

הקידושין כקניין – יצירת זיקה או מניעה מהעולם?

מבוא

רבים דנו בהבנת פעולת הקידושין. מחד, יש שראו בפעולה זו פעולה איסורית הלקוחה מתחום ה'יורה דעה'. מאידך, היו שראו בפעולה זו פעולה משפטית השייכת יותר לעולם הקניין וה'חושן משפט'. שאלה זו, מעבר לפן הפורמאלי-פרוצדורלי שלה, מעלה שאלות ערכיות רבות. במהלך הדורות האחרונים, עם עליית הפמיניזם כערך, השימוש בשפת הקניין ביחס לקידושי האישה, לא עולה בקנה אחד עם תפיסתו של האדם המערבי.¹ אמנם, נראה שכבר מראשית העיסוק בקידושי האישה שאלת הגדרתם עמדה על הפרק והייתה לסלע מחלוקת עיקרי לאורך הדורות. במהלך דברינו נרצה להתמקד בתפיסת פעולת הקידושין כפעולה קניינית דווקא, על אף המורכבות העולה לכאורה מתפיסה זו ולברר את יסודותיה ועקרונותיה. לא נפתור עצמנו בהשלכת שפתם של חז"ל לאור תפיסותינו המודרניות וגם לא נוותר על הניסיון להבין את עומקם מתוך אפולוגטיקה והלבשת מסרים שאינם עולים מן המקורות על דבריהם. נדמה, כי רק מתוך קריאה נאמנה של המקורות הדנים בשפת הקניין ניתן להפיק את עומקם, ולהסביר מדוע שפה זו יכולה להיות רלוונטית גם היום.

במהלך דברינו נסקור תחילה את מחלוקת הראשונים בשאלת מעמדם של קידושי האישה וצורת פעולתם המשפטית, ולאחר מכן נתמקד בשיטה הנוקטת בשפה הקניינית ונברר מה עניינה. כלומר, לאחר שמגדירים שהאישה 'קנויה' לבעלה, יש לברר מה תוקפו של קניין זה ומה עניינו.² נראה שהתשובה לשאלה זו איננה טריוויאלית כלל,

1 כך, למשל, באקדמות ל"א פרסמה רבקה לוביץ מאמר תחת הכותרת "לשאלת תוקף קניין האישה בקידושין", ולה הגיבו שם בשני מאמרי תגובה הרב מיכאל אברהם ("האם קידושין הם החלת בעלות?") והרב דוד ביגמן ("בין איסור לקניין"). דיונים נוסב סביב השימוש במושג הקניין ביחס לקידושי האישה, מה שהוביל את רבקה לוביץ לטעון שיש לבטל היום את מוסד הקידושין כליל, לאור העובדה שהוא מבוסס על קניין האישה שאינו רלוונטי לימינו, לטענתה.

2 לא עולה על הדעת כי גופה של האישה קנוי לבעלה, וכפי שמציינים ראשונים רבים. כך למשל ברשב"א קידושין ו, ב: "כיוון דגופה ממש לא קני ליה".

ונחלקו בה הראשונים. בדברינו אלה נרצה להציג את מחלוקתם ולעמוד על שורשי דבריהם.

קידושי האישה כקניין

בשאלת מעמדם ההלכתי-משפטי של הקידושין, כפי שצינו, נראה שנחלקו גדולי הראשונים, כאשר ניתן להעמיד שני בתי מדרש עיקריים זה לעומת זה בשאלה הנידונה - שיטת בעלי התוספות מחד, ושיטת חכמי ספרד מאידך.

במסגרת דברינו לא נוכל להוכיח טענה זו באופן נרחב דיו, אך נסתפק בסקירה בסיסית על כך.³ ניתן לזהות כבר בגמרא יחס כפול לקידושין - הן כקניין, וכפי שעולה מלשון המשנה הראשונה בקידושין - "האישה נקנית" ומרצף המשניות של כל הפרק הראשון כולו העוסק בקניינים שונים, והן כהקדש, וכפי שהסבירה הגמרא את לשון הקידושין (קידושין ב, ב): "אסר לה אכולי עלמא כהקדש". אמנם, יש לברר בסופו של דבר באיזו צורה פועלים הקידושין - האם החלות הינה חלות קניינית או שמא אינה אלא חלות הקדשית.

נסביר מונחים אלו. חלות קניינית פירושה שייכות, יחס לגורם אחר - דבר הקנוי לאדם הוא דבר השייך לו. חלות הקדשית, לעומת זאת, איננה שיוך לגורם כלשהו של הדבר שחלה עליו החלות ההקדשית, אלא הגדרה מיוחדת של הדבר כדבר של איסור.

ההבדל העיקרי בין שתי האפשרויות הוא בשאלה האם ישנה השלכה משפטית ביחס לבעל - אם תופסים את הקידושין כפעולה קניינית, הרי שישנו שינוי משפטי ביחס לבעל - מאחר שהתקדשה האישה נכנסה היא לרשותו ובעלותו ונעשה הוא בעלה. מנגד, אם תופסים את הקידושין כפעולה הקדשית, הרי שמדובר בשינוי סטטוס האישה ומעמדה, אך אין בכך כדי להשפיע משפטית על הבעל בשום צורה.⁴

3 להרחבה בעניין זה עיין במערכה הראשונה באוצר העיונים במתיבתא על מסכת קידושין, שם הרחיבו בעניין ההוכחות לצדדים השונים. כמו כן עיין בשיעורו של הרב אליהו ליפשיץ "שיטות יסוד במעשה הקידושין" באתר ישיבת ברכת משה במעלה אדומים המוכיח טענה זו, ובמקביל במאמרו של הרב ב'מדברה' ח' בעניין זה. בנוסף ראה שיעורים 11-13 בסדרת השיעורים 'מחשבת הקידושין' של הרב ישי אנגלמן באתר ישיבת ברכת משה:

<https://www.ybm.org.il/list?catId=1824&p=2>

4 נבחר בעניין זה - גם אם מדברים בשפה ההקדשית ברור שהדין הוא שהבעל יכול לגרש, אלא שאז דין זה אינו מובן מאליה - בעוד בשפה הקניינית מעצם העובדה שהבעל קנה הוא גם יכול לגרש, בשפה ההקדשית ניתן היה לקבל מציאות בה הבעל יכול לקדש, אך מרגע

לאור זאת, בשפה הקניינית האמירה שאישה מקודשת לשני אנשים היא אוקסימורון מוחלט - קניין הוא שייכות, וממילא אם אישה משויכת לאיש מסוים, היא בהכרח, מעצם הגדרתה כמקודשת, לא יכולה להיות משויכת לאיש אחר, לכאורה.⁵ לעומת זאת, בשפה ההקדשית אין בעיה עקרונית שאישה תהיה מקודשת לשני אנשים מעצם הגדרתה כמקודשת (גם אם בפועל אין מציאות של קידושין לשניים), שכן אין מדובר בהגדרת שייכות אלא בהגדרה איסורית של האישה, ללא תלות בגורם חיצוני, וממילא אין מניעה עקרונית של מספר חלויות איסוריות שיחולו עליה (כפי שאדם יכול להיות אח עבור אחותו ובן עבור אימו וחלות עליו שתי חלויות איסוריות שונות במקביל).⁶

בנוסף, בשפה הקניינית על האישה להיות שותפה - עליה להקנות את עצמה, או למצער להפקיר עצמה כדי שיזכה בה הבעל,⁷ מנגד בשפה ההקדשית אין האישה עושה דבר אלא רק מאפשרת להקדש לחול - הסכמת האישה אינה חלק ממעשה הקידושין אלא הסרת מונע לחלותם.

כמו כן, אם מדובר בקניין, הרי שניתן להתייחס לפעולת הקידושין במסגרת כללי הקניינים הרגילים וניתן יהיה להשתמש במושגים כגון מקח טעות⁸ ועוד, בעוד שאם מדובר בפעולה הקדשית לא ניתן יהיה להשתמש בכלים משפטיים מעולם הממון ביחס לקידושין.

נראה, כי בעלי התוספות סברו כי פעולת הקידושין בעיקרה הינה פעולה 'הקדשית-איסורית', או כפי שהגדרנו לעיל - דין בהלכות יורה דעה. מנגד, תפיסתם של ראשוני ספרד בקידושין עומדת בבסיסה על ההנחה שהקידושין פועלים במישור הקנייני, וכפי שהגדרנו לעיל - דין בהלכות חושן משפט, כביכול. יתירה מזאת, לדעתם קניין האישה הוא קניין ככל הקניינים - מדובר בפעולה קניינית רגילה בה האיש לוקח את האישה

שהאישה הוקדשה, אין עוד הבעל יכול להפר את הקדשה, אלא שהתורה חידשה דין גירושין שהבעל יכול לגרש, בנפרד מחידושה בעניין הקידושין.

5 נראה להלן שאין אמירה זו מדויקת, וניתן לקבל מושג של קידושין כשייכות שאינו סותר קידושין נוספים שיחולו באישה.

6 בשאלה זו נרחיב לקראת סוף המאמר בפרק העוסק בשיטת החולקים על הרשב"א, ונראה כי נחלקו בכך האחרונים.

7 וכפי שניסח זאת הר"ן בנדרים (ל, א ד"ה ואשה נמי).

8 אמנם אנו מכירים מושג של הקדש טעות (משנה נויר ה, א), אך הקדש טעות אינו הקדש רק לפי בית הלל ולא לפי בית שמאי, ומוכח מכאן שאין טעויות בהקדש מתנהגות באותו אופן ובאותם כללים של טעויות במקח.

לרשותו. במהלך דברינו, לאחר שנוכיח שזו אכן תפיסתם הבסיסית, נתמקד בשיטתם של חכמי ספרד התופסים את הקידושין כקניין.

ראשית, יש לציין כי השימוש במושג "מקנה עצמה" או "מקניא נפשה" כלשון הגמרא, נמצא בשימוש בלעדי של חכמי ספרד⁹ - בעלי התוספות לא משתמשים ולו פעם אחת במושג זה לאורך הש"ס.¹⁰ יתירה מכך, גם בסוגיה ממנה נלקח ביטוי זה - קידושין ג, א, מגיהים בעלי התוספות את נוסח הגמרא ל"אישה בפחות משווה פרוטה לא מקניא" ומשמייטים את המילה "נפשה" המופיעה בגרסת הגמרא (על אף שאין הם משנים את נוסח הגמרא האומרת משפט זה בקידושין (ז, א), למשל).

כמו כן, ניתן לראות את ההתייחסות לקידושין כקניין בדברי חכמי ספרד בקידושין (טז, א ברמב"ן וכן ברשב"א שם), שם הם מדמים את קניין האישה לקניין עבד, מה שלא יכול לקבל פשר במסגרת ההתייחסות לקידושין בשפה הקדשית, לה אין שייכות בעבדים. לשון הרמב"ן:

כך נראה לי דכיון דשני קניינין הן בעבדות, אחד קניין מומן והוא קניין דמעשה ידי, ואחד קניין איסור שהוא אוסרו בבת ישראל ופוטרו ממקצת מצוות, וקניין הגוף הזה הוא המצריכו גט חירות ואינו נפקע בדיבור, דומה לקניין אישות שהוא צריך גט להתירו, וממנו הוא למד.

(קידושין טז, א ד"ה זאת אומרת)

מקום נוסף בו ניתן לראות הבדל זה הוא בסוגיית התפשטות קידושין - הגמרא בקידושין (ז, א) מציעה שהמקדש חצי אישה יתפשטו בה קידושיה כמו במקדיש חצי בהמה, ומשיבה הגמרא שאין הדבר כן, שכן בקידושין יש דעת אחרת.

9 נמנה כאן רק מקומות אחדים מבין מקומות רבים מאוד הקיימים בדברי חכמי ספרד: רמב"ן קידושין ה, ב ד"ה הא נתן; רמב"ן קידושין ז, א ד"ה הכא באדם; רמב"ן קידושין נט, א ד"ה אע"פ שנעכלו; רמב"ן בבא מציעא מו, א ד"ה ה"ק; רשב"א קידושין ו, א ד"ה במאי; רשב"א בבא בתרא מח, ב ד"ה אלא; ריטב"א קידושין ז, א ד"ה ערב ועוד מקומות רבים.

10 אמנם בבבא בתרא (מח, ב ד"ה קדיש בביאה) משתמשים בעלי התוספות במילים "כנגד גופה שקנוי לו", אך עולה בבירור שהם עוסקים בשלב הנישואין ולא בקידושין, שכן הם מעמידים את "גופה שקנוי לו" כנגד החיוב של הבעל בשאר, כסות ועונה, שמגיע רק בשלב הנישואין. אמנם הדבר צריך בירור ביחס למקור יחידני זה. כמו כן, יש לציין כי כוונתנו בדברים אלה לתוספות בלבד - הרא"ש, שאף הוא נמנה על חכמי אשכנז (בתחילת תקופתו לפחות), משתמש במושג הקניין ביחס לאישה כמה פעמים, ובמסגרת דברינו לא נעסוק בשיטתו.

בפירוש סוגיה זו כותבים התוספות כך:

והא לא אמר לעיל דלא פשטו קידושין בכולה אלא משום דאיכא דעת אחרת ואינה מתרצה אלא למה ששומעת אבל אם היינו יודעים שמתרצה בכולה פשטו קידושין בכולה.

(קידושין ז, ב ד"ה חצי"ך)

כלומר, לדעת התוספות הקידושין מתפשטים באופן עצמאי כמו בהקדש, אם ידוע שהאישה מתרצה - מרגע שהאישה מתרצה בקידושין מלאים, הקידושין מתפשטים מתוקף עצמם. מנגד, לדעת חכמי ספרד המנגנון איננו עובד כך, אלא גם ההנחה שהקידושין 'מתפשטים' מתפרשת על ידם כהקניה של האישה את כולה לבעל. לשון הריטב"א:

גבי קדושין אין האשה שלו ואפילו היה דעתו לקדשה כולה כיון שלא הוציא בלשונו אלא חציה לא גמרה היא להקנות לו אלא חציה.

(קידושין ז, א ד"ה מי דמי)

כלומר, עולה מלשון הריטב"א כי האישה היא המקנה עצמה לבעל, ואף ההצעה שהקידושין יתפשטו באישה כבהקדש אינה מתפרשת כפשוטה אלא כוונתה שהאישה תקנה עצמה לבעל באופן מלא. נדייק כי ההבדל בין דברי התוספות לדברי הריטב"א מתבטא בשני מישורים - האחד הוא עצם הניסוח - התוספות מנסחים את פעולת האישה כהתרצות והריטב"א מנסח את הפעולה של האישה כהקנאה. אך מעבר לטרמינולוגיה ישנו הבדל משמעותי - לדעת התוספות הקידושין הם אלו שמתפשטים - מרגע שהסכימה האישה הקידושין פועלים את פעולתם באופן עצמאי, בעוד לפי הריטב"א, הקידושין אינם פעולה הפועלת על פי כללים עצמיים, אלא רק מה שאדם מקנה הוא הדבר שעובר בקניין, וממילא כאשר מדברת הגמרא על התפשטות קידושין אין זה אלא הקנאה פיזית של האישה כולה מצדה. בניגוד לשפה הקדשית שיכולה לכלול כללים לחלות הקדשית, ומרגע שקרה ההקדש הוא פועל על פי כללי התורה, קניין איננו אלא פעולה משפטית הדדית המקבלת את תוקפה מצד הקביעה שקבעו השותפים בקניין - אם הקנו חצי רק חצי נקנה ואם הקנו הכל, הכל נקנה.

הקצנה נוספת לרעיון זה של הקנאה מצד האישה עולה בדברי הרשב"א על הסוגיה, שם הוא טוען שהקידושין לא יכולים להתפשט באישה מדין "כי יקח" ולא שתהא מקחת את עצמה, ומוכח שהוא סובר שהקידושין נעשים כהקנאה, ואם הבעל לא יגיד שהוא מקדש את כל האישה, למעשה חצי האישה יילקח אל הבעל על ידי האישה, ולא כהקדש המתפשט מאליו באישה.

ניתן לזהות מחלוקת זו בין התוספות לחכמי ספרד בסוגיה נוספת. הגמרא בקידושין (ד, דנה) ביחס ללימוד שהאיש הוא שצריך לקדש ומביאה פסוק "כי יקח" הנאמר ביחס לאיש דווקא. רש"י על אתר (ד"ה היכא) מסביר שההוה אמינא של הגמרא לפני הלימוד הייתה שהאשה תגיד לאיש "התקדש לי". התוספות שם (ד"ה היכא) מזדעקים כנגד רש"י וקובעים כי לא ייתכן שהייתה סברה כזו גם בהוה אמינא, שכן לא ניתן לייחס מושג של קידושין ביחס לאיש. דבר זה מתאים לשיטתם, שכן רק אם מתייחסים לקידושין כפעולה הקדשית לא ניתן לייחסה לאיש באף קונסטלציה, שכן רק האשה נאסרת על העולם כהקדש. אמנם, אם מבינים שמדובר בפעולה קניינית, הרי שאין כל מניעה עקרונית, אילולא הפסוק, שהאשה תקנה את האיש.

בנוסף, עולה מד"ה זה בתוספות שהלימוד של "כי יקח" מלמד שהאיש צריך לומר לאישה. לעומת זאת מהריטב"א על אתר עולה בבירור שכוונת הסוגיה שהלימוד מלמד שהאיש צריך לתת כסף לאישה. הדבר עולה יפה לאור המחלוקת שהצגנו - לפי התוספות הקידושין הם סניף של פעולה הקדשית, ולכן עיקר הקידושין נעשה באמירה, בדיוק כמו הקדש. מנגד, לפי הריטב"א, המייצג את בית המדרש של חכמי ספרד, מדובר בפעולה קניינית, וממילא ברור שעיקר פעולת הקידושין הוא בנתינת הכסף ולא באמירה.

נסתפק בהוכחות אלו כדי להמחיש את טענתנו.

מאחר שהסברנו כי לדעת חכמי ספרד¹¹ הקידושין פועלים כפעולה קניינית רגילה יש לברר מה משמעות הדבר ביחס לאישה, לאור העובדה שברור מדבריהם שאין הכוונה שהאשה היא רכושו של הבעל.

אם כן נברר מהו משמעותו של קניין זה - האם מדובר בפעולה בה האדם יוצר זיקה חיובית בינו לבין אשתו, או שמא הממד הקנייני בקידושין מתבטא בכך שהאשה אסורה לשאר העולם, כפי שכל קניין מנוע משימוש לשאר העולם, מעצם הגדרתו כקניין. אם לדמות שאלה זו לתחום הקניין הממוני ניתן לשאול את אותה השאלה עצמה - מה פירוש הדבר שחפץ מסוים נמצא בבעלותו של אדם ומשוך אליו? האם עצם הזיקה שנוצרה בין האדם לרכושו היא מהות הקניין, ללא כל השלכה מעשית לקניין זה, או שמא העובדה שמעתה והלאה הדבר ייאסר בשימוש לעולם (ללא רשותו של הבעלים). נראה שבשאלה זו נחלקו חכמי ספרד, ובמהלך דברינו נרצה את

11 ראינו עד כה הוכחות בדברי הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א, אך למעשה הדבר ניכר גם בדברי הרא"ה, שיובאו להלן ובראשוני ספרד נוספים.

מחלוקתם ונציג את תפיסות היסוד העומדות בעומק הבנת המושג קניין ביחס לקידושי האישה.

מהות עדי הקידושין

מקור ראשון דרכו ניתן לבחון את השאלה שהצגנו הוא דרך הסבר עניינם של עדי הקידושין. נאמר בגמרא:

אמר רב יהודה: המקדש בעד אחד - אין חוששין לקידושיו. בעו מינה מרב יהודה: שניהם מודים, מאי? אין ולא ורפיא בידיה. איתמר, אמר רב נחמן אמר שמואל: המקדש בעד אחד - אין חוששין לקידושיו, ואפי' שניהם מודים. מאי הוי עלה? רב כהנא אמר: אין חוששין לקידושיו, רב פפא אמר: חוששין לקדושיו. אמר ליה רב אשי לרב כהנא: מאי דעתך? דילפת דבר דבר מממון, אי מה להלן הודאת בעל דין כמאה עדים דמי, אף כאן הודאת בעל דין כמאה עדים דמי! א"ל: התם לא קא חייב לאחרני, הכא קא חייב לאחרני.

(קידושין סה, א-ב)

הגמרא דנה על המקדש בפני עד אחד בלבד, כאשר נחלקו אמוראים בדינו - רוב האמוראים סברו שאין חוששים לקידושיו, אפילו אם כולם מודים שנעשו קידושין, אך רב פפא סבר שבמקרה זה חוששים לקידושיו. במסגרת הדיון בין האמוראים טוען רב אשי כנגד רב כהנא (שסבר שאין חוששים לקידושין), שאם מקורו הוא לימוד "דבר" "דבר" מממון (בו קיים דין שני עדים), הרי שבממון 'הודאת בעל דין כמאה עדים דמי', וממילא היה עליו להעתיק דין זה לקידושין ולא להצריך עדים במצב בו האיש והאישה מודים. אמנם, רב כהנא השיב שאין טענה זו נכונה, שכן בממון אין האדם חב לאחרים, בעוד בקידושין ישנו חוב לאחרים.

בפרשנות הטענה של 'הכא חב לאחרני' של רב כהנא נחלקו הרמב"ן והרשב"א, ודרך מחלוקתם נוכל לבחון את תפיסת היסוד שלהם ביחס למושג הקידושין. הרמב"ן מקשה קושייה על טענת הגמרא ומביא שני תירוצים (כאשר נתעסק בתירוצו השני החשוב לענייננו):

הא דאמרינן התם לא חייבה לאחרני הכא קא חייבה לאחרני. קשיא לי ואי חב לאחרים כי מודיא נמי בפני פלוני ופלוני והלכו להם למדינת הים לא להימנה, דכל שחב לאחרים בין שהודה בפני אחרים בין שהודה בינו לבין עצמו אינו נאמן¹²

12 הרמב"ן שואל לאור קביעת הגמרא שקידושין זה 'חב לאחרים', מדוע תהיה האישה אסורה אם תודה שהתקדשה בפני שניים שהלכו למדינת הים, והלא יש בכך חוב לאחרים. שאלת

וי"ל... כיון שהמעשה מתחלתו חוב הוא ואין בדין לחוב לאחריים בהודאה בלא עדים, אין הקידושין חלין, שלא קראה תורה קיחה אלא זו שהיא בכל דיני אישות להחמיר ולהקל, הלכך מותרת לכל אדם, אבל בפני פלוני ופלוני כיון שחלו הקידושין חוששת לאיסור שיודעת על עצמה, ודאמרינן לא איברו סהדי אלא לשקרי, בממון קאמרינן, כלומר עדים בממונו של אדם לא הוזכרו אלא משום שקרנין.

(רמב"ן קידושין סה, ב)

הרמב"ן מסביר שהצורך בעדים בקידושין נובע מעצם הגדרת המושג אישות עצמו - אין הקידושין אלא איסור על העולם, וממילא אם אין עדים היכולים להעיד על מעשה הקידושין ולגרום לאיסור האישה ביחס לשאר העולם אין היא נקראת מקודשת כלל, אף אם שניהם מודים - המשמעות הבלעדית של הקידושין היא החוב לעולם, האיסור והמניעה מהאחרים לבוא על אישה זו, ולכן אין כל משמעות בסיסית למעשה הקידושין לולא איסור זה. בריטב"א במהדורה בתרא על אתר¹³ מובאים דברים דומים:

הכא מחייבא לאחריני באודיתא, דקא אסרה לבעל בקרובותיה, ואסרה נפשה אקרובי הבעל וכיון דלגבי חיובא לאחריני לא מהניא אודיתיהו, אפי' דהני דמודו לא מהנו, דאין קידושין לחצאין, מיהו אי קדשה מעיקרא בפני עדים, אע"ג דהשתא בעידן הודאת בעל דין ליתנהו להנך עדים קמן, מהניא הודאת בעל דין לאחמורי אנפשיהו.

(ריטב"א מהדורה בתרא קידושין סה, ב ד"ה מאן)

אמנם, ניתן להבין בדברי הריטב"א דבר שונה מעט (ואולי זו גם דעת הרמב"ן) - אין הסיבה שהקידושין לא חלים היא משום שהקידושין מוגדרים על ידי האיסור על העולם בלבד, אלא משום שאין יכולים קידושין לחול לחצאין וחייבים שכל מרכיבי הקידושין יחולו. מכל מקום, הרי שברור כי לפי הרמב"ן והריטב"א קידושין ללא איסור על העולם אינם קידושין.

אם כן, רואים אנו בבירור כי לדעת הרמב"ן והריטב"א הגדרת הקידושין היא הקניין המונע מאחרים לבוא על אישה זו ולקדשה.

הרמב"ן לא לגמרי ברורה, שהרי האיסור הוא רק מדין שוויא ולא איסור גמור. במהלך דברינו לא נעסוק בהסבר שאלת הרמב"ן אלא רק בתשובתו.

שלמעשה היא המהדורה המוקדמת של הריטב"א; עיין הקדמת מוסד הרב קוק בעניין זה. 13

מנגד, הרשב"א התייחס לעדי הקידושין והסביר דבר אחר המשמעותי מבחינתנו בהבנת הקידושין עצמם. הרשב"א הביא את דברי הר"ח, שהסביר שהקידושין הם חוב לאחרים משום שהאישה נאסרת בכך על העולם, ועל כך כתב:

מיהו אכתי קשיא לי מאי מחייבת איכא דמאי אית להו עלה ומאי שייכי בה דנימא שהיא חבה להן בהודאתה אטו מי שהודה שמכר שדהו לחברו אינו נאמן ומי קרינן ליה מחייב לאחרני... וי"ל דגבי ממון דאי לאו דכתב רחמנא אשר יאמר כי הוא זה דמיני' גמרינן הודאת בע"ד הו"א דלעולם לא מיקיימא מלתא אלא בסהדי משום דכתיב ע"פ שנים עדים או שלשה עדים יקום דבר, וכדאיסתפקא מלתא למר זוטרא ורב אחא דבסמוך אלא דאתא כי הוא זה וגלי לן דיקום דבר במקום דאיכא חובה לאחרני כתיב והלכך עריות דכתיב בהו דבר על כרחין לצד ממון שיש בו חובה הוקשו ולא לצד ממון שאין בו חובה ולומר דלא מקיימא להו מלתא אלא במקיימי דבר.

(קידושין סה, ב ד"ה א"ל)

הרי שמסביר הרשב"א שהבסיס לדין העדים בקידושין איננו דין פנימי להגדרת הקידושין, אלא דין כללי של התורה המחייב עדי קיום בכל הליך משפטי שהוא, שלא התמעט בלימוד "אשר יאמר כי הוא זה" המלמד דין הודאת בעל דין. כלומר, הצורך בעדים נובע מצורך כללי בקיום הליכים משפטיים בתורה, אך אילולא החיוב של התורה בעדי קיום בכל הליך משפטי, הרי שניתן היה לקדש אישה בלא עדים, ולא היה הדבר נמנע מעצם ההגדרה של הקידושין. ממילא עולה מדברי הרשב"א ההבנה שאישה יכולה להיות מקודשת מבלי שאיסורה ייוודע לעולם כלל - הקידושין אינם תלויים באיסור על העולם אלא בעצם הזיקה הנוצרת בין האישה לאישה.¹⁴

14 ניתן היה לדחות טענה עקרונית זאת ולטעון שהרשב"א מסכים עקרונית עם הבנת הרמב"ן במושג הקידושין, אלא שהציע הבנה שלמה יותר במהלך הגמרא באופן נקודתי. אמנם הסבר זה קשה, שכן מדובר בחידוש מפליג בהצעת הרשב"א, ואין אנו מכירים כל מקור אחר לצורך בעדי קיום בכל התורה כולה, ואם בחר הרשב"א לפרש כך את הסוגיה, אין זה אלא משום שלא קיבל את הסברו של הרמב"ן.

ניתן היה אף לטעון שהרשב"א לא קיבל את הסברו של הרמב"ן מפני שיש בו קפיצה לוגית מסוימת - יש מקום להגיד שקיים איסור על העולם בקידושין ללא עדים, אך פרקטית איסור זה לא יכול לבוא לידי ביטוי בהריגת הבעל. הרמב"ן טען שאם לא ניתן להעניש על כך אין זה נקרא שקיים איסור, וטענה זו איננה הכרחית. אמנם, מהמשך דברינו ברשב"א ניתן לגייס מסה קריטית לטענתנו ולהסביר אף את הרשב"א בסוגיה זו כפי שהסברנו בגוף דברינו.

אם כן, עולה כאן מחלוקת יסודית בין הרמב"ן והריטב"א לרשב"א - לדעת הרמב"ן והריטב"א הקידושין מוגדרים על ידי יצירת האיסור על העולם, וממילא אם אין האיסור קיים אין הקידושין חלים כלל, ולדעת הרשב"א הקידושין אינם תלויים בכך כלל אלא תלויים ביצירת הזיקה אל האישה, על אף שאין הדבר ידוע לאיש ואין איסור שיכול להתממש במציאות ביחס לעולם.¹⁵

קידושין מעכשיו ולאחר שלושים

מקום נוסף בו ניתן לבחון את מחלוקת הרשב"א עם שאר ראשוני ספרד הוא סוגיית קידושין וגירושין מעכשיו ולאחר זמן.

הגמרא דנה במספר הקשרים בפרשנות הביטוי "מעכשיו ולאחר זמן" כהתניה הנאמרת על ידי האדם בחלויות שונות שהוא מחיל, כאשר במקרים שונים ניתנות פרשנויות שונות. בדברינו אלה נעסוק רק ביחס לקידושין וגירושין, לאחר הקדמה קצרה ביחס לקניין.¹⁶

אחת מן הסוגיות הדנות בחלות של 'מעכשיו ולאחר זמן' היא סוגיה בבבא בתרא קלו, א. הנידון בגמרא הוא אדם המזכה לבנו את נכסיו 'מעכשיו ולאחר מיתה', ומסבירה הגמרא, כי יש לפרש את דברי האב בכך שכוונתו היא להקנות את גוף הנכסים מיד, אך את הפירות, קרי השימושים של הנכסים, רק לאחר מיתה. הסיבה לכך היא שברצונו להמשיך להיות הבעלים על השימושים השונים של נכסיו עד מותו, והסיבה שהוא מקנה את הגוף טרם מותו היא שהוא מבריא את הנכסים משאר היורשים שלא יחלקו בנכסים.

בעלי התוספות על סוגיות 'מעכשיו ולאחר שלושים',¹⁷ תופסים את התהליך כקניין מתמשך בכל המקרים, למעט סוגיית מתנת בריא לבנו בבבא בתרא קלו, א. כלומר,

15 ניתן לזהות עיקרון זה ברשב"א גם בסוגיית קידושין שאינם מסורים לביאה - הרשב"א בקידושין (נא, א) קובע כי אין מי שסובר שיכולים לחול קידושין כאשר הם בעצמם גורמים לאישה להיאסר על בעלה. הקידושין של האישה עצמה לא יכולים לאסור את האישה על בעלה מעצם הגדרת הקידושין כיצירת זיקה בין האיש לאשתו, ועיין שם באורך. אמנם, יש לציין כי אין בידנו התייחסות של שאר חכמי ספרד לעניין זה ולא ניתן להוכיח שהם חולקים בעניין זה עם הרשב"א.

16 סוגיות נוספות הנוגעות לדין זה מופיעות בכתובות פב, א וכתובות פו, ב.

17 ראה תוספות בבא מציעא לד, א ד"ה אי נמי; תוספות כתובות פב, א ד"ה הא; תוספות יבמות צג, א ד"ה קנויה לך; תוספות קידושין ס, א ד"ה אפילו ועוד.

לדעתם מדובר בקניין שמתחיל בשלב מסוים והולך ומשלים את עצמו לאורך זמן במקום להתבצע ברגע אחד כמו בקניין רגיל.

לעומתם, חכמי ספרד מאמצים באופן בסיסי דווקא את ההנחה כי הפירוש הבסיסי של המושג 'מעכשיו ולאחר זמן' הינו גוף היום ופירות לאחר זמן - בדיוק ההסבר של סוגיית בבא בתרא, אותו בעלי התוספות החריגו. כך למשל בלשונו של הריטב"א, בנוגע לאדם האומר לחברו שיקנה פרה היום ולאחר שלושים יום:

הא דאמר ליה קני מעכשיו והא דלא אמר ליה קנה מעכשיו. פירוש דרב דימי דאמר קנה בדאמר ליה קנה מעכשיו ולאחר שלשים יום, והכי קאמר ליה קנה גופה מהיום ולא תקנה פירות אלא לאחר שלשים יום דכי שלמי שלשים יום קנה אף לפירות במשיכה דהשתא.

(כתובות פב, א)

לשיטתם כל עוד ניתן לאמץ את ההסבר שמחלק בין גוף לפירות ולמעשה לקיים את שני חלקי המשפט באופן מלא - זהו הפירוש המועדף. אמנם, ביחס לגיטין ולקידושין, שם לא ניתן לחלק את האישה לגוף ולפירות במובן המילולי של העניין, יש למצוא פרשנות אחרת לדברי הבעל המקדש או המגרש 'מעכשיו ולאחר זמן'.

ביחס לקידושין הגמרא עוסקת במצב של אדם המקדש אישה 'מעכשיו ולאחר שלושים' ומציגה מחלוקת אמוראים ביחס לפרשנות דברי האדם:

מעכשיו ולאחר שלשים יום וכו', אמר רב: מקודשת ואינה מקודשת לעולם; ושמואל אמר: מקודשת ואינה מקודשת אלא עד ל' יום, לאחר ל' פקעי קידושי שני וגמרי קידושי ראשון; לרב מספקא ליה אי תנאה הואי אי חזרה הואי, לשמואל פשיטא ליה דתנאה הואי.

(קידושין נט, ב)

תחילה מציגה הגמרא את דעותיהם של רב ושמואל ביחס לפרשנות המושג 'מעכשיו ולאחר שלושים' בקידושין - לדעת רב אנו מסתפקים האם האדם התכוון לתנאי בקידושין (הקידושין חלים מעכשיו, בתוספת תנאי של 'לאחר שלושים'), או שמא מדובר בחזרה של האדם מדבריו, שחזר לומר 'לאחר שלושים בלבד'. ממילא, אישה זו לעולם מקודשת ואינה מקודשת לשניהם, שכן אין ידוע קידושיו של מי חלו - של הראשון שקידש 'מעכשיו ולאחר שלושים', או של השני שקידש אחריו. לדעת שמואל, לעומת זאת, ברור שמדובר בתנאי, ולכן לדעת שמואל תהיה מקודשת בודאי לראשון לאחר שלושים יום. לא נרחיב במסגרת זו בהסברת שיטותיהם.

לאחר הבאת דעותיהם של רב ושמואל מציגה הגמרא את דעת ר' יוחנן:

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 אמי לר' אסי: אסברה לך טעמא דרבי יוחנן, שוו נפשיה כי שרגא דליבני, דכל חד וחד רוחא לחבריה שבק.

(קידושין ס, א)

הגמרא מביאה פסיקה של ר' יוחנן על אדם שקידש מהיום ולאחר שלושים, ובא אחר וקידש מעכשיו ולאחר עשרים וכן הלאה באנשים רבים - קידושי כולם תופסים בה. הגמרא מקשה על ר' יוחנן ממחלוקת התנאים בעניין גט, שאדם נותן לאשתו ואומר: "מהיום אם מתי", שאין הוא מסתדר עם אף דעת תנאים:

מתיב רב חנינא: מהיום ולאחר מיתה - גט ואינו גט, ואם מת - חולצת ולא מתייבמת; בשלמא לרב מסייעא ליה, לשמואל נמי הא מני רבנן היא, ואנן דאמרי כרבי, אלא לר' יוחנן דאמר שירא הוי, כל גיטא משייר בה ולא כלום הוא, יבומי מייבם! אמר רבא: גט להוציא ומיתה להוציא, מה ששייר גט גמרתו מיתה. אמר ליה אביי: מי דמי? גט מוציאה מרשות יבם, מיתה מכנסה לרשות יבם! אלא אמר אביי: התם טעמא מאי? גזירה משום מהיום אם מתי - הרי זה גט. ונגזור מהיום אם מתי דתחלוץ אטו מהיום ולאחר מיתה! אם אתה אומר חולצת - מתייבמת. הכא נמי אם אתה אומר חולצת - מתייבמת! תתייבם, ואין בכך כלום, חששא דרבנן הוא.

(שם)

אביי ורבא מתרצים בתירוצים שונים את שיטת רבי יוחנן, ונתייחס להסבריהם במהלך דיוננו בהמשך, במסגרת הנצרך.

כעת נבחן את הסבריהם של חכמי ספרד לשיטתו של ר' יוחנן, הנראית כמפליאה לכאורה.

הרמב"ן מציג שני פירושים אפשריים, כאשר האחד הוא פירוש עצמאי שלו ואותו מאמץ הריטב"א והשני הוא בשם ר"א אב"ד¹⁸, ואותו מאמץ הרשב"א. במסגרת חלק זה נתייחס לרמב"ן כבעל העמדה הראשונה, יחד עם הריטב"א.

כך כותב הרמב"ן בהסברו הראשון:

אפי' מאה תופסין בה. פי' תפיסה גמורה ולא משום ספיקא, אלא כדפרישו בגמ' אסברא לך טעמא דרבי יוחנן משום דמשוו נפשיהו כשרגא דליבני וכדפי' רש"י

18 ניתן לראות שמדובר בר"א אב"ד (הראב"ד השני) ולא בראב"ד בעל ההשגות (הראב"ד השלישי), מדברי הר"ן ועוד ראשונים שציטטו זאת בשמו.

ז"ל. וקשיא לי כיון דשיורא הוא, כדאמרינן כל גיטא דמשייר ביה לאו כלום הוא, קדושי נמי לא הוו, דכל קדושי דמשייר בהו לאו קדושין נינהו, דהכי פשטינן בגמרא בפרק המגרש (פ"ב ב') מדכתיב ויצאה והיתה. ואיכא למימר ודאי קדושי דמשייר בהו שיור גמור כגון חוץ מאיש פלוני לאו קדושין נינהו, אבל הכא שיורא ליתה אלא עד שלשים יום, הלכך מעכשיו הם חלים וגמרי לאחור שלשים יום, ואמרו בירושלמי כל שלשים יום קונה ואינו קונה לאחור שלשים יום קונה קנין גמור, אבל במגרש מעכשיו ולאחור מיתה כיון שלאחור מיתה אינו זמן קדושין וגירושין וכל זמן שהוא בחיים לא גירש גירושין גמורים, שיור גמור הוא, שהרי כל זמן שהוא חי שייר, ולאחור מיתה אינו גומר שאינו יכול לגרש ולא לגמור גירושין [נ"א: קידושין].

(רמב"ן קידושין ס, א)

הגמרא בגיטין (פב, ב) מביאה את דברי ר' אבא שדן בשאלה האם ניתן לקדש אישה 'חוץ מפלוני', כלומר לשייר בקידושין מקום לאדם נוסף שיוכל אף הוא לקדש, ומכריע שלא ניתן לבצע קידושין כאלו אלא הקידושין חייבים לתפוס את כל האישה. בניגוד לכך, לכאורה, ר' יוחנן מסביר שניתן לקדש אישה ובכל זאת קידושי אחרים יתפסו בה, אם מדובר בקידושין 'מעכשיו ולאחור שלושים'. אמנם, הרמב"ן מסביר שאין הדברים עומדים בסתירה, שכן ר' אבא עסק בשיור לעולם ור' יוחנן עסק בשיור לשלושים יום, שלאחר מכן יהיו קידושין מלאים. מסביר הרמב"ן כי הקידושין "מעכשיו הם חלים וגמרי לאחור שלושים יום".

ניתן להתלבט בדברי הרמב"ן האם מדובר בתהליך ארוך, כפי שהבינו בעלי התוספות את המינוח "מעכשיו ולאחור ל' בנוגע לקניין, או שמדובר בתהליך דו-שלבי. בצייטוט שלעיל נוטה הדבר לכך שמדובר בתהליך דו-שלבי, והדבר מתבאר יותר דרך דברי הרמב"ן בהסבר שיטת רבא בגמרא, שעסקה בגט 'מעכשיו ולאחור מיתה':

ועכשיו נפרש שהיה רבא סובר שכיון שמחיים התחילו גירושין, מעכשיו יצאת מרשותו של בעל, וכל שיצאת מרשותו של בעל כלל אינה מתייבמת, ואף על פי שלא גמרו גירושין מחיים ולא היתה מותרת להנשא לאחור, באה מיתה וגמרה להתיירה לשוק, שהמיתה מתרת שלא במקום יבם וכאן מחיים יצאת מתחת זיקתו של יבם כיון שהתחילו בה גירושין.

(שם)

בגירושין מהיום ולאחור מיתה האישה יוצאת מרשותו של הבעל באותו רגע והדבר משליך על כך שאינה מתייבמת. משלב זה מעמדה אינו משתנה ולכשימות הבעל תצא

האישה בשלב שני מרשות הבעל ותהיה מותרת לעולם. מעתה נראה להסביר בדברי הרמב"ן, כי בקידושין מעכשיו ולאחר זמן, ברגע הראשון נוצרת זיקה בין האיש לאישה בקידושין (או מפורקת הזיקה בגירושין)¹⁹ ולאחר שלושים יום היא נאסרת על העולם, וממילא קידושין נוספים חלים באישה במשך כל זמן זה.

הרמב"ן מצריך פעולה קניינית בסוף התהליך, ואם לא קרתה פעולה זו - הרי שהקידושין לא יחולו (אם ימות הבעל לא תיפול האישה לייבום וצריך ששטר הקידושין יהיה קיים ביד האישה בסוף הזמן, אם קידש בשטר).²⁰ ניתן להבין זאת רק לאור ההנחה כי החלק האיסורי של האישה על העולם הוא חלק מהגדרת הקניין עצמו שהאיש מבצע ולא רק תוצאה של הזיקה בין האיש לאישה. אם כן, מוכח גם מסוגיה זו שלדעת הרמב"ן הקניין מוגדר כיצירת איסור על העולם.

יסוד זה, שהאיסור על העולם הוא החלק המהותי בקניין עולה אף מדברי הריטב"א בשם רבו הרא"ה על אתר:

ואומר מורי רבינו נר"ו דכי אמרינן דכל חד מינייהו רווחא לחבריה שביק היינו לקידושין אבל לזנות לא שביק רווחא, דאם כן הרי מותרת בזנות לכל העולם תוך זמן זה ומה אישות יש כאן ומה הועיל מעכשיו שלו אלא ודאי כדאמרן.

הרי שלדברי הרא"ה לא ייתכן לתאר קידושין ברי משמעות כלשהי, שחלים מהרגע הראשון, אילולא איסור כלשהו חל בהם. אמנם, יש לציין כי הרא"ה מקצין אף יותר ממה שהסברנו עד כה בדברי הרמב"ן ואומר הוא כי אין כל משמעות למעשה קידושין שאינו מחיל באופן מידי איסור זנות על האישה.²¹ על כן, ברור לדעתו כי האיסור חל

19 ניתן להציע שמשמעותה של זיקה זו באה לידי ביטוי בכך שביאת האישה בשלב זה כבר לא תיחשב כביאת זנות, על אף שאין האישה אסורה עדיין על שאר העולם.

20 כך הבין הרשב"א (קידושין ס, א ד"ה ומיהו) בשיטה זו.

21 אמנם ניתן היה להבין שאף הרא"ה סובר שמה שחל ברגע הראשון הוא רק הזיקה ועדיין יהיה איסור זנות בפועל, היות שהבועל משתמש בצד אישות שבאישה. אולם, נראה יותר לצרף את דבריו כאן לדבריו המובאים בגיטין פב, ב בידי הר"ן והריטב"א (כפי שיוצגו בהמשך), שקידושין שאינם מחילים איסור על אף אדם אינם קידושין (בלשונו - "ומה אישות יש כאן"). כמו כן, נראה שיש לצרף את כל האמור לדבריו המובאים בשיטה מקובצת כתובות ז, ב שבשלב הקידושין האישה נאסרת על כל העולם כולל בעלה, ורק בנישואין היא נעשית מותרת לבעלה מאיסור זה, ומוכח שסבר שהקידושין הם איסור ולא שום דבר אחר. מצירוף כל המקורות הנ"ל נראה שאכן עניין הקידושין הוא האיסור על העולם, וממילא מתאים שאף כאן יסבור שהאיסור חל מיד באופן ישיר ולא רק מצד שימוש בצד אישות שבה, אך אין הדברים מוחלטים.

מיד וכל שנשארו לאחר שלושים הוא המניעה לקדש אישה זו, ויש להתלבט אם זוהי אף דעת הרמב"ן או שמא הרא"ה קיצוני יותר בדעתו מרבו.

מנגד, הרשב"א בהסברו לדברי ר' יוחנן, נוקט כהסבר השני של הרמב"ן שהובא בשם ר"א אב"ד. לפי דבריו, כאשר אומר אדם "הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר שלושים" יש לפרש דבריו, כי כל הקידושין כולם יחולו עתה ללא שיוור כלל, אלא שכל שלושים יום יוכלו אף אחרים לקדשה ולא תיאסר עליהם עד אז (בשונה מהרמב"ן והריטב"א שהבינו שמדובר בשני שלבים של חלות הקידושין):

הא תנן בקידושין פרק האומר (נ"ח ב') הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר ל' יום ובא אחר וקדשה תוך ל' יום מקודשת ואינה מקודשת ואיתמר עלה אמר עולא א"ר יוחנן אפי' מאה תופסים בה כלומר וצריכה גט מכולן, ומפרשין טעמיה דר' יוחנן התם משום דהוה להו כשרגא דליבני דכל חד וחד רווחא לחבריה שבק לומר דהוה ליה כאלו אמר הרי את מקודשת לי חוץ מאותן שיקדשוך תוך ל' יום וקי"ל כר' יוחנן.

(גיטין פב, ב)

בניגוד לרמב"ן והריטב"א, לפי הרשב"א חלות הקידושין בתחילת התהליך היא מוחלטת, ועל כן אם ימות הבעל תוך הזמן תיפול האישה לייבום, אין צורך בכל פעולה קניינית נוספת בסוף התהליך ואף אם יחזרו בהם תזדקק לגט. כך כתב הרשב"א כחלק מקושיותיו על שיטת הרמב"ן:

ומיהו לעיקר תירוץ זה [תירוץ הרמב"ן - אה"ס] קשיא לי דא"כ שאינן נגמרין עד לאחר ל' יום אם מת בתוך ל' יום לא תהא זקוקה לייבום דהא אין גמר קדושין לאחר מיתה, ולישנא דר' יוחנן ודאי לא משמע הכי דמדקאמר אפילו קדושי מאה תופסין בה משמע דלגמרי תופסין בה מעתה ואם מת חולצת או מתייבמת, וא"נ נקרה שטר ארוסין קודם ל' יום לא תהא מקודשת ... ועוד דגמרין לא נסיב טעמא משום מתחיל וגומר אלא כל חד וחד רווחא לחבריה שבק כלומר שייר בה זמן שיחולו אף קדושין אחרים בה.

(קידושין ס, א ד"ה מותיב)

כנגד שיטתו של הרמב"ן טוען הרשב"א סדרת טענות, כאשר עניינן המשותף הוא אחד - הקידושין חלים ברגע הראשון וממילא ברור לחלוטין שאם ימות הבעל תיפול האישה לייבום, אין כל צורך ששטר הקידושין יהיה קיים בסוף שלושים הימים ועוד.

וכן כותב הרשב"א במקום אחר באשר לצורך בגט תוך הזמן:

ובזה רב לחומרא ורבי יוחנן לקולא. דלרבי יוחנן כולהו חיילא מהשתא וכדאמר ר' יוחנן אפי' קידושין מאה תופסין בה אלא דכל אחד ואחד רווחא שביק לחבריה. והילכך מהשתא גמרי קדושין כולן ויכולין הם ליתן גט מהשתא.
(שו"ת הרשב"א א, תשז)

מסיים זאת הרשב"א בהגדרה ברורה של התהליך המשפטי, כפי שצינינו:

אלא מסתברא דלר' יוחנן אפי' א"ל הרי את מקודשת לי מעכשו ולאחר מיתה הרי זו מקודשת אלא שתופסין בה קדושין אחרים לעולם דרווחא שבק לכל מאן דמקדש לה עד לאחר מיתה.

(רשב"א קידושין ס, א)

נקודה יסודית העולה מתוך דברים אלו בהבנת מהות הקידושין בכלל היא העובדה שקידושי האישה אינם תלויים כלל באיסורה על שאר העולם - באופן עקרוני ניתן לקדש אישה מבלי לאוסרה על איש ועדיין הקידושין יחולו, כפי שבנידוננו הקידושין הינם קידושין גמורים כבר בתחילת התהליך, על אף שאין האישה אסורה על העולם עדיין ואחרים יכולים לקדשה. העולה מכאן הוא שעניין הקידושין הוא יצירת הזיקה בין הבעל לאשתו ולא החלת איסור אישות על האישה ביחס לשאר העולם, שהוא 'תוצר נלווה' למעשה הקידושין, שבמקרים מיוחדים ישנה אפשרות לקדש אף בלעדיו.

אם כן, נחלקו אף כאן הרשב"א ושאר ראשוני ספרד בשאלת משמעות הקניין באישה. כולם מסכימים שב'מעכשו ולאחר זמן' נוצרת זיקה ברגע הראשון ונאסרת האישה על העולם לאחר הזמן הקצוב, אמנם נחלקו הראשונים במשמעות דבר זה. לדעת הרשב"א החלק העיקרי בקניין הוא יצירת הזיקה בין האיש לאישה, ועל כן נחשבת היא מקודשת לגמרי כבר מן הרגע הראשון, ולעומת זאת לפי שאר חכמי ספרד עיקר הקניין הוא האיסור על העולם שחל לאחר הזמן הקצוב, ועל כן אין היא נקראת מקודשת בזמן שבינתיים.²²

22 אם כנים דברינו, ניתן להציע שחכמי ספרד אימצו את הסבר הגמרא בבבא בתרא קלו, א ביחס למתנה שפירושה האמירה 'מעכשו ולאחר זמן' הוא גוף היום ופירות לאחר זמן, אלא שהדבר נעשה בשינוי צורה בענייננו - בהקשר של קידושין וגירושין יש לפרש את האמירה בכך שעצם הקשר אל האישה, דהיינו הגוף בקנייני ממון, נוצר מיד, וזכויות השימוש (וממילא המניעה מאחרים להשתמש) נוצרות לאחר הזמן, והיינו הפירות בקנייני הממון. הסבר זה מפורש בדברי הרשב"א (שו"ת הרשב"א א, תשז) בדיונו בשיטת ר' יוחנן: "לדידיה דאמר

קידושין חוץ מפלוני

נקודת מבחן נוספת למחלוקתם של הרשב"א לשאר חכמי ספרד עולה במסגרת סוגיית קידושין 'חוץ מפלוני', דהיינו קידושין שאינם מונעים מאדם נוסף לקדש גם כן אישה זו.

הגמרא בגיטין עוסקת באדם המקדש אישה חוץ מאחיו, ובא אחיו וקידש אותה (מתוך הנחה שקידושין 'חוץ מפלוני' תקפים באופן כללי):

אמר אביי: אם תמצא לומר איתא לדרבי אבא,²³ בא ראובן וקידשה חוץ משמעון, ובא שמעון וקידשה חוץ מראובן, ומתו שניהם - מתיבמת ללוי, ואין אני קורא בה אשת שני מתים, מאי טעמא? קידושי דראובן אהנו, קידושי דשמעון לא אהנו. ואלא אשת שני מתים היכי משכחת לה? כגון שבא ראובן וקידשה חוץ משמעון, ובא שמעון וקידשה סתם, דקידושי ראובן אהנו למיסרא אעלמא, וקידושי דשמעון אהנו למיסרא אראובן.

(גיטין פב, ב)

כלומר, מסבירה הגמרא שאם האח קידש בסתם הועילו קידושו לאסור על אחיו שקידש תחילה, אך אם קידש חוץ מאחיו שכבר קידש, הרי שקידושו לא הועילו. את דברי הגמרא מסביר הרא"ה, אותו מצטטים הריטב"א (גיטין פב, ב ד"ה בא) והר"ן. לשון הר"ן:

מאי טעמא קדושי ראובן אהנו קדושי שמעון לא אהנו כתב הרא"ה ז"ל דמדאמר לא אהנו משמע שאם גרשה ראובן שריא לעלמא ואינה צריכה גט משמעון דכל קדושין שאינן אוסרין לאו קדושין נינהו כלל וקדושי שמעון הרי לא אסרוה לשום אדם.

(שם ד"ה מאי)

דשיוורא הוי פשיטא דפירי דמחייבו עד לאחר מיתה הוא דקאמר ששייר בה. דלדידיה לישנא דייקא דגופו מהיום ופירות לאחר מיתה ולגבי' הוא דבעיא כריתות".

כלומר, אומר הרשב"א, החלוקה של הקידושין 'מעכשיו ולאחר זמן' למעשה אינה אלא כחלוקה הרגילה של התניית האדם ב'מעכשיו ולאחר זמן' - קניין הגוף הנקנה מיד הוא הזיקה אל האישה, והפירות הם החיוב והאיסור לעולם שחלים לאחר זמן, והרי הם הממד ה'פונקציונאלי' של הקידושין.

ר' אבא הסתפק ולבסוף פשט בגמרא שלפי ר' אליעזר וחכמים הדין בקידושין זהה לדין בקידושין - לפי ר' אליעזר ניתן לקדש אישה חוץ מפלוני ולפי חכמים אי אפשר.

הרי שכותב הרא"ה בפשטות, והסכימו לו הריטב"א והר"ן, שקידושין שאינם יוצרים איסור אינם קידושין ולכן קידושי שמעון לא חלו כלל.

מנגד, נראה שהרשב"א נמנע מלפרש את הגמרא כפשוטה, ומביא הסבר שונה לדברי הגמרא:

הא דאמר' קידושי ראובן אהנו קדושי שמעון לא אהנו, לאו למימרא דלא אהנו כלל דהא ודאי אהנו למיסרה בביאה אראובן, דכיון דתפסי בה קידושי שמעון לגבי עלמא שאם מת ראובן ויש לו בנים עדיין היא אסורה לעלמא מחמת קדושי שמעון א"כ אפי' ראובן אסור לבא עליה משום דמשתמש בצד מקודש שבה לשמעון והילכך אסורה היא לשניהם, אלא הכא ה"ק לא אהני דבורו למיסרה אראובן שהוא לא אסרה אראובן דחוץ מראובן קאמר והא דאסורה לראובן משום אריא דאיסורא דרביע עלה דאי אפשר להשתמש בה לאחד מהם א"כ משתמש בצד אישות שבה לשני, אבל כי אמר לה סתם אהנו קידושי למיסרה בפירוש אראובן, כנ"ל.

(שם ד"ה הא)

הרשב"א בפרשנותו זאת, נוטה מן הפרשנות הפשוטה של הרא"ה, שהובאה לעיל, ומסביר הוא שכאשר שמעון מקדש חוץ מראובן קידושיו תופסים באישה, על אף שאין הוא החיל איסור בעצמו על אף אדם בעולם.²⁴ מוכח אם כן, כי עניין הקידושין לשיטת הרשב"א הוא עצם הזיקה הנוצרת בין האיש לאשתו, מבלי קשר לאיסור האישה על העולם, שהוא רק תוצר לוואי של הזיקה ביניהם.

מושג הקידושין בהתבטאויות הראשונים

ניתן למצוא הד להבנה זו של חכמי ספרד דרך מקומות שונים בהם הם מתייחסים, בדרך אגב, לעצם המושג של הקידושין.

24 אמנם, יש לדון כיצד דברי הרשב"א בסופו של דבר מסבירים את הגמרא, שטענה שאין לאישה דין אשת שני מתים, והרי לכאורה מהסברו עולה שהיא מקודשת לשניהם. אולי יש להציע כי היא אכן מקודשת לשניהם, ויש דבר המונע ממנה דין ייבום לשניהם ולכן אינה נקראת אשת שני מתים, וצריך עיון.

הערת העורך (ד"ב): לענ"ד הרשב"א אמר את דבריו רק על הצד שהקידושין היו תופסים - מסביר הרשב"א שאילו מעשה שמעון היה חל, היה איסור לראובן לבוא בשל השימוש בצד האישות של שמעון, אך טוען הרשב"א שבכל זאת קידושי שמעון אינם יחולו, כי לא אסר בדבריו כלל. לפי כיוון זה, למעשה האישה מקודשת לראובן בלבד, וכמובן שלראובן לא יהיה איסור לבוא עליה.

מקום אחד הוא תשובת הרמב"ן ביחס לפילגש,²⁵ שם טוען הרמב"ן בתשובה שאין איסור לקחת פילגש ומציג את ההבדלים בינה לבין האישה שהתקדשה לאדם:

והטעם לכלן מפני שהקידושין והחופה מצוות עשה וכל שבא לישא אשה שתהיה אסורה לכל אדם וקנויה לו לירשה וליטמא לה, אמרה תורה יקדש ויכניס לחופה ויברך ברכת חתנים בעשרה... הא אילו רצה שתהיה לו פילגש שלא תהא קנויה לו ולא אסורה על אחרים ולא קדש כלל הרשות בידו.

(שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן רפד)

משמע מלשונו של הרמב"ן שמגמת הקידושין היא איסור האישה על העולם (והכניסה לחופה היא לשם ירושה והיטמאות), והפן של יצירת הזיקה לא מופיע בדבריו ולכאורה יכול להתקיים אף בפילגש.

הדברים עולים בדברי הרמב"ן במקום נוסף. במסגרת הסברו לדברי הגמרא ביחס למקדיש את עבדו, עליו אומרת הגמרא שלא חל ההקדש, כותב הרמב"ן כך:

ה"ק קנין הגוף שיש לישראל על העבדים אי אפשר להקדש לקנותו, שאין יד להקדש בדק הבית אלא לקנות ממון וזה אינו קנין ממון, ששני קנינין יש בעבד אחד קנין ממון דהיינו למעשה ידיו ואחד קנין הגוף שהוא אסור דומיא דקנין אישות אשת איש ולא פקע אלא בגיטא דחירותא אף על גב דפקע קנין ממון שבו כגון שהפקירו או שנתיאש ממנו, ולא מצינו דין זה אלא להדיוט אבל לא להקדש.

(גיטין לח, ב ד"ה גופיה)

הרי שהרמב"ן, כאשר חיפש מודל לדמות אליו את איסור העבד, בחר לדמותו לקניין האישות של האישה שהוא קניין איסור. כלומר, הרמב"ן תופס את קניין האישה כקניין שעניינו לגרום לאיסור על העולם.

מנגד, הרשב"א לא קיבל את הבנת הרמב"ן בעניין זה והשיג:

ותירץ הרמב"ן נר"ו... ולפי דברי רבינו נ"ר מוכר עצמו שאין רבו מוסר לו שפחה כנענית א"צ שטר שחרור אלא במחילת גרעונו סגי ליה, וצריך תלמוד דהא סתמא תניא.

(רשב"א קידושין טז, א)

25 בתשובה זו מפורש שהשיב אותה הרמב"ן (ועיין בדברי הרב שעוועל כרך א עמוד שפא), על אף שביחס לתשובות שונות בשו"ת הנ"ל ניתן להתלבט האם הן של הרמב"ן או של הרשב"א (ועיין בהקדמת הבית יוסף שטען שהתשובות הן בדרך כלל של הרשב"א).

הרי שאומר הרשב"א, כנגד הרמב"ן, שלא ניתן להגדיר את קניין האדון באמצעות יחס העבד לעולם, שכן עבד המוכר עצמו אינו ניתן לשפחה כנענית, ועדיין קנוי הוא וצריך גט לשחרורו.

מעבר לכך, במקומות שונים כותב הרשב"א בפירוש שהאישה קנויה לבעלה והיא קניין כספו ומשועבדת לו (כך למשל בנדרים כט, ב; גיטין עה, א; כתובות מז, ב) ומלשון זו משמע שהקניין הוא זיקה חיובית בין האישה לבעלה, ללא קשר למעמדה ביחס לעולם. הלשון 'קניין כספו' (מעבר להקשרה המקורי בעניין אכילה בתרומה) ייחודית לחלוטין לרשב"א מבין כל חכמי ספרד.

הסבר שיטת החולקים על הרשב"א

לאור דברינו לעיל ניתן היה לחשוב כי לדעת חכמי ספרד החולקים על הרשב"א אין כל משמעות לשימוש במושג קניין, שכן אם כל עניינם של הקידושין הוא לאסור את האישה על העולם - מה הצורך לקרוא לקידושין קניין ומדוע לא להסתפק במושג ההקדש הנפוץ בשיטת התוספות בקידושין, וכפי שמגדירה הגמרא "אסר לה אכולי עלמא כהקדש" (קידושין ב, ב)?

נראה שניתן להציע שני הסברים. הסבר אחד, מבוסס על ההנחה שגם לדעת הרמב"ן ודעימיה קיים הממד שיצר הרשב"א, אלא שלדעתם אין די בכך אלא חייבים ליצור זיקה ביחס לאישה וגם לאוסרה על העולם, או כפי שניסח הריטב"א במהדורה בתרא (קידושין סה, ב) שהובא לעיל - "דאין קידושין לחצאין". אמנם, נראה שאין הסבר זה יכול לעמוד, שכן ראינו במספר מקומות בהם רואים שההגדרה שראשונים אלו קובעים עוסקת רק באיסור על העולם בלי עיסוק ביצירת הזיקה לבעל.

על כן נראה להסביר שאיסור על העולם יכול לנבוע משני יסודות - יסוד איסורי של 'יורה דעה' ויסוד קנייני של 'חושן משפט' - דהיינו דבר יכול להיאסר משום שהתורה הגדירה אותו כדבר אסור, ויכול להיות דבר אסור משום שהוא שייך לאחר. ההבדל ביניהם הוא בשאלה האם יכול להיות איסור כפול באישה - אם מדובר באיסור הנובע משם הערווה שחל על האישה (כתוצאה מפרשת העריות), אין מניעה לכך שאישה תיחשב לערווה משני פנים, אך אם מדובר באיסור הנובע מכך שהאישה שייכת לאדם מסוים - הרי שלא ייתכן שהאישה תיאסר פעמיים כאשת איש - אם היא אשתו של זה אין היא אשתו של זה.

האבני מילואים (מד, ד) מחדש כי יכולה אישה להיחשב לאשת איש פעמים רבות במצב של חצי שפחה חצי בת חורין ויכולים אנשים רבים לקדשה (שכן לא התרבתה בדין אי-תפיסת קידושין שנאמר רק באיסורי כרת). הבנה זו יכולה להתקיים רק בשפה

'הקדשית' של האישה - אנשים רבים מחילים שם איסור על האישה ונותנים לה שם ערווה,²⁶ אך אם יסוד הקידושין הוא בקניין, הרי שלא ייתכן לקנות אישה אחת פעמים רבות ויש להכריע כדברי הפני יהושע החולק על האבני מילואים:

שם אמר רב חסדא חציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה לראובן ונשתחררה כו' ואין אני קורא בה אשת שני מתים כו'. וקשיא לי דאכתי משכחת אשת שני מתים בשלא נשתחררה וחזרה ונתקדשה לשמעון... 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:

(פני יהושע גיטין מג, א)

הפני יהושע קובע שלא ניתן לתאר חלויות קידושין רבות באישה, שכן אין הדעת סובלת שאישה הנמצאת ברשות אדם תוכל להתקדש שוב. דבריו עולים יפה עם ההבנה הקניינית באישה הטומנת בחובה בלעדיות, וכדברינו בשיטת חכמי ספרד.

כמו כן, הבדל נוסף ניתן למצוא בין שתי ההבנות של איסור האישה - אם האיסור נובע מהשייכות לבעל, הרי שאם הבעל מת ודאי הוא שאין כל איסור, אך אם האיסור הוא איסור עצמאי של הקדש האישה, הרי שאין מניעה תיאורטית שהאישה תמשיך באיסורה אף לאחר מיתת הבעל (וכהוה אמינא שמעלה הגמרא בקידושין יג, ב) שהאישה תישאר באיסורה אף לאחר מיתת הבעל).

ההבדל המשמעותי ביותר אולי בין הבנת האבני מילואים, שממשיך את התוספות, לבין חכמי ספרד כולם הוא ביכולת לבטל קידושין מדין קידושי טעות. לאור הבנת חכמי ספרד כולם - גם הרמב"ן וסיעתו וגם הרשב"א - ניתן באופן עקרוני לבטל קידושין מתוקף טענה של קידושי טעות, שכן הדבר פועל בצורה קניינית, שם ניתן להפקיע מקח מדין מקח טעות. מנגד, אם מדובר בפעולה הקדשית - אין מקום לטענה מצד האישה של מקח טעות, שכן אין כאן כל מקח - מרגע שהתקדשה האישה הקידושין חלו ושוב אין הם פוקעים אלא בגט (ייתכן שהבעל אכן יוכל לבטל את ההקדש מדין הקדש טעות הקיים לשיטת בית הלל, אך לא האישה וראה דברינו לעיל בהערה 8). אם כן, ההבנה שהקידושין הם פעולה קניינית משמעותית מאד הלכה למעשה גם היום,

26 הבנה זו עקבית בדברי האבני מילואים וראה עוד דבריו כח, כא; לא, מא; מב, א; שו"ת אבני מילואים יז - על אף שבכל המקרים הנ"ל תלה דבריו בדברי הרשב"א שאין גופה קנוי לו ממש (קידושין ו, ב), ואין זה עולה בקנה אחד עם דברינו בהבנת הרשב"א.

הרבה מעבר ליחס התיאורטי למושג הקידושין, והיכולת להפקיע קידושין במצבים שונים²⁷ מדין מקח טעות מתקיימת רק בתוך שיטת חכמי ספרד.

אם כן, למעשה, ברור שחכמי ספרד זקוקים למושג הקנייני לשם הגדרת האישה כמקודשת. אמנם, נחלקו הם בשאלת משמעותו של הקניין - לדעת הרשב"א הקניין הוא מושג מזוקק שיכול לעמוד בפני עצמו ללא כל השלכה מעשית במציאות. השלכות הקידושין, לדעת הרשב"א, אינם אלא תוצרי לוואי של הזיקה לכשעצמה. מנגד, לדעת הרמב"ן ודעימיה הקניין הוא סך ההשלכות שלו, ואם אין כל השלכה מעשית לקניין, הרי שאין קניין כלל.²⁸

סוף דבר

העולה מכל האמור לעיל הוא שנחלקו הרשב"א ושאר חכמי ספרד מה משמעות הקניין בקידושין - לדעת הרשב"א הקידושין יוצרים זיקה בין האיש לאשתו, מקרבים אותם זה לזה. ודאי הוא שהקידושין יוצרים איסור על העולם, אך אין הדבר מהותי להגדרת הקידושין, אלא תוצר לוואי של יצירת הזיקה. מנגד, שאר חכמי ספרד סברו שאמנם מדובר בקניין, אך משמעותו היא יצירת איסור האישה על שאר העולם ואין כל תוקף לקניין שאינו מבטא איסור האישה על האחרים.

נראה להסביר שיסוד המחלוקת הוא בהבנת מטרת מצוות הקידושין - לפי הרמב"ן ודעימיה נראה שצוותה התורה על הקידושין כדי למנוע מציאות של זנות בעולם, שתוביל לערבוב הזרע, וכפי שהסביר הרמב"ן ביחס לאיסור אשת איש:

ואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך לזרע... אפשר שאמר "לזרע", להזכיר טעם האיסור, כי לא יודע הזרע למי הוא ויבאו מזה תועבות גדולות ורעות לשניהם... ולכך אמר (במדבר ה יג) ושכב איש אותה שכבת זרע, כי בעבור הזרע תהיה קנאתו, וכן בשפחה חרופה (להלן יט כ) הזכיר שכבת זרע, כי האסור בעבור שיוליד זרע מן השפחה.

(רמב"ן ויקרא יח, כ)

27 לדוגמה במצבים של אלימות במשפחה וכדומה.

28 אמנם, כפי שנעיר בהמשך, ייתכן שלדעת הרשב"א יש השלכה מעשית לזיקה לכשעצמה, גם ללא איסור לעולם, והיא ביטול איסור זנות עם האישה למקדש, השלכה שהרמב"ן לא קיבל, אך אפשר לקבל את הסברנו בפנים ללא תלות בשאלת הזנות, ודין זה, למעשה, הוא השלכה של קביעתנו בפנים.

קובע הרמב"ן כי מטרת איסור אשת איש היא למנוע תועבות גדולות של זרע שאין ידוע ממי הגיע. מנגד, לדעת הרשב"א אין מטרת הקידושין סובבת סביב האיסור על העולם, שכן אינה נוגעת בהשלכות הזרע הנולד מן התערובת, אלא ציוותה התורה לקדש אישה על מנת לכונן קשר זוגי עמוק בין בני הזוג. לדעת הרשב"א, מטרת התורה הייתה לתת מסגרת לביאות האדם, לא לאפשר יחסים מופקרים הסובבים סביב ביאות בלבד, ללא זהות משמעותית של הבועל והנבעלת, אלא להכניס את הביאה לתוך מסגרת של מערכת יחסים של משפחה מסודרת ובנויה, אז גם הביאה נעשית מקודשת ולא משמשת כפורקן התאוה בלבד. אם כן, בביאת אשת איש אין הבעיה נובעת מתוצאת הביאה של זרע זר באישה, אלא מעצם המפגש הטמא בין שני אנשים שאינם שייכים זה לזו.

ניתן לזהות את שתי התפיסות של הרמב"ן והרשב"א כמקבילות לניסוחים השונים בהם מנסחת התורה את איסור אשת איש:

וְאֵל אִשְׁתּוֹ עֲמִיתָהּ לֹא תִתֵּן שְׂכָבְתָהּ לְזֶרַע לְטִמְאָהּ בָּהּ.

(ויקרא יח, כ)

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִנְאֲף אֶת אִשְׁתּוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִנְאֲף אֶת אִשְׁתּוֹ רַעְהוּ מוֹת יוֹמֵת הַנְּאֻף וְהַנְּאֻפֵּת.

(ויקרא כ, י)

הרי שהפסוק בפרק יח שם במוקד האיסור את הזרע שמתערבב, בעוד הפסוק בפרק עוסק בעצם הניאוף והפגיעה ברע, ללא קשר לזרע שייולד מכך.

ייתכן, שעקב הבנה זו אסר הרשב"א, בניגוד לרמב"ן שהובא לעיל, פילגש (שו"ת הרשב"א ד, שיד) - בעוד לרמב"ן אין עניין בעצם יצירת הזיקה בין האיש לאישה, ולכן פילגש מותרת, הרי שלפי הרשב"א שמבין שקידושין פירושה יצירת מרחב זוגי משמעותי בין בני הזוג, הרי שלא ייתכן להעלות על הדעת היקשרות עם אישה מסוימת ללא קידושין, שזהו הפך כוונת התורה.

נראה שאפשר לתלות מחלוקת זו בהבנת פרשיות בריאת העולם.

פעמיים מתוארת בריאת העולם, ובריאת האדם ואשתו בתוכם - פעם אחת בפרק א בבראשית ופעם שנייה בפרק ב.

התיאור בפרק א כולל אדם שנברא בצלם אלוהים - זכר ונקבה, המצויים לפרות ולרבות כחלק מהיותם נבראים בצלם. מנגד, בפרק ב מתואר אדם הנברא לבד ומובאת לו אשתו

כמילוי חוסר שקיים מבחינתו בבדידותו, כאשר אין כל התמקדות בפרייה ורבייה כלל - האישה נועדה להיות עזר כנגדו.

ייתכן שהרמב"ן נקט את מודל הזוגיות המתואר בפרק א, הכולל פרייה ורבייה במוקד הקשר, וממילא הבין שמהות הזוגיות הוא הולדת הזרע, ועל כן הקידושין נועדו להסדיר מערכת זו. לעומת זאת הרשב"א נקט את מודל הזוגיות של פרק ב, העוסק בייחוד אישה לאיש שבונים יחדיו מערכת זוגית קבועה הגואלת את האדם מבדידותו. אם כן, מערכת הקידושין נועדה על פי הרשב"א למסד ולבסס עניין זה בדיוק - זוגיות של מחויבות וקרבה בין האיש לאישה, ללא קשר לזרעם או לשאר העולם. ניתן לומר לדעת הרשב"א כי הפסוק "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה" הוא ההיפוך של מציאות הפרדת האישה מן האיש בפרק ב - "כִּי מְאִישׁ לְקַחָהּ זֹאת" - באמצעות הקידושין האדם מחזיר את אשתו להיות עמו לבשר אחד לאחר שנלקחה ממנו, הפעם מתוך כיוון קשר של בחירה ומחויבות הנבנית מתוך החלטה מודעת.

מי ייתן שייבנה בית ישראל בניין עולם, בניין הכולל בתוכו זוגיות מופלאה ומחייבת בין בני הזוג ומערכת של משפחות הכוללות ילדים המיוחסים אחרי הוריהם, ואלו וגם אלו יתקיימו בידינו, כדברי הגמרא:

אמר ר' חמא ברבי חנינא: כשהקב"ה משרה שכינתו, אין משרה אלא על משפחות מיוחסות שבישראל, שנא': בעת ההיא נאם ה' אהיה ל-להים לכל משפחות ישראל, לכל ישראל לא נאמר אלא לכל משפחות.

(קידושין ע, ב)