

קידושין קניין או הקדש – מחלוקת חכמי אשכנז

וספרד

אסף גיאת

א. פתיחה

ב. דוגמאות למחלוקת

ג. ההגדרה המשותפת

ד. סיכום

א. פתיחה

חידוש חידשה התורה באפשרות ובציווי לקדש אישה. לאורך הדורות, חכמי ישראל ניסו לאפיין פעולה זאת, ולהגדיר אותה, בעזרת המונחים המוכרים לנו. חכמי המשנה והגמרא, השתמשו בשני עולמות הלכתיים עיקריים למטרה זו – הקדש וקניין. כבר הסוגייה הראשונה של המסכת עוסקת במתח שבין שני המושגים הללו¹.

בין רבותינו הראשונים מצאנו תפיסות שונות ביחסי הכוחות בין שני העולמות הללו בקידושין, ובנתינת המקום לכל אחד מהם. בית המדרש הספרדי, בהובלת הרמב"ן, ובעקבותיו הרשב"א, הריטב"א והר"ן, נתנו לעולם הקניין מקום דומיננטי יותר בקידושין. לעומת זאת, חכמי אשכנז וצרפת, בראשות רש"י ובעלי התוספות, ראו את הקידושין דומים יותר להקדש. הבנה של מחלוקת בסיסית זו, מסבירה הרבה מדבריהם בנוגע לקידושין.

מטרתו של קניין הוא לסמל רגע של הסכמיות בין שני צדדים שלא ניתן לחזור ממנו, ועל כן מי שרואה את הקידושין כקניין, יבין שהאיש עומד מול האישה, ומצריך את רגע הקניין בשביל להראות ששניהם מסכימים ואינם יכולים לחזור. פעולת ההקדש, לעומת זאת, היא גדרים מסוימים שאדם צריך לעשות בעצמו, ולא בשביל מישהו שעומד מולו, על מנת

1. וכן עסקו רבים אחרים בשילוב ביניהם, ראה לדוגמה חידושי הריצ"ד (ט, א), ובדומה לו כתב אפשטיין, מבואות לספרות התנאים עמודים 52-54) שמבין שמדובר בשני כרונולוגי בין תקופה שבה ראו בקידושין קניין, לבין תקופה שראו בהם הקדש. ראה עוד לדוגמה בספר 'זכו שכינה ביניהם' של הרב הנזיר, עמוד 59. כמו כן, היו עוד שראו שתי פעולות שונות שניתן לבחור איזו מהן להחיל (ראה קובץ שיעורים נג).

להקדיש את החפץ, ולכן יכולים להיות בה תנאים אחרים מקניין². על כן, מי שמשווה את הקידושין להקדש, ייתן יותר מקום לתנאים חיצוניים במעשה הקידושין, ולא רק לגמירות דעת והסכמיות.

בקידושי כסף בפרט, המחלוקת הזו בולטת בהבנת תפקיד הכסף בקידושין. כפי שנראה, חכמי ספרד, מבינים שהכסף נועד לרצות את האישה להתקדש, באופן דומה למכירה, שבה הכסף נועד לפצות את הקונה על מה שהוא נותן. בעלי התוספות, לעומת זאת, רואים בנתינת הכסף מעשה סמלי משותף של האיש והאישה, שנועד ליצור את הקידושין, ואינו תשלום לאישה עבור קידושין.

בעזרת ה', במאמרנו נביא דוגמאות לביטויים של המחלוקת הזו לאורך המסכת, ונסה להראות במה היא מתבטאת. לאחר מכן ננסה לעמוד על סיבת המחלוקת שלהם, ולחדד את ההגדרה משותפת שעליה הם מסכימים. לאחר מכן ננסה לבאר סוגייה נוספת, לאור ההבנה שנגיע אליה.

יש להעיר נקודה לגבי תחומי הדיון שלנו. המפרשים דנו רבות כבר ביחסים בין האיסור והקניין בקידושין, והציעו מבנים שמשלבים גם איסור וגם קניין. אומנם, רוב הדיונים הללו דנים בתוצאת מעשה הקידושין. אנו דנים באופי פעולת הקידושין עצמה. דיון זה יכול להשליך על איך הם מבינים את מהות הקידושין, אף אחרי רגע הקידושין. אולם, אין הדברים מכריחים שחכמי אשכנז סוברים שאין יחס של קניין, שנובע מפעולת הקידושין, וכן להיפך³.

עוד שאלה שמאמר זה אינו עוסק בה, היא מה קנוי לבעל ומהן זכויותיו על האישה. גם אם משווים את הקידושין לקניין, אין זה אומר שגוף האישה קנוי לכל עניין, ואין עיסוקנו בזה כאן.

2. דוגמה לחילוק זה בין קניין להקדש ניתן לראות בצורך במעשה קניין שקיים רק בקניין, לעומת הקדש שבו מספיק ביטוי בשפתיים. דוגמה נוספת לכך ניתן לראות בדברי הרשב"א (בבא קמא ע, א ד"ה איכא) שכותב שאף על פי שאי אפשר להקדיש חפץ שאינו ברשות הבעלים, ניתן להקנות אותו.

3. ראה לדוגמה שו"ת משיב דבר ד, לה. נקודה זו מסבירה מקורות שכביכול משמשים סתירה לטענה שלנו. לדוגמה, דברי התוספות (כתובות ב, ב ד"ה מציא; ודברים דומים בתוספות הרא"ש בעמוד הקודם ד"ה נסתחפה, ובאופן דומה ניתן להבין מהתוספות הרא"ש ו, ב ד"ה אמר) – "דהאשה היא שדה של הבעל ואין הבעל שדה שלה". מובן שהתוספות מדברים על מציאות קניינית לאחר מעשה הקידושין, שאינה מעידה על פעולת הקידושין עצמה.

בנוסף, יש להדגיש שברור שהקידושין הם מושג בפני עצמו – הם אינם לגמרי קניין ואינם לגמרי הקדש, והמחלוקת היא רק איפה ממקמים את הקידושין על הציר שביניהם⁴. בהמשך, בעזרת ה', ננסה להסביר כיצד בשיטת התוספות מתבטא הריצוי של האיש את האישה להתקדש לו במתנת הקידושין, וכן להיפך.

כאמור, המחלוקת הזו בולטת, ואין מטרתי לחדש חידושים, אלא רק לסקור את התפיסות השונות שלהם בצורה רוחבית לאורך המסכת, ולבחון מה עולה מזה⁵.

ב. דוגמאות למחלוקת

ב.1. לימוד שווה כסף

הדוגמה הראשונה שנעמוד עליה, ואולי הבולטת מכולם, היא סוגיית שווה כסף ככסף, המופיעה כבר בעמוד הראשון של המסכת⁶:

בכסף – בית שמאי אומרים: בדינר ובשוה דינר, ובית הלל אומרים: בפרוטה ובשוה פרוטה.

(קידושין ב, א)

גם בית הלל וגם בית שמאי מסכימים שניתן לקדש בשווה כסף. התוספות (ב, ב ד"ה בפרוטה) מתקשים להבין למה ברור לתנאים שמותר לקדש בשווה כסף, ולמה הם לא מביאים לכך לימוד. הם מתקשים בכך לאור דיני תשלום שונים בתורה (פדיון הבן, נזקי ממון ועוד),

4. לכן, אכן מוצאים אזכורים של קידושין קניין אף בדברי התוספות, ראה לדוגמה בתוספות נב, ב (ד"ה המקדש) – "לא סמכה דעתה והוי מקח טעות". כמו כן, יש אחרונים שדייקו בשיטת התוספות (ז, א) שיש אפשרות של קידושין שחלים על ידי קניין, לפי שיטת התוספות, כי הם הכירו בהשוואה לקניין, ופשוט נתנו לה מקום פחות משמעותי מחכמי ספרד. כיוון שלא מדובר במחלוקת בינארית, ניתן לראות שיטות כמו דברי המאירי, שלא נטה לאחד מן הצדדים בעקביות, אלא לפעמים פירש כחכמי ספרד, ולפעמים כחכמי אשכנז. ראיתי לציין נקודה זו, כי בה אני חלוק על מו"ר הרב אליהו ליפשיץ, שכתב על אותו נושא בחיבור זה, ומבין שהמחלוקת הינה מוחלטת – ראה במאמרו באסופה זו 'עקרונות יסוד במצוות הקידושין', עמודים 21-52.

5. במאמר 'מהות הקידושין לפי רש"י ותוספות', (אורי פיש, אורות עציון לב, עמוד 139, תשס"א), הכותב חולק על ההבנה שלנו, ומציג את המחלוקת הנ"ל כמחלוקת רש"י ותוספות. באופן הפוך בדיוק לפירושו מסביר המהדיר לתוספות הרא"ש (הוצאת מוסד הרב קוק, הערה 62), אך למעשה חזר בו המהדיר. לסקירות נוספות על ההשוואות בין קידושין להקדש, ראה לדוגמה בספר באר ציון (א), וכן בספר ידיו אמונה על ספר המצוות (קידושין, עמוד 136), ושם אף הִנְגִיד את הקידושין לקניין ודיבר בשיטתיות על הראשונים.

6. על המחלוקת בין בתי המדרש בסוגייה זו כבר עמדו רבים טובים, ורק נציג את דבריהם לאור הסקירה שלנו.

שבהם חז"ל מביאים מקור שניתן לשלם בשווה כסף. לבסוף, הם מתרצים שחכמים למדו בגזרה שווה מעבד עברי, שלגביו יש דרשה ששווה כסף ככסף.⁷ חכמי ספרד, אומנם, מתרצים בצורה שונה, ומסבירים ש"פשיטא מילתא דכיון דגלי רחמנא דאשה נקנית בכסף דומיא דקנין שדה הוא הדין לשוה כסף" (ריטב"א שם)⁸. חכמי ספרד רואים בכסף את מה שמשלמים לאישה תמורתה, ולכן כמו במכירה, "כיון דהא נחא להו בהכ"י" (רשב"א שם), ברור מסברה שבכל מה שהיא מתרצה בו – היא תהיה מקודשת.

אם כן, מדוע בשאר התשלומים הגמרא מביאה מקור לכך ששווה כסף ככסף? הריטב"א עובר על הדוגמאות ומתרץ אותן, אבל המאירי (שם) מסכם בתשובה כללית – "שלא הוצרכו להביאם מן המקרא אלא בדברים שהפורע פורע שוה כסף על כרחו של מקבל". העיקרון המנחה הוא שכל תשלום המוגדר מהתורה, התורה צריכה לחדש שמותר לשלם אותו גם בשווה כסף, כי צריך לענות על דרישת התורה. בקניין אומנם לא צריך ריבוי כי התורה לא הגדירה לשלם, אלא רק דרשה הסכמה של שני הצדדים. כך גם בקידושין, לפי שיטת חכמי ספרד, אין צורך בכסף מסוים, אלא רק בהסכמה של שני הצדדים להתקדש בדבר.

הקונטרסי שיעורים (שווה כסף ככסף, א) מציין שהתוספות ודאי מודים גם הם לחלוקה זו בין מכירה לבין שאר תשלומים, כי הם אינם מזכירים תשלום מיקח בין התשלומים המצריכים לימוד לאפשרות תשלום בשווה כסף. נמצא שהמחלוקת ביניהם היא רק במשמעות כסף הקידושין. התוספות אינם מבינים שכסף הקידושין הוא תשלום על מנת שהאישה תסכים להתקדש, כמו בקניין רגיל שהוא צריך לקנות את השדה, אלא שהמשמעות של כסף הקידושין הוא תשלום שהתורה הגדירה שבו הוא מקדש את האישה. אין עניינו לשמש תשלום תמורתה, אלא שהוא תשלום מסוים שצריך לשלם בשביל לקדש אישה בקניין כסף. לכן, כמו שאר התשלומים, צריך לימוד מפורש לכך שניתן לקדש גם בשווה כסף.

7. כך מובן מרש"י ח, א ד"ה שוה כסף, ראה אבני מילואים כ"ז, ג בסופו; זרע יצחק ח, א.
 8. אומנם, הם אינם מבטלים כליל את שאלת התוספות, אלא כן מנסים למצוא לימוד, וכאשר לא מוצאים – עונים תשובה אחרת. הרמב"ן כותב תשובה זו כפירוש אפשרי נוסף, ורק לאחר מכן מעדיף אותו על פני פירוש דומה לתוספות. זאת לעומת המאירי שכותב מהתחלה שאין להתקשות בשאלה זו. לכן, נראה שהסוגייה הזו לא רק שמתפרשת לאור ההבנה שלהם, אלא שהקושי הזה הוא אחד הגורמים שלהם להגיע להבנה הזו.

עולה מכאן, כפי שהסברנו בהתחלה, שהתוספות מבינים שקידושי כסף הם נתינה שהתורה הגדירה לתת, ומטרת הכסף הוא לקיים את מה שהגדירה התורה. חכמי ספרד מבינים שמטרת הכסף היא בשביל האישה – לרצות אותה להתקדש⁹.

בשביל לחדד את המחלוקת, מעניין לראות את דעת תוספות הרא"ש בסוגייה, שמהלכו תואם למהלכם של התוספות, אך במסקנתו משנה קצת בניסוח:

ו"ל דבכל דוכתא ילפי' מעבד עברי דרבי ביה קרא שוה כסף ככסף והוא הדין נמי בכל דוכתא דכתיב ביה כסף.

(תוספות הרא"ש קידושין ב, א)

נראה ששינוי הלשון של תוספות הרא"ש, מלמד שהוא הבין שלימוד בניין האב מעבד עברי אין הוא רק לקידושין, אלא לכל קניין כסף בכלל, ואפילו למיקח וממכר. נראה שבכך הוא חולק על מה שהיה מוסכם גם על התוספות וגם על חכמי ספרד, שבמכר אין צורך ללימוד. מבחינת תפיסה הכסף, פירושו כנראה מעיד על תפיסה סמלית יותר של קניין כסף בכלל, כך שמצד אחד הוא יכול לראות בטקס הקידושין מעשה סמלי, ומצד שני המעשה יכול להיות ריצוי ממש, כמו אדם שקונה שדה. אם כן, נראה שתוספות הרא"ש אינו מכריח מכאן הכרעה במחלוקת שהצגנו (על אף שבמשך נראה שהוא סובר כשיטת התוספות).

ב.2. שיראי

אנו עוברים לסוגייה שאינה קרובה ברצף הגמרא, אבל קשורה ישירות למחלוקת הראשונים בסוגיית שוה כסף. רבה ורב יוסף נחלקו האם צריך לשום את החפץ שבו מקדשים או לא. בהבנה הראשונית של המחלוקת, הם נחלקו רק כאשר הבעל אמר שהחפץ שווה סכום מסוים, ולא בטוח האם האישה סמכה על סכום מדויק זה בשביל להתקדש. בלישנא בתרא הגמרא מבינה אחרת:

[...] איכא דאמרי: בכל דהו נמי פליגי, רב יוסף אמר: שוה כסף הרי הוא ככסף, מה כסף דקיץ, אף שוה כסף נמי דקייץ.

(קידושין ז, ב)

9. הט"ז (חושן משפט קצ, א), שנראה שסבר כמו התוספות, הוכיח לאור ההבנה שלו כנגד הסמ"ע (שם) שקניין כסף הוא אינו בכל שווי הכסף, אלא רק בפרוטה. לאור ההבנה שהמחלוקת כאן היא נקודתית בתוך מחלוקת רחבה יותר, אין הכרח לקשר בינה לשאלת איך פועל הקניין, כפי שעשה הט"ז, אלא רק מה התפקיד של אותו קניין בקידושין. כך כתב הקונטרסי שיעורים כאן, ד; והרחיב עוד בשיעור 'האב זכאי בקידושי בתו', ח; ונראה שחילוק מעין זה עומד ביסוד דבריו של האבני מילואים כט, ב בתשובתו לט"ז. עוד על מטרת כסף הקידושין – ראה מאמרו של דביר במברגר באסופה זו – 'פרוטה כצורך לריצוי האישה', עמודים 251-257.

לפי הלישנא בתרא, לומדים שיש ציווי על קידושין בשווה כסף שיהיו קצוצים, בלי קשר לדעת האישה, כיוון שהכסף עצמו הוא קצוץ. לימוד זה מובן לפי שיטת התוספות, שמבינים ששווה כסף אפשרי בעקבות לימוד מחודש מהתורה (וכך רואים גם משיטת רש"י כאן, שמסביר את הלימוד של שווה כסף בקידושין). אולם, לפי שיטת חכמי ספרד שמוכן מאליה מסברה שהאישה מתרצה בכסף, כיצד ניתן ללמוד מהמאפיינים של כסף לשווה כסף?

הריטב"א¹⁰ נחלץ לעזרת בית מדרשו, ופירש באופן שיתאים גם לפי שיטתם:

פי' אפילו אמר לה בכל מה שהן בין הרבה בין מועט דמכל מקום כסבורה ששוין הרבה ומתקדשת על דעת כן ויהיו קדושי טעות.

(חידושי הריטב"א קידושין ז, ב)

הריטב"א מסביר שגם לפי הלישנא בתרא הספק הוא האם האישה רוצה להתקדש עבור הסכום שיש לפניה או לא. בכך ניתן להסביר שוב שמשמעות הכסף היא שהאישה תתרצה, כמו בכל קניין¹¹.

10. כך עולה מהראב"ד, שמוכח בתלמיד הרשב"א.

11. כמה נקודות בסוגייה יכולות להתחדש לאור הבנה זו.

א. לפי ההבנה שהמחלוקת של רב יוסף ורבה היא רק באומדן דעתה של האישה, ניתן להבין שהם נחלקו רק אם המקדש אומר 'כל דהו', ובכך מקדש בסכום כלשהו שבתוך החפץ. אך אם לא אומר כלום אז הוא מקדש בחפץ שמביא, בלי קשר לכמה האישה סוברת שהוא שווה. התוספות (ח, א ד"ה אף) הקשו על הלישנא בתרא ממקרה שמוכח בגמרא (יב, א) לגבי אדם שמקדש בצמחים בלי לשום אותם, ומשמע מהגמרא שם שאם יש בהם שווה פרוטה אז היא מקודשת. התוספות, שלשיטתם מבינים שהמחלוקת בלישנא בתרא היא על כסף הקידושין ולא על דעת האישה, נאלצים לומר שהסוגייה שם היא רק לדעת רבה. אך כאמור, הריטב"א יכול להבין שכיוון ששם המקדש לא אמר בפירוש 'כל דהו' אז הוא מקדש בצמחים עצמם, ולא בסכום מסויים, ולכן אין זה משנה כמה חושבת האישה ששווים הצמחים.

ב. בספר 'אור חיים' (עמוד קלה) ציין, שלפי ההבנה שהמחלוקת היא באומדן דעת האישה המתקדשת, מתיישבת ההוה אמינא שמביאים התוספות (ט, א ד"ה שיראי), לפסוק כרבה בלישנא בתרא אבל לא בלישנא קמא. האחרונים (ראה מהרש"א ח, א ד"ה מנא אמינא לה) כתבו שלפי התוספות הנ"ל צריך לא לגרוס בגמרא "נמי", שכן אם אומרים "נמי" אז מובן שמדובר באותה מחלוקת, ולא ניתן לחלק בפסיקה. רק כך ניתן לראות בשני הלשונות מחלוקות שונות. והנה בר"ן, מפורש שגורס נמי ובכל זאת מביא את דברי התוספות. לפי ההבנה שגם בלישנא בתרא מדובר במחלוקת על דעתה של האישה, המילה "נמי" אומרת שאפילו במקרה של 'כל דהו' נחלקו רבה ורב יוסף, אך עדיין ניתן לפסוק כרב יוסף בלישנא קמא, אך לא בלישנא בתרא. וראה עוד בפני יהושע כאן שמתרץ את הגרסא שלפנינו לפי התוספות, בצורה הפוכה מהסבר הריטב"א.

אומנם, הרמב"ן, הרשב"א והר"ן לא הזכירו את הנקודה הזו, ונראה שהם אכן הסתדרו עם ההבנה הפשוטה של הגמרא שיש דין מיוחד שלפיו הכסף צריך להיות 'קין'. האבני מילואים מביא תירוץ אחר לשיטתם:

ולדברי הרשב"א והר"ן והריטב"א דכל שנתרצה ממילא הוי ש"כ ככסף צריך לומר דהא דס"ל מה כסף דקיץ היינו אף על גב דנתרצית לשוה כסף כל שאינו כמו כסף דקיץ לא מהני ריצוי דידה דה"ל כמו פחות מש"פ כיון דאינו כסף כלל.

(אבני מילואים כז, ג)

האבני מילואים מסביר שכדי שכסף יוגדר ככסף, עליו להיות קצוץ וקצוב, וכך ניתן להסביר את שיטת חכמי ספרד¹², בלי הצורך לומר שהדבר נלמד במיוחד, כדברי התוספות¹³.

ב.3. קיחה קיחה

הגמרא מביאה מקור לקידושי כסף מהתורה:

ובסף מנ"ל? גמר קיחה קיחה משדה עפרון, כתיב הכא: כי יקח איש אשה, וכתיב התם: נתתי כסף השדה קח ממני.

(קידושין ב, א)

ג. לאור הבנת שיטת התוספות הכללית, יותר קל להבין את התוספות ד"ה אבל, בנוגע לפדיון הבן אמנם, אך הגמרא משווה אותו לקידושין כאן. התוספות מקשים למה לא יהיה ניתן להביא פדיון הבן בפחות מחמישה שקלים, אם ניתן להביא במתנה על מנת להחזיר. האחרונים תמהים על התוספות הוזה (ובאמת לא מצאנו מקבילה לו בתוספות רא"ש, במרדכי, או בתוספות טוץ). במתנה על מנת להחזיר הוא מביא את הסכום שהתורה דרשה, ואם הוא מביא סודר אז לא. לפי ההבנה שהתוספות לא רואים בערך את העיקר, אלא את עצם הקניין, בשביל ליצור את הטקסיות הנדרשת, ניתן להבין שכיוון שלמדנו ממתנה על מנת להחזיר שהוא לא צריך להשאיר סכום מסויים אצל הכהן, אז הוא לא יצטרך להביא את הסכום הזה, כי זה לא העניין של הנתינה. העיקר של הנתינה לשיטתם אינה כוללת את הערך, אלא רק נתינה. וראה הסברו של ר' שמואל רוזובסקי בקובץ 'אהל חייא'. אך עוד צריך כי הריטב"א גם הרגיש בקושי של התוספות.

12. איני יודע למה האבני מילואים תירץ את שיטת הריטב"א בהתאם לשיטתו, כשהוא תירץ את עצמו כפי שראינו. בציונים לריטב"א של מוסד הרב קוק (ציון 614) כתב שבכתבי יד ניכר חיסרון מילים בקטע הנ"ל, ואולי הקטע היה חסר אצל האבני מילואים. יכול להיות שהוא בא להראות כיצד השיטה שלהם נכנסת אף במילות הגמרא, ממנה עולה שישנו לימוד מתוך כסף.

13. ראה ברכת אהרן (מב, א) שמיישב באופן אחר את שיטתם. בקונטרסי שיעורים (שוה כסף, ה) הקשה על האבני מילואים, משום שהדין של קציצה צריך להיות בכל קניין, ולא רק בקידושין, והציע שבאמת כך הדין.

על גמרא זו כותבים התוספות:

אינו חושש אלא שמוצא לשון קיחה אף על גב דלא דמי דקיחה דהכא קיימא
אכסף של שדה וקיחה דאשה לא קיימא אכסף של אשה אלא אאשה עצמה.

(תוספות קידושין ב, א)

התוספות התקשו בכך שהלקיחה בסיפור שדה עפרון מדברת על המוכר שלוקח, והלקיחה בקידושין מדברת על הקונה. מתשובתם עולה שכיוון שמדובר בלימוד מגזרה שווה, כל עוד יש את אותה מילה יכול להתקיים לימוד, כי הלימוד אינו מההיגיון, אלא מעצם מה שכתוב. כך גם מפורש בתוספות הרא"ש – "אינו חושש אלא למצוא לשון קיחה לגזירה שווה"¹⁴.

הריטב"א הסביר באופן הפוך:

ולאו גזירה שוה ממש היא דהא קיחה דהתם קאי אכסף וקיחה דהכא קאי אאשה,
אלא גילוי מילתא בעלמא היא וכעין ילמד סתום מן המפורש דלישנא דקיחה

14. כשיטה זו שיש כאן גזרה שווה, משמע מהתוספות בעוד מספר מקומות (ד"ה וכסף אצלנו ובתוספות טו; בדבר יעקב הראה זאת בתוספות יג, א ד"ה כשם, וכן ד, ב ד"ה כתב), וכך אף המאירי (ד"ה הרבה). אולם, היו שהבינו את התוספות הפוך, שאילו הדרשה הייתה גזרה שווה הם לא היו מתקשים כלל, אבל הקושייה היא שכיוון שמדובר בגילויי מילתא, כמו שמוכח לקמן (ד, ב) בדרשה: "כי יקח איש אשה [...] אין קיחה אלא בכסף, וכן הוא אומר: נתתי כסף השדה קח ממני", ושם הלשון מוכיחה שמדובר בגילויי מילתא' (רבי יצחק הלוי אחי הט"ז, הובא בקובץ מפרשים גאוני בתראי). אך, יש לשאול אף לפי שיטתם, מדוע שינתה הגמרא מלשונה בין הדרשות? המאירי, שכאמור כתב כאן שמדובר בגזרה שווה, כתב נחרצות "הזהר מלפרש מנלן דאשה מתקדשת בו שזו לקמיה קא בעי לה", ומפורש שמדובר בשתי דרשות שונות. לפי הבנה זו, מובנת הסיבה שכאן מדובר בגזרה שווה, ושם בגילויי מילתא, בניגוד לדברי הריטב"א, שבהתאם לשיטתו הסביר (ד, ב) שמדובר באותה דרשה. ניתן לומר שאף התוספות סוברים כאן כמו המאירי. המאירי פירש את מטרת הדרשה כאן לשאלת מקור שם ה'קניין' בקידושי כסף (שאותם לומדים לקמן), והביא ראיה: "הזהר שלא לפרש מנלן דכסף סתם איקרי קנין שאם כן היה לו להביא משדות בכסף יקנו". דברי התוספות (ד"ה וכסף) דומים לשיטת המאירי: "ואם תאמר ומה צריך לכל זה לא היה צריך לומר אלא כסף איקרי קנין [...] אי נמי שדות בכסף יקנו וי"ל דבהכי לא סגי דנהי דכסף השדה איקרי קנין כסף דאשה לא איקרי קנין לכך צריך להביא ראיה דאותו כסף דגמרינן אשה מיניה איקרי קנין". נמצא שאף לפי שיטתם מטרת השאלה היא רק למצוא למה קוראים לקידושין 'קניין', ולכן השאלות שונות, וממילא סוגי הלימוד שונים. הריטב"א וחבריו לא התקשו בזה, כי הבינו שהשאלה היא אותה השאלה. הבנה זו, שכל השאלה היא רק למה קוראים לקידושין קניין, מבליטה את הריחוק בין קידושין לקניין, לפי שיטת התוספות (המאירי עצמו אינו עקבי בכך). ברור היה שניתן לקדש בכסף, אבל היה צריך ללמוד שהשימוש בכסף מקבל שם קניין, שהרי לפי ההבנה הראשונית הקידושין הם שימוש בכסף, שאינו קשור כלל לקניין.

קיצה דכתב רחמנא אתא לגלויי דמה התם בכסף אף הכא בכסף, ודכוותה בתלמודא.
(ריטב"א קידושין ב, א)

הריטב"א מסביר שמדובר כאן בגילויי מילתא, ולא בגזרה שווה, ומשום כך הלימוד אכן מתאים, כי גילויי מילתא אינו מצריך את אותה משמעות מדויקת. כאמור, הבנה זו בדיוק הפוכה ממה שהבינו מכאן התוספות¹⁵. עולה מזה שהייתה להם מחלוקת שורשית לגבי הלימוד, האם הוא גילויי מילתא או גזרה שווה. לעניות דעתי, ניתן לראות ששני הצדדים אינם מגיעים להבנה שלהם מכוח הקושייה, אלא מניחים קודם שמדובר בלימוד מגזרה שווה או מגילויי מילתא, איש כשיטתו, ורק לאור ההבנה שלהם הם נצרכים להסביר למה הקושייה מתורצת מאליה.

מה המשמעות של המחלוקת? הריטב"א הבין שלמדו ישירות משדה, שכמו שקונים שדה, כך גם 'קונים' אישה. לפי התוספות, הלימוד אינו גילויי מילתא, כי הקידושין אינם קניין, אלא חידוש. הם מעשה שצריך לעשות בשביל להחיל חלות הלכתית, ולומדים מגזרה שווה שניתן לעשותו בכסף, כמו שבשדה עפרון קנו בכסף, אבל אין זה אומר שקונים את האישה עצמה (ספר 'אבן שתייה' על אתר).

ב.4. דאסר לה אכולי עלמא כהקדש

הגמרא מסבירה את ניסוח המשנה בתחילת פרק שני ('האיש מקדש'), לעומת הניסוח בתחילת פרק ראשון ('האישה נקנית'):

מעיקרא תני לישנא דאורייתא, ולבסוף תני לישנא דרבנן [= 'מקדש', א"ג]. ומאי לישנא דרבנן? דאסר לה אב"ע כהקדש.

(קידושין ב, ב)

רבי מאיר הלוי אבולעפיה, מחכמי ספרד, התקשה בדמיון של קידושין להקדש:

דאסר לה אכולי עלמא כהקדש – תמה, ד"הרי את מקודשת לי" משמע שהוא מקדשה לעצמו ותהא אסורה לו כהקדש!
וי"ל, דהכי קאמר "הרי את מקודשת לי" – ליאסר לב"ע, מה הקדש מותר לראוי לו ואסור לאחרים כגון קדשי קדשים שמותרים לזכאי כהונה טהורה ואסורין לאחרים

15. היה ניתן להקשות מדברי הרא"ה בסוגייה, שנמנה עם בית המדרש הספרדי, ומתרץ את אותה קושייה באופן אחר, וכותב בפירוש שמדובר בגזרה שווה. אך, למעשה, הייחוס של הספר לרא"ה אינו נכון, והריטב"א לא הזכיר אותו כלל. ראה ברא"ה ב, ב ד"ה משום, ממנו משמע שכל הדרכים שנאמרו במשנה אינם דרך קניין, אלא מושא הקניין עצמו, כך שאין קניין כלל באישה, והדברים תואמים למה שכתב על הקושייה כאן, וכל זה בניגוד גמור לכל שיטתם של חכמי ספרד, וכן לקמן בסוגיית 'דאסר לה אכולי עלמא כהקדש'.

אף אשה זו הותרה לבעלה ונאסרה לאחרים בקידושין אלו.

(יד רמ"ה קידושין ב, א)

הרמ"ה מסביר שהדמיון להקדש הוא שכמו שבהקדש, אף על פי שהחפץ אסור על כל העולם, יש מי שמותר בו, גם בקידושי אישה הבעל מותר באישה, אף על פי שלשאר העולם היא אסורה.

גם התוספות הרגישו בקושי זה¹⁶, והתמודדו איתו בצורה קרובה, אך מעט שונה:

דאסר לה אב"ע כהקדש – והרי את מקודשת לי כלומר להיות לי מקודשת לעולם בשבילי. כמו הרי הן מקודשין לשמים להיות לשמים (נדרים מח, א) ופשטא דמילתא מקודשת לי מיוחדת לי ומזומנת לי ומיהו אם היה אומר טלית זו מקודש לי אין נראה שיועיל דגבי אשה במה דמתיתחדת להיות לו היא נאסרת לכל אבל בכבר וטלית לא שייך למימר הכי.

(תוספות קידושין ב, ב ד"ה דאסר לה אב"ע כהקדש)

לפי תירוץ התוספות, בהשוואה להקדש, הבעל אינו מקביל לכוהנים שהם מותרים להשתמש בחפץ המוקדש, אלא הבעל מקביל לשמים, בתור הנמען של ההקדש. עולה מזה שלפי הרמ"ה הדמיון להקדש הוא חיצוני – רק העובדה שהיא מותרת גם לו. ההשוואה להקדש היא רק בתוצאת מעשה הקידושין, שאף על פי שהיא קדושה, היא מותרת לבעל. לעומת זאת, לפי התוספות, הדמיון מוחלט – גם בקידושין קורה הקדש, אלא שהנמען משתנה. יוצא שהקידושין הם הקדש לא רק בתוצאה, אלא עצם פעולת הקידושין היא פעולה היוצרת הקדש¹⁷. אפילו אם יעלה הסבר ברמ"ה שממש קורה כאן פעולה כמו הקדש, והאישה מתקדשת לשמים ומותרת רק לבעלה, עדיין הבעל לא יהיה חלק מההקדש, אלא רק צדדי לו, זאת לעומת המבנה של התוספות, בו הבעל מחליף את השמים.

ב.5. מקדש בגזל

הבנה זו בדברי התוספות מפורשת בתוספות הרא"ש במקום אחר. הגמרא (נב, א) מביאה את דברי רבי יוחנן, שגזלן אינו יכול להקדיש חפץ גזול. על סמך פסק זה לומדת הגמרא, שאדם אינו יכול אף לקדש אישה בחפץ גזול. תוספות הרא"ש שאל מה החידוש בכך,

16. התוספות עצמם אינם כותבים מה הקושי, אבל ראה בעצמות יוסף ובמהר"ם מלובלין שפירשו שהקושי של התוספות הוא מה שהתקשה בו הרמ"ה. יש לציין שנראה שהחזון איש (אבן העזר קמח) הבין את הקושי של התוספות בצורה אחרת. לפיו, הם התקשו איך משתמשים בלשון הקדש, שזו לשון שאינה מועילה לקניין, כפי שמניחים חכמי ספרד (אבל אין נקודה זו חשובה לעניינינו).

17. כך גם מסביר גם המהדיר על התוספות רא"ש (ציון 62), שם ניסה לטעון שאף רש"י סובר כרמ"ה, ולא כתוספות, אך חזר בו.

שהרי ברור לכול שלא ניתן להקדיש חפץ שאינו של המקדיש (ורבי יוחנן טרח לציין זאת, רק בשביל החלק השני של המשפט, שאינו מענייננו). אם כן, מדוע הגמרא הייתה צריכה להביא את הדין הזה? מתרץ תוספות הרא"ש:

ו"ל לפי שהיה ראוי להחמיר ולומר דקדשה בגזל מקודשת אף על גב דלא קני ליה משום גזרה [...] ואהא קאמר רבי יוחנן [...] דאינה מקודשת כלל, כמו שלא החמיר ר' יוחנן לענין הקדש דקאמר שאין הגזלן יכול להקדיש אפילו מדרבנן ולא חייל עליה שם קדושה, דהקדש וקידושין ענין אחד הן כדאמר ר' בפ"ק דאסר לה אב"ע כהקדש.

(תוספות הרא"ש קידושין נב, א)

תוספות הרא"ש מביא את הגמרא שלנו, ומסביר שהדמיון להקדש אינו חיצוני, אלא הוא דמיון ממשי הלכתי – הקידושין עובדים במנגנון של הקדש. לפי זה, מסביר תוספות הרא"ש שרבי יוחנן לא חידש שחפץ גזול אינו ברשותו, ומתוך זה ניתן להבין שאי אפשר להקדיש בו. חידושו הוא שהייתה הווה אמינא שיגזרו מדרבנן, ורבי יוחנן מסביר שאין לגזור על קידושין, כיוון שלא גזרנו על הקדש, והדינים, אפילו גזרות החכמים לקידושין, אמורים להיות תואמים להקדש¹⁸. הסיבה שהגמרא שם השוותה להקדש, אין היא סימן להלכה שאמורה להעיד על קידושין, והדמיון ביניהם הוא חיצוני, אלא זו סיבה ישירה לפסוק הלכה בקידושין, והדמיון הוא עקרוני, כפי שכתבנו בדעת התוספות¹⁹.

18. לפי הבנה זו, לכאורה, אמורים להשוות גם את שאר הגזרות בין קידושין להקדש, ולכאורה אף לפי שיטת רש"י (גיטין יב, ב ד"ה בפחות) שאין הקדש בפחות משה פרוטה, עדיין אמורה הייתה לחול גזרת שמה ישווה פרוטה במדי, וצריך עיון. אולי ניתן לתרץ, לאור מה שנסביר בהערה לקמן, שהסיבה שלא גזורים בגזל היא שאין פגיעה באחר, וניתן לחלק בין הגזרה האוסרת לקדש בפחות משה פרוטה משום גזרת הרואים, שהיא פגיעה כללית בצביון הקידושין, לבין גזרה שאמורה להגן על מקרה מסוים.

19. הנקודה שהעלנו מהתוספות רא"ש, היא שניתן ללמוד הלכות מההשוואה של קידושין להקדש. אומנם, עדיין יש לשאול, מדוע אילולי הדמיון להקדש היינו סוברים שיש לגזור על קידושין בגזל, ורק לאור הדמיון להקדש מסיקה הגמרא שאין סיבה לגזור? מהו המאפיין של הקדש (שלפי מסקנת הרא"ש קיים אף בקידושין) שמבטל את הסברה לגזור? נראה שהמאפיין של הקדש לעומת שאר מעשי העברת רשות, הוא שמעשה ההקדש הוא מעשה פרטי שאינו מערב צד אחר. אומנם, החפץ עובר לרשות אחרת, אך הרשות הזו אינה טוענת ממנו את החפץ, כמו קונה. התורה אכן מגדירה איך לעשות את ההקדש, אבל מדובר בהוראות לאדם. אם בית הדין מוציאים מאדם חפץ כיוון שהוא הקדיש אותו, הטענה אינה שהוא חייב את החפץ לאדם אחר, אלא שהחפץ אסור בהנאה והשימוש בו כרוך במעבר על איסור הלכתי (ולכן הרמב"ם מיקם את דין הכפייה על הקורבנות בהלכות מעשה הקורבנות, ולא בספר משפטים). מכיוון שההקדש הוא פעולה עצמאית, לא שייך לגזור על אדם שחפץ קדוש עבורו, כי אין צד אחר שבשבילו ולטובתו אנו גוזרים. לפי

הריטב"א תירץ באותו כיוון, אך ניכר מדבריו שהסיבה לגזור אין היא מדמיון בשורשי הדינים של קידושין והקדש, אלא מדמיון חיצוני – ששניהם חמורים באותה מידה²⁰:

סלקא דעתך אמינא [...] דמשום חומרא דהקדש ניהוש [...] ויהא הקדש, קמ"ל דלא חיישנן [...], והיינו דבדח רבי יוחנן בדרב דאמר דבקיודשין אינה מקודשת כלל אפילו לחומרא לאצרוכה (נ"א: לא צריכא) גיטא.

(ריטב"א קידושין נב, א)

נראה שהתירוץ הזה היה נוח פחות אף לפי הריטב"א, כיוון שעיקר הקל והחומר בין החומרה של הקדש לקידושין חסר מן הספר. מניין לנו לגזור דיני חכמים מחומרת הקדש לחומרת קידושין? אך הוא לא היה יכול לתרץ כמו תוספות הרא"ש, כיוון שלפי שיטת חכמי ספרד, הדמיון של קידושין להקדש אינו עקרוני, אלא חיצוני.

אם כן, זו עוד עדות לתפיסה השונה בין בתי המדרש לגבי קידושין.

ב.6. קידושין לרצונה

הגמרא (ב, ב) לומדת ש"האשה נקנית, דמדעתה אין, שלא מדעתה לא". הרשב"א, התקשה מה ראתה הגמרא לחדש את זה:

ויש מי שהקשה אפילו תניא האיש קונה היכי הוה ס"ד דנקנית בע"כ דהיכי מצינו מקנה בע"כ?

(רשב"א קידושין ב, ב)

הסבר זה, נוכל להסביר כי גם המשמעות של פעולת הקידושין, היא לא לעשות הסכם אחד עם השנייה, אלא פעולה מוגדרת ששניהם יחדיו עושים ויוצרים את הקידושין, ולכן אין סיבה לגזור על קידושין.

20. כך משמע אף מהרשב"א (ד"ה ה"ק), וכתב שזו אף דעת התוספות, שכתבו את המילים "חומרא דעריות", ומשמע שהתירוץ הוא שאין המקר חמור מספיק בשביל לגזור. אולם, בתוספות עצמם, על אף שהשוו את הקידושין לממון, שבו אין סיבה לחשוש, הם לא כתבו את המילה 'עריות', אלא רק 'לחומרא', כך שאין זה מוכרח לומר שהתירוץ הוא ברמת החומרה. למעשה, התוספות עצמם לא פירשו את התירוץ, אלא רק את הקושייה, וניתן להכניס בדבריהם את שני הכיוונים. מסתבר יותר שאם לא פירשו, הם סברו כדעת תוספות הרא"ש, שפשוטה יותר בגמרא, כפי שנכתוב לקמן, ולכן אינה מזקיקה ביאור נוסף. כך גם הבין המהרש"א (ד"ה והשתא) בתוספות – "וכמו בקידושין דמיא להקדש כדאמרינן בפ"ק", וכתב שכך כתוב אף בתוספות הישנים. וראה בדרישה (אבן העזר כת, ה) שהביא בשם מהר"י בן לב, שלפי הרמ"ה ניתן לתרץ בכיוון אחר לגמרי.

בהתאם לשיטת חכמי ספרד, הרשב"א מתקשה מדוע המשנה צריכה הייתה לחדש שהאישה אינה נקנית בעל כורחה, אם הקידושין הם קניין? הרי כל קניין צריך להיעשות עם דעת המקנה.

מכוח קושייה זו הוא מחדש שיש תקנת חכמים שהקידושין אינם חלים במקרה ש"תליוה וקדיש", ולתקנה זו מתכוונת הגמרא שלנו. זאת אף על פי שבסוגיית תליוה וקדיש (שתידון בהמשך) עולה שמעיקר הדין קידושין בכפיה שכזו אמורים להיות תקפים, כמו בקניין, שאם כופים אותו למכור את השדה היא באמת מכורה.

חכמי אשכנז, לא הזכירו קושייה זו, ולא תירוץ זה. האחרונים (ראה למשל בקונטרסי שיעורים ג, א) אף התקשו בדברי רש"י (יבמות יט, ב), שהביא מקור בתורה לדין זה. לפי מה שהסברנו, חכמי אשכנז ראו בקידושין מעשה הדומה יותר להקדש, שבו אין דין של דעת מקנה. כל הקדש הוא על רכושו של האדם, ולכן אין צורך ברצונו של האובייקט המתקדש, אבל בקידושין ישנו מצב מחודש שבו אדם מקדש אישה שאינה שלו, ולכן מובן למה המשנה הייתה צריכה לחדש שבקידושין יש דין של דעתה, כמו בקניין²¹.

ב. 7. זכות האב בקידושין

הגמרא (ג, ב) לומדת שאביה של קטנה יכול לקדש אותה מהפסוק "את בתי נתתי לאיש הזה" (דברים כב, טז), והרמב"ן והתוספות התקשו בלימוד זה לאור סוגייה במסכת כתובות (מז, א). הגמרא בכתובות לומדת שהאב זכאי במעשה ידיה של בתו הקטנה מכיוון שיכול למכור אותה לאמה, ומעשה ידיה יהיה של אדוניה. ממילא, ברור שהאב זכאי במעשה ידיה מתוך שיכול למכור אותם – "השתא זבוני מזבין לה, מעשה ידה מבעי?" מקשים הרמב"ן והתוספות שלפי היגיון זה, ניתן לומר אותו דבר על קידושין – כיוון שכאשר אמה נמכרת יש לאדון את הזכות ליעד אותה, ברור שהייתה זכות זו לאב, ואם כן אין צורך בפסוק "את בתי נתתי לאיש הזה" ללמוד שהוא זכאי בקידושה.

מתרץ הרמב"ן:

איכא למימר סד"א זבוני הוא דמצי מזבין לה משום דנפקא בימי נערות, ומה מכר לו ראשון לשני – כל זכות שתבא לידו, אבל קדושי לא מצי מקדש לה דהא לא

21. כל זה בלי להיכנס להסבר מסקנת הגמרא לפי חכמי אשכנז. גם לפי מה שנוהגים להסביר בדברי רש"י, שמדובר בדעה גבוהה יותר מקניינים אחרים, זאת כיוון שהוא מבדיל את הקידושין מקניין, מה שהרשב"א לא רצה לעשות. גם לפי מה שמדייקים בגרסת הרא"ש (ראה בקונטרסי שיעורים, ובשיעורי הרב רא"ם עמוד 343), שאין רצון גבוה יותר, לא מוזכרת קושייה בנקודה הזו, אלא שהמשנה לימדה שצריך רצון כמו קניין.

נפקא מרשות בעל בנערות ובגרות כי היכי דנפקא מרשותיה דאב, ואין אדם מוכר דבר שאינו שלו – קמ"ל.

(חידושי הרמב"ן קידושין ג, ב)

הרמב"ן מסביר שאי אפשר להבין שהאב מוכר את הזכות לקידושין, כיוון שזכות הקידושין של האדון חורגת מזכות המכירה של האב – המכירה מתקיימת עד בגרות הנערה, והקידושין נשארים גם אחרי כן. יוצא שהזכות לקדש אינה מגיעה מהאב, ולכן הגמרא מצריכה לימוד לכך שהאב מקבל קידושין לבתו מגזרת הכתוב "את בתי נתתי לאיש הזה". יוצא שהרמב"ן דן בזכות לקדש כדבר קנייני, שבאופן עקרוני ניתן לסחור בו²².

התוספות מסבירים בצורה שונה²³:

ו"ל דלא דמי, דגבי מעשה ידיה ניחא כי כשמכרה מוכר מעשה ידיה שהרי למלאכתה נמכרת, אבל קידושין לא שייכא במכר אף על פי שיכול ליעדה היינו בכסף שנמכרה, אבל בקידושיה ממש לא מצינו שום זכות לאב.

(תוספות קידושין ג, ב ד"ה ואימא ה"מ קטנה)

התוספות אינם מתייחסים לעובדה שזכות הקידושין אצל האב היא פגומה. הם מסבירים שהעובדה שהאב יכול לאפשר לאדון לקדש את האישה, אינה אומרת כלל שהייתה לו זכות לקידושין, כי קידושין אינם דבר סחיר. העובדה שיש לקונה זכות לקדש, אינה מעידה על שום זכות אצל המוכר²⁴. הינה ראינו עוד דוגמה לכך שהתוספות מרחיקים את הקידושין מעולם הקניינים, בניגוד לחכמי ספרד.

22. הריטב"א הלך אף רחוק יותר עם ההשוואה לקניין. הוא אינו מקבל את התשובה של הרמב"ן, ומבין שלגמרא באמת היה ברור שהאב יכול לקדש את בתו מאותה סברה. לפיו, שאלת הגמרא אינה האם הוא יכול לקדש אותה, אלא האם מעבר לזכות האב שלה לקדש אותה, יש לה זכות לקדש גם את עצמה כשהיא נערה.

23. יש לציין, שמהתוספות כאן עולה ההבדל בינם לרמב"ן. אומנם בכתובות הם מציעים, בנוסף להסברם בסוגייתנו, אף את ההסבר של הרמב"ן (ובתוספות הרא"ש השמיטו).

24. לפי שיטת התוספות, הזכות של אמה עבריה בקידושי הבת אינה גזרת הכתוב במובן שהרמב"ן כותב. לפי הרמב"ן, התורה החריגה מהזכות שהייתה אמורה להיות לאדון, ונתנה לו זכות עד מותה, אף על פי שהייתה אמורה להיות לו זכות רק עד בגרותה. לפי התוספות, מטבע הקידושין התורה גזרת מי יכול לקדש ומי לא, ואין לקשר לדיון זה דיונים על קניין זכויות. התוספות בכתובות (מו, ב ד"ה ואימא הני מילי קטנה) אומנם נוקטים בלשון גזרת הכתוב – "אף על גב דיכול האדון ליעדה בכסף קנייתה היינו משום דגזירת הכתוב הוא דיכול ליעדה בכסף קנייתה". אומנם, נראה שלא לחינם תוספות הרא"ש שם נמנע מהניסוח 'גזרת הכתוב', שהקידושין בעצמם הם גזרת הכתוב, ואינם זכות שניתן לסחור בה – "אף על גב דקידושין נמי מפקיע במכירה שיכול האדון ליעדה התם אין האב מקבל ממון תחת הקידושין שהאדון מיעדה בכסף קנייתה".

ב.8. כי יקח ולא כי תקח

הסברנו בפתחה שאחת המשמעויות של ההשוואה להקדש, היא שפעולת הקידושין אינה פעולת מיקח בין האיש לבין האישה, אלא פעולה משותפת שהם עושים. נראה כעת דוגמה קיצונית למאפיין זה ברש"י, אף על פי שבנקודה זו אף התוספות חולקים עליו.

הגמרא מסבירה למה היה צריך לימוד לקידושי כסף, בנוסף על הלימוד מקטנה:

[...] ואי כתב רחמנא "ויצאה חנם", הוה אמינא היכא דיהבה (ליה) איהי לדידיה וקידשתו – הוה קידושי, כתב רחמנא כי יקח – ולא כי תקח.

(קידושין ד, ב)

הגמרא מחדשת שדווקא האיש הוא שעושה את מעשה הקידושין, ולא להיפך. רש"י, על סמך הניסוח של הגמרא – "וקדשתו", מסביר את ההווא אמינא של הגמרא:

וקדשתו – דאמרה ליה התקדש לי.

ליהו קידושין – דכיון דאשמועי' דכסף עביד אישות מה לי כסף דידיה מה לי כסף דידיה.

(רש"י קידושין ד, ב)

רש"י מבין שלולי גזרת הכתוב ב"כי יקח", היינו מבינים שהקידושין חלים גם אם האישה עושה פעולת קידושין על האיש. ההבנה הזו מראה את התפיסה של רש"י, שלפיה פעולת הקידושין היא פעולה משותפת, ואין עיקר עניינה מעבר הרשות של האישה.

רש"י הקצין את הגישה שהקידושין הם פעולה משותפת, כמו הקדש. אומנם, בתוצאתם האישה מתקדשת, אבל הפעולה שיוצרת את הקידושין – מעשה הקידושין – היא משותפת. הניסוח שדרכו רש"י מסביר את הבנת הגמרא – "מה לי כסף דידי מה לי כסף דידיה", גם מורה לכיוון זה²⁵.

על כל פנים, ניכרת הסימטריה בין האיש לאישה בדברי רש"י, שמבין שהתוצאה של הקידושין היא 'אישות', שחלה על שניהם, ולכן אין משמעות למי נותן את הכסף. כיוון שההמשלה שלו לקידושין קרובה להקדש ולא לקניין, אין משמעות מאיזה צד מגיע הכסף. ניכר ההבדל מהניסוח של הריטב"א – "ולא שני לן בין דיהבה איהי כסף לדידיה או דיהיב איהו לדידיה בכל חד מינייהו הוי מקודשת כיון דאיכא כסף".

25. בעניין זה גם היד רמ"ה (אף שיש ספק אם הוא מקור הדברים, ראה במהדורת אופק, הערה 9) התנסח כמו רש"י (אבל לא כפי מה שסבר המהדיר שהיא אמרה שהוא מקודש, אלא שהוא העתיק את לשון הגמרא), אלא שהוא החליף את המילה 'אישות', שחלה על שניהם, במילה 'קידושין', שהיא התוצאה המוכרת של קידושין, כך שכוונתו אינה כמו פירוש רש"י.

כאמור, בנקודה זו אף בעלי התוספות לא הסכימו עם רש"י²⁶, ודי בלשונם כדי להבין את החידוש בדבריו:

וקידשתו – פי' בקונטרס שאומרת הרי אתה מקודש לי. וקשה, שהרי באיש אינו נופל לשון קידושין שאין נאסר בכך לשאר נשים. ויש לפרש שאומרת הרי אני מקודשת לך.

(תוספות קידושין ד, ב ד"ה וקידשתו)

התוספות מבין שכיוון שהאישה היא זו שנאסרת בפעולת הקידושין, ברור שהיא לא יכולה לומר שהוא מקודש לה, כי פעולת הקידושין היא רק על האישה.

נראה שהדעה הקיצונית הנגדית בסוגייה היא דווקא דעת הראב"ד, שמוכח במאירי²⁷:

וגדולי המפרשים [= הראב"ד] כתבו בה דיהבא איהי לדידיה ואמרה ליה הריני מקדשת לך כי הדר בעל מיהא ויהיב קדושין לאב ליהו קדושין דהא מכל מקום איכא השתא כסף לאדון אחר ומנו אב.

(בית הבחירה קידושין ד, ב)

הראב"ד לא היה מוכן להבין שיש הווא אמינא שאישה תהיה מקודשת בלי שהיא או אביה יקבלו כסף. לאור הבנה זו, הוא מסביר שהחידוש הוא שאפילו אם היא נותנת דבר לבעל לפני שהוא מקדש אותה, הדבר פוגם במעשה הקידושין, משום שכל המעשה צריך לנבוע מהמקדש, מהקונה.

ב. 9. נתן הוא ואמרה היא

בסוגייה זו נראה השלכה מובהקת ומחודשת מאוד מהלכות ממונות לקידושין שמביא הר"ן. הגמרא דנה במקרה שבו איש נותן את הקידושין, אבל במקום שיאמר האיש את אמירת הקידושין ("הרי את מקודשת..."), האישה אומרת אותה. הגמרא מציעה שתי אפשרויות, ובמסקנת האפשרות השנייה כותבת:

נתן הוא ואמרה היא – ספיקא היא וחיישינן מדרבנן.

(קידושין ה, ב)

26. על אף שדבריהם לא הופיעו גם בתוספות הרא"ש וגם בתוספות טוך. מסוף התוספות מובן אפילו עוד יותר לכיוון של כחכמי ספרד, כי הם כותבים שלא הייתה נתינה כלל בהווא אמינא, וצריך עיון נוסף (וכבר התקשו בכך האחרונים, שלכאורה ישנה סתירה לסוגיית נתן הוא ואמרה היא).

27. פירוש השיטה לא נודע למי גם רומז לכיוון זה, אלא שבצורה מעודנת יותר. הוא מבין שבאמת לא הייתה הווא אמינא שלא האב יזכה בכסף, אבל כאשר בתו בוגרת, הוא מבין שהיה אפשר לחשוב שהיא מביאה את הקידושין.

הר"ן, שסובר שכל ספק דאורייתא לחומרא מדין תורה (טו, ב), התקשה בגמרא זו, שכותבת במפורש שחוששים לספק קידושין רק מדרבנן. הוא מתרץ את הקושייה בדברי הר"ף:

ונראה שהוא [הר"ף, א"ג] סובר דכי אמרי' ספיקא הוא לאו דוקא דמדינא פשיטא לן דלא הוו קידושי כיון דאמרה היא אלא שחכמים החמירו בדבר ועשאוהו כספק. (הר"ן קידושין א, ב)

הר"ן מחדש שלא נוצר ספק קידושין מדאורייתא כלל במקרה זה. מדוע לא הולכים לפי הכלל הרגיל של ספק דאורייתא לחומרא? מחדש הר"ן:

ולפיכך אני מסתפק בכל ספק קידושין אי צריכה גט מדאורייתא או לא דאפשר דמדאורייתא שרי' משום דאיכא למימר העמד אשה על חזקתה דמאי שנא מכל תיקו דממונא דאמרינן ביה העמד ממון על חזקתו והסכימו בו כל גדולי האחרונים ז"ל שאפי' תקפו תובע מוציאין אותו מידו הכא נמי מדינא אית לן למימר הכי ושתהא מותרת להנשא.

(הר"ן קידושין א, ב)

הר"ן מעלה אפשרות שכל ספק קידושין הם רק חומרה דרבנן, אבל מעיקר הדין אין לחשוש לספק, אלא יש ללכת אחרי החזקה שהאשה אינה אשת איש. דברים אלו של הר"ן זכו להתייחסות רבה באחרונים, אך נביא את עיקרי הדיון הקשורים לענייננו:

1. ישנן דעות שחזקה אינה מועילה נגד ספק בדין, אלא רק על ספק במציאות, והרי הספק המדובר כאן הוא בדין²⁸.
2. מה ראה הר"ן להוכיח את החזקות מדיני ממונות והוצאה? היה אפשר פשוט לומר שיש לאישה חזקת פנויה.

לאור התפיסה הכללית של חכמי ספרד, שאנו מציגים כאן, שמעשה הקידושין הוא מעשה קניין, נראה מתבקש להסביר כפי שמסבירים הקובץ שיעורים (כה) ואבן האזל (ג, ב). הר"ן מסביר שכיוון שהקידושין הם כמו קניין מהאשה, יש לדון אותם כמו כל קניין. הבעל טוען מהאשה את מה שהיא התחייבה לו במעשה הקניין. לכן, פוסקים לפי חוקים רגילים של

28. ראה לדוגמה שו"ת רבי עקיבא איגר מהדורא קמא, לו. יש להזכיר גם את שיטת המהרי"ט (כאן בדפי הר"ף) שחזקה אינה יכולה להועיל נגד מקום שבו נוצר ריעותא בחזקה, ולפי זה הוא מסביר את הגמרא כאן בצורה מחודשת שאין ריעותא בחזקה להסביר את דברי הר"ן, אך בפשט הגמרא זה מקשה על ההבנה למה תועיל כאן חזקה. אומנם, רבים מהאחרונים (ראה אבן האזל ג, ב ואבני מילואים כז, יח) לא קיבלו את שיטת המהרי"ט הנ"ל.

דיני ממונות, שהמוציא מחברו עליו הראיה, ובדיני ממונות מוסכם שגם בספק בדיון הולכים לפי המוחזק²⁹. מדובר בביטוי מאוד מחודש וקיצוני לתפיסת הקידושין כקניין.

ישנו ביטוי דומה של הר"ן במקום אחר שבו הוא דן בעניין אמירת האישה, שממנו ניתן להביא סמך לפירוש זה:

אמרי' בפ"ק 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.

(הר"ן נדרים ל, א)

הר"ן, בהסבירו את הפאסיביות של האישה במעשה הקידושין, משתמש במונח מעולם הקניין – הפקר. הוא נזקק להסבר זה לאור הקושייה שהרי כל מעשה הקניין צריך דעת מקנה ודעת קונה ברמה שווה, ויוצא ששניהם שותפים אליו. לכן, הוא מסביר שהאישה מפקירה את עצמה, ויוצא שפעולת קניין היא כלקיחה מההפקר, והאישה רק של האיש, וכפי שפירשנו קודם. לולי תפיסת הקידושין כקניין, היה ניתן להסביר בפשטות שהאיש הוא שמחיל את הקידושין (אלא שהם חלים רק אם האישה רוצה בהם), כפי שבהקדש המקדש הוא שמחיל את החלות, גם אם היא תלויה בגורמים אחרים³⁰.

נביא כאן עוד ביטוי של הרמב"ן³¹. נביא ביטוי זה גם מכיוון שעולה ממנו אותו עיקרון שבו משתמשים בכללי ממון לפשיטת ספקות בקידושין, וגם כיוון שהקובץ שיעורים עצמו מביא אותו כדי לחזק את דבריו:

וכל תנאי שהוא בינו לבינה כגון על מנת שתתני לי מאתים זוז או ע"מ שאתן לך מאתים זוז, כלל גדול אמרו המוציא מחברו עליו הראיה, לפיכך בקדושין היא נאמנת ומותרת לשוק, בגירושין הוא נאמן ואסורה.

(חידושי הרמב"ן קידושין ס, ב)

29. אבן האזל התקשה בעובדה שבסוף כן קיים גם איסור בקידושין, ולא רק קניין, וראה מה שתירץ. אולם, לפי מה שביארנו, יש לחלק בין השאלה של תוצאת הקידושין לפעולת הקידושין, ניתן להסביר שאף על פי שיש איסור בתוצאה, בפעולת הקידושין ניתן לראות פעולה קניינית.

30. ובפירוש הרא"ש ובתוספות שם לא התקשו בקושיית הר"ן, אבל נראה שהרא"ש פירש בצורה שונה את הסוגייה (ראה בדבר יעקב שם).

31. בדומה לרמב"ן כותב גם הרשב"א. הר"ן (כה, ב) הביא דבריהם, וכן הובאו בשם הרמ"ה בתולדות אדם וחוה (כב, ד).

באופן דומה לדברי הר"ן כאן, הרמב"ן משתמש בכלל 'המוציא מחברו עליו הראיה' בשביל להכריע ספקות בדיני קידושין³².

דוגמה מובהקת נוספת לשימוש בכללי ממונות בשביל להכריע ספק בקידושין, ניתן לראות בדברי הרא"ה בכתובות (כב, א). הגמרא דנה באישה שאמרה שהיא אשת איש, ולאחר מכן אומרת שהיא פנויה. הדין הוא שבמידה שהיא נותנת אמתלה (הסבר) מדוע היא אמרה שהיא אשת איש, היא נאמנת ודינה כפנויה. הרא"ה מביא סיוג לכלל זה:

ואיפשר באומרת מקודשת אני לפלוני לא סמכינן באמתלא שכבר הודת לו ושוב לא כל הימנה לחוב לו.

(חידושי הרא"ה כתובות כב, א)

הרא"ה מעלה אפשרות שאם האישה אמרה למי היא התקדשה, האמתלה לא תעזור, כי היא התחייבה כבר לאדם מסוים. גם כאן, אנו רואים בקידושין זכות שעוברת לאיש על האישה, ולכן היא אינה יכולה להוציא ממנו. כך הביין גם האור שמח:

ופשוט שזכות הוא לו שיש לו אשה ותלוי ברצונו או להתזיקה לאשה או לגרשה, וזה זכות כממון שהרבה בני אדם רוצים ליתן למי שרוצה לקדשה.

(שו"ת אור שמח ב, לג)

בהמשך דבריו, מסביר האור שמח, לפי הבנה זו, פסק שמוכא בשו"ת פני יהושע³³ (אבן העזר א). שו"ת פני יהושע כותב שאם הבעל מודה שהאישה אינה נשואה לו, הוא נאמן, והאישה פנויה. לכאורה, אם חוששים שהאישה היא אשת איש, אין סיבה להאמין לו בשביל להתיר איסור תורה, אך כיוון שכל יסוד דין זה הוא ההשוואה לממונות, הבעל יכול למחול על הזכות שלו, בדיוק כמו שהוא יכול להודות שהוא אינו זכאי לממון.

ב. 10. ידות

בעי רב פפא: יש יד לקידושין או לא?

(גדרים ו, ב)

במסכת גדרים רב פפא שואל אם יש דין ידיים בקידושין, כפי שקיים בגדרים. פירוש המושג 'ידיים' הוא 'דיבור מקוטע, שמוכנת ממנו כוונת המדבר' (אנציקלופדיה תלמודית, ערך ידות).

32. ראה בברכת אברהם שם שתמה הן על דבריהם והן על דברי הר"ן בסוגייתנו – "מה ראו הראשונים לדמות דיני איסורין ודבר שבערוה לדיני ממונות", וראה מה שתירץ. כן תמה על הרמב"ן ר' שמעון שקאפ (קונטרס הליקוטים יא, ו), וכעין זה בטיב קידושין (לח, סו). כך ביאר גם בקונטרסי שיעורים (שיעור 'האב זכאי בבתו בקדושה', ח).

33. אין הכוונה לשו"ת של בעל הספר 'פני יהושע', אלא לספרו של רבי יהושע בן יוסף מקרקוב.

הראשונים שאלו מאיפה לומדים את דין ידות לקידושין, ולאור ההסברים שלהם ניתן להבין מה משמעותו של דין ידות בקידושין. התוספות מחפשים מקור לכך שיהיה דין ידות בקידושין:

תימה, מהיכא תיתי יד לקידושין?! והלא בנדרים לא ידעין יד אלא מדאתקוש נדרים לנזירות כדאמרי' לעיל וא"כ אמרינן היכא דגלי גלי היכא דלא גלי לא גלי, ועוד תדע דהא בסמוך בענין דפאה וצדקה לא מספקא ליה אלא משום דאיתקש לקרבנות, וי"ל דקידושין נמי כיון דאסר לה אכ"ע כהקדש לכך מספקא לן דשמא יש יד לקידושין כמו הקדש.

(תוספות נדרים ו, ב)

התוספות מבינים שבשביל לחדש שיש ידיים לקידושין, צריך מקור שמחדש את הדין הזה, משום שלא ניתן ללמוד אותו מסברה. הם מסבירים כי כיוון שקידושין הם מעין הקדש, ניתן להחיל בהם דין ידיים. הר"ן, לעומת התוספות, התקשה פחות במקור הלימוד:

בעי רב פפא יש יד לקדושין וכו' – [...] מי אמרינן נהי דלא אתרבו להו ידות בהדיא גמרינן במה מצינו מנדרים או אין יד?

(הר"ן נדרים ו, ב)

מעבר להבדל במקור הלימוד שלהם, שהר"ן לומד מנדרים והתוספות מהקדש, ניתן לראות שהם מתייחסים בצורה שונה לדין ידיים בקידושין. התוספות מחפשים מאיפה אפשר ללמוד דין כזה, ואילו נראה שהר"ן שואל האם יהיו ידות לקידושין, ולכן מובן לו שלומדים אותו מ'מה מצינו'³⁴. לפי שיטתו, דין ידיים אינו דין מיוחד, אלא דרך תקשורת שישנו ספק האם היא טובה מספיק לקידושין או לא. הבנה זו מתאימה לתפיסת ראשוני ספרד, לפי הסברנו, שהקידושין הם כמו מעשה קניין, ולכן יש מקום לדון ברמת בהירות הדיבור הנצרכת במעשה זה³⁵. התוספות שמבינים שהקידושין הם מעשה הקדש, צריכים לכך

34. דוגמה מפורשת לגישה כזו ניתן לראות במאירי (שם) – "וענין השאלה אם מדמין אותה לנדרים אחר שעל ידיהם נאסרה לכל העולם כדבר הנדור או שמא לקנין בעלמא כשאר קנינים שאין בהם תורת יד כלל".

35. בכך יובן למה דוקא לקידושין הוא היה מוכן ללמוד ב'מה מצינו', אבל לעניין לנדרים הוא כתב בפירוש (נדרים ד, ב ד"ה תיתי) שלא ניתן ללמוד ידות ב'מה מצינו'. גם ברשב"א הניגוד בין בדרך הלימוד עבור נזירות ושבועות לבין דרך הלימוד עבור קידושין בולט – "אף על גב דלנדרים ולנזירות ולחרמים ולשבועות יש להם ידים משום דבנדרים הוא כתיב ונזירות איתקיש לנדרים ושבועות נמי איתקוש לנדרים דגבי הדדי כתיבין, וחרמין נמי היינו נדרים, אבל קדושין מי ילפינן מהנך או לא?" גישה זו עולה מהמשך דברי הר"ן, שמסביר למה בקידושין יכולות להיות ידיים

לימוד בדיוק כמו בהקדש, שמצאו שם מקור לדין בתורה, כי אין זו דרך תקשורת, אלא מעשה כעין הקדש שמצריך הגדרות משלו.

ב.11. דוגמה נגדית לשיטתנו

מקוצר היריעה נסתפק בדוגמאות אלו, אך ניתן לראות את המחלוקת הזו בעוד מספר רב של מקומות לאורך המסכת, ומחוצה לה³⁶. נביא קושייה חזיתית על מה שטענו בשיטת התוספות, שנידונה בחלק מהאחרונים³⁷.

הגמרא (ג, ב) כותבת: "האב זכאי בבתו בקדושיה, בכסף, בשטר, ובביאה". קביעה זו בקידושי כסף ושטר מובנת, אך כיצד אב יכול לזכות בביאה לבתו? רש"י נדחק ופירש שלא מדובר בזכות כמו בכסף ובשטר, אלא בזכות למסור אותה להתקדש בביאה בעל כורחה, אך התוספות, בעקבות הירושלמי, חלקו עליו:

האב זכאי בבתו וכו' – מפרש בירושלמי שיש לו זכות בביאה שנותנין לו שבר לקדש בביאה.

(תוספות קידושין ג, ב ד"ה האב זכאי בבתו)

שאינן מוכיחות, בשונה מנדרים, כי בקידושין המעשה ברור יותר – ישנה גם נתינת כסף (ודיונים דומים ברשב"א), וניכר שכל הדיון הוא בסברה, ולא בלימוד.

36. יש שהביאו עוד ראייה מדברי הרא"ש (ג, א) שמסביר מדוע שליח שקידש אישה לעצמו בעודה חושבת שהיא מתקדשת לַמְשַׁלֵּחַ, הקידושין אינם תופסים. הרא"ש מנמק פסק זה על סמך הכלל ש"הקדש בטעות לא הוי הקדש", וכתב הגר"א (לה, כב), שטעמו בדברי הגמרא (ב, א) "דאסר לה אכולי עלמא כהקדש". אמנם, הקונטרסי שיעורים (סוף שיעור ברצון האישה) התקשה למה הרא"ש נזקק לטעם זה, הרי ידוע שאין האישה מתקדשת אלא לרצונה. עוד יש להקשות שהמקור של הכלל של הרא"ש (גר"א וקרובן נתנאל), הוא במשנה בניזיר (ה, א), שם מבואר שכלל זה נתון במחלוקת בית הלל ובית שמאי. אם כן, לפי בית שמאי היא כן אמורה להיות מקודשת גם אם היא טועה! ניתן היה להציע שהרא"ש מחדש כאן הלכה על סמך הדמיון להקדש, שלמרות שאין במקרה זה בעיה ברצון האישה להתקדש, יש בעיה בניסוח של אמירת הקידושין, שכן הוא אומר שהיא מקודשת למשהו אחר. אולם יש לתרץ אחרת, ולומר כי מקורו של הרא"ש הוא בתשובת מהר"ם שהובאה במרדכי (רמז תקכב), שם הכלל הזה נסוב על השליח עצמו שטעה ובטעות אמר 'לי' במקום לשליח. תשובת המהר"ם שם היא שאינה מקודשת לו, ושם הביא את הכלל בשביל להסביר למה לא אומרים כאן "דברים שבלב אינם דברים", והוכיח זה מהקדש ותרומה, ולכן הרא"ש השתמש בכלל זה. מכאן שאין ללמוד ממנו על דמיון מהותי להקדש.

ראוי לציין עוד ראייה שמביא ר' אשר וייס על שיטת התוספות, מהלימוד של שטר (ה, א), אבל למעשה גם חכמי ספרד יכולים להסביר שכל ההבנה הזו נדחית למסקנה, עיין בשיעורו 'כסף קניין וכסף קידושין'.

37. בקושייה זו דנו הקונטרסי שיעורים (האב זכאי בקידושי בתו, ט), וכן הגר"ז (חזון קדומים, עמוד 233), וראה בברכת שמואל (סימן ג).

מדברי התוספות עולה, בצורה ישירה, הבנה שהקידושין שהאב מקבל הם שכר על מנת שיתן את בתו, בניגוד גמור לכל מה שהראנו עד כאן, וצריך עיון³⁸.

ב.12. סיכום

הראנו שישנה מחלוקת איפה 'למקם' את פעולת הקידושין על הציר שבין פעולות הקדש ובין פעולת קניין. ניתן לאפיין את המחלוקת הזו בהבנה כי חכמי ספרד רואים את האישה עומדת מול האיש, שצריך לרצות אותה להתקדש לו, לעומת חכמי אשכנז המבינים שמתוך הסכמה משותפת האישה מתקדשת לאיש.

בנוסף, ראינו שאת ההשוואה המפורשת להקדש, "דאסר לה אכולי עלמא כהקדש", חכמי ספרד ינסו לפרש כמדברת על תוצאת הקידושין, ולא כפירוש של פעולת הקידושין עצמה (ובהמשך נראה את התופעה ההפוכה בתוספות).

ג. ההגדרה המשותפת

ג.1. המתח בגמרא

הצגנו עד כה את ההבדלים בין בתי המדרש. אולם, כפי שהזכרנו, כבר בגמרא יש השוואות לשני הצדדים, והמחלוקת אינה מוחלטת. הכול מסכימים שהקידושין אינם הקדש לגמרי ואינם קניין לגמרי. אם כן, יש להבין, בלי קשר לשיטות בתי המדרש, מה מאפיין את מתנת

38. כמובן שאין לתרץ שמדובר על תשלום חיצוני למעשה הקידושין עצמו. אם כך היו הדברים, התורה לא הייתה צריכה לחדש את זה, והתשלום אינו מקביל לכסף ושטר, ראה בגרזין שם. לעניות דעתי, אפשר להציע שני כיוונים להסביר את התוספות. הראשון הוא שבקידושי קטנה הדין שונה, ומוסכם שהכסף הוא תשלום תמורה (ראה לדוגמה שיטה לא נודע למי ד, ב ד"ה אית דגרסי בהוה אמינא).

כיוון אחר הוא שהירושלמי באמת תפס שהקידושין הם קניין, והתוספות כאן רק הביאו את שיטת הירושלמי. כך עולה מההתבטאות "אסור ליקח אשה מדמי שביעית דלכן מה בין הקונה אשה מה בין הקונה שפחה" (ירושלמי שביעית ח, ח). אומנם, מסקנה דומה לדברי הירושלמי כתבו התוספות עצמם במקום אחר (מב, ב ד"ה המקדש), אך כוונתם שם היא שאסור לעשות שימוש בפירות שביעית לתשלום, ולא כמו הירושלמי שלומד זאת משום שאין הברל בין קידושי אישה לקניין שפחה. מכך גם מובן מדוע הם אינם מביאים את הירושלמי הנ"ל, כפי שתמה רבי עקיבא איגר (עבודה זרה סב, א), בניגוד לחכמי ספרד שם שהביאו את הירושלמי. ראה עוד במהדיר של מוסד הרב קוק על תוספות הרא"ש (ציון 66), שמסביר כך את שיטת הירושלמי בניגוד לרש"י. כך גם עולה מניגודי התפיסות בין התלמודים לעניין קידושין בשטר, שבבבלי (ט, א בקושיית רבי אבא בר ממל) הנחת היסוד היא שהשטר מגיע לאישה המתקדשת, ובירושלמי (א, ב במילים "סדר מכירה") צורת המכירה הפשוטה יותר היא שטר שמביאים לבעל.

הקידושין? מה מהותו של כסף הקידושין שמצריך את השיתוף הזה בין שני העולמות?
מהו המכנה המשותף המאפיין את כסף הקידושין, ששני בתי המדרש יודו בו?

לפני שנצלול להגדרת המושג, ננסה להציג את המתח והבעייתיות במעשה הקידושין, וכסף הקידושין בפרט. יש להעלות סברה פשוטה: ברור לכל אדם כיום, שכאשר האיש נותן לאישה את מתנת הקידושין, אין הכוונה שהיא שווה את הסכום שמביא לה, ושהם עושים עסקה משתלמת של הקנאת עצמה תמורת החפץ³⁹. אכן, ניתן לצייר מצב שבו בשביל אישה מכובדת מאוד – מתנת הקידושין תהיה שווה יותר מאשר אישה מכובדת פחות, כי לראשונה מגיע ערך גבוה יותר משאר הנשים. אף על פי כן, אין זה אומר ששווי האישה הוא כשווי הכסף, וכי משתלם לה להקנות את עצמה, רק כיוון שהיא מרוויחה על ידי כך את מתנת הקידושין.

הסברה הפשוטה שמוכיחה את העיקרון של זה, היא שהקידושין משפיעים על חייהם של האישה והאיש משמעותית, ואפילו ברמה הממונית ישנן השלכות של ירושה וכתובה ששווים יותר ממה שהיא מקבלת, כמקובל בדרך כלל, ולכן לא ניתן להבין שתפקיד מתנת הקידושין הוא לשווי הקניין⁴⁰.

אנו רואים בחיי האישות (שאליהם הקידושין מובילים) מספר דוגמות למחויבות בין בעל ואישה שאינן תואמות מחויבות ממונית. חובת העונה של הבעל לאשתו, תשתנה אם הוא נושא אחרת על פניה (רמב"ם יד, ד), והרי אם מדובר בחיוב שהיא זכאית לו, והדין נותן שהוא יהיה חייב לה את אותה כמות, בלי קשר למה שהוא יתחייב לאחרות. כמו כן, אישה פטורה מהמלאכות שהיא חייבת לבעלה אם הוא יכול לקנות שפחה שתעשה את המלאכות במקומה (כא, ז), ואין זה מתאים להסכם רגיל של מחויבות. מהדוגמאות הללו, ניתן לראות שתפיסת היחס בין האיש לאישה אינו של מחויבות שסיכמו ביניהם, אלא של מציאות של חיים משותפים, וכללים איך מנהלים אותם.

39. לכן, גם לא מצאנו מי שמשווה את הקידושין לשומת אישה, כמו שעושים לעבד. מה שכן דומה לשומה, הוא ערך הכתובה, ואינו קשור לשווי הקידושין, ובנוסף הוא אינו אישי לכל אישה.

40. לא נראה סביר לומר שכל תפיסת הקידושין השתנתה. ראשית כי מתנות הקידושין מהדוגמאות בגמרא לא היו סכום גדול יותר משמעותית, ואף תרקבא דדינרי (יא, א) הוא סכום של כשלושה ימי עבודה, סכום הזניח לעומת השינוי לכל החיים, ולא נראה כעסקה כלכלית משתלמת. בנוסף, אם נאמר זאת, לא ברור האם הקידושין היום תופסים, שהרי היום אין מי שמנסים לקנות בחפץ עצמו. ראה בעניין זה מאמרה של רבקה לוביץ', "לשאלת תוקף קניין האישה בקידושין", אקדמות ל"א, שהעלתה כך למעשה, ובמאמרי התגובה שם.

לחיזוק סברה זו, ניתן לראות כמה נתינות ממוניות שסובבות את הקידושין, שמהן ניתן להבין שאין מטרתה של מתנת הקידושין הריצוי הממוני, שכן מטרה זו סופקה ומומשה במתנות אחרות. אפשר למנות את הסבלונות שמוזכרות במשנה (נ, א), או את דין הנדוניה, שהיא מתנה בכיוון ההפוך, שמטרתה היא גם רווח ממוני. גם שטרי הפסיקתא (ט, ב) נועדו להסדר ממוני, וכן ניתן לראות מהתוספות (ח, ב ד"ה מנה), שמדובר במנהג שידוכים עם אופי ממוני שקודם לנישואין.

התפיסה הזו של מעשה הקידושין היא שעומדת ביסוד דין "כי יקח, ולא כי תקח" וביסוד פסול "נתנה היא ואמרה היא" (ה, ב)⁴¹. כיוון שהעניין אינו ריצוי ממוני, עיקר עניין הקידושין הוא בעצם הנתינה. לכן, מובן למה היא צריכה להיות מצד מסוים, אף על פי שיכול להיות שהאישה היא זו שרוצה את הקידושין ויוזמת אותם, והיא זו שמוכנה לשלם לאיש בעדם.

מצד שני, ניתן לראות אף את ההבנה ההופכית במעשה הקידושין. יש לעמוד על הבדל חשוב בין קידושין לרוב הנתינות שיש בתורה: בכל הנתינות ישנו סכום מוגדר שהתורה אומרת לתת, לדוגמה חמישה שקלים בפדיון הבן. גם בנוקים, שבהם הסכום משתנה, כופים את המזיק לשלם את הסכום המדויק שאותו הוא הזיק, ואין לו אפשרות לזוז ממנו. בקידושין, אומנם, ניתן לקדש בכל סכף שעליו מסכימים, והקידושין הם אותם קידושין. זהו אופן תשלום שונה מתשלומים שהתורה מצריכה, אלא כמו כל קניין, שמטרת הכסף היא לרצות את המוכר להביא את החפץ. מפה מוכח, בניגוד לכל מה שאמרנו, שעניין הקידושין הוא אכן הסכום, והאישה שוקלת אם להתקדש, לאור הסכום שהיא מקבלת⁴².

מעבר לכך, ניתן לראות התאמה בין 'שווי' האישה לתשלום המקובל. בגמרא (יא, א) מסופר על בנותיו של רבי ינאי, שהיו מוכנות להתקדש רק בשלושה קבים של כסף, בניגוד לשאר הנשים, שלרוב מוכנות להתקדש בפחות. ניכר, אם כן, שנשים מתרצות להתקדש בסכומים שונים לפי מעלתן, ועל סמך עיקרון זה מסביר רבי זירא את דעת בית שמאי, שמצריכים

41. אף על פי שגם בסוגייה זו ניתן לראות את המחלוקת בין בתי המדרש, על גורת הכתוב הבסיסית הכול מסכימים, ואכמ"ל.

42. יש שרצו להביא ראיה נוספת משיטת העיטור, שלפיו לא ניתן לקדש בקרקע, כי צריך דין "ונתן בידה" כמו בגט. הטוען כך מסביר שאף הרשב"א (וכן הר"ן) אינו חולק עקרונית, אלא רק כי הוא סובר שההיקש לגירושין אין הוא לכסף קידושין אלא לשטר, ודין נתינה אינו יכול להיאמר בקניין, ומוכח שאין עניין הנתינה הרווח הממוני, אלא עצם הנתינה. אולם, ניתן להבין שהסיבה שהם חולקים היא אכן עקרונית לשיטתם, כי הם מסכימים את הדיון על זה לשיטתם היסודית בדין שווה כסף (ב, א), כך שיכול להיות שהדבר נובע מאותו עיקרון.

דינר לקידושין, כי הוא הערך שנשים דורשות לקבל⁴³. כך גם ראינו בסוגיית שיראי, שהשיקול של האישה הוא הערך של הקידושין, והיא אינה רוצה להתקדש אם היא אינה בטוחה שיש בקידושין סכום מסוים.

ג. הגדרה 2.

נראה שניתן לראות מפגש בין שתי התפיסות הסותרות הללו בגמרא עצמה. הגמרא פוסקת על כמה אופני תשלום מחודשים שמועילים גם לקידושין וגם לתשלום רגיל, ומסבירה למה הייתה צריכה לחדש שאופן התשלום הזה מועיל גם לממון וגם לקידושין:

וצריכא; דאי אשמועינן קידושין, משום דהא איתתא נחא לה בכל דהו, כדריש לקיש, דאמר ר"ל: טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו, אבל ממונא – אימא לא; ואי אשמועינן ממונא, משום דאיתיהיב למחילה, אבל קידושין – אימא לא, צריכא. (קידושין ז, א)

מצד אחד, ברור שיש לערך הקידושין משמעות, ולכן היה אפשר לחשוב שניתן למחול על הכסף, ומצד שני, לא מדובר בתשלום של ערך, אלא בתשלום שהתורה דורשת, ולכן אי אפשר לבטל אותו ולמחול עליו.

נמצאנו בסתירה – מצד אחד ברור שלא קונים עם הקידושין את השווי שמקבלים בכך שהאישה מקודשת לבעל, ומצד שני ברור שמשלמים בשביל לרצות אותה להתקדש לו, ומדובר בתשלום שמתאים לאישה שמתקדשת. לאור האמור כאן, נראה שניתן לראות את המשמעות של כסף הקידושין בצורה שיכולים להסכים איתה גם ראשוני ספרד וגם ראשוני אשכנז. באמת, הבעל אינו משלם על כך שהאישה תהיה מקודשת לו, אבל הנתנה היא גם לא סתמית וסמלית רק בשביל הקידושין. מטרת הנתנה היא להראות את המשמעות של הקידושין, שהקידושין לא יהיו הסכם סתמי, אלא הסכם משמעותי. האישה אומנם מתרצה לאור הסכום, אבל אינה בוחנת האם שווה לה להתקדש תמורת הסכום, אלא האם הסכום שהבעל מציע, מכבד וראוי מספיק בשביל להתקדש בעסקה כזו⁴⁴. חכמי ספרד הדגישו

43. לפי הבנת התוספות (ג, א ד"ה חליפין) ברש"י, זה אף הטעם של בית הלל על פרוטה (ע"ש שדוהים את דבריו), ואף אם מבינים שזה לא הטעם של בית הלל לקביעת הערך המינימלי, מכל מקום הם לא חולקים על כך שיש משמעות לערך ויש קורלציה בין הערך בו מקדשים לאישה המתקדשת.

44. נראה שניתן לראות דרך דומה לכיוון זה בתוספות (ח, א; הובא לעיל בסוגיית שיראי), בנוגע לפדיון הבן, כשהם נזקקים להסביר למה מתנה על מנת להחזיר מועילה בפדיון הבן – "דהתם איכא דבר חשוב דהוי מתנה אף על פי שנתן ע"מ להחזיר אבל הכא גבי פדיון לא היה שוה אותו סודר חמש סלעים ומתחילה כשנתן לו לא יצא ידי נתינה". גם מצדם של חכמי ספרד, אפשר לראות רמז לגישה זו. הרשב"א בשבועות (לט, ב) מעלה אפשרות שניתן יהיה לקדש אישה בפחות משווה פרוטה, כל עוד מדובר בכלי. זאת כפירוש לדברי הגמרא: "מה כסף דבר חשוב אף כל דבר

שמטרת הכסף היא לרצות, כמו קניין, וחכמי אשכנז התרכזו בכך שאין מטרת הכסף להיות נגד האישה, אלא רק להראות את המשמעות של הקידושין, ולכן הקידושין אינם כמו קניין.

ג.3. תליוה וזבין

ניתן להגיע להגדרה הזו מתוך עיון בסוגיית 'תליוהו וזבין' (בבא בתרא מח, ב), שבה הגמרא עצמה לומדת מקידושין לקניין. מאותה סוגייה ניתן לראות את שתי התפיסות של הקידושין. להלן נראה איך בתי המדרש למדו אותם, ואיך ההגדרה שציינו עולה מתוך הסוגייה.

הגמרא דנה במקרה של 'תליוהו וזבין' – תולים אדם ומכריחים אותו למכור את השדה שלו:

אמר רב הונא: תליוהו וזבין – זביניה זביני; מ"ט? כל דמזבין איניש, אי לאו דאניס לא הוה מזבין, ואפילו הכי זביניה זביני.

(בבא בתרא מז, ב)

רב הונא פוסק שהמכר חל, כיוון שבכל מכירה יש ממד של אונס. מכאן הסיקו הראשונים שהדיון לגבי מכירה באונס, הוא רק לגבי מכירה, אבל לא לגבי מתנה⁴⁵. ממשכה הגמרא:

והלכתא: בכולהו דהוו זביניה זביני, [...] דהא אשה כשדה זו דמיא, ואמר אמימר: תליוה וקדיש – קדושיו קדושין.

(בבא בתרא מח, ב)

ברקע המלא של פסיקת ההלכה ניגע בהמשך, אך הגמרא מסיקה שהשדה נקנית ממי שנתלה, מהפסק של אמימר, שאישה מתקדשת למי שתלה אותה וקידשה. מכאן עולה כביכול ראייה לשיטת חכמי ספרד. מכך שהאישה מתקדשת באונס, ניתן להביא ראייה רק למכר, אבל לא למתנה. מובן שהסיבה שהאישה מתקדשת היא רק בגלל הכסף. אילו הייתה נכונה התפיסה של הקידושין כהקדש, ונתינת הכסף היא רק סמלית, היה ניתן ללמוד מפסיקתו של אמימר שאפילו מתנה יכולה להיות חינם, ולא היו נזקקים לסברת רב הונא.

אומנם, מחלק אחר בסוגייה עולה כביכול ראייה הפוכה. הגמרא מציגה את דעת רבא, שמקבל את הפסק של רב הונא, אבל מסייג אותו:

חשוב". כדברי הרשב"א עצמו: "דאפשר לומר דכל כלי כיון שהוא ראוי למלאכתו חשוב הוא כפרוטה".

45. זו ההבנה של התוספות (בבא בתרא מח, א ד"ה אילימא). חכמי ספרד אומנם הבינו שבשלב הזה אין הבחנה בין מכירה לבין מתנה, אבל מבינים כך מהמשך הסוגייה (רשב"א בבא בתרא מז, ב ד"ה אמר).

אמר רבא, הלכתא: תליוהו זבין – זביניה זביני. ולא אמרן אלא בשדה סתם, אבל בשדה זו – לא. ובשדה זו נמי – לא אמרן אלא דלא ארצי זוזי, אבל ארצי זוזי – לא. ולא אמרן אלא דלא הוה לאישתמוטי, אבל הוה ליה לאישתמוטי – לא.

(בבא בתרא מח, א)

ההגבלות של רבא נועדו להראות שהקונה באמת רוצה במכר ברמה כלשהי. אולם, כשהגמרא מביאה את הפסק של אממר, ש"תליוה וקדיש – קדושיו קדושין", היא מבטלת את ההגבלות של רבא בקביעה כי "אשה כשדה זו דמיא". עולה מכאן בצורה ברורה שבקידושי אישה לא צריך את הבירור שדורש רבא⁴⁶. באישה אין עניין שהיא תראה שהיא רוצה במה שהיא מקבלת, כי היא לא מתקדשת תמורת כסף הקידושין.

ניתן לראות גם פה את כיווני החשיבה של בתי המדרש. מהגמרא בהמשך עולה שאפילו אם קידש בשטר או בביאה – האישה מקודשת. התוספות (ד"ה תינח) מקשים שאין הדבר דומה למכר, כי האישה אינה מקבלת כלום בשטר. בתירוצם הם מסבירים שכל הדמיון למכר הוא אינו בגלל הכסף, אלא משום שהוא מתחייב לה לשאר, לכסות ולעונה⁴⁷. הדמיון לקניין מפורש בגמרא, אך לאור פירוש התוספות, אנו רואים שהקניין אינו דומה לקידושין בפעולת הקידושין עצמה, אלא רק בתוצאת הקידושין, בחיי האישות שהוא חייב לה, יש דמיון למכר.

רבנו יונה (וכן הרשב"א ור"י קרקווא) אינו מוכן לקבל את דעת התוספות שהמכירה היא במה שהיא מתחייב לה כבעל, אלא מדגיש שהמכר הוא בכסף הקידושין עצמו, וגם הקניין בשטר ובביאה משמש כקניין. כיוון שהוא משווה בין קידושין למכר, הוא מסיק מכאן שבתליוהו זבין ניתן לקנות את השדה אפילו בפרוטה אחת, שכן אישה יכולה להתקדש גם בפרוטה. הכסף שמביאים אינו צריך להיות שווה לערך השדה, כפי שכשקונים אישה לא משלמים את השווי שלה.

הר"ן כותב בשם הרשב"א שהוא אינו מוכן לקבל את דברי רבנו יונה, שאין צורך לשלם את כל ערך השדה. משום כך הוא מסביר שדווקא באישה משתלם לה להתקדש תמורת פרוטה, כיוון ש'טב למיטב טן דו מלמיטב ארמלו'. לכן, המחיר אכן שווה ל'רְכָשֶׁהוּ⁴⁸.

46. אף על פי שההגבלה של שדה זו אינה מתאימה לאישה, ההגבלות של 'ארצי קמיה והוה ליה לאישטמוטי' אכן שייכות, ובכל זאת פוסקת הגמרא שלא צריך אותן.

47. ראה במשנה למלך (מכירה י, א) שמסביר שההבנה שלהם נכונה גם לקידושי כסף וביאה, ולא רק לשטר.

48. נקודה נוספת שניתן לשים לב ממנה להשלכה הישירה בין הקניין לקידושין של חכמי ספרד, היא המחלוקת בין הרשב"א לבין הריטב"א בנוגע לתליוה וקני – אם אנוסים אדם לקנות חפץ כלשהו.

על אף שבתי המדרש לוקחים את מעשה הקידושין לכיוונים שונים, ההגדרה המשותפת עולה מתוך הסוגייה. הקידושין אינם נתינה רק לשם פעולת הנתינה, אך גם אין עניינם של הקידושין בערך ובשווי שלהם, ולכן אין להחיל בהם את התנאים של רבא. אין לדרוש שהאישה תראה שיש ערך ממוני בכסף שהיא מקבלת, אלא רק שייראה שמדובר בנתינה משמעותית.

באופן זה, נוכל לראות מהרשב"א כיצד סוגייה זו חושפת שגם חכמי ספרד מודים לעובדה שהאישה אינה נקנית לחלוטין בערך מתנת הקידושין. ניתן לראות בדברי הרשב"א עצמו, בניגוד לאופן שהציג אותם הר"ן, ובניגוד לשיטתו הכללית שראינו, שהוא דווקא מסביר את הצד שזיהינו עד כה בעקביות עם חכמי אשכנז. הרשב"א מסביר ש"אין מביאין ראייה מקדושי אשה לקניית קרקע", ובשביל להוכיח את זה – הוא מביא הלכות שבהן רואים שניתן לקדש את האישה בפרוטה. אומנם, הוא אינו מסביר את ההבדלים ההלכתיים הללו, אבל לפי מה שהסברנו, הרשב"א כאן מוכרח לעמוד על ההבדל בין הקידושין לקניין, כי הרווח הכספי של האישה הוא אינו גורם קריטי במעשה הקידושין. לכן, אם אונסים את האישה להתקדש, אין הבדל בין פרוטה לכל סכום אחר⁴⁹. אם כן, אנו רואים שעל המכנה המשותף שהצגנו, גם חכמי ספרד וגם חכמי אשכנז וצרפת אינם חולקים.

ג. הסברים לאור ההגדרה

לאור התפקיד של הכסף בקידושין, נראה שניתן להבין בצורה פשוטה הרבה יותר את הסבר הגמרא לכך שאישה אינה נקנית בחליפין – "חליפין איתנהו בפחות משוה פרוטה, ואשה בפחות משוה פרוטה לא מקניא נפשה" (ג, א). ההבנה הפשוטה של הגמרא היא שלאישה לא משתלם להתקדש עבור פרוטה. לאור ההבנה שהצגנו, סיבת הפסול היא שסכום הפחות משוה פרוטה אינו ראוי ואינו משמעותי מספיק בשביל לבצע בו פעולת קידושין, או

לאור המסקנות שלהם, הם נחלקים בהתאמה גם בדין תליוהו וקדיש – אם תולים אדם ומכריחים אותו לקדש אישה. לפי שיטת התוספות, כאמור, שהדמיון למכר הוא בקניין על ידי שאר, כסות ועונה, אין הדבר ברור שהאיש הוא הקונה והאישה היא המוכרת. יכול להיות שהם יסכימו עם ההשוואה הזו להלכה, אבל היא אינה בולטת אצלם, כמו אצל הריטב"א והרשב"א, כי היא מתבקשת פחות, לאור התפיסה שלהם. גם מהרמב"ם (אישות ד, א; מכירה י, א) בפשטות משמע שאין הקבלה מלאה, כך שלא ניתן לאנוס אדם שיקנה, אבל ניתן לאנוס אדם שיקדש.

49. בתירוץ השני, הרשב"א מרחיק לכת וכותב ש"אין הטעם בקדושי אשה משום כסף קדושה", אלא הסיבה שהיא מתרצה היא 'טב למיטב...'. הר"ן ערבב בין הטעמים וכתב שהכסף שווה משום 'טב למיטב', ובכך דבק בשיטת חכמי ספרד. אך, גם הטעם הזה של הרשב"א מראה שהריצוי של האישה הוא אינו השווי שהיא מרוויחה, ולכן ניתן לאנוס אותה להתקדש גם בפרוטה.

כדברי רש"י – "דגנאי הוא לה". לכן, אישה אינה יכולה להקנות את עצמה על ידי סכום כזה, כי הוא אינו ראוי⁵⁰.

עוד נקודה שהבנה זו יכולה הסביר, היא ספק הגמרא (ז, ב) האם אדם יכול לקדש את שני בניו לשתי בנותיו של אחר בפרוטה אחת. הגמרא נשארת בספק בשאלה זו. החזון איש (קמח) מסביר שספק הגמרא הוא בדין קידושי קטנה. הספק הוא האם הקטנה היא כמו שדה של האב, ולכן אם יש שתיים הוא יכול לצרף אותן ולמכור שתי שדות בעסקה אחת, או האם הקטנה היא ישות עצמאית, ולאב יש רק זכות לקדשה, ולכן לא ניתן לצרף אותן למעשה קידושין אחד.

לפי הפירוש שלנו, ניתן להסביר את הספק אחרת, כספק בקידושין עצמם, ולא בדיני קטנה. כיוון שמטרת כסף הקידושין היא לייצג את המשמעות של הקידושין, יכול להיות שיספיק אף לקדש שתי נשים, כיוון שעדיין יש כמות כסף שיוצרת קידושין ראויים⁵¹. מצד שני, יכול להיות שקידושי שתי נשים, הם דבר שדורש סכום משמעותי יותר.

ד. סיכום

עולה מהגמרא כי תשלום הקידושין זוקק ביאור עצמי. מצד אחד, הוא אינו כמו כסף קניין, שמשולם תמורת שווי המיקח ובוהו הוא דומה להקדש, ומצד שני, יש משמעות לסכום שמשלמים. ראשוני ספרד ואשכנז נחלקו לאן להטות את הכף, כאשר חכמי ספרד מדגישים יותר את הצד הדומה לקניין, וחכמי אשכנז את הצד הדומה להקדש. אולם, לביורר הבעיה כשלעצמה, נראה שהערך שנותנים בקידושין מבטא את החשיבות והמשמעות של הקידושין, ולכן ישנה חשיבות לסכום, אבל הוא אינו נועד לשמש רווח כספי למתקדשת.

יש לציין שהגורמים למחלוקת בתפיסת הקידושין, הם, ככל הנראה, לא רק מסורת לימוד או צורת מחשבה. הגורם המשמעותי הוא הפער התרבותי שהיה קיים בין ארצות אשכנז לבין ארצות ספרד. הפער הזה מתחיל בתרבויות שאינן יהודיות: ארצות אשכנז הנוצריות העלו את מעמד האישה בצורה משמעותית, מה שגרם לפרשנים שחיו שם להימנע מרעיונות של קניין זכות כלשהי באישה. לעומתם, בארצות ספרד, שהושפעו מהאסלאם,

50. בכך מובן למה גם אם היא רוצה להתקדש ומקבלת את הכסף, היא אינה מתקדשת, כי מוסכם שחליפין הם עדיין אינם דרך ראויה לקנות אישה. כיוון שהעניין אינו הערך, מובן גם למה לא מקשים מסוגיית בנתיה דרבי ינאי (יא, ב), כפי שהקשו התוספות.

51. לא היה ניתן להעמיד בשליח שמקדש שתי נשים, כי רק במצב של אב הוא זוכה בכסף בעצמו, ולכן הוא יכול לקדש אותן ממש בלקיחה אחת. כשמדובר בשליח – האב זוכה בכל פרוטה בנפרד, עבור כל אחת.

היה טבעי לפרשנים להבין שיש בקידושין מושג של קניין. לכן, המחלוקת הללו חוזרות בנושאים רבים הקשורים למעמד האישה, ולא רק בקידושין⁵².

52. הספרות על מעמד האישה באירופה גדולה מאוד. בשביל לראות עוד השלכות הלכתיות שלה ניתן לראות לדוגמה בספריו של אברהם גרוסמן, 'חסידות ומורדות', וכן 'אמונות ודעות בעולמו של רש"י', מעמוד 306 והלאה.