

תפקידי האמירה והדעת בקידושין

א. תפקיד האמירה בקידושין

התוספתא בקידושין (א:א, הובאה גם בגמ' קידושין ה:) קובעת שהמקדש צריך לומר בשעת הקידושין "הרי את מקודשת לי"¹, בנוסף למעשה הקידושין עצמו.

ניתן להציע שני תפקידים שאותם האמירה עשויה למלא:

1. **תפקיד האמירה הוא טכני בלבד: האמירה מבהירה שהמקדש גמר בדעתו לקדש את האישה.** לפי הבנה זו, אם ברור מסיבה מסויימת שכוונת האדם לקדש, אזי אין צורך לומר זאת במפורש.

2. **תפקיד האמירה מהותי: האמירה היא חלק מן הקידושין.** כלומר, תהליך הקידושין כולל מעשה קידושין ואמירה של קידושין². על פי ההבנה שישנה הקבלה בין קידושין לבין הקדש (שהרי האישה נאסרת לכל העולם פרט לבעלה, כמו שבהקדש החפץ המוקדש נאסר על כל העולם)³, ייתכן שתפקיד האמירה בקידושין מקביל לתפקיד האמירה בהפלאה ובנדרים⁴.

השלכות לתפקיד האמירה בקידושין

1. **קידושין ללא אמירה.** על פי ההבנה שתפקיד האמירה הוא רק לגלות את דעת המקדש (הבנה 1), במקרים בהם ברורה דעתו אין צורך באמירה. על פי ההבנה לפיה האמירה היא חלק מתהליך הקידושין (הבנה 2), גם במקרים בהם ברורה דעתו של המקדש, עדיין נצרכת אמירה. בשלושה מקומות ניתן לבחון מקרה של קידושין ללא אמירה:

א. המשנה במעשר-שני (ט:ד) דנה באדם שדן עם אישה בענייני גיטין וקידושין, ולאחר מכן קידש אותה ללא אמירה. לדעת ר' יוסי, שהלכה כמותו (קידושין ו.), האישה מקודשת, ולדעת ר' יהודה - לא. ניתן להבין את מחלוקת התנאים בשתי צורות:

- 1 בתוספתא (סג) מובאים ביטויים נוספים אותם ניתן לומר במקום "הרי את מקודשת לי". בברייתות המובאות בגמ' (קידושין ו.) מוצעות אפשרויות נוספות, והגמ' (סג) מסתפקת לגבי עוד כמה ביטויים.
- 2 ניתן להציע הבנת ביניים: אמנם אין חיוב באמירה מפורשת כאשר ידועה דעתו של המקדש, אך אם הייתה אמירה מפורשת אזי יש לה השפעה על הקידושין גם מעבר לגילוי דעת המקדש.
- 3 ההשוואה בין קידושין להקדש נידונה בשיעור העוסק באופי הקידושין.
- 4 כמובן, ניתן לקבל את ההבנה שלאמירה תפקיד מהותי בתהליך הקידושין גם ללא ההשוואה בין קידושין לבין הקדש.

I. על פי ר' יוסי תפקיד האמירה הוא לוודא את כוונת הבעל, וכאשר המקדש והמתקדשת עסקו בענייני קידושין - דעתם ברורה, ואין צורך באמירה מפורשת. על פי ר' יהודה, לעומת זאת, האמירה היא חלק מתהליך הקידושין, ולכן גם כאשר ברורה דעת המקדש, יש צורך באמירה מפורשת.

II. גם ר' יוסי סובר שהאמירה היא חלק מן הקידושין, אך לדעתו העיסוק בענייני קידושין נחשב כאמירה ממש, וממלא את הדרישה הטכנית של האמירה. ניתן לחזק הבנה זו על פי המשנה במעשר-שני דלעיל, המביאה מחלוקת זהה בשאלה אם פדיון מעשר שני חל ללא אמירה. בפדיון מעשר-שני משמעות האמירה אינה רק הבהרת דעתו של הפודה, ויש לה משמעות מהותית. מכאן ניתן להסיק שהעיסוק באותו עניין ממלא את תפקיד האמירה המפורשת בצורה מלאה.

ב. הגמרא בקידושין (:) מזכירה מנהג שהיה רווח בימי הגמרא, לפיו הבעל שולח לאשתו מתנות לאחר אירוסיה, הקרויות "סבלונות". הגמרא שם כותבת שאם נהוג לשלוח את הסבלונות לאחר הקידושין והבעל שלח לאשתו סבלונות - יש לחשוש שהוא קידש אותה, אפילו אם הוא טוען ששלח את הסבלונות לפני הקידושין. רש"י (ד"ה "הוששין לסבלונות"), מפרש שהחשש הוא שמא **הבעל התכוון לקדש את האישה בכסף הסבלונות**. במקרה הזה אין אמירה מפורשת, ובכל אופן הגמ' - על פי רש"י - מסתפקת האם הקידושין חלים⁵. מכאן, שלדעת רש"י תפקיד האמירה הוא לוודא את כוונת המקדש, ולכן ייתכנו קידושין גם ללא אמירה⁶.

ג. על פי הגירסה ברש"י המודפס על הרי"ף (א. מדפי הרי"ף ד"ה "שטר") **הבעל צריך לומר לאשתו "הרי את מקודשת לי" גם בקידושי שטר**. כך גם מובא בפסקי התוס' למסכת קידושין (א:א). לעומת זאת מרש"י המודפס על הגמרא (ב. ד"ה "בכסף ובשטר"), וכן מן הרמב"ם (הלכות אישות ג:א,ג,ה), נראה שאין צורך באמירה בקידושי שטר. בקידושי שטר דעת המקדש ברורה, כיוון שהוא נותן לאישה שטר קידושין שבו כתוב כי הוא מקדש אותה. לכן, על פי הגישה הקובעת כי תפקיד האמירה הוא הבהרת דעת המקדש, מובן שאין צורך באמירה בקידושי שטר.

5 במקרה הקודם, בו האיש והאישה היו עסוקים בענייני קידושין, היה דיבור מפורש שקדם למעשה הקידושין. לכן, ניתן לומר שהעיסוק בענייני קידושין נחשב כאמירה מפורשת של "הרי את מקודשת לי". במקרה של סבלונות אין דיבור הקודם למעשה הקידושין, ולכן שם קשה לומר ששליחת הסבלונות נחשבת כאילו המקדש אמר במפורש "הרי את מקודשת לי".

6 עיין בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם, עמוד 28, ד"ה "בקידושין".

על פי הגישה לפיה האמירה היא חלק מהותי מתהליך הקידושין, מובנת הדעה שיש צורך באמירה גם בקידושי שטר.

2. **השוואת קידושין להקדש.** כאמור, ניתן להבין שקידושין דומים להקדש. אם אכן כך, ניתן ללכת צעד אחד קדימה בהשוואת קידושין להקדש, ולטעון שגם אופי האמירה בקידושין זהה לאופי האמירה בהקדש. במקום אחד בגמ' עולה לכאורה השוואה ברורה בין קידושין להקדש: המשנה בתחילת מסכת קידושין (ב.) כותבת שבקידושי הכסף צריך האדם לתת לאשתו חפץ השווה לפחות פרוטה. המשנה בקידושין (מג.) דנה בדינו של אדם הנותן לאשתו כמה תמרים, השווים ביחד פרוטה, ואומר לה "התקדשי לי בזה, התקדשי לי בזה". הגמרא שם משווה בין דיון זה לבין השאלה (שבועות לו.) אם כמה שבועות בזו אחרי זו נחשבות שבועות נפרדות. מגמרא זו ניתן להביא ראיה לכך שתפקיד האמירה בקידושין זהה לתפקיד האמירה בשבועות, ולכן יש מקום להשוות בין שני המקומות.⁷

3. **אמירה על ידי האישה.** הגמרא בקידושין (ה.) דנה באדם שנתן לאשתו את כסף הקידושין, אך במקום שהוא יאמר לה "הרי את מקודשת לי" - **האישה אמרה לבעלה "הריני מקודשת לך"**. על פי ההבנה לפיה תפקיד האמירה הוא טכני בלבד, על מנת לברר את דעת המקדש, אין פגם בכך שהאישה תבצע את האמירה, שכן גם על ידי כך ברורה דעתו של המקדש. ברם, אם תפקיד האמירה מהותי, כחלק מתהליך הקידושין, אזי סביר שהאמירה צריכה להתבצע על ידי המקדש, ולא על ידי האישה. למסקנה, הגמרא מסתפקת אם האישה אינה מקודשת כלל, או שמא זהו ספק קידושין, וייתכן שספק הגמ' הוא בשאלה מהו תפקיד האמירה בקידושין.

ב. דעת האישה בקידושין

ללא הסכמתה של האישה לקידושין, הקידושין אינם חלים (קידושין ב.). הצורך בדעת האישה מוסבר בראשונים בשלוש דרכים:

1. **הצורך בדעת האישה נובע מדרישה כללית של דעת בקניינים.** ניתן להעלות הסבר זה בכמה נימות:

א. **הפקעת הבעלות העצמית.** הגבר הוא המבצע את קניין הקידושין, אך זאת רק בתנאי שהאישה אינה מתנגדת לכך ואינה עומדת בדרכו. כלומר, דעת האישה בקידושין מהווה מעין הפקר של בעלותה על עצמה, ורק לאחר מכן יכול הבעל לקדש את האישה. לפי הבנה זו, **דעת האישה היא אמנם תנאי הכרחי**

7 נקודת השוואה אפשרית נוספת בין קידושין לבין הקדש היא שאלת 'יד' בקידושין (נדרים ו.). דיון בכך מופיע בסוף השיעור העוסק באופי הקידושין.

לקידושין, אך היא אינה חלק מהותי מהם. כיוון זה מופיע בר"ן בנדירים 5).

ד"ה "ואשה נמי".

- ב. **האישה מקנה את עצמה לבעלה**, וכמו בכל קניין אחר - יש צורך בדעת המקנה לשם ביצוע הקניין. על פי הבנה זו **האישה היא שותפה בתהליך הקידושין**. כיוון זה עולה מרש"י בקידושין (מד. ד"ה "קידושין דמדעתה", ט: ד"ה "אף כאן").
2. **הצורך בדעת האישה הוא דרישה עצמאית בקידושין**. התורה כותבת "והלכה והיתה לאיש אחר" (דברים כ"ד:ב), ומכאן שקידושי האישה נתונים לשליטתה. **גם על פי הבנה זו האישה היא שותפה מלאה בתהליך יצירת הקידושין**. כהבנה זו משמע מרש"י ביבמות (ט: ד"ה "קידושין בעלמא"), הלומד מהמילים "והלכה והיתה לאיש אחר" - "מדעתה משמע", ומכך נראה שהצורך בדעת האישה הוא גזירת הכתוב לגבי קידושין.

שיטת רש"י

כאמור, מרש"י בקידושין משמע שדעת האישה בקידושין משמשת כדעת מקנה, ואילו מרש"י ביבמות משמע שהדעת היא דרישה עצמאית בדיני קידושין, ואם כן ישנה לכאורה סתירה בדעת רש"י. ברם, ניתן לחלק בין הסוגיות:

הגמרא ביבמות עוסקת ב"מאמר" שעושה היבם ביבמתו לפני שהוא מייבם אותה⁸. אם הצורך בדעת האישה בקידושין נעוץ בדרישה הנובעת מדיני קניינים, לא ניתן ללמוד מקידושין למאמר שיש צורך בדעת האישה, כיוון שבייבום אין צורך בדעת האישה, שהרי האיש יכול לייבם את אשתו בעל כורחה (ביבמות נג:)⁹. לעומת זאת, אם הדרישה לדעת האישה היא דרישה עצמאית בדיני קידושין, ניתן להקיש בין קידושין לבין מאמר. במסכת קידושין, הגמ' עוסקת בקידושין רגילים, כאשר דעתה של האישה הכרחית מפאת הצורך בדעת מקנה, ואין צורך בגזירת-הכתוב.

השלכה לשאלת תפקיד דעת האישה בקידושין יכולה להיות בכתיבת שטר קידושין:

בכתיבת גט, ישנה דרישה שהגט ייכתב מדעתו של הבעל, כדי להגדיר את הכתיבה כ'לשמה'¹⁰. יש לבחון האם בכתיבת שטר קידושין נדרוש גם את דעת האישה על מנת לכתוב את השטר, לאור התפקיד של דעתה בהליך הקידושין. הגמרא בקידושין (ט:)^(ט) מביאה מחלוקת אמוראים בשאלה זו. נראה, שהדעה שלא מצריכה שהשטר ייכתב מדעת

8 הסבר לגבי מאמר מופיע בשיעור העוסק ביסודות מצוות ייבום.

9 ישנה מחלוקת בין חכמים (שם ט:) לבין רבי בשאלה האם ניתן לבצע מאמר בכל כרחה של האישה, כמו בייבום (דעת רבי), או שמא מאמר שונה מייבום, ובמאמר יש צורך בדעת האישה.

10 נושא זה הורחב בשיעור עצמאי.

האישה, רואה את תפקיד הדעת של האישה כצדדי בקידושין (כהבנה א/1) - הדעת היא רק תנאי צדדי בקידושין, ולא חלק מהקידושין עצמו, ולכן אין צורך בדעת האישה כדי שהשטר ייחשב לשמה.

את הדעה המצריכה שהשטר ייכתב מדעת האישה, ניתן להסביר בשתי צורות:

א. דעתה של האישה בקידושין היא חלק מהותי מתהליך הקידושין (הבנות א/1 ו 2) - דעתה הכרחית בדיוק כמו דעת הבעל ולכן כמו שצריך שהשטר ייכתב מדעתו כך צריך שייכתב מדעתה.

ב. דעתה של האישה איננה חלק מהקידושין, אך ישנה דרישה עצמאית שבכדי להגדיר את השטר כשטר שנכתב "לשמה", הוא צריך להיכתב לאחר שכל התנאים בשטח כבר קיימים כדי לבצע את הקידושין. רק אם האישה מסכימה לקידושין לפני כתיבת השטר, ניתן לראותו כמיועד לקידושין ועל כן נחשב שנכתב "לשמה", כיוון שכל התנאים בשטח כבר קיימים על מנת לקדש את האישה.

נפקא-מינה בין שני ההסברים יכולה להיות בשאלה **האם ניתן לכתוב את השטר על ידי ציווי של שליח האישה**. בגט, ישנה דרישה שהבעל בעצמו יאמר לסופר לכתוב את הגט ולא מועיל שישלח שליח שיאמר לסופר לכתוב (גיטין טו:). ישנה מחלוקת ראשונים לגבי המצב בקידושין:

הרשב"א (שם, ד"ה "והיכא דשויא שליח") כותב בשם הרמב"ן שיש צורך בציווי ישיר של האישה לסופר כדי לכתוב את שטר הקידושין, בדיוק כמו שיש בגט צורך בציווי ישיר של הבעל לסופר, ואין די בשליח שיאמר לסופר לכתוב. נראה, כי הרשב"א סבור כי דעת האישה היא חלק בלתי-נפרד משטר הקידושין, ולכן יש צורך בציווי ישיר שלה לכתוב את השטר.

הרמב"ם (הלכות אישות ג:ח), לעומתו, פוסק שאפשר לכתוב שטר קידושין גם אם האישה שלחה שליח שיאמר לסופר לכתוב. נראה שהרמב"ם סבר כהבנה השנייה שהוצעה לעיל, ולכן קבע שדי לנו בידיעה שהאישה הסכימה להתקדש, אפילו אם ידיעה זו באה לנו על ידי שליח¹¹.

ג. דעת האב בקידושי בתו

אדם יכול לקדש את בתו כשהיא נערה וקטנה, אך לא כאשר היא בוגרת (קידושין מא. ועיין שם

רש"י ד"ה "כשהיא נערה").

ניתן להבין בכמה דרכים את מקומו של האב בקידושי בתו:

11 עיין בחידושי ר' חיים שם שהסביר כך בהרחבה את הרמב"ם.

1. **התורה העניקה לאב את הסמכות והיכולת לקדש את בתו.** ניתן להעלות הבנה זו בשני ניסוחים:

- א. באופן בסיסי הבת צריכה לדאוג לעצמה, אך מכיוון שיש בכך בעיה טכנית - הבת אינה מסוגלת לדאוג לעצמה, בגלל שאין לה דעת - **התורה הסמיכה את אביה לפקח על בתו ולדאוג לה, כעין אפוטרופוס.** על פי הבנה זו, הפקעת יכולת הקידושין מן הבת והעברתה אל האב אינה גורפת באופן מהותי.
- ב. **התורה הפקיעה לגמרי את רשותה של הבת, והעבירה את השליטה בה לידי אביה.** הפקעת יכולת הקידושין מן הבת והעברתה אל האב היא גורפת ומוחלטת, על פי הבנה זו.

2. **באופן טבעי, כל עוד הבת קטנה היא נמצאת ברשות אביה.** כלומר, התורה לא הפקיעה מצב קודם, אלא זהו המצב הטבעי.

ניתן למצוא הדים להבנות השונות במחלוקת תנאים ואמוראים לגבי קבלת גט וקידושין על ידי נערה:

במשנה בגיטין (סד:) ישנה מחלוקת בשאלה האם נערה מאורסה יכולה לקבל את גיטה או שמא רק האב יכול לעשות כן: **לדעת תנא-קמא גם הנערה וגם אביה יכולים לקבל את גיטה, ואילו לדעת רבי רק האב יכול לקבל את הגט.** נראה, כי לדעת רבי סמכות האב על בתו היא מוחלטת - או כיוון שזהו המצב הטבעי (כהבנה 2), או שהתורה הפקיעה לגמרי את רשותה של הבת (כהבנה 1/ב).

דעת תנא קמא בנושא תלויה לכאורה במחלוקת אמוראים (קידושין מג:), לגבי קבלת קידושין על ידי הבת:

לדעת רבי יוחנן, תנא-קמא סבור שרק האב יכול לקבל קידושין עבור בתו, למרות שגם היא יכולה לקבל את גיטה. לעומת זאת, **ריש לקיש סבור שדין הקידושין כדין הגירושין, וכשם שגם האב וגם בתו יכולים לקבל את גיטה, כך שניהם יכולים לקבל עבורה את קידושיה.** הגמרא מסבירה שהחילוק בין גיטין לקידושין לדעת ר' יוחנן מבוסס על כך שקידושין דורשים דעת והסכמה של האישה, ואילו לשם גירושין אין צורך בדעת האישה.

נראה שר' יוחנן הבין שהתורה הפקיעה לגמרי את רשותה של הבת (כהבנה 1/ב), והבת נחשבת כאילו אין לה דעת כלל. לכן, רק האב יכול לקבל קידושין, שכן הם דורשים דעת, אך גם הבת יכולה לקבל גט, שכן קבלה זו אינה דורשת דעת כלל. ריש לקיש, לעומתו, הבין שלבת יש באופן בסיסי רשות עצמאית (כהבנה 1/א) ולכן היא יכולה לבצע אפילו דברים הזקקים דעת, כמו קידושין.