

# עקרונות יסוד במצוות הקידושין

## הרב אליהו ליפשיץ

- א. מהות הקידושין
- ב. משמעות הקידושין
- ג. מעשה הקידושין
- ד. חלות הקידושין
- ה. סיכום

### א. מהות הקידושין

נחלקו הראשונים בהבנת מהות הקידושין, וניתן לעמוד על שלוש תפיסות יסוד בין הראשונים – שיטת התוספות, שיטת חכמי ספרד ושיטת הרמב"ם.

כדי להבין את מחלוקת הראשונים בהבנת מהות קידושין, נקדים ונסביר את ההבדל בין שני סוגי הקדש – קדושת דמים וקדושת הגוף. קדושת דמים דומה לקניין: כשם שאדם יכול לתת מתנה לחברו, כך הוא יכול לתת מתנה לגבוה, וכיוון שהחפץ נקנה לגבוה, רשות גבוהה מחילה קדושה על החפץ. לעומת זאת, קדושת הגוף אינה פעולה קניינית, ואינה משנה את המעמד הקנייני של הבהמה<sup>1</sup>, היא מחילה קדושה על הבהמה ללא שינוי המעמד הקנייני.

שיטת התוספות היא שקידושין דומים לקדושת הגוף. הקידושין אינם פעולה קניינית אלא מעשה איסורי. הבעל מחיל על האישה שם אשת איש, ומשמעותה של החלת שם זו היא שהאישה אסורה על כל העולם<sup>2</sup>. את המושג 'קניין' המובא במשנה מפרשים התוספות כמעשה קניין ללא חלות קניין, מעשה שמשמעותו יצירת גמירות דעת בלבד<sup>3</sup>.

- 
1. "מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן" (בבא קמא עו, א).
  2. תוספות (גיטין פב, ב ד"ה אפילו), בהתאם לשיטתם, אינם מעלים על דעתם, אפילו לפי שיטת רבי אליעזר (גיטין פב, א), שיחול גט המוציא את האישה מבעלה ואוסרה על כל העולם, ולפי דעתם האישה חייבת בייבום. כיוון שמשמעות הקידושין היא שהיא אסורה, משמעות הגירושין היא שהיא מותרת לפחות למישהו אחד. נראה שחכמי ספרד לא התקשו בדבר זה.
  3. כשם שנוהגים לעשות קניין סודר למינורי שליחות, וברור שלא נקנה דבר במעשה קניין זה. אולם, בתוספות במסכת בבא בתרא (מת, ב ד"ה קדיש) מדובר על "גופה שקנוי לו", וקשה על הסברנו. אומנם, שם התוספות אומרים שקידושין הם תליוהו וזבין ולא תליוהו ויהיב מפני "דכנגד גופה שקנוי לו מתחייב לה שאר כסות ועונה", חיוב זה הוא משעת נישואין בלבד ואינו תלוי במעשה

שיטת חכמי ספרד היא שקידושין דומים לקדושת דמים. האיש קונה את האישה, מכניסה לרשותו והיא שייכת לו. רשותו של האיש אינה רשות ממונית, שהרי האישה אינה רכוש של בעלה<sup>4</sup>, אלא רשות איסורית, כיוון שהיא קנויה לו – היא אסורה על כל העולם, ואם מישוהו מקדשה – קידושיו אינם חלים<sup>5</sup>.

לפי שיטת חכמי ספרד, לבעל יש זכות קניינית באישה, ומשמעות זכות זו היא שאף אדם אחר אינו יכול להחיל עליה חלות קידושין. לפי שיטת התוספות, אין מניעה מהותית שאדם נוסף יחיל עליה חלות קידושין, והסיבה לדעתם שקידושין אינם חלים באשת איש, היא רק מפני שאשת איש חייבת כריתות, ולומדים מ"אחות אשה" שקידושין אינם חלים בחייבי כריתות (סז, ב)<sup>6</sup>. נדגיש שוב שלפי שיטת התוספות, הסיבה היחידה שקידושין אינם תופסים באשת איש, היא מפני שהיא ערוה, וגזרת הכתוב קובעת שקידושין אינם תופסים בחייבי כריתות. לפי שיטת חכמי ספרד יש שתי סיבות שקידושין אינם תופסים באשת איש גם מפני הקניין של בעלה וגם מפני שקידושין אינם תופסים בחייבי כריתות.

הקידושין. לפיכך, נראה להסביר שהקידושין הוא מעשה איסורי האסורה על כל העולם, והנישואין מכניסים אותה לרשותו ומזכים אותו בקניין (הסבר זה מסביר גם את התוספות בכתובות ב, ב ד"ה מציא).

4. למונח 'שלי' שתי משמעויות שונות. אנו אומרים 'חפץ שלי', ומשמעות הדבר שהחפץ הוא רכושי. אנו אומרים 'יד שלי', ואין משמעות הדבר שהיד היא רכושי, אלא שהיא חלק ממני. קניין הקידושין מגדיר את האישה כשייכת לבעל במשמעות השנייה: האישה אינה רכושו של הבעל אלא הוא והיא יוצרים ישות אחת.

5. שיטת חכמי ספרד עולה מהשוואה שהם עושים בין עבד כנעני לבין עבד עברי ובין שניהם לקניין אישה: "כך נראה לי דכיון דשני קניינין הן בעבדות, אחד קניין ממון והוא קניין דמעשה ידיו, 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, לפיכך אמרו שאף עבד עברי יש לרכו בו קניין איסור, שהרי מתירו בשפחה כנענית, ואין קניין איסור נפקע בלא גט, בין באישות בין בעבדות" (רמב"ן טז, א ד"ה זאת אומרת עבד עברי גופו קנוי. עיין דברים דומים ברשב"א שם). כמו כן, עיין ברשב"א (יבמות ע, ב ד"ה אלמא לא קני) המסביר: "אלמא לא קני ליה לרביה קניין גמור. ואף על גב דאמרין ב"פ דקדושין עבד עברי גופו קנוי, קניין גמור מיהא לא קני ליה דהא יוצא בגרעון כסף אי נמי בשש וביובל. משא"כ בעבד כנעני שאין לו יציאה לעולם אלא מדעת האדון, והוא הדין והוא הטעם באשתו דקרינן לה קניין גמור משום דאין לה יציאה מתחת הבעל אלא מדעתו".

גם דברי הר"ן המפורסמים (נדריים ל, א ד"ה ואישה נמי) ש"היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר והבעל מכניסה לרשותו", מבוססים על הבנה זו שהיא אמורה להקנות את עצמה לבעל. לשיטת התוספות הקידושין הן מעשה בלעדי של הבעל, והיא אינה צריכה להשוות נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר.

6. שיטה זו מפורשת באבני מלואים (מד, ד), ושיטתו תואמת לשיטת התוספות.

לפי שיטת התוספות, הקידושין מחילים על האישה שם ערווה, ולא ניתן להפריד בין הקידושין לבין שם ערווה. לפי שיטת חכמי ספרד, ניתן להפריד ביניהם ולומר שהאישה מקודשת ('קנוייה'), ואינה ערווה.<sup>7</sup>

הרמב"ם חולק גם על התוספות וגם על חכמי ספרד, ולפי דעתו קידושין אינם דומים לא לקדושת הגוף ולא לקדושת דמים, והמושג קידושין אינו קשור ל'קדושה', אלא לייעוד ולייחוד. הקידושין הם פעולה מקדימה לאישות, לפני שאדם כונס את האישה הוא מייעד אותה ומייחדה לו. אין, לפי דעת הרמב"ם, הכרח שלאחר הקידושין האישה מקודשת, ויש מצבים שבהם הקידושין חלים והאישה אינה מקודשת. אך, התורה חידשה שהמצב הרגיל הוא שלאחר הקידושין האישה מקודשת – היא אסורה על כל העולם – והבא עליה חייב במיתת בית דין.<sup>8</sup>

לקמן נראה את שיטות אלו לאורך ולרוחב של מסכת קידושין.

## ב. משמעות הקידושין

### ב.1. האם יש מצווה בקידושין?

השאלה האם יש מצווה בקידושין היא שאלה כפולה: א. האם יש מצווה לשאת אישה? ב. האם יש מצווה לשאת אישה בקידושין? השאלה הראשונה היא האם דברי התורה "לא טוב היות האדם לבדו", הם מצווה או שהם עצה טובה בלבד. השאלה השנייה היא האם

7. שיטה זו מפורשת בפני יחושע (גיטין מג, א ד"ה שם אמר רב חסדא).

8. שיטת הרמב"ם עולה בבירור מניסוחו למצוות קידושין (אישות א, א): "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אישה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאישה, כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אישה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאישה". הדין שלאחר הקידושין האישה מקודשת ואסורה על כל העולם, מובא רק בהלכה ג: "וכיון שנקנית האישה ונעשית מקודשת אף על פי שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש והבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת בית דין ואם רצה לגרש צריכה גט".

בפרק ג (הלכה יט) פוסק הרמב"ם: "מצווה שיקדש אדם אשתו בעצמו יתר מעל ידי שלוחו, וכן מצווה על האישה שתקדש עצמה בידה יתר מעל ידי שליח". לפי שיטת התוספות וחכמי ספרד, לשונו של הרמב"ם "מצווה על האישה שתקדש עצמה", אינה אפשרית, שהרי האישה אינה מקדשת את עצמה, אלא הבעל מקדש אותה, והלשון הייתה צריכה להיות "מצווה על האישה שתתקדש בידה יתר מעל ידי שליח" (אומנם, לא רק הניסוח קשה אלא גם הדין קשה. לפי שיטתם של התוספות וחכמי ספרד, מדוע מצווה בה יותר מבשלוחה, והרי היא פאסיבית ואינה נוטלת חלק בהליך הקידושין? !), אך, לפי הרמב"ם, שפירש שמשמעות לקדש היא לייחד, האיש מייחד אותה וגם היא מייחדת את עצמה. אומנם, מעשה הקידושין הוא של הבעל, אך תכלית הקידושין נעשית גם על ידי האישה וגם על ידי האישה.

הקידושין שחייבה התורה לעשות לפני שנושאים אישה הם מצווה או החלת חלות – האם הנושא אישה ללא קידושין מבטל מצוות עשה מהתורה, או שקידושין אינם מצווה, ונישואין ללא קידושין אינם חלים כלל.

לפי שיטת הרמב"ם, קידושין אינם יוצרים את החלות, אלא הם מעשה ייחוד הקודם לנישואין, ולכן ודאי שלפי שיטתו קידושין הם מצווה. כך עולה משיטתו העקרונית, וכך מפורש בפסקיו.

ניתן להביא לכך שתי ראיות: א. במניין המצוות בתחילת הלכות אישות, הרמב"ם מונה שתי מצוות עשה ואחת מהן היא: "לישא אישה בכתובה וקידושין". ב. הרמב"ם (ג, כג) פוסק: "כל המקדש אישה בין על ידי עצמו בין על ידי שליח צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו ואחר כך מקדש כדרך שמברכין קודם כל המצוות".

שיטת הרמב"ם שיש מצווה לשאת בקידושין עולה מדברי הגמרא (מא, ב) האומרת: "מצווה בו יותר מבשלוחו".<sup>9</sup>

מהרא"ש (כתובות א, יב) עולה שאין מצווה לא בעצם הנישואין ולא במעשה הקידושין, ולפי דעתו ברכת האירוסין אינה ברכת המצוות (כשיטת הרמב"ם), אלא ברכת השבח.

מרוכ הראשונים (ריטב"א (יבמות סא, ב ד"ה גמרא דאמר רב נחמן), ר"ן (טז, ב ד"ה האיש), נמוקי יוסף (יבמות יט, ב ד"ה גמרא), טור (סימן א) וראשונים נוספים) משמע שהם סוברים כרא"ש שאין מצווה לא בעצם הנישואין ולא במעשה הקידושין. אך מהסמ"ק (מצווה קפג) האומר: "לקדש את האישה דכתיב (דברים כד, א) כי יקח איש אישה וגם לבני נח כתיב ודבק באשתו מכאן שאדם מצווה להיות לו אישה מיוחדת לשמו ואפילו לבני נח" משמע שיש מצווה בעצם הנישואין.

## ב.2. האם יש איסור ביאה ללא קידושין?

יש שני פסוקים שמהם ניתן ללמוד שיש איסור ביאה ללא קידושין א. "אל תחלל את בתך להזנותה ולא תזנה הארץ ומלאה הארץ זמה" (ויקרא יט, כט). ב. "לא תהיה קדשה מבנות ישראל ולא יהיה קדש מבני ישראל" (דברים כג, יח). רש"י מפרש את הפסוק הראשון: "במוסר בתו פנויה לביאה שלא לשם קידושין", ואם כך ניתן ללמוד מכאן שיש איסור של ביאה ללא קידושין. הרמב"ן יוצא חוצץ נגד הבנה זו ולדעתו המושג "זנות" מתייחס לנבעלת לפסול לה בלבד, ולדעתו אין איסור דאורייתא בביאה ללא קידושין. לאור זאת

9. עיין ר"ן (טז, א ד"ה האיש) המפרש שהמצווה היא מצוות פריה ורבייה. אולם, לפי דבריו קשה, אם כך מדוע יש עדיפות שהוא יקדש מששלוחו יקדש.

סובר הרמב"ן (שו"ת הרשב"א המיוחסות סי' רפד) שאין איסור על פלגש. הרמב"ם (ספר המצוות לא תעשה שנה, והל' נערה בתולה פ"ב הי"ז) מפרש את הפסוקים כרש"י ולאור זאת הוא (במניין המצוות שבתחילת הלכות אישות; אישות א, ד<sup>10</sup>) סובר שיש איסור על ביאה ללא כתובה וקידושין.

לפי רמב"ם יש חידוש נוסף בדין זה:

קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובוועל אותה על אם הדרך והולך לו, וזו היא הנקראת קדשה, משנתנה התורה נאסרה הקדשה שנאמר לא תהיה קדשה מבנות ישראל, לפיכך כל הבעל אישה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה מפני שבעל קדשה.

(רמב"ם אישות א, ד)

מדוע חשוב לרמב"ם לומר שלפני מתן תורה זנות הייתה מותרת ולאחריו הזנות נאסרה? לפיכך, נראה לומר שליחסי אישות יש שתי משמעויות, פריה ורביה והנאה. לפני מתן תורה הרוצה לפרות ולרבות "פוגע אישה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובוועלה בינו לבין עצמו", והרוצה ליהנות: "פוגע אישה בשוק אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובוועל אותה על אם הדרך והולך לו". לאחר מתן תורה ליחסי אישות יש תפקיד במסגרת המשפחתית בלבד, וזאת רק על ידי חופה וקידושין.

### ב.3. חלויות הנובעות מהקידושין

אישה נעשית אשת איש בשני שלבים: א. קידושין. ב. נישואין. הקידושין אוסרים אותה על כל העולם ומחייבים את הבא עליה במיתת בית דין<sup>11</sup>. הנישואין מחייבים את הבעל להטמא לה ומאפשרים לו להפר נדרי אשתו<sup>12</sup>.

10. עיין שם כיצד הרמב"ם מפרש את הצורך בשני הפסוקים.

11. בנוסף לכך אירוסין מגדירים את הנולד ממנה ומאיש זר ממזר, מחייבים את הבעל לגרשה בגט, אוסרים עליו את קרובותיה ואוסרים עליה את קרוביו, אוסרים על הבעל המגרשה לחזור ולקדשה אם נשאה לאחר בינתיים, מאפשרים לבעל להתיר נדרי נערה יחד עם אב, מתירים לה לאכול תרומה מהתורה, ומחזירים את הבעל מעורכי המלחמה.

12. בנוסף לכך הנישואין מתירים לה לאכול בתרומה גם מדרבנן, מחייבים את הבעל בעשרה דברים (מהתורה: שארה כסותה ועונתה. מדרבנן: עיקר כתובה, לרפאותה אם חלתה, לפדותה אם נשבת, לקברה כשתמות, להיות נזונה מנכסיו ויושבת בביתו אחר מותו כל זמן אלמנותה, להיות בנותיה ממנו ניוונות מנכסיו אחרי מותו עד שיתארסו, ולהיות בניה הזכרים ממנו יורשין כתובתה יתר על חלקם בירושה שעם אחיהם). ומזכים אותו בארבעה דברים (ירושתה) (לדעת הראב"ד מהתורה ולדעת הרמב"ן מדרבנן), מציאתה, מעשה ידיה ופירות נכסיה).

לפי שיטת התוספות, מהות הקידושין היא להחיל על האישה שם אשת איש האוסרה על כל העולם, וכל מעשה קידושין מחיל את כל הדינים הללו. אולם, לפי שיטת חכמי ספרד שמהות הקידושין הן קניין איסור שהאיש קונה את האישה, ניתן לפצל בין הקניין לבין החלת שם אשת איש המגדיר אותה ערווה על כל העולם. אם כן, יש לברר מה מהדינים הללו נובע מהקניין ומה מהדינים הללו נובע מהחלת שם ערווה.

שאלה זו עולה בקידושין חלקיים, כגון: חציה שפחה וחציה בת חורין, התקדשי לי והרי את אסורה לכל העולם חוץ מפלוני, וקידושין מעכשיו ולאחר שלוש יום. לקמן נעסוק בקידושין אלו, וכעת רק נדגים את ההבחנה בין האיסור לבין הקניין על הלכה אחת.

רב חסדא (גיטין מג, א) סובר שקידושין תופסים בחציה שפחה וחציה בת חורין, וכך פוסק הרמב"ם<sup>13</sup> (ד, טז) ובפשטות גם שאר הראשונים. נחלקו הפני יהושע (גיטין מג, א) והאבני מלואים (מד, ד) האם האישה יכולה להתקדש לאדם אחר. הפני יהושע סובר שקניין האישות של הראשון מונע חלות קידושין, ואילו האבני מלואים סובר שרק איסור ערווה מונע חלות קידושין, וכיוון שחציה שפחה חציה בת חורין אינה ערווה, כל מי שיקדשנה קידושיו יחולו. לעניות דעתי, מחלוקת זו היא מחלוקת התוספות וחכמי ספרד – שיטת האבני מלואים כשיטת התוספות ושיטת הפני יהושע כשיטת חכמי ספרד.

לפי דעת האבני מלואים, כיוון שחציה שפחה וחציה בת חורין אינה ערווה, קידושין חלים בה. כדי להסביר את הגמרא הוא מחדש שהיא אסורה בקרובותיו של המקדש באיסור כרת, ולכן קידושי אחיו אינם חלים. לפי שיטת הפני יהושע, ניתן לומר שכיוון שהיא קנויה למקדש ואינה ערווה, היא אינה אסורה על הקרובים, משום שאיסור לקרובים תלוי בשם ערווה, ואינו תלוי בקניין.

#### ב.4. סוגי קידושין ואישות

האישות הרגילה היא אישות של אישה ישראלית. אישות זו מורכבת משני שלבים, קידושין ונישואין, והתוצאה של שניהם היא שהאישה מקודשת לפלוני, היא מוגדרת אשת איש, ויש לה את כל הזכויות והחובות הנובעים ממערכת זו.

הקידושין לבדם, מגדירים את האישה (כ)אשת איש, אך אינם יוצרים זיקה מעשית בין האיש לבין האישה, ולכן הוא אינו מפר נדריה, אינו מיטמא לה, אינו יורשה ואינו חייב בשאר, כסות ועונה. ודאי שהחייבים מדרבנן חלים משעת הנישואין בלבד.

13. לרמב"ם הבנה ייחודית בהסבר שיטת רב חסדא, ולקמן נבארה.

קידושי קטנה ונערה זהים לגמרי לקידושי בוגרת, וההבדל ביניהם הוא בסמכות בלבד – קידושי בוגרת הם בסמכותה בלבד, וקידושי קטנה ונערה בסמכות האב. הדיונים בסוגיות בקידושי קטנה ונערה הם האם גם לנערה יש סמכות לקדש את עצמה. האם קטנה ונערה יכולות לקבל את כסף קידושיהן ואת שטר הקידושין? האם יש תוקף לקידושין שאינם מדעת האב, על סמך הסכמה מאוחרת שלו לקידושין?

יש מקרים של אישות שונה מהאישות הרגילה, ואותם נבחן בשורות הבאות:

### ב.5. אישות בכך נח

הרמב"ם מגדיר את ההבדל בין יצירת האישות בישראל לבין יצירת האישות בכך נח:

קודם מתן תורה היה אדם פוגע אישה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאישה, כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אישה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאישה.

(רמב"ם אישות א, א)

לבן נח אין קידושין אלא נישואין בלבד, ואילו בישראל יש קידושין המקדימים לנישואין. יש לשאול האם הבדל זה בין ישראל לבן נח, הוא הבדל במהות האישות או שהוא רק הבדל בפרוצדורה של האישות? כדי לענות על שאלה זו נבחן את ההבדלים בין אישות בישראל לבין אישות בבני נח.

הגמרא מביאה שלושה הבדלים בין דיני אישות בישראל לבין דיני אישות בבני נח: א. "תני רב חנינא בעולת בעל יש להן נכנסה לחופה ולא נבעלה אין להן" (סנהדרין נו, ב). ב. "אמר רבא בן נח שבא על אשתו חבירו שלא כדרכה פטור מאי טעמא באשתו ולא באשת חבירו ודבק ולא שלא כדרכה" (שם נח, ב)<sup>14</sup>. ג. "תנו רבנן [...] אשת רעהו פרט לאשת אחרים"<sup>15</sup>.

ההבדל הראשון הוא הבדל במעשה הקידושין ואינו מלמד אותנו על הבדל בחלות הקידושין. ההבדל השני הוא הבדל בחלות הקידושין וניתן להסבירו באחת משתי דרכים: א. איסור ערוה באשת בן נח אינו בפגיעה באישות של הבעל, אלא בכך שהוא "דבק באשת חברו" – הוא מתנהג עם אשת חברו כאילו היא אשתו. ב. איסור הערווה באשת בן נח אינו

14. יש לציין את המאירי (סנהדרין נח, א ד"ה אין בן נח חייב) המוסיף שגם העראה לא נאסרה באשת בן נח.

15. מסביר רש"י (ד"ה לאשת אחרים): "גוי אשמועינן שאין קידושין לגוי ומהכא תפוק לן בכל דוכתא".

מצד הפגיעה באישות, אלא בעירוב זרע הבעל בזרע הבעל, ולכן כשבוועל שלא כדרכה אין איסור<sup>16</sup>.

בהבדל השלישי נחלקו הראשונים. תוספות (סנהדרין נב, ב ד"ה פרט; קידושין כא, ב ד"ה אשת) סוברים שאשת בן נח אסורה לישראל מהתורה, ואילו הרמב"ן (כא, ב ד"ה אשת ואפילו אשת איש), הרשב"א (ד"ה אשת) והריטב"א (ד"ה אשת) סוברים שאין איסור מהתורה לבוא על אשת יפת תואר<sup>17</sup>. לפי שיטת חכמי ספרד, הקניין הוא יוצר את האישות, ולכן אישות של בני נח שאין בהם קניין, אינה תקפה לגבי ישראל.

שיטת התוספות תלויה בשני ההסברים שהם מביאים לשאלת מהו האיסור. התוספות בסנהדרין אומרים: "אף על גב דאין מיתה ואזהרה איסורא מיהא איכא מדאיצטריך למישרי יפת תואר", ואילו התוספות בקידושין אומרים: "מ"מ איכא עשה דכתיב ודבק באשתו ולא באשת חבירו". מהתוספות בסנהדרין משמע שהאיסור הוא איסור עריות, ויש גזרת הכתוב הקובעת שיש איסור ערווה ללא חיוב מיתה. מתוספות בקידושין עולה שהאיסור אינו איסור ערווה, אלא איסור עשה נפרד. מהתוספות בסנהדרין עולה שאישות בבני נח היא אישות גמורה, ולכן יש איסור עריות גם באשת בן נח, ומהתוספות בקידושין עולה שאישות בבני נח אינה אישות גמורה, ולכן אין איסור עריות אלא איסור עשה בלבד.

לפי שיטת חכמי ספרד, מהות האישות בישראל היא הקניין, ובבן נח אין קניין, ולכן אין בהם אישות המחייבת את עם ישראל. התוספות בסנהדרין והתוספות בקידושין נחלקו האם מהות האישות בישראל היא ההקדש, ובבן נח אין הקדש, ולכן האישות שלו אינה מחייבת את עם ישראל, או שההקדש הוא פרוצדורה בלבד, ואין הבדל מהותי בין האישות בישראל לבין האישות בבני נח.

## ב.6. ייעוד

הגמרא (יט, ב) מביאה שתי ברייתות העוסקות במחלוקת רבנן ורבי יוסי רבבי יהודה, ומשלימות זו את זו.

הברייתא הראשונה קובעת עד מתי ניתן לייעד את האמה:

16. אולם, על הסבר זה קשה שאם כך, כאשר מדובר בסריס או באיילונית או במי שאינה בת בניס, אין איסור, ולא שמענו בשום מקום חידוש כזה.

17. חכמי ספרד מתקשים שאם כך, מדוע צריך דרשה להתיר את אשת יפת תואר שהיא אשת איש. הם מתרצים שההיתר הוא מפני החשש שמא היא כרוכה אחרי בעלה ואינה מתגיירת יפה יפה, או שהדבר מכוער אף על פי שאין בו איסור.



ת"ר כיצד מצוות יעוד אומר לה בפני שנים הרי את מקודשת לי הרי את מאורסת לי אפילו בסוף שש ואפילו סמוך לשקיעת החמה ונוהג בה מנהג אישות ואינו נוהג בה מנהג שפחות רבי יוסי ברבי יהודה אומר אם יש שהות ביום כדי לעשות עמו שיהיה פרוטה מקודשת ואם לאו אינה מקודשת.

(קידושין יט, ב)

מסבירה הגמרא שרבנן סוברים שהמעות הראשונות (=מעות המכירה) לקידושין ניתנו, ולכן ניתן לקדשה עד שקיעת החמה בסוף שש השנים. לעומתם, רבי יוסי ברבי יהודה סובר שהמעות הראשונות לא ניתנו לקידושין, האמה מקודשת בגירעון פרוטה מעבודתה, ולכן הקידושין חלים רק אם יש שהות ביום כדי לעשות עימו שווה פרוטה.

מוסיפה הברייתא שדינם של רבנן נמשל<sup>18</sup> "לאומר לאישה התקדשי לי מעכשיו לאחר שלשים יום ובא אחר וקידשה בתוך שלשים יום שמקודשת לראשון".

הברייתא השנייה עוסקת ביכולת של האב לקדש את בתו לאחר :

תניא אידך המוכר את בתו והלך וקידשה לאחר שיחק באדון ומקודשת לשני דברי רבי יוסי ברבי יהודה וחכ"א אם רצה ליעד מייעד.

מוסיפה הברייתא שדין אמה, לפי שיטת רבי יוסי ברבי יהודה, נמשל "לאומר לאישה הרי את מקודשת לי לאחר שלשים יום ובא אחר וקידשה בתוך שלשים יום שמקודשת לשני".

רוב הראשונים<sup>19</sup> מסבירים שלפי דעת רבנן הקידושין חלים משעת המכירה (כאומר: "מעכשיו ולאחר שלושים יום"). לכן, אם האדון מייעד אין משמעות לקידושי השני. אם האדון אינו מייעד, קידושי השני יחולו משעת הקידושין. לפי דעת רבי יוסי ברבי יהודה, הקידושין חלים משעת הייעוד (כאומר: "לאחר שלושים יום"), ולכן אם קדם האב וקידשה למישהו אחר, קידושי השני חלים, והאדון אינו יכול לקדשה.

18. כך מבארים התוספות (יט, ב ד"ה משל) ורוב הראשונים. רש"י (על אתר) מפרש את המשל בדרך הפוכה.

19. כך עולה מדברי התוספות (ד"ה משל למאן) המפרשים שדינם של רבנן כדין האומר מעכשיו ולאחר שלושים יום, שהאישה מקודשת לראשון ולא לשני, ומדברי הרשב"א (ד"ה אלא משל לרבנן) המסביר שדינם של רבנן כדין מעכשיו אם אין אני חוזר בי מכאן ועד שלושים יום, ומדברי הריטב"א (ד"ה אלא אמר רב אחא) האומר שישנו דין תורה שסתמה של מכירה לאדון כאילו אמר האב שהאדון מקדשה מעכשיו. הדברים מפורשים במיוחד בתוספות הרא"ש (ד"ה משל לרבנן) האומר: "והבא עליה משעת מכירה עד שעת ייעוד יש בו איסור אשת איש דחל הייעוד למפרע משעת מכירה".

הרמב"ם חולק על הראשונים הללו ופוסק:

כיצד מצוות יעוד אומר לה בפני שנים הרי את מקודשת לי או הרי את מאורסת לי הרי את לי לאישה אפילו בסוף שש סמוך לשקיעת החמה, ואינו צריך ליתן לה כלום שמעות הראשונות לקידושין [...] המוכר את בתו ואח"כ הלך וקדשה לאחר אם רצה האדון ליעד מיעד ואם לא ייעד האדון לא לו ולא לבנו כשתצא מרשות האדון יגמרו קידושיה ותיעשה אשת איש.

(רמב"ם עבדים ד, ז; טו)

הרמב"ם מסכים עם הראשונים שפוסקים כרבנן החולקים על רבי יוסי ברבי יהודה, אך הוא חולק על שאר ראשונים בשתי הלכות: א. לפי דברי הראשונים, הקידושין חלים למפרע משעת מכירה, ואילו לפי דעת הרמב"ם הקידושין חלים משעת ייעוד בלבד. ב. לפי דעת הראשונים, אם האדון אינו מיעד, קידושי השני חלים משעת הקידושין, ואילו לפי דעת הרמב"ם קידושי השני חלים משעת שחרור האמה.

שתי המחלוקות הללו נובעות ממחלוקת בין הרמב"ם לשאר הראשונים בהבנת מהות הקידושין. לפי דעת התוספות, קידושין הן הקדש, ולפי דעת חכמי ספרד הקידושין הן קניין. גם לפי אלו וגם לפי אלו לא ניתן לנתק בין מעשה הקידושין לבין חלות הקידושין. לפי דעת הרמב"ם, הקידושין הן ייחוד שמייחדים את האישה לבעלה, ולכן ניתן מבחינה עקרונית לפצל בין הקידושין לבין הגדרת האישה כאישה מקודשת.

המעוות הראשונים ניתנו לקידושין, ומשעת המכירה האמה מיוחדת לאדון. ייחוד זה מונע חלות של קידושי השני. אם האדון אינו מקדש, האמה מיוחדת לשני, אך קטנה אינה יכולה להיות גם אמה וגם אשת איש<sup>20</sup>, ולכן העבדות מונעת את חלות האישות של השני עד שעת השחרור שלה.

## ב.7. אישות לקטן

הגמרא בסנהדרין (נב, ב) ובקידושין (יט, א) מביאה ברייתא הדורשת: "אשר ינאף את אשת רעהו – פרט לאשת קטן". הגמרא בקידושין מסבירה שהדרשה עוסקת בקטן שייבם, וכיוון שייבום אינו דורש דעת, האישה מיובמת לו, ואף על פי כן אין חיוב מיתה על הנואף.

נחלקו הראשונים בהסבר הדין. התוספות בקידושין (ד"ה ומדאורייתא) מסביר שללא הדרשה היינו חושבים שכיוון שביאה של קטן בן תשע היא ביאה, האישה מיובמת. הדרשה משמיעה לנו שלא כך הדברים, אלא קטן אינו יכול לקדש אישה, וחלות הייבום היא

20. לכן, הרמב"ם (עבדים ד, ז) פוסק על פי הגמרא (יט, ב): "נוהג בה מנהג אישות ואינו נוהג בה מנהג שפחות", אף על פי שיעוד אינו עושה נישואין, ר'מנהג אישות' יש רק לאחר נישואין.

מדרבנן בלבד<sup>21</sup> (כך סובר גם הרשב"א<sup>22</sup> (קידושין יט, א ד"ה מהו דתימא הואיל), והריטב"א – יבמות נא, ב ד"ה והא ביאת בן ט'). התוספות בסנהדרין מסבירים: "פרט לאשת קטן – הא דאיצטרך קרא היינו במייעד לבנו קטן או בן ט' שבא על יבמתו וס"ד כיון דמדאורייתא רמיא קמיה ליחייב עלה משום אשת איש קמ"ל". משמע משם שהם חולקים על התוספות בקידושין, וסוברים שייבום של קטן חל מהתורה<sup>23</sup>.

לפי שיטת הראב"ד, הרמב"ן והר"ן האישות של קטן אינה אישות גמורה, ויש להגדיר את טיבה של אישות זו. הרשב"א (שם) מביא בשם הראב"ד "דאף אל פי שהיא אשתו גמורה וקנאה דבר תורה שאין אדם מתחייב עליה משום אשת איש". הר"ן בסנהדרין (שם) אומר: "ואשתו היא לכל דבר כדאיתא ביבמות ואפ"ה מיעוט רחמנא דאין חייב עליה מיתה דאשת איש אמר רחמנא פרט לאשת קטן"<sup>24</sup>. היד רמ"ה (סנהדרין נב, ב ד"ה מתני' מצוות הנחנקין) אומר: "אשר ינאף את אשת איש פרט לאשת קטן דלית ליה קידושין ואפי' ביבם בן ט' שנים ויום אחד הבא על יבמתו דקני לה בקידושי אחיו לענין מיסרא לעלמא לא קני לה". מדברי הר"ן משמע שאשת קטן היא אשת איש גמורה, ויש גזרת הכתוב הקובעת שאין עליה חיוב מיתת בית דין. משיטת הראב"ד משמע שאין בה איסור אשת איש, וכך מפורש ביד רמ"ה.

משיטת הרמ"ה עולה בבירור שבקידושי קטן יש קניין ואין ערווה, ולכן אינה אסורה על כל העולם. בשיטת הר"ן יש לדון האם כיוון שאין בה חיוב מיתה היא אינה ערווה, או שמא היא ערווה אף על פי שאין חיוב מיתה. לשאלה זו יש נפקא מינה לגבי איסור קרובים: אם היא אינה ערווה, כנראה שאינה אסורה לקרוב הקטן, ואם היא ערווה ויש גזרת הכתוב הקובעת שאין חיוב מיתה, היא אסורה לקרובים.

21. התוספות מוכיחים את שיטתם מהגמרא ביבמות (צו, א). עיין ברמב"ן (יבמות צו, א ד"ה מתני') כיצד הוא מפרש את הגמרא.

22. הרשב"א מקשה על הראב"ד הסובר שייבום קטן חל מדאורייתא "דא"כ אמאי נדינן מלאוקמי במיעד לבנו קטן דמאי קושיא אי מצינו אשת איש לקטן אימא אה"נ אלא דרחמנא מיעטיה ממיתה כדאמרין השתא כי מוקמת לה ביבמה לקטן". נראה שהוא אינו גורס את המשך הגמרא: "ואלא מאי אינו מייעד אמאי קא ממעט ליה קרא תיפשוט מינה דמייעד", שהגמרא בפירוש דוחה את הקושייה "אם כן מצינו אישות לקטן".

23. כך סוברים גם הראב"ד (מובא ברשב"א בקידושין), הרמב"ן (יבמות צו, א ד"ה מתני' בן ט' שנים) והר"ן (סנהדרין נב, ב ד"ה איש פרט), וכך משמע גם מרש"י (קידושין יט, א ד"ה דמדאורייתא חזיא ליה) אולם, ברש"י בסנהדרין (נב, ב ד"ה פרט לאשת) מפורש שאין לו קידושין כלל.

24. הקובץ שעורים (קידושין יט, א, אות קיט) מעלה אפשרות שאין חיוב מיתה, אך יש חיוב כרת.

מחלוקת הראשונים בדין זה קשורה למהות מעשה הקידושין. לפי שיטת התוספות שקידושין הם הקדש ואין בהם קניין כלל, ישנן שתי אפשרויות: או שקידושי קטן אינם קידושים כלל וחלותם מדרבנן בלבד<sup>25</sup>, או שהאישה ערווה, ויש גזרת הכתוב הפוטרת אותה ממיתה. לפי שיטת חכמי ספרד שקידושין הן קניין, ניתן להפריד בין הקניין לבין הערווה, וייבום של קטן יוצר קניין ללא ערווה. כיוון שאינה ערווה, אין חיוב מיתה, ואולי גם אין איסורי קרובה.

### ב.8. קידושי עוברה

המשנה (סב, א) אומרת ש"האומר לחבירו אם ילדה אשתך נקבה הרי זו מקודשת לי אינה מקודשת". רבי חנינא (סב, ב) אומר שדברי המשנה הם רק כשאין אשתו מעוברת, אך אם אשתו מעוברת – דבריו קיימים. הגמרא מקשרת בין דברי רבה ורב יוסף בהסבר דינו של רבי אליעזר בן יעקב, לבין דברי רבי חנינא, ומגיעה למסקנה שאם הוכר עוברה דבריו קיימים, גם לפי פירושו של רבה וגם לפי פירושו של רב יוסף.

נחלקו הראשונים בפסק ההלכה. רוב הראשונים<sup>26</sup> סוברים שדין קידושי עוברה תלוי בשיטת רבי אליעזר בן יעקב שאדם מקנה דבר שלא בא לעולם, וכיוון שאנו פוסקים שאדם אינו מקנה דבר שלא בא לעולם, לא ניתן להקנות לעובר ולא ניתן לקדש עוברה.

הרמב"ם חולק על כל הראשונים הללו ופוסק כרבי חנינא:

האומר לחבירו אם ילדה אשתך נקבה הרי היא מקודשת לי בזה לא אמר כלום, ואם היתה אשת חבירו מעוברת והוכר העובר הרי זו מקודשת, ויראה לי שצריך לחזור ולקדש אותה מאביה אחר שתילד כדי שיכנוס אותה בקידושין שאין בהן דופי.

(רמב"ם אישות ז, טז)

הרמב"ם בפירוש המשנה מבאר את פסקו:

אם היתה אשת חבירו מעוברת והוכר עוברה דבריו קיימין, ואם ילדה נקבה מקודשת. ונראה לי שצריך לקדשה אחרי שתולד ואז יהא מותר לו לבוא עליה, כי מן הכללים

25. נקודה זו בולטת בתוספות הרא"ש (קידושין יט, א ד"ה דמדאורייתא) האומר: "דאם איתא דקני לה מדאורייתא לא מסתבר למפטריה ממיתה הא אין עליך לומר אלא דלגמרי מיעטא קרא דאינה אשתו כלל".

26. הרי"ף והרא"ש שהשמיטו את דינו של רבי חנינא, תוספות (ד"ה ואמר), ראב"ד (אישות ז, טז), רמב"ן (ד"ה אמר אביי), רשב"א (ד"ה והא דאמר אביי), ריטב"א (ד"ה אמר אביי) ור"ן (כו, א – כז, ב).

אצלינו אין אדם מקנה לחברו דבר שלא בא לעולם, ואמרנו דבריו קיימין להחמיר שנעשת אשת איש.

(פירוש המשנה קידושין ג, ה)

מבואר בדברי הרמב"ם שמעשה הקידושין כולל שני דינים: א. לייחד את האישה לאיש. ב. להחיל על האישה חלות אשת איש. החלת חלות אשת איש מעשה קנייני ואינה תלויה בדין הקנאת דבר שאינו בא לעולם, ולכן היא חלה משעה שהוכר העובר. ייחוד האישה לאיש הוא מעשה קנייני, שחלותו מתרחשת רק לאחר הלידה<sup>27</sup>. לפיכך, עוברת מקודשת, היא אשת איש משעת הלידה<sup>28</sup>, הבא עליה בחנק והבעל אסור בקרובתיה. אך, העוברת חסרה את מעשה הקניין המייחדה לבעל, ולכן הבעל אסור בה באיסור קדשה. לכן, פוסק הרמב"ם שצריך לחזור ולקדשה "בקידושין שאין בהן דופי".

סוגייה זו מחדדת את שיטת הרמב"ם שניתן לנתק בין ייחודה של האישה לבעלה, לבין החלת חלות אשת איש על האישה. ייחודה של סוגייה זו היא בכך שבסוגיות האחרות למדנו שניתן לייחד אישה לבעלה ללא חלות אשת איש (או במונחים של הרמב"ם – לעשות מעשה קידושין, ולמרות זאת האישה אינה מקודשת), ובסוגייה זו מתחדש שניתן ליצור חלות אשת איש, ללא ייחוד של האישה לבעלה, וכיוון שאינה מיוחדת, אסור לו לבוא עליה עד שיחזור ויקדשנה לאחר לידתה<sup>29</sup>.

### ג. מעשה הקידושין

#### ג.1. "כי יקח"

מעשה הקידושין נלמד מדרשת הפסוק: "כי יקח איש אישה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר וכתב לה ספר כריתת ונתן בידה ושלחה מביתו" (דברים כד, א). שתי הלכות נלמדות מפסוק זה לגבי מעשה הקידושין: א. "כי יקח..." – אין קיחה אלא בכסף" (ד, ב). ב. "כי יקח איש אישה" – ולא כתיב כי תלקח אישה לאיש" (ב, ב). בדין הראשון לא נעסוק במסגרת זו וכעת נתמקד בדין השני.

מעשה הקידושין הוא מעשה של האיש: האיש הוא המחיל על האישה שם אשת איש – לפי שיטת התוספות, הוא הקונה את האישה – לפי שיטת הרמב"ן, והוא המייחד אותה לו לאישה – לפי שיטת הרמב"ם (עיינ לעיל בפרק א והערה 8).

27. עיין ברמב"ם (מכירה כב, י) האומר שלא ניתן להקנות לעובר.

28. עיין חידושי רבינו חיים הלוי אישות ז, טז.

29. דין דומה, אך לא זהה, יש ביבם שבא על יבמתו בכיאות גרועות, ששם היא מקודשת, אך אינה קניין כספו, ולכן אינו מאכיל אותה בתרומה, עיין רמב"ם תרומות ח, ו.

לדין "כי יקח" ישנן ארבע השלכות, אחת מפורשת בגמרא ומוסכמת על כל השיטות, ובשלוש האחרות נחלקו הראשונים.

הדין המפורש בגמרא הוא שלשון הקידושין הוא לשון קיחה של האיש, ולכן אומר שמואל (ה, ב) שהאומר: "הריני אישך, הריני בעליך, הרי ארוסיך" – "אין כאן בית מיחוש", והקידושין אינם חלים.

הדין השני הוא "נתן הוא ואמרה היא". הגמרא מביאה שתי לשונות בדין זה, הלשון הראשונה שלפיה הקידושין אינם חלים בדין זה, והלשון השניה הקובעת ש"ספיקא הוא וחיישין מדרבנן" (והראשונים פוסקים כלשון זו). הרשב"א (ה, ב ד"ה אבל נתן) מתקשה בדין זה, מדוע אמירה שלה גרועה מדין עסוקים באותו ענין? הוא מתרץ שהחסרון הוא רק מפני שאין כאן הגדת עדים, שהרי אולי נתן לשם מתנה, "אבל בשהיו עסוקים באותו ענין כיון שהוא בעצמו נתרצה בהם מעיקרא ה"ז כאלו פירש עכשיו בשעת נתינה דאדבורא דנפשי קא סמיך ויהיב". הריטב"א (ה, ב ד"ה ואיבעית אימא נתן הוא) חולק על הרשב"א, ומפרש "הא ודאי אמירה שלו בעינן דכתיב כי יקח איש ולא שתלקח אישה לאיש". כיוון שאין מחלוקת בין הרשב"א לבין הריטב"א בהבנת מהות הקידושין, ושניהם מבינים שהקידושין הם קניין שהאיש קונה את האישה, על כורחנו שמחלוקתם היא בהבנת דין "כי יקח". לפי דעת הרשב"א, הצורך באמירה הוא רק כדי שכוונתם תהיה ברורה, ולכן אמירה אינה כלולה בדין "כי יקח", ואילו הריטב"א סובר, שאומנם הצורך באמירה הוא רק כדי שכוונתם תהיה ברורה, אך גם במקרה זה יש דין "כי יקח".

הדין השלישי הוא "נתנה היא ואמר הוא". התוספות סוברים שב"נתנה היא ואמר הוא" מקודשת, שהרי האישה מקודשת בנתינה לאדם חשוב. נראה שלפי דעתם עיקר חלות הקידושין היא באמירה, ולכן מתקיים "כי יקח" באמירת האיש<sup>30</sup>, ונתינת האישה אינה פוגמת במעשה הקידושין (מובן שמדובר רק בנתינה לאדם חשוב, שגם היא מקבלת הנאה, ולכן גומרת בדעתה להתקדש). חכמי ספרד סוברים שמעשה הקידושין הוא מעשה קניין, ולכן הרשב"א מביא שתי סיבות שאישה אינה מקודשת כשנתנה היא: א. "שאם נתנה היא במאי קנאה". ב. "אדרבה דמי לכי תקח אישה לאיש".

30. גם חכמי ספרד מודים שאישה מקודשת בנתינת מתנה לאדם חשוב, אך לפי דעתם היא מקודשת רק כשהבעל אומר "הרי את מקודשת לי בהנאה זו שאני מקבל ממך מתנה זו" (רשב"א ה, ב ד"ה אבל נתן). לפי דעת הרא"ש (א, ו) האישה מקודשת אפילו כשהבעל אומר "הרי את מקודשת לי במתנה זו שנתת לי".

הדין הרביעי הוא דינו של הר"ן. הר"ן סובר שאם האישה מקנה עצמה לאיש יש חיסרון ב"כי יקח", כיוון שהתורה אמרה "כי יקח איש אשה", ולא אמרה 'כי תלקח אישה לאיש', אין לאישה את היכולת להכניס עצמה לרשות הבעל. לכן, הוא (נדריס ל, א ד"ה ואישה נמי כפדאוה אחרים) מסביר ש"כיון שהיא מסכמת לקדושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר והבעל מכניסה לרשותו".

### ג.2. דעת ורצון בקידושין

הגמרא (ב, ב) מסבירה שהמשנה אמרה האישה נקנית ולא האיש קונה, כי "אי תנא קונה הוה אמינא אפילו בעל כרחה תנא האישה נקנית דמדעתה אין שלא מדעתה לא".

נחלקו הראשונים בהבנת דין דעת האיש והאישה בקידושין: הרשב"א (ב, ב ד"ה תנא האישה נקנית) סובר שמדאורייתא דעת האיש ודעת האישה בקידושין מקבילות לדין דעת קונה ומקנה בכל התורה. לפי דעתו, מדין תורה אישה מקודשת בין כשאנסו את האיש לקדש ובין כשאנסו את האישה להתקדש. אולם, חכמים הפקיעו את קידושי האישה כשהבעל אנסה להתקדש, מפני שהוא עשה שלא כהוגן ולפיכך עשו עימו שלא כהוגן (עיי' בבא בתרא מה, ב).

הרמב"ם (ד, א) חולק על הרשב"א, ולפי דעתו יש הבדל מהותי בין דעת האישה לבין דעת האיש. דעת האיש מקבילה לדעת קונה ומקנה, ולכן ב'תליהו וקדיש' – קידושיו קידושין. האישה מתקדשת לרצונה בלבד, וב'תליהו' והסכימה להתקדש – יש דעת אך אין רצון, ולכן אינה מקודשת<sup>31</sup>.

### ג.3. תפקיד האישה בקידושין

דין "כי יקח" מגדיר שמעשה הקידושין נעשה על ידי הבעל: הבעל הוא האקטיבי, והאישה פאסיבית, וחלקה במעשה הקידושין הוא בהסכמתה להתקדש, הסכמה הבאה לידי ביטוי בשתיקתה.

לפי דעת הרמב"ם, יש נקודה אחת שבה האישה היא המרכזית והבעל הוא המשני. בהלכות גירושין (א, א-ב) פוסק הרמב"ם: "ועשרה דברים הן עיקרי הגירושין מן התורה ואלו הן: שלא יגרש איש אלא ברצונו [...] ומנין שעשרה דברים אלו מן התורה שנאמר [...] אם לא תמצא חן בעיניו, מלמד שאינו מגרש אלא ברצונו". הרמב"ם פוסק שגירושין תלויים ברצונו של הבעל, וגירושין ללא רצונו של הבעל אינם גירושין. בהלכות אישות (ד, א) פוסק

31. כשיטת הרמב"ם עולה גם מדברי הסמ"ג (עשין מח), אם כי בניסוח פחות חד משמעי, ומדברי רש"י (יבמות יט, ב ד"ה קדושין דעלמא), והשווה גם לרש"י בקידושין (מד, א ד"ה קידושין דמדעתה).

הרמב"ם: "אין האישה מתקדשת אלא לרצונה והמקדש אישה בעל כרחא אינה מקודשת, אבל האישה שאנסוהו עד שקידש על כרחו הרי זו מקודשת". בגירושין צריכים את רצון האישה בלבד, ואילו בקידושין צריכים את רצון האישה ואת דעת האישה. חלות אשת איש תלויה ברצונה הבלעדי של האישה, ואילו הפקעת חלות אשת איש תלויה ברצונה הבלעדי של הבעל. מעשה הקידושין הוא מעשה של האישה, אך כדי לאפשר את חלות הקידושין זקוקים לרצון הבלעדי של האישה.

#### ג.4. אמירה בקידושין

השאלה הבסיסית בדין אמירה בקידושין היא האם אמירה היא דין ייחודי בקידושין או דין כללי בכל מעשה קניין. נבחן את הדינים השונים של אמירה בקידושין, ומתוך הדברים תעלה תשובה לשאלה בסיסית זו.

דין אמירה בקידושין מתפצל לארבעה דיונים: א. מי אומר? ב. מה הוא אומר (לשונות הקידושין)? ג. אמירה עקיפה – עסוקים באותו ענין. ד. דין ידות.

מקור הדיון הראשון הוא בברייתא האומרת:

כיצד בכסף נתן לה כסף או שוה כסף ואמר לה הרי את מקודשת לי הרי את מאורסת לי הרי את לי לאינתו הרי זו מקודשת אבל היא שנתנה ואמרה היא הריני מקודשת לך הריני מאורסת לך הריני לך לאינתו אינה מקודשת.

(קידושין ה, ב)

הברייתא אומרת שהאישה מקודשת כשהבעל אומר ונותן, והאישה אינה מקודשת כשהאישה נותנת ואומרת. הגמרא מתעלמת מהאפשרות שהאישה נותנת והבעל אומר, ופוסקת בלשון השנייה, שכשהבעל נותן והאישה אומרת יש ספק ו"חיישינן מדרבנן".

נחלקו הראשונים מדוע הגמרא מתעלמת מ"נתנה היא ואמר הוא". חכמי ספרד<sup>32</sup> סוברים שהגמרא מתעלמת ממקרה זה מפני שפשוט שאישה אינה מקודשת כשהבעל אינו נותן לה כסף קידושין. התוספות (ד"ה הא נתן) והרא"ש (א, א) מפרשים להיפך, שהגמרא אינה מתייחסת למקרה זה מפני שיש מקרה שאישה מקודשת בנתנה היא ואמר הוא, וזה במקרה של אדם חשוב<sup>33</sup>.

32. רמב"ן (ד"ה הא נתן), רשב"א (ד"ה אבל נתן), ריטב"א (ד"ה טעמא דנתן) ור"ן (א, ב ד"ה תנו).  
 33. חכמי ספרד סוברים שבאדם חשוב האישה מקודשת רק כשהבעל אומר: "הרי את מקודשת לי בהנאה זו שקיבלתי ממך מתנה", וממילא במקרה זה הבעל גם אומר וגם נותן.



נחלקו הראשונים בהסבר הדין "נתן הוא ואמרה היא". הרשב"א (ד"ה אבל נתן) מפרש שהאישה אמורה להיות מקודשת כמו עסוקים באותו ענין, אך כיוון שאולי נתן את הכסף כמתנה ולא לקידושין, אין כאן העדאת עדים ואינה מקודשת מהתורה. הריטב"א (ד"ה ואיבעית אימא) סובר שכיוון שהאישה אומרת, הקידושין אינם חלים, שהרי לא מתקיים "כי יקח", אלא "תלקח אישה לאיש". אנו חוששים מדרבנן "שמא דעתו על סתם שלה וכאלו אמר לה הילך כמו שאמרת". תוספות אינם מתייחסים לנקודה זו, וכנראה ששתיקתם נובעת מכך שברור להם שיש באמירה שלה חיסרון בדין "כי יקח".

שתי מחלוקות אלו נובעות ממחלוקת הראשונים בהבנת מהות הקידושין. תוספות סוברים שקידושין הם הקדש, ולכן לפי שיטתם עיקר הקידושין באמירה, ואילו חכמי ספרד סוברים שקידושין הם קניין, ולכן לפי שיטתם עיקר הקידושין בכסף שהבעל נותן לאישה. לפי התוספות עיקר הקידושין באמירה, ולכן פשוט שנדרשת אמירה של הבעל, ובנתן הוא ואמרה היא חיישינן מדרבנן, שמא בשתיקתו כאילו אמר לה – 'הילך כמו שאמרת', ולכן ניתן להגדיר את שתיקתו כאמירה. ב'נתנה היא' אין חיסרון מהותי, אלא שצריך שגם היא תקבל הנאה כדי שתגמור דעתה להתקדש. לפי חכמי ספרד, עיקר הקידושין בנתינת הכסף, ולכן פשוט להם שאישה אינה מקודשת בנתנה היא. לפי דעתם, הצורך באמירה הוא רק כדי שדעותיהם של האיש והאישה תהיינה ברורות, ולכן אין מניעה עקרונית ב"אמרה היא"<sup>34</sup>.

מחלוקת הראשונים במהות דין אמירה בקידושין משפיעה גם על הדיון השלישי בדיני אמירה, והוא דין "עסוקין באותו ענין". לפי חכמי ספרד, כיוון שהאיש והאישה עסוקים באותו ענין – כוונתם ברורה, ולכן היא מקודשת אף ללא אמירה מפורשת. לפי התוספות, יש לומר שהאמירה של האיש שרצונו לקדשה והמשך הדיבורים על ענייני הקידושין הם אמירה, והאישה מקודשת מכוח אמירה זו<sup>35</sup>.

34. הריטב"א (ד"ה ואיבעית אימא נתן) סובר שדין "כי יקח" נאמר על כל דבר הנצרך למעשה הקידושין, גם אם צריכים אותו לגילוי דעתו של האיש בלבד.

35. במשנה במעשר שני (ד, ז) נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי בשתי מחלוקות: "הפודה מעשר שני ולא קרא שם רבי יוסי אומר דיו רבי יהודה אומר צריך לפרש. היה מדבר עם האישה על עסקי גיטה וקדושיה ונתן לה גיטה וקדושיה ולא פירש רבי יוסי אומר דיו רבי יהודה אומר צריך לפרש". יש מחלוקת בין הרמב"ם לבין הר"ש והרא"ש האם דין עסוקים באותו ענין נאמר גם בפדיון מעשר שני, הרמב"ם (מעשר שני ד, א) סובר שלא קיים דין זה, והר"ש (ד"ה ר' יוסי) והרא"ש (ד"ה ר' יוסי) סוברים שכן. לפי שיטת הרמב"ם, "עסוקין באותו ענין" מגדיר את כוונתם, ולכן הוא אינו רלוונטי בפדיון מעשר שני. לפי דעת הר"ש והרא"ש, "עסוקין באותו ענין" הוא אמירה, ולכן הוא משמעותי גם בפדיון מעשר שני.

ניתן להוכיח את מחלוקת הראשונים במהות דין אמירה בקידושין מהדיון השלישי בדיני אמירה, והוא דין ידות:

רב פפא (נדרים ו, ב) מסתפק האם יש יד לקידושין. מסבירים התוספות (ד"ה יש יד) ש'יד' צריכה מקור, והסיבה שרב פפא מסתפק הוא מפני "דקידושין נמי כיון דאסר לה אכ"ע כהקדש לכך מספקא לן דשמא יש יד לקידושין כמו הקדש". הסבר זה מתאים לשיטתם העקרונית של התוספות, שמעשה הקידושין הוא מעשה המקביל להקדש ולא לקניין, ולכן יש ספק אם דיני הקדש חלים גם בקידושין.

הר"ן מסביר את ספקו של רב פפא בדרך אחרת לגמרי:

בעי רב פפא יש יד לקדושין וכו' – אפי' ביד מוכיח קמיבעיא ליה מי אמרינן נהי דלא אתרבו להו ידות בהדיא גמרינן במה מצינו מנדרים או אין יד ואפי' מוכיח דנדרים שאני דחמירי דאפי' בדבורא בעלמא חיילי משא"כ בקדושין שהן צריכין איזוה מעשה כסף או שטר או ביאה.

(ר"ן נדרים ו, ב ד"ה בעי רב פפא)

הר"ן סובר שאין צורך במקור מפורש לידות, וניתן ללמוד את דין ידות בלימוד 'במה מצינו' מנדרים – כשם שיד מהוה הוכחה לכוונת הנודר, כך יד מהוה הוכחה לכוונת המקדש. או, שמא יד אינה הוכחה מספיק ברורה, אך נדרים חמורים שהם חלים בדיבור בלבד, והחמירה התורה בהם, ויש יד. אך, קידושין שצריכים מעשה, לא החמירה בהם התורה, ויד אינה הוכחה ברורה לכוונת המקדש, ולכן הקידושין אינם חלים<sup>36</sup>.

המחלוקת בין התוספות לבין הר"ן היא האם ספקו של רב פפא הוא האם יד יוצרת חלות אמירה בקידושין (שיטת התוספות), או שיד היא הוכחה לכוונת המקדש (שיטת הר"ן). מחלוקת זו עולה גם מהסברם לשאלתם מדוע רב פפא מסתפק, והרי יש מחלוקת רבנן ורבי יהודה האם יד שאינה מוכיחה מועילה בגט, ואם כך מוכח שלפי כל השיטות יש יד לגיטין. כיוון שוודאי שיש יד לגיטין, מניין יעלה על דעתנו להסתפק בקידושין?

עונים התוספות (ד"ה יש יד): "יש לומר דודאי בגיטין לא פליגי ביד דהא לשונות גמורים כתובים בתוך הגט וגם מגרש בלשון גירושין גמורין ומה שהזכיר לעיל ידים לאו דוקא אלא כלומר פליגי ר' יהודה ורבנן אי בעינן דיבור מוכיח או לא". התוספות עונים שבגיטין

36. הוכחה לכך שהדיון, לפי שיטת הר"ן, הוא האם יד משמשת הוכחה, היא מכך שהר"ן פותח את הסברו ב"אפי' ביד מוכיח קמיבעיא ליה", כיוון שהיד מוכיחה לא אמור להיות ספק, ולכן מדגיש הר"ן שגם ביד מוכיחה יש ספק, שגם יד מוכיחה אינה הוכחה גמורה, אלא מדובר בחידוש שניתן לסמוך על רמת הוכחה זו.

ודאי שאין יד, והגט חל רק מפני שכתובים בו לשונות גמורים. רבנן ורבי יהודה נחלקו במחלוקת שאינה קשורה לדין יד, והיא האם נדרש דיבור המוכיח, או לא.

לר"ן (ד"ה מגו מאי), בהתאם לשיטתו, ישנה תשובה אחרת: "י"ל דשאני גט כיון דאיכא מעשה דהיינו נתינת הגט לידה הוי טפי מיד ועיקר מוכיח מקרי משא"כ בבעיין דלחדא הוא דיהב שתי פרוטות אבל לחברתה לא יהיב מידי". מטרת דין אמירה היא כדי שכוונתו תהיה מוכחת. כיוון שבגט יש גם את נתינת הגט, ניתן להוכיח את כוונתו לא רק מתוך דבריו, אלא גם מתוך מעשיו. כיוון שכוונתו ברורה מתוך מעשיו, הכול מודים שבמקרה זה יש יד.

הדיון השני בגדרי אמירה הוא בלשונות הקידושין. דין זה מתפצל לשניים: א. לשונות שבהן קיימת בעיית "תלקח אישה לאישה". ב. לשונות שאינן לשונות של קידושין. בשני המקרים הללו האישה אינה מקודשת.

## ד. חלות הקידושין

### ד.1. פתיחה

הגדרת הקידושין המקובלת היא שאישה מקודשת לאיש. זאת אומרת שכל האישה מקודשת לכל האיש. אולם, יש מצבים שבהם רק חלק מאישה מקודשת לאיש, וחלק אחר שלה אינו מקודש. כדי להבין מצבים אלו ומשמעותם, יש לדון תחילה בסוגיית "חציון מקודשת לי", השוללת קידושין של "חצי אישה", ומתוך סוגייה זו ניתן יהיה להבין את המקרים שבהם הקידושין תופסים רק בחלק מהאישה.

### ד.2. חציון מקודשת לי

רבא (ז, א) אומר: "התקדשי לי לחציי מקודשת חציון מקודשת לי אינה מקודשת". אבוי שואל את רבא: "מאי שנא חציון מקודשת לי דאינה מקודשת אישה אמר רחמנא ולא חצי אישה ה"נ איש אמר רחמנא ולא חצי איש?". עונה לו רבא: "הכי השתא? התם איתתא לבי תרי לא חזיא, אלא גברא מי לא חזי לבי תרי, וה"ק לה דאי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא".

את דינו של רבא שלא ניתן לקדש חצי אישה ניתן להבין בשלוש דרכים: א. דין במעשה הקידושין. ב. דין בחלות הקידושין. ג. דין באישה המתקדשת.

הדרך הראשונה קובעת שמעשה הקידושין הוא מעשה שלם שלא ניתן לפצלו. לעומת מעשה קניין בממון שבו לאדם יש שליטה מלאה לעשות את מעשה הקניין כרצונו, קידושין נקבעו על ידי התורה ולאדם אין שליטה לעצבם כרצונו. איש יכול לקדש אישה והוא יכול לא לקדש אישה, אך אין לו שליטה כיצד לקדש אישה.

הדרך השנייה קובעת שבקידושין יש חלות אחת בלבד. אישה יכולה להיות מקודשת ויכולה להיות אישה פנויה, אך אין חלות של אישה המקודשת לאחד ואינה מקודשת לשני.

הדרך השלישית קובעת שהקידושין חלים על כל האישה: או שהאישה כולה מקודשת או שהאישה כולה אינה מקודשת, אין חלות של אישה שחציה מקודש וחציה אינו מקודש.

הנפקא מינה בין הדרך הראשונה לבין הדרך השנייה היא באיש העושה מעשה קידושין שלם, אך החלות חלקית. שאלה זו נידונה בגמרא בגיטין (מג, א), לגבי חציו עבד וחציו בן חורין המקדש אישה, וכן לגבי איש המקדש חציה שפחה וחציה בת חורין. לקמן נדון בדינים אלו.

הנפקא מינה בין הדרך השנייה לבין הדרך השלישית היא באדם המקדש אישה האסורה לכל העולם חוץ מפלוני. במקרה זה חלות הקידושין חלקית, אך האיש לא קידש חצי אישה, אלא אישה שלמה. חילוק זה מובא ברשב"א (ס, א ד"ה מתיב רב חנינא מהיום).

רבא מסביר שיש הבדל בין חצי אישה לבין חצי איש, ד"איתתא לבי תרי לא חזיא אלא גברא מי לא חזי לבי תרי". את דברי רבא ניתן להבין בשתי דרכים: א. רבא מסכים עם אביי שאין הבדל מהותי בין "חצי איש" לבין "חצי אישה", וכשם שחצי אישה אינה מתקדשת, כך חצי איש אינו מקדש. ההבדל ביניהם הוא רק בכך שאת דברי הבעל, "התקדשי לחציי", ניתן לפרש באופן שהאישה מאפשרת לאיש לקדש גם אישה נוספת, ואת דברי הבעל, "חצייך מקודשת לי", לא ניתן לפרש באופן שהאישה מותרת לאדם אחר, כיוון שאישה מקודשת אסורה על כל העולם. ב. רבא חולק על אביי, ולפי דעתו יש הבדל מהותי בין "חצי איש" לבין "חצי אישה". האישה היא המתקדשת, והקידושין חייבים לחול על כולה. האיש אינו מתקדש, מעמדו בגברא, כאישיות, אינו משתנה כתוצאה מהקידושין, ולכן אין מניעה שהאישה תהיה מקודשת רק לחציו של האיש<sup>37</sup>.

הראב"ד והרשב"א (ז, א ד"ה הכי קאמר. הרשב"א מצטט גם את הראב"ד) נחלקו בשתי דרכים אלו. הראב"ד סובר כדרך השנייה, שאין מניעה מהותית שהאישה תהיה מקודשת לחצי איש, ולכן הוא נזקק לדרוש "חצי איש" על חציו עבד וחציו בן חורין. כיוון שחצי ממנו אינו יכול לקדש אישה, קידושיו אינם חלים. הרשב"א סובר כדרך הראשונה, ולכן הוא פוסק שאם פירש "לחציי ממש ולא לכולי", אינה מקודשת.

37. לפי הדרך הראשונה, דברי רבא "גברא מי לא חזי לבי תרי" הם הסיבה שהקידושין חלים, ולפי הדרך השנייה – דברים אלו הם סימן שהקידושין חלים.

## ד.3. התפשטות קידושין

הגמרא (ז, א) שואלת על רבא, מדוע הקידושין אינם חלים ומדוע שהקידושין לא התפשטו בכולה. שאלת הגמרא מבוססת על כך שלא ניתן להחיל קידושין על חצי אישה, ולכן יש שתי אפשרויות: או שהקידושין אינם חלים כלל, או שהקידושין יתולו במלואם. רבא בחר באפשרות הראשונה והגמרא מקשה, מדוע? הרי ניתן ללמוד ממקדיש רגל של בהמה, שהקידושין מתפשטים בכולה.

נחלקו הראשונים בהסבר הגמרא. רש"י (ד"ה ניפשו קידושי בכולה) ותוספות (ד"ה ונפשו) מפרשים "דהא מקודשת בלשון הקדש קאמר לה", ולכן דיני הקדש חלים גם על קידושין. הריטב"א (ד"ה ואפילו למ"ד אין כולה עולה) חולק על התוספות, ומסביר ש"כיון דאשכחן התם האי דינא דפשטה קדושה בכולה אין לנו לומר דהתם בלחוד הוא ונקל בזו, אדרבה יש לנו לומר דהתם עבד קרא בנין אב לכל מקום".

הנפקא מינה בין התוספות לבין הריטב"א היא באדם שקידשה בלשון שאינו של קידושין אלא בלשון אחר. לפי דעת התוספות, אין דיון, וודאי שלא פשטו הקידושין, ולפי דעת הריטב"א הדיון קיים בכל לשון של קידושין. לפיכך, מחדשים התוספות (ז, ב ד"ה חציין בפרוטה וחציין בפרוטה) שאם אומר "חציין בפרוטה וחציין בפרוטה" אין כאן דעת אחרת שאינה מתרצה בקידושין. לכן, כשאומר כך בלשון קידושין, פשטו קידושין בכולה, ואם אומר בלשון "מאורסת", הקידושין אינם מתפשטים בכולה.

## ד.4. חציו עבד וחציו בן חורין

הגמרא בגיטין מסתפקת בדינו של חציו עבד וחציו בן חורין שקידש אישה ישראלית:

איבעיא להו מי שחציו עבד וחציו בן חורין שקידש בת חורין מהו אם תמצא לומר בן ישראל שאמר לבת ישראל התקדשי לחציי מקודשת דחזיא לכוליה הא לא חזיא לכוליה ואם תמצא לומר בן ישראל המקדש חצי אישה אינה מקודשת דשייר בקנינו והא עבד לא שייר בקנינו.

(גיטין מג, א)

הגמרא אומרת שלא ניתן להוכיח מ"התקדשי לחציי" שחציו עבד וחציו בן חורין יכול לקדש אישה, מפני שבמקרה "התקדשי לחציי", כל האדם המקדש בר חלות קידושין, ואילו במקרה של עבד, חצי העבד אינו בר חלות קידושין. מאידך גיסא, אומרת הגמרא, שלא ניתן להוכיח מ"חציין מקודשת לי" שלא ניתן להחיל חצי חלות. ניתן להסביר שב"חציין מקודשת לי" החיסרון הוא במעשה הקניין, שלא ניתן לעשות קניין קידושין חלקי, אך כאן הוא לא שייר קניינו, הוא עשה מעשה קידושין מלא, ולכן הקידושין חלים, אף על פי שהאישה מקודשת רק לחציו בן החורין.

הגמרא מבקשת לפשוט את ספקה מברייתא האומרת: "המית מי שחציו עבד וחציו בן חורין נותן חצי קנס לרבו וחצי כופר ליורשיו", ואומרת הגמרא: "ואי אמרת קידושיו לאו קידושין יורשין מנא ליה". התוספות (ד"ה ואי) מקשים שהוכחת הגמרא אינה ברורה: מה הקשר בין חלות קידושין לבין ירושה? וכי בנו מהאישה הפנויה אינו יורש אותו? מתרצים התוספות: "סבר הש"ס דאם איתא דלאו בר קדושין הוא אין בנו מתייחס אחריו ולא דמי לעריות דתפסי בה קדושין לעלמא". שאלת היכולת לקדש אישה, והשאלה האם בנו מתייחס אחריו, הן שתי שאלות הקשורות בזהות האדם, ולכן הן קשורות זו לזו. אם חציו עבד וחציו בן חורין אינו מוגדר ישראל מפאת חצי עבדות שבו, קידושיו אינם קידושין וזרעו אינו מתייחס אחריו.

עולה מהגמרא שחציו עבד וחציו בן חורין יכול לעשות מעשה קידושין, אך הספק של הגמרא הוא האם חצי בן החורין מעניק לו זהות ישראל, והאישה שהוא מקדש היא אשת איש, והבנים שהוא מוליד הם ילדיו, או שחצי העבדות מפקיע את זהות ישראל, האישה שהוא מקדש אינה אשת איש, והבנים שהוא מוליד אינם ילדיו<sup>38</sup>.

נחלקו הראשונים במסקנת הסוגייה. הרמב"ם (ד, יז) והרמב"ן (ד"ה מי שחציו) סוברים שהגמרא לא הכריעה את ספקה, ולכן יש כאן ספק קידושין<sup>39</sup>. הרשב"א (ד"ה אלא אמר רבא. עיין גם ברשב"א קידושין ז, א ד"ה הכי קאמר) סובר שישנה הכרעה בגמרא ביבמות, שחציו עבד וחציו בן חורין הוא בר קידושין, והאישה מקודשת. הראב"ד סובר שחציו עבד וחציו בן חורין אינו יכול לקדש אישה ממייעוט "איש" – ולא חצי איש", ולפי דעתו הספק בגמרא

38. לאדם יש שלושה רכיבים: א. זהותו. ב. מעשיו. ג. חלויות שלו. הספק של סוגייתנו היא בזהותו של חצי עבד וחצי בן חורין. הגמרא בראש השנה דנה במעשיו, ואומרת שכל מעשה שהוא עושה, מתבצע גם בחצי העבד שלו וגם בחצי בן החורין שלו. לכן, אין תוקף למצוות שהוא עושה, ואם תוקע בשופר אינו מוציא אפילו את עצמו. לגבי חלויות שלו, משמע מסוגייתנו שהחלויות שלו הם גם חלויות של עבד וגם חלויות של בן חורין, ולכן יש להן תוקף מצד החירות שלו. לפי זה, מתחדש שחציו עבד וחציו בן חורין יכול להיות שליח (עיין אבני מילואים (מד, ג), השולל מסקנה זו).

39. מלשונו של הרמב"ם: "הרי זה ספק קידושין", ולא "הרי זו ספק מקודשת", משמע שוודאי שהאישה אינה מקודשת, ולכן הבא עליה אינו בחנק והבנים אינם ממזרים. הספק הוא האם המעשה שלו הוא מעשה קידושין, כלומר – האם הוא ייחד אותה לו, וקידושין של איש אחר אינם חלים. משמע מהרמב"ם שיש לו הבנה אחרת בספק הגמרא, והספק אינו בזהות חציו עבד וחציו בן חורין, אלא בהגדרת המעשה שלו, האם מעשה קידושין שלו הוא מעשה קידושין (אולם מהרשב"א המוכיח מהגמרא ביבמות שהספק נפשט משמע כהבנתנו).

בגיטין לא הוכרע, אך מהסוגייה בקידושין (ז, א; סוגיית "חציך מקודשת ליי") עולה הכרעה לשאלה של הגמרא בגיטין.

#### ד. 5. חציה שפחה וחציה בת חורין

נחלקו האמוראים (גיטין מג, א) בדין חציה שפחה וחציה בת חורין שהתקדשה על ידי ישראל. רבא ורב ששת סוברים שכשם שהמקדש חצי אישה אינה מקודשת – כך המקדש חציה שפחה וחציה בת חורין אינה מקודשת. לעומתם, רב חסדא ורבה בר רב הונא סוברים שחציה שפחה חציה בת חורין מקודשת, והיא אינה דומה לחצי אישה, ש"הכא לא שייר בקניינו".

נחלקו האחרונים במשמעות הקידושין של חציה שפחה וחציה בת חורין. הפני יהושע (גיטין מג, א ד"ה שם אמר רב חסדא) סובר שקידושה מונעים מאדם אחר לקדשה. אומנם, היא אינה ערווה, שאין קידושין תופסים בה, אך הקניין של הראשון מונע קניין קידושין של איש אחר. האבני מילואים (מד, ד) חולק, ולפי דעתו רק ערווה מונעת חלות קידושין, וכיוון שחציה שפחה וחציה בת חורין אינה ערווה, קידושין תופסים בה. לפי דעתו, משמעות הקידושין של הראשון היא לדיני קרבה. כיוון שקידשה, היא אסורה לאחיו באיסור כרת של עריות, מדין אשת אח.

הרא"ש (גיטין ד, לו) מתקשה מה משמעות הקידושין בחציה שפחה וחציה בת חורין, והרי (קורבן / חיוב) אשם יש גם בייחוד בעלמא ללא קידושין, ולכן הוא מפרש שמשמעות הקידושין האלה היא לגבי גט. ללא קידושין, די בכך שהיא תשולח מביתו כדי שלא יהיה חיוב אשם על מי שבא עליה, ואחר הקידושין יש חיוב אשם עד לאחר שתקבל גט. מכך שהרא"ש נזקק לנפקא מינה זו, נראה שהוא חולק על האבני מילואים, ולפי דעתו חציה שפחה וחציה בת חורין מופקעת מכל דיני עריות.

מוסיף רב חסדא שחציה שפחה חציה בת חורין שהתקדשה והשתחררה והתקדשה לאיש אחר, יש ספק האם היא מקודשת לראשון או לשני. מסבירים התוספות (גיטין מג, ב ד"ה מה) שרב חסדא הסתפק במחלוקת האמוראים שמביאה הגמרא אם גמרו קידושי ראשון או פקעו קידושי ראשון. מפרשים רש"י (גיטין מג, ב ד"ה פקעו קדושי ראשון; ד"ה גמרו קדושי ראשון) והר"ן (קידושין ג, ב), שהשתרור הוא המפקיע או הגומר. כיוון ש"נשתנה גופה והוא לה כקטן שנולד", הקידושין המקוריים לא נשאר כפי שהם היו – או שהם פקעו או שהם נגמרו.

הרמב"ם בהתאם לשיטתו, חולק על שאר הראשונים, ומבין את דין חציה שפחה וחציה בת חורין בדרך אחרת:

המקדש אישה שחציה שפחה וחציה בת חורין אינה מקודשת קידושין גמורין עד שתשתחרר וכיון שנשתחררה גמרו קידושיה בקידושי קטנה שגדלה ואינו צריך לקדשה קידושין אחרין, בא אחר וקידשה אחר שנשתחררה הרי זה ספק קידושין לשניהם.

(רמב"ם אישות ד, טז)

הרמב"ם משווה בין דין חציה שפחה וחציה בת חורין לקידושי קטנה, ומשמעות הדבר שבשניהם מעשי הקידושין התרחשו כשהן לא היו בנות חיוב, וחלות הקידושין אירעה לאחר שנעשו בנות חיוב. לפיכך, פוסק הרמב"ם שלאחר שנשתחררה גמרו קידושיה, והבא עליה בחנק (איסורי ביאה ג, יג).

הרמב"ם חולק על שאר הראשונים בהבנת "פקעו או גמרו". לפי דעתו, לא השחרור גומר או מפקיע, אלא הקידושין השניים לאחר השחרור הם גומרים או מפקיעים. אומנם, הקידושין נגמרו בשחרור, אך קידושי השני יכולים להפקיע את קידושי הראשון. נראה ברור, אף על פי שהרמב"ם אינו אומר זאת בפירושו, שהיכולת להפקיע את קידושי הראשון הם רק עד הנישואין, אך אם כנסה, לא ניתן להפקיע אישות. שאר הראשונים אינם מפרשים כפירושו של הרמב"ם, משום שלפי דעתם לא ניתן לפצל בין מעשה הקידושין לבין חלות הקידושין.

#### ד. 6. חוץ מפלוני

המשנה בגיטין (פב, א) מביאה את מחלוקת רבנן ורבי אליעזר האם אדם יכול לגרש את אשתו, באופן שתהיה מותרת לכל העולם חוץ מפלוני. רבנן סוברים שגט זה אינו כורת בינו לבינה, ולכן אינו גט. רבי אבא (גיטין פב, ב) מסתפק מה הדין בקידושין האוסרים את האישה על כל העולם חוץ מפלוני. רבי אבא מעלה אפשרות שאפילו רבנן מודים שקידושיו קידושין, מפני שבגט יש הלכה המחייבת כריתות, ובקידושין אין הלכה מקבילה. למסקנה, רבי אבא דוחה אפשרות זו מפאת הדרשה "ויצאה והיתה", שדין קידושין זהה לדין גירושין.

דין קידושין האוסרים לכל העולם חוץ מפלוני, תלוי במחלוקת התוספות וחכמי ספרד האם קידושין הם כהקדש או קניין. לפי שיטת התוספות שקידושין אינם קניין אלא איסור, קשה להבין כיצד יכול להיות שהאיסור אינו חל על מישהו. אם האישה מקודשת, הרי היא אסורה על כל העולם, ואם אינה מקודשת, היא אינה אסורה על אף אחד, אך כיצד יכול להיות שהיא אסורה על אחד ואינה אסורה על אחר? על כורחנו, וגם הסבר זה אינו פשוט להבנה,



שיש שתי נקודות מבט שונות, ומבחינת כל העולם האישה מקודשת והיא אשת איש, ומבחינת פלוני האישה אינה מקודשת ואינה אשת איש<sup>40</sup>.

לפי שיטת חכמי ספרד, דין "חוץ מפלוני" פשוט יותר מכיוון שקניין ניתן לפיצול, וניתן להקנות חלק מהזכויות לפלוני וחלק מהזכויות לאלמוני. לפי שיטתם, ניתן להבין את דין "חוץ מפלוני" בשתי דרכים: א. איסור אשת איש ודיני ערווה תלויים אך ורק בקניין. כיוון שראובן קידש חוץ משמעון ולוי, ושמעון קידש חוץ מראובן, האישה מקודשת לשניהם, והיא אסורה על כל העולם כדין אשת איש. הבא עליה בחנק, והבן שנולד מהם ממזר. אישה זו אסורה גם על ראובן, שמעון ולוי, ואם הם יבואו עליה מיתתם בחנק והבן הנולד מהם ממזר משום ד"משתמש בצד אישות שבה לשני" (לשון הרשב"א ד"ה הא דאמר קידושי ראובן אהנו). ב. דיני אישות ודיני קניין הם שני דינים שונים שאינם בהכרח קשורים זה בזה. המקדש אישה ואסורה על כל העולם קונה אותה בקניין איסור ומחיל עליה חלות אשת איש המגדירתה כערווה על כל העולם. אומנם, המקדש אישה חוץ מפלוני יוצר חלות קניינית האוסרת על אחרים מדין "דבק באשתו ולא באשת חברו"<sup>41</sup>, אך אינו מחיל עליה חלות אשת איש ולכן היא אינה ערווה, הבא עליה אינו במיתת בית דין והבנים אינם ממזרים<sup>42</sup>.

נחלקו הראשונים בפסק ההלכה. רוב הראשונים (תוספות (גיטין פב, ב ד"ה אפילו), תוספות ר"ד (שם), ריטב"א (קידושין ס, א סוף ד"ה ואותבינן לרבי יוחנן) ועוד) פוסקים כרבי אבא שלפי רבנן לא ניתן לקדש אישה האסורה לכל העולם חוץ מפלוני. הרשב"א (גיטין פב, ב ד"ה הא דבעי ר' אבא; קידושין ס, א ד"ה מתיב רב חנינא) סובר שרבי יוחנן (קידושין ס, א) חולק על רבי אבא, וסובר שניתן לקדש אישה האסורה לכל העולם חוץ מפלוני, והוא פוסק כרבי יוחנן. הרמב"ם (ז, יג) פוסק שישנו ספק בדין, אך הוא מפרש את ספקו של רבי אבא בדרך אחרת:

40. הבנה זו מפורשת ברבנו קרשקש (ד"ה בתר דבעיא הדר פשטא): "היכא דאמר לה הרי את מקודשת לי כנגד כל אדם חוץ מפלוני מקודשת ואסורה לכל ומותרת לאותו פלוני לגמרי דלגבי דידיה הרי היא כפנויה". הבנה זו גם עולה משאלת התוספות (ד"ה אפילו) שהמשנה (יבמות א, א) הייתה צריכה למנות גם את דין "חוץ מפלוני" בנשים שפוטרות צרותיהן מהיבום. הבנה זו גם מסבירה כיצד שמעון יכול לקדשה. אומנם אחיו ראובן קידשה חוץ משמעון, אך היא אשת אחיו! כיוון שמבחינתו היא אינה מקודשת לאחיו, היא גם אינה אשת אחיו.

41. כך מבואר בזכר יצחק (שו"ת ב, מח).

42. הנפקא מינה בין שיטת התוספות לשיטת חכמי ספרד היא האם האישה מותרת לאותו פלוני. לפי שיטת חכמי ספרד, היא אסורה מפאת צד האישות של המקדש, ואילו לפי שיטת התוספות היא מותרת, שמבחינת פלוני היא אינה אשת איש (דין זה אינו מפורש בדברי התוספות, אך מפורש ברבנו קרשקש (עיין בהערה 40)).

“האומר לאישה הרי את מקודשת לי חוץ מפלוני כלומר שלא תיאסר עליו אלא תהיה אשת איש על כל העולם ולפלוני כפנויה הרי זו ספק מקודשת”. הרמב”ם אינו מקבל את דרשת “ויצאה והיתה”, ולכן דינו של רבי אבא נשאר בספק. אך, לפי דעתו, צדדי הספק הן האם הקידושין אינם חלים והאישה מותרת לכל העולם, או שהקידושין חלים, ואם הם חלים – הם קידושין גמורים והאישה אסורה גם לאותו פלוני.

#### ד. 7. קידושין מעכשיו ולאחר שלוש ימים

המשנה (נח, ב) אומרת: “מעכשיו ולאחר שלשים יום ובא אחר וקידשה בתוך שלשים יום מקודשת ואינה מקודשת בת ישראל לכהן או בת כהן לישראל לא תאכל בתרומה”. נחלקו האמוראים (נט, ב) בפירוש המשנה, ומחלוקתם היא מחלוקת בהבנת קידושין “מעכשיו ולאחר שלוש ימים”. רב סובר שיש ספק בפרשנות דבריו, האם כוונתו הייתה לתנאי שהקידושין יחולו מעכשיו אם לא ימות או יחזור בו תוך שלוש ימים, או שכוונתו הייתה שהוא חוזר מה’מעכשיו’, וכוונתו לקדשה לאחר שלוש ימים. לפי שיטתו, היא מקודשת ואינה מקודשת לעולם. שמואל סובר שכוונתו הייתה לתנאי, ולכן האישה מקודשת ואינה מקודשת רק עד שלוש ימים, ולאחריהם היא מקודשת בודאות לראשון.

רבי יוחנן (ס, א) אינו מתייחס לדין המשנה אלא לדין אחד המקדש מעכשיו ולאחר שלוש ימים, ובא שני וקדשה מעכשיו ולאחר עשרים ובא שלישי וקדשה מעכשיו ולאחר עשרה ימים, ופוסק רבי יוחנן: “אפילו מאה תופסים בה”.

נחלקו הראשונים בהבנת שיטת רבי יוחנן. רוב הראשונים סוברים שלא ניתן לקדש קידושין חלקיים, גם מפני דינו של רבי אבא הדורש “ויצאה והיתה”, וגם מפני דינו של רבא “אישה ולא חצי אישה”. לכן, הם מפרשים שהקידושין הללו הם קידושין מתמשכים, המתחילים מהיום ומסתיימים לאחר שלוש ימים.

תוספות (בבא מציעא לד, א ד”ה אי) סברו בהוה אמינא שבקניין מעכשיו ולאחר שלוש ימים, הבעלות עוברת לידי הקונה בסוף שלוש ימים, וגיזות וולדות שנולדים באמצע – שייכים למוכר. מפרשים התוספות שאומנם הבעלות עוברת רק לאחר שלוש ימים, אך כשהבעלות עוברת היא עוברת למפרע משעת תחילת הקניין, ולכן אם מישהו קנה באמצע, בעלותו פוקעת למפרע (לפיכך, אומרים התוספות שגיזות וולדות שהיו על הבהמה בתחילת הקניין – נקנו לקונה למפרע). “קדושין אלימי וכיון דאשכחו רווחא תו לא פקעי”, כנראה שהתוספות הולכים לפי שיטתם, שקידושין יוצרים איסור כהקדש, וכיוון שהם חלו, שהרי האישה עדיין לא הייתה מקודשת, הם אינם פוקעים לאחר שלוש ימים.

גם הרמב"ן (ד"ה אפילו מאה) הולך בכיוון העקרוני של התוספות, ומפרש שהקידושין "מעכשיו הם חלים וגמרי לאחר שלשים יום", ובלשונו של הריטב"א (ד"ה עולא אמר רבי יוחנן): "אלא הקידושין חלין מעכשיו והולכין ונגמרין עד שלשים יום"<sup>43</sup>.

הרשב"א (ד"ה מתיב רב חנינא) חולק על הראשונים הללו, ולפי דעתו קידושי מעכשיו ולאחר שלושים אינם קידושין מתמשכים, אלא קידושין חלקיים, שהאיש מקדש את האישה – חוץ מכל מי שיקדשה תוך שלושים יום.

הרשב"א אומר שהנפקא מינה בין פירושו לבין פירושם של שאר הראשונים, היא שלפי שאר הראשונים חלות הקידושין היא רק לאחר שלושים, ואם מת הבעל באמצע, האישה אינה צריכה ייבום וחליצה, ואילו לפי שיטתו הקידושין חלים כבר מעכשיו, ואם הבעל מת, האישה מתייבמת<sup>44</sup>.

לרמב"ם יש שיטה שלישית התואמת את שיטתו העקרונית. הרמב"ם פוסק:

האומר לאישה הרי את מקודשת לי מעכשיו לאחר שלשים יום בדינר זה ובא אחר וקידשה בתוך השלשים הרי זו מקודשת מספק לשניהם, לפיכך שניהם נותנין גט בין בתוך השלשים יום בין לאחר השלשים יום. הרי את מקודשת לי מעכשיו לאחר שלשים יום, ובא אחר ואמר לה הרי את מקודשת לי מעכשיו לאחר עשרים יום, ובא אחר ואמר לה הרי את מקודשת לי מעכשיו לאחר עשרה ימים, אפילו הן מאה על הסדר הזה קידושי כולן תופסין בה וצריכה גט מכל אחד ואחד מפני שהיא מקודשת לכולן בספק.

(רמב"ם אישות ז, יב)

פסק הרמב"ם מצריך עיון, וכבר התקשה הר"ן (כד, ב) בדבריו. היות שהרמב"ם פוסק כרבי יוחנן שקידושי כולם תופסין בה, יש לשאול מדוע הוא פוסק שמקודשת לכולן בספק, והרי לפי דעת רבי יוחנן – הקידושין ודאיים, ואינם ספק. כמו כן, קשה מדוע הרמב"ם מדגיש שקידושי כולן תופסין בה דווקא "על הסדר הזה", זאת אומרת שזמן חלות הקידושין בין מקדש לחברו הולך ומתקצר. בנוסף לכך, לא מובן מדוע הרמב"ם חילק את דין מעכשיו

43. מלשון הרמב"ן משמע שיש שני שלבים בקידושין – חלק החל עכשיו וחלק החל לאחר שלושים. מלשון הריטב"א, "הולכין ונגמרין", משמע שהקידושין מתפתחים וכל יום האישה יותר מקודשת. איני יודע להסביר את משמעות הדבר.

44. נראה שכוונת הרשב"א שהאישה מתייבמת, היא רק אם עדיין לא התקדשה לאחר. אך, אם התקדשה לאחר, לא כולה נפל לייבום, ואינה יכולה להתייבם (כמבואר בדבריו בגיטין פב, ב ד"ה הא דאמרי קידושין ראובן אהנן).

ולאחר שלושים לשתי הלכות, ולא הביא בבת אחת גם את הדין שבא אחר וקידשה לגמרי וגם את הדין שבא אחר וקידשה מעכשיו ולאחר עשרים בבת אחת<sup>45</sup>.

נראה להסביר שהרמב"ם הולך בהתאם לשיטתו שקידושין הם ייחוד האישה לבעלה, ולכן לפי דעתו ניתן להפריד בין הקידושין לבין היותה של האישה מקודשת. משמעות קידושי מעכשיו ולאחר שלושים היא שהאישה מיוחדת מעכשיו, והיא מקודשת רק לאחר שלושים יום<sup>46</sup>. הראשון מייחד אותה מעכשיו והשני מקדשה בתוך שלושים, אך אחד ממעשי הקידושין אינו חל מהתורה. קידושי הראשון לא חלו מפני שהאישה התקדשה לשני לפני שחלו קידושיו, וקידושי השני לא חלו מפני שלא ניתן לקדש אישה המיוחדת למישהו אחר. במקרה זה פוסק הרמב"ם שחכמים קבעו להתייחס אליה כמקודשת מספק, ורק מדרבנן שניהם נותנים לה גט<sup>47</sup>. כשכמה אנשים מקדשים אותה מעכשיו ולאחר זמן, כעת הם רק מייחדים אותה, והייחוד של כולם תופס (= "קידושי כולן תופסין בה"). כיוון שקידושי כולם תופסין בה, ואישה יכולה להיות מקודשת לאדם אחד בלבד, בשעת חלות הקידושין יש ספק למי היא מקודשת, ו"היא מקודשת לכולן בספק"<sup>48</sup>.

#### ד. 8. קידושין שלא נמסרו לביאה

נחלקו אביי ורבא (נא, א) בדין קידושין שלא נמסרו לביאה, "אביי אמר הווי קידושין רבא אמר לא הווי קידושין". מחלוקתם היא סביב איש שקידש אחת משתי אחיות, ולא פירש

45. בנוסף לכך, יש להבין מדוע פסק הרמב"ם אינו חופף לפסקו לגבי מכירה (מכירה ב, ט) ולגבי גט (גירושין ט, יד). בהלכות מכירה הרמב"ם פוסק שמעכשיו ולאחר שלושים הוא תנאי, וכשנעשה התנאי מתקיים הקניין מעכשיו. בהלכות גירושין הרמב"ם פוסק שיש ספק אם מעכשיו ולאחר שלושים הוא תנאי או חזרה.

46. הפרדה זו קיימת בהלכות קידושין בלבד, וזו התשובה לשאלה בהערה הקודמת.

47. כך מוכח מהרמב"ם בפירושו המשנה (ג, א) האומר: "וצריכה גט מזה ומזה דלמא מחלפא באשת איש".

48. הבנה זו עולה מהלשונות השונים של הרמב"ם. במקרה שבא אחר וקידשה בתוך שלושים היום, פוסק הרמב"ם: "הרי זו מקודשת מספק לשניהם, לפיכך שניהם נותנין גט", ובמקרה שבא אחר ומקדשה מעכשיו ולאחר עשרים יום פוסק הרמב"ם: "וצריכה גט מכל אחד ואחד מפני שהיא מקודשת לכולן בספק". במקרה הראשון החיוב רק מדרבנן, ולכן הלשון נותנים גט, ובמקרה השני החיוב מהתורה ולכן היא צריכה גט. במקרה הראשון מקודשת מספק, היא מקודשת בגלל ספק חיצוני הגורם להתייחס אליה כמקודשת, ובמקרה השני היא מקודשת בספק – הגדרת הקידושין הן קידושי ספק. כמו כן יש לשים לב ללשון הרמב"ם: "קידושי כולן תופסין בה וצריכה גט מכל אחד ואחד מפני שהיא מקודשת לכולן בספק". הרמב"ם מחלק בין "קידושין" לבין מקודשת". קידושין הם פעולת ייחוד, והייחוד של כולם חל. "מקודשת" הוא מצב שהאישה היא אשת איש, ואישה אינה יכולה להיות אישה של כמה אנשים, אלא יש ספק למי היא מקודשת.

את מי הוא מקדש. כיוון ששתייהן אסורות עליו מספק, שמא היא אחות אשתו, הקידושין אינם מסורים לביאה, ולפי דעת רבא הקידושין אינם חלים.

מסביר רש"י (ד"ה בר אהינא אסברא לי) שרבא לומד את דינו מ"ובעלה" – דבענין ראויה לביאה". מקשים התוספות (ד"ה קידושין): "קשה דהא חייבי לאוין אינם ראויין לביאה ותפסי בהו קידושין", ולכן הם מפרשים: "קידושין שאין מסורין לביאה כלומר שאיסור הביאה על ידי קידושין" (כך מפרש גם הרשב"א (ד"ה קדושין שאין), ומדברי הריטב"א (ס, א ד"ה עולא אמר) עולה שהוא סובר כרש"י).

נראה להסביר שהם נחלקו במהות שיטת רבא. לפי דעת רש"י, דינו הוא בחלות הקידושין, ולפי דעת התוספות דינו הוא במעשה הקידושין. לפי דעת רש"י, הגדרת הקידושין היא מעשה היוצר אישות, וקידושין שאינם יכולים ליצור אישות – אינם קידושין<sup>49</sup>. לפי דעת התוספות, מעשה קידושין שיוצר ניתוק אינו מעשה קידושין.

הרשב"א מעלה אפשרות שגם אבוי מודה עקרונית לדינו של רבא, ולכן המקדש אישה ובתה בבת אחת – הקידושין אינם חלים. הסיבה שאבוי חולק על רבא במקדש אחת משתי אחיות, היא כנראה מפני ששם הקידושין מסורים לביאה, ורק הספק למי התקדשה מונע אותה מלהתקדש, ואילו כאן ישנה ודאות שהקידושין אינם מסורים לביאה.

## ה. סיכום

למדנו שישנן שלוש שיטות בראשונים בהבנת מצוות הקידושין. תוספות סוברים שקידושין הם כעין הקדש, ומהות הקידושין היא שהאישה נאסרת על כל העולם. חכמי ספרד סוברים שהקידושין הם קניין, ומהות הקידושין היא שהאישה נקנית לבעל. הרמב"ם סובר שלקדש פירושו לייחד, ומהות הקידושין היא שהאישה מיוחדת ומיועדת לבעל. לשלוש שיטות אלו השלכות רבות על גדרי הקידושין, ונעמוד על העיקריות שבהן.

האם יש מצווה במעשה הקידושין? לפי דעת התוספות וחכמי ספרד, הקידושין הם ההליך המגדיר שהאישה היא אשת איש, ולכן השאלה האם מעשה הקידושין הוא מעשה מצווה – היא שאלה פתוחה. לפי הרמב"ם, הקידושין אינם ההליך המגדיר שהאישה היא אשת איש, אלא מעשה מקדים המייעד ומייחד אותה לאיש. לפי שיטה זו, חייבים לומר שמעשה

---

49. התשובה לשאלת התוספות על רש"י היא שאין אישות בחייבי כריתות, ולכן הקידושין אינם יוצרים אישות. בחייבי לאוים יש אישות, ולכן הקידושין יוצרים אישות. אומנם, האישות אסורה, אך גם אישות אסורה היא אישות.

הקידושין הוא מצווה. אכן הראשונים נחלקו בשאלה זו. הרמב"ם סובר שיש מצווה בקידושין, והרא"ש סובר שאין מצווה.

האם יש איסור בביאה ללא קידושין? אין הכרח לתלות שאלה זו בשיטות הראשונים. אולם, הרמב"ם סובר שמעשה הקידושין הוא לייחד ולייעד את האישה לבעלה, והצורך בכך הוא כדי למנוע זנות. שיטה זו נובעת מהבנה שיש איסור דאורייתא בביאה ללא קידושין.

שיטות הראשונים במהות מעשה הקידושין משמעותיות מאוד בקידושין החלקיים. למדנו על שלוש דוגמאות של קידושין חלקיים: א. חציה שפחה וחציה בת חורין. ב. הרי את מקודשת ואסורה לכל העולם חוץ מפלוני. ג. הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר שלושים יום. לפי דעת הרמב"ם, ניתן להפריד בין מעשה הקידושין לבין חלות הקידושין, וכך הוא פוסק לגבי חציה שפחה וחציה בת חורין, ואישה שנאמר לה "הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר שלושים יום". דינה של חציה שפחה וחציה בת חורין כדין קטנה שהתקדשה בקידושי מיאון, וחלות הקידושין היא רק לאחר שהשתחררה. זו גם משמעות "מעכשיו ולאחר שלושים" – הרי את מיוחדת לי היום, וחלות הקידושין לאחר שלושים יום. שאר הראשונים סוברים שבחציה שפחה וחציה בת חורין, חלות הקידושין היא משעת הקידושין, וב"עכשיו ולאחר שלושים" יש ספק על שעת הקידושין.

גם התוספות וחכמי ספרד נחלקו ביניהם בגדרי קידושין חלקיים, ונראה שיש מחלוקת ביניהם בדין "חוץ מפלוני" ו"מעכשיו ולאחר שלושים יום". לפי שיטת התוספות שקידושין אוסרים אותה על העולם ואין בה קניין, ב"חוץ מפלוני" האישה מותרת לאותו פלוני, ושאר האנשים אסורים בה באיסור אשת איש, שדינם בכרת והבן ממזר. לפי שיטת חכמי ספרד, לבעל יש קניין באישה, אך היא אינה ערוה. היא אסורה על כל העולם, וגם על אותו פלוני, אך כנראה שאין בה מיתת בית דין והבנים אינם ממזרים.

שיטות הראשונים במהות מעשה הקידושין משמעותיות מאוד גם בסוגים השונים של האישות.

לגבי בני נח, סוברים חכמי ספרד שיש הבדל מהותי בין האישות של בני נח לאישות של ישראל, שהרי אישות בישראל מבוססת על קניין, ובבן נח האישות אינה מבוססת על קניין. בגלל הבדל זה, מותר מהתורה לישראל לבא על אשת בן נח<sup>50</sup>. לפי התוספות, אין קניין באישות של ישראל, ולכן הפער בין האישות בישראל לבין האישות בבן נח דרמטי פחות.

50. ההסכמה הפנימית של בני נח לאישות אינה מחייבת ישראל, שמבחינתו אישות ללא קניין, זאת אומרת – אישות שאינה מחברת את האיש והאישה ליישות אחרת, אינה אישות.

יכול להיות, אף על פי שאין בכך הכרח, שזו הסיבה שלפי דעתם יש איסור דאורייתא בביאה על אשת בן נח.

לגבי ייבום של קטן (בן תשע שנים ויום אחד שבא על יבמתו), בעלי התוספות השונים נוקטים בשתי גישות קיצוניות הנובעות משיטתם. תוספות בקידושין סוברים שמדאורייתא האישה אינה מיובמת והיא מותרת לכל העולם. תוספות בסנהדרין סוברים שמדאורייתא הקידושין קידושין גמורים, ויש גזרת הכתוב הקובעת פטור ממיתת בית דין. לפי חלק מחכמי ספרד, האישה מקודשת מדאורייתא וקידושין אינם תופסים בה, ואף על פי כן היא אינה ערוה ואינה אסורה על כל העולם. לפי דעת התוספות, מהות הקידושין היא שהאישה אסורה על כל העולם, ולכן בייבום של קטן צריכים להחליט אם יש קידושין והיא אסורה על כל העולם, או שאין קידושין ומעשה של קטן הם מדרבנן בלבד. לפי דעת חכמי ספרד, מהות הקידושין היא קניין, ולכן הם יכולים לפרש שהקידושין חלים, ולכן אדם אחר אינו יכול לקדשה, ואף על פי כן היא אינה ערוה ואין איסור לבוא עליה. גם אם יש איסור, אין חיוב במיתת בית דין, והבנים אינם ממזרים.

שיטתו הייחודית של הרמב"ם באה לידי ביטוי בייעוד ובקידושי עוברה. בקידושי ייעוד סובר הרמב"ם שאף על פי שמעות ראשונות לקידושין ניתנו, האמה מקודשת רק משעת הייעוד (לפי שאר הראשונים היא מקודשת משעת המכירה). כמו כן, סובר הרמב"ם שאם אביה קידשה לאחר והאדון לא קידשה, יחולו קידושי האחר משעת השחרור (שאר הראשונים סוברים שהקידושין חלים למפרע משעת מעשה הקידושין). בשתי הלכות אלו ישנה הפרדה ברורה בין מעשה הקידושין לבין חלות הקידושין. שאר הראשונים אינם מקבלים הפרדה זו, ולכן הם חולקים על הרמב"ם בשתי הלכות אלו.

בקידושי עוברה – סובר הרמב"ם שהקידושין חלים, וצריכים לחזור ולקדשה לאחר שנולדה ב"קידושין שאין בהם דופי". לפי דעת הרמב"ם, מעשה הקידושין הוא מעשה קניין המיועד לייחד את האישה לבעלה. אב יכול לקדש את בתו כשהיא עוברה, אך כיוון שלא ניתן להקנות לעובר, חסר בקידושין אלו מעשה קניין. לכן, היא אסורה לכל העולם מפאת החלות האיסורית, ואסורה גם לבעלה מפני שחסר את הקניין המייחד אותה לו.

השיטות השונות של הראשונים באות לידי ביטוי גם בדין אמירה בקידושין. לפי שיטת התוספות, קידושין דומים להקדש, ולכן עיקר חלות הקידושין הוא באמירה. לפי שיטת חכמי ספרד, הקידושין הם מעשה קניין, ולכן עיקר הקידושין הוא בנתינת הכסף, והאמירה רק מלווה ומפרשת את נתינת הכסף. לפיכך, לפי חכמי ספרד, אין קידושין ללא נתינה של האיש לאישה, אך יכולים להיות קידושין על ידי אמירה של האישה. לפי התוספות, חייבת

להימצא אמירה של האיש (או אמירה ישירה או אמירה עקיפה, כמו עסוקים באותו עניין), ולא חייבת להיות נתינת מתנה של האיש לאישה<sup>51</sup>.

לא הכללנו במאמר זה את מחלוקות הראשונים לגבי קנייני הקידושין, אך גם שם ניתן לראות את טביעת האצבעות של השיטות העקרוניות של הראשונים.

---

51. באדם חשוב, האמירה, לפי דעת הרא"ש, היא "הרי את מקודשת לי במתנה זו", ואילו האמירה, לפי דעת חכמי ספרד, היא "הרי את מקודשת לי בהנאה זו שקיבלת ממני, בהסכמתי לקבל מתנה זו".