף דידיה'. התוספות התקשו בכך, 'שהרי באיש אינו נופל לשון קידושין שאין נאסר בכך לשאר נשים'. על פי תירוצם של התוספות, יש להבין את הגמרא כעוסקת במקרה בו האישה אמרה 'הרי אני מקודשת לך', ובנוסף לא היא זו שנתנה לו שהרי אביה מקבל קידושיה.

שתי קושיות בתוספות. האחת היא 'לשון קידושין' שלא נופלת באיש. והשנייה – שהיא לא אמורה לתת לו דבר כי הפסוק של 'ויצאה חנם' מלמד שהכסף לאביה.

תשובתו של ה'מקנה' לקושיית התוס' והבנת רש"י היא הבהרה עמוקה למשמעותו של כסף הקידושין, כפי שהיא נלמדת מסוגיית 'אין כסף לאדון זה'. על פי דבריו, באמת אין דמיון בין קידושין לקניין.

דה"א דאין כאן קונה ומקנה

דכשם שהיא מקודשת לו כך הוא מקודש לה.<sup>32</sup>

הרב ארלנגר ב'ברכת אברהם' מבאר את סברת המקנה וכותב:

אלא כל אחד קשור לחבירו, ולכן אין נ"מ מי נותן כסף למי...  
סד"א דגדר קידושין בישראל אינו גדר קנין אלא ענין יחוד שמיוחד זה לזו ולא שנקח, וקמ"ל קרא דזה קנין, וממילא בעינן שהכסף מהקונה למקנה.<sup>33</sup>

כלומר, סוגיית 'אין כסף לאדון זה' הרואה את כסף הקידושין לא ככסף קניין אלא ככסף פדיון, למעשה רואה את כל המערכת הכספית כ'לא קניינית' בעליל. יש כאן מערכת של קידושין הדדיים, של יחוד, של קשר, וזה מקומו של הכסף. נדגיש, גם אם השפה הזו משל האחרונים היא,<sup>34</sup> הגמרא בעריכתה הביאה את סוגיית 'אין כסף לאדון זה' לפני סוגיית 'ותנא מייתי לה מהכא', והעמיקה בצריכותא כפי שראינו, לפיה ללא ה'כי יקח' יש הו"א שהיא תקדש אותו ותתן לו כסף.

כמובן, שגם כאן השורה התחתונה היא לא כזו, וגזרת הכתוב של 'כי יקח' לא נעלמת. וביחד עם זאת, אם אנו מתבוננים בהצעת הריצ"ד, שהיא ההצעה

<sup>32</sup> המקנה, מסכת קידושין, ד, ב.

<sup>33</sup> ברכת אברהם, מסכת קידושין, ד, ב.

<sup>34</sup> וראו הרחבה בעניין זה במאמרי 'כסף שאינו קניין - הרהורים ראשוניים על אחרונים, שוויון ואומנות', קונטרס לג, תשע"ג.

הטבעית לכאורה לתפיסה קניינית, הרי שהגמרא מכריעה שלא כך הוא. לאביה אין חלק בכסף (בבוגרת), והכסף איננו קנייני אלא פדיוני, איננו מעביר בעלות אלא מייצר קשר.

## ד. הנאה

אחד הרכיבים המשמעותיים המופיעים בסוגיותינו הוא ההנאה המגיעה לאישה בקניין הכסף, הנאה שהיא תנאי לקידושה והיא המחוללת את המעשה.

הופעתה הראשונה של ההנאה – בתיאור המשותף לכסף וביאה (והחריג בשטר), "שכן הנאתן מרובה". אך העיסוק בהנאה כרכיב דומיננטי בקניין הכסף מתחיל בדברי אביי, העוסק ב'מקדש במלוה' – שאינה מקודשת, וב'הנאת מלוה' – שמקודשת.

חלקו הראשון של המשפט איננו חידוש של אביי.<sup>35</sup> החיסרון בקידושין במלוה יכול להתפרש או מתוך כך שאין כאן כסף בעין, או שהכסף אינו שלו – שהרי מלווה להוצאה ניתנה, ולכן אינה מקודשת. אלא שממילא יש לשאול מהי 'הנאת המלוה' ומדוע כאן כן תהיה מקודשת?

רבנו חננאל (ואולי הרמב"ם בעקבותיו) ראו ב'מקדש במלוה' מקדש בנתינה שאינה ממשית. לעומת זאת 'הנאת המלוה' פירושה קידושין עם המעות עצמן. האישה מגיעה עם המעות, מחזירה אותן לאיש והוא נותן לה אותם שוב. המשמעות של 'מרווח לה זמן' היא פשוט - מחדש את ההלוואה.<sup>36</sup>

הקושי בהסבר זה הוא הביאור שנראה לא חלק בלשון הגמרא במושגי 'הנאת מלוה' ו'ארוח לה זמנא'. לחילופין, מפרשים התוס' והרשב"א<sup>37</sup> שאין מדובר בנתינה של מעות ממשיות, אלא בהרווחת זמן, שיש בה הנאה מסוימת – וזה

<sup>35</sup> ראו דברי הגמרא בדף מז. והסוגיה הארוכה שם, וראו דברי הריצ"ד, האומר שזוהי ברייתא קדומה.

<sup>36</sup> שיטות הר"ח והראב"ד הובאה ברמב"ן ונידונה שם. דברי הרמב"ם מופיעים במשנה תורה, ספר נשים, הלכות אישות, פרק ה, הלכות יג-טו.

<sup>37</sup> וראו עוד בתוספות, כתובות, עד, א.

החידוש של אביי. ההנאה הופכת להיות ממשית יותר מהמעות, בניגוד לקושיית רבנו חננאל 'יציא בארעא וגירא בשמיא'. ההנאה היא אמנם 'גירא בשמיא', אבל היא היא ה'יציא בארעא'.

חידושו של אביי מתחוויר אם שמים לב למיקומו ברצף הסוגיות. לאחר הפתיחה בכרייתא של 'בכסף כיצד', ברייתא שפתחה סוגיה ארוכה הנוגעת לאמירה ותפקידה בקידושין, דברי אביי הם הפותחים את העיסוק ב'כסף ושוה כסף'. מסתבר, שה'כסף' איננו כסף. הלוואה לא יכולה להינתן ככסף קידושין, אבל הנאת מלוה כן. הכסף יוצר טובת הנאה שיוצרת מרווח של זמן (ואולי יש כאן אילוסטרציה לקידושין כמהלך של נתינת זמן, של ריווח הזמן). ייתכן שגם הקישור של 'הערמת ריבית' (שאיננה ריבית ממש) מהדהד את אותו המעבר, הרווחת הזמן שאיננה הזו החמישי, הנאת המלווה שאיננה המלווה.<sup>38</sup>

זהו מפנה משמעותי בהבנת כסף הקידושין. המעבר מ'כסף ושוה כסף' במובן של משהו שניתן מיד ליד, אל 'הנאה' הנמדדת בתודעתה של האישה ובחוייתה (הסובייקטיבית?) נוכח בהמשך מאוד בדברי רב אשי ובית מדרשו, ובסופו של דבר הסוגיות פורטות מקרים נוספים בהם ההנאה שמקבלת האישה היא ההופכת לפרמטר המאפשר את הקידושין (כגון קבלת הכסף שהיא נותנת לאדם חשוב, הנאה המופקת מהצלתה מכלב הרודף אחריה ועוד). כפי שהראה פרידמן<sup>39</sup> זהו חידוש שלא נוכח בדברי רבא והאמוראים שקדמו לו (אך לא בדברי פרידמן, נראה שהמקור איננו רב אשי אלא כבר אביי בדבריו).

<sup>38</sup> הבחנה מעניינת מופיעה בחידושי 'שרידי אש'. לדברי הרב ויינברג הפער בין מקח וקידושין נובע מהשונות של מקח וממכר, עולם של מסחר לבין עולם הקידושין והאיסור. דווקא הצורך במשהו ממשי משקף שאין כאן רק עסקה או משא ומתן. אלו דברים שיעלו בהמשך בדברינו לגבי חליפין. בהערות 'גחלי אש' (הרב וינגורט) הוא מוסיף עוד על עקרון ההנאה ברמב"ם – המשקף את הנתינה כיסוד של הבית בישראל. עומק משמעות הנתינה בקידושין – גרימת הנאה, וממילא במלוה מדובר על התוכן (הנאה) בלי הסמל, בעוד בסוגיה של מתנה על מנת להחזיר (שגם בה נעסוק בהמשך) קיים הסמל בלי התוכן.

<sup>39</sup> ראו ש"י פרידמן, "הנאה וקניינים בתלמוד", דיני ישראל. ג (תשל"ב).

מושגי הקניין לא נעלמים, וגם ביחס לאותה הנאה מובא שצריך לבדוק את שוויה ולכמת אותה כשוות פרוטה,<sup>40</sup> ובכל זאת. אינו דומה מעשה של נתינת כסף או חפץ לאירוע שמה שמחולל אותו הוא הנאה שניתנת לאישה. במונחי הגמרא, 'בהיא הנאה... גמרה ומשעבדה נפשה'. השפה הקניינית מומרת לשפה של שיעבוד עצמי שהאישה משעבדת עצמה לאחר שהיא מקבלת את ההנאה המדוברת.

## ה. רבא

מעבר מרתק נוסף מתרחש בתפיסתו של רבא. רבא מופיע בסוגיה אחרי אביי, כאשר הוא דן ב'הילך מנה על מנת שתחזירוהו לי'. לדבריו, קידושין לא יתרחשו בנתינה מסוג זה, וכמוהם כמכר וכפדיון הבן.

אמנם, כפי שמעירה הגמרא, רבא אכן סובר ש'מתנה על מנת להחזיר' שמה מתנה. לכן החפץ באמת עובר בעלות מיד ליד. הוא באמת של מי שמקבל אותו. לפיכך, בתרומה – תרומתו תרומה. הכהן מקבל את הפירות באמת. באופן זהה, גם בנטילת ארבעת המינים ובנתינת אתרוג על מנת שיוחזר, האתרוג שייך לאדם שמקבל אותו באמת, והוא יוצא ידי חובת 'משלכם'.<sup>41</sup>

מאידך, במכר, בקידושי אישה, בפדיון הבן – הבעלות על הכסף היא לא המבוקש. המנה הזה, שבאמת עבר מהקונה למוכר, ובאמת היה של המוכר לרגע (דבר שהתחוויר רק אחרי שהחזירו...) הוא לא העניין. השאלה היא לא 'האם זה שלך'. השאלה היא – 'האם זה חולל את המבוקש', האם המעבר הצליח לחולל שינוי סטטוס, הצליח לכונן את ההתרחשות שמעבירה חפצים (וגם אנשים) מבעלות אחת לבעלות אחרת, ממצב אחד למצב אחר. לפי רבא – התשובה היא שלילית.

<sup>40</sup> ראו למשל תלמוד בבלי, מסכת קידושין סג, א.

<sup>41</sup> הדיון על 'מתנה על מנת להחזיר' באתרוג מקורו בתלמוד בבלי, מסכת סוכה, מא, ב.

קושיית הגמרא משיטתו ב'אתרוג' מבהירה טוב יותר את עמדתו. הוא לא בוחן את שאלת הבעלות על הכסף, אלא את שאלת היכולת של המעבר הזה לשנות סטטוס של גוף אחר.

מדוע שזה לא יקרה? אפשרות אחת היא ללכת אל ציר ההנאה (ובדומה לדברים שנכתבו לעיל בשיטת אביי ורב אשי),<sup>42</sup> אך נראה יותר שמדובר כאן בתפיסת רבא לגבי השינויים עצמם, שצריכים להיות טוטליים. העובדה שהנתניה היא (מראש!) על מנת להחזיר, ואולי תלויה בהחזרה, הופכת את המהלך הזה למהלך לא נחרץ, לא מוחלט, לא מהותי, לא ממשי, אלא הפיך, רגעי. שינוי סטטוס לא מתרחש במעשים רגועים, גם אם ברגע עצמו יש עוצמה או משמעות או בעלות.

הגמרא הלכה בדרך אחרת. היא גרסה אחרת בדברי רבא, וכרב אשי – הבחינה את כל הקניינים מקידושין. יחד עם זאת, נראה שתפיסת הקידושין לפי רבא לא שונה מהותית מתפיסת קניינים אחרים. היא כרוכה בהעברה טוטלית, בשינוי בעלות וסטטוס, וההעברה היא שיוצרת את השינוי המתבקש.

רבא ממשיך אל הסוגיה הבאה, ובוחר בה דרך מקרים ספקולטיביים, אפשרות שהאישה תיתן כסף לאיש, ותבצע את הקידושין בסגנון 'הילך מנה ואקדש אני לך'.

דבריו של רבא מונחים על גבי הנחות היסוד של 'מקודשת מדין ערב' ו'מקודשת מדין עבד כנעני'<sup>43</sup> ומושכים אותן עד הקצה. ההגעה אל הקצה הזה (שאוילי הוא קצת מעבר לקצה) מבהירה את המשמעות של הקידושין בעיני רבא, שכפי שראינו דומה לקניינים האחרים (כפי שעולה מדבריו גם כאן – 'וכן לעניין ממונא').

---

<sup>42</sup> וכך הבין האור שמח' בשיטת הרמב"ם, משנה תורה, ספר נשים, הלכות אישות, ה, כד.  
<sup>43</sup> גם כאן, כמו שראינו בנוגע ל'קידושין במלוה', הריצ"ד מסביר שרבא מגיב אל ברייתות קדומות ומחדש את דינו על גביהן.

רבה מייטרת את הצורך בנתינה ובלקיחה, הקניין מבחינתו הוא מערכת פורמלית-הסכמית המייצרת מעברים של חפצים (וכאמור, גם אנשים) ושינוי במעמדם, באמצעות ייצוג מופשט של השתעבדות.

קריאת הראשונים השונים את המקרה מתארת מעברים שונים שחלים במהות קניין הכסף. הריטב"א הסביר שהמוקד הוא ההנאה. החידוש הוא ביכולת לראות הנאה מופשטת כמשהו ממשי. אצל הר"ח הדגש הוא השעבוד. הדמיון לערב מלמד שאין כאן קניין.<sup>44</sup> הקידושין (והקניין בכלל) אינם עניין של משהו שניתן לאישה, אלא המוקד הוא ההסכמה שלה והשעבוד. כאן ההגמשה היא לא רק של האובייקט אל ההנאה, אלא של ההתרחשות והמעשה. לא קניין אלא שעבוד, הסכמה, מעין הניסוח שבסוגיית חליפין- 'מקניא נפשה'. הפתח מכאן הוא גם לשינוי ושידוד המערכת מבחינת שאלת יחסי גבר ואישה. האחרונים עמדו על כך שהקידושין אינם קניין אלא שעבוד הדדי, שמתרחש באמצעות המתן של כסף הקידושין.<sup>45</sup>

לא מקרי הוא שרבה, בתפיסתו המופשטת והדינית, מגיע לאבסורד שלפיו האישה יכולה להיות הנותנת והאומרת. יש משהו בריכוך ה'דיני' שמסוגל להתנתק מהמציאות הקונקרטית וההתרחשות האינטואיטיבית, אל עבר מציאות מופשטת, שיכולה למעשה להיות הפוכה ממה שמתרחש. לראות כך את הקידושין פירושו להכניס אותם (לענ"ד) להתרחשות שהיא התרחשות הלכתית. כשזה עובד מבחינה דינית, אז זה עובד. לא חושב מה באמת קורה. זה השינוי המשמעותי לאור רבה במובן הזה. זו הפשטה לא של הכסף (לכדי הנאה), ולא

<sup>44</sup> ראו עוד מחלוקת התוס' והרמב"ן ביחס למקרה של 'נתנה ואמר', שלא מופיע בסוגיית נתינה ואמירה בדף ה', ב. התוס' הסבירו שאכן יכולה להתקדש מדין אדם חשוב. לעומתם הרמב"ן טוען שלא ייתכן כלל שתהיה הו"א שתהיה מקודשת במקרה כזה. ייתכן והמחלוקת הזו קשורה להבנה שהצגנו לגבי השיעבוד או הקניין, ההסכמה או הנתינה.

<sup>45</sup> כך למשל כותב הגרנ"ט בחידושו על קנין חליפין באישה, על אופיים החרגי של קידושי אישה: "וההסבר בחילוק זה הוא דכשקונה חפץ יש לו בה (!) כל הזכויות שבעולם, אבל בקידושין אינו כן, דאם קידש אישה אינו זוכה בה כלום, שלאיש יש שיעבוד על האישה ולאיש יש שיעבוד על האיש, וכמש"כ הרשב"א ז"ל לעניין רבית (ו: ) – "כיון דגופה ממש לא קני ליה, לא הוה ריבית'..."



של הקניין (לכדי שיעבוד) אלא של הריטואל (המאגי-ממשי), לכדי פוסטולט משפטי מופשט.<sup>46</sup>

רבא, אם כך, לא מתמיר את תפיסת קניין האישה לתפיסה אחרת, אלא כל מערכת הקניינים שלו מקבלת משמעות שונה ומופשטת. בפועל, המהלך הזה מביא לשינויים מפליגים, כפי שראינו בהצעתו.<sup>47</sup>

## ו. חליפין

בסעיף הקודם, דנו בדברי רבא בעניין 'מתנה על מנת להחזיר'. הצעתי היתה שרבא אכן סובר שמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, ובכל זאת, בקידושין, מכר ופדיון הבן לא ניתן יהיה לקיים את הקניין. כאמור, הגמרא לא קראה את רבא באופן הזה, וראתה את דבריו באור דברי רבא אשי – שבכל הקניינים מתנה על מנת להחזיר מתפקדת היטב, למעט בקידושין – 'לפי שאין האישה נקנית בחליפין'.

הרמב"ם (על פי או"ש ועוד אחרונים) טען כי הבעיה במתנה על מנת להחזיר היא העדר ההנאה. הסבר אחר, המופיע בריצ"ד, וייתכן שקדמו הרמב"ן, הוא הסבר הרואה את ה'חליפין' ככותרת כללית לכל הקניינים שאינם כסף שטר וחזקה.

---

<sup>46</sup> גם עמדת הרמב"ם הוסברה באופנים שונים. האור שמח טען כי החוסר בהנאה הוא הבעייתית לרמב"ם. מאידך, אחרונים אחרים ראו את ההנאה כתנאי צדדי, ולעומתו את השעבוד והרצון שלה כמוקד (ראו למשל בחידושי הגרי"ז). גם בקצות החושן (מ, א) מבואר כי עיקר העניין הוא השעבוד ולא ההנאה באמת, ואף ב'קהילות יעקב' מודגש כי הקניין הוא לא בגוף המעות אלא בדברים ובשיעבוד העצמי.

<sup>47</sup> יש להדגיש כי הגמרא לא הולכת עם הקריאה הזו שנראית לענ"ד פשט בדברי רבא. הסוגיה אוזרת ב'אדם חשוב', וכשהיא חוזרת אל הטיעון ש'בההיא הנאה' שהוא מוכן לקבל ממנה מתנה היא מקנה עצמה לו – היא משמרת את הנתינה ויותר מכך, את ההיררכיה. ייתכן ורב פפא חושב אחרת, וזו בהתאם לעמדתו בסוגית נתינה ואמירה. ראו דבריו של הרב ביגמן על שיטת רב פפא, 'מ"אני אבחר בך' עד 'תבחרי בי' קווי מתאר להתפתחות הקידושין בספרות חז"ל', מעגלים, ט: מעגלי תורה ומוסר, תשע"ז, עמ' 43-60.

הבעיה של חליפין (וגם של מתנה על מנת להחזיר) היא שמדובר בקניין לא מוכר. בקניין הסכמי, תלוי קונצנזוס, לא ממשי.

בתוס' מופיע כיוון אחר, בהתאם לגרסת הגאונים. על פי דבריהם, מתנה על מנת להחזיר אמורה לחולל את הקידושין, אלא שהבעיה היא 'שמא יאמרו' אישה נקנית בחליפין. חליפין הם הדבר המפורש מדי – הקנייני מדי, ואותו אנחנו לא רוצים לומר. אסור לקידושי אישה להיראות כחליפין. איסור זה מזכיר מאוד את האיסורים שהופיעו בגמרא בסוגיה הזו ובסוגיה הקודמת – האיסור לקדש ב'הנאת מלוה' בגלל 'הערמת רבית' והאיסור לתת לכהן תרומה במתנה על מנת להחזיר מפני שנראה כ'כהן המסייע בבית הגרנות'. גם הנאת מלווה וגם מתנה על מנת להחזיר בתרומה - אלו דברים מותרים, אבל הם נאסרים כי הם נראים לא טוב. הדאגה ל'כיצד הדברים נראים' משקפת את העובדה שמתן שכזה הוא כשר אבל לא מכובד. גם קניין אישה במתנה על מנת להחזיר הוא כשר, אבל לא מכובד. וזאת משום שהוא נראה כמו חליפין. קניין החליפין הוא זה ש'את שמו אין להגיד', המודחק,<sup>48</sup> הפן הקנייני שאולי היה קיים ברקע קידושי אישה,<sup>49</sup> אבל אנחנו מנסים להתרחק ממנו ולהתכחש לו, להציב לו חלופה – ואפילו לא להיראות כמוהו.<sup>50</sup>

## ז. חופה

כיוון אחרון העולה בסוגיות והמוצב 'אל מול הקניין' הוא הדיון בחופה.

הגמרא מציעה בשם רב הונא שחופה תקנה גם היא. הבנת הגמרא נתונה במחלוקת בין הראשונים הנחלקים האם חופה קונה כמו כסף או שטר, וממילא

<sup>48</sup> בעקבות ניסוחו של אילן בוכריס נ"י.

<sup>49</sup> ראו האמור במגילת רות 'על הגאולה ועל התמורה'. ואכמ"ל.

<sup>50</sup> בכך אולי ניתן להסביר גם את שיטת רש"י (ברף ג.) הרואה את הבעיה בחליפין מכיוון ש'גנאי הוא לה'. הגנאי הוא עצם השימוש בקניין החליפין ולא דווקא ערכו הנמוך של חפץ הקניין.

אחרי החופה יהיה צורך בחופה נוספת, או שמא די בחופה אחת שעושה הכל, כך ש'חופה קונה' הרבה מעבר לשלושת קנייני המשנה.<sup>51</sup>

בפשטות נראה שהצעת רב הונא היא שעשיית החופה מייתרת את הצורך בקניין. החופה היא הכניסה לבית<sup>52</sup> ותחילת החיים המשותפים, ורב הונא, למעשה, מצייע שעשיית החופה מייתרת את הצורך בקניין המוקדם.

התמונה העולה מסוגיית חופה מדגישה את הפער בין 'קניין כספו' לבין האפשרות שהיא תשקה כוס לאחיה בבית אביה. תמונת השקיית הכוס משקפת את האינטימיות שלה בבית, את הקרבה שיש בינה לבין אחיה, וזאת אל מול המצב הרשמי שלה, כארוסתו הקנויה של בעלה.<sup>53</sup>

יתירה מכך. הסוגיה במהלכה מדגישה את ההיבט בקניינים שהם 'בעל כרחה' (אף בנוגע לכסף שאך בסוגיה הקודמת הודגש ש'איננו בעל כרחה', והראשונים כבר עמדו על כך). למעשה, הסוגיה הזו מעמתת את החופה עם המערכת הקניינית, ומציבה אותה כחלופה. השפה הקניינית מתמצה (ברגעי הסיום של סוגיית הפתיחה, דווקא על רקע הגדרתה כ'בעל כרחה'). אליבא דרבא, החופה אכן לא יכולה לקנות – וזאת כי היא איננה 'בעל כרחה'. הסתמא מחדדת שכסף הקניין הוא כסף אלים, בעל מאפיינים של 'בעל כרחה'. לעומת זאת כסף האישות (אליבא דרב הונא) משקף את המקום ההסכמי, והחופה היא תולדה ומיצוי של מה שהתחיל בכסף.

גם הצעה זו, של קניין חופה (שאיננו אחד משלושת הקניינים המופיעים במשנה, כפי שכבר עלה במחלוקת אביי ורבא) מהווה קריאה שכינינו 'אל מול

<sup>51</sup> ראו למשל בתוס' רא"ש כאן, וביים של שלמה'.

<sup>52</sup> לדיון על החופה וגלגוליה ראו בדבריו של ניסן רובין, **שמחת החיים**, הקיבוץ המאוחד, תשס"ד, 216-225. ראו עוד מאמרו של הרב אפרים ולץ, **חופה ונישואין**, אסיף ד, תשע"ז.

<sup>53</sup> בזהירות ניתן לראות שוב את הפער בין 'דאורייתא' ו'אמרו חכמים' כשיקוף של הפער בתחילת המסכת בין 'לישנא דאורייתא ו'לישנא דרבנן', שיקוף שדומה לו נמצא גם בסוגיית 'נתן ואמרה' שם מסבירה הגמרא כי מדאורייתא במקרה כזה אינה מקודשת ומדרבנן צריכה גט. 'מדרבנן' או 'אמרו חכמים' לא רק במובן של 'חומרא של חז"ל' אלא כביטוי לתפיסת רבנן/חכמים על הקידושין ככאלו שאינם קנייניים, וממילא הארוסה לא אוכלת בתרומה, וממילא במקרה שנתן ואמרה תהיה מקודשת.

הקניין'. החופה שהיא סמל לתחילת החיים המשותפים מוצבת כאלטרנטיבה לקניינים, וגם אם הלכתית לא בהכרח נפסק כרב הונא,<sup>54</sup> הרי שקולו מהדהד בדפי הפתיחה של המסכת ומקליש את ההיבט הקנייני שבקידושי אישה.

## ח. תגא דמלכא

לפני סיום, נפנה מבטנו לסיפורי החיתום של דפי קנייני כסף, שמוסיפים גם הם קיסם למדורת 'אל מול הקניין' שסקרנו בדברינו כאן.

הגמרא מספרת שלושה סיפורים, על שלוש נשים שאינן מקודשות:

הראשונה, רוצה לקנות תכשיט, וכשהמוכר אומר לה – 'אם אתן לך תתקדשי לי' היא משיבה 'הבה מיהבה' (ובתרגום לעברית זה נשמע כמו 'תן, תן'). השניה מבקשת משותה יין בחנות למזוג לה כוס אחת, וכשהוא מציע לה 'אם אתן לך תתקדשי לי' היא משיבה בסגנון דומה – 'השקה, השקה'. השלישית עוברת תחת עץ דקל ומבקשת שני תמרים, וגם היא לא מקודשת אחרי שאומרת לגודד 'זרוק, זרוק'.

ניתן לטעון כי הסיבה לחוסר הקידושין היא השימוש שלה בלשון לא ברורה – האם התכוונה לקידושין או לא. מאידך, ניתן לראות במעשה של הגבר בכל המקרים ניצול ציני של המצב ושל הבקשה של האישה, ואולי אפילו ביטוי לכוחניות ולמניפולציה.

הגמרא בוחנת את הדברים ושואלת – מה יהיה הדין אם האישה היתה אומרת 'הב' או 'השקה' או 'זרוק', והאמוראים נחלקו בדבר. לדברי רבינא – מקודשת. נראה שרבינא מוטרד מבהירות כוונתה ודעתה, ועל כן במקרים בהם הלשון ברורה – מקודשת. מאידך, רב סמא בר רקתא טוען בלהט שאינה מקודשת, תוך שהוא משתמש בלשון שבועה בכתר המלך – 'תגא דמלכא'.

<sup>54</sup> ראו שולחן ערוך, אבן העזר, כו, ב.

מדוע? האם לדברי רב סמא בר רקתא הסיבה שאינה מקודשת קשורה לחוסר הברירות בלשון? כך אמנם הסבירו הראשונים.<sup>55</sup>

אך נראה שניתן לדרוש את הביטוי בו הוא משתמש – 'תגא דמלכא', ולמצוא משמעות עודפת.

בגמרא במסכת סנהדרין (קה) אומר רב ששת שהחוצפא היא 'מלכותא בלא תאגא'. (וברשי – שררה גדולה ואינו חסר אלא כתר מלכות). לחוצפה יש כח. לחוצפן יש שררה. לא זה מה שמבדיל אותו מהמלך. ההבדל הוא בכתר שאין לו על הראש. זהו הבדל קטן (ולעתים חוצפה יכולה להועיל אפילו כלפי שמיא, כמו שמופיע בסוגיה שם בשם רב נחמן), אך מאידך, זו יכולה להיות סיבה לכך שהאישה אינה מקודשת.

אירוע הקידושין צריך להיות אירוע 'מלכותי', אירוע 'עם כתר', אירוע מכובד. הסיטואציה היומיומית של החנות, השוק ומטע התמרים איננה מתאימה למאורע כזה. בהמשך הגמרא ילקה רב את מי שמקדש בשוק. ייתכן והם הם הדברים. השוק הוא מרחב של קניין – במובן של מעשה אזרחי, בין איש לרעהו, נטול הדר ומשמעות עודפת. הקידושין אינם קנייניים. אולי יש בהם פן כזה, אך זהו פן חצוף. 'תגא דמלכא אינה מקודשת'. מצד כתר המלך, אין קידושין.

## אל מול הקניין

סיכומם של דברים – אם לחזור אל אשר פתחנו – לא מציע פתרון או נוסחה חדשה.

אכן, כדבריה של לוביץ', הגמרא ממשיכה לאחוז לאורך הסוגיות בהיבטים קנייניים בנוגע לקידושי אישה.

---

<sup>55</sup> ראו למשל בחידושי הרשב"א על אתר.

מאידיך, כפי שראינו, הסוגיות רוויות בשפות ומערכות מושגים שמאתגרות, מגוונות, מתווספות, ממירות ומלטשות את מושג הקניין, ולא מותרות אותו כפי שאולי היה.

קריאה שכזו גורמת לציור האינפנטילי של האישה בעגלת הסופר להיות באמת דל וחיזור לעומת העושר שבגמרא, ויתירה מכך – יש במבט הזה משהו מוחמץ המתפתה לאחוזי בידית הדלת, ומחמיץ את המרחב הנפתח כשעוברים את הסף.

בין אם נלך עם הקריאה המהותית של שורות הפתיחה של המסכת, אז מועצם קניין אישה כדימוי לנחלת הארץ, חיי נצח וגאולה, בין אם נמשיך אל מהפכת חכמים, הגורסים כי לפנינו קידושין ולא קניין, בין אם נדגיש את הצורך בדעתה של האישה או את ההנאה האמורה להיות בתהליך ונתנגד למתנה על מנת להחזיר ולגנאי שבחליפין, ואפילו אם נסבור שאכן מדובר בקניין אלא שהקניין בעצמו כבר הופשט לכלל שיעבוד והסכס, ובוודאי אם נתבונן על הקניין דרך שאלת כתר המלך וכבוד האירוע –

כל רכיב כזה ניצב אל מול הקניין שבמשנה, ולא מאפשר להישאר בהבנתו הפשטנית או הראשונית. הגמרא 'שמה לעל' את מושג הקניין, ובכך מבטלת אותו, משמרת אותו ומעלה אותו גם יחד.<sup>56</sup>

<sup>56</sup> בעקבות הצעתו המבריקה של ירמיהו יובל שתרגם את המונח הגרמני מהגותו של הגל *Aufhebung* לעברית כ'שימה לעל'. ראו דבריו ב'*הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח*', הוצאת מאגנס. הדמיון הלשוני ל'שימה לעל' מצליח לשמר גם את היבט הביטול. גדי גולדברג שתרגם ספר אחר של הגל, '*קווי יסוד לפילוסופיה של המשפט*' בהוצאת שלם, בחר להשתמש במילה אחרת שגם היא אוחת בכל שלוש המשמעויות והיא 'סילוק'. (ההעלאה משמרת באמצעות השורש הארמי).