

האמירה בקידושין

הראל ביטר

א. מבוא

ב. "הרי את מקודשת לי בטבעת זו כדת משה וישראל"

ג. דין ידות בקידושין – מה הדין אם המקדש לא אמר לי?

ד. "נתן הוא ואמרה היא"

ה. הלשונות המסופקים בקידושין

ו. סיכום שיטות הראשונים: אמירה מבררת או מקיימת?

א. מבוא

כידוע לכל, בתהליך הקידושין לאדם אחד, האישה נאסרת להינשא לאדם אחר. כאשר חכמים באו לתאר את אופי הקידושין, הם יכלו לדמות דבר זה לאחד משני מקרים בהם לאחר מעשה מסוים נאסר הדבר על כל העולם: קניין, והקדש¹. לאחר שאדם קונה מקח הוא אסור על כל העולם מדין גזל, ולאחר שאדם מקדיש חפץ – הוא אסור מדין מעילה.

גם בקניין וגם בהקדש ישנה אמירה, אם כי למטרות שונות:

בקניין האמירה נועדה אך ורק ל'גמירות דעת', לברר את הדעת של שני הצדדים כך ששני הצדדים לא יוכלו לחזור בהם. לעניין זה אין כל כך משמעות למי שאומר, למה שנאמר, ולניסוח של הדברים, אלא העיקר הוא הסכמי – ששני הצדדים מבינים זה את זה. לאמירה כזו נקרא 'אמירה מבררת'.

לעומת זאת, בנדירים ובהקדש, הדיבור, האמירה, הוא שמחיל את הנדרים וההקדשות. לכן, בנדירים יש משמעות למה שנאמר ולניסוח של הדברים. הגמרא בשבועות (כו, ב) דורשת זאת מהמקרא: "אמר שמואל: גמר בלבו – צריך שיוציא בשפתיו, שנאמר 'לבטא בשפתים'". לאמירה כזו נקרא 'אמירה מקיימת'.

מכאן מתעוררת השאלה שנעסוק בה במאמר זה: להיכן שייכת האמירה בקידושין?

רוב הסוגיות של האמירה בקידושין ממוקמות במסכת קידושין בדפים ה-ו. בדפים אלו, הגמרא עוסקת בדינים שעלולים לברר לנו את התשובה לשאלתנו:

1. עוד בעניין זה ראה במאמרו של אסף גיאית באסופה זו, 'קידושין קניין או הקדש – מחלוקת חכמי

1. מה הדין במקרה שהאישה אומרת את האמירה?
2. דין ידיים בקידושין?²
3. לשונות הקידושין התקפות ומחילות קידושין.
4. מה הדין אם היו עסוקים באותו עניין ולא אמר האישה אמירה בקידושין?

פירושיהם של הראשונים לדינים אלו, יכולים להעיד לנו לאן שייכת האמירה בקידושין ומה הרעיון שבה.

במבט על, לכאורה, ניתן לחלק את הפרשנים לשלוש קבוצות:

1. האמירה היא מדיני קניין (חלקם מראשוני ספרד).
2. האמירה היא מדיני הקדש (בעלי התוספות).
3. האמירה נועדה למען העדת העדים (הרשב"א).

אומנם נראה שאין חלוקה זאת כל כך מדוייקת, ונעסוק בכך ביתר פירוט. קודם שנתעסק במטרת האמירה, נלמד מה תוכן האמירה הרווחת כיום.

ב. "הרי את מקודשת לי בטבעת זו כדת משה וישראל"

ב.1. לשון מקודשת: משמעות, והבדלים בין הלשונות לפי התוספות הגמרא (ב, ב) מפרשת את המושג 'מקודשת' במילים "דאסר לה אכ"ע כהקדש", כלומר, כשם שבהקדש חפץ נאסר ומוקדש לגבוה, כך גם האישה נאסרת בקידושה על כל העולם. שואלים התוספות במקום (ד"ה דאסר): אם נאמר שהפירוש למילה מקודשת הוא שהאישה אסורה לכל העולם, התוכן של האמירה שלנו איננו מדוייק. הרי כשהאישה אומרת 'הרי את מקודשת לי', פירוש דבריו הוא "הרי את אסורה לי".

התוספות מתרצים שני תירוצים:

- "והרי את מקודשת לי כלומר להיות לי, מקודשת לעולם בשבילי כמו (נדריס מח, א) הרי הן מקודשין לשמים להיות לשמים" – כלומר, "הרי את אסורה על כל העולם, בשבילי".
- "ופשטא דמילתא מקודשת לי מיוחדת לי ומזומנת לי" – כלומר, 'מקודשת' פירושה מיוחדת.

2. זהו דין 'ידות': מה הדין אם המקדש אמר 'הרי את מקודשת' ולא אמר 'לי'.

שואל העצמות יוסף (ב, ב) על תירוצם השני של התוספות, מהמשך הגמרא. הגמרא (ו, א) מסתפקת בכמה לשונות אם הן תופסות לקידושין, והלשון "מיוחדת לי" היא אחת מהן. איך "הרי את מקודשת לי" היא הלשון הפשוטה ביותר, בעוד "מיוחדת לי" הינה לשון ספק, אם המשמעות שלהן זהה?

העצמות יוסף מתרץ שני תירוצים:

ונראה דהא דהוי [=הלשונות המסופקות, ה"ב] בעיא דלא אפשיטא היינו דאם קדשה אחר תפסי בה קידושין, אבל הכא לא שייך למימר הכי, שהרי אסרה אכולי עלמא כהקדש ולא יהיו קידושי אחרים תופסים בה, ואם כן ע"כ פירוש מיוחדת שאמרו תוס' הכא היינו מיוחדת לו בדוקא והווי קידושין גמורין. עוד נראה דאף על גב דמיוחדת לי הוי ספק מקודשת, מכל מקום היכא שהאשה מבינה אותו הלשון הווי קידושין גמורין, דטעמא דמיוחדת הווי משום דהאשה מספקת עצמה אי הווי לשון קידושין, והראשון עיקר.

(עצמות יוסף קידושין ב, ב)

כלומר, העצמות יוסף מראה פה שניים מהכיוונים שנדון בהם בסוגיית הלשונות בהמשך: האם הספק של הגמרא הוא בתוכן (מיוחדת לי אולי משמע גם לאחרים, ולכן זו לשון פחותה יותר), או בהבנת האישה (שהלשון מיוחדת לי פחות משתמעת כלשון קידושין). הוא קובע שהראשון נראה לו עיקר³.

נראה לעניות דעתי שהעצמות יוסף סובר כך, כי הוא מסביר את שיטת התוספות. משתמע מדבריהם בכמה וכמה מקומות שיש הבדל בסוג האמירה שהמקדש נוקט – ולכל לשון יש דינים אחרים. שתי הדוגמאות העיקריות הינן דין ידות (שנדבר עליו בהמשך), והתפשטות קידושין (ז, א). בסוגייה זו, לפי פירושם של בעלי התוספות (ז, א ד"ה ונפשו; ז, ב ד"ה חציין – מדייקים פירושם מתוך פירושו של רש"י), ישנו הבדל הלכתי בין האמירה 'חציין מקודשת', שם האישה תהיה מקודשת אם תבין, לבין 'חציין מאורסת', שם לא תהיה מקודשת⁴.

מסוגייה זו מוכח, שלשיטת התוספות יש משמעות ללשון בה הוא מקדש, וישנו הבדל עקרוני והלכתי בין לשון ללשון. ולכן לא נוח לתרץ בשיטת התוספות שההבדל בין הלשונות הוא רק הבנת האישה. לכן אומר העצמות יוסף שההסבר הראשון שלו עיקר.

3. לפי התירוץ הראשון של העצמות יוסף, שני ההסברים בתוספות משלימים זה את זה – מצד אחד היא מיוחדת לו ומצד שני היא נאסרת על כל העולם. המילה 'מקודשת' כוללת בתוכה את שני הפירושים.

4. שאר הראשונים לא הבינו את הסוגייה כך, עיין שם בתוספות ר"ד וברשב"א.

מכאן אנו מתחילים לקבל רושם ראשוני לשאלת היסוד שאיתה פתחנו. קשה לומר שבעלי התוספות יודו שהאמירה בקידושין הינה כמו האמירה בקניין, כי אחרת, למה שתהיה משמעות לתוכן האמירה? מדוע שיהיו דינים שונים בכל אמירה ואמירה?

למדנו מכאן, שכאשר המקדש אומר 'הרי את מקודשת לי' הוא צריך להבין שבאמירה שלו מוסתרות שתי אמירות. הראשונה, שמעתה האישה נאסרת על כל העולם בעבורו, והשניה, שהיא מייחדת את חייה אל החיים המשותפים שהם הולכים לחיות. דבר זה יכול לגרום לו להרגיש אחריות כלפי החיים המשותפים. כי בניגוד לגבר שיכול לישא שתי נשים – האישה נאסרת על העולם ו'מאבדת' את הזכות שלה להינשא למי שהיא רוצה. ועל כך הגבר צריך לחשוב כמה מחויבות יש לו לחיים המשותפים שלהם מעכשיו.

בניגוד להסברו של העצמות יוסף (בו שני התירוצים של תוספות משלימים זה את זה), ניתן להסביר כי בשני ההסברים בתוספות קיימות שתי ההסתכלויות על האמירה בקידושין. התירוץ שמדבר על התוכן השווה בין הקדש לקידושין, הולך בכיוון של הקדש. אמנם התירוץ השני מדבר על התוכן המילולי, על ההבנה של המילים, שזה כיוון יותר קנייני.

למדנו שישנם שני פירושים של התוספות למילים 'הרי את מקודשת לי', וישנן שתי הבנות בפירושם. האם שני התירוצים משלימים זה לזה (כמו התירוץ הראשון בנימוקי יוסף), או שהם מציגים שני תיאורים שונים של האמירה בקידושין.

ב.2. "בטבעת זו" – מחלוקת רמב"ם ורש"י

האמירה המעידה על החפץ בו מקדש, מופיעה בפעם הראשונה בלשון הרמב"ם:

כיצד האשה מתקדשת, אם בכסף הוא מקדש אין פחות מפרוטה כסף או שוה פרוטה, אומר לה הרי את מקודשת לי, או הרי את מאורסת לי, או הרי את לי לאשה בזה [...]

(רמב"ם אישות ג, א)

הגר"א על השולחן ערוך (אבן העזר כז, א, ג) מפנה לכמה משניות בהן המקדש אומר במה מקדש: "האומר לאישה התקדשי לי בתמרה זו [...]" (מו, א) ועוד⁵. אולם, רש"י על המשנה הראשונה במסכת כותב שלשון הברייתא ולשון שמואל (ה, ב) הן ללא לשון 'בזה':

5. מכאן רצו לומר שהגר"א סובר שאמירת 'בזה' מעכבת כי הוא מביא לכך משניות – אולם אין זה הכרח, אלא כוונתו רק להפנות למקור של האמירה הזאת.

נותן לה כסף או שווה כסף ואמר לה הרי את מקודשת לי, שטר כותב לה על הנייר [...] הרי את מקודשת לי, ביאה בא עליה ואמר לה התקדשי לי בביאה זו.

(רש"י ב, א)

אפשר לדייק מדברי רש"י, שדווקא על ביאה יש לפרש איך מקדש, ולא על כסף – משמע שאינו מצריך שיאמר במה מקדש כשמקדש בקניין כסף (כמו טבעת למשל).

אם כן, נשאלת השאלה: האם ישנה מחלוקת בין הרמב"ם לרש"י? האם לפי הרמב"ם כשלא פירש במה מקדש, האישה איננה מקודשת?

המאירי עונה על שאלה זו בפירושו על המשנה (ב, א): "ואין הכרח לומר 'בדבר זה' אלא שהלשון שלמה יותר בכך". כלומר, גם אם לא אמר 'בטבעת זו' היא מקודשת, אלא שעדיף לומר במה מקדש. הזכר יצחק (ב, ז בהוצאה החדשה) טוען, שהרמב"ם סובר שאמירת 'בזה' מעכבת, ואם לא אמר במה מקדש – האישה איננה מקודשת. הרמב"ם (אישות ג, א; הובא לעיל), כתב את המילה 'לי' ואת המילה 'בזה' באותה אמירה, ואנחנו יודעים שאם המקדש לא אמר 'לי' הקידושין לא חלים (ראה בפרק 'דין ידות'). אם כן, לפי הרמב"ם גם אם לא אמר 'בזה' היא לא תהיה מקודשת⁶. אמנם, להלכה אומר הזכר יצחק שאין לסמוך על זה ושיש להחמיר שאף אם לא אמר 'בזה' – מקודשת.

בין אם דין זה הוא רק לכתחילה ובין אם הוא מעכב, ננסה לעמוד על הסברה בדבר:

6. אמנם קשה עליו סוגיית "שמין את הנייר" (מח, א). בגמרא מסופר על אדם שרצה לקדש בשטר, והיה פסול מסויים בשטר, וחכמים אמרו שאפשר לשום את הנייר ולבדוק אם הוא שווה יותר משה פרוטה ואז ישמש כשווה כסף! מכאן מוכח שאפשר לשנות את הקניין, וממילא ברור שלא צריך לפרש במה מקדש! (הזכר יצחק מתרץ שמסופר שם שאמר 'הרי את מקודשת לי בשטר' – שקדושי שטר אינם צריכים אמירה ובכך שאמר שהוא רוצה לקדש בשטר הכוונה גם בשווי השטר).

ועוד קשה עליו משתי סוגיות שמתחברות להלכה אחת ברמב"ם, שם מוכח מדברי הרמב"ם הפוך: וכך מביא הרמב"ם להלכה:

"נתן לה אגודה של הדס וכיוצא בה ואמר לה הרי את מקודשת לי בזו וקבלה אותו ואמרו לו והלא אין בה שוה פרוטה ואמר תתקדש בארבעה זוזים המוחבאים בתוך האגודה, אם אמרה הין הרי זו מקודשת, ואם שתקה אינה מקודשת במעות אלו שהשתקה שלאחר מתן מעות לידה אינה מועלת, ותהיה מקודשת בספק מפני האגודה שמא תשוה פרוטה במקום אחר" (אישות ה, כה).

אם כן, אנחנו יכולים לראות ששינה בדיבורו ותתקדש בארבעה זוזים המוחבאים, ואם שתקה מקודשת מספק מהאגודה עצמה אף על פי שאמר בארבעה זוזים אלו. לפי הזכר יצחק מדוע היא מקודשת מספק? היא לא הייתה אמורה להיות מקודשת! ניתן לתרץ שכשאמר בארבעה זוזים הכוונה גם בארבעה זוזים, וצריך עיון.

אפשרות אחת היא להסביר שצריך לומר 'בוזה' כדי שהאישה לא תחשוב שהוא מקדש אחר כך בביאה. בימים עברו קידושי הכסף היו החידוש, וקידושי הביאה היו הקידושין המפורשים יותר. אולי היה חשש שהאישה תחשוב שהכסף הוא 'הבטחה' עד שיקדש אותה באמת.⁷

אפשרות נוספת היא שגם רש"י מודה שצריך לכלול במה מקדשים, אולם, בקניין הכסף שמולנו ברור לכולם שרוצה לקדש בכסף זה אף על פי שלא אמר במפורש. ברור לכולם שמתכוון לקדש בטבעת הזאת, וכתוצאה מכך, באמירתו כלולה גם האמירה 'בוזה'. הנושא יבואר לפרטיו בהמשך המאמר בפרק 'דין ידות'.

אם כן, ישנן שתי הבנות בנוגע למילים "בטבעת זו": לפי רש"י אין הדבר נחוץ לכתחילה, ובשיטת הרמב"ם קיימת מחלוקת האם אמירה זאת מעכבת את הקידושין ובלי אמירה זו איננה מקודשת, או שהאמירה נחוצה לכתחילה בלבד, אמנם אם לא אמר מקודשת.

ב.3. "כדת משה וישראל" – אדעתא דרבנן מקדש

לחכמים ניתנו המון יכולות, וביניהן היכולת להפקיע קידושין שמהתורה היו אמורים לתפוס. בנסיבות המתאימות, חכמים יכולים להפקיע את הקידושין ותצא האישה בלא גט מהאיש.⁸ בפשטות מובן שיש לחכמים יכולת להפקיר את הכסף לפני הקידושין משום דין "הפקר בית דין הפקר" (יבמות פט, ב). בנוסף, חידשה הגמרא שאפילו בקידושי ביאה ניתן להפקיע את הקידושין כי כל המקדש – על דעת חכמים מקדש (גיטין לג, א).

בשביל לקבע את המעמד של חכמים, שכל המקדש על דעת חכמים מקדש, התוספות (גיטין לג, א ד"ה כל) וכן הנימוקי יוסף (בבא בתרא כו, ב ד"ה אפקיהו) אמרו שיש בשעת הקידושין לומר "כדת משה וישראל"⁹. הרמ"א (כו, א) אף הביא דין זה להלכה בשם 'יש אומרים'.

אמנם נשאלת השאלה, מה יהיה הדין אם המקדש לא אמר 'כדת משה וישראל'. האם חכמים יוכלו עדיין להפקיע את הקידושין? וכן, האם השמטת הדין על ידי השולחן ערוך, מעידה שהוא חולק על הנימוקי יוסף ובעלי התוספות?

7. סברה זו מובאת בספר 'שערי עיון' (שיעור א') לרב פנחס מונדשיין. נציין שסברה זו איננה רחוקה מן השכל כל כך, שהרי היום המנהג של הצעות נישואים הוא בדיוק זה – נותן לה טבעת ואומר לה שהוא רוצה לחיות חיים משותפים איתה – והיום ממש קוראים לזה אירוסין, אף על פי שאין אלו האירוסין שבתורה. אם יפרש המקדש 'בטבעת זו', ישנה פחות סבירות שהאישה תחשוב כך.

8. בדין "אפקעיהו" עיין בבא בתרא מח, ב ותוספות ד"ה תינח; כתובות ג, ב; יבמות קי, א.

9. וכן משמע מרש"י ביבמות (צ, ב ד"ה אדעתא דרבנן): "תולה בדעת חכמים דהא כדת משה וישראל קאמר".

בשו"ת גינת הורדים (מובא באוצר הפוסקים על שולחן ערוך אבן העזר כז, א), כתב שמעיקר הדין בקידושי כסף אין צריך לומר כן – שחכמים תמיד יוכלו להפקיר את הכסף קודם הקידושין (כפי שהוסבר לעיל). חכמים תקנו אמירה זאת במקור רק על קידושי ביאה, ולכן מיושב מדוע השולחן ערוך לא הביא דין זה כאשר מדבר על קידושי כסף (בהם עוסק סימן כז). נראה שגם אם לא אמר 'כדת משה וישראל' בקידושי הכסף שקיימים היום – יוכלו חכמים להפקיע את הקידושין הללו.

ב.4. סיכום פירוש האמירה שקיימת היום

למדנו על תוכן כל חלק באמירה:

"הרי את מקודשת" – מטרתה לבאר שיש מעשה קידושין (בשביל הבנה או מצד החלת הקידושין). "בטבעת זו" – מטרתה לברר לאישה במה ומתי מקדשה. "כדת משה וישראל" – מטרתה לקבע את ההבנה שכל המקדש על דעת חכמים מקדש.

לאחר שהבנו את תוכן האמירה, נוכל לברר מה מטרת האמירה. נתחיל את דיונינו בסוגיית 'ידות בקידושין'.

ג. דין ידות בקידושין – מה הדין אם המקדש לא אמר 'לי'

ג.1. הסוגייה בגמרא

לפני הבאת דברי הגמרא, יש להסביר את המושג 'ידיים'. 'ידיים' הוא מקרה שבו האמירה אינה מפורשת, אך יש כמו 'בית יד', מקום אחיזה בכלי (ידיית), כדי להבין את משמעותה. כך, גם אם לא פירש את הדיבור שלו – נחשבת לו כאמירה שלמה (על פי רש"י ה, ב). הדוגמה שמובאת בגמרא בקידושין (ה, ב), היא שהאדם אומר "אהא" (= אהיה) ולא מפרש מה יהיה. אם נזיר עובר לפניו, אנו משלימים את הדיבור שלו, ואומרים שקיבל על עצמו נזירות. מושג זה קיים בדיני נדרים והקדש, ובמסכת נדרים (ו-ז) הגמרא דנה האם יש דין ידות בדינים נוספים. יש מדרגות ב'איכות' הידיים וברמה בה הן מצביעות על מובהקות ובהירות משמעות האמירה: ישנן ידיים מוכיחות, ידיים שאינן מוכיחות וידיים שאינן מוכיחות כלל (על פי שיטת התוספות בקידושין ה, ב ד"ה הכא במאי).

בגמרא מובאת אמירה של שמואל:

אמר שמואל: בקידושין, נתן לה כסף ושוה כסף, ואמר לה 'הרי את מקודשת', 'הרי את מאורסת' 'הרי את לאינתו' – הרי זו מקודשת, 'הריני אישך', 'הריני בעליך', 'הריני ארוסיך' – אין כאן בית מיחוש [...]

(קידושין ה, ב)

מאמירתו של שמואל נראה שאף על פי שלא אמר 'לי' – מקודשת. רב פפא מקשה, שהרי אמירה כזאת היא יד שאיננה מוכיחה – ולפי שמואל יד שאיננה מוכיחה איננה יד! לכן משנה הגמרא את גרסתו של שמואל לכך שאמר האיש 'לי'. נראה אם כן, שיש ידות בקידושין, אלא שבמקרה הנידון הן ידיים שאינן מוכיחות.

נראה מהגמרא שאמירת 'מקודשת' בלי המילה 'לי' איננה מועילה ואין האישה מקודשת בכלל, וכן נפסק בשולחן ערוך (כו, ד), וכן ברא"ש. וכך ניתן לדייק ברי"ף שמעמיד את שמואל על פי מסקנת הסוגייה.

אולם הגמרא בנדרים מציגה את מהלך הדיון אחרת: "בעי רב פפא: יש יד לקידושין או לא?" (נדרים ו, ב). במסכת קידושין, רב פפא קבע שאכן יש ידות בקידושין, אמנם בנדרים הסתפק האם יש ידות בקידושין. בעקבות כך נחלקו הראשונים על נדרים מהו ספקו של רב פפא.

הר"ן פירש, כי ההתלבטות היא האם נלמד דין ידות מנדרים אפילו לגבי ידות המוכיחות:

אפי' ביד מוכיח קמיבעיא ליה מי אמרינן, נהי דלא אתרבו להו ידות בהדיא גמרינן במה מצינו מנדרים, או אין יד ואפילו מוכיח, דנדרים שאני דחמירי דאפילו בדבורא בעלמא חיילי, משאין כן בקדושין שהן צריכין איזה מעשה כסף או שטר או ביאה¹⁰.

(ר"ן נדרים ו, ב)

אולם הרא"ש והתוספות לא פירשו כך:

יש יד לקידושין – מי ילפינן מנדרים דנדרים לשון הקדש הן שמתפס בדברים הנדורים וקדושין נמי לשון הקדש כדאמרינן בקדושין (ב, ב) דלהכי קרי להו קדושין דאסר לה אכולי עלמא כהקדש הלכך מהני בהו יד כנדרים, או דילמא קדושין ונדרים תרי מיילי נינהו וחדוש הוא בנדרים ולא ילפינן מנייהו, ולא הוה ילפינן נזירות מנייהו אי לאו הקישא.

(פירוש הרא"ש לנדרים ו, ב)

10. אולי אפשר להציע שהצד הראשון של הספק הינו שהאמירה בנדרים ובקידושין שווה, ולצד השני האמירה בקידושין היא נספח למעשה ולכן אין להם מעמד שווה. הסבר זה בדברי הר"ן יעזור להבין את שיטתו בסוגיית 'נתן הוא ואמרה היא'. אצלנו רב פפא פוסק שיש ידות, כלומר האמירה איננה נספח אלא יש לה מעמד שווה לנתינה.

כלומר, האם משום שבקידושין קיימת האפשרות של לשון הקדש – נלמד את דין ידות גם לקידושין? או שמא קידושין ונדדים הם שני דברים שונים ואין ללמוד אחד מתוך השני¹¹? כך פירשו גם בתוספות (שם ד"ה יש).

נראה לעניות דעתי, שהמחלוקת ביניהם נעוצה בשאלה האם ישנו הבדל הלכתי בין לשון ללשון. התוספות סוברים (כפי שראינו לעיל בפרק ב.1.), שישנו הבדל הלכתי בין הלשונות, בעוד הר"ן סובר שאין הבדל הלכתי. הסיבה שהתוספות סוברים כך, היא שהם מאמינים שמעשה הקידושין בכללו הוא הקדש. כמו שבהקדש ישנו הבדל בין "אהא נזיר" ל"אהא בתענית" כך ישנו הבדל בין "מקודשת" לבין "ארוסה". איש שמקדש בלשון מקודשת – פועל במסלול של הקדש (ויהיו ידות במקרה הזה), ולעומת זאת איש שמקדש בלשון ארוסה – פועל במסלול ההבנה¹².

ג. הקשר בין דין ידות לקידושין

לאור העובדה שרב פפא אצלנו אומר שיש ידות בקידושין, הננו צריכים להבין את הקשר בין דין ידות לקידושין. מושג זה בהגדרתו קשור להקדש, ולכן לפי התוספות הקשר מובן, כי הקדש נוצר על ידי דיבור. אמנם שאר השיטות יצטרכו להסביר את הקשר ביניהם.

המאירי

המאירי בסוגייתנו מביא דעה שאומרת שהספק של הגמרא הינו בכוונת המקדש ולא במילוי הדרישה המדויקת לדיבור: "אם הוא לפנינו ואומר שלעצמו קדשה מקדשת גמורה שאין הספק אלא אם קדשה לעצמו או לאחר והוא נאמן שלעצמו קדשה" (מאירי קידושין

11. במילים אחרות ניתן להציג את השאלה כך: האם האמירה שבנדדים שווה לאמירה בקידושין בגלל הלשון ההקדש והלשון הקדש היא רק דוגמה לכך? או שהאמירה בקידושין שונה מהאמירה בנדדים. כלומר, יכול להיות שעל פי הרא"ש, כאן קיימת השאלה העקרונית האם האמירה בקידושין שווה לאמירה בהקדש – הצגת השאלה ככה תהיה חשובה לתרץ את הקושיות של האבני נזר.

12. מקשה האבני נזר (אבן העזר, ת-תא) על התוספות, שהרי באמירתו של שמואל הופיעה גם הלשון מאורסת ולא רק מקודשת, ואם כן, איך התוספות והרא"ש פירשו שדין ידות נובע מלשון הקדש? האבני נזר מתרץ: "דהנה מקשינן הווייה ליציאה, ויליף גבי גירושין שמעינן יד מן קידושין ואח"כ יליף לשון דהרי את מאורסת מן הגירושין, אי נמי הויות להדדי מקשינן" כלומר, לאחר שלמדנו שבלשון "מקודשת" יש דין ידות – למדנו שגם בגיטין יש דין ידות מההיקש של "ויצאה והיתה" המלמד שישנם דינים שווים בין קידושין לגירושין. לאחר מכן למדנו בחזרה שגם בכל שאר לשונות הקידושין יש דין ידות. תירוץ נוסף הוא שכל ההויות הוקשו אחת לשניה וממילא אין הבדל בין מקודשת ללשון מאורסת.

ה, ב). כלומר, המושג ידות בקידושין הוא מושג שאול, ואין כוונת הגמרא לדבר על הדיבור אלא על כוונתו.

אומנם, המאירי בעצמו לא מקבל הסבר זה בהבנת המושג ידיים בקידושין, וניתן לראות זאת מדבריו בהמשך לגבי שיטת ראשוני ספרד. בדבריו (שם) הוא מביא את ראשוני ספרד המבינים כי ידיים בקידושין לא מחילות קידושין אפילו בספק: "וסתם אמרו עליה אינן ידים כלומר שאין הדבור כלום אחר שלא ייחד לה בלשונו למי היא מקדשה ואפילו בירר אחר זמן למי אם לעצמו אם לאחר".

ניתן לדייק מהמאירי שאין הספק בדעת המקדש, מכך שהוא מסיים דבריו בכך שגם אם מתבררת בדיעבד דעת המקדש, האישה לא מקודשת. נמצא שהמושג ידות בקידושין אינו עוסק בדעת המקדש אלא באמירה: בשעת הקידושין צריך לפרש למי מתקדשת האישה, והידיים נועדות להשלים אמירה זו. למסקנת המאירי בהבנת הגמרא אין בידיים שאינן מוכיחות יכולת למלא את הצורך בפירוש זהות המקדש באמירה.

הבנת האבני נזר

ה'אבני נזר' (אבן העזר תא) יוצא מנקודת הנחה שמטרת האמירה היא "לגלות שנתינה זו לשם קידושין היתה", וכעת נזדקק להבין מהן הידות בקידושין. בכדי להסביר את הסוגייה, נזקק האבני נזר להיעזר בדברי הרשב"א על סוגיית "נתן הוא ואמרה היא", שתבואר בהמשך בהרחבה. לצורך הבנת דבריו, נביא את עיקרי הסוגייה ודברי הרשב"א.

הגמרא (ה, ב) שואלת מה יהיה הדין במקרה שהאיש יתן את הכסף והאישה תאמר את האמירה, ונשאלת בספק – "ספיקא היא וחיישינן מדרבנן".

הרשב"א מקשה מה ההבדל בין מקרה בו האיש והאישה מדברים בעניין קידושין ("עסוקים באותו עניין"; קידושין ו, א) והגבר לא פירש לשם מה הנתינה שנתן, שם הגמרא פסקה שהאישה מקודשת ודאי, לבין "נתן הוא אמרה היא" שם פסקה שמקודשת רק מספק. עונה הרשב"א:

מכל מקום העדאת עדים בעינן, דהמקדש בלא עדים אין חוששין לקדושין, א"כ כיון שלא פירש כן ואפשר שלשם מתנה נתן ולא לשם קדושין, אע"פ שהוא מודה דלשם קדושין נתן כמו שאמרה, אפילו הכי אין כאן עדות שמיעה, ולא ראייה לשם קדושין, אלא שהם דנין כונת הלב ואין כאן עדות. אבל בשהיו עסוקים באותו ענין כיון שהוא בעצמו נתרצה בהם מעיקרא ה"ז כאלו פירש עכשיו בשעת נתינה דאדבורא דנפשי' קא סמיך ויהיב.

(רשב"א קידושין ה, ב)

כלומר, כיוון שהעדים צריכים בשעת הקידושין להעיד שהכסף ניתן בתורת קידושין, אם כן כאשר הוא לא אומר – אין הקידושין חלים מדאורייתא¹³. אבל אם היו עסוקים באותו עניין, נחשב כאילו פירש עכשיו לעדים.

האבני נזר מסביר עניין זה גם בסוגיית ידות:

ועל כן הכא נמי לא מהני דוודאי קידשה לנפשיה כיון דמכל מקום אפשר שקידשה לאחר, שוב הוי מקדש בלא עדים כדברי הרשב"א כיון דמ"מ אפשר שלשם מתנה נתן אלא שהם דנין כוונת הלב לקידושין הוי מקדש בלא עדים הכי נמי בזה.

(אבני נזר, אבן העזר תא)

כלומר, אם נאמר שאין דין ידות בקידושין, האמירה 'הרי את מקודשת' אינה מוכיחה למי מקדשה. אין האישה מקודשת, מכיוון שאין עדים על דעת המקדש, שהעדים צריכים לחפש כוונת הלב. אבל אם נגיד שאמירת 'הרי את מקודשת' היא יד של 'הרי את מקודשת' ל'י ודעת המקדש מבוררת מספיק לעדים, ממילא יש עדים על הקידושין ותהיה האישה מקודשת¹⁴.

הבנת הקהלות יעקב

הקהלות יעקב מפרש אחרת את הסוגייה, ופירושו יקדם אותנו למסקנה לשאלתנו על דין ידות. בדבריו, הוא דן בביאור זמן חלות הכלל 'דברים שבלב אינם דברים'¹⁵:

-
13. כך הביין האבני נזר, אולם ראה ברבי עקיבא איגר ובחידושי הגר"ט שפירושו אחרת.
14. אמנם קשה, כיוון שאם לא היה דין ידות בקידושין הייתה האישה אמורה להיות על כל פנים מקודשת מספק מדרבנן, כמו בנתן הוא ואמרה היא, ששם העדים תרים כוונת הלב ובכל זאת מקודשת מספק מדרבנן. אולם מהגמרא בנדרים משתמע שאין מקודשת בכלל. ואולי יש לחלק על פי הפני יהושע (יובא בסוגיית נתן הוא ואמרה היא) שאמר שכל הסיבה שהצריכו גט במקרה של 'נתן הוא ואמרה היא' היא כדי שאנשים לא יתבלבלו בין 'עסוקים באותו עניין' לבין 'נתן הוא ואמרה היא' ויבואו להקל בעסוקים באותו עניין. אולם כאן אין חשש שאנשים ישו בין האמירה "הרי את מקודשת" לבין 'עסוקים באותו עניין'. הרשב"א בעצמו בתשובה (שו"ת הרשב"א א, תשעד) מפריד בין הבעיה של העדים לבין הבעיה בידות: "בשעת נתינה לא היו שם ידיים מוכיחות ועוד שהמקדש שלא בעדים אפילו שניהם מודים אינה מקודשת. וכל שאין כאן ידיים מוכיחות למאן דסברי ליה דלא הויין ידיים הרי זה כאלו אין כאן עדים שנתקדשה לו. אלא מפייהם שהם אומרים שלכך נתכוונו..." מכאן שהרשב"א אמר שהספק בידות אינו קשור לספק בעדות.
15. ביאור המושג 'דברים שבלב': הגמרא בפרק שני (מט, ב) מביאה כלל שקבע רבא, ש"דברים שבלב לא הוי דברים". נחלקו הרשב"א והר"ן מה הכלל 'דברים שבלב אינם דברים' כולל בתוכו, שהרי מצאנו שהגמרא עושה כמה וכמה אומדנות. הר"ן (קידושין כ, ב) מפרש שיש לחלק בין האמירות: "שהיכן שהעניין מוכיח מתוכו לאו דברים שבלב נינהו אלא הרי הוא כאילו נאמר

והנלע"ד בזה בעה"י דנהי דאין צריך דיבור בפיו ובשפתיו שעושה לשם קידושין, מכל מקום בעינן 'דברים' שיקבע בהחלט שמעשה זה יהא לשם קדושין אלא דסגי בדברים שבלבו ובלבה שאותו כסף שטר וביאה ניתן ונתקבל לשם קידושין. וכיוון דקיימא לן דברים שבלב אינם דברים, אין הדברים מועילים, אלא אם כן הוא בגדר 'דברים שבלבו ובלב כל אדם' דאז מהני דברים שבלב כמו שביאר הר"ן ז"ל [...] והא דמהני אם היה מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה ועמד וקידש ולא פירש [...] היינו משום דהוי אומדנא ברורה שמתכוונים לשם קידושין ואית כאן דברים שבלבו ובלב כל אדם היינו שידוע וניכר לכל אדם הדברים שבלבם ומשום הכי מהני¹⁶.

(קהילות יעקב קידושין ד (בהוצאה הישנה))

כלומר, קידושין צריכים אמירה (= 'דברים'), אלא שלא כל אמירה היא דווקא בשפתיים. במקום שהיינו מעמידים כל אדם מול המקרה והוא היה אומר שיש כאן קידושין – זה נחשב אמירה. לכן בעסוקים באותו עניין ישנה אמירה, אלא שהיא אינה מפורשת בפה. ממילא השוואת הגמרא לדין ידות מסתברת – כמו שבנדירים יש אמירה כך גם בקידושין יש אמירה!¹⁷

על זו הדרך בדין ידות: אם נאמר שיש ידות בקידושין, האמירה "הרי את מקודשת" אמורה להתפרש על פי כל אדם כקידושין, ולכן נוכל 'להשלים' את האמירה הזאת לאמירת קידושין, ותהיה מקודשת. אולם, אם אין דין ידות (מכיוון שלא כל אדם היה מבין למי הוא מקדש אותה), לא תהיה כאן אמירה וממילא לא תהיה האישה מקודשת.

בפירוש". בעיקרון כל שאינו מפרש נחשב הדבר כדברים שבלב, אלא שאם האומדן כל כך חזק, שזה דבר שהעניין מוכיח מתוכו, הוא הופך בעצמו להיות אמירה. אולם לרשב"א, "דכי אמרינן דברים שבלב אינן דברים היינו שאינן דברים לבטל מה שאמר בפיו [...] אבל כל שהדברים שבלבו אינן מבטלים מעשיו אלא מקיימין [...] אין זה בכלל דברי רבא".

16. ואולי יש לתת טעם בדבר מדוע בקידושין שצריך שיהיה בליבו ובלב כל אדם יותר מקניין רגיל – כי לקידושין ישנן "השלכות כלל ישראליות". אם כן, יכול להיות שבקידושין האומדן יהיה שונה, לחומרא או לקולא, על בסיס ההנחה הזאת. לכן יכולים להיות הבדלים בין הנתינה והאמירה בקידושין משאר קניינים, כמו לשון 'חרופה' ביהודה (עיינין ו,א ובהמשך המאמר בלשונות קידושין) – לא רק מדין הבנת האישה אלא מכיוון שכל תושבי המקום מחוייבים לדין זה.

17. הקהלות יעקב אומר דבריו בשיטת הר"ן, ולכן פירשנו לפי הר"ן. אולם גם לרא"ש ולתוספות דבר זה מסתבר: מכיוון ויש צורך באמירה בקידושין – יש לדון בלשון הקדש והאם אפשר להשוות מלשון זאת אל דין ידות בהקדש.

ההסבר הזה גם עונה על השאלה של האבני נזר' מדוע כשעסוקים באותו עניין חלים הקידושין ונדרים אינם חלים. לעניין קידושין עסוקים באותו עניין נחשבת אמירה, מכיוון שכל שנדרש הוא שיהיו דברים שבלב כל אדם, בעוד בנדרים אין הדבר חל אלא באמירת שפתיים¹⁸.

נראה לעניות דעתי להציע, שהטעם הוא שהתבחין (=קריטריון) לפיו נקבעת חלות הקידושין על פי הקהלות יעקב, הוא הבנת הציבור (בלב כל אדם). בנדר, לעומת זאת, צריך ביטוי בשפתיים – כי אין הנדר מחייב אף אחד אחר אלא את הנדר – וממילא ההבנה של הציבור איננה רלוונטית.

אמנם, פירוש זה מתאים רק לשיטת הר"ן, שסובר שדברים שבלב אינם דברים אלא אם "העניין מוכיח מתוכו" (דברים שבלב ובלב כל אדם). אי אפשר להסביר כך לשיטת הרשב"א, שדברים שבלב אינם דברים רק במקום שהדיבור סותר את המחשבה ישירות, ולכן לפי הרשב"א יש לפרש את הסוגייה כאבני נזר לעיל שיש פגם בעדות העדים.

אפשרות רביעית להבנה – על בסיס יסוד הקהלות יעקב

אפשר להציע, שהרשב"א יסבור גם הוא בסוגיית ידות שספק הגמרא איננו קשור לעדים¹⁹. ניתן להציע כי שיטתו היא כשיטת 'היראים' ב'מעשה טרויש':

ושמעתי, שמעשה היה בטרויש [...] ששידך בתו קטנה של ר' מורלמנול גטרא, והיו לו ג' בנות קטנות ובשעת קדושין קדש סתם ולא הזכיר שם המשודכת, והיו מהם מתירים מטעם שדוכים ולא שמעו להם האוסרים ונתן גט לשלשתן. ולפי טעמא שפירשנו, אתי שפיר. [...] אלמא בתר דבורו אזלינן ולא בתר מחשבתו אפילו מוכחא מילתא.

(יראים ז)

ה'יראים' דיבר על מקרה בו אחת משלוש בנות היתה משודכת לאדם, והוא בא לאביה וקידש סתם את 'בתו', והתחייב לתת גט לכל האחיות. הסיבה לכך, היא שאפילו היכן שדעתו ברורה, אם לא פירש את כוונתו – דבריו הם דברים שבלב, וכל הבנות מקודשות מספק.

18. חיזוק לשיטה לפיה עסוקים באותו עניין היא אמירה, ניתן להביא מהסמיכות במשנה בין המקרה של 'עסוקים באותו עניין', לבין המקרה של 'הפודה מעשר שני ולא קרא שם'. גם במקרה זה נחלקו רבי יוסי ורבי יהודה אם צריך לפרש, ואין ספק שקריאת השם במעשר שני איננה אמירה מבררת. 19. וראה לעיל בהסברו בסוגיית 'נתן הוא ואמרה היא' שהדברים מדויקים מלשוננו: "ה"ז כאלו פירש עכשיו בשעת נתינה". הרי אם כל העניין הוא שנדע מה דעת המקדש לא היה צריך לומר "כאילו פירש עכשיו בשעת נתינה", אלא די באומר 'מוכח שהוא רוצה'.

ניתן להשתמש בסברה זו כדי להסביר את הרשב"א ואת הבעיה באמירה "הרי את מקודשת". אם יש ידיים – יש כאן אמירה לכל דבר. אולם אם אין ידיים, מכיוון ששינה מדברי העולם, שמפרשים למי מקדש את האישה, האמירה שלו סותרת את הדברים שבלב, ודברים שבלב אינם דברים. סברה זו מרוויחה שהעדים והבעיה בידות הן נפרדות, ועונה על השאלה למה היא לא מקודשת מספק בדין ידות. בנוסף, היא מרוויחה שהרשב"א מסכים עקרונית עם הר"ן שצריך אמירה בקידושין – והיא חלק ממעשה הקידושין²⁰.

ג. סיכום הדברים שלמדנו לשאלתנו מדין ידות

למדנו שהגמרא השוותה במידה מסויימת בין האמירה בקידושין לבין האמירה בהקדש, שהרי דין ידות הינו מושג בנדרים והקדש, וראינו הבנות שונות לקשר בין ידות למעשה הקידושין:

התוספות כתבו, שהקשר בין קידושין לדין ידות נעוץ בלשון ההקדש – וקיים הבדל הלכתי בין הלשונות.

רבותיו של המאירי פירשו, שהמושג 'ידות' בקידושין הוא מושג שאול, ודין הגמרא הוא בהבנת האישה בלבד.

האבני נזר הבין בדברי הרשב"א, שמטרת האמירה היא למנוע מהעדים לתור אחר כוונות הלב. ראינו שהקהלות יעקב מסביר בשיטת הר"ן שיש הכרח לאמירה בקידושין, אמנם האמירה איננה תמיד בפה. על בסיס דבריו למדנו שכאשר נראה מראשון מסויים או גמרא מסויימת שכל שצריך הוא לדעת מה דעתו – אין זו הוכחה שהאמירה היא רק מקיימת. אולם כאשר דעת המקדש כל כך מוכחת – הרי היא כבר בגדר 'אמירה'.

נמצאנו למדים שנראה מהסברי האחרונים שנחלקו הר"ן והרשב"א בשאלתנו במטרת האמירה: הר"ן סובר שמטרת האמירה תהיה שיהיה בלבו ובלב כל אדם ההבנה שנעשה מעשה קידושין. הרשב"א סובר שמטרת האמירה היא לברר לעדים את דעת המקדש, כי כל קידושין בלי ברור מלא של דעת המקדש לעדים – אינם קידושין.

20. הרשב"א פוסק שהמקדש באחת מלשונות הספק ואמר לעדים ולאשה מראש את משמעות המילה – היא ספק מקודשת. אם נאמר שלפי הרשב"א מטרת האמירה היא רק לגלות את דעת המקדש, אם כן כשפירש מראש שרוצה – מדוע אינה מקודשת? ואם אנו אומרים שאולי חזר בו זה נקרא לתור אחרי כוונות הלב ולפי הרשב"א אין העדים יכולים לעשות כך – מדוע היא ספק מקודשת? היא לא הייתה אמורה להיות מקודשת בכלל! אלא שיש לומר שהאמירה היא חלק ממעשה הקידושין, ולפי הרשב"א העדים יכולים להעיד על ספק במעשה הקידושין (יבמות לא, א ד"ה כת אחת), ואם כן מתיישבים דברי הרשב"א בלשונות הספק, כמו שיתבאר להלן.

הצענו אפשרות נוספת, לפיה הרשב"א מסכים עקרונית עם הר"ן שמטרת האמירה היא שיהיה מעשה הקידושין דברים שבלבו ובלב כל אדם. הרשב"א יסביר שהגמרא מסתפקת בשאלה האם האמירה 'הרי את מקודשת' בלי המילה 'לי' היא שינוי מדרך כל אדם, ובמקרה כזה יש כאן דברים שבלב.

ד. "נתן הוא ואמרה היא"

ד.1. מבוא

בגמרא מובאת ברייתא שמקורה בתוספתא (א, א):

ת"ר: 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. מתקיף לה רב פפא: טעמא דנתן הוא ואמר הוא, הא נתן הוא ואמרה היא – אינה מקודשת, אימא סיפא: אבל היא שנתנה לו ואמרה היא – לא הוּו קידושין; טעמא דנתנה היא ואמרה היא, הא נתן הוא ואמרה היא – הוּו קידושין!

(קידושין ה, ב)

לדברי רב פפא, ישנה סתירה בתוך הברייתא מה יהיה הדין במקרה שהוא נתן והיא אמרה. לפי הרישא משמע שאין קידושין בכלל, אולם לפי הסיפא משתמע שמקודשת ודאי.

בתירוצה האחרון מתוך שניים, מבינה הגמרא (שם): "נתן הוא ואמרה היא – ספיקא היא וחיישינן מדרבנן". לפי תירוץ זה, האישה תהיה מקודשת מספק.

לשון הגמרא צריכה ביאור – למה החשש הוא רק מדברי חכמים, והרי ידוע לנו שקידושין הופכים את האישה לאשת איש מהתורה! ? קושייה זו תהיה הנושא הבא שנעסוק בו. לאחר מכן, נסביר מהם צדדי הספק על פי הראשונים. שתי שאלות אלו, יעזרו לנו להבין את שיטתם של הראשונים בטיב האמירה בקידושין.

ד.2. למה החשש הוא מדרבנן?

הספק מדרבנן בלבד

יש מהאחרונים שסברו שאין הקידושין חלים מן התורה כלל, והוכיחו את דרכם בדברי ראשונים שונים, ביניהם הרי"ף, התוספות, הרשב"א, הריטב"א והר"ן.

הרי"ף (ב, א) פוסק: "נתן הוא ואמרה היא חיישינן מדרבנן", ומשמית את המילים "ספיקא היא", ונחלקו הפרשנים כיצד לפרש את דבריו.

הר"ן פירש, שהרי"ף סובר שמהתורה פשוט שאינה מקודשת במקרה הזה, כיוון שאמרה היא, "אלא שחכמים החמירו בדבר ועשאוהו כספק" (ר"ן שם). לשיטת הרי"ף ברור כי האמירה היא חלק מהקידושין מן התורה, והסיבה ש החמירו חכמים היא "מפני חומרא דערוה".

האבני מילואים מסביר את הרי"ף כך :

בנתן הוא ואמרה היא דהספק הוא שמא נתרצה למאמרה וכאומר הן או שמא לא נתרצה, ה"ל ספיקא דגוף המעשה ובוזה שפיר מהני החזקה חזקת פנויה לכן לא חיישינן אלא מדרבנן.

(אבני מילואים כז, יח)

כלומר, החיוב הוא מדרבנן בלבד, כי הוא מתנגש עם חזקת פנויה של האישה, שמועילה לפתור ספק דאורייתא. הספק הוא בדעת המקדש ולא באמירה עצמה.

נראה שיש לבחון את ההבדל בין הפרשנים ברי"ף: לפי הר"ן והאבני מילואים אין ספק מהתורה כלל, אלא שההבדל ביניהם הוא שהר"ן סובר שמהתורה יש הכרח לאמירה שלו, בעוד האבני מילואים מכריח רק את ידיעת כוונתו. נראה שההבדל ביניהם הוא ההבדל בין אמירה מקיימת לאמירה מבררת²¹.

אך לא כל הפרשנים הבינו מדברי הרי"ף שהספק הוא מדרבנן. תוספות יום הכיפורים בחידושים על מסכת יומא (עג, ב) פירש שהרי"ף סובר כמו הרמב"ם שהכלל 'ספיקא דאורייתא לחומרא' הינו מדרבנן, ואם כן, הספק הוא מן התורה ורק החשש לו הוא מדרבנן²².

21. נראה לעניות דעתי שבדעת הרי"ף דברי האבני מילואים נכונים יותר. הרי"ף איננו מביא את הלשונות המסופקים להלכה בכלל – ואם היה סובר שהאמירה בקידושין הינה חלק ממעשה בקידושין ולא יותר מהבנת הצדדים היה צריך להביא להלכה את המקרה שהיו עסוקים באותו עניין (שם שני הצדדים מבינים). אמנם, אין זה הכרח כי הרי"ף פוסק רק דברים מעשיים והלשונות הללו כנראה לא היו נהוגות (כפי שכתב הריטב"א שם).

22. דוגמה לכך ש'ספק דאורייתא לחומרא' מדרבנן מצאנו בהלכות טומאת מת ט, יב: "אבל כל הספיקות [...] אין להם אלא מדברי סופרים". אולם תירוץ זה קשה קצת, כי הרי"ף עצמו (ד, ב) כתב: "וכל תיקו דקידושין צריכה גט דהוה ליה ספקא דאורייתא ולחומרא עבדינן". תוספות יום הכיפורים מפרש שגם שם זה מדרבנן – אולם למה לשיטתו היה לרי"ף לשנות לשונו ולא לכתוב שם "חיישינן דמדרבנן"? גם הר"ן וגם האבני מילואים מספקים הסבר מה ההבדל בין נתן הוא ואמרה היא לשאר הספיקות בקידושין (בשיטת הרי"ף) ולכן הלשון פה לא קשה. הפני יהושע אומר עוד, שהר"ן לא מפרש כדברי התוספות, כי הוא בעצמו (קידושין טו, ב) סובר ש'ספק דאורייתא לחומרא' הוא מהתורה.

גם בשיטת התוספות ניתן להסיק שסוברים כשיטות הר"ן או האבני מילואים ברי"ף, ויש בזה כדי לתרץ קושייה העולה מדבריהם בדף ד. הגמרא מסבירה מדוע מהתורה ישנם שני לימודים שמהם יהיה ניתן ללמוד קידושי כסף: גזירה שווה "קייחה" "קייחה" משדה עפרון, וגם "ויצאה חנם אין כסף – אין כסף לארון זה אבל יש כסף לארון אחר":

ואיצטריך למיכתב "ויצאה חנם", ואיצטריך למיכתב "כי יקח איש"; דאי כתב רחמנא כי יקח, הוה אמינא קידושין דיהב לה בעל – דידה הוו, כתב רחמנא ויצאה חנם; ואי כתב רחמנא ויצאה חנם, הוה אמינא היכא דיהבה (ליה) איהי לדידיה וקידשתו – הוו קידושי, כתב רחמנא "כי יקח" – ולא כי תקח.

(קידושין ד, ב)

כלומר, התוספות מפרשים, שההוה אמינא "היכא שיהבא איהי לדידיה וקידשתו" הייתה במקרה שנתן הוא ואמרה היא – "דיהבה לדידיה לאו דוקא [...] אלא רוצה לומר ואמרה", ואילולי הפסוק "כי יקח" היו מועילים הקידושין והייתה מקודשת.

יש להקשות על כך מהגמרא בדף הבא, שכותבת שבמקרה זה היא ספק מקודשת, וניתן לתרץ בשלוש אפשרויות:

- א. ישנה מחלוקת בין הסוגיות.
- ב. הגמרא אצלנו היא בשיטת הלשון הראשונה בדף הבא, שמבינה שאין קידושין כלל – "נתן הוא ואמרה היא – נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא, ולא הוו קידושין" (ה, ב).
- ג. התוספות סוברים כר"ן והאבני מילואים בשיטת הרי"ף לעיל. במקרה של אמירה שלה, או שאיננו יודעים מה דעת המקדש – מן התורה אינה מקודשת כלל, וכל הספק הינו החמרה של חכמים. יוצא לפי תירוץ זה, שהתוספות יכללו גם הם בקבוצת הראשונים שסוברים כי הספק כולו מדרבנן.

לשיטת הרשב"א לפי הבנת האבני נזר (סימן תא), ללא עדות על דעת הגבר בזמן הקידושין אין הקידושין חלים מהתורה. אפשר להציע, שספק הגמרא הוא האם דעת המקדש נחשבת מספיק מבוררת כלפי חוץ בשביל להעיד עליה. לפי זה, אין הספק בדעת המקדש, אלא האם היא מספיק מבוררת כך שהעדים יכולים להעיד עליה. בהמשך יובאו דברי הגרנ"ט, המפרש את דברי הרשב"א אחרת.

גם מדברי הריטב"א נראה שהוא סובר שהספק הוא מדברי חכמים:

ולאו משום דבאמרה היא מדינא ליהו קדושין, דהא ודאי אמירה שלו בעינן דכתיב 'כי יקח איש' ולא שתלקח אשה לאיש, אלא טעמא דספיקא משום דחיישינן אע"פ שאמרה היא כיון שנתן הוא שמא היה דעתו בנתינתו על סתם שלה וכאילו אמר לה הילך כמו שאמרת שתהא מקודשת לי, אף על פי שלא פירש

כן, משום חומרא דאשת איש חיישינן להא מדרבנן לשוויה ספק מקודשת להצריכה גט, אבל אינו ספק גמור, שהדין נותן יותר להתיר ומשום הכי לא תני ליה בהדיא בספק מקודשת.

(ריטב"א ה, ב)

כלומר, לפי הריטב"א, הטעם שהגמרא כאן מציינת שהספק הוא מהבנת חכמים ולא מהתורה הוא ש'הדין יותר נותן להתיר'. מעיקר הדין צריך אמירה של הגבר כי כתוב "כי יקח", אולם יש חשש שהנתינה שלו מתפרשת כאילו הוא אמר "הנה אני נותן לך על פי ציוויך". ספק הגמרא הינו האם הנתינה על פי ציוויה מתפרשת כאמירה – ומכיוון שמצד הדין סברה זו חלשה, האישה צריכה גט רק מדברי חכמים.

בפירושו על הרי"ף (א, ב), מסביר הר"ן באופן קיצוני יותר ממה שהציע בשיטת הרי"ף שהזכרה לעיל. הר"ן מצייע שבכל ספק קידושין הספק מדרבנן, כיוון שמהתורה הספק לא אוסר את האישה, משום חזקת פנויה, ורק חכמים החמירו משום חומר העריות:

לפיכך אני מסתפק בכל ספק קידושין אי צריכה גט מדאורייתא או לא דאפשר דמדאורייתא שריא משום דאיכא למימר העמד אשה על חזקתה [...] מדינא אית לן למימר הכי ושתהא מותרת להנשא אלא שמפני חומרא דערוה אסרוה רבנן ומשום הכי אמרינן הכא דספיקא הוי וחיישי' מדרבנן.

(ר"ן קידושין א, ב – ב, א)

בנוסף צריך לציין, עצם הלימוד של הר"ן מספק זה לכל ספק קידושין – מוכיח שלשיתו ספק הגמרא הוא ספק בדין ולא בדעת המקדש (כלומר, האם זה נחשב אמירה ולא מה הוא התכוון).

יוצא מכל הדעות שהבאנו (חוץ מהרי"ף לשיטת תוספות יום הכיפורים), כי ישנו פגם ברור בקידושין מסוג זה ולכן אינה מקודשת מדאורייתא – וחוששים לקידושין רק מדברי חכמים.

הפני יהושע בסוגייתנו (ד"ה ספיקא הוא), מסביר את הטעם שמחמירים לשיטות הללו: "חיישינן מדרבנן משום מראית עין דאתא למיטעי בעסוקים באותו עניין" – אנשים יראו שבמקרה כזה יוצאת בלא גט, ויחשבו שגם במקרה של עסוקים באותו עניין לא חלו הקידושין, ויבואו להתיר אשת איש.

הספק הוא בדין 'כי יקח'

שיטה נוספת שקיימת בראשונים, הוא שהגמרא הסתפקה האם אמירת המקדש נכללת בפסוק 'כי יקח איש'.

המאירי בסוגייתנו מפרש:

אע"פ שספק תורה הוא שהרי עקר הספק הוא ב'כי יקח' אם רוצה לומר נתינה לחודה או נתינה ואמירה. מכל מקום, אף הספקות של תורה אין איסורן אלא מדברי סופרים וכן כתבו גדולי המחברים [=הרמב"ם, ה"ב].

(בית הבחירה ה, ב)

כלומר, ספק הגמרא הוא מהתורה (האם האמירה בקידושין כלולה בדין 'כי יקח'). אולם, הכלל 'ספק דאורייתא לחומרא' הוא מדברי סופרים, כשיטת הרמב"ם וכפי שראינו לעיל בתוספות יום הכיפורים בדברי הרי"ף – ולכן הלשון 'חיישינן מדרבנן' נוחה.

סברה זו מצאנו גם בתוספות רי"ד, בצורה מפורטת יותר, ויש להניח שגם הוא יפרש כמו המאירי את המושג 'חיישינן מדרבנן':

שיש לומר קדושין הן דומיא דשדה שבין אם המוכר אמר לו "שדי מכורה לך" בין אם הקונה אמר "שדך מכורה לי במנה זה" וקבל המוכר המנה קנה. או דילמא יש לומר שאני הכא דכתיב 'כי יקח איש' שכל הלקיחה יעשה האיש בין הנתנה בין האמירה.²³

(תוספות רי"ד קידושין ה, ב ד"ה ואי)

שיטות מיוחדות בהבנת הספק

ב'שיטה לא נודע למי' מובאת דרך נוספת להבין מדוע החשש הוא מדרבנן, המחודשת כי ודאי מקודשת מדאורייתא, אלא שבמקרים דומים גזרו חכמים שיפקעו הקידושין. החשש הוא שמא חכמים לא גזרו להפקיע קידושין כאלו והם חלים בכל זאת:

23. אמנם לשיטות אלו, לצד שהאמירה היא מדברי חכמים, צריך לברר למה שחכמים יגזרו שהאמירה תהיה שלו? ואם אין עניין שהאמירה תהיה שלו אפילו מחכמים – מדוע הברייתא בכלל מזכירה את העניין של האמירה שלה? הייתה אומרת הברייתא 'נתן הוא – מקודשת, נתנה היא – אינה מקודשת'! ניתן לתרץ שהמאירי והרי"ד סברו כסברת ה'שיטה לא נודע למי' שיש חשש שגם היא תתן, ולכן חכמים העמידו להם מעמד שווה. עוד יש לשאול: בשיטתם קיים גם חסרון מסוים – מה עדיף ספק זה מכל הספקות שכאן? הרי מפורש שכל ספק דאורייתא הוא לחומרא מחכמים, וצריך לבאר עוד.

מדאורייתא פשיטא לן דהוו קידושין, דמי כתב "כי יקח ויאמר הוא?" [...] אבל חכמים גזרו נתן הוא ואמרה היא אטו נתנה היא ואמרה היא [...] ודקאמר השתא נתן הוא ואמרה היא ספיקא הוי הכי פירושו – תנא דבריתא ספוקי מספקא ליה אי גזרו רבנן בנתן הוא ואמרה היא ואפקעינהו לקידושי או לא.

(שיטה לא נודע למי ה, ב ד"ה ספקא ; ודקאמר)

כלומר, האמירה בקידושין היא אמירה של גמירות דעת בלבד. אמנם, התנא של הברייתא לא ידע אם חכמים הפקיעו מראש את כל הקידושין שהם ללא אמירה, ולכן החשש נובע מדברי חכמים. לפי הבנה זו, מעשה הקידושין נגמר בהבנת שני הצדדים ובנתינת האיש את הכסף. יוצא מכאן, כי לשיטה זו הצורך באמירה הוא מחכמים, וספק אם עקרו קידושין שלא התקיימה בהם דרישה זו.

הקרבן נתנאל על הרא"ש (א, א, ל) מסביר הסבר טכני שמתאים מאוד ללשון הגמרא: "דעתי נראה שבני הישיבה היו מסופקים אם לפרש הברייתא כאוקימתא ראשונה, אם כשינויא בתרא דספק מקודשת. וע"ז הסכימו מחברי התלמוד דחיישין מדרבנן לחומרא". ספק הגמרא איננו מסברה, אלא כיצד לפרש את הברייתא – האם כהעמדה הראשונה בגמרא או כהעמדה השנייה. לאחר מכן, חכמי התלמוד לא ידעו להכריע בין הפירושים – ולכן חששו להעמדה השנייה. פירוש המילים "חיישין מדרבנן", אם כן, יהיה "מסופקים כיצד להבין את דברי חכמים".

סיכום - למה חוששים רק מדברי חכמים?

ראינו מספר אפשרויות:

- א. הספק הוא האם יש צורך באמירה בקידושין – האם היא חלק מ'כי יקח', אבל הכלל "ספק דאורייתא לחומרא" הוא מדרבנן (תוספות יום הכיפורים ביומא, המאירי, הרי"ד).
- ב. אמירת הגבר היא חלק מ'כי יקח' – ולכן מהתורה אין חשש כלל, והחשש הוא מחומרת חכמים משום "חומרא דערוה" (רשב"א, ריטב"א, הרי"ף לפי הר"ן והתוספות).
- ג. בכל ספק קידושין מדאורייתא, הקידושין אינם כלום, אלא שחכמים החמירו בדבר בגלל 'חומרא דערוה' (הר"ן).
- ד. יש חשש שחכמים הצריכו אמירה, ומהתורה ודאי מקודשת (שיטה לא נודע למי).
- ה. הספק הוא בהעמדת חכמים את הגמרא (קרבן נתנאל).

אם כן, ישנן שלוש הבנות בנוגע לשאלה האם אמירת הגבר נצרכת לקיום הקידושין מדאורייתא (בכלל 'כי יקח'). שיטה אחת היא שהאמירה של המקדש היא מהתורה (בלי קשר להאם האמירה מבררת דעתו או מקיימת את הקידושין). המאירי מפרש שהגמרא מסתפקת

לגבי אמירה זו האם היא מהתורה או לא, והשיטה לא נודע למי, שברור לו שאין צורך באמירה מהתורה.

השלכה לחקירתנו על אמירה מבררת או מקיימת

ראינו בשיטות אלה מספר גישות שיוכלו קצת לקרב אותנו אל עבר פתרון שאלתנו על פעולת האמירה בקידושין – בירור או יצירה:

ראינו את פירושם של הר"ן ברי"ף, הריטב"א וכנראה התוספות, שהאמירה היא חלק מן הקידושין ונלמדת מהפסוק 'כי יקח' – כלומר מדובר באמירה מקיימת.

הזכרנו את שיטת הרשב"א שחוסר האמירה הוא פגם בעדות על דעת המקדש. בנוסף, ראינו את שיטת ה'שיטה לא נודע למי' שקבע שהאמירה של הגבר היא רק גדר מחכמים שנועד להרחיק את המצב בו האישה תתן, ואז לא תהיה מקודשת, בגלל "כי יקח". לשיטתם, באמירה בקידושין אין שום עניין מלבד בירור הדעת, כלומר זו אמירה מבררת.

ראינו גם את שיטת המאירי (וכנראה התוספות רי"ד), שהגמרא הסתפקה בעניין זה בדיוק.

ד. 3. מהם צדדי הספק

למעט הדעות שסוברות שספק הגמרא הוא בהבנת דברי הברייתא (כמו השיטה לא נודע למי והקרבן נתנאל), אפשר לסכם את פירושם של הפרשנים על הספק בסוגייתנו בשלוש דרכים:

- א. הספק הוא בדעת המקדש.
- ב. הספק הוא האם האמירה שלו היא חלק מההגדרה ההלכתית בפסוק 'כי יקח', ויש בעיה בכך שהאישה אומרת.
- ג. ספק בעדות.

נסביר דברינו:

א. הספק בדעת המקדש

כבר ראינו בשיטת האבני מילואים (כו, יח) לעיל, שסובר בדעת הרי"ף שהספק הוא בדעת המקדש.

מצאנו סברה זו בשיטת 'אחרים' המובאים בר"ן (ג, א). המקרה עליו הר"ן מדבר, הוא שאמרה האישה "תן מנה לפלוני ואקדש אני לך". הגמרא (ז, א) אומרת שמקודשת מדין ערב, כלומר בהנאה שלה מנתינתה (ולא כאן המקום להאריך בנושא זה).

נחלקו הראשונים בשאלה, האם במקרה כזה בשעת הנתינה צריך לחזור ולומר האיש לאישה "הרי את מקודשת לי". הרמב"ם אמר שצריך לחזור ולפרש, והר"ן מביא 'אחרים' שאמרו כי אין צריך לפרש. המקרה דומה ל'נתן הוא ואמרה היא', אלא שב'נתן הוא ואמרה היא' מסבירים 'אחרים' (שם) כי: "נתן הוא תחלה, ואין הדבר מוכיח שבתורת קידושין נתנו אלא בדיבורה, ונמצא שבאמירתה נגמרו הקידושין ומשום הכי לא מהני". כיוון שראינו שאין ל'אחרים' בעיה עם אמירת האישה (כמו במקרה של ערב), ברור שספק הגמרא בנתן הוא ואמרה היא יהיה בדעת המקדש.

שתיקתו אינה מעידה שרוצה בקידושין, כי יכול להיות שהביא את הכסף מסיבה אחרת, ורק אמירת האישה גרמה לנו לראות בזה קידושין. לכן במקרה כזה אין הוה אמינא שתהיה מקודשת, ולכן הר"ן מפרש שבנתן הוא ואמרה היא אמירת האישה היא תוך כדי הנתינה. אולם, אם כן, נשאלת השאלה: מה ההבדל בין 'עסוקים באותו עניין' שמקודשת, לבין 'נתן הוא ואמרה היא' שאינה מקודשת?

הר"ן מסביר שההבדל בין המקרים, הוא האם ישנו דיבור של הגבר קודם האמירה של האישה. ב'נתן הוא ואמרה היא', הנתינה התחילה קודם דיבורה – ולא מוכח שלשם קידושין נתן. שתיקתו היא כמו שתיקה שלה לאחר מתן מעות – במקרה כזה פסק רבא (קידושין יב, ב) שאין ראייה שהאישה מסכימה לקידושין. כך גם בסוגיית ערב, מכיוון שאין ראייה שהאיש נתן את הכסף בשביל לקדשה, אפילו אם אחר כך יתברר לנו על ידו שאכן לשם כך נתן, אין האישה מקודשת. לעומת זאת, אם היה נתן אחרי אמירה שלה, היא הייתה מקודשת לכל דבר, כמובא בדבריו בסוף:

אבל הכא גבי תן מנה לפלוני ואתקדש אני לך אפי' דשתק הוי מסכים לדבריה כיון דלא נתן אלא לאחר שאמרה לו כן הלכך אפי' לא אמר מידי בשעת נתינה מקודשת²⁴.

(ר"ן קידושין ג, א)

הר"ן דוחה את תיאור המקרה של הגמרא של 'אחרים', וסובר שהמקרה הוא שאמרה היא תוך כדי שנתן הוא. המקרה שונה מ'עסוקים באותו עניין' משום ששם האיש מדבר וברור שרצונו בקידושין, לעומת נתן הוא ואמרה היא שהוא רק שותק. הר"ן מפרש את הספק של הגמרא בנתן הוא ואמרה היא במקרה שבו הנתינה היא תוך כדי האמירה כך:

24. נראה שהטעם של הקהלות יעקב בשיטת הר"ן (הובא בסוגיית ידות) מסתדר טוב מאוד עם דברי הר"ן פה – כלומר אם נתן על פי דיבורה, מוכח שרוצה לקדשה כאילו אמר זאת במפורש.

איכא לספוקי דדלמא לא קרינא ביה כי יקח איש אשה או שמא תאמר לא כי אלא שתיקתה מורה הסכמתה שמתוך שהיא נאסרת אם איתא דלא ניחא לה היה לה למחות אבל האיש גבי נתן הוא ואמרה היא כיון דאי בעי למינסב אחריתי נסיב לא איכפת ליה אם נראה שהוא מסכים ולפיכך אע"פ שאינו מסכים שותק. כלומר, הר"ן מסביר שני הסברים מדוע ישנו ספק האם נתינתו בהמשך לאמירתה אינה מועילה:

א. ההסבר הראשון הוא מהותי (שיורחב בהרחבה בהמשך), שאולי במקרה זה, אף על פי שנותן בהמשך לדבריה, אין כאן 'כי יקח'²⁵.

ב. ההסבר השני שלו הוא בדעת המקדש – בניגוד לשתיקת האישה, שתיקתו של הגבר אינה מורה על דעתו. המקדש אינו נאסר על העולם לאחר הקידושין, ולכן אינו מרגיש צורך למחות. לעומת זאת, שתיקתה מורה על הסכמתה, כי אם איננה מסכמת לדבריו היה מוטל עליה לזרוק את הטבעת – שהרי היא נאסרת על כל העולם לאחר הקידושין.

לסיכום המקרים על פי הר"ן: במקרה שנתן הוא ואז אמרה היא – פשוט שאין קידושין. במקרה שנתן אחרי אמירתה – פשוט שיש. במקרה שאמרה תוך כדי הנתינה שלו, ישנו ספק בדעתו אם התכוון לקדשה או לא.

פרשן נוסף שנשמע מדבריו שספק הגמרא הוא בדעת המקדש, הוא הרמ"ה (מוכא בטור, אבן העזר כז). הוא פוסק שאם אמר 'כן' לאחר אמירה שלה ונתינה שלו – קידושיו קידושין. מבאר המשנה למלך את הטעם:

ולכאורה נראה דסובר הרמ"ה דטעמא דמספקא לן בנתן הוא ואמרה היא היינו משום דהוא נתן סתם ולא נודע אם לשם קידושין או פקדון או מתנה וכי אמרה היא 'הריני מקודשת לך בזה' שמא לא חש לדבריה ומשום הכי כתב דהיכא דענה הן דמקודשת ודאי. דאי טעמא משום דמספקא לן דכי בעינן כי יקח הוא שהאמירה ג"כ יהיה שלו וכשאמרה היא לא מיקרי 'כי יקח', א"כ כי ענה הן מאי הוי והלא ע"י אמירתה נגמרו הקידושין!?

(משנה למלך אישות ג, ב)

25. בפשטות, פירוש המילים "דלמא לא קרינא ביה כי יקח", הוא שיש ספק אם האמירה היא מדאורייתא או דרבנן. אמנם, אין זה עולה בקנה אחד עם פירוש הר"ן בידות (שמשווה נדרים לקידושין) ולפירושו בשיטת הר"ף בסוגייתנו (שאומר שמדאורייתא לא מקודשת), ופירושו בנדרים (ל, א), שיובא בהמשך. ופירושו בלשונות קידושין (ב,א בדפי הר"ף): "ואי אמרה דידיעה ולשם קידושין קבלתינהו ספיקא הוי משום דלא ידעינן אם יש במשמע לשונות הללו לשון קידושין או לא". אם כך, בשיטת הר"ן מוכרחים להסביר שהאמירה בקידושין שונה מגילוי דעת (ונברר דברים אלו כשנעסוק בשיטתו בלשונות קידושין).

כלומר, המשנה למלך מסביר שאין סברה לומר שלפי הרמ"ה אמירת הגבר היא חלק מ'כי יקח', שהרי אם כן, מדוע אמירת 'כן' שלו לאחר אמירה שלה לא תקרא 'כי תקח'? מכאן ראינו ש'המשנה למלך' מסביר שאם הספק הוא ב'כי יקח' אין הספק בדעת המקדש – אלא ספק אחר, שיוסבר בהמשך (בפרק 'אמירתה פוגמת').

שיטה זו לא מוכרחת בדברי הרמ"ה. הגרנ"ט²⁶ מפרש אחרת, ולשיטתו הרמ"ה מדבר במקרה שאמרה היא ונתן על פי דיבורה, שם ברורה דעתו של המקדש – אולם עדיין יש חסרון בעדות. כשאמר 'כן' הוא מראה שרוצה בקידושין, ואין פגם בעדות כי ישנה עדות גם על מעשה האיש וגם על דעתו.

כלומר, גם הרמ"ה סובר שהפגם הוא ב'כי יקח' במקרה שאמרה בשעת הנתינה, אולם, אם אמרה לו ונתן על פי ציוויה אין פגם ב'כי יקח', אלא פגם בעדות! נמצא שאין הכרח לומר שהרמ"ה סובר שהפגם הוא בדעת המקדש, וכך מסביר הגרנ"ט גם את דברי הרשב"א.

אפשר להסביר שגם הרמ"ה סובר שצריך אמירה שלו – אולם אמירת ה'כן' שלו לאחר האמירה שלה נחשבת כ'דברים שבלב ובלב כל אדם' כסברת הקהלות יעקב בדעת ר"ן לעיל (בדין ידות)²⁷.

אם כן, ראינו עד כה שלשיטת האבני מילואים ברי"ף, ה'אחרים' בר"ן, ההסבר הראשון בר"ן, והרמ"ה על פי פרשנותו של ה'משנה למלך' – הספק של הגמרא הוא בדעת המקדש.

ב. הספק הוא בדין 'כי יקח'

הזכרנו לעיל את שיטת המאירי והרי"ד, שספק הגמרא הוא בדין – האם ישנה חובה באמירה בקידושין. על הצד שאמירת הגבר היא מהתורה, יש לברר – מדוע התורה הצריכה שהאמירה תהיה שלו? שאלה זו מתאימה אף לשיטת הסוברים כי מן התורה פשוט שהקידושין מצריכים אמירה של האיש, והחשש הוא חומרה מדרבנן.

26. מאמרים למסכת קידושין, 'נתן הוא ואמרה היא'. דבריו יבאורו באריכות בהמשך, בדיון בשיטת הרשב"א.

27. נראה שפירוש זה עדיף מכיוון שהטור (אבן העזר כז) פוסק את לשונות הספק המופיעות בגמרא שלנו. אם כן, נראה שהוא סובר שהלשונות הינם חלק ממעשה הקידושין (ועוד, שמפריד בין התרצות האישה לבין הלשונות, וכן פירש הבית יוסף שם). יוצא שמצד אחד הוא אומר שהאמירה היא חלק ממעשה הקידושין, והבנת האישה איננה מספקת כשלעצמה, ומצד שני שהאמירה בקידושין אינה בכלל 'כי יקח', וכל מה שדרוש הוא ששני הצדדים יבינו אחד את השני. הסבר זה מצליח ליישב בין הדברים.

בפשטם של דברים ישנן כמה סברות עיקריות לכך. הסברה הראשונה, היא שאין אנו יודעים מה היא דעת המקדש וכבר דנו בה בהרחבה. לסברה השניה נקרא 'אמירתה פוגמת'.

בלשון תוספות הרא"ש (וכן בתוספות טוך) מצאנו סברה זו:

ד'כי יקח' משמע שעל ידי דיבורו ונתינתו לוקחה באדם הלוקח מקח שקוצץ דמים ונותנם, וכשאמרה היא – אין זה 'כי יקח' אלא 'כי תקיח את עצמה'.

(תוספות הרא"ש קידושין ה, ב ד"ה הא)

בהמשך דבריו, הרא"ש מקשה מסוגיית 'עסוקים באותו עניין' (קידושין ו, א), שם פסקה הגמרא שלא צריך לפרש. הרא"ש מתרץ שהמקרה הוא "שלא דיבר עמה קודם נתינה אלא היא אמרה לו תן לי מנה ואקדש אני לך ונתן לה על פי דיבורה", ואם כן – ודאי שנותן על מנת לקדש.

יש לברר מדוע אין קידושין בזה, ומדוע אמירת האישה פוגעת במעשה הקידושין.

הר"ן במסכת נדרים אומר כך:

כיון שהתורה אמרה 'כי יקח איש אשה' ולא אמרה 'כי תלקח אשה לאיש' לא כל הימנה שתכניס עצמה לרשות הבעל, ומשום הכי אמרינן בפרק קמא דקידושין (דף ה) דאי אמרה היא "הריני מאורסת לך" אין בדבריה ממש אלא מכיון שהיא מסכמת לקדושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר והבעל מכניסה לרשותו הלכך אין אנו דנין בקדושין מצד האשה אלא מצד הבעל.

(ר"ן נדרים ל, א)

יש הבדל עקרוני בין האמירה שלה לבין האמירה שלו. תפקיד האישה בקידושין הוא מעין חוסר תפקיד – סילוק הבעלות שלה על החופש שלה להנשא לאחר. אין לה תפקיד פעיל אלא סביל, וכל שהיא עושה בקידושין ממילא פוגם בקידושין. דעתה של האישה היא תנאי כדי שהקידושין יחולו.

אולם לפי הר"ן, כל זה נכון באמירה שהיא תוך כדי הנתינה. לפי פירוש זה, ספק הגמרא בנתן הוא ואמרה היא, הוא האם כשהאיש ממשיך את הנתינה אחרי אמירתה, הנתינה נחשבת כמעשה שלם שלו ואמירתה לא מעלה ולא מורידה, או שמא שמכיוון שסוף כל סוף אמירתה גורמת לקידושין יש כאן פסול ב'כי יקח'²⁸.

28. ועל זה חולקים הרשב"א והרא"ש, ואומרים שאף על פי שעשה על פי ציוויה – היא ספק מקודשת. נראה שהטעם בדבר, הוא שהם אינם סוברים כר"ן שהעושה על פי אמירתה נחשב כאמירה ממש

אולם, אם הייתה הנתינה לאחר אמירתה, אין אמירתה גורעת. כך מוכח מלשונו בסוף דבריו: "אבל הכא גבי תן מנה לפלוני ואתקדש אני לך אפי' דשתק הוי מסכים לדבריה כיון דלא נתן אלא לאחר שאמרה לו כן הלכך אפי' לא אמר מידי בשעת נתינה מקודשת". יכולים להיות לכך כמה טעמים:

א. כיוון שנותן לה על פי ציוויה, מפורש כאילו אמר הוא עכשיו שלשם קידושין נתן, ואם כן, המקרה נידון כ'נתן הוא ואמר הוא' כי יש כאן דברים שבלבו ובלב כל אדם (כסברת הקהלות יעקב בר"ן בדין ידות לעיל). ספר 'המקנה' (ה, ב) מפרש כך בדברי הטור: "בקידושין בעינן לכ"ע אמירה [...] אם אמרה היא והוא שתק הוי ספיקא דחשיב כמו אמירה דידיה".

ב. סוף דבריו מדברים בשיטת 'אחרים', אולם לשיטתו אין היא מקודשת אלא אם חזר ופירש, כי צריך אמירה באופן מהותי.

החזון איש (אבן העזר קמח, ה, ב) טוען בדעת הר"ן כהסבר השני: "אפילו אם היו עסוקים באותו עניין לא הוי קידושין כדין אמרה היא". לפי הבנתו, כל צד שהאישה לוקחת בקידושין ואפילו לאחר שעסקו באותו עניין – עומד כאן בספק.

את דעת החזון איש מצאנו כבר בראשונים המובאים במאירי ("ראיתי חולקים"):

מקצת מפרשים כתבוה דוקא בשאין מדבר עמה על עסקי קדושיה, הא אם היה מדבר עמה על עסקי קדושיה ודאי הם [...] ויפה כתבו. ואע"פ שראיתי חולקים עליהם לומר דגרע וגרע מפני שבזו הם סומכים על אמירתה אין זה כלום שמאחר שאין אנו צריכים לאמירתה דבור שלה לא מעלה ולא מוריד כלל והרי זה כנתן הוא ואמר הוא ושאמרה היא גם כן שאין דבור שלה מפסיד כלום כך נראה לי ברור.

(מאירי קידושין ה, ב)

ומצאנו בתוספות רי"ד כשיטת ה'חולקים' במאירי, שמסביר את הצד שיש בעיה באמירה בגלל 'כי יקח' באופן שאמירתה פוגמת בקידושין:

על דעתו – לרשב"א כי אין עדות על דעתו, ולרא"ש כי אין זה נקרא לקיחה שלו גם במקרה כזה. (אמנם לפי הגרנ"ט אין מחלוקת בין הר"ן לרשב"א).

וכן יש לומר בנתן הוא ואמרה היא, דלא מיבעיא כשאין מדבר עמה בעסקי קידושיה אלא אפילו במדבר עמה נמי, אי הוה יהיב לה ולא אמר כלום לא הוא ולא היא הוי קידושין גמורין, השתא דאמרה היא אינן קידושין גמורין, דנראין הדברים שבדיבור האישה גמרו הקידושין ואנן בעינן שיגמרוו בדיבור האישה²⁹.

(תוספות רי"ד קידושין ו, א)

נראה להסביר את משמעות דברי הרא"ש לעיל בדומה להסבר זה. ודאי שאין הרא"ש סובר כמו החזון איש, שכל השתתפות של האישה פוגמת בקידושין, שהרי הרא"ש פוסק להלכה שאם היו עסוקים באותו עניין – מקודשת. אבל הסברה היא כנראה סברת הרא"ש. אמירתה גורעת אם לא היו 'עסוקים באותו עניין'. גם אם נדע שנותן לשם קידושין (כי עושה זאת לאחר אמירתה), כיוון שאמרה היא יש פגיעה ב'כי יקח'. אלא שהרא"ש סובר שכשעוסקים באותו עניין שוב אין אמירתה גורעת כי עשה מה שמוטל עליו ביצירת הקידושין.

ניתן להבין בדברי הר"ן גם כשיטת החזון איש והרי"ד, וגם כשיטת הרא"ש, ולומר שגם הר"ן יודה שאם היו עסוקים באותו עניין – אמירתה אינה גורעת כי לא מוטל עליה תפקיד זה.

אם כן, ראינו שתי הבנות בתירוץ הר"ן שיש בעיה באמירתה בנתן הוא ואמרה היא מדין "כי יקח". הספק הוא האם ישנה מספיק אמירה של האיש המקדש (רא"ש), או שהספק הוא בעמדה שלוקחת האישה במעשה הקידושין (חזון איש). ההסבר הראשון מתיישב יותר טוב עם הסברו מדין ערב.

הרמב"ם (אישות ג, ב) איננו מפרש את ספק הגמרא, אלא רק קובע שהאישה "מקודשת בספק".

ב'בירור הלכה' (ה, ב) ניסה לברר לפי הסוגייה בדין ערב (שאומרת לו האישה "תן מה לפלוני ואקדש אני לך"). בסוגייה זו פוסק הרמב"ם (אישות ה, כא) שצריך לחזור ולפרש

29. מפתיע שהמאירי והתוספות רי"ד מזהים באותה הבנה בספק הגמרא, שהספק הוא האם 'כי יקח' כולל בתוכו את אמירת הבעל – אבל אם היו עסוקים באותו עניין לדעת המאירי מקודשת. אולי נחלקו בשאלה האם עסוקים באותו עניין נחשב כאמירת הבעל ונגמר ה'כי יקח'. אם כן – אז נעשה כבר המעשה מצדו, ודיבורה "לא מעלה ולא מוריד". אבל אם היו עסוקים באותו עניין איננה אמירה, כסברת התוספות רי"ד, היא עושה את מה שמוטל עליו ואין כאן 'כי יקח'. אמנם בשו"ת הרי"ד כב, משמע שאין צריך לפרש באמירה אם עסוקים באותו עניין בחופה. אם נאמר שעסוקים באותו עניין זאת אמירה – למה שלא תהיה מקודשת כשאמרה היא? ואם נגיד שזאת לא אמירה ואין בכלל הכרח באמירה, למה בנתן הוא ואמרה היא יש ספק? יכול להיות שהרי"ד בתשובותיו פשט את הספק שלו, וקבע שאמירת הבעל אינה מהתורה.

לה: "האשה שאמרה תן דינר לפלוני מתנה ואתקדש אני לך ונתן ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך הרי זו מקודשת". מכך שבסוגייה זו הרמב"ם אמר במפורש שחוזר ואומר, משתמע שאפילו כשאנו יודעים שרוצה לקדשה – בכל זאת צריך לחזור ולפרש. כלומר, הספק כאן אינו בדעת המקדש, אלא בשאלה האם כשהיא דיברה היא מקודשת. מכאן, שהרמב"ם סובר כמו הרי"ד והמאירי שספק הגמרא הוא בדין 'כי יקח'.

דרך נוספת, היא לפרש בדברי הרמב"ם כמו שפירשנו ברא"ש. אף על פי שוודאי האמירה היא מהתורה, לפי הרמב"ם שנותן על פי ציוויה אין מספיק אמירה.

ג. עיון בשיטת הרשב"א

ניזכר בדברי הרשב"א:

מכל מקום העדאת עדים בעינן דהמקדש בלא עדים אין חוששין לקדושין, א"כ כיון שלא פירש כן ואפשר שלשם מתנה נתן ולא לשם קדושין אע"פ שהוא מודה (נ"א: מוכח) דלשם קדושין נתן כמו שאמרה אפ"ה אין כאן עדות שמיעה ולא ראייה לשם קדושין (נ"א לשם עדות) אלא שהם דנין כונת הלב ואין כאן עדות, אבל בשחיו עסוקים באותו ענין כיון שהוא בעצמו נתרצה בהם מעיקרא ה"ז כאלו פירש עכשיו בשעת נתינה דאדבורא דנפשי' קא סמיך ויהיב.

(רשב"א קידושין ה, ב ד"ה אבל נתן)

כלומר, כיוון שהעדים צריכים בשעת הקידושין להעיד שהכסף ניתן בתורת קידושין, הרי שכאשר הוא לא אומר – אין הקידושין חלים מדאורייתא. אבל אם היו עסוקים באותו ענין, נחשב הדבר כאילו פירש לעדים את כוונתו.

כפי שראינו קודם, יש קושי גדול בדברי הרשב"א. הרי אם אין עדות מוחלטת על הקידושין, מדוע היא בכל זאת ספק מקודשת³⁰? ולא נוכל לתרץ שיש כאן 'חומרא דערוה', וחכמים החמירו בדבר (כדברי הר"ן (הובא לעיל)) – כי לשיטת הרשב"א, כל עוד אין עדות על דעת המקדש הוא מקדש בלא עדים!

30. מסיבה זו, יש שפירשו אחרת את דברי הרשב"א, ואמרו שכל דברי הרשב"א הם על הצד שאין אנו אומרים שנתנה שלו על בסיס אמירתה היא קידושין, אולם לצד השני זו ראייה מספקת לעדים להעיד על דעתו (וכן אמר הרב ליפשיץ). אולם, אם כן, דברי הרשב"א הינם ספק בדעת המקדש, ואין נראה שהיה מוצרך לתלות את סברתו בעדים. ממילא, אם נבין כך, נראה מוכח שלשיטת הרשב"א מטרת האמירה היא להעיד על דעתו.

ניתן לתרץ על פי סברת ה'פני יהושע' (ה, ב): "חיישין מדרבנן משום מרעית עין דאתא למיטעי בעסוקים באותו עניין".

אמנם, הרשב"א בתחילת דבריו (שם) הביא את פירושו של תוספות רא"ש וטוך, ונראה שמסכים עמהם:

הא נתן הוא ואמרה היא לאו הוּו קדושי. פרש"י ז"ל דדמי לכי תלקח אשה לאיש, וכבר כתבתי למעלה בריש מבלתיך דתלקח אשה לאיש לא משמע אלא שתתרחצא לקדושין וקידושין נינהו אלא ה"פ דכי יקח משמע שכל הלקוחין דהיינו נתינה ואמירה תלוין בו וכשאמרה היא הו"ל כי תקיח את עצמה וכן פירשו בתוס'.

אולם לאחר מכן הוא מפרש הטעם שהפגם באמירתה הוא בעדים!

שאלה נוספת, הינה שהרשב"א מפרש שהמקרה אצלנו הוא שנתן לה אחרי שאמרה לו – ולא כשיטת הר"ן שהאמירה שלה הייתה תוך כדי צריך לתת את הדעת מדוע הרשב"א טוען שבמקרה זה אין קידושין, והרי אם נתן על פי אמירתה יש כאן מקרה שווה לעסוקים באותו עניין! הוא אומר: "ואע"פ שהדברים מראין דלדעת מה שאמרה לו נתן הוא וכמו שפירש דמי מ"מ העדאת עדים בעינן דהמקדש בלא עדים אין חוששין לקדושין". מדוע אינו מסכים עם הר"ן?

מפרש הרב נפתלי טרופ, הגרנ"ט, את דעת הרשב"א:

ולפי זה נראה לי גם כן בפירוש הרשב"א [...] דלו היה כתוב כי תלקח והיינו שהאישה תפעול בקידושין אז היה צריך להיות שיהני הקידושין כיון שעל מעשה שלה שהיא עיקרית ישנם עדים ולגבי דידיה אין צריך עדים כלל כיוון שאינו פועל כלום בהקידושין, אבל כיוון דבעינן 'כי יקח' ולא 'כי תלקח' נמצא שהוא עושה הקידושין ולא היא וכיוון שממנו לא שמעו העדים כלום אם כן ליכא קידושין בעדים [...] ובזה יתבאר דהרשב"א סובר דבנתן הוא ואמרה היא, אף אם לא היה חסרון בעדות מכל מקום יהיה חסרון דאולי אין הבעל מכוון לקדש ולעשות מעשה קידושין אלא שאינו מוחה בהקידושין, וזה פשיטא דלו לא היה חפץ כלל בהקידושין היה מוחה, אלא דמספקא לן שמא אינו מתכוון לעשות מעשה קידושין ולכן פסק דהוי ספק.

(גרנ"ט, מאמרים למסכת קידושין, 'נתן הוא ואמרה היא')

מסביר הגרנ"ט שקיימים כאן שתי בעיות: האחת דעת המקדש, והשנייה היא העדות על אמירת האישה. לכן, במקרה בו אמרה היא תוך כדי הנתינה, יש את שתי הבעיות. אבל אם נתן אחרי האמירה שלה, קיימת רק בעיית העדים. כלומר, העדות על מעשה הקידושין נפרדת מהעדות על דעת המקדש.

אם כך, למסקנה הרשב"א סובר שהאמירה צריכה להיות שלו מדין 'כי יקח' ולא בשביל לברר את דעתו. אם לא היה את הפסוק, היינו חושבים שמספיק לברר את דעתו, אבל הפסוק מחדש שצריך שהוא יעשה את הקידושין. לכן, גם במקרה של נתניה על בסיס האמירה שלה, שם ברורה דעתו, חסרה עדות על מעשה קידושין שלו.

לפי זה, מתיישבות כל הקושיות על דברי הרשב"א:

למה מקודשת מספק, והרי אין עדות על מעשה האיש? התשובה היא שהגמרא מסתפקת האם הנתניה שלו לאחר אמירה שלה זהו מספיק בירור 'אמירה' שלו לעדים בשביל להיחשב מקודשת. לצד אחד יש כאן מספיק מעשה שלו, ולצד השני אין.

למה צריך גם את הלימוד 'כי יקח'? כי בלעדיו, במקרה שהיה ברור כמעט בוודאות מה דעת המקדש, כמו במקרה שנתן לה על פי אמירתה, היינו אומרים שמקודשת. מהפסוק למדנו שצריכה להיות אמירה ברורה שבדעתו לקדשה.

שאלנו: מדוע הרשב"א חולק על הר"ן? התשובה היא שאינו חולק על הר"ן! אלא במקרה של הר"ן הוא יודה שספק מהטעם של הר"ן, אולם במקרה שבו יותר ברור מה דעתו של המקדש – כל הבעיה היא מצד העדים³¹!

אם כן, יש כאן דרך שונה מהאבני נזר בהבנת שיטת הרשב"א: האמירה מתפקדת במישור אחר מבירור דעתו של המקדש, והעדים מעידים על מעשה קידושין באמירתו.

סיכום צדדי הספק

אם כן, נסכם את כל הדעות שראינו בפירוש ספק הגמרא:

לפי הבנת האבני מילואים בשיטת הרי"ף, ה'אחרים' המופיעים בר"ן, הרמ"ה על פי המשנה למלך והפירוש השני של הר"ן (לפי הבנה מסוימת): ספק הגמרא הינו בדעת המקדש – אם נשנה את המצב, כגון שנתן על פי דיבורה או אמר אחר אמירתה 'כן', הקידושין יחולו. אין כאן ספק מהותי אלא מציאותי: האם רוב האנשים במצב הנתון מתכוונים לקדש או לא.

31. לפי הגרונ"ט, הרשב"א סובר כמו הר"ן, אמנם דן על האמירה מצד העדים. הסיבה לכך, לעניות דעתי, היא שהרשב"א סובר שמבחינה תוכנית אין צורך שהדברים יהיו בלב כל אדם אלא רק מצד העדים. הרשב"א סובר בסוגיית דברים שבלב, שהבעיה הינה רק כאשר הדיבור סותר ממש למה שבליבו. פה אין סתירה בין הדיבור ללב, וכל החסרון הוא העדות.

לפי הפירוש הראשון בר"ן והסברנו ברא"ש, הגמרא מסתפקת האם בנתינה של המקדש על בסיס דיבורה והמשך נתינה (לפי הר"ן) או נתינה גמורה (לפי הרא"ש) אחר דיבורה יש מספיק אמירה מצד הגבר. התורה חייבה אמירה שלו, מדין 'כי יקח', והננו מסתפקים האם ישנה כאן אמירה גמורה.

לפי פירוש החזון איש בר"ן, אפילו במקרה שהיו עסוקים באותו עניין הגמרא מסתפקת האם האמירה שלה עלולה לפגום.

בדעת הרשב"א נחלקו האחרונים: לפי פירוש האבני נזר, אין עדות על דעת המקדש, והחמתם של חכמים היא מדין 'חומרא דערוה'. לפי הגרנ"ט, האמירה של הגבר היא חלק ממעשה הקידושין, והננו מסתפקים אם במקרה שנותן על פי ציוויה ישנה מספיק עדות לעדים על מעשה הקידושין (וכך הוא סובר גם בדעת הרמ"ה).

לפי המאירי והתוספות רי"ד (והבנה מסויימת ברא"ש) – הגמרא מסתפקת האם האמירה של המקדש היא מדין 'כי יקח' או לצורך בירור דעתו.

השיטה לא נודע למי והקרוב נתנאל, סוברים שהספק הוא בהבנת דברי הברייתא, ולפי השיטה לא נודע למי, כל אמירת האישה הינה גזירת חכמים כדי שלא נגיע למצב בו האישה תתן.

ד. 4. מסקנות מסוגיית "נתן הוא ואמרה היא"

ראינו שישנן גישות שונות בנוגע לחיוב אמירת הגבר.

הר"ן, הרא"ש, הריטב"א, הרשב"א והרמ"ה (על פי הגרנ"ט) אומרים שאמירתו מחוייבת מהתורה ("כי יקח"). ראינו כמה הסברים מדוע החמירו חכמים להצריכה גט.

המאירי והתוספות רי"ד מתלבטים האם ישנה משמעות לאמירה בקידושין יותר מגמירות דעת – כלומר הגמרא מסתפקת האם חיוב האמירה הוא מהתורה. ראינו את השיטה לא נודע למי שטוען שאין שום משמעות לאמירה יותר מגמירות דעת – כלומר, מהתורה אין צורך מיוחד באמירה.

ראינו התייחסות שונות לבעיה בהעדרות הגבר מהאמירה:

האבני מילואים ברי"ף, 'אחרים' בר"ן והרמ"ה על פי המשנה למלך, סוברים שהבעיה היא חוסר ידיעה על כוונת האישה. הרשב"א אומר שאין עדות על דעת המקדש (או מעשה הקידושין).

הר"ן מביא שתי הסתכלויות: האחת בדעת המקדש, והשניה בפגימה ב'כי יקח'. ראינו את הר"ן בנדרים והתוספות רי"ד, ופירשנו את הבעיה באמירת האישה.

ה. הלשונות המסופקים בקידושין

ה.1. הסוגייה בגמרא

בגמרא (ו, א) מובאות שתי דרגות של לשונות קידושין:

א. "הרי את אשתי, הרי את ארוסתי הרי את קנויה לי – מקודשת; הרי את שלי, הרי את ברשותי, הרי את זקוקה לי – מקודשת".

ב. "מיוחדת לי, מהו? מיועדת לי, מהו? עזרתי, מהו? נגדתי, מהו? עצורתי, מהו? צלעתי, מהו? סגורתי, מהו? תחתי, מהו? תפושתי, מהו? לקוחתי, מהו?".

יש לדון מה ההבדל בין שתי הדרגות:

אפשרות ראשונה, היא לפרש את ספק הגמרא במדרגה השניה בעניין הכנת האישה (או העדים) את הלשון. בלשונות המופיעות בברייתא, מבורר יותר לאישה שרוצה הגבר לקדש אותה. לפי דרך זו, אין הבדל מהותי באיזה לשון מקדש אלא רק בהבנת הצדדים.

אפשרות שנייה, היא שיש כאן הבדל מהותי. ללשונות המנויות בברייתא יש יתרון בתוכן שלהן, והגמרא שואלת מה הדין בלשונות הפחותות יותר. הבנה זו מסתדרת עם המכנה המשותף של המילים, שמייצגות לשונות אישות מהתנ"ך.

הגמרא ממשיכה לדון בשלושה מקרים נוספים: הלשון 'לקוחתי', הלשון 'חרופתי', ומקרה שהיו עסוקים בעניין הקידושין, ונתן לה כסף עם אחת מהאמירות המסופקות.

מפירושם של הראשונים על תשובת הגמרא לאותם הספקות, נוכל להבין את היחס, לדעתם, בין לשונות ודאי ללשונות ספק.

את שאלתה על הלשון 'לקוחתי', הגמרא פושטת כך: "דתניא: האומר לקוחתי – הרי זו מקודשת, משום שנאמר: כי יקח איש אשה". לפי פשטם של דברים, הגמרא אומרת שהסיבה ש'לקוחתי' היא לשון ודאי, היא שמקורה בפסוק. תשובה זו מתאימה להבנה השנייה שהצענו.

את שאלתה על הלשון 'חרופתי', הגמרא פוסקת (למסקנה): "האומר חרופה ביהודה – מקודשת, שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה". נראה שהסיבה שבמקרה זה חלים הקידושין קשורה למקום בוואה של האישה (או העדים), שהוא מיהודה – ולפי פשטם של דברים, הם מתאימים להבנה הראשונה שהצענו.

את שאלתה על המקרה בו היו עסוקים באותו עניין, פשטה הגמרא כך:

לעולם במדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה, ואי דיהיב לה ושתיק ה"נ, הב"ע – דיהב לה ואמר לה בהני לישני, והכי קא מיבעי ליה: הני לישני לקידושי קאמר לה, או דילמא למלאכה קאמר לה? תיקו.

(קידושין ו, א)

נראה שהגמרא פושטת את הספק בהבנתה של האישה – האם אמירת 'עזרתי', לדוגמה, אחרי שהיו עסוקים באותו עניין מתפרשת לה כקידושין או מלאכה? שוב נראה שהגמרא נוטה להבנה הראשונה.

מי שינקוט כהבנה הראשונה, יצטרך להסביר מדוע הלשונות מהתנ"ך, ואיך העובדה ש'לקוחתי' היא חלק מפסוק הופכת אותה ללשון וודאי. מי שינקוט כדעה השניה יצטרך להסביר את דברי הגמרא "דילמא למלאכה קאמר לה".

ה. דעת האישה

הריטב"א נענה לשאלתנו מה ההבדל בין לשונות הברייתא ללשונות המופיעות בגמרא:

עיקר הפירוש בזה [=עסוקים באותו עניין, ה"ב] דלא קיימינן אלא אהנהו לישני דמיבעיא לן, אבל בהנהו לישני דתניא בהדיא דהויא מקודשת לא קא מיבעיא להו, דלדידהו לישני דמוכחי לקידושין אינון [...] מיהו היינו לדידהו, אבל השתא לדידן דלא פקיעין נשי בלישנא דהני ואינם יודעות לספר בלשון הקודש, כל היכא שאין מדבר עמה על עסקי קידושיה ואמר לה אפילו מהנהו לישני דתניא בהו מקודשת לא חיישינן לה דאיהי לא ידעה מאי קאמר [...] הא דאמרינן מנא ידעה מאי קאמר לה – אקידושין קיימינן דבעינן דעתה³².

(ריטב"א קידושין ו, א)

כלומר, שאלת הגמרא 'מנא ידעה מאי קאמר לה', והתשובה 'דילמא למלאכה קאמר לה', הן רק ללשונות המסופקות. אבל בלשונות הברייתא, כל שהיה עוסק עמה בעסקי קידושיה – מקודשת ודאי. הסיבה לחילוק ההלכתי נובע מכך שנשים הכירו לשונות אלו, ואת אלו של הברייתא פחות.

32. אמנם בנתן הוא ואמרה היא אמר שכוודאי מעיקר הדין צריך אמירה שלו, ומשמע שהאמירה הינה יותר מגלווי דעת! ואולי לדעת הריטב"א חייבה התורה את האמירה של הגבר בשביל לברר את דעתו – כי לא משנה לו לקדש כמה נשים, או כי יש צורך בכך שמעשה הקידושין בכללו יעשה על ידי הגבר. אמנם אין זה אומר שלפי הריטב"א יש הבדל תוכני בין לשון ללשון אלא התורה ציוותה על הגבר להיות היותר פעיל.

הרי"ף איננו פוסק את לשונות הספק. נראה שהוא סובר כדעת הריטב"א – ששאלת הגמרא היא בדעת האישה, וכיום אם יהיו עסוקים באותו עניין ויאמר לה באחת מלשונות אלו – לא תבין, ודין הגמרא איננו שייך. לפי הבנה זו, אין משמעות לתוכן הדברים אלא להבנה בלבד. שיטה זו מתחברת עם הבנתו של האבני מילואים (כו, יח; הובא לעיל) ברי"ף, שסובר שהבעיה ב'נתן הוא ואמרה היא' היא רק בדעת המקדש.

מדברי הרא"ש (קידושין א, ב) ניתן לדייק שהספק של הגמרא הוא האם מאמינים לאישה אם היא טוענת לאחר מכן שלא הבינה: "וכן בכל הלשונות שבכל מקום ומקום אבל הני לישני דברירי לן דהוו לשון קידושין לאו כל כמינה למימר לא הוי ידענא דהוו לשון קידושין". ההבדל בין הברייתא ללשונות שהביאה הגמרא, לפי הרא"ש, הוא שבלשונות הברייתא אינה נאמנת לומר שלא הבינה, בעוד בלשונות הספק – אנו בספק האם נשים יודעות ומכירות בלשון זאת.

ניתן לראות בדעות אלו, שספק הגמרא הוא בהבנת האישה והאם נאמנת לומר שהבינה לאחר המעשה, אבל אין הבדל מהותי בין הלשונות בברייתא ללשונות המסופקות. כפי שהקדמנו, הסבר זה מעוגן בלשון הגמרא "דלמא למלאכה קאמר לה", אך נדחק בסיבה שהלשונות הם מהתנ"ך, כי נשים הכירו את לשונות התנ"ך.

ה.3. דעת העדים

כבר דנו בשיטת הרשב"א בעדים באריכות, ובמהלך הדיון הבאנו את פירושו בעניין הלשונות המסופקים: "אבל אמר לה בהני לישני דמיבעיא לן אף על גב דתרוויהו מודו דלשם קידושין נתכוונו, וסהדי נמי אמרי דלהכי מכווני – אינה מקודשת ודאית" (ו, א). כלומר, בלשונות הספק אפילו אם שניהם אמרו שכיוונו לשם קידושין וגם העדים אומרים שלכך מתכוונים – אינה מקודשת ודאית.

רבי אברהם מן ההר, חלק במקרה שהעדים יודעים בבירור שהתכוון לקידושין:

ואע"פ ששניהם מודים אינן קידושין שהרי העדים לא נתברר להם אמיתת הלשון בעת ששמעו ונמצא שאין הדבר תלוי במה שראו העדים ומסתברא אם תחילה אמר לעדים הרי אני נותן לה לשם קידושין בזה הלשון והיא תאמר שתבין שהלשון לשם קידושין דודאי הוו קידושי שבשעה ששמעו העדים הלשון נתברר להם שהן קידושין.

(רבי אברהם מן ההר קידושין ו, א)

כלומר, הסיבה לספק היא שהעדים בספק, אבל אם יפרש לעדים קודם – תהיה מקודשת. אך אם כן, נשאלת השאלה: מדוע האישה אינה מקודשת לפי הרשב"א אם העדים יודעים את כוונתו, והרי אין הם תרים אחרי כוונות הלב?

נראה שישנם שלושה הסברים בעניין:

א. הרשב"א אומר שאין העדים יכולים לדון בכוונת ליבו של המקדש, ומכריח שתהיה אמירה. לכן מתוך האמירה עצמה צריכה להיות עדות על כוונתו, וכאן מדובר שפירש לעדים את המילים קודם הקידושין.

כך פירש המאירי (ו, א): "אפילו הבינו האשה והעדים את הענין לשם קדושין, ואפילו היתה משדכת לו מקודם, וכתבו גדולי המפרשים הטעם מפני שצריך היה לפרש וכיון שלא פירש נמצאו העדים תלויים בלב האיש והאשה ולא בשמיעת אזניהם". צריך שבשעת הקידושין הלשון תהיה מבוררת לעדים, וכיוון שכן – אין עדות על מעשה הקידושין.

אמנם קשה, שהרי הרשב"א אמר במפורש שאם היו עסוקים באותו עניין ב'נתן הוא ואמרה היא' האישה תהיה מקודשת! ואפשר לחלק ולדייק בלשון הרשב"א שם (ה, ב): "הרי זה כאלו פירש עכשיו בשעת נתינה דאדבורא דנפשיה קא סמיך ויהיב". כלומר, יש כאן אמירה שלמה בשעת הקידושין, אלא שהיא כביכול משתמעת מאליה, כיסודו של הקהלות יעקב בדין ידות (לעיל ג.2). לעומת זאת בלשון מסופקת גרע ודיבר בלשון שהיא ספק גרע והעדים מעידים ספק קידושין (כמו שאם משתמש בלשון חסרה בדין ידות נכנס לספק).

אמנם מכח קושייה זו, ניתן להסביר שני הסברים נוספים בדעת הרשב"א:

ב. הרשב"א סובר שהספק הוא בתוכן האמירה (כשיטות שנראה להלן). לפי הבנה זו, האמירה היא חלק ממעשה הקידושין וכבר למדנו שהעדים יכולים להעיד על ספק במעשה הקידושין, ואין הם יכולים להעיד ספק בדעת המקדש.

ג. לדעת הרשב"א יש ספק האם 'שינה מלשון בני אדם', ולשם כך הגמרא מסתפקת מהי לשון בני אדם. לפי הבנה זו, העדים הם רק 'פרוודור' כדי לקיים את הקידושין, ומעידים לכלל בני האדם, ולכן אין זה משנה אם פירש לעדים, שהרי הספק הוא האם כלל האנשים מבינים.

ה.4. אמירה כחלק ממעשה הקידושין

הר"ן בסוגייה (ב, א), מפרש שגם אם האישה תאמר שהבינה – תהיה עדיין רק ספק מקודשת: "ואי אמרה דידעה ולשם קידושין קבלתינהו ספיקא הוי משום דלא ידעינן אם יש במשמע לשונות הללו לשון קידושין". ראינו קודם את טעמו של הרא"ש, שאין היא נאמנת, אולם הר"ן מביא טעם אחר – שאין אנו יודעים אם לשונות אלו הן לשונות קידושין. מוכח שלפי הר"ן מאמינים לאישה, והספק הוא בתוכן הלשון: האם זו לשון של מלאכה או לא.

נראה שכך אפשר לדייק ברש"י. רש"י מפרש את שאלת הגמרא:

מנא ידעה מאי קאמר לה – כלומר אפילו הוה הנך לישני לשון קידושין, היכי
מקדשא? הא לא ידעה מאי קאמר לה שתתצצה להתקדש לו!

(רש"י קידושין ו, א ד"ה מנא ידעה)

רואים אנחנו שרש"י מפריד בין המושגים: יש "לישנא קידושין" ויש "לא ידעה מאי קאמר
לה". מדברי רש"י אלו ניתן לראות שיש הגדרה שקובעת מהי לשון קידושין, מעבר להבנת
הצדדים.

ניכר שתוספות מבינים שיטה זו בדברי רש"י במקום נוסף, שכן הם מבדילים בין לשונות
קידושין שונות בסוגיית התפשטות קידושין (ז, א ד"ה ונפשו). הם מציינים הבדל הלכתי
בין האמירה "חציין מקודשת" (שם האישה תהיה מקודשת אם תבין) לבין "חציין
מאורסת" (שם לא תהיה מקודשת). מכך שיש הבדל בין הלשונות – נראה שלשיטתם רש"י
סובר שיש השפעה של הלשון על אופן חלוקת הקידושין.

מקור נוסף ממנו ניתן להוכיח שלרש"י ישנה משמעות ללשון, נמצא בסוגיית חליפין:
הגמרא (ג, א) שואלת מדוע אין האישה נקנית בחליפין, ומשיבה: "חליפין איתנהו בפחות
משה פרוטה, ואשה בפחות משה פרוטה לא מקניא נפשה".

מבאר רש"י (ג, ב ד"ה לא מקניא נפשה): "דגנאי הוא לה הלכך בטיל לה לתורת חליפין
בקידושין ואפילו בכלי שיש בו שוה פרוטה אי יהיב לה בלשון חליפין עד דיהיב לה בתורת
לשון קנין או קיחה או קידושין". מכאן שיש הבדל בין לשונות בדעת רש"י^{33 34}.

33. אולם ישנם שני קשיים גדולים בפירוש זה בשיטת רש"י. קושי אחד הוא בסוגיית סבלנות, שם
אינם עסוקים באותו עניין והיא מקודשת משום שהם משורכים. הר"ן מתרץ (על פי מסקנת
הגמרא), שכיוון שמדובר במקום שבו מקדשים ורק אחר כך נותנים את המתנות – חוששים מכך
ששלח את המתנות שוודאי לא רצה לאבדם, והסיבה היחידה לשלוח היא בגלל קידושין. על פי
הקהלות יעקב שראינו (לעיל ג. 2) מובן כי במקום שהאומדן כל כך חזק, הוא מקבלת מעמד של
אמירה. הקושי השני הוא בסוגיית 'נתן הוא ואמרה היא', שם רש"י פירש בדומה למאירי: "נתן
הוא דמי ל'כי יקח', נתנה היא דמי ל'כי תקח'". ניתן לתרץ שלאמירה בקידושין יש מעמד כמו של
הנתינה, כלומר היא מהותית למעשה הקידושין באותה מידה, וספק אם הנתינה שלו על פי ציוויה
דומה יותר ל'כי יקח' משום שנתן בעצמו או ל'כי תקח' כי אמרה היא. כלומר, הספק הוא כמו
שפירשנו ברא"ש ובר"ן בסוגיית נתן הוא ואמרה היא.

34. העיר חברי דביר אלשיך, שלכאורה שיטת רש"י איננה רק בעניין קידושין אלא נוגעת לכל דיני
קניין. כך בפירושו למסכת בבא מציעא מז, א (עיין שם): "דמכור לי קאמר – לשון ממכר, ולא
לשון חליפין".

ראשון נוסף שניתן להבין ממנו כשיטה זו, הוא הרמב"ם:

והאיש הוא שאומר דברים שמשמען שקנה אותה לו לאשה והוא שיתן לה הכסף.

(רמב"ם אישות ג, א)

ויש לאיש לקדש האשה בכל לשון שהיא מכרת בו ויהיה משמע הדברים באותה הלשון שקנייה.

(רמב"ם אישות ג, ח)

אפשר לדייק כך בטור (אבן העזר כז): "בכל לשון שמשמעו לשון קידושין ודאי באותו מקום ובלבד שהיא תבין שהוא לשון קידושין"³⁵. הבית יוסף מסביר שהטור סובר כר"ן:

וכתב הר"ן (ב, א ד"ה וגרסי' תו עלה) הילכך נקטינן דבהני לישני דמספקא לן בהו כל שלא היה מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה ליכא למיחש לה כלל דהא לא ידעה מאי קאמר לה ואי אמרה דידעה ולשם קידושין קבלניהו ספיקא הוי משום דלא ידעינן אם יש במשמע לשונות הללו לשון קידושין [...] וכך הם דברי רבינו.

(בית יוסף אבן העזר כז, א ד"ה אמר לה)

הסתכלות זו בדברי הטור והרמב"ם, עוזרת לנו להבין למה נפסקו להלכה לשונות הבריייתא, למרות דברי הריטב"א שבתקופתם אין הנשים מבינות אותן ואם היו מבינות היו מקודשות ודאי. לפי איך שדייקנו, אפילו אם תבין ישנו שיקול נוסף והוא התוכן של האמירה³⁶, ומקודשת מספק (טור אבן העזר כז; רמב"ם אישות ג, ז).

בעצם, ישנם שני ספיקות שמונחים זה על גב זה: ישנו ספק דיני האם הלשון היא "לשון קידושין", וספק מציאותי – האם נשים מבינות לשון זו או לא.

ה.5. מהי ההגדרה של 'לשון קידושין'?

לשון מהתנ"ך?

כפי שהזכרנו, מפשט הגמרא משתמע שדווקא לשונות מהתנ"ך מועילות כלשון קידושין. ישנה ראייה לכך שהתוספות מצריכים לשון מהתנ"ך. אחת מלשונות שהגמרא מסתפקת בהם היא לשון 'עצורתי', וברש"י מופיעים שני הסברים:

35. עיין בפרישה (כז ב, ו) ששואל שם על הטור מדוע מפריד בין 'מאורסת לי' לבין 'ארוסת'. הוא עונה שיש הבדל בתוכן האמירה בין עתיד לעבר לדעת הטור, ומוכח שהאמירה היא חלק ממעשה הקידושין – שהרי מבחינת האישה אין הבדל בין 'ארוסת' ל'מאורסת' לי'.

36. האיר את עיניי ידידי איתי בראור שניתן לדייק זאת מסדר הפרקים ברמב"ם, שהרי רק בפרק הרביעי עובר הרמב"ם לדבר על התרצות האישה.

לשון עצרת שתהא נאספת עמי לבית, ורבותי אמרו לשון "כי אשה עצורה לנו" (שמואל א כא) ולא נהירא, דההיא עצורה ממנו קאמר דהא אחימלך אמר לו לדוד אם נשמרו הנערים אך מאשה, ודוד אהדר ליה אשה עצורה לנו והננו טהורים. (רש"י ו, א ד"ה עצורת)

רש"י מפרש שלשון עצורה בהקשר זה איננה מהתנ"ך (או לפחות איננה מוכרחת להיות מפסוק, ומסביר מה החסרון לפרש כפשוטו מהפסוק – הסבר רבותיו). אם כך, לפי רש"י אין הכרח ללשון תנ"כית דווקא.

לעומתו, ר"י (בתוספות ד"ה עצורת) מתרץ את קושיית רש"י ומפרש כמו רבותיו, ומדגיש שנוח יותר לפרש שלשון זו מהתנ"ך: "וניחא דכל אלו הלשונות השתא לישראל דקרא". אולם קשה על זה שני עניינים:

א. אם נגדיר שרש"י ותוספות הולכים יד ביד בנושא תוכן האמירה, מדוע רש"י בכל זאת לא מקבל את תירוץ ר"י ולא מצריך לשון מהתנ"ך?
ב. גם לשון "מקודשת" איננה מופיעה בתנ"ך, ועליה אין ערעור.

אולם, ה'קיקיון דיונה' (ב, ב) טוען ש'מקודשת' היא כן מהתורה, כמו שנאמר: "איה הקדשה" (בראשית לח, כא). אם נלך בדרך זאת, אפשר לומר שהתוספות מצריכים דווקא לשון מהתנ"ך.

בשיטת הרמב"ם והטור לא נראה שיצריכו דווקא לשון מהתנ"ך. מהדין 'חרופה ביהודה' כתבו הפוסקים (הרמב"ם, הרא"ש, הטור והשולחן ערוך) שהלשון קידושין הולכת אחר המקום. כלומר יוני יכול לקדש ביוונית, והקידושין יחולו.

לפי הרא"ש, הדבר ברור – מכיוון וזאת לשון קידושין, אין האישה נאמנת לומר אחר כך שהיא לא הבינה. גם לשיטת רבי אברהם מן ההר הדבר מובן – כיוון שהעדים מאותו מקום, האישה מקודשת. אבל לפי הצד שבו דווקא לשונות מהתנ"ך נחשבות לשונות קידושין – למה האישה מקודשת?

עוד קשה, שאי אפשר לטעון ברמב"ם שלשון קידושין צריכה להיות מהתורה. לא ראינו דבר זה ברמב"ם, ואף ראינו להפך, שהרי אמר (אישות ג, ו): "אמר לה או כתב לה הרי את אשתי, הרי את ארוסתי [...] וכל כיוצא בזה, הרי זו מקודשת". וכן בהמשך (אישות ג, ח): "ויש לאיש לקדש האשה בכל לשון שהיא מכרת בו". אם כן, אין חשיבות למקור הלשון.

אם כן, לשיטתם נראה שלשון התנ"ך אינה הכרח אלא הוא סימן להגדרה אחרת, ועלינו לנסות לברר מה היא.

תוכן האמירה

קשה תשובת הגמרא בלשונות הספק על הלשון לקוחתי:

איבעיא להו [...] לקוחתי, מהו? פשוט מיהא חדא, דתניא: האומר לקוחתי – הרי זו מקודשת, משום שנאמר: 'כי יקח איש אשה'.

נבחן את תשובת הגמרא. אפשרות אחת היא לומר שאין חידוש לגבי ההבנה שלנו מה ספק ומה לא – אלא יש ברייתא שאומרת שמקודשת³⁷. אפשרות נוספת היא, שמכיוון שהלשון לקוחה מפסוק מוכר, נשים ועדים יכירו את הלשון הזאת.

אבל אם נגיד שיש כאן תשובה מהותית לגבי טיב הלשון שיכולה ליצור קידושין – הרי כבר בשלב השאלה הגמרא ידעה ש'לקוחתי' היא מלשון 'כי יקח', כי הרי כל הלשונות שמובאות בגמרא הן לשונות מהתנ"ך, ומה ההבדל בין 'לקוחתי' לשאר? ומה הפסוק "כי יקח איש אשה" מחדש?

נראה לעניות דעתי לענות, על בסיס דברי הרמב"ם (אישות ג, ח): "משמע הדברים באותה הלשון שקנייה". כלומר, יש חשיבות לתוכן של האמירה. כדי שלשון תהיה לשון ודאי, האמירה אמורה להביע בדרך כזאת או אחרת את מעשה הקידושין. אחת הדרכים ללמוד מהי אמירה שמייצגת מעשה קידושין, היא דרך הלשונות המופיעות בתנ"ך, אך אין הכרח ללמוד משם. דבר זה כמובן מסביר מה ההבדל בין הלשונות המסופקות ללשונות הוודאי של הברייתא.

הלשונות בברייתא: אשתי, ארוסתי, קנויה לי, שלי, ברשותי וזקוקה לי, הן לשונות שמייצגות את מעשה הקידושין באופן שלם. מתקיים כאן התנאי: "משמע הדברים באותה הלשון שקנייה". זאת לעומת לשונות הספק, שמביעות רק צד מסויים מהקידושין.

כאן מתחברים דברינו, עם דברי העצמות יוסף בתוספות (ב, ב; הובא לעיל ב.1). לגבי לשון 'מקודשת'. כזכור, ללשונות "מיוחדת לי" ו"מקודשת לי" על פי התוספות יש את אותה משמעות, ואצלנו הגמרא מחלקת ביניהם. הסיבה, לדעת העצמות יוסף, היא שהלשון 'מיוחדת לי' מהוה רק צד אחד בקידושין, אבל הצד שהיא נאסרת על כל העולם אינו משתמע מהלשון מיוחדת: "ונראה דהא דהוי בעיא דלא אפשרטא היינו דאם קדשה אחר תפסי בה קידושין".

באותו האופן, יובנו כל הלשונות המופיעות פה לפי רש"י:

37. בדרך הזאת חייב להבין הריטב"א, כי לפיו שכל החילוק הוא באומדן שלנו בדעת האישה, למה דווקא 'לקוחתי' ובגלל הפסוק?

- מיועדת לי – ייעוד הוא דווקא באמה עבריה, והוא קידושין חסרים, שנשלמים רק בסוף שנותיה.
- עזרתי; נגדתי; סגורתי – לשון המביעה קשר נישואין, ששניהם "בשר אחד", אבל לא מעשה קידושין.
- עצורתי – "נאספת עמי לבית" (רש"י). אין בלשון מעשה קידושין אלא חיים משותפים.
- תפושתי – רש"י לא מפרש מהו. בכתונת הפסים (מובא בפרישה כו, ח) פירש ש"תפסה להיות שלו", בדומה לפרשנות העצמות יוסף ב'מיוחדת לי'.

כך מובנת גם הלשון של רש"י בסוגיית חליפין (ג, ב): "בתורת לשון קנין או קיחה או קידושין" – כי אלו הדרכים בהן מתואר מעשה הקידושין.

אם כן, הספק ב'לקוחתי' נפשט מפני שהיא לשון שמתארת את מעשה הקידושין. בשלב השאלה, שאלה הגמרא מה יהיה הדין במילים שמתארות צד מסויים באישות, בעוד בשלב התשובה היא עונה ש'לקוחתי' היא מילה שמתארת מעשה קידושין, וזה מה שלמדנו מהפסוק. אבל לשונות שאינן מבטאות מעשה קידושין שלם, אלא רק צד מסויים בחיי האישות – נשארו בגדר ספק.

משום כך, לשון שמובנת במקום מסויים ולא במקום אחר, כמו 'חרופה' ביהודה, נחשבת כלשון קידושין. זאת משום שביהודה היא מתארת מעשה קידושין, בעוד מחוץ ליהודה היא משמשת גם כדי לתאר שפחה. הסבר זה רמוז בדברי הב"ח (כו, א): "ואם אינו לשון קידושין ודאי באותו מקום אלא במקום אחר אינה מקודשת אפילו מבינה". כלומר, האמירה שאינה אמירת ודאי באותו מקום דומה לקידושין בחפץ שלא שווה פרוטה – יש חוסר במעשה הקידושין, וגם אם תרצה להתקדש ותבין את לשון הקידושין, לא תהיה מקודשת.

למדנו שלפי שיטות אלו, ספק הגמרא הוא מה הדין במקרה בו המקדש קידש בלשון שמתארת רק חלק מחיי האישות – האם היא נחשבת אמירה בקידושין.

הבדלים בין הלשונות

אולם, נראה שכל אחד מעמיד את לשונות הקידושין על פי תבחינים (= קריטריונים) מעט שונים. לדוגמה, בר"ן לא מצאנו במפורש שישנם הבדלים מהותיים בדינים, בין לשון ללשון. בסוגיית ידות הוא מפרש שישנה השוואה כללית של מעשה הקידושין לנדרים, ולפי זה מן הסתם אין הוא מסכים עם דברי התוספות.

ראיה נוספת שהרמב"ם והר"ן אינם סוברים כמו תוספות ורש"י, היא שאינם פוסקים שיש הבדל אם אמר 'חציין מקודשת לי' ל'חציין מאורסת לי'. תוספות, כזכור, פסקו שיש הבדל.

לכן צריך לברר עוד, איך להגדיר לשון קידושין על פי הר"ן. נראה לי לומר שלפי הר"ן צריך שיהיה "העניין מוכיח מתוכו" (ר"ן על הרי"ף כ, ב) כדי שתהיה אמירה – לפי שיטתו ב"דברים שבלב אינם דברים". כן העניין פה – ההבדל בתוכן איננו מייצר דינים שונים (כמו התוספות), אלא יש דרגות שונות לשאלה האם העניין מוכיח מתוכו³⁸.

נראה לומר שכך סוברים גם הרמב"ם והטור: "משמע הדברים באותה הלשון שקנייה" (אישות ג, ח), "בכל לשון שמשמעותו לשון קידושין ודאי באותו מקום" (טור אבן העזר כז).

מור"ר הרב חיים סבתו הגדיר שההבדל הוא בין אמירה של 'הקדש' – שפועלת בהתאם לסוג הלשון (רש"י ותוספות), לאמירה בנוסח פורמלי – נוסח מסויים שעונה להגדרה של 'לשון קידושין' (הר"ן, הטור, הרמב"ם ואולי הרשב"א). לשיטה השנייה, אף על פי שהכוונה ברורה צריך לבצע את הקידושין בנוסח מדויק³⁹ – ישנן מילים שמקיימות קידושין וכאלה שלא.

מחלוקת בשיטת הרשב"א

העלנו את האפשרות שהרשב"א סובר שהאמירה היא חלק ממעשה הקידושין. יש לכך ראיה משו"ת הרשב"א (מובא בבית יוסף, אבן העזר כז, ב). הרשב"א נשאל האם יש לחשוש למילה "נשואתי" שתתפקד כלשון קידושין, והשיב: "אין אשתי כנשואתי שאילו האומר 'הרי את נשואתי' לא שמענו שתהיה מקודשת דלא תקרא נשואה עד שתבעל [...]".

אם נאמר שלפי הרשב"א כל העניין הוא הבנת האישה או העדים, אם כן מדוע 'נשואתי' אינה לשון ודאית? מסביר הרשב"א כי יש פגם בתוכן האמירה, שאין האמירה מפרשת בתוכנה שיש קידושין "כי לא תקרא נשואה עד שתבעל". על בסיס זה, מסביר ה'בית יוסף' שהרשב"א מדבר במקרה שהיו 'עסוקים באותו עניין', והיא מקודשת מספק. נראה שלפי הבית יוסף, לרשב"א האמירה 'נשואתי' היא במעמד שווה ל'מיוחדת לי', כלומר הוא מזהה את הרשב"א עם הטור והר"ן.

אמנם, ישנה הבנה נוספת בדברי הרשב"א, והיא של הרמ"א, שאומר שמדובר שאינם עסוקים באותו עניין ואינה מקודשת בכלל. ה'ב"ח מתלבט בין שתי השיטות.

38. וכך כנראה דעתו של הפרישה (אבן העזר כז, ו; הובא לעיל) שאומר שהטור מחלק בין עבר לעתיד – כי לשון עתיד מוכיחה מתוכה שמתבצעים עכשיו קידושין, בעוד לשון עבר איננה מוכיחה מתוכה ולכן היא בגדר ספק.

39. הביאור הלכה (סב, ב) משווה בין נוסח הקידושין לנוסח התפילה, עיין שם.

כן מוכח מדברי השולחן ערוך בעצמו (אבן העזר כו, ג): "אמר לה: הרי את מיועדת לי, מיוחדת לי, עזרתי, נגדי, צלעתי, סגורתי, תחתי, עצורתי, תפוסתי, הרי זו מקודשת בספק. הגה [...] אבל אמר לה: הרי את נשואתי, י"א שאינו כלום". הרמ"א מוסיף את דעת הרשב"א לדעה שאומרת שאינה מקודשת כלל, ומכך שהשולחן ערוך לא הביא לשון זאת במפורש, ברור כי חושב שזהו חלק מ'מיוחדת לי'.

ניתן להציע כי המחלוקת של הבית יוסף והרמ"א היא המחלוקת בהבנת דברי הרשב"א בין ה'אבני נזר' לבין הגרנ"ט – האם מטרת האמירה היא להעיד לעדים על דעת המקדש, או שמטרתה היא ליצור מעשה קידושין שעליו אפשר להעיד. לפי הבנת הרמ"א, מדובר שאין עסוקים באותו עניין ואין האישה מכירה את הלשון, ולכן אין עדות לעדים על כוונת המקדש. דבר זה תואם את הבנת האבני נזר. אולם לפי ה'בית יוסף', התוכן של המילים הוא מה שמעמיד לשון כלשון ודאי או ספק – ואם היא לשון ודאי, יש מעשה קידושין שהעדים יכולים להעיד עליו. אם הלשון ספק – העדים מעידים על ספק, ולפי הרשב"א אפשר להעיד על כך. דבר זה תואם את הבנת הגרנ"ט.

הקושייה מ'עסוקים באותו עניין'

על גישה זו עולה קושייה עצומה, והיא סוגיית 'עסוקים באותו עניין' (קידושין ו, א). אם נאמר שהאמירה היא חלק ממעשה הקידושין, כיצד ניתן לוותר על חלק מאוד משמעותי ממנה?

נראה שמכאן מוכרחים דברי הקהלות יעקב (שהובאו לעיל בסוגיית ידות). הקהלות יעקב הגדיר שישנה אמירה כלפי חוץ ואמירה שבלב. אם לא אמר דבר בפיו, מסתכלים על האמירה שבלב, אולם אם יש אמירה בפיו – בוחנים אם היא גורעת (כמו אם אין דין ידיים)⁴⁰.

אם האמירה היא ספק בתוכנה, יכולה לחזור אמירת 'עסוקים באותו עניין' לתפקידה המקורי: שהאישה תבין שרוצה לקדשה. לאחר מכן, עברנו את הספק הראשון ועברנו לספק השני האם יש תוכן באמירה החיצונית.

40. דבר זה מסתבר מאוד בשיטת רש"י (ד"ה מענין לענין), שמפרש שאם עברו לדבר בצורך זיווגם אין זה בגדר 'עסוקים באותו עניין'. על פי רש"י, כדי שבמקרה שעסוקים באותו עניין תהיה מקודשת, צריך להיות רמז מובהק למעשה קידושין (כמו אמירת 'לקוחתי'), ולא לחיים משותפים בלבד ('עזרתי', לצורך העניין).

ה.6. סיכום ההסברים בספק הגמרא

ישנם שלושה (או ארבעה) מרכיבים בכל קידושין: דעת המקדש, האישה, העדים ואולי משתנה נוסף. כדי שיהיו קידושין, לכל הפחות נצרכים דעת המקדש ודעת האישה⁴¹. בחנו את דברי הפוסקים שמשמע מהם שישנם שני שיקולים נפרדים: הבנת האישה (והעדים) ותוכן האמירה. ניסינו להגדיר מה הופך לשון קידושין ללשון קידושין על בסיס דברי הראשונים בסוגיות הללו, והעלנו את האפשרות שישנה מחלוקת ביניהם מדוע ההבדל בתוכן משנה.

ו. סיכום שיטות הראשונים: אמירה מבררת או מקיימת?

רש"י, תוספות, הרא"ש, הר"ן, הטור, הרמב"ם (לפי הבנה מסויימת), הרשב"א לפי הגרנ"ט (ולהצעתנו גם הבית יוסף) – סוברים כולם שהאמירה בקידושין מקיימת ומבלעדיה אין קידושין.

ה'שיטה לא נודע למי', האבני מילואים ברי"ף (וכן הפשט בו) והרמ"ה על פי המשנה למלך, סוברים שהאמירה היא מבררת.

רבי אברהם מן ההר, האבני נזר בדעת הרשב"א (ולהצעתנו גם הרמ"א) סוברים שמטרת האמירה לברר לעדים את דעת המקדש.

המאירי והתוספות רי"ד בחידושיהם מבינים שהגמרא מתלבטת לאורך הדרך בשאלה הזאת עצמה.

לשיטות שהאמירה מקיימת:

לכל אותם הראשונים תוכן האמירה צריך להיות "בתורת לשון קנין או קיחה או קידושין" (רש"י ג, ב"ד"ה לא מקניא נפשה), כדי להיחשב לשון מקיימת. בנוסף, אותם הראשונים סוברים שמהתורה חייבת האמירה להיות של המקדש: גם כשידוע שדעתו לקדשה, אין זה מועיל, שהרי כל צד שהאישה תנקוט בקידושין עלול לפגום במעשה הקידושין. זאת למדנו מהיותם מפרשים את המילים 'כי יקח' גם על אמירתו.

עוד הצענו על בסיס ההצעה של ה'קהלות יעקב', שבמקרה ובו הנתינה של האיש כל כך ברורה שלשם קידושין ניתן הכסף – אולי תחשב נתינה זו כאמירה לכל דבר, ועל בסיס הוודאות על דעת האיש תיחשב הנתינה כאמירה.

41. ישנה מחלוקת האם העדים צריכים להבין את הלשון, או רק לדעת שהאיש רוצה לקדש, כפי שהזכרנו.

אולם, ישנו הבדל מהותי בין השיטות: לפי רש"י ותוספות יש הבדל הלכתי בין לשון ללשון, בעוד לפי שאר הראשונים שנוקטים בשיטה זאת, יש הבדל במשמעות בלבד בין לשון ללשון (כמה היא מבוררת בלב כל אדם). הצענו ששורש המחלוקת נובע מתפיסה שונה של תיאור מעשה הקידושין: כהקדש או ככניסה לחיים משותפים.

ניתן לראות הבדל זה בסוגיית ידות, שם התוספות מפרשים שיש הבדל בין לשון הקדש לשאר לשונות הקידושין, וכן ברש"י ובתוספות בסוגיית התפשטות. לעומתם, הר"ן מפרש בסוגיית ידות שהקשר בין קידושין לנדרים איננו תלוי בלשון הקדש אלא במעשה הקידושין. מו"ר הרב חיים סבתו הגדיר שההבדל הוא בין אמירה של 'הקדש', שפועלת בהתאם לסוג הלשון (רש"י ותוספות), לאמירה פורמלית – נוסחה שיש לומר כדי לקיים את הקידושין (הר"ן, הטור, הרמב"ם ואולי הרשב"א).

ב'עסוקים באותו עניין' מקודשת, כי המצב של עסוקים באותו עניין משמש כאמירה לכל דבר (כמו במעשר שני).

לשיטה שהאמירה היא בירור לאישה

במקרה של 'נתן הוא ואמרה היא' הפגם הוא בהעדר ידיעת כוונתו, אולם ברגע שספק זה יוסר (כמו שנתן על פי דיבורה או שיענה 'כן' לאמירתה) – תהיה האישה מקודשת. בסוגיית ידות, הספק הוא רק בדעת המקדש ובהבנת האישה, והמושג 'ידות' בקידושין שאול. בסוגיית הלשונות, הספק הינו בהבנת האישה את הלשון – והבאת לשונות מפסוקים קשור לעובדה שנשים היו בקיאות התנ"ך. היתרון הגדול בהסבר הזה היא סוגיית 'עסוקים באותו עניין', שם נפסק שאין האיש צריך לפרש.

לשיטה שהאמירה היא בירור לעדים

בסוגיית ידות, הגמרא מתלבטת האם האמירה 'הרי את מקודשת' נחשבת לאמירה מלאה בעיני העדים. אם יש דין ידות – יש עדים, ואם אין דין ידות – אין עדים. בסוגיית נתן הוא ואמרה היא, הספק הוא בעדות על דעת האיש, ומכיוון שאין דעתו מפורשת – היא מקודשת מדברי חכמים בלבד. בסוגיית הלשונות, הספק הוא כמה "האמירה מעידה לעדים". הבנה אחת היא שאם העדים מבינים – תהיה האישה מקודשת, והבנה שנייה היא שעדיין תהיה ספק מקודשת כיוון שהאמירה מוגדרת כאמירת ספק לעדים. אם עסוקים באותו עניין, העדים יודעים באופן ברור על דעת המקדש, ולכן אין צריך אמירה במקרה כזה.