

עדי קידושין

אברהם מרקוס

א. פתיחה

ב. הצגת הסוגייה

ג. שיטת הרמב"ן

ד. שיטת הרשב"א והמאירי

ה. שיטת ראשוני אשכנז המקבילים לשיטת הרמב"ן

ו. הרחבת הריטב"א בשיטת הרשב"א

ז. המהלך של רבי שמעון שקופ ברשב"א (חידוד)

ח. סיכום

א. פתיחה

מה הם עדי קיום ראייה לעומת עדי ידיעה ומה הם התנאים הנדרשים לעדות קיום?

התורה אומרת "על פי שנים עדים יקום דבר" (דברים יט, טו). הנלמד מפסוק זה, הוא שכדי לאמת או לקיים מעשה מבחינה משפטית יש צורך עדות. ישנם שני סוגי עדות בתורה: ישנה עדות ידיעה ובירור – עדות שבה כל תפקידם של העדים הוא להעיד בבית דין, כדי לאמת את מה שהם ראו; וישנה עדות קיום – העדים מעידים בשעת המעשה, ותפקידם הוא לתת תוקף משפטי למה שראו. במאמר זה נדון בהבדלים שבין סוגי העדויות, באופנים שבהם ההבדלים מתבטאים בתנאים הנדרשים לעדות, ובשיטות השונות בעדות קידושין, המדגישות את ההבחנה הזאת.

ב. הצגת הסוגייה

מושג עדי הקיום עולה מתוך המשנה:

האומר לאשה קדשתך והיא אומרת לא קדשתני, הוא אסור בקרובותיה והיא מותרת בקרוביו. היא אומרת קדשתני והוא אומר לא קדשתך, הוא מותר בקרובותיה והיא אסורה בקרוביו.

(קידושין סה, א)

במקרה השני, כאשר האישה אומרת שהאיש קידש אותה, והאיש מכחיש עובדה זו – דרשו חכמים שהאיש יגרש את האישה, כדי שהאישה לא תיאסר על ידי אמירתה.

בגמרא (סה, א) מובאים דברי רב יהודה, שלפיהם המקדש בעד אחד – אין חוששים לקידושין. הגמרא מנסה להביא את המקרה של משנתנו, העוסק בהודאת איש על עצמו שקידש אישה, או בהודאת אשה שנתקדשה, כדי לתמוך בדברי רב יהודה: אכן קידושי עד אחד חלים, כאשר שניהם – האיש והאישה – מודים לדבריו וטוענים שהיו קידושין. אומנם, הגמרא לא העלתה את האפשרות שחלים הקידושין בלא עדים כלל, משום שאין קיום למעשה קידושין בלי עדות.

בהמשך, מציגה הגמרא דיון בין רב כהנא לרב אשי בנוגע לקידושין בעד אחד:

מאי הוי עלה? רב כהנא אמר: אין חוששין לקידושין, רב פפא אמר: חוששין לקדושין. 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 לאחריני, הכא קא חייב לאחריני.

(קידושין סה, ב)

את דיני העדות השונים, למדים מהפסוק: "על פי שנים עדים יקום דבר", והקישו חכמים בין דבר שבממון לדבר שבערוה לעניין עדות (קידושין סה, ב). הלכך, טוען רב אשי, יש לדמות דינים אלו גם לעניין הודאת בעל דין: "אי מה להלן הודאת בעל דין כמאה עדים דמי, אף כאן הודאת בעל דין כמאה עדים דמי" – כשם שאדם המודה בטענות ממוניות, הודאתו מתקבלת בלא עדים, כך לכאורה יש לדון גם בקידושין, שהמודה בקידושין – הודאתו תתקבל בלא עדים.

רב כהנא עונה: "התם לא קא חייב לאחריני, הכא קא חייב לאחריני" – רק בממונות אומרים שהודאתו נחשבת כמאה עדים, כיוון שאין הוא חייב לאחרים. כלומר, אין תוכן ההודאה בחוב ממוני נוגע אלא לאיש המודה לבדו, ורק לו ההודאה גורמת להפסד. לעומת זאת, בקידושין אכן יש 'חוב לאחרים', שהרי בהודאה בקידושין האישה אוסרת את עצמה על אחרים, ולא גורמת הפסד רק לעצמה (רש"י סה, ב ד"ה לא קא חייב; ד"ה הכא קא חייבה)¹. לכן, אין מקום להשוות את הודאת בעל דין בממון, להודאת איש ואישה בקידושין.

הגמרא מביאה סיפור על שני אחים שחלקו את ירושתם, ושאלו את רב אשי כיצד יש לפרש את הפסוק – "על פי שנים עדים [...] יקום דבר". ממה נובע צורך העדות במקרה כזה? "דאי בעי למיהדר, לא מצי הדרי ביה ואנן לא הדרי [=העדות נועדה כדי למנוע מאנשים לחזור בהם, ואנחנו אנשים נאמנים, ולא נחזור בנן], או דלמא לא מקיימא מילתא אלא

1. ישנה מחלוקת ראשונים מדוע מקרה זה נחשב 'חב לאחריני', האם מצד זה או מצד איסור קרובות וגרושה לכהן.

בסהדי [=אין תוקף לחלוקתנו ללא עדות שיקיימוה]". רב אשי השיב ש"לא איברו סהדי אלה לשקרי", כלומר מטרת העדים בחלוקת הירושה היא רק על מנת למנוע שקרנים, ואין תפקידם לקיים את מעשה החלוקה. זאת לעומת קידושין שאינם חלים ללא עדות. צריכים אנו להבין מה בדיוק החילוק בין האפשרויות המוצגות.

ישנן שתי שיטות מרכזיות בטיב עדות קיום בקידושין: שיטת הרמב"ן וסיעתו ושיטת הרשב"א.

ג. שיטת הרמב"ן

הרמב"ן (סה, ב ד"ה הא דאמרינן) דן מהו ההבדל בין אישה שמודה שהתקדשה בפני עד אחד – מקרה שבו רב כהנא סירב לקבל את דבריה ולהגדירה כאשת איש, לבין אישה שמודה שהתקדשה בפני שני עדים, ששם אין ספק שנגדיר את האשה כאשת איש ותיאסר על העולם. אם כן, יש לשאול מדוע במקרה כעין זה הגמרא אינה אומרת שהודאתה אינה הודאה – שהרי 'חבה לאחרים' ואוסרת עצמה על שאר העולם. הרמב"ן מתרץ:

כיון שהמעשה מתחלתו חוב הוא ואין בדין לחוב לאחרים בהודאה בלא עדים, אין הקדושין חלין. שלא קראה תורה קיחה אלא זו שהיא בכל דיני אישות להחמיר ולהקל, הלכך מותרת לכל אדם, אבל בפני פלוני ופלוני כיון שחלו הקדושין חוששת לאיסור שיודעת על עצמה, ודאמרינן לא איברו סהדי אלא לשקרי, בממון קאמרינן, כלומר עדים בממונו של אדם לא הוזכרו אלא משום שקרינן, ואיברו לאו דוקא, אלא משום שעדים בממון כתיבי קאמר איברו, אבל בקידושין כיון שהם צריכים בכופרים צריכים במודים, דהא מחייבי לאחריני דלא מודו כטעמא דפרישית.

(רמב"ן קידושין סה, ב ד"ה הא דאמרינן)

הרמב"ן מבחין בין קידושין בעד אחד לקידושין בשני עדים, לפי "שלא קראה התורה 'קיחה' אלה זו שהיא בכל דיני אישות להחמיר ולהקל" – אין חלות קידושין במקרה שבו אי אפשר להרוג את אשתו אם זינתה, "ודאמרינן דלא איברו סהדי אלא לשקרי בממון קאמרינן", שבקידושין החיוב נוצר מאליו והם רק באים לאמת את המעשה. בקידושין, הרמב"ן טוען ש"כיון שהם צריכים בכופרים, צריכים במודים". אם אינם יכולים לברר את המעשה שהם ראו בבית דין אחר כך, הקידושין אינם חלים בכלל, מכיון שאינם מקוימים.

ד. שיטת הרשב"א והמאירי

הרשב"א (שו"ת הרשב"א, א, תשפ; אלף קצג) טוען שהעדויות הנדרשת בקידושין היא סוג אחר של עדות לחלוטין. הוא טוען שאין תפקידם של עדי קידושין לברר את המעשה בבית דין, אלא לקיים את מעשה הקידושין על ידי ראייתם, כחלק פעיל מחלות הקידושין. במקרה

שהעדים ראו את ראובן נכנס לקדש את לאה על ידי אתרוג, ושמעו אותו אומר את לשון הקידושין, אבל לא ראו את גוף הנתינה, הקידושין פסולים, אף על פי שהיא יוצאת עם אתרוג ומודה שקיבלה אותו לשם קידושין, "דעדות ראייה ידיעה בעיא ממש".

מדברי הרשב"א נראה שראיית מעשה הקידושין היא חלק מהותי מהעדות. הוא מסביר שבקידושין ידיעה בלבד אינה מספיקה, משום שנדרשת ראייה ממשית, בנוסף לידיעה. לעומת זאת, בעדות על ממונות נדרשת או ראייה ללא ידיעה או ידיעה ללא ראייה. הסיבה להבדל היסודי הזה היא ששאר העדויות מטרתן היא לאמת שהמעשה התרחש. אם ניתן לדעת דרך הסקת מסקנות הגיונית על אמיתות המעשה – העדות כשרה. אך, בקידושין שהראייה היא חלק מהותי מהעדות, הסקת מסקנות פשוטה (כפי שתוארה לעיל) – אינה מספיקה להחלת הקידושין.

המאירי (ו, א ד"ה הרי את עצורתי) כותב שאפילו אם הכול מבינים את לשון הקידושין והמקדש והאישה דיברו בעסקי הקידושין, עדיין אין שום חשש קידושין מ"כיון שלא פירש, נמצאו העדים תלויים בלב האיש והאשה ולא בשמיעת אזניהם וראית עיניהם". אף על פי שיש ידיעה מוחלטת שנעשה מעשה קידושין, עדיין צריכים לקיים זאת על ידי ראייה ממשית של העדים, ללא הסקת מסקנות (שהבינו את הלשון ושמעו שדיברו בעסקי קידושיה). מדברי המאירי נראה שלמד את יסוד העדים בקידושין כמו הרשב"א.

ה. שיטת ראשוני אשכנז המקבילים לשיטת הרמב"ן

לעומת זאת, מדברי המרדכי (פרק האומר, רמז תקלא) נראה שאינו סובר כשיטת הרשב"א, אלא שיטתו דומה אולי לשיטת הרמב"ן. המרדכי מביא את דברי היראים הדין במקרה שאחד העדים לא ראה את נתינת הטבעת בשעת מעשה הקידושין. היראים קובע שהקידושין תקפים, ואחת מסיבותיו היא ש"אם עד ראה דבר המוכיח ונראה, יכול להעיד ונודן כאלו ראה גוף המעשה". הוא משווה זאת לגיטין, ששם מי שלן עם גרושתו מן הנישואין (שליבו גס בה), אנו אומרים ש"הן הן עדי ייחוד, הן הן עדי ביאה". ראיית מעשה הייחוד היא הוכחה מספקת כדי להחשיבה כראיית מעשה הביאה. המרדכי כותב בעצמו (גיטין פרק המגרש, רמז תנא) שאם העדים ראו את האיש נכנס לקדשה עם כסף, האישה אינה צריכה גט ש"אינו קרוב לודאי, דילמא לא נפיל בתוך חיקה". לעומת זאת, בביאה שבה ראיית הייחוד נחשבת כראיית הביאה, משום שיצרו תוקפו, ישנו הדמיון למקרה שהאיש זרק את קידושיה לחצרה, והעדים ראו את הכניסה לחצר, אך לא ראו את הנפילה על הקרקע. משום כך, אנו משערים בטבעו של האיש – ש"אפשר אש בנעורת ואינה מהבהבת?", ולכן אנו מניחים שהוא שכב עם גרושתו כדי להחזיר אותה אליו (וזאת יחד עם סברת "אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות"). זאת בדומה לכך שאנו משערים על פי

חוקי כוח המשיכה – שהקידושין ייפלו לתוך חצרה. רואים מדברים אלו שהמרדכי סובר כמו הרמב"ן, שהסיבה היחידה לפסול את עדות הקידושין היא כאשר ישנו סיכוי סביר שהקידושין לא הגיעו אליה. אם ישנה ידיעה ברורה ומוחלטת שהקידושין נפלו בתוך חיקה, תהיה ידיעה זו עדות שמבררת ומאמתת את המעשה, ויהיה מספיק לקיים את הקידושין גם בלי ראייה ממשית².

בניגוד לשיטתם של הרמב"ן והמרדכי, ר' שמעון שקופ מבהיר את יסוד שיטת הרשב"א:

דאף אם תהיה האומדנא ברורה דמהני בכה"ג בדיני נפשות, מ"מ בקדושין דבעינן עדים לקיום הדבר לא מהני [...] דסגי' לדין עדים ידיעה בלא ראייה [...] אבל בקדושין שהמעשה עצמה אינה פועלת רק אם ראו עדים [...] נמצא דעל עצם המעשה ליכא עדים.

(שערי יושר ז, ד)

העדות מקיימת את המעשה בשעת ראייתם. ללא ראייתם – המעשה נחשב כמי שלא התרחש. לאחר שהתרחש המעשה, אין מה לברר או לאמת. ראיית אומדן אינה יכולה להחליף ראיית מעשה על מנת לתת לה תוקף משפטי ולקיימה.

כדי לחדד את נקודת מחלוקתם, הרשב"א (יבמות לא, א) מסביר את המקרה "ספק קרוב לו, ספק קרוב לה" כך שהספק הוא היכן הקידושין נפלו. זאת לעומת המרדכי שטוען שבמקרה כזה אין קידושין כלל, ונחשוש מדרבנן כאשר עד אחד חושב שראה את הקידושין נופלים סמוך אליו, ועד שני חושב שראה את הקידושין נופלים סמוך אליה. לפי שיטת הרשב"א, עדי קיום מתפקדים כעדים בשעת ראייתם כדי להחיל קידושין. אם הם מחילים קידושין מלאים, הם גם יכולים להחיל ספק קידושין השווה לחצי חלות. המרדכי טוען שהם מתפקדים רק כעדים לאחר המעשה בבית הדין, ועדות כזו אינה ברורה, ואינה יכולה לאמת מה התרחש בדיוק, על מנת לקיים מעשה קידושין.

הרמ"א (אבן העזר מב, ד) פוסק כמו הרשב"א, שאין הולכים אחרי אומדנות בעדות קידושין, והוא מסביר בצורה ברורה: "צריכים העדים לראות הנתינה ממש לידה [...] אע"פ ששמעו שאמר: התקדשי לי בחפץ פלוני, ואחר כך יצא מתחת ידה, אינן קידושין עד שיראו הנתינה ממש". מייד לאחר זאת, הוא פוסק שבמקרה שהעביר את קידושיה דרך חור צר בקיר, באופן שאין העדים יכולים לראות את גוף הנתינה, שהאישה מקודשת. פסק זה נראה

2. הפתחי תשובה (אבן העזר מב, יב) מציע הסבר מדוע המרדכי אינו חולק על הרשב"א. במקרה שהרשב"א מביא ישנו אומדן גרוע המביא להסתפקות האם קיבלה מהאיש ישירות את הכסף, והאם הכסף ניתן בתורת קידושין (שמא הוא חזר ונתן לה במתנה). המרדכי מדבר על אומדן שיותר מוכח שאחד מהעדים העלים עין בשעת נתינה.

כמנוגד לפסיקתו קודם לכן כרשב"א. על כן, יש להבחין בין המקרים. המקרה השני (העברת הקידושין דרך החור) הוא כעין "לנה עמו בפונדקיי". כמו שאנחנו מחשיבים את ראיית הייחוד כמו ראיית הבעילה, שמוכיחה כי הוא בא להחזיר את גרושתו, מחשיבים גם את ראיית הכנסת הכסף לחור בקיר ויציאתו מהחור כראיית נתינה, אף על פי שלא ראו העדים את כל ההעברה בעיניהם. ראייה זו אינה נחשבת כאומדן משום שהיא אינה דורשת הסקת מסקנות להבנת ההתרחשויות, בניגוד למקרה הראשון (כניסת האיש עם חפץ מסוים – ויציאת האישה עם אותו החפץ).

מקרה נוסף שממנו ניתן ללמוד על יסוד עדי הקיום בקידושין, לפי הרשב"א, הוא מקרה שבו העדים ראו שני מעשי קידושין בנפרד, אחד בכוקר ואחד בערב. הרשב"א (גיטין פא, ב ד"ה והוא שנתייחדה) אומר ש"אין כאן קדושין [...] דהמקדש בעד אחד, אין חוששין לקדושיו". זאת, בניגוד לר"ן (גיטין לה, ב ד"ה זה היה מעשה) שטוען שרק משום שקידושין קשורים לדיני נפשות, ולכן "בבת אחת בעיא להו". לולא הסברה הזאת, העדים היו מצטרפים. רואים מפה שהר"ן סובר כמו הרמב"ן והמרדכי, וגם כאשר אין בירור במעשה הראשון שהעד הראשון מעיד עליו, כיון שלאחר שהעד השני מעיד על המעשה השני, מכלול הקידושין נמצא מבורר למפרע, וישנה עדות ידיעה המצורפת לקיום כל מעשה הקידושין. נדרשים אנו לסברת חומרת דיני נפשות (שאישה שזינתה נהרגת) על מנת למנוע את הצטרפותם. לפי הרשב"א, אפוא, הפסול בעדות כזו אינו קשור כלל לדיני הצטרפות. לפי שיטתו, העדות מתרחשת בשעת מעשה כדי לקיים ולהחיל את הקידושין. כשהעד הראשון ראה את המעשה, כיון שהעד השני לא ראה, לא הייתה כל עדות, והמעשה נחשב כמי שאינו. גם כאשר בסופו של יום ישנם שני עדים, אי אפשר לסמוך על שקלול העדויות למפרע, משום שזו הסקת מסקנות. לשיטת הרשב"א, עדות זו לא תהיה עדות ראייה היכולה לקיים את הקידושין.³

ניתן להביא ראייה לדברי הרשב"א שעדי קיום מעידים כבר בשעת מעשה: הקובץ שעורים (כבא בתרא אות קז) מוכיח מדברי רבי שילא ש"אין שליח נעשה עד" בקידושי אישה, אך כשבא העד אחר כך לבית דין, אין דינו נגרע מנוגע בדבר שנסתלקה נגיעתו (שמוכר נאמן

3. השערי יושר מציע הסבר לר"ן, המאפשר לו להידמות לדברי הרשב"א. הסיבה שאישות ונפשות קשורים היא שגם אם יש צורך בעדי קיום, יש גם תוקף לחצי קיום שעד אחד מבצע בשעת ראייתו, ושני החצאים מצטרפים למכלול מלא של קיום. לעניות דעתי, הסבר זה אינו מוכרח כלל כיון שהמושג חצי קיום בעדות אינו ידוע. צירוף עדויות למכלול אחד נראה כהסקת מסקנות, שמאפיינת עדות ידיעה ומעכבת בעדות ראייה. אם העדים לא ראו קידושין תקינים, כנראה שלא חלו קידושין תקינים.

להעיד למי שהוא מכר לאחר מכירתו). עדותו בתור עד קידושין אין היא על מנת לברר כמו בדיני ממונות, אלא מטרתה היא לקיים ממש את המעשה בשעתו.

ו. הרחבת הריטב"א בשיטת הרשב"א

עד כה הסברנו את שיטת הרשב"א כדורשת מעדי הקיום לקיים את הקידושין על ידי ראייתם בלבד. אם נתבונן בריטב"א (מג, א ד"ה מיהו), נוכל להרחיב מעט את חידוש עדי הראייה. הריטב"א מחייב ייחוד עדים משום שאם יש עדים קרובים או פסולים במעמד הקידושין, הם מצטרפים ופוסלים את העדות. אומנם, במסכת מכות (ו, א) מובא פתרון לבעיה זאת: כאשר יבואו העדים לבית הדין – נשאל אותם האם "למיחזי אתיתו או לאסהודי אתיתו". העדות מתרחשת בבית הדין, ולא בשעת המעשה, ולכן אין חשש לעדים פסולים שיפסלו את העדות, או כפי שהסבירה שם הגמרא – "מה יעשה שני אחין שראו שראו באחד שהרג את הנפש". אך, בקידושין אין הדין כן, אלא "אין העדות באה לאמת הדבר בלבד [...] אין לקדושין קיום בלא עדות". הריטב"א מסביר מדוע עדים העומדים מאחורי הגדר אינם יכולים להיות עדים בקידושין. הסיבה הראשונה שהוא הביא היא "דהא לא חשיבא עדות בדבר שגוף הדבר צריך לעדות, אלה בדבר שצריך עדות משום שקרא". אם גוף הקידושין צריך עדות ראייה לקיימו, הרי שראיית עדים במקום רחוק, באופן שהמקדש והמתקדשת אינם יכולים לראותם, אינה נחשבת כעדות ראייה המספיקה לקיום מעשה הקידושין שלהם. קשה להבין את החומרה הזאת, ויש לשאול: מדוע דין זה נדרש? גם אם העדים נותנים תוקף משפטי בשעת המעשה, ואף אם ראייתם היא חלק אינטגרלי לקיום המעשה, למה איננו מסתפקים בכך שהעדים רואים את המקדש ואת המתקדשת, ומדוע אנו דורשים שהמקדש והמתקדשת יראו את העדים? הרי שדין זה מראה לנו שהעדים משמעותיים יותר ממה שחשבנו. האבני מילואים (מב, ז) דן במקרה שבו הבעל והאישה ייחדו עדים שנתגלו כפסולים אחר כך, אבל היו עדים כשרים מאחורי הגדר. הוא מוכיח מהריטב"א שהקידושין פסולים, "כיון שלא היה כוונתם לעדים הטמונים [...] דהיכא שגוף הדבר צריך עדים, לא מהני עדי הכמנה". העדים יכולים לקיים את מעשה הקידושין רק אם הבעל והאישה כיוונו לקדש בעדותם דווקא, ולא בעדים שיזדמנו. אנשים רגילים לחשוב שקידושי כסף מורכבים מנתינת הבעל וקבלת האשה שנעשו בעדים. לפי מה שעולה מדברי הריטב"א, שני אלו אינם מה שמתרחש בקידושין. העדים משמשים כשותפים מלאים של המקדשים בשעת המעשה. על מנת לתת תוקף לנתינת הבעל ולקבלת האשה, הבעל נותן ביחד עם העדים שהוא כיוון עליהם, והאישה מקבלת ביחד עם העדים שהיא כיוונה עליהם. הם אינם צופים מהצד הנותנים תוקף למעשים שלהם, אלא הם מחילים את המעשה ביחד איתם כשותפים גמורים.

ההרחבה של הריטב"א בעדות ראייה אינה הכרחית. רבי אברהם מן ההר (סה, ב ד"ה איכא) מסביר את הפסול של עדים העומדים מאחורי הגדר באופן אחר: "יכלה למימר משטה הייתי בכ שהרי לא הייתה חושבת שיראה לה שום אדם". הפסול הוא בדעת האשה, שאנו משערים שהיא לא גמרה בדעתה להתקדש לו לחלוטין בקבלתה בדרך שאי אפשר שתחזור בה. אין שום פסול בכך ש"גוף הדבר צריך לעדות" לקיימו. אם המקדשים אינם רואים את העדים, הרי שקיומם של העדים על ידי ראייתם לא נפגם. אפשר להבין את תפיסתו של רבי אברהם מן ההר לגבי עדות ראייה מפירושו בסוגיית סבלונות (נ, ב ד"ה חוששין). הוא חולק על רש"י, שמסביר שהחשש הוא שהוא קידש עם הסבלונות עצמם. לפי שיטתו, הסבלונות הם רק רמז ואמתלה לכך שהוא כבר קידשה בכסף ובעדים לא בפנינו, ואנו חוששין "דוקא שיש עדים בסבלונות [...] דלא עדיפי סבלונות דיהבי אמתלא דמקדשה כלל מקדושין גופייהו". כפי שנדרשת עדות ראייה בעת הקידושין, ללא הסקת מסקנות, נדרשת עדות ראייה כדי לשנות את חזקתה מפנויה לארוסה, והחשש מהסבלונות עצמם אינו מספיק. מצד אחד, הוא מודה שעדות קיום היא עדות ראייה בשעת מעשה, אך מהצד השני – הוא חולק חזיתית על הריטב"א שטוען שבעדות ראייה המקדשים מצרפים את העדים להשתתף בחלות הקידושין שלהם⁴.

אחר הסברנו בשיטת הרשב"א, יש לדון בתנאים הנדרשים לעדות. אם התפקוד שלהם בתור עדים מתרחש בשעת הראייה, מה הם צריכים לראות כדי לתקף את מעשה הקידושין? יש רכיבים רבים סביב מעשה הקידושין, המעכבים את החלות, אם אינם תקינים. לדוגמה: מה היה רצון האישה בקבלתה? האם היו תנאים בקידושין? האם הטבעת הייתה שווה פרוטה בשעת הנתינה? האם בשעת הנתינה המקדש ציין את הקידושין, או שמא לא פירש כלום בנתינתו (היה מדבר עמה בעסקי גיטה וקידושיה)?

הרמ"א (אבן העזר כז, ב) פוסק שכשהבעל אומר 'הרי את זקוקתי', שהיא מקודשת "אם הבינה דבריו, או שדברו תחילה בעסקי קדושין". המשמעות הפשוטה היא שלא צריכים עדות על הפרטים האלו. האבני מילואים (ד"ה אם הבינה דבריו) מקשה על הרמ"א שבמקרה שהעדים אינם יודעים את רצונה שדעתה להתקדש אליו, הרי שמקרה זה הוא בדיוק כמו מקדש בלא עדים. רבי שמעון שקופ (שערי יושר ז, יב) מנסה לתרץ את הסבר הרמ"א – לפי

4. העובדה שרבי אברהם מן ההר מצריך עדים בשעת נתינת הסבלונות מעידה שידיעה וביורור אינם מספיקים, לעומת שיטת הרמב"ן, שתרומת הדשן (קידושין, רז) הולך בעקבותיו, הטוען שגם לפי רש"י הסובר שהחשש הוא שהוא שלח את הסבלונות לשם קידושין, נדרשת עדות על השליחות בלבד. "כיון שהוא שולח בעדים אנן סהדי דמשום קדושין שלח ובודאי השליח עשה שליחותו ונתנה לה כאשר צוה שמשלח". אנן סהדי הוא כמו אומדן והסקת מסקנות, שרק הרמב"ן מוכן לקבל בתור עדות קיום.

הר"ן (נדרים ל, א ד"ה אשה) האומר ש"אין אנו דנים בקדושין מצד האשה אלא מצד האיש". נדרשים שני עדים כדי לקיים את פעולת האיש, שהוא העיקר בקידושין, כמו שרואים בפסוק "כי יקח איש אשה" שהלקיחה היא מצד האיש. הרב שקופ דוחה את תירוצו מסוגיית מקדש במלווה ופרוטה, שאם דעת האשה על הפרוטה, אין הקידושין תקפים. מוכח מדין זה שרצון האישה נחשב כמעשה הקנאה, ולא רק "ניחותא בעלמא". אם כן, לשון הר"ן ש"משוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר" מדויק בלשונו של ר' שמעון "דבר שנתחדש ע"י עשייה וכוונה בפועל". עדיין צריכים אנו להסביר מדוע לא צריכים עדות של קיום ברצון האשה, שהיא מבינה מלשון הבעל.

ז. המהלך של רבי שמעון שקופ ברשב"א (חידוד)

ר' שמעון שקופ מביא ראיה מסוגיית 'דברים שבלב' (מט, ב), שאם האיש מקדש אישה על תנאי שקרי (לדוגמה: על מנת שאני כהן, ואינו כהן), האישה אינה מקודשת, ואף על פי שהיא אומרת "בליבי היה להתקדש לו", מכיוון שבעת ההתנאה היא שתקה, "לאו כל כמינה דעקרה ליה לתנאיה". יש לשאול למה איננו אומרים שלא הייתה עדות על כוונתה? ר' שמעון מקשה על המהלך הזה מהראב"ד שמשגי על הרמב"ם (אישות ז, ג) הפוסק ש"המקדש על תנאי, וכנס סתם או בעל סתם הרי זו צריכה גט [...] שמא ביטל התנאי [...]". הראב"ד טוען ש"אינו כן אא"כ כנסה סתם בעדים דהוה ליה כמו שביטל תנאו בעדים". הרי שלפי שיטת הראב"ד, ביטול התנאי שהוא חלק אינטגרלי מחלות הקידושין ונדרשים עבורו עדי קיום. רבי שמעון שקופ מבחין שבתנאים הצורך לקיום העדים, לפי שיטת הראב"ד, הוא לחדש דבר בחלות הקידושין, שיעמוד לעומת אמירתה "בליבי היה להתקדש לו", שבה היא שוללת את קבלת התנאי מראשיתו, והאמירה שלה אינה דבר חדש שצריך קיום על ידי עדים. אם היא אינה דבר מחודש, אפילו הראב"ד אינו מצריך עדות כדי לקיים את רצון האישה לקבל את התנאי, אף על פי שהאמירה הזו מעכבת לגמרי את הקידושין. השאלה שאנחנו דנים היא סביב רצונה להתקדש לו בפועל, שכנראה כן דורש עדות.

תנאי נוסף בחלות הקידושין הוא שהכסף הניתן חייב להיות לפחות שווה פרוטה בשעת הנתינה. בסוגיית "אבנא דכוחלא" (יב, ב) חכמים אומרים לרב חסדא שהסתפק בשווי האבן ש"הא איכא סהדי באידית לידעי דבהווא יומא הוי ביה שו"פ". באותה סוגייה מופיע חשש שמא הכסף שווה פרוטה במדי. ר' שמעון סובר שאם השווי נתברר על ידי עדים אחרים, היו חלים הקידושין, גם ללא עדי קיום על שווי האבן בשעת המעשה. מה שהעדים נדרשים לקיים הוא מעשה הקידושין עצמו, אבל ידיעה שהועילו הקידושין וכל התנאים הצדדיים בחלות, אינם דורשים עדי ראייה וקיום, אלא בירור בלבד.

הנודע ביהודה (מהדורה תניינא אבן העזר עז) פוסק שאם העדים חשבו שהחפץ שבו קידשו גזול, ואחר כך נתברר שאינו כך, עדיין לא חלו הקידושין, כיוון שלא היו עדי קיום. מנגד, הוא פוסק ביבמות (מהדורה קמא נח) מדברי הרשב"א שאם העדים ראו את זריקת הקידושין, וספק נפלו קרוב אליו או קרוב אליה, כשיתברר אחר כך שהקידושין נפלו קרוב אליה, יחולו קידושין גמורים, כמו הזורק קידושין לחצרה ואינם יודעים שזו חצרה. ר' שמעון מתקשה להבחין בין מקרה שהעדים חשבו שהקידושין ודאי פסולים ובין מקרה שהסתפקו העדים. ר' שמעון מביא כלל מדברי התוספות (סו, ב ד"ה אמר אביי) שמבחינים בין מקדש בעד אחד, שאין חשש קידושין מטעם ש"אין דבר שבערוה פחות משנים", ובין זנות ש"התם אפשר [...] המעות מתנה אבל הכא הביאה אוסרת בין בעדים ובין שלא בעדים ואין אנו צריכים אלא שידע הבעל האמת". בהבחנה הזאת, ר' שמעון לומד שלומדים מהפסוק "על פי שנים עדים" רק את הצורך בעדי קיום בדבר שתלוי במעשה הקשור לדעת האדם, לעומת מעשה שאינו תלוי בדעת, שהחלות מוחלת ממילא בלא עדים⁵. גם הצורך הזה מוגבל לחלקי הקידושין התלויים בכוונה, כמו הנתינה, הקבלה והאמירה. כשהאיש נותן לאישה כסף, ישנן דרכים רבות אפשריות לפרש את מעשיו. על מנת לתת תוקף למעשיו, ולפרש שהוא כיוון לקדשה בכספו, הוא צריך לשתף את העדים בפירוש מעשיו כדי לקיימם, באופן שיהיה ברור שהוא אינו נותן לה מתנה בלבד. לעומת זאת, כל הפרטים הצדדיים, כמו שהכסף צריך להיות של המקדש, וצריך להיות שווה פרוטה, שעל אף שהם הכרחיים לא פחות עבור חלות הקידושין, הם אינם דברים הנתונים לפרשנות, משום אינם תלויים בכוונת המקדש. בהקשר לשאלת הנודע ביהודה, על מקרה שהעדים סברו שהחפץ היה גזול, ואחר כך התברר שהיה של המקדש, רבי שמעון שקופ פוסק שהקידושין כשרים, משום שפרט זה אינו תלוי בכוונת העדים ואינו ניתן לפרשנות. הדרשה היחידה היא שיערך בירור המועיל גם למפרע, ואף בידיעה כמו בדיני ממונות, וכמו כן שכדף הקידושין יהיה שווה יותר מפרוטה באותו היום.

על מנת לתרץ את האבני מילואים, על אף שדנים את רצון האישה בקבלתה, ר' שמעון מסביר שמשום שהעדים רואים דברים מוכיחים כמו נתינתו, אמירתו וקבלת האישה לאחר אמירתו, הרי ש"אין חסרון בעדים בקיום הדבר". גם אם אחד מהם, או אפילו העדים עצמם, אינו מבין את לשון הקידושין, הרי שחל דין "ענינים ומציאות שאינם מתחדשים ע"י בעלי דברים ע"י רצון וכוונה" ובירור בלבד יספיק. ר' שמעון משתמש בחילוק זה כדי להסביר

5. ר' חיים בריסק (יבום וחליצה ד, טז) מבחין בדומה להבחנה הזאת בחקירתו בין דבר שצריך כוונה, כמו חליצה וכתובת הגט לשמה, שניתן לעשות זאת אף עם קטן שגדול שעומד על גביו ש"הפטור בא ממילא מדין תורה" ובין דבר שצריך דעת, כמו קידושין וגירושין, שקטן שגדול עומד על גביו אינו יכול להחיל כיון שהחלות מוחלת מכוח מעשיו.

את המושג 'ספק קידושין'. אם העדים מקיימים את חלות הקידושין, כשישנו ספק הם אמורים להחיל ספק קידושין. הקידושין יכולים להיות תקפים בוודאות למפרע משום שברוב דיני הספקות, "הם מפרטים שהם דברים מוכרחים במציאות, שהכוונה אינה מוסיפה ומגרעה ממציאותם", ורק בירור של ידיעה נדרש כמו בשאר איסורים. במקרה שעסקו בעסקי קידושיה ונתן את הקידושין בשתיקה, העדים יכולים להעיד שהוא נתן לשם קידושין. אבל, במקרה ש"נתן הוא ואמרה היא", הרשב"א (ה, בד"ה והא אשה) מסביר שיש ספק משום שאין עדים שנתינתו הייתה לשם קידושין, מכיון שהוא שתק לפני. ההבחנה בין שתיקת האיש לשתיקת האישה, לפי שיטת הרשב"א, היא ששתיקת האישה מוכיחה את כוונתה בקבלתה בגלל שאינה יכולה לקבל את הכסף בתור מתנה משום גזל. בשתיקת הבעל, מכיוון שהוא הנותן, אין סיבה שהוא לא יוכל לתת לה את הכסף בתור מתנה, ומעשיו נתונים לפרשנות הדורשת שיתוף של עדי קיום.

ה. סיכום

למסקנה, התפקוד של עדי קיום בקידושין לפי שיטת הרשב"א והריטב"א שונה לחלוטין משיטת הרמב"ן והמרדכי. לפי הרמב"ן והמרדכי, אף על פי שקידושין אינם כמו דיני ממונות, משום שהקידושין חלים רק על ידי עדות, לעומת ממונות ש"לא איברו סהדי אלא לשקרי", העדים מתפקדים רק כשבאים לבית הדין אחר מעשה הקידושין כדי לברר ולהוכיח את המעשה. העדות נדרשת כדי להגדיר אותה כאשת איש, שנוכל להרוג אם זינתה, "הועיל צריכים בכופרים צריכים במודים". מטעם זה, הרמב"ן והמרדכי מוכנים לקבל אומדן וכל דבר הנותן ידיעה ברורה שהתרחש כאן מעשה קידושין. הרשב"א והריטב"א אומרים שתפקוד עדי הקיום בקידושין שונה לחלוטין מתפקוד עדי ממונות ועדי נפשות. העדים מתפקדים כשהם רואים את המעשה, והם מחילים את הקידושין בראייתם, עוד בטרם בואם לבית הדין. העדות הזאת נדרשת בכל הפרטים הנתונים לפרשנות והסבר שתלויים בדעת ובכוונה. בפרטים האחרים, התלויים במציאות בלי כל קשר לדעת וכוונת המקדש והמתקדשת, העדות שנדרשת היא עדות של ידיעה וביורור בבית דין, כעין שאר עדויות.