

## סוף דבר בשלשת\*

על היחס בין המרכיבים השונים במערכת הזוגית ההלכתית

### א. פתיחה

#### 1. שלשת היסודות במערכת הזוגית

עיון בסוגיות שונות העוסקות במערכת הזוגית בין איש לאשתו, מלמד אותנו כי מערכת זו – על כלל שלביה – בנויה משלשה יסודות מרכזיים. נכנה אותם: א. קניני. ב. איסורי. ג. אישי. נפתח בהגדרה כללית של השלשה.<sup>1</sup>

היסוד הקניני הוא דימוי של המערכת הזוגית למערכת קנינית "רגילה" כשאר דיני ממונות. כמובן, לא ניתן לומר שמדובר במערכת ממונית רגילה לגמרי. משמעות יסוד זה היא שהיבטי המערכת הקשורים בו דומים ביסודם לשאר תחומי חושן משפט. ההשלכות הבולטות תהיינה בתפישת פעולות במערכת – כגון קידושין או גירושין – כפעולות קניניות, וכן הגדרת קנין הבעל באשתו קנין כספי, בדומה באופן מסוים לרכוש. בדברי חז"ל, בראשונים ובאחרונים יש ביטויים רבים ליסוד זה, ואולי הבולט והחד שבהם הוא דברי הרא"ש:

וי"ל משום דהאשה קנין כספו של האיש כמו עבדו שורו וחמורו ותלויה במזלו.

(תוספות הרא"ש כתובות ב. ד"ה נסתחפה שדהו)

היסוד האיסורי הוא הגדרת המערכת על פי האיסור וההיתר שהיא יוצרת. בתפישה זו הקידושין הם במהותם פעולת איסור, הגירושין הם בעיקרם פעולת היתר, והמשמעות המרכזית של היותה אשת איש הוא המעמד החדש שלה – 'אשת איש'. בראייה רחבה יותר, ניתן לראות באותו שם אשת איש 'שם ערוה', כך שיסוד זה הוא המשייך את המערכת

\* לע"נ אמי מורתי נעה בת גבריאל פנחס ודבורה ע"ה, שנפטרה ביום חירות ירושלים ה'תשפ"א.

<sup>1</sup> להרחבה בשלשת היסודות (בכינויים שונים) עיין בקונטרסי שעורים לרב גוסטמן על קידושין שיעור א. אנו נסתפק בהגדרה כללית של היסודות ולא נעמיק בתכנם, מפני שמטרתנו היא לעמוד על היחסים ביניהם. כמו כן, יש להעיר כי גם בתוך אותם יסודות ישנן חלוקות פנימיות, כך שמספר הרכיבים במערכת עולה על שלשה. החלוקה לשלשה עומדת על היסודות הבסיסיים ביותר, ואל החילוקים הדקים יותר לא נגיע במאמר זה.

לעולם העריות הכללי. סוגיות ודינים רבים נשענים על יסוד זה, וניסוח בהיר שלו ניתן למצוא בדברי הריטב"א (גיטין פב: ד"ה ובא ראובן):

שכל קידושין שאינם אוסרים לאו קדושין נינהו כלל.

היסוד האישי הוא התלות של המערכת הזוגית בקשר שבין הבעל לאשה. מדובר בהקשר של 'חיי נישואין', תפקודם כבעל ואשה מלבד החובות והזכויות. כיון שיסוד זה תלוי בהקשר, גדריו הפורמליים יהיו ברורים פחות, ועל כן ביטוייו בתחום ההלכה מעטים יותר, אך בתחום האגדה הם מצויים יותר. בין הביטויים ההלכתיים שישנם נמצאת קביעתו של רבי שמעון "כיון שנתן עיניו לגרשה שוב אין לו פירות" (גיטין יח.), ובעקבותיה פסק הרשב"ם:

שמי שמתה אשתו מתוך קטטה שיש בדעתו לגרשה שוב אינו יורשה.<sup>2</sup>

(רשב"ם ב"ב קמו: ד"ה נפלה עליה)

מקור בו עולה חלוקה בהירה של שלשת היסודות הוא הירושלמי בריש קידושין. המשנה בפתחת המסכת מונה את דרכי הקידושין:

האשה נקנית בשלש דרכים... נקנית בכסף בשטר ובביאה: (קידושין א', א)

ניתן להסביר שכל אחת מהדרכים שייכת ליסוד אחר במערכת:

- הכסף שייך ליסוד הקניני. כמו כל קנין אחר, גם אשה ניתן לקנות בכסף.
- השטר שייך ליסוד האיסורי. השטר הוא כלי הפועל במישור המטאפיזי ההלכתי, כמו האיסור שהוא חלות מופשטת.<sup>3</sup>
- הביאה שייכת ליסוד האישי. היא מעידה על חייהם כזוג, ויוצרת את הזיקה האישית ביניהם.

הסבר זה מוביל אותנו לדברי הירושלמי:

כיני מתניתא או בכסף או בשטר או בביאה. ותני ר' חייה כן: לא סוף דבר בשלשתן, אלא אפילו באחד מהן. (ירושלמי קידושין א', א)

לירושלמי יש הוה אמינא שנדרשות כל שלש הדרכים על מנת להחיל קידושין. הוה אמינא כזו מתבקשת אם נבין שכל דרך פועלת במישור אחר: כל דרך מספקת רק את אחד הרכיבים, ורק שלשתן ביחד מְיַצְרֹת מערכת קידושין מלאה. חלוקה עקרונית בין שלש הדרכים תואמת

<sup>2</sup> עיין ים של שלמה גיטין ב', ד שהורה שגם לא ישב שבעה.

<sup>3</sup> ולכן קוראת הגמרא לשטר במספר מקומות "חספא בעלמא" (כתובות פז; גיטין י; בבא מציעא ז, טז; בבא בתרא לב; קע.) – מצד החפצא אין לו משמעות, ורק מעמדו ההלכתי הוא שנותן לו משמעות. עיין בחידושי רבנו חיים הלוי עדות ג', ד על החילוק בין 'שטרי קנין' ל'שטרי ראייה'.

את הסברנו לעיל. גם כאשר אומרים למסקנה שמספיקה אחת משלש הדרכים, עדיין יתכן שאין לדחות את החלוקה העקרונית. אמנם כל דרך מצליחה לְיָצֵר קידושין מלאים – אך בכל דרך נקודת המוצא של הקידושין נובעת מיסוד אחר.<sup>4</sup>

## 2. החלוקה לשלש

הקביעה שהחלוקה השרשית ביותר של המערכת היא לשלשה יסודות טעונה ליבון, מכיון שבמודל משולש ישנה בעיה מובנית. לרוב במקרים כאלו, נטיתנו תהיה למצוא קשר עקרוני בין שנים מהיסודות, קשר שיבדילם מהשלישי. לאחר שנבסס אותו, נבין שלמעשה מדובר בשני יסודות – אשר באחד מהם ישנה חלוקה פנימית.

ברם, מעיון בסוגיות נראה שבמערכת זו אכן מדובר בשלשה. ניתן לראות כי בין כל שנים מהשלשה קיימת זיקה עקרונית – זיקה המבדילה בינם ובין השלישי. שלש זיקות אלו מובילות לשלשה חילוקים:

א. **משפטי – מציאותי**: היסודות הקנייני והאיסורי הם משפטיים; בניגוד ליסוד האישי שהוא במישור מציאותי התלוי בהקשר.

ב. **כלפי הבעל – כלפי שאר העולם**: היסודות הקנייני והאישי נוגעים ליחסים בין הבעל לאשה; ואלו האיסורי נוגע לשם אשת איש שלה, ובכך הוא משפיע על היחסים בינה ובין שאר העולם.

ג. **אישתי – ממוני**: היסודות האיסורי והאישי שייכים לצד האישות בקשר בין הבעל והאשה – ולפיכך הם יחודיים ופנימיים למערכת; בעוד היסוד הקנייני שייך למישור הרחב יותר של דיני ממונות.<sup>5</sup>

חילוקים אלו משקפים שלש צורות הסתכלות שונות על המערכת, אשר כל אחת מהן מבדילה בין מישורים אחרים. בהמשך נציג את החילוקים השונים בסוגיות, אך לפני כן נעמוד על תועלת נוספת העולה מהמודל שפיתחנו.

מודל של שלשה יסודות יוצר גם קושי בניתוח סוגיא. חלוקה בין שני יסודות מאפשרת חקירה מרכזית מבוססת, אשר ביכלתה לתת מבט־על על סוגיות רבות מתחום אחד. אולם,

<sup>4</sup> כמובן, על טענה כזו להיות מגובה בנפקאמינה בין הדרכים השונות, ואכן מצינו כמה כאלו, עיין בפרק ד סעיף 2 – "קידושין לזמן" להשלמת התמונה.

אמנם, יש מקום לטעון שלגבי דרכי הקידושין מדובר במחלוקת תלמודים, כאשר בבבלי אנו מוצאים בכמה מקומות ש"איתקוש הוויית להדדי", אך אכמ"ל.

<sup>5</sup> במילים אחרות, השאלה היא האם אבן העזר קרוב יותר עקרונית לדיני יורה דעה או לדיני חושן משפט. יש להדגיש כי אין לבלבל בין המושג 'אישי' המסמל את מערכת היחסים המציאותית שבין האישי לאשתו ובין המונח 'אישתי' המתייחס למכלול הדינים הפנימיים למערכת.

כאשר עוסקים בשלשה יסודות חילוק בין שנים מהם יראה פשוט בסוגיא אחת – אך תנצר בעיה כאשר אותם שנים יכללו ב'אותו הצד' בחברתה. בנוסף, מתעורר צורך לבחון כל דין משלשה כיוונים. צורך זה מונע אפשרות של מיפוי פשוט בבסיס הסוגיא, ולעתים אף גורם להתעלמות מאחד היסודות והסתפקות בחקירת שנים בלבד.

נדמה לי כי מודל שלשת החילוקים שהצגנו מסוגל לתת פתרון לכך. בכל סוגיא יהיה צורך להבין מהי צורת ההסתכלות המתבקשת באותה סוגיא, אך לאחר שנעמוד על כך – נקבל חקירה מרכזית בהירה. אותה החקירה לא תתעלם מאף אחד מהיסודות, כך שגם תאפשר תמונה המורכבת ממכלול המרכיבים.

אם נסכם עד כה, הצגנו את שלשת היסודות המרכיבים את המערכת הזוגית. ניסינו להראות מדוע כאן החלוקה לשלשה היא השרשית ביותר, והסברנו כיצד מודל זה עשוי לסייע בניחות סוגיות. לאחר הניתוח הזה, נראה את הדברים במספר סוגיות מרכזיות (מני רבות).

## ב. משפטי-מציאותי

### 1. אירוסין ונישואין

הגר"ד הסביר שהאירוסין והנישואין מבטאים היבטים שונים של הזוגיות. האירוסין הם "פעולה צורנית, הלכתית-חוקית", בעוד הנישואין חלים מכך ש"כורכים את חייהם בקיום אחיד". מעשה האירוסין משפטי; חלות הנישואין נוצרת מהמציאות.<sup>6</sup>

כאמור, הקנין והאיסור שניהם יסודות משפטיים. אם כן, כאשר מסבירים את האירוסין בתור מעשה משפטי, ניתן להבין שמדובר או בביצוע הקנין או בהחלת האיסור. מסתבר כי בכך נחלקו גדולי האחרונים בעקבות דברי רב חסדא (גיטין מג.:-). רב חסדא עוסק במקרה מורכב: אשה שחציה שפחה וחציה בת חורין התקדשה לראובן, ולאחר מכן היא השתחררה והתקדשה לשמעון אחיו. רב חסדא אמר שאם ימותו שניהם, תוכל אותה אשה להתיבם ללוי, אחיהם השלישי, ואין היא "אשת שני מתים" (הפטורה מיבום), ממה נפשך: אם לאחר השחרור פקעו קידושי ראובן – שמעון קִדַּשׁ פנויה ותהיה מקודשת רק לו. אם לאחר

<sup>6</sup> על פי דברי הגות והערכה עמ' 71–73. באופן דומה חֵלַק הסטייפלער: "דהקידושין הם קנין מצד הדין שמכח הדין כבר היא אשתו אבל במציאות אכתי אינה ברשותו לנהוג בה כאיש ואשתו, והנישואין הם עשיית המציאות שמעכשיו היא כבר במציאות אשתו ואזי חל עלה תורת ביתו זו אשתו (יומא ד"ג) ותורת שאירו זו אשתו (סנהדרין כ"ח)" (קהלות יעקב קדושין יט ד"ה ועוד).

השחרור גמרו קידושי ראובן – שמעון קָדַשׁ אשת איש ולא חלו קידושי. על כן, היא מקודשת רק לאחד מהם ואין היא "אשת שני מתים", ועל כן היא יכולה להתייבם ללוי. מתוך כך דן הפני יהושע (להלן: פנ"י) במקרה מעט שונה: כאשר גם שמעון קָדַשׁ אותה, לאחר ראובן, לפני שחרורה. לאחר קידושי ראובן, מעמד אותה אשה הוא שפחה חרופה. הפנ"י מתבסס בדבריו על שתי הלכות:

- א. הבא על שפחה חרופה חייב אשם, ואינו עובר בלאו. (רמב"ם איסורי ביאה ג', יד)
  - ב. קידושין של חייבי לאוין חלים. (שם אישות ד', יד)
- כיון שבשפחה חרופה למעשה אין לאו, אין מה שימנע מקידושי שמעון לחול<sup>7</sup>, והתקשה הפנ"י מדוע היא לא תהיה "אשת שני מתים", ותפטר מיבום. על כך הוא משיב:
- ונראה לענ"ד ליישב דהא דקי"ל בעלמא קידושין תופסין בחייבי לאוין היינו חייבי לאוין דעלמא, אבל ע"י קידושין לא. ובלא"ה לא משכחת קידושין אחר קידושין, דכיון שתפסו קידושין של ראובן הרי היא ברשותו ואין לה יד לקבל קידושין מאחר, כן נראה לי.
- (פנ"י גיטין מג. ד"ה אמר רב חסדא)

הפנ"י מתרץ שבדרך כלל איסורי ביאה שאין עונשם כרת לא מעכבים קידושין, אך זה מצד חומרת האיסור הנמוכה שבהם. חומרת איסור שפחה חרופה נמוכה אמנם, אך בסופו של דבר היא מקודשת. היותה ברשות אדם גורמת לכך שאין לה יד לקבל קידושין מאחר, כי אין קידושין לאחר קידושין. אם כך, קידושי השני לא יחולו ולא תהיה אשת שני מתים, אך לא חיוב האשם יעכב אלא היותה ברשות אחר.

האבני מילואים חולק עליו. הוא חקר מדוע לא תופסים קידושין באשת איש, וביאר (על פי קידושין סז:): שהוקשו העריות כולן לאחות אשה: באחות אשה אומרת התורה שאין תפסת קידושין, ומכח ההיקש לא תופסים קידושין גם בכל שאר העריות. אם כן, לאשת איש אין פסוק מפורש, ואלמלא ההיקש לעריות, ששייך בחייבי כריתות בלבד, היינו אומרים שאכן ניתן לקדש אשת איש. מכך הגיע למסקנה שבשפחה חרופה, שאין בה מיתה או כרת, תופסים

<sup>7</sup> בתורה לא נאמר בפירוש שיש איסור בשפחה חרופה, אלא רק חובת הבאת אשם. הרמב"ם בספר המצוות (עשה עא) אומר "שצוה מי שחוטא חטאים ידועים שיקריב קרבן אשם ויכופר לו. וזה הוא הנקרא אשם ודאי. והחטאים שיתחייב עליהם הם הקרבן מעילה (ל"ת קמו), והגזלה (ל"ת רמה), ובא על שפחה חרופה, ונשבע לשקר על שבועת הפקדון (ל"ת רמט)". מצד אחד הרמב"ם אומר כי שפחה חרופה נכנסת לגדר "חטאים ידועים", אולם זהו החטא היחידי שאין לו לאו מפורש בספר המצוות. בכל מקרה, לענייננו, גם אם נניח שיש חטא, מסתבר כי כיון שהוא איננו מפורש, הוא יותר קל מלאו – ותן לחכם ויחכם עוד.

קידושין למרות צד הקידושין לאחר. בהמשך דבריו הביא את דברי הפנ"י דלעיל ואמר: "ונעלם ממנו הסוגיא דפ' האומר הנ"ל". את קושית הפנ"י הוא תירץ בדרך אחרת:

אמנם נראה דאע"ג דגלי קרא בשפחה חרופה דהבא עלי' לא יתחייב מיתה אלא באשם היינו לענין איסור אשת איש גלי קרא אבל לענין איסור קרובים כמו באשת אח לא גלי קרא וכיון דתפסי קידושין הוי לי' אשת אח וממילא הוא בכרת... ותו לא קשה דמשכחת אשת שני מתים דנהי לעלמא תפסי בה קידושין כיון דאינה מחייבי מיתות אבל לאחיו אין תופסין קידושין משום איסור אשת אח דהוא בכרת כיון דהוי דרך לקיחה לאחיו וא"כ לא משכחת אשת שני מתים קודם שחרור. (אבנ"מ מ"ד, ד)

מצד שם אשת איש שבה, אכן ניתן לקדש שפחה חרופה. אלא שאחר שקדשה אדם היא נאסרת לאחיו מדין אשת אח, שזהו איסור כרת. ממילא היא ערוה לגבי האח ולא יתפסו בה קידושיו יותר, ולא משכחת אשת שני מתים קודם שחרור.

נראה שמחלוקתם היא מהו אָפּיו של מעשה הקידושין. הפנ"י מבין שהקידושין הם מעשה קניני באָפּיו, ועל כן לא ניתן לקדש אשה מקודשת – היא כבר ב'בעלותו' של אחר. האבני מילואים מבין שקידושין מחילים איסור, ולכאורה ניתן לקדש אשה מקודשת – אלא שעל אשת איש לא ניתן להחיל איסור, ולכן אין קידושין. אם כן, נדמה שגם לאחר שמקבלים את חילוקו של הגר"ד ומבינים שהקידושין הם משפטיים, יש מקום לחקור מאיזה יסוד.

## 2. כתב בגט

נראה שחילוק זה הוא גם העומד בבסיס השיטות השונות בסוגית כתב בגט בפרק שני דגיטין. המשנה מתארת מאילו חומרים ניתן לכתוב גט, ומאילו חומרים יכול הגט להעשות:

בכל כותבים בדיו בסם בסיקרא ובקומוס ובקנקנתום ובכל דבר שהוא של קיימא אין כותבין לא במשקין ולא במי פירות ולא בכל דבר שאינו מתקיים על הכל כותבין על העלה של זית ועל הקרן של פרה ונותן לה את הפרה על יד של עבד ונותן לה את העבד ריה"ג אומר אין כותבין לא על דבר שיש בו רוח חיים ולא על האוכלים. (גיטין יט.)

בעקבות התוספתא (גיטין (ליברמן) ב', ג), מבינים התוספות שתאור החומרים שמהם הגט יכול להעשות הוא הגדרה עקרונית:

על עלה של זית – דוקא עלה של זית וכיוצא בו דמתקיים כדתניא בתוספתא על עלה של זית וחרוב ודלעת וכל דבר שהוא של קיימא כשר אבל עלה של כרישין ובצללים ועלה ורדים ועלה ירקות וכל דבר שאינו של קיימא פסול. (תוספות גיטין כא:)

כאשר מגדירה המשנה שכותבים על דבר שהוא של 'קיימא', משמע שכונתה היא שיש דין בחפצא של הגט – שיהיה דבר מתקיים. אולם, בגליון הובא שיש ספרים אחרים שבהם במקום המילה "קיימא" במשנה גורסים "רושם". אם לשון המשנה היא "רושם", משמע שהעיסוק אינו בחפצא של הגט, אלא בכתב שבו. כלומר, החידוש אינו ביכולת להתקיים, אלא שעל הכתב להיות ברור ורשום – וסגי לן בכך. הבנה כזו עולה מהטור:

כותבין הגט בכל דבר שרישומו ניכר בדיו בסם בסיקרא בקימוס ובקנקנתום באבר  
בשחור ובשיחור. (טור אה"ע קכ"ה)

בניגוד למשנה שנאמר בה קיימא, פסק הטור שצריך כתב הגט להיות ניכר, או במילים אחרות: קריא. כך הבין בלשונו הב"ח, והוא חולק עליו:

ואיכא לתמוה דבמשנתנו אמר דוקא בשל קיימא והוא שיהא רישומו קיים ועומד שלא  
יהא נמחק... ורבינו שינה ואמר שרישומו ניכר משמע ואפי' אינו קיים ועומד אלא עובר  
אפ"ה כיון שהוא ניכר קצת כותבין... (ב"ח שם א)

ניתן להסביר ששורש מחלוקת הראשונים הוא במחלוקת עקרונית בהבנת הגירושין ובתפקיד שממלא הגט.<sup>8</sup> לפי התוספות, הגט הוא כלי המחיל את הגירושין, ועל כן מדברת המשנה על דין בחפצא – הוא צריך להיות כלי ראוי. לפי הבנה זו הגירושין הם הליך משפטי, ולכן נעשים באמצעות השטר. מי שיחלוק עליהם יבין שהגירושין הם 'מעשה שילוחין' של הבעל את אשתו, והעיקר בו הוא ניתוק הקשר ביניהם – הליך של פירוק מציאותי. אם כן, עיקר הגט אינו היותו כלי, אלא תפקודו כמוסר הדברים של הבעל לאשתו, שיבהירו לה שהם מפסיקים להיות זוג. אם מקבלים ביאור זה, מסתבר יהיה שמטרת הגט דוקא להיות קריא, שהרי הוא דיבורו של הבעל לאשה, ונראה שכך סבר הטור.

גם בתוך הכיוון הכללי העולה מתוספות, ש'קיימא' זה דין בחפצא, נדמה שיש הבדלים בין מקורות שונים. כך ביאר הספרי את המילה "ספר":

ספר, אין לי אלא ספר מנין עלי קנים עלי אגוז עלי זית עלי חרוב תלמוד לומר ונתן מכל  
מקום, אם כן למה נאמר ספר מה ספר מיוחד שהוא של קיימא יצא דבר שאינו של קיימא  
רבי יהודה בן בתירה אומר מה ספר מיוחד שהוא תלוש מן הקרקע יצא דבר שמחובר  
לקרקע. (ספרי דברים רסט)

<sup>8</sup> מחלוקת זו עולה בעוד סוגיות במסכת גיטין, ואכמ"ל.

מבואר בספרי ש'ספר' הוא דין בהגדרת החפצא – צריך להיות לגט 'שם ספר' על מנת שיהיה כשר.<sup>9</sup> כיוון שונה ניתן ללמוד מסוגיא אחרת בגיטין. במשנה (כא:): נחלקו התנאים האם גט שיכול להזדייף כשר. בגמרא הסבירו שרבי אלעזר הסבור שעדי מסירה כרתי הוא המכשיר:

ואמר ר"א לא הכשיר ר"א אלא בגיטין אבל בשאר שטרות לא דכתי' (ירמיהו לב, יד)  
ונתתם בכלי חרש למען יעמדו ימים רבים. (גיטין כב:)

הגדרה של שטר עדות היא שיעמוד לימים רבים – כלומר, כשרותו תלויה ביכלתו לספק עדות. רבי אלעזר מכשיר גט שיכול להזדייף, משום שלשיטתו עדי מסירה כרתי, ולכן הגט אינו צריך לספק עדות, בניגוד לשאר שטרות שבהם בעיני עדות. ברם, לרבי מאיר הסובר שעדי חתימה כרתי,<sup>10</sup> לכאורה יש השוואה בין גט לשאר שטרות, ועולה מגמרא זו שגם הגט צריך להיות מסוגל להעיד. גם הבנה זו אומרת שמדובר בדין בחפצא של השטר, אך לא בהגדרתו כגט אלא באפשרותו להעיד.<sup>11</sup>

ניתן להציע שמחלוקת זו תלויה בשתי ההבנות של הצד המשפטי במערכת. אם כשרות הגט תלויה ב'שם ספר' שבו, מסתבר לראותו ככלי הלכתי הפועל מהכח שהגדירה לו התורה, ולקשרו ליסוד האיסורי. לעומת זאת, כאשר רואים בו עדות שבכתב, כחו נובע מהראיה שנותן, בדומה לצורך הקיים בקנינים נוספים, כך שסביר לראותו תלוי ביסוד הקניני.

אם כן, יוצא ששתי ההבנות הכלליות במטרת הכתב משקפות את ההבנות המציאותיות והמשפטיות של המערכת, כאשר בהבנה המשפטית מצינו שתי אפשרויות שכל אחת מהן קשורה ביסוד משפטי אחר.

<sup>9</sup> ראינו שבסוף המשנה נחלקו רבנן ורבי יוסי הגלילי על מה כותבים. לפי הבנה זו, יתכן שנקודת מחלוקתם היא האם צריך 'שם ספר' או דלמא "לספירת דברים הוא דאתא", דהיינו סיפור דברי הכריתות, כפי שעולה בגמרא כא:.. אמנם, בירושלמי ב', ג ביארו את מחלוקתם באופן אחר בתוך גורי ספר, עיין שם.

<sup>10</sup> או למאן דאמר שרבי אלעזר מכשיר עדי חתימה – הר"ף גיטין מז: באלפס ודעמיה.

<sup>11</sup> נפקא מינה בין שתי ההבנות יכולה להיות המחלוקת בפסול דיו לח. המחבר פסק (שו"ע אה"ע קכ"ד, ט): "לא יתנו לה עד שתתייבש הכתיבה והחתימה יפה, פן יהא קרוי כתב שיכול להזדייף". והסביר הב"ש שם כא את הפסול: "פן יהא קרוי כתב שיכול להזדייף – ואז צריך יהיה ע"מ לפנינו". כלומר, הגט עצמו יהיה כשר, אלא שלא יוכל לספק עדות, ולכן אם יהיו עדי מסירה, כן יוכל לגרש בו. נראה שהמרדכי הבין אחרת (גיטין שמ): "וכל דבר שהוא מתקיים כו' מכאן יש ליזהר שלא ליתן גט לאשה כשהוא לח שהרי אינו של קיימא". כלומר, לא מדובר בפסול בעדות, אלא הגט אינו של קיימא, ועל כן נראה שאינו גט כלל (טעם זה הובא גם בהמשך דברי הבית שמואל). ונראה כי נחלקו האם גט שאינו יכול לספק עדות מוגדר כגט או לא.



## ג. כלפי הבעל-כלפי שאר העולם

### 1. המקור לשיור בגירושין

במשנה בגיטין נחלקו התנאים אם ניתן לגרש בתנאי שהאשה תהיה מגורשת לכל העולם חוץ מפלוני. מסקנת הגמרא היא שרבי אליעזר סבור שאפשר לשייר בגירושין אפילו בתנאי "חוץ"<sup>12</sup> ובגמרא הובאו שתי הצעות למקור דינו. ההצעה הראשונה היא של רבי ינאי:

ומתני' דאוקימנא בחוץ מאי טעמא דר"א א"ר ינאי משום זקן אחד אמר קרא (דברים כ"ד, ב) "ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר" אפילו לא התירה אלא לאיש אחר הרי זו מגורשת. (גיטין פב:)

רבי ינאי מבין שהגדרת הגירושין היא היתר האשה, ולכן מעשה שיתיר אפילו אדם אחד בלבד יוגדר כגירושין. אנו רואים בשיטתו שהעיקר בהליך הגירושין קשור באיסור. אך מעבר לכך, נדמה שתפישתו היא שמשמעות התהליך היא שינוי המעמד כלפי אחרים, ולא ביחסיה עם הבעל.

אם נבין כך, יתכן שרבי יוחנן, המביא את ההצעה השנייה, חולק עליו, לפחות בצורה חלקית:

ורבי יוחנן אמר טעמא דר"א מהכא (ויקרא כ"א, ז) "ואשה גרושה מאישה לא יקחו" אפילו לא נתגרשה אלא מאישה נפסלה מן הכהונה אלמא הוי גיטא. (שם)

רבי יוחנן לומד מהפסוק שהאשה צריכה להיות "גרושה מאישה" – כלומר, גדר הגירושין תלוי בניתוקה מהבעל ובמעמדה כלפיו, בניגוד לרבי ינאי, שדיבר על מעמדה ביחס לאחרים.

והנה, נחלקו הראשונים בהבנת רבי יוחנן. התוספות שם הסבירו:

אפילו לא נתגרשה אלא מאישה פסולה לכהונה – וא"ת והא ודאי דאיסור כהונה שאני דהא אם לא נתגרשה אלא מאישה ולא הותרה לשום אדם פשיטא דאפילו לר"א לא הוי גט כלל בעלמא ואם מת מותרת להתייבם ואף על פי שפסולה לכהונה וי"ל דהכי מייתי דכיון דאפילו לא נתגרשה אלא מאישה פסולה לכהונה א"כ כי אמר חוץ מפלוני הוי גט גמור דאם לא הוי גט סברא הוא דבלא נתגרשה אלא מאישה אפילו ריח הגט לא הוי ולא היה אוסרה הכתוב לכהנים.

<sup>12</sup> לשון המשנה הוא "אלא לפלוני". הגמרא התלבטה האם המשמעות היא 'על מנת' – כלומר תנאי, או 'חוץ' – כלומר שיור.

אליבא דהתוספות, גט שאינו מתיר אשה לאף אחד – אינו גט, אך הוא פוסל לכהונה. מכך שהוא פוסל לכהונה – מוכח שזהו גט אלא שיש לו פסול, שכן היא לא מתגרשת בפועל מאף אחד, ומשום כך יש בו רק ריח הגט. על כן, כאשר יהיו הגירושין מעלי טפי, יסור פסול זה והגירושין יחולו. לשם כך סגי לן בהיתר של איש אחד, ולכן מכשיר רבי אליעזר שיוור בגירושין. יוצא מכך שרבי יוחנן מודה לרבי ינאי שעל מנת להחיל גירושין בעינן היתר.

אמנם, בניגוד לרבי ינאי שלמד כי זוהי הגדרת הגירושין ולכן הסתפק בכך, רבי יוחנן נדרש למהלך מורכב יותר. מדוע? ניתן להציע שבשביל לפסול לכהונה די ברצון לגרש.<sup>13</sup> נתנית גט, ואפילו פסול, היא גילוי דעת שרוצה לגרש, ולכן היא פוסלת. מכיון שבמקרה זה הגט פוסל, מבין רבי יוחנן שיש בו שם גט, אלא שעל גביו יש פסול. אותו פסול, שאינה נִתְרַת לאף אחד, מהווה מעין גורם חיצוני שמונע את כשרות הגט, ועל כן כאשר יהיה היתר מסוים – יוכשר הגט. כלומר, לרבי ינאי הגדרת הגירושין תלויה בהיתר, ואלו לרבי יוחנן כשרות הגט תלויה בהיתר.

אם נקבל הסבר זה, יש לבאר מה פוסלה לכהונה. נראה שרבי יוחנן מבין שכאשר איש רוצה לגרש את אשתו, אין בכך די כדי לפרק לגמרי את הנישואין, אך יש בכך כדי לפרק מרכיב מסוים בהם.<sup>14</sup> מרכיב זה הוא אשר פוסל לכהונה. אם מדובר במרכיב התלוי ברצונו של הבעל שתהיה אשתו, כנראה מרכיב זה הוא במישור המציאותי. כאשר מעונין הבעל בכך שהיא תפסיק להיות אשתו הוא פירק למעשה את הקשר האישי ביניהם, ועל כן פקע היסוד האישי. רבי יוחנן מתייחס לצורך בהיתר כמעין תנאי הכרחי, אך לא כעיקר הגירושין, ולפיכך עיקר הגירושין על פיו הוא ביטולו של היסוד האישי במערכת.

הרא"ש הסביר את שיטת רבי יוחנן באופן שונה:

אפי' לא נתגרשה אלא מאישה וכו'. למאן דיליף ר' אליעזר מאיסור כהונה אלמא מיקרייא גרושה אפי' לא נתגרשה אלא מאישה אם מת אינה מתייבמת דמקריא גרושת אחיו. (תוספות רא"ש שם)

הרא"ש מבין שגם כאשר מגרשה הבעל רק ממנו יש תוקף ממשי לגירושין, אף על פי שאינה מותרת לעולם. הנפקא־מינה שמביא לכך היא שאינה מתייבמת – שהרי היא כבר לא אשתו. נראה שהרא"ש הבין שהגדרת הגירושין תלויה בהפקעת בעלותו של הבעל עליה. מחד גיסא,

<sup>13</sup> כך עולה גם מדברי כמה מהראשונים בביאור שיטת בית שמאי במשנה הראשונה בגיטין פא.

<sup>14</sup> להרחבה, עיין בהסבר רבא לדברי רבי שמעון (גיטין יח.), בהרחבתו של הרשב"ם (ב"ב קמו: ד"ה נפלה עליה) ובלשונו הזהב של המהרש"ל (ים של שלמה גיטין ב', ד).

לבעלות יש מעמד משפטי, כך שלהפקעתה יש השלכות משפטיות. מאידך גיסא, הבעלות היא בינו לבינה, כך שיש אפשרות ליצור מצב שבו היא מופקעת, ובכל זאת אין להפקעתה השפעה על אחרים. מתוך הגדרה זו, יכול הרא"ש לצייר מצב בו האיש מפקיע את הבעלות אך גם מונע את ההיתר – ועדיין חלים הגירושין, למרות שלרוב ביטול הבעלות מובילה גם לתוצאה של היתר.

אם נקבל הסבר זה, יוצא כי נחלקו האמוראים האם עיקר הגירושין הוא ביחסיה של האשה כלפי שאר העולם כרבי ינאי, או שמא ביחסיה עם הבעל כרבי יוחנן. כאמור, גם בשיטת רבי יוחנן יש שתי הבנות פנימיות, אשר מעידות כי יחסיה עם הבעל כוללים את שני היסודות: קניני ואישי.

## 2. דעת האשה בקידושין

מבנה כזה עולה גם בסוגיית דעת האשה בקידושין. הגמרא בקידושין מנסה להסביר מדוע לא אמרה המשנה "האיש קונה", ואחד מהסבריה הוא:

ואי בעית אימא אי תנא קונה ה"א אפילו בעל כרחה תנא האשה נקנית דמדעתה אין שלא מדעתה לא. (קידושין ב:)

כלומר, האשה נקנית רק מדעתה. בסוגיא אחרת נתן רש"י טעם לדבר:

קידושין דמדעתה – דבעינן דעת המקנה. (רש"י קידושין מד.)

רש"י מסביר שהצורך בדעתה הוא צורך בדעת המקנה. בכל קנין צריך דעת, והוא הדין בקידושין. הסבר זה מגיע כנראה מתפיסה קנינית של הקידושין. כך עולה גם מדברי המאירי בריש קידושין. הוא עוסק בלשון הקנין בה נאמרה המשנה, ומרחיב להסביר כי לשון זו קשורה בכך שמדובר במעשה קניני רגיל של כסף. תוך דבריו הוא מדבר גם על הצורך בדעת:

אבל מה שיצא לנו ממנה לענין פסק הוא שהאשה אינה מתקדשת בעל כרחה ואף על פי שאין לשון המקרא מוכיח כן להדיא... מכל מקום אין זה צריך קרא... והרי אף בשאר דברים אין שום מקח מתקיים באונס... (בית הבחירה קידושין ב. ד"ה הרבה דקדוקין)

אין האשה מתקדשת בעל כרחה, משום שאין מקח מתקיים באונס. מכיון שכך, טוען המאירי, מובן מאליו מדוע אין צורך ללמוד דין זה מפסוק – זהו הדין בכל הקנינים.

באופן אחר, קשר גם הר"ן את הצורך בדעת האשה לכך שמדובר בקנין. אצלו דעת האשה איננה חלק ממעשה הקידושין, אלא מִיצְרַת את התנאים לכך שהאיש יוכל לקנות:

אלא מכיון שהיא מסכמת לקדושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר והבעל מכניסה לרשותו הלכך אין אנו דנין בקדושין מצד האשה אלא מצד הבעל...

(ר"ן נדרים ל. ד"ה ואשה נמי)

אם כן, נראה שישנה הבנה רווחת בראשונים שהצורך בדעת האשה בקידושין נובע מכך שמדובר בהליך קניני, גם אם צורך זה בא לידי ביטוי בדרכים שונות. כיוון אחר עולה מדברי רש"י ביבמות (יט:):<sup>15</sup>

קדושין דעלמא – והלכה והיתה לאיש אחר (דברים כד) מדעתה משמע.

וביתר פירוט בסמ"ג:<sup>16</sup>

אין האשה מתקדשת אלא לרצונה, שנאמר (דברים כד, ב) והלכה והיתה משמעות המקרא [הוא] שמתקדשת מדעתה (רש"י יבמות יט, ב ד"ה קדושין), והמקדש אשה בעל כרחא אינה מקודשת.

(סמ"ג עשין מח)

הם לומדים את הצורך בדעת מתאור יצירת הקידושין. נדמה שתפקיד הדעת כאן אינו יצירת חלות כמו בתחומים אחרים, אלא ביטוי להסכמה. הם מבינים שהמערכת תלויה בקשר שבין האיש לאשה, קשר הדדי שבלעדיו לא יכולה המערכת, על כלל שלביה ומרכיביה, להתקיים. על כן, די בעובדה שהאשה מתוארת כחלק פעיל מיצירת הקידושין כדי לחדש את דין הדעת. הדברים מדויקים בלשון הסמ"ג, שבמקום לשון "מדעתה" נקט לשון "לרצונה". קשר זה נובע מהיסוד האישי, ואם כנים דברינו יוצא שלהבנתם הצורך בדעת האשה תלוי ביסוד זה. כך עולה גם ברש"י על התורה. בפרשת חיי שרה, כאשר רצה אליעזר לקחת את רבקה, ביקשה משפחתה שתשאר אִתָּם עוד. אליעזר והמשפחה החליטו שבדרך זו יוכרע הדיון:

וַיֹּאמְרוּ נִקְרָא לְנִעַן וְנִשְׁאַלָה אֶת פִּיהָ:

(בראשית כ"ד, נז)

וכתב רש"י:

ונשאלה את פיה – מכאן שאין משיאין את האשה אלא מדעתה. (רש"י שם)

הפרשה עוסקת בהליכתה לביתו, ולא בהליך החלת הקידושין. אם כן, לא סביר שרש"י אומר שמדובר בדעת המקנה. נראה שרש"י הבין שנצרכת הסכמתה לשם עצם ההליכה לביתו.

<sup>15</sup> בישוב הסתירה בדבריו, הסבירו האחרונים שיש הבדל בין הסוגיא בקידושין העוסקת באב המקבל קידושין עבור בתו, ובין הסוגיא ביבמות העוסקת במאמר (עיין לדוגמא חת"ס בבא בתרא מז:). בכל אופן, לעניננו חשובות שתי ההבנות העולות מדבריו במקומות השונים, ולא דוקא שיטתו שלו. הבאנו את דבריו משום שהוא מתנסח בחדות, ולשם ביסוס כל הבנה ניתן להסתפק בדברי הראשונים האחרים המוזכרים בכל כיוון.

<sup>16</sup> וכן בנימו"י יבמות ד. באלפס ד"ה קידושין דעלמא.

בהליכה לביתו נוצר הקשר, והוא אינו נוצר אם היא לא תרצה בכך. רצונה הוא תנאי הכרחי לשם קיומו של היסוד האישי, ורש"י אמר שרצון זה הוא המקור לצורך בדעתה בקידושין. ומדאיתן להכי, ניתן לראות כי מחלוקת הראשונים היא האם הצורך בדעתה תלוי ביסוד הקנייני או ביסוד האישי, אך לא ראינו דעה שתולה דין זה ביסוד האיסורי. נראה שלא בכדי.<sup>17</sup> לא מצינו איסור התלוי ברצון הנאסר. וכי בעיני דעת בהמה להקדישה או דעת פירות לתרומתם? מסתבר כי יסוד החילוק הוא שדעתה שייכת במערכת היחסים ביניהם, שהיא הדדית ודורשת את שני הצדדים. מה שאין כן יחסיה עם שאר העולם, התלויים בחלוקתה ההלכתית – היותה 'אשת איש'. זהו דבר אובייקטיבי שאינו דורש דעת. היחסים ביניהם מורכבים מהיסודות הקנייני והאישי, לעומת היחסים בינה ובין שאר העולם הבנויים על היסוד האיסורי.

## ד. אישותי-ממוני

### 1. שיור בקידושין

האפשרות לשייר בקידושי אשה נראית תלויה במחלוקת אמוראים:

אמר רבא התקדשי לי לחציי – מקודשת. חצייך מקודשת לי – אינה מקודשת.

(קידושין ז.)

<sup>17</sup> יש להתייחס לשני מקורות שמהם בכל זאת ניתן להבין שמדובר ביסוד איסורי.

הריטב"א (קידושין ב: ד"ה ואי בעית) כותב: "דבלישנא דקנין הוא דאיכא למידק משום דאשכחן קנין דשדה בעל כרחו של מקנה דתליוה וזבין זביניה זביני (ב"ב מז:), אבל קדושין לישנא דהקדש הוא ופשיטא מילתא שאין אדם מקדיש ממון חבירו בעל כרחו". הריטב"א משוה לענין בעל כרחו בין קידושין להקדשות, כך שבמבט ראשון נראה שהיסוד הוא איסורי. אמנם, נראה שאין כך פני הדברים. הריטב"א מחלק בין קידושין לקניינים במישור התוצאה – חלות קידושין שונה באפיה מחלות קנין. אולם, אין בכך כדי להעיד על הגורם המונע, שלגביו אומר הריטב"א להיפך – גם בהקדשות הגורם המונע הוא ממוני. אם כן, יוצא לפי הריטב"א שהצורך בדעת האשה בקידושין הוא היותה ממון עצמה, ואולי מתקרב לחידושו הגדול של הר"ן. כמו כן, יש להעיר שיש בעיה מסוימת בדברי הריטב"א, שבסוגיא מבבא בתרא שהוא משהו אליה עולה דוקא שמעיקר הדין יש קידושין בעל כרחו, אך אכמ"ל.

מקור נוסף הוא המכילתא דרשב"י כ"א, ח, הלומדת ממקור אחר: "יעדה ייעדנה מדעתה מלמד שאינו מקדשה אלא מדעתה". באמה עבריה יש ריבוי, שבא ללמד שבכל קידושין בעיני דעתה. אמה כבר קנויה לאדוניה, ולכן מובן שהדעת לא נובעת מהיסוד הקנייני. ההבנה הפשוטה היא שהשינוי הוא בכך שמתחילים לחיות כזוג, ולכן הדעת קשורה ביסוד האישי, אך זה לא מפורש, ומי שירצה יוכל להסתייע במכילתא להקשות על דברינו.

עולא אמר רבי יוחנן אפי' מאה תופסין בה וכן אמר ר' אסי אמר רבי יוחנן אפילו מאה תופסין בה אמר ליה רב משרשיא בריה דרב אמר לר' אסי אסברה לך טעמא דרבי יוחנן שוו נפשיה כי שרגא דליבני דכל חד וחד רוחא לחבריה שבק. (שם ס.)

בפשטות, רבא אומר שלא ניתן לבצע קידושין חלקיים באשה, ואלו רבי יוחנן אומר שניתן.<sup>18</sup> נראה כי את יסוד מחלוקתם ניתן להסביר על פי ספקו של רבי אבא:<sup>19</sup>

בעי רבי אבא בקידושין היאך תיבעי לר"א תיבעי לרבנן תיבעי לר"א עד כאן לא קאמר רבי אליעזר הכא אלא משום דכתיבי קראי אבל התם קנין מעליא בעינן או דלמא ויצאה והיתה תיבעי לרבנן עד כאן לא קאמרי רבנן הכא אלא דבעינן כריתות וליכא אבל התם קנין כל דהו או דלמא ויצאה והיתה לבתר דאיבעיא ליה הדר פשטה בין לרבי אליעזר בין לרבנן בעינן ויצאה והיתה. (גיטין פב:)

מבלי להכנס לפרטי הסוגיא, רבי אבא מסתפק האם בעינן קנין מעליא בקידושין, כלומר קנין בלעדי ומוחלט, או שסגי לן בקנין כל דהו – קנין כשאר הקנינים. הוא פושט שמקשיים הויה ליציאה, מה שאומר שלרבנן, בעינן קנין מעליא. אם כן, רבי אבא מסכים עם רבא. בהנחה שנקבל את ההבנה שרבי יוחנן חולק – נראה כי הוא יסבור שבקידושין סגי לן בקנין כל דהו.<sup>20</sup>

נראה כי רבי יוחנן מבין שכמו בכל שאר קנינים, קנין כל דהו מספיק. משום כך הוא יועיל גם באשה, וכנראה הוא מבין שקידושין הם בעלי אופי קניני. רבא, שחולק עליו, יגיד שבקידושין בעינן קנין מעליא. על מנת להסביר את ההבדל בין קידושין לשאר קנינים, יצטרך רבא לומר שיש בקידושין מרכיב נוסף שמונע את האפשרות להסתפק בקנין כל דהו.<sup>21</sup> מרכיב

<sup>18</sup> למעשה, הדבר תלוי במחלוקת ראשונים, ויש שרצו להסביר שגם רבי יוחנן מודה שלא ניתן לשייר. אמנם הבנה זו קשה בפשט, אך מסייעת לה הגמרא בגיטין פב: (ראה להלן) שלא הזכירה את רבי יוחנן כחולק. עיין ברמב"ן קידושין ס. ד"ה אפילו מאה.

אנו נסביר על פי הראשונים שהסבירו שמדובר במחלוקת, עיין ברשב"א קידושין ס. ד"ה מותיב רב חנינא. להסבר המהלך על פי הרמב"ן וסיעתו, עיין בהע' 24 לקמן.

<sup>19</sup> רקע לסוגיא: במשנה בעמוד הקודם, נחלקו רבי אליעזר וחכמים בשיור בגירושין. רבי אליעזר סבר שניתן לשייר ורבנן אמרו שהגירושין חייבים להיות גמורים (עיין לעיל בתחלת פרק ג סעיף 1 – "המקור לשיור בגירושין").

<sup>20</sup> אמנם, יתכן שהוא מאפשר שיור דוקא בקידושין, וזה אם נבין שחולק על היקש "ויצאה והיתה", עיין קידושין מד.

<sup>21</sup> או שקידושין אינם מעשה קנין בכלל, ומוגדרים באותו מרכיב נוסף בלבד.

זה הוא ככל הנראה צד האישות שבקידושין.<sup>22</sup> ניסינו להציע לעיל, שצד האישות מורכב גם מהיסוד האיטורי וגם מהיסוד האישי. על כן, יש לברר איזה מהם הוא שמונע את קידושי החצי, ונראה כי הדבר תלוי במחלוקת אמוראים:

אמר רבא כשם שהמקדש חצי אשה אינה מקודשת כך חציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה אין קדושיה קדושין... א"ל רב חסדא... אף על פי שאמרו המקדש חצי אשה אינה מקודשת אבל חציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה קדושיה קדושין מ"ט התם שייר בקנינו הכא לא שייר בקנינו...<sup>23</sup> (גיטין מג.)

רבא משהו בין חצי אשה לחציה שפחה וחציה בת חורין (להלן: ח"ש וחב"ח), ועל כן אומר שלא ניתן לקדשה משום שיכול לקדש רק את חציה. נראה אם כן שהוא מבין שהמניעה של קידושי חצי תלויה ביסוד האישי. האשה צריכה להיות מיועדת במלואה לבעל, וכאשר אינה מיועדת במלואה – אין קידושין.

רב חסדא (האמורא החולק) מודה שבאופן עקרוני לא ניתן לקדש לחצאין, אלא שבח"ש וחב"ח לא כך משום שלא שייר בקנינו. ניסינו להסביר לעיל שהמניעה בקידושי חצי אינה תלויה בקנין, ואם נקבל הסבר זה נצטרך לומר שרב חסדא לא מתכון לקנין ממש אלא לחלויות הנוצרות בקנין זה. כך עולה גם מדבריו של רש"י:

לא דמי דהתם שייר בקנינו דהוה ליה לקדשה לכולה אבל האי לא שייר מידי דכל מה דחזי למעבד עבד. (רש"י שם ד"ה ואם תמצא לומר)

נראה שרש"י מבין שלא מדובר בבעלות מלאה, אלא בחלות מלאה. ניתן להציע שרב חסדא מבין שהמניעה לקידושי חצי תלויה ביסוד האיטורי. כאשר איש מקדש אשה עליו לאסרה לגמרי, ומשום כך לא ניתן לקדש חצי אשה, שכן הוא משייר באיטור. ח"ש וחב"ח לעומת זאת כבר 'חצי אסורה' – מצד איטור ביאה על צד השפחה שבה, וכדי ליצור איטור שלם אין

<sup>22</sup> תפישה זו, שחצי שייך רק בדיני ממונות ולא במערכות 'הלכתיות', עולה בתוספות הרא"ש (ובשאר בעלי התוספות) כתובות נו. ד"ה הרי זו: "וי"ל דלא דמו לקידושין דקידושין היינו טעמא דאין קידושין לחצאין שאין לך קידושין שאין בהן שאר כסות ועונה וכן לגבי נזיר אבל בנזקין דממונא שייך ביה לחצאין".

הבנה זו מסתברת גם על פי המשך הסוגיא של רבא בקידושין ז, שם הגמרא מציעה את ההשוואה בין קידושי חצי להקדש חד איבר מבהמה, וההבנה מרכזית בראשונים (וכן במקבילות) שמדובר בקדושת מזבח, שאינה ממונית (עיין לדוגמא רש"י תמורה יא: ד"ה יהיה קדש). אמנם השוואה זו נדחית, אך ההוה אמינא של ההשוואה מעידה שמניעתו של רבא בת השוואה לקדשי מזבח. אם כן, נראה שמניעה זו תלויה דוקא בצד האישות שבקשר, שכן בקדשי מזבח אין צד ממוני (חדושי הגר"ח בבא קמא עו.), אלא מדובר בחלות הלכתית של מערכת עצמאית, כבצד האישות.

<sup>23</sup> הגמרא שם מרחיבה בדיון ומביאה אמוראים נוספים. לענייננו נוגעת רק המחלוקת המצוטטת.

צריך לאסרה לגמרי, אלא מספיק שיִצַר חצי איסור, וכך הקידושין יובילו לתוצאה של איסור גמור. זהו החילוק בינה ובין בת חורין.

אם נקבל מהלך זה, יוצא שהמחלוקת אם ניתן לקדש חצי אשה או לא תלויה בשאלה האם הקידושין שייכים לצד הממון או לצד האישות. אם לא ניתן, ואזי מדובר באישות, ההבנה באיזה מיסודות האישות מדובר תוביל לנפקא-מינה בדין קידושי ח"ש וחב"ח.<sup>24</sup>

## 2. קידושין לזמן

פשטות הסוגיא בבבלי נדרים כט. היא שכאשר איש מקדש אשה לזמן – חלים הקידושין, אך לא רק לזמן המסוים, והיא נשארת מקודשת עד שיתן לה גט. אמנם, בירושלמי עולה חילוק מסוים בהקשר זה:

הרי את מקודשת לי שלשים יום הרי זו מקודשת [פני משה: לעולם]. מה בין הקדש ומה בין אשה. מצינו הקדש יוצא בלא פדיון. ולא מצינו אשה יוצאה בלא גט... הרי זו גיטה שלשים יום אין זה גט כריתות. אמר רבי יצחק בר לעזר הדא דאת אמר מקודשת בשקידשה בכסף אבל אם קידשה בשטר הואיל ולא למדו כתב קידושין אלא מגירושין. מה בגירושין אינה מגורשת אף בקידושין אינה מקודשת. (ירושלמי קידושין ג', א)

בדומה לבבלי, הירושלמי קובע שאם מקדש אדם אשה לשלשים יום היא נשארת מקודשת לתמיד, משום "ולא מצינו אשה יוצאה בלא גט". אך רבי יצחק בר לעזר (להלן: ריב"ל) מסייג, ואומר שדברים אלו אמורים בקידושי כסף בלבד. קידושי שטר לעומתם נלמדים משטר גירושין. בגירושין הדין הוא שגט שלשים יום אינו גט,<sup>25</sup> כיון ש"אין זה גט כריתות" – צריך להיות ניתוק גמור. משום כך אומר ריב"ל שכמו ששטר הגירושין אינו חל כאשר הוא ניתן לזמן, כך שטר הקידושין אינו חל כאשר הוא ניתן לזמן.

נראה להסביר את חילוקו באופי מעשי הקידושין. בקידושי כסף מדובר בהליך קנייני ביסודו, וכשאר קניינים יש תוקף למעשה המוגבל בזמן. אלא שבקידושין גורם אותו הליך גם חלות איסורית, חלות אשר אינה פוקעת בכדי, ולכן תשאר מקודשת לעולם. בקידושי שטר לעומת זאת, מדובר בתהליך הופכי לגט. משמעות הגט היא פעולת היתר, והירושלמי מניח שרק

<sup>24</sup> המהלך מתישב גם לראשונים שאמרו שמודה רבי יוחנן לרבי אבא, ולכולי עלמא אין שיוור בקידושין. לפיהם, נאמר שדינו של רבא, שדין אחר הוא המונע את האפשרות לקנין כל דהו, מוסכם, כך שלמרות שמצד הקנין ניתן היה לשייר, הדינים האחרים מונעים אפשרות זו. ובשאלה מהו הדין המונע נחלקו האמוראים כפי שהסברנו לעיל.

<sup>25</sup> לגבי שיטת הבבלי בענין יש דיון בראשונים (גיטין פג:–פד.).



היתר שאינו מוגבל בזמן חשוב כריתות. ממילא בהליך ההפוך ידרש איסור גמור, שאינו מוגבל בזמן, ועל כן קידושי שטר לזמן אינם מעשה קידושין כלל.

מתוך כך יש לעיין בדין קידושי ביאה, שריב"ל לא התייחס אליו מפורשות. דין זה יש לבחון על פי השוואה לשתי הדרכים האחרות, לפי הנימוקים שהצענו. מההשוואה לקידושי כסף עולה שלא יחולו קידושי ביאה לזמן. לפי דברינו, באופן עקרוני קידושין לזמן אינם חלים, אלא שקידושי כסף הם מעשה קנייני ולכן יצליחו 'להתגבר' על המכשול. ביאה אינה מעשה קניין, ולכן לכאורה אינה אמורה לחול כלל. אלא שמההשוואה לקידושי שטר על פניו עולה אחרת. הסיבה שקידושי שטר אינם חלים היא משום ההיקש לשטר גירושין. היקש זה לא קיים בקידושי ביאה, כך שמעשה זה אינו ממועט, ואמור לחול! כלומר, שתי הדרכים סותרות זו את זו בנסיגה ללמוד מהן קידושי ביאה.

כדי לישוב את הסתירה יש לנסח באופן אחר את אחד הנימוקים. הנימוק שהעלינו לקידושי כסף נראה יציב למדי, אך על הנימוק לקידושי שטר מתעוררת שאלה. אם מדובר בהיקש טכני בלבד, לכאורה עלינו להשתמש בהיקש נוסף: היקש הויות להדדי, ולהגיע למסקנה שאפילו קידושי כסף אינם חלים לזמן. מכך שסבור ריב"ל שהם חלים, יש להבין את תוכן אותו היקש. ניתן להציע כי מגירושין אנו לומדים דין רחב יותר: אין אישות לזמן. קידושי שטר נלמדים מגירושין, ולכן מבין ריב"ל שישודם כדין פנימי של המערכת, ולא 'מסלול עוקף' כקידושי כסף. ממילא לא יחול שטר קידושין לזמן, כיון שישודו מעולם האישות, ונוסיף, כנובע מהיסוד האיסורי.<sup>26</sup> על פי דרך זו יש לבחון מחדש את דין קידושי ביאה.

קצרה היריעה מלנתח את מכלול הדיונים על קידושי ביאה, וננסה לעמוד על אחת ההבנות המרכזיות באמצעות דוגמה ממקור בולט:

ואף על פי שהמקדש בלא עדים אין חוששין לקדושיו [קידושין סה, א], הכא כיון דהויא מלתא דכר"ע ידעי בה כולי עלמא סהדי, וכן המקדש בביאה אינו צריך אלא עידי יחוד, וכן דעת רבינו נ"ר. (רא"ה כתובות עג. סוד"ה והא אפליגו)

לרא"ה חידוש כפול: החידוש הראשון נוגע להלכה שקידושין לא חלים בלא עדים. למרות זאת אומר הרא"ה שבזוג החי יחדיו אין צורך בעדים מסוימים: "דכר"ע ידעי בה כולי עלמא סהדי". אמנם, כאן נוצרת בעיה שאין עדות על מעשה הקידושין עצמו, וכאן נכנס חידושו השני: לקידושי ביאה סגי בעדי יחוד. היוצא מדברי הרא"ה הוא שתכלית קידושי ביאה היא לבטא מציאות זוגית: לעדות מספיקה ידיעה כללית של העולם, המעשה עליו מעידים הוא

<sup>26</sup> עיין לעיל הע' 3.

החיים המשותפים.<sup>27</sup> לפי זה, קידושי הביאה נובעים מהיסוד האישי שבקשר. ובאופן רחב יותר, הם שייכים לצד האישיות, כך שממילא גם הם לא יחולו לזמן, ונמצא שהנימוקים משלימים זה את זה.<sup>28</sup>

סיוע לדברינו, על החיבור בין קידושי שטר וביאה לעומת קידושי כסף, עולה בדברי הראשונים בסוגיא אחרת. הגמרא בקידושין (ג:–ד:) דנה במקור לקידושי כסף. בסוף הסוגיא נאמר שצריכים שני מקורות: מ"ויצאה חנם" לומדים קידושי כסף, ומ"כי יקח" לומדים שצריך שהאיש הוא זה שיתן את הכסף ("כי יקח ולא כי תקח"). הראשונים הקשו על כך מהגמרא בתחלת המסכת, הלומדת קידושי כסף מגזרה שוה "קיחה קיחה משדה עפרון". אם התפקיד של "כי יקח" הוא ללמד דין כללי בקידושין שהבעל הוא זה שמקדש, מדוע נדרש לימוד עצמאי לקידושי כסף? הם משיבים:<sup>29</sup>

י"ל אי לאו ג"ש הוה אמינא כי יקח אקדושי שטר או ביאה קאי דבהנהו דוקא בעינן אמר הוא אבל בקדושי כסף אימא דבנתן הוא סגי ואפי' אמרה היא קמ"ל ג"ש דקיחה קיחה לאורויי לן דכי יקח בקדושי כסף איירי דאפילו כי נתן הוא בעינן נמי אמר הוא וכ"ש בקדושי שטר וביאה שאין שם נתינה חשובה דבעינן אמר הוא.

(תלמיד הרשב"א קידושין ד: ד"ה וקדשתיה)

תלמיד הרשב"א מסביר שללא אותה גזרה שוה היינו חושבים שדין "כי יקח", המלמד שהאיש הוא האקטיבי במעשה הקידושין, שייך רק בקידושי שטר וביאה. בקידושי כסף לעומת זאת היינו חושבים שיכולה האשה להיות האקטיבית, ולכן צריך להקיש את קידושי כסף לשאר מעשי הקידושין. יש להבין את כונתו, שהרי בקידושי ביאה מובן מדוע האיש הוא האקטיבי, אך מדוע לחלק בין שטר לכסף? על פי דברינו, החילוק מתבקש. שטר וביאה הם מעשים השייכים לצד האישיות בקשר, כלומר, אלו מעשי קידושין פנימיים של המערכת, מעשי

<sup>27</sup> נקודה זו הפכה משמעותית מאד הלכה למעשה בימינו, סביב שאלות נישואין אזרחיים וזוגות החיים יחדיו מבלי להנשא. ספרות השו"ת מלאה בדיונים בענין, עיין בהרחבה למשל באג"מ אה"ע א', עד–עז.

<sup>28</sup> קני היסוד של המהלך מבוססים על דברי הרב גוסטמן בקונטרסי שעורים על מסכת קידושין בשיעור א אות ח.

<sup>29</sup> וכן בתוספות רא"ש ד"ה הו"א, תוספות רבנו שמואל ד"ה היכא, שיטה לא נודע למי ד"ה אית דגרסי. יתכן שזוהי גם כונת הראשונים שהסבירו את ההוה אמינה רק לאחת מדרכי הקידושין האחרות, עיין קונטרסי שעורים שם אות ב בתירוץ קושית הפנ"י.

קִיחָה' מטבעם. קידושי כסף לעומת זאת מהווים 'מסלול עוקף', שאמנם מגיע לתוצאת קידושין אך אינו 'מעשה קיחה' מטבעו, כיון שהם שייכים לצד הממוני של המערכת.<sup>30</sup> אם כן, רואים אנו שיש מקום רב לומר שקידושי שטר הם מעשה איסורי וקידושי ביאה מבטאים קשר אישי, כך שיחדיו משלימים הם את צד האישות שבקשר. לעומתם, קידושי כסף נובעים מהיסוד הקניני, וכך משתייכים לצד הממוני. ולפי ריב"ל, ישנה נפקא־מינה משמעותית בין דרכי הקידושין של שני הצדדים: חלות קידושין לזמן.

## ה. סיכום

בדברים דלעיל לא הובא חידוש בסוגיא זו או אחרת, ולא זו היתה המטרה. מטרתנו היתה לנסות להציע סדר מסוים בהתבוננות רוחבית על המערכת הזוגית. הראינו שהמערכת הזוגית מורכבת משלשה יסודות, וכפי שציינו – חלוקה כזו יוצרת מורכבות. מורכבות זו מובילה לעתים לקושי, ולעתים להתעלמות מאחד היסודות, והסתפקות בחקירת שנים בלבד. כמו שניסינו לומר, במערכת שבה אנו עוסקים נראה שאין מנוס מלהבין שישנם שלשה יסודות.

אולם אותה ראייה, שאינה מאפשרת להסתפק בשנים, היא גם הפתרון למורכבות. כפי שהראינו, שלשת החילוקים יכולים להוות בסיס לסוגיות – כל אחד במקום אחר. על כן, המודל שהצענו עשוי לתת תמונה מסודרת בגישה אל סוגיות במערכת הזוגית, ואקווה שאכן יהיה לתועלת.

<sup>30</sup> ועיין בלשון הרמב"ם בהלכות אישות: "בביאה ובשטר מן התורה ובכסף מדברי סופרים" (א', ב), "המקדש בביאה הרי אלו קידושי תורה, וכן בשטר מתקדשת בו מן התורה... אבל הכסף מדברי סופרים" (ג', כ).