

קידושין לחלקים – מהות הקידושין לחצאין

ירחמאל הליברד

- א. פתיחה
- ב. סוגיית קידושין לחצאין
1. הצגת הסוגייה
 2. הסבר רש"י
 3. שיטת הרא"ש
 4. שיטת הר"ן
 5. שיטת הראב"ד
- ג. סוגיית חציו עבד חציו בן חורין
1. הצגת הסוגייה
 2. תוספות
 3. מחלוקת מהרש"ל ומהרש"א (בדברי בעלי התוספות)
 4. מחלוקת רשב"א וראב"ד
- ד. השוואת הסוגיות
1. ההבדל בין 'איתתא לבי תרי לא חזיא', לבין שיעור בקניין
 2. מדוע התעלמו הראשונים מהבדל זה?
 3. מדוע 'איתתא לבי תרי לא חזיא'?
- ה. קושיות על עיקרון קידושין לחצאין
1. סוגיית 'שרגא דלבני'
 2. סוגיית קידושין חוץ מפלוני
 3. קידושין שאינם מסורים לביאה
- ו. שיטת הרמב"ם
1. חציה שפחה חציה בת חורין
 2. שרגא דליבני
 3. מקודשת חוץ מפלוני
 4. הצעת יד המלך ומנחת אשר
- ז. סיכום

א. פתיחה

פירוש מושג התורה בישראל הוא דביקות בנותן התורה. הכול כתוב בתורה, הכול נרמז בה והכול נתון בה, "הפוך בה והפוך בה דכולה בה"¹. אחת הסוגיות המופשטות ביותר במסכת קידושין היא סוגיית 'קידושין לחצאין'. סוגייה זו כוללת בתוכה שלל מושגים ורעיונות שקשה לתפוס בצורה מציאותית, ודרושים הסבר מעמיק. אך, דווקא על ידי שימוש בכללים ובמימרות המיוחדות בסוגייה, נשתדל לשפוך אור על מהות הקידושין.

1. מבוסס על דברים מתוך הקדמת הספר 'באר התלמוד' של אליעזר שטיינמן.

בעזרת ניתוח הסוגייה לחלקים, נוכל להבין את החידוש הגדול בעולם הרחב הנקרא קידושין.

לימוד סוגיית קידושין לחצאין עשוי ליצור היתקלות עם מושגים מופשטים רבים שדורשים ביאור. מושגים כמו 'איתתא לבי תרי', 'שיור בקניין', 'רווחא לחבריה שבק', 'מקודשת חוץ מפלוני'. בנוסף, לאחר לימוד הפשט בסוגייה, הלומד נשאר עם קושיות קשות, שלא ניתנות למענה פשוט. מבחר מקושיותיו יהיה: למה אי אפשר לקדש חצי אישה? למה איש יכול לקדש באמירת 'מקודשת לחציי', ואישה אינה יכולה? כיצד בכל זאת ישנם מצבים שאישה נמצאת מקודשת לכמה אנשים?

במאמר המוצע בפניכם נעיין תחילה בסוגיית קידושין לחצאין (ז, א), ולאחר מכן נערוך השוואה בין הסוגייה לסוגיית קידושי חצי שפחה או עבד וחצי בן חורין. לאחר מכן נדון בעולה מההשוואה, ובעיקר ביחס בין המושגים השונים. לאחר הדיון בכלל 'אין אישה מתקדשת לחצאין', נדון ביוצא מן הכלל, ואיך בכל זאת ניתן לקדש לחצאין. לבסוף, נעיין בשיטת הרמב"ם, ונסכם את העולה ממנה.

ב. סוגיית קידושין לחצאין

ב.1. הצגת הסוגייה

הגמרא (ז, א) דנה במימתו של רבא: "התקדשי לי לחציי – מקודשת, חצייך מקודשת לי – אינה מקודשת". רבא מלמד אותנו שאדם המקדש אישה לחציו באמירת "הרי את מקודשת לי, לחציי" – מקודשת האישה. אך, לעומת זאת, אדם המקדש חצי אישה באמירת "חצייך מקודשת לי", אין האישה מקודשת.

אביי מקשה על רבא: "מאי שנא חצייך מקודשת לי דאינה מקודשת? אשה אמר רחמנא – ולא חצי אשה, הכי נמי איש אמר רחמנא – ולא חצי איש!". אביי מבין שמקור לימודו של רבא הוא מתוך הפסוקים עצמם, ולכן הוא מקשה על רבא. הרי אם כל הסיבה שאי אפשר לקדש חצי אישה היא משום שהמילה 'אשה' בפסוק "כי יקח איש אשה" (דברים כד, א) נועדה כדי למעט קידושין של חצי אישה, כך בדיוק המילה 'איש' בפסוק אמורה הייתה למעט קידושי חצי איש. אם אין הבדל בין איש לאישה, גם באמירת 'התקדשי לי לחציי' – האישה אינה אמורה להיות מקודשת.

רבא מסביר לאביי שישנו הבדל בין קידושי חצי איש לקידושי חצי אישה: "התם איתתא לבי תרי לא חזיא, אלא גברא מי לא חזי לבי תרי?". אצל איש – "גברא חזי לבי תרי", כלומר איש יכול לשאת יותר מאישה אחת, ובכך הוא יכול לקיים את האמירה "התקדשי לחציי". אך, אישה – "לבי תרי לא חזיא", כלומר אישה אינה יכולה להינשא ליותר מאיש

אחד, ולכן אי אפשר לקיים בה את אמירת "חציין מקודשת לי". רבא מרחיב ומסביר שפירוש האמירה 'מקודשת לחצי' היא שהאיש אומר לאישה – "אי בעינא מינסב אחריתי, נסיבנא", אם ירצה לשאת עוד אישה, יוכל לעשות כן.²

אך, בהסבר הסוגייה נותרו קצוות פתוחים רבים: האם רבא לומד את הדין מתוך הפסוקים, כפי שהבין אביי בקושייתו על רבא, ולכן אביי נצרך לתרץ את ההבדל בפסוקים. או, לחלופין, הוא לומד את הדין מתוך סברה, וממילא אין קושיית אביי תקפה לגביו כלל? השאלה הזאת גוררת את השאלה – האם הכלל 'איתתא לבי תרי' הוא סברה נפרדת לחלוקה בין הפסוקים עצמם, או עצם סברתו של רבא. מה משמעותו של הביטוי 'איתתא לבי תרי לא חזיא', ומה הבעיה שעליה הוא עומד? בנוסף, למה, לפי סוגייה זו, אי אפשר לקדש חצי אישה ולהשאיר את החצי השני ריק, ובכך ממילא לא תקום בעיית 'איתתא לבי תרי לא חזיא'?

ב.2. הסבר רש"י

רש"י על הסוגייה כותב:

להינשא להם אי אפשר, הילכך האי לא קדיש אלא פלגא, וחצייה נשאר לאחר א"כ אינה מקודשת לזה.

(רש"י קידושין ז, א ד"ה איתתא)

רש"י מסביר שמשמעות האמירה 'איתתא לבי תרי לא חזיא' היא שאין אפשרות להינשא לשניהם.³ מכיוון שאישה אינה יכולה להינשא לשני אנשים, כאשר האיש אומר 'חציין מקודשת לי' – לא ניתן לפרש את כוונתו באופן שהיא תוכל להינשא לאיש נוסף (שהרי זהו פירוש בלתי אפשרי). לכן, משמעות דבריו מוכרחת להיות באופן שהוא באמת קידש חצי אישה, וחצייה השני נשאר לקידושי אחר. רש"י מסביר שמכיוון שפירוש דבריו הוא באופן שהוא קידש חצי אישה, וחצייה השני של האישה נשאר פנוי לאחר, האישה אינה מקודשת. הסברו של רש"י בפשט הסוגייה מובן, שהרי המושג 'איתתא לבי תרי' הוא ההסבר המדויק לכך שהאישה לא יכולה להיות מקודשת בחצייה. בנוסף, הפירוש המילולי של המושג הוא שאישה אינה יכולה להיות שייכת לשני אנשים.

2. הסוגייה אינה מסתיימת כאן, והיא ממשיכה לדרון בשאלת "ונפשטו קידושין בכולה", כלומר – בדין התפשטות בקידושין. אך, מכיוון שדיון זה חורג מתוך מסגרת המאמר, לא נזכיר אותו כלל.
3. נדרש עיון מדוע רש"י מערב את מושגי הקידושין והנישואין. נציע אפשרות להסבר בהמשך המאמר.

אך, רש"י משאיר אותנו בחושך בנקודה אחת, ופירושו, לכאורה, לוקה בחסר. אם האיש קידש חצי מהאישה ממש, מדוע שהאישה לא תהיה מקודשת לאותו האיש? הרי כל הבעיה, לפי הסברו של רש"י, היא שאישה תהיה מקודשת לשני אנשים, אך בפועל רק איש אחד קידש? למה אי אפשר לקדש חצי אישה ממש, לפי רש"י? על מנת להסביר את שיטת רש"י נלמד שני הסברים, המנמקים למה אי אפשר לקדש אישה לחצאין ממש.

ב.3. שיטת הרא"ש

נוכל להסביר את שיטת רש"י על פי הסברו של הרא"ש (א, ז). הרא"ש מסביר כמו רש"י, שכאשר האיש אומר לאישה 'חצייך מקודשת לי', הוא קידש רק חצי ממש (שהרי אי אפשר להסביר אחרת, כפי שהסברנו לעיל). הבעיה עם קידושין כאלה היא שהאיש "משייר בקניין האישה". כלומר, למעשה, הוא קונה חצי באישה, אך באמצעות קניין פגום ולא שלם, שממילא יוצר בעיה בקידושין. הרא"ש מסביר את שיטת רש"י בצורה טובה, אך הוא נצרך לשאול מושג מהסוגייה בגיטין, שאינו מופיע כלל בסוגייה שלנו – 'שיוור בקניין'. במידה שהסברו של הרא"ש נכון, מן המצופה היה לראות את המושג "שייר בקניינו" בסוגייה שלנו. בכל מקרה, כך נוכל להסביר את שיטתו של רש"י – 'וחציה נשאר לאחר', ואין קידושיו קידושין, שהרי הוא משייר בקניין האישה. גם הרשב"א (ז, א ד"ה הכי) מסביר שהבעיה בקידושי חצי אישה ממש היא שהאיש משייר בקניין. יש להודות שגם הביטוי הזה מעט סתום, ונצטרך לפרש אותו בהמשך כשנדון בסוגייה בגיטין. לבינתים, נניח שמשמעות הביטוי היא שהקניין אינו שלם, וישנה בעיה שהקידושין לא יהיו שלמים.

ב.4. שיטת הר"ן

נוכל להסביר את שיטת רש"י בצורה אחרת לחלוטין, על פי הסברו של הר"ן. הר"ן מצטט מילה במילה את פירושו של רש"י (ומוכח מכך שהוא מתבסס על רש"י), אך מוסיף מילה אחת:

הילכך הא לא קדיש אלא פלגא כדי שחציה תנשא לאחר.

(ר"ן על הרי"ף קידושין ג, א)

אותו האיש שקידש באמירת 'חצייך מקודשת לי', קידש חצי כדי שהחצי השני יהיה פנוי עבור נישואי אחר. הר"ן מסביר שכאשר איש מקדש אישה לחצאין ממש, הוא מקדש אותה על מנת שהיא תוכל להתקדש למישהו אחר. אם זו היא מטרת הקידושין, כאשר המטרה הזאת אינה יכולה להתקיים, מטרת קידושיו אינה מתממשת. במידה שמטרת קידושיו אינה מתממשת, כל קידושיו אינם יכולים להתקיים.

כדי להסביר מה משמעות ה'מטרה' שעליה דיברנו בפסקה הקודמת, נוכל לחדד על פי הסברו של הר"ן, שמכניס פה רמז ללשון תנאי. האיש הראשון מקדש את חצי האישה על ידי מעין תנאי שאיש נוסף יוכל לקדש את חציה השני. האיש אומר שהוא מקדש את האישה במטרה שהיא תוכל להינשא לאחר. יש פה קידושין על תנאי, שאינו יכול להתקיים. עוד לפני הר"ן, רבי אברהם מן ההר (להלן – ר"א) פירש בצורה יותר מפורשת את הסוגייה כעוסקת בקידושין על תנאי. ר"א כותב:

לא חזיא דאשת איש אסורה לאחר, והוה לי כמאן דאמר התקדשי לי ולאחר. אבל כי אמר לחציי ונתרצת ונתן לה כסף או שטר מקודשת, לא רצה לאמר שאין לה בו אלא החצי, אלא רצה לאמר הואיל והרשות בידי ליקח אישה אחרת אקחנה ותהיה אשתי את ואחרת. וכתב רבינו מאיר פשיטא שהרשות בידו ותיריך דאפילו לא אפשר למיקם בסיפוקיהו דאמרינן ביבמות שאינו רשאי, הכא רשאי דכאילו התנה לה בפירוש דמי.

(רבי אברהם מן ההר קידושין ז, א)

ר"א מסביר בתחילת דבריו שכאשר אדם מקדש אישה באמירת 'חציך מקודש לי', הוא אומר לה שהוא מקדש אותה בשבילו, ומשאיר לה מקום פנוי כדי שאיש אחר יוכל לקדש אותה. ר"א אומר שבתוך אמירה זו גלום מעין תנאי או אמירה מותנית שהוא מקדש אותה לאחר. מכיוון שאשת איש אסורה לאחר, אמירת 'התקדשי לי ולאחר' אינה יכולה להתקיים, בגלל חלקה הראשון – 'התקדשי לי'.

על מנת להוכיח שר"א אכן התייחס לאמירת האיש כתנאי ממשי, נעיין בפירושו הנגדי ל'התקדשי לי לחציי'. ר"א מסביר באריכות את קידושי חצי האישה, 'התקדשי לחציי'. כפי שהסברנו, בתוך אמירה זו גלומה האמירה ש'אם ארצה אשא אחרת'. מכיוון שאמירה כזאת יכולה להתקיים, אם הוא נותן לה כסף או שטר – היא תהיה מקודשת. אך לכאורה אין פה כל חידוש, לפי הסבר זה, שהרי ברור שהוא יכול לשאת עוד אישה. כדי להסביר את חשיבותו של החידוש באמירת 'התקדשי לחציי', רבנו מאיר (המובא בר"א)⁴ מוסיף שהייתה כאן גם סוג אמירת תנאי. רבנו מאיר, ותקופה קצרה אחריו גם הריטב"א (ז, א ד"ה הכי קאמר), מסבירים שבאמת לא ברור חידושו של רבא לגבי אמירת 'מקודשת לחציי'. הרי אם משמעות הדבר הוא שהוא יוכל לקדש כמה נשים, ידוע לנו מהאמור במסכת יבמות (סה, א) שאדם ממילא יכול לישא כמה נשים, אם הוא יכול לזון אותן. אלא שאם הוא אומר לה

4. נראה שר"א מתייחס לפירושו של היד רמ"ה, וכך באמת מפרש היד רמ"ה על מסכת קידושין (על הסוגייה, אות ל, ד"ה א"ל): "דאפילו לא אפשר למיקם בסיפוקיהו [...] הכא רשאי דכאילו התנה לה בפירוש דמי".

'מקודשת לחציי', הוא גם אינו צריך להיות מסוגל לזון את נשיו, שהרי אמירה כזאת מגלמת בתוכה תנאי, שמשמעותו היא שהוא יכול לקדש כמה נשים, גם אם הוא "לא יוכל למימם בסיפוקייהו". הריטב"א מציע הסבר נוסף לחשיבותן של דין 'מקודשת לחציי'. לפי הסברו, מדובר כאן על תנאי המתייחס למקום שלא נהוג לשאת נשים נוספות בדרך כלל. התנאי מגדיר שאף על פי שבדרך כלל לא נהוג לשאת נשים נוספות, האישה מסכימה. בין כך ובין כך, גם הריטב"א מבין כמו רבו של ר"א, שבתוך האמירות האלה גלומה לא רק אמירה תוכנית, אלא אמירת תנאי. אם כן, הרי שר"א מבין שהאמירות הללו הן מעין תנאים, וכמובן שתנאי שלא יוכל להתקיים – יתבטל (כמו התנאי 'חצייך מקודשת לי').

אומנם, ניתן לערער בדבר, ולהסביר שהר"ן ור"א לא מדברים ממש על תנאים, שהרי הם לא הזכירו את המילה תנאי ולא את משפטי התנאים שצריכים להופיע בכל תנאי⁵. בנוסף, אם מדובר בתנאי שאינו יכול להתקיים, מדוע אין להסביר שהמעשה יתקיים והתנאי יתבטל⁶? לכן, נבקש להסביר, בצורה חדשה ויותר מחודדת, שהמשפט 'התקדשי לי ולאחר' (ש'חצייך מקודשת לי' מתורגם אליו) מכיל, על פי הר"ן בתוכו סתירה לוגית. אמירת 'חצייך מקודשת לי' בהכרח מתורגמת ל'התקדשי לי ולאחר'. משפט זה אינו יכול להתקיים בעצמו, שהרי יש בו סתירה. אם היא מקודשת לו, היא בהכרח אינה יכולה להתקדש לאחר, שהרי היא כבר אשת איש. אם היא מקודשת לאחר, היא אינה יכולה להיות מקודשת לו, מאותה הסיבה. לכן, במשפט עצמו ישנה סתירה פנימית, ואינו יכול להתקיים. ממילא, אם המשפט אינו יכול להתקיים, כך גם הקידושין באמירת 'חצייך מקודשת לי'.

לפי מה שהסברנו עד כה, מתקבלות שתי שיטות מרכזיות להבנת משמעות הבעיה באמירת 'חצייך מקודשת לי', על פי הסברו של רש"י. שתי השיטות מסכימות שבהכרח האיש לא אמר שהוא מאפשר לה לשאת עוד איש, שהרי 'איתתא לבי תרי לא חזיא'. לכן, לפי שתי הדעות, כאשר אדם מקדש באמירת 'חצייך מקודשת לי' הוא מקדש את חציה ממש, כדברי רש"י. מכאן ואילך נחלקות שתי הדעות מהי הבעיה המסוימת בקידוש חצי אישה ממש. לפי שיטת הרא"ש, בקידושי חצי אישה האיש המקדש משייר בקנינו, שהרי הוא לא קנה את כל האישה, ואת הצד השני אי אפשר לקדש משום 'איתתא לבי תרי'. לפי שיטת הר"ן ור"א, הבעיה היא שהוא מתנה תנאי שאינו יכול להתקיים⁷.

5. שאלה זו חוזרת רבות במסכת קידושין, כגון בסוגיית 'אמר מנה ונתן דינר', ועיין ברא"ש (א, ט).

6. כפי שנלמד מסוגיית תנאי בני גר ובני ראובן (סא, א) שתנאי שאינו מתקיים, מעשה הקידושין קיים והתנאי בטל.

7. ניתן להציע שהמחלוקת בעניין קידושין לחצאין בין הרא"ש לר"ן מסתובבת סביב המהות של הקידושין. האם הקידושין הם כמו קניין, ולכן קניין כזה הוא קניין פגום. או, לחלופין, האם

ב.5. שיטת הראב"ד

כפי שהסברנו לעיל בפירושו הסוגייה, ניתן להסתפק מה מקורו של רבא לדין 'איתתא לבי תרי'. הפירוש של הראב"ד (מובא ברשב"א ז, א ד"ה הכי) שונה מהותית משאר הפירושים לסוגייה, בגלל נקודה אחת. כל שאר הראשונים הבינו שהסבר לדין של רבא נובע מהסברות 'איתתא לבי תרי לא חזיא' וגברא אי בעי למינסב אחריתי נסיבנא'. הקושי שאבי מעלה מהפסוקים אינו קשור לדברי רבא, משום שרבא לא לומד מתוך הפסוקים. אך, הראב"ד מבין שגם אבי וגם רבא לומדים מתוך הפסוקים, אלא שלפי רבא יש סברה לחלק בין הפסוקים, ולכן הוא יכול לתרץ את קושיית אבי. ההבדל בין צורת הלימוד של הראב"ד לזו של שאר הראשונים, קשור לשאלה – מאיפה נובע דין קידושין לחצאין: מתוך הפסוקים או מתוך סברה גרידא. בהמשך המאמר נסביר את חשיבות הלימוד מהפסוקים לכל הסוגייה כולה.

מכיוון שהראב"ד מבין שכל הסוגייה סובבת סביב הפסוקים, הוא צריך להסביר את לימוד הפסוקים לפי דעת רבא. לכן, הוא מסביר שלפי מסקנת הסוגייה, הפסוק "כי יקח איש אשה" ממעט שני דברים – המילה 'איש' ממעטת חצי כלשהו, והמילה 'אשה' ממעטת חצי כלשהו. המיעוט מ'אשה' צריך למעט קידושי חצי אישה, שהרי 'חציין מקודשת לי' יכול להתפרש רק כקידושין לחצאין באישה ממש, שהרי 'איתתא לבי תרי לא חזיא'. 'איש' אינו יכול למעט קידושין לחצאין באיש, שהרי האמירה הזו יכולה להתפרש כ"אי בעיא למינסב איתתא אחרינא נסיבנא". לכן 'איש' חייב למעט דבר אחר, והוא מעמיד שהוא ממעט קידושי חצי עבד חצי בן חורין⁸.

ג. סוגיית חציו עבד חציו בן חורין**ג.1. הצגת הסוגייה**

הגמרא בגיטין (מג, א - מג, ב) דנה בקידושין של מי שחציו עבד וחציו בן חורין, ומי שחציה שפחה וחציה בת חורין (להלן חציו בן חורין – חב"ח). הגמרא מתחילה לדון בטיב קידושו של חציו עבד חב"ח שקידש בת חורין: "איבעיא להו: מי שחציו עבד וחציו בן חורין שקידש בת חורין, מהו?". הגמרא מנסה להשוות את דינו למקדש אישה לחציו שמקודשת ("התקדשי לחציי – מקודשת"), אך אומרת שיש הבדל מהותי בין המקרים: "מקודשת, דחזיא לכוליה, הא לא חזיא לכוליה". לכן, אי אפשר ללמוד משם. ההבדל הוא

הקידושין מסתובבים סביב עולם האישות, ולכן באמירתו יש סתירות בעולם האישות. הרי המושג קניין נובע מעולם הקניין, והמושג של בעלות יחידאית מגיע מעולם האישות.

8. הרשב"א חולק עליו בכל תוקף, ונדרן בזה בפרק הבא בסוגיית חצי שפחה חצי בן חורין.

שבמקדש לחציו – האישה ראויה לכל האיש, ולכן משמעות 'חצי' במקרה זה היא "אי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא". אך, במקרה חצי עבד חב"ח, האישה אינה ראויה לאיש (משום צד עבדות שבו), ומשמעות 'חצי' פה היא חצי במהות ולא חצי במחויבות, ולכן המקרים (החצאים) אינם דומים. מצד שני, אי אפשר להציע שאין קידושו קידושין כדין מקדש חצי אישה, שהרי "אינה מקודשת, דשייר בקנינו, והא עבד לא שייר בקנינו". כלומר, כאשר איש מקדש אישה לחציה ("חצייך מקודש לי – אינה מקודשת") – אין האישה מקודשת משום שהוא אינו קונה את כל מה שהוא יכול לקנות בה, ופה הוא קונה כמה שהוא יכול באישה (את כל צד בן החורין שבה).

הגמרא עוברת לאחר מכן לרדון בחצי שפחה חב"ח, ופותחת במאמרו של רבא: "כשם שהמקדש חצי אישה אינה מקודשת, כך חציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה אין קידושיה קידושין". כלומר, רבא סובר שכמו שאי אפשר לקדש חצי אישה, כך אי אפשר לקדש חצי שפחה חב"ח. רב חסדא מקשה: "מי דמי? התם שייר בקנינו, הכא לא שייר בקנינו". כלומר, יש הבדל בין קידושי חצי אישה לבין קידושין של חצי שפחה חב"ח, שהרי כאשר האיש קידש חצי אישה הוא 'שייר בקנינו' – כלומר, הוא לא קידש את כל מה שהוא היה יכול לקדש. אך, בחצי שפחה חב"ח הוא קידש את כל מה שהוא יכול היה לקדש (אין קידושין תופסים בצד העבדות שבה), ולכן הוא לא 'שייר בקנינו'. מאחר שיש הבדל ומשום הבעייתיות בדין חצי אישה, רק חצי אישה אינה מקודשת, וחצי שפחה חב"ח מקודשת⁹.

ג.2. תוספות

בסוגייה זו נעיין בעיקר בשאלת היחס בינה לבין סוגייתנו בקידושין. הסיבה להניח שיש קשר בין הסוגיות היא קודם כל שהגמרא עצמה מקשרת בין הסוגיות: "כשם שאין האישה מתקדשת לחצאין". בנוסף, כפי שראינו בדעת הראב"ד לעיל, פסק ההלכה בסוגייה זו משפיע גם על הסוגייה בקידושין (עוד נדון במחלוקת ראב"ד ורשב"א בהמשך).

על הקשר בין הסוגיות דנים התוספות, אך פירושם פירוש סתום מעט:

וגבי אשה קאמר אם תמצא לומר חצייך מקודשת לי אינה מקודשת. והוי מצי למימר איפכא, אלא האמת נקט דהכי מסיק בפ"ק דקידושין.

(תוספות גיטין מג, א ד"ה אם תמצא לומר התקדשי לחציי מקודשת)

9. בסוף הסוגייה רב חסדא דן בהשלכות שיטתו, בקידושי חצי שפחה חב"ח. ישנה מחלוקת בדין חצי שפחה חב"ח שהתקדשה, השתחררה ולאחר מכן התקדשה שוב. רב יוסף בר חמא סובר שפקעו קידושי ראשון, ולכן קידושי שני תופסים. רבי זירא סובר שגמרו קידושי ראשון, ומשום שאין קידושין לאחר קידושין, מקודשת לראשון.

לא ברור מה בדיוק משמעות המילים "הוי מצי למימר איפכא". מה בדיוק תוספות מציעים להפוך? בנוסף, לא ברור מה משמעות המושג "אלא האמת נקט", ולמה הוא סיבה לא להפוך? ישנם שני הסברים מרכזיים באחרונים לדברי התוספות, ושניהם משמעותיים מאוד בהסבר סוגייתנו.

ג.3. מחלוקת מהרש"ל ומהרש"א (בדברי בעלי התוספות)

המהרש"ל (חכמת שלמה מג, א ד"ה תוס' בד"ה את"ל) מסביר את פשט דברי התוספות. לפי הסברו, בעלי התוספות מציעים שגם אם הדין בקידושין היה הפוך, דהיינו שהאומר "חציין מקודשת לי" – קידושיו תקפים, והאומר "הרי את מקודשת לחציין" – אין קידושיו תקפים, עדיין הגמרא הייתה מתלבטת בדין חצי עבד חב"ח. הרי אפילו אם נאמר שב'חציין' אין האישה מקודשת, ייתכן שדווקא בחצי עבד חב"ח תהיה האישה מקודשת, שהרי לא שייר בעצמו. כך אפשר גם להסביר בדין 'חציין מקודשת', שבחצי עבד חצי בן חורין אולי הדין יהיה הפוך, משום שאין האישה ראויה לכולו. אם כן, לפי דעת המהרש"ל, הקביעה ההלכתית בסוגייה יכולה הייתה להיקבע בדיוק הפוך, ולכן אם באמת היה נפסק הפוך, ההתלבטות בסוגייה שלנו הייתה בדיוק הפוכה. אך, מכיוון שכך נפסק בקידושין, ו"כך הוא האמת"¹⁰, הגמרא בגיטין מניחה את הפסיקה כהנחה ברורה.

המהרש"א תוקף את ההסבר הזה בכל תוקף, שהרי:

הא דחזיא לכולה דה"ק לה אי בעינא נסיבנא אחריתי כו' דזה ודאי לא שייך באשה.

(מהרש"א גיטין מג, א ד"ה בד"ה תוס' ואת"ל)

כלומר, לפי המהרש"א אין אפשרות בכלל להציע שאישה תהיה מקודשת לחצייה, כפי שהמהרש"ל מציע, שהרי משמעות הדבר היא שהאישה תוכל לשאת אדם נוסף, דבר שאינו אפשרי. כלומר, המהרש"ל אינו מקבל את ההצעה שהגמרא בקידושין הייתה יכולה להציע הפוך. לכן, המהרש"א נאלץ להסביר שהמילה "איפכא" בתוספות פירושה אחר מאשר הפירוש של המהרש"ל¹¹.

10. כך מפורש גם בפירושו של המהר"ם מלובלין (על הסוגייה ד"ה את"ל). עולה מתוך דבריו הסבר מחודד יותר למילה "אמת" בתוספות: "אלא שהאמת נקט כמו דמסיק בקידושין". כלומר, האמת משמעותה הקביעה שנקבעה במסכת קידושין, ולא האמירה 'איתתא לבי תרי לא חזיא', כפי שסובר המהרש"א.

11. אין זה המקום להרחיב בהסברו של המהרש"א, אך בקצרה נביא שהמהרש"א מציע ש"איפכא" מוסב דווקא על ההתלבטות של הגמרא. כלומר, בהנחה שמה שנאמר בקידושין הוא נכון, הגמרא הייתה יכולה להתלבט בדין חצי עבד חב"ח, כפי שכתוב בגמרא וגם הפוך.

בכל מקרה, מה שיוצא במחלוקת בין המהרש"ל לבין המהרש"א, הוא שהקשר שתוספות מציגים בין שתי הסוגיות משפיע על הסיבה שב'חצייך מקודשת' – אינה מקודשת. לפי המהרש"ל, הסיבה שאישה אינה מקודשת באמירת חצייך היא דין צדדי, ולכן הוא יכול לסבול את האפשרות שנאמר הפוך בקידושין, ואיש יוכל לקדש חצי אישה. אך, לפי המהרש"א, העיקרון שאישה תתקדש באמירת חצייך, נוגד את כל המהות של הקידושין, "דזה ודאי לא שייך באישה". כלומר, המחלוקת בהבנת התוספות מעמידה לנו הסתכלות עמוקה (שנשתמש בה בהמשך) בהסבר הבעייתיות בקידושי אישה לחצאין. האם מדובר בדין צדדי, או שמדובר במהות של האישה ושל האישות בכלל.

ג.4. מחלוקת רשב"א וראב"ד

נקודה נוספת שנרצה לדון בה בסוגייה זו, היא פסיקת ההלכה בדין קידושי חצי עבד חב"ת. נזכיר שבשני חלקי הסוגייה הגמרא מסתפקת בספק הנוגע ישירות לסוגייתנו, ולא פוסקת את הסוגייה. משום כך, הפוסקים התווכחו מה נפסק בכל סוגייה, והסיבה שיש צורך לדון בכך היא שהדין תלוי בתפיסתם בסוגייתנו. המחלוקת שדרכה נוכל לבחון את הפרשנות של סוגייתנו ביחס לפסיקת ההלכה בסוגייה בגיטין, היא מחלוקת רשב"א וראב"ד (רשב"א קידושין ז, א ד"ה הכי קאמר)¹².

כפי שהסברנו לעיל, הראב"ד לומד שמסקנת סוגייתנו היא שהמילה 'אישה' ממעטת קידושי חצי אישה, והמילה 'איש' ממעטת קידושי חצי עבד חב"ת. הראב"ד, שלומד מתוך הפסוקים, נצרך להסביר שהמיעוט היוצא מהמילה 'איש' אינו יכול להיות משמעות האמירה 'התקדשי לי לחציי', שהרי אפשר ליישב את המשפט הזה בפירוש "אי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא". לכן, המילה 'איש' צריכה למעט דבר אחר, והראב"ד קובע שהיא ממעטת קידושי חצי עבד חב"ת. לפי דברי הראב"ד, יוצא שמשום שהוא פוסק בסוגיית חצי עבד חב"ת שאין קידושיו קידושין, הוא יכול לפרש את המילה 'איש' כחצי עבד חב"ת. ישנו היגיון בדברי הראב"ד שאין קידושיו קידושין, שהרי לא הצלחנו להוכיח שקידושיו תופסים בסוגייה.

הרשב"א חולק על הראב"ד משום שהוא אינו סובר שאפשר להוכיח מהגמרא שקידושיו של חצי עבד חב"ת אינם תופסים. הוא מקשה סדרה של קושיות על הלימוד של הראב"ד בסוגייה בגיטין. קודם כל, אם 'איש' ממעט את קידושיו, למה הגמרא אינה פושטת את ההתלבטות מהפסוק? בנוסף, הוא מוכיח את שיטתו, הקובעת שקידושי חצי עבד חב"ת

12. נרצה לציין שרוב הפירוש שפירשנו בראב"ד הוא פירושו של הרשב"א בדברי הראב"ד, שמתומצתים מאוד (עיין שם). ממילא, הגיוני שיהיה קשה יותר על פירוש הראב"ד מאשר על פירושו של הרשב"א.

תופסים, מגמרא ביבמות (מה, ב), ולכן בהכרח אי אפשר לפסוק פה שקידושי חצי עבד חב"ח אינם קידושין. הוא מסיים את קושיותיו עם הקושי הגדול ביותר – אם 'איש' ממעט חצי עבד חב"ח, למה 'אשה' אינה ממעטת חצי שפחה חב"ח? הקושיות שמקשה הרשב"א קשות רק לשיטת הראב"ד, שהרי הרשב"א אינו לומד מתוך הפסוקים במסקנת שיטת רבא כלל. כאמור, כל הסיבה שהראב"ד יכול לפסוק את דינו של חצי עבד חב"ח היא רק מתוך הפסוקים. יוצא שהמחלוקת איך לפסוק בסוגייה בגיטין משפיעה על צורת הלימוד של הסוגייה בקידושין (או הפוך)¹³.

הראב"ד תופס את לימודו של אביי מהפסוקים כגזרת הכתוב לשלילת האפשרות לקדש חצי איש וחצי אישה. כיוון שנאמר "אשה", ולא נאמר 'חצי אישה', יוצא שלא תהיה האישה מקודשת בגלל גזרת הכתוב. הרשב"א חולק ואומר שאין דין זה גזרת הכתוב ממש, אלא כאשר התורה מדברת על המצוות היא מדברת על מושגים שלמים, ואין התייחסות של התורה לחצי אישה. לכן, אביי אומר לרבא שאין מושג חצי איש קיים כמו שאין מושג של חצי אישה. אישות היא מושג שלם, לא מגזרת הכתוב, אלא מעצם הגדרתה. כלומר, המחלוקת היא האם בשלב המסקנה עדיין ניתן למעט מתוך הפסוקים חצי אישה, או שאין זו משמעות הפסוקים כלל, וצריך ללמוד זאת מסברה.

ניתן להציע שמחלוקת זו מתקשרת עם המחלוקת שהצגנו בסעיף הקודם. לפי שיטת הראב"ד, שמסביר שמקורו של רבא לדין 'איתתא לבי תרי' הוא מן התורה, דין קידושין לחצאין הוא דין תורה ואין אפשרות להבין אחרת (כלומר שבאמת יהיה ניתן לקדש חצי אישה). אך, לפי הרשב"א, מדובר בדין העולה מסברה, ולא מתוך הפסוקים, ולכן אם הסברה הייתה מורה הפוך, היה צריך לפסוק כך. בין כך ובין כך, ניכר כי הפסיקה והפרשנות לסוגייה בקידושין משפיעות על הבנת הסוגייה בגיטין ופסיקתה¹⁴.

13. ניתן יהיה להציע, לפי שיטת הרשב"א, שנכריע כהצעת הרא"ש להסברת דברי רש"י בסוגיית קידושין לחצאין. הרא"ש הסביר שהבעיה בקידושין לחצאין ממש היא שיוור בקניין. כך גם נשמע משיטת הרשב"א שמקשר את הסוגיות, ומסביר שהבעיה בקידושי אישה לחצאין ממש אינה גזרת הכתוב (כמו שיטת הראב"ד), אלא שיוור בקניין.

14. ובהחלט אנו רואים שנחלקו הראשונים כיצד לפסוק בסוגייה. עם שיטת הראב"ד, שפסק שאין קידושי חצי עבד חב"ח קידושין, עומד הרמב"ן (גיטין מג, א ד"ה מי), שפסק: "לעולם אימא לך חציו עבד שקדש אין קדושו קדושין". עם שיטת הרשב"א, שאינו פושט את הדין מהסוגייה, עומד הריטב"א (גיטין מג, א ד"ה מי), שכתב ש"אבעיא ולא אפשריא", וכמו הרשב"א נסמך על פסיקת הגמרא ביבמות (מה, ב).

שיטת הרי"ד היא מפתיעה ביותר בסוגייה זו, מכיוון שהוא פוסק שקידושו קידושין "משום צד חירות שבו". זה פסק מאוד מעניין בעיקר משום שאף אחד לא פסק כך ועוד יותר מעניין משום

ד. השוואת הסוגיות

ד.1. ההבדל בין 'איתתא לבי תרי לא חזיא', לבין שיור בקניין בסעיף זה נעמוד על ההבדל בין המושג 'איתתא לבי תרי לא חזיא' לבין המושג 'משייר בקניינו'. תחילה נסביר למה בכלל צריך להבדיל בין המושגים, ורק לאחר מכן נוכל להצביע על ההבדלים בין המושגים.

נתחיל בדמיון לפני שנעסוק בשוני. שני המושגים הללו באים כתירוץ לשאלת מדוע אי אפשר לקדש חצי אישה. הביטוי 'איתתא לבי תרי' מופיע בסוגייתנו כהסבר מדוע איש יכול לקדש לחציו, אך אישה אינה יכולה להתקדש לחציה. הגמרא מסבירה ש"גברא אי בעיא למינסב אחריתי נסיבנא". אך, אישה, "איתתא לבי תרי לא חזיא", ולכן לא ניתן לקדש חצי אישה. הביטוי 'שייר בקניינו' מופיע כהסבר מדוע ניתן לקדש חצי שפחה חב"ח, בשונה מחצי אישה שאי אפשר לקדש. חצי אישה אי אפשר לקדש משום שהאיש משייר בקניינו, אך חצי שפחה חב"ח האיש אינו משייר בקניינו.

אך, ברור שכל אחד מהמושגים הללו בא להביע רעיון אחר לחלוטין. כדי להבין את ההבדל, נצטרך להסביר את הרקע לסוגייתנו. הסוגייה נפתחת במימרה של רבא, הדנה בצורות שונות ומשונות של הקידושין. דין ערב, דין עבד כנעני, דין שניהם וכו'. לדוגמה, קידושין מדין ערב משמעותם היא שאף על פי שלא הגיעה ההנאה לידה – היא מתקדשת ("משעבדיה נפשיה"). המימרה האחרונה של רבא לפני סוגייתנו היא "וכן לעניין ממונא". כלומר, הדינים המיוחדים הנ"ל בקידושין שעליהם הגמרא דנה לפני הסוגייה שלנו, חלים גם בדיני ממונות. כלומר, אם נמשיך את הדוגמה לעיל, אף על גב שהמוכר לא קיבל כסף לידו כלל, הוא יכול למכור את הממון בהגיע הממון לאחר בציוויו. בעקבות מימרה זו, רבא מחדש חידוש עצום במהות הקידושין. אף על פי שמוסד הקידושין מושפע¹⁵ ומבוסס על עולם הקניין ("האשה נקנית"), וישנם דינים משותפים בין קניין לבין קידושין (כמו שעולה מאמירת הגמרא "וכן לעניין ממונא"), ישנן פעולות שניתן לפעול בעולם הקניין, ולא בעולם הקידושין. בעולם הקניין אדם יכול לחלק את ממונו, כמעט בכל צורה שירצה. אך, בעולם הקידושין, בגלל הצד האיסורי שבו, אין יכולת לחלק קניין אישה. בעקבות הרקע הנ"ל, ניתן להבין את המשמעות של 'איתתא לבי תרי לא חזיא'. בשונה מממון שניתן

שהוא מחלק בין "שייר בקניינו" לבין "שייר בקניינה". נשמע לפי שיטתו שיש שני קניינים בקידושין, קניין האיש וקניין האישה. בחרנו לא להאריך במקום זה.

15. כך הסביר רה"י הרב חיים סבתו על משמעות הקניין וההקדש בעולם הקידושין. ראה באתר ישיבת ברכת משה, בסדרת 'שיעור כללי – קידושין תשפ"ב', שיעור מספר 1, י"ט בכסלו תשפ"ב – 'קנין וקידושין': <https://www.ybm.org.il/lesson?lesson=19501&format=A>.

לקבל מצב שלו שני בעלים, קידושין אינם פועלים כך. כלומר, הביטוי הנ"ל מבטא שבצד האיסורי של קידושין אין יכולת להתייחס לחצאי אישה.

נמשיך לסוגייה בגיטין כדי להבין עוד יותר את ההבדל. הסוגייה בגיטין מתארת מחלוקת בין רבא לרב חסדא. רבא ממשיך את אמירתו מקידושין¹⁶, ומסביר ש"כשם שהמקדש חצי אישה אינה מקודשת, כך חציה שפחה חב"ח שהתקדשה אין קידושיה קידושין". על כורחנו נצטרך להסביר שסיבתו של רבא שחציה שפחה חב"ח אינה מקודשת – אינה משום 'שיוור בקניין' (שהרי אם כך, אין השוואה מוחלטת), כמו ההסבר הפשוט. אלא, ממש כשם שאין אישה מתקדשת לחצאין משום 'איתתא לבי תרי לא חזיא', כך חצי שפחה חב"ח אינה מתקדשת לחצאין משום 'איתתא לבי תרי לא חזיא'. כלומר, רבא מסתכל על חצי שפחה חב"ח מצידה האיסורי, ואומר שלמרות חוסר היכולת לקדש את צידה השני, שבעקבותיו הקידושין אינם משוירים, עצם ההתייחסות לאישה כחצי (גם עקב הנסיבות הטכניות) הוא פסול בעולם האישות. בעולם הקניינים ניתן להתייחס לעבד כממון ולהתייחס לחציו, אך כאשר נכנסים לעולם האיסורי – אין יכולת להתייחס לאישה כך. רב חסדא חולק על רבא משום שהוא מסתכל על חצי שפחה חב"ח בצורה קניינית. רב חסדא מסביר שלמרות התייחסות הפעולה לאישה כחצי אישה, בפועל הקידושין פועלים בכל מה שהיה אפשר. כלומר, רב חסדא מתייחס לאישה בעולם הקניין, ומסביר שהבעיה לקדש אישה לחצאין היא תוצאת קניין חצי מהאישה, ושיוור הצד השני. השיוור באישה פוגע בצידה השני בגלל 'איתתא לבי תרי לא חזיא', אך בפועל הבעיה היא צורת הקניין הסופית, ולא צורת ההתייחסות. ראייה לכך – שבחצי שפחה חב"ח אנחנו מסתכלים עליה כחצי אישה, אך בפועל משום שאין שיוור בקניין עצמו (הצד השני לא נשאר פנוי) – אין בעיה בקידושיה.

לפי ההסבר הנ"ל, רבא ורב חסדא חולקים במהות איך להסתכל על קניין חצי אישה, ומחלוקתם משפיעה על ההסתכלות הרחבה בעניין חצי שפחה חב"ח. לפי רבא, הבעיה בקידושי חצי אישה היא עצם ההתייחסות לאישה כאל חצי, דבר האפשרי בעולם הממון, אך לא בעולם הקידושין. ממילא, גם בחצי שפחה, אף על פי שאין שיוור בקניין, עצם ההתייחסות אליה כחצי הוא דבר פסול. רב חסדא חולק על רבא ומסביר שהבעיה בקניין חצי אישה היא שהוא שייר בקניינו. עצם הפעולה גוררת בסופה את התוצאה שהאישה –

16. בהכרח מדובר על אותו רבא בר נחמני, שאבוי תמיד מופיע אחריו, רבו של אבוי. בהכרח אם מדובר באותו רבא, חייבת להיות התאמה בין המימרות.

חציה יהיה מותר. מעשה הקניין אינו שלם. ממילא, בחצי שפחה חב"ח אין בעיה, שהרי קידושיה אינם גוררים קניין משורר¹⁷.

נרצה להדגיש את ההבדל בין שני הצדדים בהבנה עמוקה עוד יותר. הגמרא (ו, ב) דנה בספק של רבא בעניין קידושי אישה באמירת 'שני חציך בפרוטה'. הגמרא מסבירה את צדדי הספק: האם אף על פי שהוא קידש אותה לחצאין, משום שקידש בזמן אחד – ממילא אין בעיה, או לחלופין – אין אפשרות לקדש אישה לחצאין כלל¹⁸? אם כן, זו בדיוק מחלוקת רבא ורב חסדא. הצד האומר שאף על פי שהוא קידש לחצאין, הוא קידש בזמן אחד – מתרכז בתוצאה. זו למעשה הגדרת הביטוי 'שיר בקניין' – צריך שלבסוף קידושי האישה לא יגררו תוצאה של שיר בקניין. כאן, אף על פי שהוא התייחס לאישה לחצאין, אין זה משנה משום שלמעשה האישה מקודשת קידושין גמורים. אך, לפי הצד שאין אישה מתקדשת לחצאין כלל, לא משנה מה התוצאה, אלא ההתייחסות של פעולת הקידושין. זו למעשה הגדרת 'איתתא לבי תרי' – אין אפשרות בעולם הקידושין להתייחס לאישה כאל חצי, גם אם אין שום נפקא מינה מעשית.

נבקש להצביע על כך שכנראה זהו החילוק בין פסיקות הרמב"ם. הרמב"ם בסוגיית קידושי חצי אישה וקידושי חצי שפחה חב"ח משתמש בשני המושגים, אך לא מערב אותם. הרמב"ם בפרק שלישי מהלכות אישות עוסק בדיני קידושי האישה, ושם הוא פוסק את טעמו של רבא שאין אישה ראויה לשניים: "אם אמר לה, חציך מקודש לי, אינה מקודשת, שאין אשה אחת ראויה לשנים" (ג, ט). הרמב"ם בפרק הרביעי מדבר על אישיות מיוחדת בקידושין והדינים המיוחדים הנוגעים אליהם בעולם הקידושין. הוא פוסק על דמויות כגון: סריס, טומטום, איסורי לאווין וגוייה. בין היתר, הרמב"ם פוסק גם באישות חצי שפחה חב"ח, פוסק את דעת רב חסדא: "אינה מקודשת קידושין גמורין עד שתשתחרר"¹⁹ (ד, טז), וכפי שעולה מהגמרא טעמו הוא 'שיר בקניין'. מכיוון שהרמב"ם בפרק ד' לא דן בדיני קידושין, אלא בדמויות מיוחדות, עולה שהדין של חצי שפחה חב"ח אינו דין בקידושין. כלומר, סברת 'שיר בקניין' שהרמב"ם מביא נוגעת לדמות המיוחדת של חצי

17. כאשר רבה שבתחילת הסוגייה סבר כרבא, חוזר בו וסובר כשיטת רב חסדא, מודגש עוד יותר שיש מחלוקת ביניהם וההסבר לעיל מדיגש את נקודת המחלוקת.

18. נזכיר בדרך אגב שמסוגייה זו הוכיח הברכת שמואל (ז, א, בשם הגר"ח) שקידושין של חצי אישה הם חיסרון במעשה הקידושין, ולא בחלות הקידושין. ניסינו להציע דרך אחרת מתוך הסוגייה הזו לבעיית קידושי חצי אישה.

19. בפרק על שיטת הרמב"ם נחזור להלכה הזו, ונסביר למה הרמב"ם מצריך שהיא תשתחרר, ומה בדיוק משמעות הביטוי "כקידושי קטנה שגדלה". אבל, בפשט הדברים עולה שלא כדעת רבא שאין קידושיה קידושין, אלא שקידושיה קידושין תחת מגבלה שנדון בה בהמשך.

שפחה חב"ח, ופחות לקידושין. כלומר, בשונה מקידושי חצי אישה הקשורים לדיני אישות ממש (כפי שנידון בפרק ג'), קידושי חצי שפחה חב"ח קשורים לדיני קנייני עבדים. הסבר זה שווה להסברנו לעיל להבדל בין המושגים.

הרמב"ם מלמד אותנו ששני הטעמים נכונים, אך צריך לדעת להפריד ביניהם. בעולם של קידושין מתאים הביטוי 'איתתא לבי תרי לא חזיא'. בחצי שפחה חב"ח הבעיה אינה בקידושין, אלא בתוצאה, כמו שאר הדוגמאות המובאות שם בהלכה.

לסיום, נשים לב לכמה מאפיינים שאופפים את שני הביטויים. 'איתתא לבי תרי' הוא מושג מסוגייה בקידושין, 'שיוור בקניין' הוא מושג מסוגייה בגיטין (סוגיית קניין בעבדים). שני הביטויים הללו ייחודיים למסכת שלהם, כלומר – אין שיתוף השם בין המסכתות. הביטוי 'איתתא לבי תרי' מצביע על בעיית התייחסות – 'חזיא'. הביטוי 'שיוור בקניין' מצביע על בעיית פעולה – 'שיר'. הביטוי 'איתתא לבי תרי' מתמקד באישה, והביטוי 'שיוור בקניין' מתמקד באיש.

ד. 2. מדוע התעלמו הראשונים מהבדל זה ?

מעניין מאוד שאף על פי שמוכח מתוך הסוגיות ומתוך הרמב"ם שצריך להפריד בין המושגים, ראשונים רבים לא הבדילו בין הטעמים השונים בשאלת אי האפשרות לקדש אישה. נביא דוגמות לכמה מהראשונים שהצגנו לעיל שלא חילקו בין שני המושגים:

הרא"ש (על סוגיית התקדשי לי לחזיי), הרשב"א (על סוגיית התקדשי לי לחזיי), תוספות (על סוגיית רב יוחנן וביבמות מה, ב ד"ה משום), תוספות רי"ד (על סוגיית חצי שפחה חב"ח) ועוד, שהצגנו בפרקים הקודמים.

נצטרך להסביר שהראשונים מבינים שיש חילוק בין שני המושגים, אך הם תלויים אחד בשני. הרי כל הסברה שיש בעיה בשיוור בקניין היא משום ש'איתתא לבי תרי לא חזיא'. ניתן לקנות כמעט כל דבר בעולם הקנייני בחצאים, אך במקרה זה המקדש מקדש חצי מהאישה ומשאיר את החצי השני פנוי בצורה שאי אפשר לקדש אותו. הסיבה שלא יהיה ניתן לקדש את החצי השני היא 'איתתא לבי תרי', ולכן החצי השני יישאר בעקבות פעולת הקידושין לא מקודש לנצח, ולכן יש פה שיוור בקניין. הקונה חצי שדה, אין שום מניעה לאדם אחר לקנות את החצי השני (כמובן שיש מקומות שאין בהם חלוקה, אך אנחנו מדברים על רוב הקניינים). אך, עצם מעשה הקידושין כאן מונע מהאחר לקנות את הצד השני, ולכן יש פה שיוור. מכאן עולה שהבעיה בשיוור הקניין היא מתוך דין 'איתתא לבי תרי לא חזיא'. כך גם נוכל להסביר בדיוק בכיוון ההפוך, כל הסברה שיש בעיה ב'איתתא לבי תרי', היא משום שלא היה מעשה קידושין שלם, כלומר יש שיוור בקניינה. לא היה ניתן

להתייחס לאישה כחצי, אם לא היה שיוור בקניין. לכן, הבעיה ב'איתתא לבי תרי' היא השיוור בקניין.

כפי שהזכרנו לעיל, שני המושגים הללו הם ייחודים לכל מסכת בנפרד. אך, בשונה מההסבר לעיל שמדובר בשני מושגים שונים, ניתן להסביר שמדובר באותו המושג שמתמקד בזווית שונה בפעולת קידושין לחצאין. ניתן להסביר בצורה פשוטה, לפי השיטות שמערבבות את המושגים, ש'איתתא לבי תרי' היא סיבה לפרש ולחלק בפסוק, שהמשמעות אישה ולא חצי אישה היא רק לגבי המילה 'אשה' (כפי שמוסבר לעיל). שיוור בקניין היא סיבה שאישה לא יכולה להתקדש לחצאין. לא מדובר על מושגים סותרים כלל.

כלומר, עד כמה שניסינו להסביר את ההבדלים בין הסברות, בסופו של דבר, אכן ניתן להסביר שהן תלויות אחת בשנייה. ממילא, הדבר מסביר מדוע הראשונים מדברים על הסברות הללו כאחת. אך, כל זאת אינו סותר את ההבנה שלנו בסעיף הקודם, רק נצטרך לדייק אותה יותר. כנראה שגם רבא מסכים שיש בעיה של שיוור בקניין האישה, אך הבעיה המרכזית יותר היא ש'איתתא לבי תרי לא חזיא'. כפי שהסברנו לעיל, רבא מתמקד בהתייחסות החצויה לאישה, שאין לה מקום בעולם האישות. אך, אין זה אומר שהוא טוען שאין בעיה של שיוור בקניין בתוצאה הסופית. כנראה שגם רב חסדא מסכים ש'איתתא לבי תרי לא חזיא', אך הבעיה הגדולה יותר היא שהאיש משייר באישה. כפי שהסברנו למעלה, רב חסדא מתמקד בתוצאה הסופית, האם היה שיוור בקניין. אך, אין זה אומר שהוא טוען שאין בעיה בהתייחסות לאישה כחצי.

ד. 3. מדוע 'איתתא לבי תרי לא חזיא'?

עד כה לא פירשנו את הביטוי העלום 'איתתא לבי תרי לא חזיא'. המשמעות המילולית של 'איתתא לבי תרי לא חזיא', היא שאישה אינה ראויה להיות שייכת לשני בתים, כלומר אישה אינה יכולה להיות מקודשת לשני אנשים. המשפט הזה מקביל לכך שהגמרא מסבירה שאיש, בשונה מהאישה, אכן יכול לקדש שתי נשים. אך, נצטרך להבין מה הסיבה לכך שאישה אינה יכולה להיות מקודשת לשני אנשים.

ניתן להעלות שני הסברים להבדל בנקודה זו בין האיש לאישה. הסבר אחד הועלה על ידי רה"י הרב חיים סבתו, שמסביר שמהות הקידושין היא מיסוד המשפחה היהודית. התורה רצתה שכל מי שנולד לעם היהודי ישתייך למשפחה וליוחסין מסוימים. כאשר איש נושא שתי נשים, אפשר לדעת מי האב ומי האם, ובכך לקבוע את משפחתו ואת ייחוסו. אך, כאשר שני אנשים נושאים אישה אחת, אין לנו יכולת מבחינה טכנית לקבוע מי היא אם הילד, ובכך כל מוסד הקידושין נפגם.

הרב אליהו ליפשיץ חלק על ההסבר הזה מכמה טעמים, בעיקר משום שמשמעותו אינה רלוונטית היום, כאשר ניתן לבצע בדיקות גנטיות. בנוסף, אם כל ההתמקדות של התורה הייתה לשמור על קדושת הזרע של העם, התורה לא הייתה אוסרת על ביאה שלא כדרכה באשת איש, שאין בו פגם לקדושת הזרע. הרב ליפשיץ מסביר ש'איתתא לבי תרי לא חזיא', בגלל מהות האישה. מצד האמת, אישה ראויה רק לאיש אחד, ולא הפוך. לא סתם אישה נקראת 'אשת איש', ואין איש נקרא 'איש אישה'. לפי התורה, האישה מתייחסת אחרי האישה, ובהגדרה היא אינה יכולה להיות מיוחדת²⁰ לשני אנשים, בשונה מאיש שכן יכול לשאת שתי נשים. אפשר לחזק את הסברה הנ"ל מתוך פסיקת הרמב"ם הכותב "שאיין אישה אחת ראויה לשניים".

ניתן אולי לקשר את שתי הסברות למחלוקת שראינו בשיטת המהרש"ל ושיטת המהרש"א. לפי המהרש"ל, חוסר היכולת לקדש אישה לחצאין הוא דין שנוגע לעולם מושגים אחר. לכן, ממילא, יהיה אפשר להפוך את הסברות בסוגייה בגיטין. סברה זו תואמת לסברה המסבירה כי הסיבה ש'איתתא לבי תרי לא חזיא' היא כדי לשמר את היוחסין של עם ישראל. אין זה עניין מהותי באישה, אלא סיבה טכנית צדדית הנוגעת לסיבה גדולה אחרת (שמירה על קדושת הזרע של העם). המהרש"א מסביר שדין קידושי חצי אישה נוגע למהות האישה, ולכן בגיטין לא ניתן להפוך את הסברות. ממילא, הדבר מסתדר לפי השיטה המסבירה שאי אפשר לקדש אישה לחצאין בגלל המהות המיוחדת שהתורה מלמדת אותנו באישה ובאישות בכלל.

ה. קושיות על עיקרון קידושין לחצאין

מכל הפרקים לעיל, עולה בצורה שלא משתמעת לשני פנים שלא ניתן לקדש אישה לחצאין. ברם, ישנן שלוש סוגיות שבצורה ישירה או עקיפה סותרות את העיקרון הזה. בפרק הזה נדון בסוגיות הללו²¹, ונסה לראות איך העיקרון ש'איתתא לבי תרי לא חזיא' אינו מסתדר עם העובדה שיש לנו שני מקרים שבהם אפשר לקדש אישה ליותר מאיש אחד. בעזרת היישובים בין הסוגיות, נוכל להעמיק ולהבין את המשמעות של השיור באישה.

20. על פי חלק מהראשונים, המושג 'מקודשת' מתורגם למושג 'מיוחדת' (עיין לדוגמה תוספות ב, ב ד"ה דאסר).

21. תוך ניסיון שלא להיכנס לעיון עמוק בפרטי הסוגיות. מטרתנו בפרק זה היא אך ורק להתייחס לסתירה העקרונית העולה בין הסוגיות.

ה.1. סוגיית 'שרגא דלבני'

ה.1.א. הצגת הסוגייה

הגמרא בקידושין (נט, ב - ס, א) דנה בתנאים בקידושין, ובין היתר באמירת "מקודשת מעכשיו ולאחר שלושים יום"²². רב אומר שהאישה מקודשת ואינה מקודשת לעולם, משום שהיא מסתפק בעצם המשמעות ההלכתית של 'מעכשיו ולאחר שלושים': "לרב מספקא ליה, אי חזרה הוי". מצד אחד, אפשר להבין שמשמעותו היא "אם לא אחזור כי בתוך שלושים – יחולו קידושין", ולכן אם אחר יקדש בתוך הזמן המוגדר, קידושי הראשון יתפסו. אך מאידך, הביטוי יכול להתפרש כתנאי: "אי תנאה הוי". כלומר, הוא רוצה לקדש אותה רק לאחר שלושים, ולכן אם אחר יקדש בתוך הזמן המוגדר, קידושי השני יתפסו. משום שרב מסתפק, הוא משאיר את הדין ב'מקודשת ואינה מקודשת לעולם' (אסורה לשניהם בלא גט מאחד מהם), כלומר: ספק מקודשת.

אביי מעלה סברה מעניינת בשיטת רב. עצם ההסתפקות של רב האם מדובר בתנאי או בחזרה, משליכה על מקרה שאחד מקדש אישה מעכשיו ולאחר שלושים, שני מקדש מעכשיו ולאחר עשרים יום, ושלישי מקדש מעכשיו ולאחר עשרה ימים. משום שרב מסתפק האם מדובר בתנאי או חזרה – "מראשון ומאחרון צריכה גט, מאמצעי אינה צריכה גט". הסיבה שלא נדרש גט מכל אחד ואחד היא בגלל 'ממה נפשך'. אם מדובר בתנאי, רק הראשון קידש, ולכן רק הראשון נצרך להביא גט: "דקמא קידושי, דהנך לאו קידושי". אם מדובר בחזרה, רק האחרון קידש, ונצרך להביא גט: "דבתרא קידושי, דהנך לאו קידושי". החידוש בדברי אביי הוא שבמקום להסתכל על כל מעשה קידושין בפני עצמו (וכל אחד יצטרך לתת גט), אנחנו מסתכלים על כל מעשי הקידושין כמעשה אחד (ולכן רק הראשון והאחרון יצטרכו לתת גט).

בעקבות התעמקותו של אביי בדעת רב, הגמרא מביאה את שיטת רבי יוחנן במקרה שאותו הציג אביי. רבי יוחנן מחדש כי במידה שאחד מקדש אישה לאחר שלושים, השני מקדש לאחר עשרים, והשלישי לאחר עשרה, ואפילו מאה על סדר זה, קידושי כולם תופסים בה, והיא צריכה גט מכולם. רב משרשיא מסביר את טעמו של רבי יוחנן: "שוו נפשיה כי שרגא דליבני"²³. כלומר, כמו בשורת לבנים שכל לבנה תופסת בה מקום ומשאירה מקום לזו

22. ישנן דעות רבות בעניין משמעות קניין "מהיום ולאחר שלושים". הדעות הללו משפיעות רבות על הסוגייה, ולא היה לנו מקום להאריך בהם. אנחנו נניח שצורת הקניין "מהיום ולאחר שלושים" בקידושין – משמעותה שהקניין מתחיל לחול מהיום, וההחלה נגמרת לאחר שלושים יום.

23. ישנם שני פירושים מילוליים לביטוי שרגא דליבני: על פי המילון של יהודה גור, "שורה של לבנים" (עמוד 1066). הרב יונתן רוזין הציע ששרגא הוא מלשון שירוג – כלומר לסבך ולקלוע

שאחריה, כך כל אחד מהאנשים עשה מקום (= יצר מרווח זמן) לחברו, וקידושי כולם תפסו בה.

ה.1.ב. שיטת רש"י ותוספות

עולה בצורה ברורה מתוך סברת רבי יוחנן ש"אפילו מאה תופסים בה", האישה מקודשת לכולם. בסעיף זה ננסה להבין איך הדברים מסתדרים עם העיקרון שאין האישה יכולה להתקדש ליותר מאדם אחד.

הקושי נובע מהסברו של רש"י, שמוסכם כמעט על כל המפרשים בסוגייה. רש"י מסביר את מימרת רבי יוחנן: במידה שמאה אנשים מקדשים בתנאי "מעכשיו ולאחר זמן", כאשר הזמן יורד בין אדם לאדם, כולם צריכים לתת לה גט, שהרי כולם קידשו אותה קידושי ודאי. כיוון שרש"י מדגיש שמדובר בקידושין גמורים, ממילא יוצא שהאישה מקודשת לכמה אנשים ממש, ו'איתתא לבי תרי חזיא'. אך, ישנן שיטות שלפיהן אין כל קושי. לדוגמה, לפי שיטת הרמב"ם בסוגייה (ז, יב), היא מקודשת לכולם מספק²⁴. הרשב"א²⁵ (ס, א ד"ה ר' יוחנן) מסתייג לגבי הקידושין הללו, ומסביר שאף על פי שמקודשת לכולם, אין היא מקודשת לכל אחד בפני עצמו, אלא מקודשת לכולם ביחד²⁶. הריטב"א (ס, א ד"ה ואומר) גם מסייג את הקידושין המדוברים, ומסביר שמדובר בקידושין גמורים²⁷, אך ברור

(איוב מ, יז; איכה א, יד), כלומר סידור האבנים בצורה שכל אחד ייתפס (עיין הסברו של רש"י לביטוי זה).

24. יש מקום להסביר שהרמב"ם במילה 'ספק' מכוון לאופן שרש"י מסביר. "ואנן הוא דלא ידעינן הי ניהו ומדקתני תופסין משמע דסבירא ליה שיש בה צד קידושין לכולהו" – משמעותו ספק, כפי שהרמב"ם מסביר. אך, אם כך, היינו מצפים מהרמב"ם שידייק יותר בהסברו מעבר לפסיקת 'ספק'. לכן, משמע שהוא באמת פוסק שיש ספק קידושין לכולם, ולא שקידושי כולם תפסו בה. כך מפרשים נושאי כליו של הרמב"ם.

25. נציין שהרשב"א (ז, ב) תמה על הקשר בין הסוגיות, ולא פושט את הקושי שלו. לכן, הגיוני שהרשב"א נשאר בהגדרה שאינה ברורה לגבי סוגיית רבי יוחנן.

26. נציג בקצרה את שיטת הרשב"א בסוגייה הנ"ל: הרשב"א מסביר שמשמעות הקידושין הללו היא שכאילו אמר מקודשת חוץ ממי שיקדש אותך בתוך שלושים. לכן, הרשב"א צריך להסביר שרבי יוחנן סובר כהוה אמינא בסוגיית רבי אבא (עיין בחלק ה.2). ממילא הדבר מסביר את שיטת הרשב"א, שלפי שיטתו לא משנה מה הזמן שנקבע בתבנית 'מקודשת מעכשיו ולאחר X', כלומר, ה-X אינו צריך לרדת, אף כאשר מרחיק חלות הקידושין יותר מקודמו. הריטב"א (על הסוגייה) חולק בצורה ברורה על דברים אלה.

27. כהמשך להערה הקודמת שמזכירה את הריטב"א, נעיר שר' אשר וייס (מנחת אשר קידושין, על הסוגייה) תמה על כך שהריטב"א מקשה על הרשב"א, שהרי בין לפי שיטת הריטב"א ובין לפי שיטת הרשב"א, הקידושין אמורים לתפוס כך. את שיטת הרשב"א הסברנו בהערה הקודמת, ולפי

שאף אחד מהאנשים אינו יכול לבוא על האישה, זו זנות ממש. כל הסייגים הללו על דברי רש"י משאירים את הסוגייה בקושי קל יותר, שאף על פי שטכנית יש מעין קידושין ליותר מאדם אחד, אפשר להסביר שדין 'איתתא לבי תרי' חל רק כאשר יש קידושין מלאים.

תוספות (ס, ב ד"ה אפילו) מניחים את ההנחה של רש"י, ומתייחסים לקושי בין פסיקת רבי יוחנן לבין כך שאי אפשר לקדש אישה לחצאין. בביאור דברי ר' יוחנן, תוספות מסבירים שהקידושין מתחילים מעכשיו, ולא נגמרת החלתם אלא עד שלושים יום. לכן, ברור שבין התחלת הקידושין לגומרם תופסים בה גם קידושין של אחרים. תוספות מסבירים שמשמעות התפיסה של כל המקדשים באישה היא ש"כולם קונים ומשיירים". לכאורה, המשפט הזה אינו ברור כלל, הרי אם יש שיור בגוף האישה, איך אפשר לקנות את האישה? נצטרך להסביר את המשפט הנ"ל על פי המשך התוספות, וליישב אותו עם סוגיית שיור בקניין. ההסבר של המשפט יפיק לנו שתי הבנות עמוקות המיישבות את הסוגיות.

תוספות ממשיכים ושואלים: הרי האומר לאישה חציין מקודשת לי – אינה מקודשת, ולפיכך איך פסיקת רבי יוחנן יכולה להתיישב עם דין 'חציין מקודשת לי'? תוספות מסבירים שהסיבה שאי אפשר לקדש חצי אישה היא משום שאין אישה מתקדשת לחצאין, והוא משייר בגוף האישה. תוספות מסבירים מדוע במקרה זה (בשונה מקידושין של חצי אישה) קידושי קידושין, אך תשובתם תלויה בגרסת הב"ח. בגרסה שלפנינו כתוב: "הכא לא שייר בגוף האישה כלום אלא גומרין כולם". כלומר, בסוגיית רבי יוחנן, כיוון שכולם גומרים בה, אין שיור באישה. אין בעיה של שיור באישה, ולכן האישה מקודשת. לכאורה, הקידושין של השני אמורים לפגום בקידושין, שהרי אם יש קידושין לשני, משמעות הדבר היא שהראשון משייר בקניין. אך, קידושי השני עצמם הם הסיבה שאין בעיה בשיור בקניין. קידושי השני ממלאים את החור, כביכול, של השיור הראשון, והשיור שלו מתמלא על ידי הקידושין של הראשון, ולכן אין שיור לאף קידושין באישה. ההסבר המעשי מורכב יותר: כנראה שברגע שהקידושין של הראשון נגמרים, הוא מסתמך על תחילת חלות קידושי האחר. לפי זה, מובן המשפט הראשון של תוספות, "קונים ומשיירים" – אומנם כל אחד משייר בגלל השני, אך השני משלים לו, ולכן אין פה שיור בגוף האישה. ההסבר הזה מתיישב יותר עם טעם 'שיור בקניין', שמוכח בסוגייה בגיטין.

הב"ח משנה את גרסת התוספות וכותב: "הכא לא שייר בגוף האישה כלום אלא גומרין ככולה". כלומר, כל אחד לא שייר בגוף האישה כלום, אלא גומרים ככולה. כלומר, השיור

שיטת הריטב"א העיקר שהקידושין יתחילו בתוך הזמן של הקודם. עיין שם ובקהלות יעקב (כבא מציעא סימן לא) שמתרצים.

הוא בתוצאה, ולא בפעולה. פה, בפועל, כל אחד קידש אותה קידושין שלמים, שהרי כל אחד קידש קידושין שלמים החלים לאחר זמן. אך, התוצאה של הקידושין השלמים הללו (בעקבות דחיית החלות של הקידושין) יוצרת 'איתתא לבי תרי'. אין פה שיוור בגוף האישה (כמו בקידושין ז, א), אלא רק דחיית חלות הקידושין. פעולת הקידושין עצמה עוד לא הסתיימה, אך היא אינה קשורה כלל לשיוור בגוף האישה. לפי זה, מובן המשפט הראשון של תוספות באופן אחר לחלוטין: "קונים ומשיירים", אף אחד לא משייר בגוף האישה, אלא יש רק שיוור בתוצאה, בכך שהוא אומר 'מעכשיו ולאחר שלושים'. ההסבר הזה יותר מתיישב עם טעם 'איתתא לבי תרי לא חזיא', המובא בסוגייה בקידושין.

לפי תוספות, יוצא שהסיבה שסוגייה זו אינה דומה לחציין מקודשת לי, היא משני טעמים שונים לחלוטין. אם הבעיה היא עצם ההתייחסות, הרי שכפי שכתב הב"ח אין פה בכלל התייחסות של חצאין, אלא רק תוצאה של חצאין (מקרה המדגיש יותר את הנפקא מינה בין הצדדים). אך, אם הבעיה היא התוצאה, אין פה תוצאת שיוור, אלא רק פעולת שיוור, כפי ההבנה הפשוטה בתוספות. שני ההסברים בשיטת התוספות הם יסודיים מאוד, ומסבירים לעומק מה הבעיה בקידושין לחצאין. האם הבעיה היא שאדם משייר בקניינו, ולכן אם התוצאה היא שאין שיוור בקניין (גם אם הקידושין היו לחצאין) – אין בעיה. או שהבעיה היא שאי אפשר לקדש קידושין שלמים, ולכן אם הקידושין היו שלמים (אף על פי שהייתה דחייה בחלות הקידושין בעזרת תנאים) – אין בעיה.

ה.ג. שיטת הרמב"ן

הרמב"ן (ס, א ד"ה אפילו), בשונה מתוספות, מקשה מסוגיית מקודשת חוץ מפלוני שבה נדון בהמשך, ולא מסוגיית קידושין לחצאין. בלי להיכנס עדיין להסבר הסוגייה, הקושי העולה מהסוגייה שם (לפי הרמב"ן), הוא שפסקנו כמו רבי אבא²⁸, שאומר שלפי רבנן אי אפשר לשייר בקידושין (משום "ויצאה והיתה"). כלומר, עולה מהסוגייה שם עיקרון דומה מאוד למה שלמדנו בסוגיות בקידושין וגיטין. אך, כפי שניתן לראות בבירור, קשה מעט על הרמב"ן שמקשה דווקא מתוך סוגייה צדדית, ולא מתוך הסוגיות שהצגנו למעלה שמפורש בהן שאי אפשר לקדש לחצאין. כנראה שדבר זה נובע מהמהלך שהרמב"ן מציע, המסתדר רק בקשר אל הסוגיות בגיטין (כפי שמוזכר בסוגיית מקודשת חוץ מפלוני), ולכן

28. נסביר את הסוגייה הזו בסוגייה הבאה שנביא, אך נביא תקציר של הסוגייה כאן, כדי שיהיה ברור מה טוענים האחרונים. רבי אבא טוען שאין אפשרות לקדש אישה באמירת "מקודשת חוץ מפלוני". כלומר, אם אדם מקדש אישה, אך מאפשר לאחר לקדש אותה, אין קידושיו קידושין. אם היה אפשר לקדש כך, היה ניתן ליצור מצב שאישה תהיה מקודשת ליותר מאדם אחד, כלומר עקרון 'איתתא לבי תרי לא חזיא' אינו נשמר. לכן, רבי אבא סובר שלא ניתן לקדש אישה לחצאין.

ממילא הקושי הוא דווקא מהסוגייה שם²⁹. הרמב"ן מציע שני הסברים כדי לחלק בין שתי הסוגיות.

הרמב"ן מתחיל עם אותה ההנחה כמו רש"י ותוספות שרבי יוחנן מדבר על קידושין גמורים, והוא מוכיח מתוך לשונו – 'תופסין', כלומר תפיסה גמורה. הרמב"ן מסביר שכידוע אי אפשר לשייר בקידושין, אך במקרה זה אין שיור אלא עד שלוש יום, כלומר הקידושין חלים מעכשיו, וגומרים לאחר שלוש יום. כלומר, השיור בקידושין קיים רק עד שלוש יום, ולכן הוא אינו בעייתי במובני הקידושין. הרמב"ן, בשונה מתוספות, מסביר שקידושין לאחר שלוש יום, יש בהם שיור. תוספות הסבירו שאין שיור באישה, ולכן מדובר בקידושין שלמים. הרמב"ן עונה שאף על פי שאומנם יש חילוק בצורת הקניין, משום שהשיור בקניין קיים רק לשלוש יום, וגם השלמת השיור הזה חלה כבר מעכשיו ונגמרת רק לאחר שלוש יום, ולכן אין פה שיור בקניין. לפי שיטת הרמב"ן, כל שיור, בין באישה ובין במעשה הקניין, בעייתי, אך פה אין שיור משמעותי מספיק כדי לפסול את הקידושין. התוספות לא מסכימים ששיור בקניין זה בעייתי כלל (שהרי כל הבעיה היא בשיור באישה, ואין דבר שמונע אותנו לקדש עם תנאים), ולכן ברגע שהם מסבירים שיש שיור בקניין עצמו, ולא באישה, הם נחים בשלווה. הרמב"ן, שאינו מסכים עם תוספות, ושסובר שגם שיור בקניין בעייתי, נצרך להקשות דווקא מסוגייה שבה הקידושין באישה שלמים, אך בכל זאת יש קידושין עם שיור. יש היגיון גדול ששיור לזמן מוגבל אינו שיור, קצת כמו דיני גיטין, ששיור לזמן מוגבל בגט נחשב בכל זאת לגט כריתות (אך כמו שהזכרנו לעיל, הדבר מסתדר רק משום שהסוגייה מקשרת את קידושין לדיני גיטין). הריטב"א (ס, ב ד"ה אבל) גם נוטה להסביר כמו הסבר זה של הרמב"ן: "שאיין שיור פוסל אלא כשהוא משייר לעולם [...] אבל הכא שאין שיורו אלא עד שלשים יום [...] לא חשיב שיורא".

הרמב"ן מציע הסבר בכיוון אחר (שיותר מסתדר עם הכיוון של תוספות). הוא מסביר שלפי רבי יוחנן אין בעיה לשייר בקידושין. הוא מסביר שרבי יוחנן סובר כמו ההוה אמינא (המוצעת בסוגיית רבי אבא) שיהיה אפשר לקדש אישה עם שיור. על כן, הרמב"ן צריך לתרץ את סוגיית קידושין לחצאין. לכן, הוא מסביר שבמקרה זה לא מדובר על חצי אישה, אלא על חצי קניין, שהרי השיור פה הוא בצורת הקניין, ולא באישה. כלומר, ממש כמו תוספות שמסבירים שכל הבעיה בקידושין לחצאין היא חצי קניין, אבל פה מדובר בקניין שלם. קשה להסביר שרבי יוחנן פוסק כהוה אמינא שניתן לקדש לחצאין, שהרי הוא נפסק

29. סוגיית רבי אבא דנה בקידושין מיוחדים הנובעים מתוך תנאים של שיור. ממילא, ברור למה נוח יותר להקשות משם על סוגייה אצלינו שדנה במופרש בתנאים.

להלכה. לפי פירוש זה, משמע שרבי יוחנן לא נפסק להלכה. בנוסף, על הסבר זה מקשה הריטב"א, שהרי אם באמת יש קשר בין הסוגיות (סוגיית רבי יוחנן היא ההוה אמינא בסוגיית רבי אבא), איך ייתכן שהגמרא אינה מקשרת בין השניים, או מביאה אחת כראיה לשנייה?

לפי שיטת הרמב"ן, מתקבלים שני פירושים מעניינים מאוד. הפירוש הראשון מקשה על ההבנה של תוספות (שאפשר לקדש בקידושין חסרים), אך מצד שני נדחק להסביר ששירור לזמן מוגבל אינו נחשב לשירור. הפירוש השני מסתדר עם שיטת תוספות, אך נדחק להסביר שכל הסוגייה הזו תלויה בהוה אמינא שניתן לקדש לחצאין. הרמב"ן מסיים בכך שלפי הסברו אין לפסוק כרבי יוחנן (שהרי הוא סובר כהוה אמינא).

את הקשר של הרמב"ן לסוגיית רבי אבא ממשך ר"א מן ההר (ס, א), אך הוא מקצין את הקשר. ר"א, בפירוש חדשני, מסביר כמו שאר הראשונים שמדובר בקידושי ודאי לכל המקדשים, כפי שמוכח מלשון "תופסין". אך, הוא מקשה כיצד נוצר מצב שבו ישנם קידושין לכמה אנשים? לכן, הוא מסביר שרבי יוחנן אינו סובר כמו רבי אבא וניתן לקדש בשירור: "ובאמת קאמר רבי יוחנן דהאי דקאמר מעכשיו ולאחר שלושים שייר מקום למי שקידש בתוך זמן זה, כאילו אמר חוץ ממי שיקדשך תוך זה הזמן".

היוצא לפי פירושו הוא שבאמת קידושי כל האנשים תפסו באישה באופן ודאי, והוא הולך לפי שיטת רבי אליעזר (הוא אינו לומד "ויצאה והייתה"). פירוש זה מפתיע. מצד אחד, הפירוש של ר"א הגיוני מאוד, שהרי לא מסתבר שרבי יוחנן סובר כמו ההוה אמינא בשיטת רבי אבא. מצד שני, נראה בהכרח שיש לו שירור בקידושין. ר"א אומר שבאמת הקידושין תופסים, והוא מסביר שהאיש הגיע למצב הזה לא בעזרת התנאים, אלא בעזרת קידושין עם שירור. מבחינה טכנית, ההסבר הזה מסתבר מאוד, אך, מבחינה רעיונית, קשה מאוד להבין כיצד רבי יוחנן מסתמך על סברה שהגמרא דוחה מכול וכול – קידושין עם שירור.

ה.2. סוגיית קידושין חוץ מפלוני

ה.2.א. הצגת הסוגייה

הגמרא בגיטין (פב, א - פב, ב) דנה באפשרות לקדש אישה, ולאסור אותה על כל העולם חוץ מאדם מסוים (להלן – פלוני). המשנה בתחילת פרק תשיעי בגיטין מביאה מחלוקת בין

רבי אליעזר ורבנן בעניין המגרש אישה באמירת "הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני".
רבי אליעזר פוסק שגט כזה נחשב גט³⁰, אך לפי דעת חכמים גט כזה פסול.

על שיטת רבי אליעזר שניתן לגרש "חוץ מפלוני", שואל רבי אבא (גיטין פב, ב) האם ניתן ללמוד כך גם עבור קידושין: "בעי ר' אבא, בקידושין היאך?". כלומר, האם אדם יכול לקדש אישה באמירת "הרי את מקודשת לי ואסורה על כל העולם חוץ מפלוני"? רבי אבא מציע שהשאלה נשאלת גם על שיטת רבי אליעזר וגם על שיטת חכמים. הרי יכול להיות שרבי אליעזר למד את הדין אך ורק לגיטין, אך בקידושין אין אפשרות לקדש בצורה כזאת, מכיוון שבקידושין צריך קניין מעולה בלי שיורים. לחלופין, אפשר להציע שבאמת הלימוד שלו אינו מחלק בין גיטין לקידושין, והוא מעביר את הדין מגיטין לקידושין על ידי הלימוד "ויצאה והיתה"³¹. ניתן גם להסתפק בשיטת חכמים, שהרי ייתכן שהם פסלו גט כזה רק משום שיש בו שיור, אך קידושין מצריכים רק קניין כלשהו (ולא קניין מעולה). לחלופין, ניתן להציע שכמו בגיטין שאי אפשר לשייר בקניין, כך לומדים גם לקידושין. לאחר שרבי אבא הציע את הסתפקותו, הוא חזר וקבע שבאמת המחלוקת היא גם לעניין קידושין, וכמו שרבי אליעזר מתיר וחכמים אוסרים בגיטין, כך גם בקידושין: "לבתר דאיבעיא ליה הדר פשטה: בין לרבי אליעזר בין לרבנן, בעינן ויצאה והיתה".

לאחר הפסיקה של רבי אבא, אביי דן בהשלכות דין השיור בקידושין, לפי שיטת רבי אליעזר. יוצא מתוך דבריו שניתן ליצור מצב שבו אישה נשואה לשני אנשים, אם ראובן יקדש אישה ויאסור אותה על כל האנשים חוץ משמעון, ושמעון יקדש אותה ויאסור אותה על כל האנשים חוץ מראובן³².

30. בגמרא מובאים שני סימוכים מפסוקים לדעת רבי אליעזר. הלימוד הראשון הוא מהפסוק "ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר", שהגט קיים גם אם התיר אותה רק לאדם אחר. לימוד שני מתוך הפסוק "ואשה גרושה מאישה לא יקחו", הגט קיים אפילו אם היא מגורשת רק מאישה (ולא מותרת לאף אחד אחר). חכמים חולקים על הלימודים הללו.

31. הרחבת הלימוד "ויצאה והיתה" מעבר למה שלמדה הגמרא מתקשר למחלוקת בין האבני מלואים למהרי"ל בסוגיית נתינה ביד האישה (עיין אבני מלואים ל, א), ואין כאן מקום להאריך.

32. נדייק את דברינו, שהדברים אינם כל כך פשוטים, כמו שהצגנו לעיל. הרי בפעולה של שמעון, הוא כבר אינו אוסר אותה על אף אחד. את עצמו כמובן שהוא אינו אוסר, ואת ראובן הוא מחריג מפעולת האיסור. ממילא יוצא שאין פעולתו פעולת קידושין. לכן, נציע דרך קצת יותר מתוחכמת, אך על אותו העיקרון. ראובן יאסור אותה על כל האנשים ששמות משפחותיהם מתחילים באחת מהאותיות מאל"ף עד כ"ף, חוץ משמעון (שם משפחתו של שמעון מתחיל באחת מאותיות אלו), ושמעון יאסור אותה על כל האנשים ששמות משפחותיהם מתחילים באחת מהאותיות מלמ"ד עד ת"ף, חוץ מראובן (שם משפחתו של ראובן מתחיל באחת מאותיות אלו). בכך גם יש קידושין משוירים לשמעון ולראובן, וגם כל מעשה קידושין אסר אותה על קבוצה מסוימת של אנשים.

ה.2.ב. שיטת הראשונים שלא ראו קושי

אף על פי שסוגייה זו מעניינת בפני עצמה, ננסה שלא לדון בגוף הסוגייה כלל, אלא רק במה ששייך לדין קידושין לחצאין. בפשטות, עולה מדברי רבי אבא שיש הוה אמינא שניתן לקדש קידושין עם שוור, ואם איננו פוסקים כמו רבי אבא, ההוה אמינא הזאת עדיין קיימת³³. אך, רוב הראשונים לא ראו בכך קושי ופסקו את רבי אבא להלכה. לדוגמה, הרא"ש (גיטין ט, א) פשוט מביא את דעת רבי אבא, ולא מוסיף דבר. ברור שהסיבה לכך היא משום שהוא סובר ששיטת רבי אבא אינה קשה כלל. כך המאירי (גיטין פב, א ד"ה ולעניין) כותב: "ולעניין פסק מיהא אין לנו בה דין ודברים, שהרי הלכה כחכמים ואינה מקודשת כלל".

ה.2.ג. שיטת המאירי

גם המאירי (גיטין פ, ב ד"ה כשם) אינו רואה קושי בסוגייה, אך מסיבה אחרת לחלוטין. המאירי מציע בסוגייה הזו ש"אין זה חצי אשה, שהרי אם יקדשנה אותו פלני, אין לראשון בה כלום, ואם לא יקדשנה, הרי כלה לראשון". המאירי אומר שלפי שיטת רבי אליעזר בדעת ר' אבא אין שוור משום שבאמת מקודשת רק לאחד בו זמנית. הוא מסביר שלפי שיטת רבי אליעזר אין פה קושי מקידושי חצי אישה, שהרי באף מקרה היא לא תהיה מקודשת לשני אנשים. זאת משום שהראשון אומר 'הרי את מקודשת לי חוץ מפלוני, ואם פלוני מקדש אותך את מקודשת לו, ולא לי כפנויה'. כדי שלא תהיה בעיה של שוור, המאירי מסביר שאמירת 'מקודשת חוץ מפלוני' מתורגמת לתנאי לכך שאם השני מקדש אותה, אין לשני בה כלום, "אלא כך הוא אומר חוץ מפלני שאם יקדשך תהי אצלו כפנויה להתקדש לו ולא לי". הסיבה שהמאירי מסביר שמדובר בקידושין על תנאי היא "שאין הכונה להתירה לפלני בזנות", וברור שהם לא התכוונו להיות מקודשים לה בו זמנית ממש³⁴.

33. מעבר לכך שסוגיית קידושין "חוץ מפלוני" קשה על הסוגייה שלנו בעניין קידושין לחצאין, הגמרא (פג, א) משיבה על סברת רבי אליעזר: "היכן מצינו אסור לזה ומותר לזה". ניתן להסביר שבאמת לעולם אסורה על שניהם אף על פי שמקודשת לשניהם. אך, ניתן באמת להסביר שרבי אבא לא סבר כרב יוסי הגלילי שם, וממילא חוזרת השאלה איך ניתן לקבל מצב שמקודשת ליותר מאדם אחד.

34. כך גם הסביר הריטב"א בסוגיית רבי יוחנן, אך הוא התייחס לכך בצורה מתונה מעט יותר משיטת המאירי, והסביר שכולם קידשו, אך אין להם יכולת לבוא עליה בגלל זנות. כלומר, באמת הם מקודשים קידושין שלמים, אך הקידושין אינם יכולים להתבצע בגלל בעיה טכנית.

ה.2.ד. שיטת הרשב"א והריטב"א

הרשב"א (פב, א ד"ה הא) והריטב"א (פב, א ד"ה בתר), כן רואים קושי בסוגייה, ביחס לשיטת רבי יוחנן³⁵. עולה מסוגיית רבי יוחנן בפשטות (קודם תירוצי הראשונים) שניתן ליצור מצב של אישה שמקודשת ליותר מאדם אחד. אם כן, למה יש הכרח לפסוק כמו דעת רבי אבא, ולא לקבל את ההוה אמינא שניתן לקדש באופן שיש בו שיוור?

הרשב"א והריטב"א מביאים את תשובת הראב"ד שמסביר שרבי יוחנן סבר כהוה אמינא של רבי אבא שבקידושין מועיל קניין כלשהו, ולכן רבי יוחנן מאשר כל סוג קידושין, כולל באמירת 'מקודשת חוץ מפלוני'. אין קשה מכאן על קידושין לחצאין, שהרי שם הוא מחלק את האישה, וכאן אנחנו מחלקים את הקידושין. כלומר, הראב"ד מסביר שמשום שאין שיוור באישה אלא שיוור בקניין, הקידושין חלים, לפי שיטת רבי יוחנן. אך, מכיוון שסברת רבי יוחנן היא רק הוה אמינא בגמרא, ממילא גם קידושין שיש בעצם המעשה שיוור – אינם יכולים לחול, וכך מוכח מהסוגייה כאן.

הרשב"א דוחה את הראב"ד משום שאם באמת רבי יוחנן היה סובר כמו ההוה אמינא, הגמרא הייתה צריכה להביא את זה באחת מהסוגיות. הריטב"א דוחה את הראב"ד משום שברור לו שמקישים "ויצאה והיתה", ולכן אי אפשר לומר שרבי יוחנן הולך נגד ההיקש. נוסף שאם רבי יוחנן ורבי אבא נפסקו להלכה, לא הגיוני ליישב שאחד הוא ההוה אמינא של השני. הריטב"א עונה שלא קשה מסוגיית רבי יוחנן שלכאורה יש שיוור, ובאמת אין שיוור בקידושין כלל. סוגיית רבי יוחנן מדברת על העברת החלות, ואין בכך שיוור שהרי בעוד שלושים יום, לדוגמה, הם יחולו באופן מלא (כך גם הסביר הריטב"א בסוגיית רבי יוחנן, וכך הסביר הרמב"ן בהסברו הראשון שם).

הרשב"א דוחה את פירושו של הריטב"א, שהרי גם אם אין שיוור, בסופו של דבר נוצר מצב שאישה מקודשת ליותר מאדם אחד. כלומר, גם אם אין שיוור במהלך הקידושין, הקידושין הללו יוצרים מצב של קידושין לחלקים. הרשב"א עונה שמה שאמרנו שקידושי שמעון לא מועילים, אינו אומר שאינם מועילים לגמרי. הרשב"א נשאר בכך שצריך עיון נוסף, אך נרצה להציע שזו אכן התלבטות רבא ורב חסדא במהות קידושין לחצאין. כפי שהסברנו לעיל (בחלק ג), דעת רב חסדא היא שכל עוד אין תוצאה סופית של שיוור, אין בעיה להתייחס אל האישה כחצי. אך, דעת רבא היא שאפילו התייחסות אל האישה כחצי – אינה אפשרות.

35. פעם נוספת יש קשר בין סוגיית רבי יוחנן לסוגיית 'חוץ מפלוני', כפי שראינו בשיטת הרמב"ן. הסברנו לעיל למה הגיוני מאוד שיש קשר הדוק בין השניים מבחינת הראשונים.

ה.2.ה. שיטת תוספות רי"ד

החידוש האחרון שנביא בסוגייה הוא של התוספות רי"ד (גיטין פב, א ד"ה בעי). תוספות רי"ד מסביר שרבי אבא מתיר לשייר לאחרים, אך לא לעצמו. הבעיה בשיור בקידושין היא כאשר האדם משייר לעצמו. "ואע"פ ששייר לאחרים הווי קידושין, אבל אם שייר לעצמו לא הווי קידושין". כלומר, העיקר שהיא תהיה מקודשת אליו או מגורשת ממנו לגמרי. השיור יכול להיות לעולם מסביבו, אך הפעולה צריכה להיות שלמה ביחס אליו. השיור צריך להיות מצידם של אחרים, ולא מצידו. כל המחלוקת היא רק בשיור בחוץ. כלומר, אין בעיה בסוגייתנו לשיור בקידושין, שהרי אין פה שיור באיש, אלא שיור בעולם. ההסבר הזה של התוספות רי"ד הוא מתודש, שהרי עד כה לא חילקנו כך (גם התוספות רי"ד לא הציג חילוק כזה בעצמו באף אחת מהסוגיות).

ה.3. קידושין שאינם מסורים לביאה

הגמרא (נא, א) מביאה את מחלוקת אבבי ורבא בעניין קידושין שלא נמסרו לביאה. בפשטות, נסביר שקידושין שאינם מסורים לביאה הם קידושין שאינם יכולים להתממש, משום שמדובר בקידושין שהאישה אסורה להתקדש למקדש (כפי שמסביר רש"י ד"ה קידושין), או שעצם הקידושין אוסרים אותה על המקדש (כפי שמסבירים תוספות ד"ה קידושין). אבבי סובר שקידושין כעין אלו הם קידושין, ורבא חולק וסובר שאין קידושין קידושין.

לסיום הפרק העוסק ביחס בין הסוגיות השונות נבקש להעלות נקודה אחרונה שצריך ליישב. הרי אם אדם מקדש אישה לחצאין (במידה שזה אפשרי), הוא לא יוכל לבוא עליה משום איסור אשת איש. כך, אם יקדש חצי שפחה חב"ח, לא יוכל לבוא עליה, משום צד השפחות שבה. ממילא, נוצר מצב שהוא מקדש אישה בקידושין שאינם מסורים לביאה. אם כך, קשה קצת איך הגמרא מתמקדת בבעיות אחרות בקידושין מסוג אלו ('איתתא לבי תרי', שיור בקניין), ולא בפיל שבחדר – 'קידושין שלא נמסרו לביאה'. שאלה זו קשה במיוחד, שהרי רבא הוא זה שפסק שקידושין שאינם מסורים לביאה אינם קידושין.

האבני מלואים (מא, א) דן בשאלה זו, ומסביר שבחצי שפחה חב"ח לא יכול לחול דין קידושין שאינם מסורים לביאה, משום שגם בלי קידושין – השפחה אסורה. כלומר, צריכה להיות יכולת של אישות אפילו בלי הקידושין המסוימים הללו, כדי שיחול דין קידושין שאינם מסורים לביאה. הסבר זה מסתדר מאוד עם שיטת תוספות שם (ד"ה קידושין) שמסבירים שקידושין שאין מסורים לביאה – משמעותם היא שבגלל הקידושין עצמם, אין יכולת לבוא עליה.

ו. שיטת הרמב"ם

חשוב מאוד להבין איך הרמב"ם הסביר את סוגיית קידושין לחצאין, ולכן נרצה לדון בפסקיו בפרק נפרד³⁶. נביא את שיטת הרמב"ם בעיקר כדי להבין את הבסיס שעליו מושתתת דעת הרמב"ם:

האומר לאשה התקדשי לחציי הרי זו מקודשת, הא למה זה דומה לאומר לה הרי אשתי את ואחרת שנמצא שאין ליך אלא חצי איש. אבל אם אמר לה חצייך מקודש לי אינה מקודשת שאין אשה אחת ראויה לשנים. וכן האומר הרי את מקודשת לי ולזה אינה מקודשת.

(רמב"ם אישות ג, ט)

הרמב"ם מחלק את שני הדינים לשני חלקים נפרדים. הוא מתחיל עם דין 'התקדשי לחציי', שלפי שיטת רבא מקודשת. הרמב"ם מסביר שניתן לקדש באמירה כזו, משום שאמירה זו דומה לאמירת 'תהיי אשתי את ואחרת'. לאחר מכן, הרמב"ם מביא את דין 'חצייך מקודש לי' שאינה מקודשת משום שאין אישה ראויה לשניים (תרגום מילולי של 'איתתא לבי תרי לא חזיא'). נוכל להבין את משמעות המשפט על פי דעת הרמב"ם, בדין הנוסף שהרמב"ם מספח לסוף ההלכה ('וכן' – כך גם הסביר המגיד משנה – תוספת של הרמב"ם שבאה לפרש).

בדברי הרמב"ם מעט לא ברור מה משמעות הקבלת חצייך מקודשת לי, לאמירת 'הרי את מקודשת לי ולזה'. אך, ניתן להסביר שהרמב"ם, כמו שיטת ר"א מן ההר, סובר שאמירת 'חצייך מקודשת לי' מתורגמת אוטומטית ל'התקדשי לי ולאחר'. כלומר, האיש באמת מקדש חצי מהאישה, ונמצא כאומר 'הרי את מקודשת לי ולזה', וקידושין כאלו אינם תופסים משום שאין אישה אחת ראויה לשנים. את אמירת 'הרי את מקודשת לחציי', ניתן ליישב עם אמירת 'תהיי אשתי את ואחרת', אך לא ניתן לעשות זאת באמירת 'חצייך מקודשת לי'³⁷.

36. מעניין להעיר שהרי"ף כמעט שאינו פוסק שום סוגייה שהצגנו לעיל להלכה (וגם במה שהוא כן פסק, כמו בסוגיית רבי יוחנן, הוא לא דיבר כלל על קידושין לחצאין). ניתן להסביר על פי השיטה הידועה של ראשוני ספרד, שסוגייה שהרי"ף חשב שאינה נוגעת למציאות – הוא לא פסק. 37. כך הרב יונתן רוזין הסביר את הרמב"ם, ראה באתר ישיבת ברכת משה, בסדרת 'שיעור כללי – קידושין תשפ"ב', שיעור מספר 12, י"ט בכסלו תשפ"ב – 'קידושין לחצאין': <https://www.ybm.org.il/lesson?lesson=19701&format=A>. מה יפה ומה נעים שר"א כיוון את פירושו לשיטת הרמב"ם, וכך גם נראה בהסברו לסוגייה זו.

לאחר ההקדמה לדברי הרמב"ם, נציג את דעת הרמב"ם בסוגיות שהצגנו לעיל. נראה שבאופן שיטתי הרמב"ם פוסק פסיקה דומה – "קידושין מספק". תחילה נביא את דעות נושאי הכלים שמנסים להסביר את פסיקת הרמב"ם, ואת הקשיים בפירושים הללו. לבסוף, נציג פירוש כוללני שיסביר את פסיקת הרמב"ם ואת כל תפיסתו בסוגיית קידושין לחצאין.

1. חציה שפחה חצי בת חורין

הגמרא בגיטין (מג, א) התלבטה האם קידושי חצי עבד חב"ח הם קידושין, כמו האומר 'הרי את מקודשת לחציי' או שאינם קידושין כמו האומר 'חצייך מקודשת לי'. הרמב"ם פוסק לגבי קידושיו של חצי עבד חב"ח:

ומי שחציו עבד וחציו בן חורין שקידש בת חורין הרי זה ספק קידושין.

(רמב"ם אישות ד, יז)

פסיקה זו מפתיעה, שהרי ישנן שיטות שונות בפסיקת הסוגייה (כפי שהוצג לעיל), אך אף שיטה אינה פוסקת שיש כאן ספק קידושין. המגיד משנה על הלכה זו מסביר שמשום שהסוגייה נשארה ללא פסיקה ברורה, הרמב"ם מעדיף שלא לפסוק מתוך הסוגייה, ומשאיר את המקרה בספק. ניתן להסביר אחרת, שהרמב"ם לומד כמו הראב"ד שאין קידושיו קידושין, אך מתוך חומרת אשת איש הוא מעדיף לפסוק ספק.

לגבי קידושין של חצי שפחה חב"ח, ישנה מחלוקת של רבא ורב חסדא. רבא אומר שאין קידושיה קידושין, ורב חסדא אומר שקידושיה קידושין. הרמב"ם פסק לגבי קידושי חצי שפחה חצי בת חורין:

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

(רמב"ם אישות ד, טז)

הרמב"ם מסביר שקידושי חצי שפחה חב"ח אינם קידושין גמורים עד שתשתחרר, ולאחר שחרורה קידושיה הראשונים גומרים³⁸. אך, הרמב"ם מוסיף שבמידה שיבוא אחר ויקדשה

38. מדויק בעצי ארזים לרב נח חיים צבי מברלין (עמוד 420 (רט, א), סימן מה, אות יט) (ידידו של הרב חיים מוולאזין) שהסיבה שהרמב"ם לומד שקידושי חצי שפחה חב"ח גומרים כקידושי קטנה, ולא מייד כחצי עבד חב"ח, מוכחת מתוך הסוגייה, שכתוב "קידושיה קידושין", ולא "מקודשת". כך לשונו: "מקודשת הוי לשון מיד, ומש"ה אמרי קידושיה קידושין, היינו שאינם בטלים לגמרי".

לאחר שהשתחררה, מקודשת לשניהם מספק. לכאורה, הדבר קשה מאוד: אם יש קידושין (שיחולו בעתיד), איך אדם אחר יכול לקדש אותה? נוכל לומר שהרמב"ם לא פסק כמו שיטת רבא בסוגייה, שאומר שאין קידושיה קידושין כלל, שהרי לפי פסיקת הרמב"ם אין היא צריכה קידושין נוספים לאחר השחרור. מוכרח שהרמב"ם פסק כמו שיטת רב חסדא, לפי הסבר רבי זירא, שקידושיה נגמרו לאחר השחרור. כך מסביר המגיד משנה את פסיקת הרמב"ם.

הראב"ד על הלכה זו מקשה מה שהקשינו לעיל. הרי אם הרמב"ם פסק שלאחר שחרורה היא תהיה מקודשת קידושין גמורים, איך ניתן ליישב שאחר יוכל לקדשה והיא תהיה ספק מקודשת לשניהם? המגיד משנה מנסה לתרץ את הרמב"ם, ומסביר שרב חסדא עצמו מסתפק לגבי קידושיה לאחר שהשתחררה. משום כך, לאחר שהשתחררה אין היא מקודשת לחלוטין, עד שיבוא עליה לאחר השחרור. לכן, אם אחר מקדש אותה לפני שהראשון בא עליה, היא נשאת ספק מקודשת לשניהם. פירוש זה עבור הרמב"ם קשה, שהרי הרמב"ם לא חילק והסביר שצריך לבוא עליה לאחר השחרור. בנוסף, הוא בפירוש כותב שאין קידושיה גמורים עד שתשתחרר, ומשמע שהמונע היחיד לקידושיה השלמים – הוא שחרורה. הכסף משנה מקשה עוד על הרמב"ם: הרי ביאה לאחר מעשה הקידושין מועילה אך ורק במקרה שברור שקידושיו לא תפסו. אך פה, אם מסתפקים אנו, איך האיש יודע שאין קידושיו תפסו בה? אילולי הקושי ביישוב פסיקת הרמב"ם, נראה היה לומר כמו שהסביר המגיד משנה, שהרמב"ם פסק כמו שיטת רב חסדא בהתאם להבנת רבי זירא.

בכל מקרה, עולה משתי הפסיקות של הרמב"ם, שהרמב"ם משאיר את הדין בספק, אף על פי שאין זו אפשרות שעולה בגמרא או בראשון אחר. נראה שפסיקה זו היא תנע (מוטיב) חוזר בדברי הרמב"ם, ונצטרך לפרש מה הסיבה לכך בהמשך.

2.1. שרגא דליבני

הרמב"ם פוסק את סוגיית רבי יוחנן להלכה. בתחילה הוא פוסק את מה שנראה כשיטת רב, אך גם פה מוסיף שמקודשת לשניהם מספק:

האומר לאשה הרי את מקודשת לי מעכשיו לאחר שלשים יום בדינר זה ובא אחר וקידשה בתוך שלשים הרי זו מקודשת מספק לשניהם, לפיכך שניהם נותנין גט בין בתוך שלשים יום בין לאחר שלשים יום.

(רמב"ם אישות ז, יב)

לאחר מכן הוא פוסק את מימרת רבי יוחנן (בלשונו של רבי יוחנן):

הרי את מקודשת לי מעכשיו לאחר שלשים יום, ובא אחר ואמר לה הרי את מקודשת לי מעכשיו לאחר עשרים יום, ובא אחר ואמר לה הרי את מקודשת לי

מעכשיו לאחר עשרה ימים, אפילו הן מאה על הסדר הזה קידושי כולן תופסין בה וצריכה גט מכל אחד ואחד מפני שהיא מקודשת לכולן בספק.

ראשית, נשים לב שאף על פי שהרמב"ם פסק את מימרת רבי יוחנן כמעט מילה במילה, הוא הוסיף עוד מילה אחת – ספק. כמעט כל הראשונים על הסוגיה מסבירים, כנגד שיטת הרמב"ם, שרבי יוחנן מדבר על קידושי ודאי, שלכל המקדשים יש בה חלק ודאי. הם מוכיחים את סברתם מתוך המילה "תופסין" (רש"י, תוספות, רמב"ן, רשב"א ועוד). ברור שהרמב"ם הביין שונה מהם, שלא מדובר על קידושי ודאי³⁹.

המגיד משנה מסביר שהרמב"ם פסק כמו רב, ואף על פי שבמקרה כזה שמאה מקדשים מעכשיו ולאחר זמן מסוים היורד בסדר, אביי הסביר שלפי רב צריכה גט רק מהראשון ומהאחרון, והרמב"ם לא פוסק כמו אביי. הרמב"ם פוסק כמו רב לחומרה, ומחייב גט מכולם. אם הוא אינו פוסק את אביי, הוא דוחה גם את דברי רבי יוחנן שאפילו מאה תופסים בה. אך, כפי שהדגשנו לעיל, קשה להסביר שהרמב"ם לא פסק כרבי יוחנן, שהרי הוא מצטט את מילותיו, ובנוסף בפסיקה הראשונה הוא פוסק שקידושי כולם תופסים בה, שבהכרח אין זה מה שרב מסביר (הוא נוקט עמדת 'ממה נפשך', ולא תפיסה ודאית).

הכסף משנה מקשה על המגיד משנה כמה קושיות: אם הרמב"ם פסק לחומרה, כמו שיטת רב בלי הסיוג של אביי, ממילא גם אם זמן השני לא היה מסתיים בתוך זמנו של הראשון (כפי שמעלה הרשב"א בסוגיה), הרמב"ם עדיין היה פוסק שכולם צריכים לתת גט. אך, הרמב"ם פוסק ש"אפילו הם מאה על הסדר הזה", והוא מדגיש שבהכרח מדובר בסדר יורד. בנוסף, הוא מקשה שאין טעם לא לקבל את הסברו של אביי. אביי אינו חולק על רב, אלא מסביר את דבריו. לכן, הכסף משנה מסביר שהרמב"ם פסק כרבי יוחנן, אך לא פסק כהסברו של רב משרשיא. ההסבר מדויק יותר לפי דעתו בשיטת רבי יוחנן, הוא שכל אחד שמקדש מהיום ולאחר זמן – הוא נמצא בספק בפני עצמו (כמו הסברה שהגמרא אמרה עליה "קמ"ל"), ולכן ממילא קידושי כולם תופסים בה בספק.

כמו בסוגיית חצי שפחה וחצי עבד חב"ח, הרמב"ם משאיר את הדין בקידושי ספק. על כך מנסים נושאי הכלים לתרץ, אך ברור שיש קושי בדבר.

3.1. מקודשת חוץ מפלוני

הרמב"ם פוסק בסוגיית מקודשת חוץ מפלוני:

39. ישנו הסבר נפלא של רה"י הרב נחום רבינוביץ בספרו יד פשוטה כאן, שמסביר את הגמרא באופן אחר לחלוטין. אין מקום כאן להסביר את הסברו המחודש בגמרא, אך כדאי לעיין שם.

האומר לאשה, "הרי את מקודשת לי חוץ מפלוני" – כלומר שלא תיאסר עליו אלא תהיה אשת איש על כל העולם ולפלוני כפנויה, הרי זו ספק מקודשת.

(רמב"ם אישות ז, יג)

נזכר שהגמרא מביאה התלבטות של רבי אבא האם המחלוקת של חכמים ורבי אליעזר בנוגע לגירושין 'חוץ מפלוני' קשורה גם לקידושין. רבי אבא מגיע לבסוף למסקנה שהמחלוקת נוגעת גם לקידושין, לפי זה, יוצא שמכיוון שרבי אליעזר לא נפסק להלכה, קידושי 'חוץ מפלוני' אינם אמורים לחול (או שאמורים לחול בצורה מלאה). כפי שהצגנו למעלה, אף ראשון (חוץ מהתוספות רי"ד) לא פסק את רבי אבא להלכה. ניתן להציע שהרמב"ם פסק את רבי אבא כמו כל הראשונים, אך חשש לקידושין כאלו, ולכן פסק שמקודשת מספק. נזכור שהייתה הצעה בקרב הראשונים שדעת רבי יוחנן היא ההוה אמינא של רבי אבא, ולכן אם הרמב"ם פסק את רבי יוחנן, ייתכן שהוא יפסוק גם פה כהוה אמינא של רבי אבא (אבל, אם כך, אין היגיון שתהיה מקודשת רק מספק). המגיד משנה מסביר שהרמב"ם מסתפק בגלל שאלת אביי, ולכן הוא נשאר בספק.

4.1. הצעת יד-המלך ומנחת-אשר

מבין היישובים השונים לרמב"ם, פגשנו תירוץ מפליא ביותר של יד המלך ושל ר' אשר וייס (המנחת אשר), אשר מציגים את הסוגייה כולה באור חדש. נרצה לעמוד על ההסבר שלהם, ולהרחיב אותו לשאר הסוגיות שעליהן הם לא דנו.

ישנה תשובה של הרב אלעזר לנדא, יד המלך⁴⁰, על פסיקות הרמב"ם השונות ברחבי סוגיית קידושין לחצאין. יד המלך שם לב בעיקר לכך שבכמה מקומות שהרמב"ם פוסק את הסוגייה הזו להלכה, הוא משאיר אותה בספק קידושין, כפי שהצגנו לעיל. מעניין שנושאי הכלים המובהקים של הרמב"ם לא התייחסו לזה כלל. יד המלך נזהר בפירושו ומקדים משפט פתיחה: "לולי כי ידעתי מיעוט ערכי ואינני כדאי להרים ראשי ולהגיד חדשות נגד רבותינו הראשונים, הוי אמינא דשיטת רבינו נכונה היא לפי פירוש ההלכה". הפירוש שלו חדשני וקשה מאוד לקבלו, אך הוא מעלה נקודה שבהחלט מעניין לחשוב עליה.

יד המלך מסביר את הבעייתיות הגדולה שאיתה מתמודדת הגמרא בגיטין. הרי כל הבעיה בסוגייה זו בקידושי אישה לחצאין, היא שהשתייר מהאישה מקום פנוי שאפשר לקדש. אך, בקידושי חצי שפחה חב"ח, משום שלאותו החצי אין יכולת לקבל את חלות הקידושין,

40. יד המלך, הרב אלעזר סג"ל לנדא. היה רבה של לבוב וברודי באוקראינה, נכדו של הנודע ביהודה ועזר להגהת 'שנות אליהו' של הגר"א לסדר זרעים. ספרו יד המלך נכתב על תשעה מתוך ארבעה עשר ספריו של הרמב"ם, ובתחילה הפירוש צורף לדפוס הרמב"ם בלבוב.

ממילא אין בעיה. הבעיה מתחילה כאשר היא משתחררת, וממילא נוצר חלל של חצי פנוי שאותו אפשר לקדש, ונמצא שיש שיור בקניין. במקרה כזה, לפי יד המלך, יש לאישה יכולת למאן ולבטל את הקידושין שהיו. אם היא מראה שהיא אינה מעוניינת בקידושין, הקידושין מתבטלים. במידה שהיא רוצה בקידושין, כנראה שהקידושין גומרים כקידושי קטנה לאחר שבגרה. כל ההתלבטות בגמרא היא במקרה שהיא אינה ממאנת, אך מתקדשת לאדם נוסף בצד השני⁴¹. הקידושין לשני ממילא ממלאים את החור, ולכן בעקבות קידושי השני – נגמרו קידושי ראשון⁴². כלומר, "גמרו קידושי ראשון" – משמעותם היא שבעזרת קידושי השני נגמרו קידושי ראשון, ולכן מקודשת לשניהם. הוא מוכיח את שיטתו מרבי יוחנן: כמו שלפי שיטת רבי יוחנן כל אחד עוזר לקיים את קידושי חברו, כך פה קידושי השני מעמידים את קידושי הראשון. כל זה מסביר איך יוצא שאם היא מתקדשת לשני, היא מקודשת לשניהם. אך, הדברים אינם מסבירים את יסוד הספק שהרמב"ם חוזר עליו.

לכן, יד המלך ממשיך ליסוד החשוב יותר. יד המלך מסביר שהרמב"ם יודע שאיתתא לבי תרי לא חזיא, ולכן לכאורה צריך לבטל את אחד מהקידושין, כלומר – לא יכול להיות שהיא תהיה מקודשת לשני אנשים. אך, אם נוציא אחד מהם מהקידושין (לדוגמה – את השני), גם האחר ייפול (כי האחד מסתמך על השני, כמו 'שרגא דליבני'). לכן, בעל כורחנו אנו צריכים להשלים עם מצב שהוא לא אפשרי⁴³. אם כן, יוצא שמצד אחד עשינו את כל הפרטים באופן נכון, ומצד שני התוצאה גרועה. לא היה שיור (בתוצאה), אך קיבלנו 'איתתא לבי תרי לא חזיא' (הפעולה). יש לנו מצב נדיר שעל כרחנו הגענו לאי הכרעה (ז), בצורה מקובלת לחלוטין, וזה הספק. כלומר, יד המלך מסביר שמשמעות המילה "ספק" בפסיקת הרמב"ם, מביעה את הקושי ביישוב המושגים השונים בסוגייה. מצד אחד, אין בעיה בשיור בקניין, אך מצד שני התוצאה סותרת לגמרי את עקרון 'איתתא לבי תרי לא חזיא'. לכן, הרמב"ם משאיר קידושין כאלה בספק. כלומר, לא מדובר על ספק במציאות, אלא ספק בדין עצמו.

41. הסבר זה קשה ברמב"ם, שהרי הרמב"ם כותב בצורה מפורשת בהלכות גירושין (יא, ג) ש"קידושיה הן הן מיאונה".

42. כל זה לפי שיטת ר' זירא בגמרא בגיטין (מג, א) שסובר שהיא מקודשת לשני. אך, ישנה שיטה חולקת בגמרא שלא התייחסנו אליה מפאת חוסר המקום. נאמר בקצרה שלפי הדעה החולקת (דעת רב יוסף) הקידושין לשני מראים באופן בוטה שהיא מוחה, ולכן קידושי ראשון פקעו. נצטרך להסביר, לפי שיטת רב יוסף, שאם היא התקדשה זמן מה לאחר השחרור, הקידושין מראים למפרע שקידושיה הראשונים לא היו קידושין.

43. יד המלך מסביר שהרי ברור שהיו פה קידושין לפחות עבור צד אחד, ולכן אי אפשר לוותר על שני הצדדים.

יד המלך מסביר כך גם בסוגיית רבי יוחנן. אומנם, לפי פסיקת רבי יוחנן, קידושי כולם תופסים בה בתורת ודאי (כמו שהסבירו שם למשל רש"י ותוספות ורוב הראשונים), שהרי כל אחד בעזרת תנאים הצליח להשאיר מקום לחבר שלו. אך, מצד שני, התוצאה סותרת את עקרון 'איתתא לבי תרי לא חזיא', ולכן פסק הרמב"ם – "מפני שהיא מקודשת לכולם בספק".

ר' אשר וייס (מנחת אשר קידושין, סימן סא) כותב דבר דומה: הרמב"ם פסק כרבי יוחנן והקידושין הם קידושין של ממש, שהרי הוא משתמש באופן מפורש בלשונו של רבי יוחנן. אלא שהוא מפרש פירוש חדש למשמעות שרגא דליבני. כלומר, בדומה לפירושו של הכסף משנה, הרמב"ם פסק את רבי יוחנן, אך דחה את רב משרשיא. ברור שאי אפשר שהיא תהיה מקודשת ליותר מאדם אחד, שהרי 'איתתא לבי תרי לא חזיא'. אך, "אין בידינו לקבוע שאחד יחול ולא חבירו דהי מינייהו מפקת, יש כאן ספק בעצם ודינו ככל ספק בתורה". כלומר, בעומק האמת אי אפשר שאישה תהיה מקודשת ליותר מאיש אחד, אך בהכרח היא מקודשת לאחד מהם, שאין מניעה בקידושיו של אחד מהם. על כן, קידושי כולם תופסים בה מספק, כמו כל ספק דין תורה.

ר' אשר וייס מסביר מדוע לפי שיטת הרמב"ם הגמרא השתמשה בלשון "תופסין" (שאר הראשונים הבינו שמשמעות הדבר היא שקידושי כולם תופסים ממש). הסיבה לכך היא שמדובר בספק מדין שונה. כאן אין פריט שכוחו רב מהשני, אך אין אנו יודעים מיהו או מהו אותו הפריט. פה מדובר על מצב "דין ספק". ר' אשר וייס נשאר בהתלבטות בעצמו וכותב "מסתפינא לאמר דרך חדשה שלא מצינו [...]". אילולי העובדה שאנחנו פוחדים כמוהו, היינו מציעים לר' אשר וייס את פירושו של יד המלך כפירוש חבר, בחבר האחרונים⁴⁴. נרצה להציע שפירושו של יד המלך דומה מאוד לפירושו של ר' אשר וייס, שהבאנו לעיל בפסיקת הרמב"ם בסוגיית רבי יוחנן. מצד הדין, אין לנו יכולת להפקיע את הקידושין של אף אחד, אך ברור לנו שאין יותר מאחד שהאישה מקודשת לו, ולכן הרמב"ם השאיר את הדין בספק.

נציע שגם בסוגיית מקודשת חוץ מפלוני הרמב"ם לא קיבל את הלימוד של רבי אבא, שהרי אין היגיון שבקידושין צריך קניין מעולה כמו בגירושין, ולכן קידושין מעין 'חוץ מפלוני'

44. כפי שהערנו בסוגיית רבי יוחנן, קשה קצת להבין למה בדיוק ר' אשר וייס מתכוון, לאור כך שלא ברור דרך החלות של קניין 'מהיום ולאחר שלושים' בקידושין. לא ברור איך הגענו למצב שקידושי כולם תופסים, באופן שנוכל אחר כך להגיד "הי מינייהו מפקת". את היסוד שר' אשר וייס מנסה ללמד – הסברנו, אך את דרך ההגעה אליו קצת יותר קשה להבין.

יתפסו. אך, מצד שני, כמו שהסביר יד המלך, המהות של הקידושין נפגמת בקיום דין זה, ולכן הרמב"ם נשאר ב"הרי זו מקודשת מספק".

בכל מקרה, יד המלך ור' אשר וייס מלמדים אותנו יסוד עצום בכל הסוגייה. יכול להיות שאדם יוכל לקדש אישה באופן מסוים שאין בעיה טכנית בקידושין, אך מצד שני לסתור עיקרון חשוב בקידושין, "איתתא לבי תרי לא חזיא". הלימוד שעולה מפסיקתו של הרמב"ם הוא שהעקרונות הגדולים שעליהם בנויים הקידושין חיוניים פי כמה, ויכולים להוריד את הקידושין מרמת ודאי לרמת ספק. אחד מהדברים הכי חשובים בעולם הקידושין הוא ש'איתתא לבי תרי לא חזיא', והעיקרון הזה גובר על הכול. כמובן שהרמב"ם לא יכול להפקיע את הקידושין לגמרי, שהרי יש צד לומר שהקידושין חלו. אך, כמו שנראה לפי שיטת יד המלך, העיקרון החשוב שקידושין מייחדים את האישה לאיש אחד גובר על הכול.

ז. סיכום

הגמרא (ז, א) מעלה את החילוק בין קניין חצי איש שמקודשת בו, לבין קניין חצי אישה שאינה מקודשת. תחילה הצגנו את מורכבות הסוגייה עצמה ואת המחלוקות בביאורה. לאחר מכן, הסברנו את הקשיים ביישוב הסוגייה עצמה ביחס לסוגיות שונות בש"ס: שיטת רבי יוחנן שאפילו מאה תופסים בה, היכולת לקדש חצי עבד חב"ח וחצי שפחה חב"ח, קידושי שיור וקידושין שאינם מסורים לביאה. לאחר מכן, ניגשנו ליישובים השונים בין הסוגיות. הצגנו את הזווית של כל סוגייה, ואיך היא מתיישבת עם שאר הסוגיות. לבסוף, הסברנו את השיטות הייחודיות של תוספות רי"ד ושל הרמב"ם.

ראינו שהציר המרכזי שסביבו נעה כל הסוגייה היא השאלה – האם קידושין הם מוסד שמושפע יותר מעולם הקניין או יותר מעולם האישות והקדושה. האם קידושין הם עניין של יוחסין ושמירה על הזרע היהודי, או גזרה-להית, שלא ניתן להבין אותה באופן מוחלט. לאחר דיון ארוך סביב דיונים קשים הנוגעים למשמעות העמוקה של הקידושין, אין לנו אלא להעריך ולהכיר טובה לקב"ה על המפעל הנפלא שהוא נתן לנו. עצם הקשר המשמעותי הגלום באמירה 'הרי את מקודשת לי' ובנתינה לאישה, ראוי להערכה רבה יותר לאחר עיון מקיף בנושא. יהי רצון שגם לאחר מעשה הקידושין – המשמעות של הקשר ומה שהקשר מגלם בתוכו יישארו לנצח בין איש ואישה, ובכך הם יוכלו לקדש את שם ה' בעולם.