

## שיעור יב: נתן הוא ואמרה היא

דף ה ע"ב

### א. תפקיד האמירה בקידושין

"ת"ר: כיצד בכסף, נתן לה כסף או שווה כסף ואמר לה... הרי זו מקודשת וכו'".  
מבואר בסוגייתנו שבנוסף לעשיית מעשה הקניין באשה, כגון נתינת הכסף, יש צורך גם באמירה. לא רק שיש צורך באמירה אלא צריך שתהיה זו דווקא אמירה שלו.  
רש"י כאן בד"ה "ואמרה היא" פירש: "דמי לתקח אשה לאיש" ועיין בתוספות בדף ד ע"ב שהפסוק "כי יקח" בא ללמד שהוא צריך לומר.

#### השאלות המרכזיות העולות כאן:

1. מה תפקיד האמירה בקידושין?
2. מהו המקור לדין האמירה? ראינו שרש"י מזכיר את הפסוק "כי יקח", כיצד רואים בפסוק זה שצריך אמירה?
3. האם "אמירה" זו צריכה להיות דווקא בפה או שכל דרך בטויו מספיקה?
4. אם צריך אמירה שלו, מהו ספק הגמרא ב"נתן הוא ואמרה היא"? מדוע שיהיו קידושין, הרי הוא לא אמר?

בהמשך הסוגיה מובאת המשנה במסכת מע"ש בה נחלקו ר' יוסי ור' יהודה בדין "היה מדבר עם האשה על עסקי גיטה וקידושיה ונתן לה גיטה וקידושיה ולא פירש- דיו", שם ישנו מצב שלכאורה אין בו אמירה מפורשת ויל"ע במה נחלקו התנאים. סוגיה זו

המעמידה בפנינו דרך הבעה אחרת שאיננה הבעה מילולית מצד המקדש אלא דרכים אחרות, מסעפת מאד את הסוגיה ושאלות רבות עולות מתוכה. לאורך העניין והסתעפותו, חילקנו אותו לשני שיעורים, אף כי לא ניתן להמלט מ"קפיצות" קטנות מהכא להתם ובעניין האחרון נדון בע"ה בשיעור הבא. נתחיל בשורש הכל- בירור עניינה של האמירה.

## ב. האמירה- גילוי מילתא בעלמא או דין?

דווקא בשל החידוש, לכאורה, שיש בדין אמירה ומציאת מקור לו, היה ניתן להתחיל ולבחון הבנה שמתייחסת לאמירה בצורה הפחות מחודשת ולומר שבאמת דין כזה איננו קיים, אלא רק יש צורך שהקניין יעשה באופן כזה שיהיה ברור לאשה שנעשה בה מעשה קידושין ולא דבר אחר, כמובן שלזה אין צורך במקור שהרי ברור הוא שהקידושין צריכים להיעשות מדעתה כמו שלמדנו באריכות בשיעור ב.

### ראשונים מהם נראה כהבנה זו:

הבנה שכזו ניתן, לכאורה, להבין בר"ן שכתב בדף ה מדפי הרי"ף: "לפי שהכסף הוא שקונה ואמירה אינה צריכה אלא לגלות (ולא כתב הרי"ן לגלות למי, לה או לעדים) שנתינה זו לשם קידושין היה". אולם עין לקמן שנלמד בר"ן באופן אחר.

גם בחידושי ר"א מן ההר לנדירים שם, למד שכל תפקיד האמירה בקידושין הינו רק לגרום לאשה לדעת שנותן לה לקידושין, וכן לעדי קיום שיידעו שנעשו כאן קידושין, ולמד זאת מדעת ר' יוסי של "היה מדבר עימה" שם בפשטות לא היה דיבור של קידושין בשעת הנתינה.

בתוספות ר"י הזקן אצלנו (שחידושיו, למעשה, הם של ר"א מן ההר) מבאר לקמן, בסוגיה של לשונות המסופקים, שם מסתפקת הגמרא "שמא למלאכה קאמר לה": "ואע"פ ששניהם מודים שלקדושין נתכוונו- אינן קדושין, שהרי העדים לא נתברר להם אמתת הלשון בעת ששמעו, ונמצא שאין הדבר תלוי במה שראו העדים...", והנה, אם למד שיש דין אמירה בקידושין, מדוע צריך הוא לומר שיש בעיה בעדים, הרי לא אמר לשון של

קידושין אלא של מלאכה? אלא נראה שלמד שדין אמירה איננו אלא רק כדי שהעדים יידעו וללא זה אין צריך לומר כלום.

תוספות ר"י הזקן שם בדף ו ע"א ממשיך: "ומסתברא שאם תחילה אמר לעדים הרי אני נותן לה לשם קידושין בזה הלשון, והיא תאמר שתבין הלשון לשם קידושין, דודאי הוה קידושין, שבשעה ששמעו העדים הלשון, נתברר להם שהן קידושין, דלא שייך הכא למימר בטלה דעתם אצל כל אדם כדאמרין בשבת באנשי הוצל שמוציאים משוי על ראשם אם עשו בשבת פטור דבטלה דעתן אצל כל אדם, דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה אבל קדושין בכל לשון שתכיר ותבין שהוא לשון קדושין ויבינו השומעים ג"כ כשנתקדשה-מקודשת".

ויל"ע בדבריו מה שאל משבת לומר בטלה דעתם, אם סבר שאין כאן דין אמירה מדוע בכלל הייתה לו הו"א שיהיה כאן דין "בטלה דעתו"?

אלא, מזה נראה שסבר שבעצם יש כאן דין אמירה וממילא נראה בו שאם היה אומר לאשה ולעדים שכאשר אומר לה לשון "שפחתי" כוונתו לקידושין, בוודאי לא יועיל, שהרי הדבור כלל אינו מוכיח קידושין, אולם רק ב"צלעתי" שזו לשון קידושין לפירוש אחד בה, יכול להשתמש בזה כלשון קידושין, אם יפרש שהוא משתמש בלשון לקידושין. בא ר"י הזקן ושאל, אולי נאמר "בטלה דעתו", כיון שבא לחדש לשון חדשה ולתת לזה דין לשון, ולזה תירץ שאין זה כשבת שם כתוב "מלאכת מחשבת" וצריך מלאכה בעצמותה, אלא אף אם צריך אמירת קידושין, מ"מ היא נועדה רק לגלות את דעתו, כך שיבינו האשה והעדים, ו"לשון" קידושין מלכתחילה הגדרתה היא כלשון "פרטית" שבינו לבין האשה והעדים, אולם לשון "שפחתי" שאינה כלל לשון קדושין לפי שום פירוש, אף אם אמר לפני כן לאשה שכוונתו לקדשה אולם האשה לא שומעת מהלשון עניין קידושין, אלא רק מבינה מעצמה שרוצה לקדשה. וא"כ נראה באמת שלר"י הזקן יש דין אמירה שלא כחי"ר"א מן ההר בנדרים.

כמו"כ הרמ"א בסימן כז ס"ג מביא בשם המרדכי שאם הבעל נתן לאשה בשתיקה ואח"כ אומרים שניהם שהתכוונו לקידושין- מקודשת.

לכאורה ניתן להביא סיוע להבנה זו מהסוגיה לקמן גבי לשונות המסופקים, שם אומרת הגמרא "במאי עסקינן, אילימא בשאין מדבר עימה על עיסקי גיטה וקידושיה, מנא ידעה?". נראה לכאורה של"צ לומר כלום אם שניהם יודעים וכל תפקיד האמירה רק כדי שתדע שזה לקידושין, ואכן משם הביא הגר"א מקור לדברי הרמ"א הנ"ל.

אולם יש לתמוה על הראיה שהרי שם אמר "צלעתי" ויש צד שזה לשון לקידושין וא"כ מתקיימת אמירתו, אלא שאלה הגמרא שאף אם זה לשון קידושין, מ"מ כיוון שלא ידעה שהוא נתן לשם קידושין בוודאי אינה מקדשת וזהו חיסרון מצד אחר.

על הרמ"א שואל החלקת- מחוקק מהגמרא שאם אמר הרי את מקודשת ולא אמר "לי" לא מועיל, ולמה גרע משניהם שותקים?

והנה, אם הפשט ברמ"א הוא שבאמת אין כלל דין אמירה, מובנת שאלת הח"מ, וכך בפשטות לומדים שלרמ"א אין דין אמירה כלל, אך אפ"ל שדברים שבלב גם הוי דברים. הגר"א מאריך שיש מקומות שגם הלב מהני, לפי"ז צריך את דברי האיש אלא של"צ לאומרם בפה. הרי הרמ"א אומר שהיא הבינה שנתן לה לשם קידושין, כיצד הבינה? ע"כ דברי הלב שלו היו מפורשים, מ"מ הגר"א ביאר ברמ"א ש"דברים שבלב" כאלו הוי דברים. לפי"ז באמת צריך דבור, אלא כאן כאילו שניהם דיברו, ואמרו שהם רוצים קידושין. לפי"ז יש ליישב את שאלת הח"מ ועיין בשיעור הבא.

### הבנה שכזו קשה ממספר טעמים:

1. אם כל עניין האמירה נצרך רק כגילוי מילתא בעלמא, מדוע היא צריכה לבוא דווקא ממנו ולא ממנה?

נראה לומר להבנה זו, שההבדל אם האמירה באה ממנו או ממנה איננו מצד מקור האמירה, דזו באמת איננה משנה לפי הבנה זו, אלא הינו הבדל בתוכן האמירה, אמירתו "הרי את מקודשת לי" מגדירה את עשייתו באופן שונה מאמירתה "הריני מקודשת לך". יתכן באמת שלהבנה זו אם נוסח האמירה שלה יהיה כשלו, "הרי אתה מקדש אותי", יועיל הדבר.

כמו"כ, לרמ"א, כאשר שניהם שתקו הרי זה עדיף על מקרה שהיא אמרה, דכאשר שתקו ביארנו שיש את דברי הלב הבאים ממנו ולוקחים אותה, אולם כשאומרת במפורש דברי קידושין, הרי שדבריה המפורשים שלה נראים כמחילים את הקידושין וזה מקלקל.

והנה, באופן זה נוכל לבאר את שיטות הראשונים הנ"ל רק אם נאמר שאמירה מצידה אכן מקלקלת באופן חיובי את מעשה הקידושין, וכך נוכל לבאר את הר"ן כאמור, שבע"ה נביא לקמן שלמד בנדירים (לאופן אחד בו פירשנו אותו) שאמירתה מגרעת בזה שהיא מכנסת עצמה לרשותו וב"כ יקח" כתוב שהוא צריך לעשות הכל, אולם לראשונים

הסבורים שאין באמירתה כדי לקלקל אלא הבעיה היא שחסרה אמירתו שלו ולא עשה את כל הליקוחים, הרי שלא נוכל לבאר כך.

והנה, מר"י הזקן נראה שלמד כך שאין אמירתה מגרעת באופן חיובי, שכן כתב בביאור ספק הגמרא אם די ל"כי יקח" בנתינה מצידו או שמא צריך גם שיאמר, כמו"כ אמר תוספות ר"י הזקן שבמקרה שהיה מדבר עימה מהני אם אמרה היא, ואם סבר ש"אמרה היא" יש בו כדי לקלקל, לא היה מהני זה שדיבר עימה, עיין לקמן שהרחבנו בזה בשיעור הבא. אם היינו נשארם ללמוד בו שלא צריך בעצם אמירה, היה קשה, אולם הסקנו לעיל בדבריו שיש צורך באמירה וא"כ לא קשה עליו.

2. הגמרא בהמשך מביאה את דין "ידות" לקידושין. דין "יד" הינו חידוש דיני ושייך לאותם מקומות בהם יש דין אמירה ודיבור, ובא לחדש דין ב"חצי דיבור", אולם במקום שאין צורך בדיבור אלא רק צריך להיות ברור וגלוי מהו המעשה, לא שייך דין ידות, שהרי ממה-נפשך, אם כאשר אומר אותו חצי משפט יש בזה גילוי מילתא, אין צורך בדין יד, דהרי יש גילוי מילתא, ואם אין בו גילוי מילתא, דין יד לא יעזור ולא יהפוך זאת לגילוי מילתא. הזדקקות הגמרא בנדרים לדין ידות בקידושין, מוכיחה, שיש דין בעצם הדיבור, ולא כגילוי מילתא בעלמא.

והנה, ר"א מן ההר שהוא מהנוקטים כהבנה בה אנו עוסקים, מבאר את ספק הגמרא שם בידות, מה בכוונתו לומר לה. אם יש יד בקידושין הרי שכוונתו לומר לשניה "ואת נמי" ואם אין ידות, כוונתו לומר "ואת חזאי" ואז יש חסרון בעדים (ק"ק דלא סיים שיש גם חסרון בדעת האשה כמו שפתח, ועיין).

לפי דבריו באמת אין צורך בהלכה של ידות בקידושין, כי אין בקידושין דין אמירה, והספק הינו רק בגילוי מילתא האם ברור שהתכוון לקידושין או לא, וקשה, איך זה מתיישב במילים האם "יש יד לקידושין" שנראה מהן שהספק איננו אם יש כאן מציאות של "יד מוכיח" אלא וודאי שיש, והספק הוא אם נאמר חידוש "ידות" בקידושין?

והנה, עיין בשיעור הבא שנדון באורך בשאלה זו מה צורך להזדקק לדין ידות אם באמת אין דין אמירה בקידושין, נראה דרכים אחרות ליישוב העניין ונדון בהם.

**ראשונים מהם עולה בבירור לא כהבנה זו**

נראה בדברי כמה מן הראשונים שהיה ברור להם שיש דין אמירה בקידושין, שלא כהבנה הזו, ונביא כמה דוגמאות

בעה"מ לגיטין דף עח כתב וז"ל: "וכן בקידושין צריך שיוציא בפיו הקידושין בעניין שיתבונן לעדים ולאשה...". א"כ כתב שצריך ש"יוציא בפיו".

אולם, היה ניתן אולי להתווכח על כך, שהרי ממשיך ואומר שיידעו העדים והאשה וא"כ אולי שוב רק כגילוי מילתא.

אולם חוץ מזה שלשונו "צריך שיוציא בפיו" מורה על דין אמירה, דאם היה זה לגלוי מילתא לא נכון היה לומר "צריך שיוציא בפיו", גם הראיות שצירף לדבריו מוכיחות זאת. בעה"מ הוכיח מכך שמובא בסוגיין שאם אמר "הריני אישך" אינה מקודשת, ד"כי יקח" ולא שיקח את עצמו, והנה לכאורה כוונתו שאם עניין האמירה הייתה רק שתהיה אומדנא דמוכח שנותן לה לשם קידושין, למה לא היה די ב"הריני אישך", דוודאי מתכוון בזה ליצור קידושין, אע"כ יש דין אמירה ולשון מסויימים ולשון זו אינה טובה.

עוד הוכיח מר' יהודה שאפילו היה מדבר עימה על עסקי קידושה, אם לא פירש- אינה מקודשת למרות שיש אומדנא, כי עדיין חסר הדבור, מכאן שלמד ר' יהודה שיש דין מסוים של אמירה, ואף שר' יוסי חולק, אינו חולק על כך שצריך דיבור אלא סבר שיש דבור מכוח זה שהם עסוקים באותו עניין, כמו שבמלחמות שם כתב "דמשלים דיבורו הוא" ולפי הבנתם מסתבר שיצטרך מתחילה לומר לשון שמועיל לקידושין וכ"כ המאירי כאן "שאינ דיבור בעיסקי קידושין מועיל במה שאין קידושין עצמן מועילין".

כמו"כ, ניתן לראות מהריטב"א לקידושין דף מא. הגמרא אומרת שלא ניתן ללמוד דין שליחות בקידושין מתרומה שכן "מה לתרומה שכן ישנה במחשבה", שואל הריטב"א שם והרי אף בקידושין מצינו שמועילה מחשבה ב"היה מדבר עימה על עסקי גיטה וקידושה וכו'" ותירץ שמכיוון שהיו עסוקים באותו עניין, כמאן דפריש דמי ולא חשיבא מחשבה, והנה, אם לא היה בקידושין דין אמירה כלל, איך רואה הריטב"א שמהני מחשבה, הרי אין כלל דין לומר, שלא כבתרומה, כמו שלא נאמר שתרומה חמורה מקידושין שכן בקידושין צריך מעשה קניין ובתרומה לא, שהרי לא שייך מעשה קניין בתרומה ומשווים רק במה ששייך בשניהם.

כמו"כ, הרשב"א בנדרים דף כט דן אם יש בעיית "כלתה קניינו" באמירה שבקידושין, ואם סבר שתפקיד האמירה רק לגלות ולפרש את המעשה, כיצד הגילוי והפירוש כלה?  
מכל הני ראשונים נראה שאכן יש דין חיובי של אמירה שלא כ"א מן ההר (ואף לא כפשטות הר"ן) ויש לברר מה עניינו של דין זה.  
גם את הר"ן שאמר שהאמירה אינה אלא לגלות, יש להבין שלא כמובן הראשוני כאילו אין באמירה אלא זה, ונבארו לקמן.

## ג. האמירה כשורש הקניין

### אמירה נוהגת בכל הקניינים

בדף ט דנה הגמרא מי כותב את השטר, ומבדילה בין שטר מכר אותו המוכר כותב, לשטר קידושין אותו הבעל הקונה כותב, הגמרא שואלת למה יהיה הבדל, ומתמצת שבשטר מכירה תלה במוכר, ובקידושין תלה בלוקח שנאמר "כי יקח".

הרמב"ן והרשב"א שם ביארו את דברי הגמרא "הכא מעניינא דקרא": "דבין בכסף בין בשטר במוכר תלא רחמנא דבעי למימר שדי מכורה לך בכסף או בשטר".

מבואר ברמב"ן וברשב"א שיש במכר דין אמירה והם כותבים שגם בסוגיין היה ניתן לשאול אותה שאלה כמו שם, למה בכסף יש הבדל בין כסף שקונה אשה לבין כסף שקונה שדה, "דהכא בעל אמר הרי את מקודשת לי בכסף והתם מוכר אמר שדי מכורה לך בכסף זה". א"כ, אותה שאלה ששאלה הגמרא לגבי שטר, ניתן לשאול כאן לגבי כסף, בכסף קידושין הקונה אומר הרי את מקודשת לי ושם המוכר אומר. ומה התשובה? אותה תשובה, בבעל תלה רחמנא שכתוב "כי יקח".

מבואר ברמב"ן וברשב"א, שבאמת דין האמירה שאנו מוצאים בסוגייתנו איננו ייחודי לקידושין, הוא שייך גם במכירה ובשאר קניינים. זהו בדיוק אותו דין אמירה ככאן, עד כדי שניתן לשאול מה ההבדל שבקידושין האמירה נעשית ע"י הקונה ואילו במכר ע"י המוכר.

מתוך זה נוכל להבין איך הרמב"ן והרשב"א תפסו את עניין האמירה.

אם נשאל, איך באמת שאלת האמירה עליה אנו מדברים כאן, שהיא אמירה המתלווה

לנתינת הכסף, קשורה לסוגיה שם שדנה מי כותב את השטר, עד כדי שאמר הרמב"ן שזו אותה שאלה?

רואים ששאלת זהות כותב השטר היא רחבה יותר מכפי שנראית, וננסה לבאר:

בכל הקניינים הנעשים בין שניים עיקר הקניין הוא בגמירות הדעת שביניהם, הגמ"ד היא ה"דברים" שביניהם, אלא שדברים לחוד לא מהני, "אין המקח נגמר בדברים" אומר הטוש"ע בחו"מ סימן קפט, צריך גם מעשה קניין, אך מה עושה מעשה הקניין? הוא נועד לגמור את הגמ"ד שביניהם ולחזקה או לבטאה ולגלות אותה, אך מ"מ היא הפועלת. לא מעשה הקניין קונה, אלא דעתם, שע"י מעשה הקניין מתבטאת היא, או נגמרת. ע"י המעשה, הדעה יוצרת קניין, אך היא לעצמה לא יכולה "לגמור" את הקניין, כלשון הטוש"ע. לכן, פעמים שנמצא שהקניין נגמר גם ללא מעשה קניין, כאשר הגמירות-דעת חזקה וברורה, כגון בכתובות דף קב "הן הן הדברים הנקנים באמירה", כי יש בהם גמ"ד מוחלטת.

לשון החזו"א בחלק חו"מ סימן כב: "כלל גדול יהיה לך בקנינים, עיקר הקניין הוא שייגמור בלבו להקנות הדבר לחבירו, וחבירו יסמוך דעתו עליו, ויש דברים שקיים להו לחז"ל שבדבור בעלמא גומר בליבו להקנות לחבירו ויש שאינו גומר בלבו רק ע"י הקניינים המפורשים מן התורה או מחז"ל, ודוק היטב בזה והפוך בה דכולה בה".

לשון הגמרא: "נקנים באמירה"- לא די בדעת גרידא, יש להוציא בפיו ולגלותה. א"כ, מצינו בממונות מושג של אמירה שזה בטוי הגמ"ד ביניהם.

כמו"כ, קניין שטר, מה עיקרו? דברי ההקנאה! אעפ"כ כשנאמרים בע"פ עדיין לא חלים אך אם נכתבים בשטר, הוא מחיל את "הדברים", את דברי ההקנאה.

כשהגמרא שואלת בדף ט מדוע קיים הבדל בין כתיבת שטר מכר לשטר קידושין, האם מטפלת הגמרא רק בהבדל טכני מי כותב? לא. השאלה היא מהותית, מי ראוי לכתוב את השטר, האם יש לכתוב בשטר את דברי המקנה או את דברי הקונה. דיון הגמרא הוא אלו דברים חלים ע"י השטר, שזו בעצם השאלה מי הוא זה שפועל את הקניין בגמירות דעתו שלו.

כמובן שצריך למעשה את דעת שניהם, אך כבר ייסד הגאון ר"ש שקופ זצ"ל שאין צורך

שגם המקנה וגם הקונה יהיו אקטיביים בקניין, די שאחד פועל בגמ"ד שלו והאחר רק מסכים ואינו צריך לפעול את הקניין.

הגמרא שם מתרצת: "מעניינא דקרא" למרות שהפסוקים לא עוסקים דווקא בשטר, אולם להנ"ל מובן, הפסוק עוסק בשאלה, על שם מי המכירה ומי פועל אותה, ומזה נגזר את דברי מי אנו צריכים לכתוב, ואומרת שם הגמרא שבקידושין הפסוק אומר "כי יקח", הקיחה קרויה על שמו ולכן צריך את דבריו, והם אלה הדברים הכתובים בשטר, כי הם הפועלים את הקניין.

אמרו הרמב"ן והרשב"א שגם כאן בקניין כסף היה ניתן לשאול אותה שאלה ממש, מה פועל בקידושין שהכסף רק מחיל אותו? דברי הבעל! האמירה שנצרכת בקידושי כסף היא כאמירה שכתובה בשטר, הדברים חלים ע"י הכסף והדברים צריכים להיות דברי הבעל, כי הוא הפעיל בקניין קידושין.

אולם תוספות הרא"ש שאל בדף ט מנין לגמרא כשמביאה להוכיח שבמוכר תלה רחמנא, שהפסוק מדבר על מכר בשטר, וכן בקידושין שבלוקח תלה מ"כי יקח", כיצד ניתן ללמוד ממנו לקידושי שטר. לפי תוס' הרא"ש, הסוגיה שם לא עוסקת בשאלת גמ"ד של מי צריך לקניין, אלא רק מי עושה את מעשה הקניין, לכן מחפש תוספות הרא"ש שתהיה התייחסות דווקא לשטר ולא כרמב"ן והרשב"א שהדיון על פועל הקניין ללא קשר למעשה הקניין, לפי תוספות הרא"ש זו סוגיה פרטית מי עושה את מעשה הקניין של שטר ואין מקום אצלנו לאותה שאלה.

נמצא, שלרמב"ן ולרשב"א דין אמירה שבקידושין- אינו ייחודי לקידושין, אלא נוהג בכל הקניינים, יסודו הוא להחיל את הקניין. האמירה היא הדברים הקונים, כמו דברים שבשטר.

לפי"ז, ה"כי יקח" אינו המקור לעצם הצורך באמירה, לזה כלל לא צריך פסוק, שהרי זה נוהג אף במכר, (אלא שמן הסתם במכר הם עוסקים באותו עניין ולכן בפועל לא יצטרכו לומר את דברי המכר) האמירה היא זו שחלה בקניין הקידושין (אלא שבשטר יש שיטות של"צ אמירה, שהרי דברי ההקנאה נמצאים בתוך השטר וזה עצמו פועל את הקניין כשנותן את דברי ההקנאה לקונה), השאלה מי אומר אינה סתם מי צריך להוציא הדברים מפיו אלא מי מחיל את חלות הקניין, והפסוק "כי יקח" שאותו מביאה הגמרא בדף ט בא לומר שדבריו שלו הם החלים כאן והוא הפועל את הקידושין בדבריו.

אולם תוספות הרא"ש לא יוכל ללמוד כך ועיין לקמן.

מקום נוסף בו באה לידי ביטוי שיטת הרמב"ן הזו הוא ג"כ בסוגיית שטר בדף ט. הגמרא שם אומרת שכשכותב שטר לקדש נערה שעדיין לא בגרה, כותב בשטר "בתך מקודשת לי", היינו, כתיבת השטר היא לאב, משא"כ בבגורת כותב לה "הרי את".

הר"ן שם מביא את הרמב"ן והרשב"א שלמדו שגם כשהבת קטנה יכול לכתוב בשטר "הרי את" והוכיחו מכסף ייעוד בדף יט. שאומר לה "הרי את". הר"ן דוחה את הראיה ואומר: "וגמר לה להא מקידושי כסף אינו עניין, לפי שהכסף הוא שקונה ואמירה אינה צריכה אלא לגלות שנתינה זו לשם קידושין היה... אבל בקידושי שטר, כיון שהשטר הוא שקונה, צריך שלשון השטר ידבר עם מי שהוא מקבל הקדושין...".

נראה שלכו"ע יש לכתוב את השטר לבע"ד, וכאשר הבת לא בגרה, האב הוא המקנה והבת היא המתקדשת והשאלה מיהו הבע"ד שכלפיו יש לכתוב את השטר, הרמב"ן והרשב"א הביאו ראיה שהאשה היא הבע"ד מכך שבכסף אומר לאשה, ואילו הר"ן טוען שבכסף-האמירה באה רק לגלות על המעשה שהוא מעשה קידושין, וא"כ האמירה אינה דברי הקניין ויכול לדבר עם האשה, ואף כך צריך להיות, דכשעושה את הנתינה איתה, ממילא הדיבורים צריכים להיות איתה, כדי שתדע מה נעשה במעשה איתה, לעומ"ז בשטר, שהדברים הכתובים בשטר הם פועלים את הקניין, יש לדבר עם המקנה שהוא האב.

נראה שהרמב"ן והרשב"א לשיטתם שהאמירה בקידושי כסף אינה רק כדי לגלות, אלא היא הדברים הפועלים את הקניין, כנ"ל, הרי שהאמירה בקידושין היא על דרך הדברים הכתובים בשטר והשטר מחילם וממילא שפיר הוכיחו מאמירה בכסף שגם אותם דברים שפועלים את הקניין יכולים להיאמר לבת.

דברי הקידושין עם מי צריכים להיאמר? לרמב"ן, כיון שהיא זו המקבלת את הקידושין, עליו לדבר איתה ואין השאלה איזה נוסח אומרים אלא עם מי מדברים, ומשווה את הדברים הכתובים בשטר לאמירה בנתינת כסף.

לעומ"ז, לר"ן אמירה איננה עיקרית בקניין כסף, ל"צ שיהיו דברים ביניהם מלבד הנתינה. במעשה קידושין עצמו מונח הגלו"ד אף בלא שתהיה אמירה, ואף בשאר קניינים אותו דבר וממילא צריך למצוא הסבר ייחודי לאמירה בקידושין.

בכך הר"ן סובר כרא"ש שהבאנו, שאין מקור לדין אמירה כרמב"ן.

א"כ לשיטת הרמב"ן והרשב"א האמירה היא הקניין עצמו ולא מעשה הקניין.

וע"ע באבנ"מ סימן כז סק"ט שמביא את ההפלאה ומתווכח איתו בתוך דבריו אם יש דין

אמירה גם במכירה, ובהפלאה נראה שאין דין אמירה במכר ורק בקידושין יש, אך מהאבנ"מ מוכח שאותו דין אמירה שיש בקידושין יש במכירה וכרמב"ן והרשב"א.

## ד. האמירה כמעשה לקיחה

ראינו את הר"ן לדרך ט שלפיו האמירה לא נצרכת לצורך הקניין ואיננה חלק מרכזי בו כרמב"ן והרשב"א, אלא נועדה רק לפרש את הנתונה ולא כתב הר"ן לצורך מי נועד הפירוש.

והנה לפום ריהטא נראה בר"ן שאין דין אמירה אלא רק פירוש וגילוי מילתא בעלמא כמו שהבאנו בדרך הראשונה.

כבר כתבנו לעיל את הקשיים בהבנה שכזו ואת הנסיון לתרצם.

בנוסף לכך, הר"ן אצלנו כותב שהחסרון כאשר אמרה היא, הוא דבעינן "כי יקח" ולא "כי תקח", והנה אם אין דין אמירה כלל אלא רק האשה צריכה לדעת שמתקדשת, מה השייכות כאן לדין "כי יקח"?

ננסה לבאר מה עניין ה"כי יקח" לעניין האמירה ולדקדק בדברי הר"ן.

### מהו מעשה לקיחה?

כשהתורה מדברת על מעשה קידושין היא מכנה אותו: "כי יקח איש אשה", המעשה מוגדר כ"לקיחה". לולא היו פסוקים ודרשות מהם למדנו שאותם ליקוחים צריכים להיעשות בדרך של קניין, היינו מפרשים את הפסוק כפשוטו שלא קונים אשה אלא לוקחים אשה.

מה הפירוש "לקחת"? איך לוקחים? אפ"ל שע"י שמושכים אותה, אולם אם נשים לב למקומות שהתורה מזכירה "לקיחה" ביחס לבני-אדם, נמצא שרש"י מפרש זאת כאמירה ושכנוע כמו:

בראשית ב, טו: "ויקח... את האדם...", פירש רש"י: "לקחו בדברים נאים ופתהו ליכנס".

במדבר טז, א: "ויקח קרח", פירש רש"י: "...משך ראשי סנהדראות שבהם בדברים...".

במדבר כ, כה: "קח את אהרן" פירש רש"י: "בדברים של ניחומים..." ובעוד מקומות רבים.

וכמו שכלל רש"י בפירושו לבראשית מג, טו: "ויקחו האנשים את המנחה הזאת ומשנה הכסף לקחו בידם ואת בנימין ויקומו וירדו מצרים..." פירש רש"י: "מתרגמינן ודברו ית בנימין, לפי שאין לקיחת הכסף ולקיחת האדם שוה בלשון ארמי, בדבר הניקח ביד, מתרגמינן ונסיב ודבר הנקח בהנהגת דברים מתרגמינן ודבר".

והראה לי בני יקירי מאיר- שמחה נ"ו את דברי המלבי"ם לויקרא ח, ב על "קח את אהרן" שכתב: "...אינו קיחת הקנין רק לקיחה הגיונית שלוקח לבו וממשיכו בדברים שימשך לבו אחר ציוו ודעתו בלא מחשבה אחרת ופניה חיצונית, **שבעניין זה נאמר תמיד לשון לקיחה אצל בני אדם** ובענין זה יפרשוהו חז"ל תמיד".

א"כ, כך היינו מפרשים את "כי יקח" שאדם בא לאשה ומשכנעה ומדבר עימה שתהיה אשתו. והנה אחרי שלמדנו שיש לקחת ע"י קניין, י"ל שלא נעקר הכתוב מפשוטו שעליו לקחת אותה, ואף שלמדנו שעליו לעשות קניין, הקניין לבדו עדיין איננו משקף את המושג "לקיחה".

בקניין, מעשה הקניין הוא רק ההיכ"ת כדי להחיל חלות, אבל אין משמעות לעשיית המעשה מצ"ע מעבר לתוצאה שהביא אליה, עניינו של הקניין הוא העברת הבעלות שהיא ה"קניין" ולא הדרך המעשית שהובילה אליה, לעומ"ז, ב"כי יקח", ישנה התייחסות למעשה, עליו לקחת את האשה, המעשה תופס מקום בקידושין, שלא כבכל קניין, וממילא, לא די בקניין כשלעצמו כדי לראות שנעשתה כאן גם "לקיחה", יש צורך בדבר נוסף שהוא הלקיחה, ההגדרה הנכונה היא שצריך לקחת אותה **במעשה ע"י קניין**.

איך הקניין משתלב בתוך עניין הלקיחה שהיא דבר רחב יותר מאשר עצם הקניין?

יש למצוא דרך שהקניין יבטא פעולת משיכה שלו אותה. היה מקום לומר שנדקדק בכל מעשה קניין לעצמו ונראה אם במעשה ישנו יתרון לו עליה ויתרון זה יהיה די בו לראותו כלוקח אותה, דהנה בדף ד ע"ב למדה הגמרא מ"כי יקח" שלא יכולה היא לקדש אותו והקשו שם תוד"ה "כתב", מדוע צריכה הגמרא לדרוש "קיחה" "קיחה" כדי לומר שהפסוק מדבר על קידושי כסף, מה משנה על איזה קידושין מדבר הפסוק כדי ללמוד שהוא מקדש אותה ולא להיפך? ותירצו: "וי"ל דאי לאו גז"ש הוה מוקמינן קרא דכי יקח איש אקידושין של ביאה, אבל בקדושי כסף לא בעינן נתן הוא ואמר הוא, להכי איצטריך גז"ש לאורויי דכי יקח מיירי בכסף ואפ"ה בעינן נתן הוא ואמר הוא". דברי תוספות צ"ב, מדוע הייתי מחלק ואומר שאם הפסוק "כי יקח" מדבר בקידושי ביאה הרי שרק בהם הוא מקדש אותה ולא היא ואילו בקידושי כסף גם היא? אם זה רק בגלל שאין לך אלא מה שנכתב,

מדוע כעת שהגז"ש מלמדת שמדבר הפסוק בקידושי כסף כן ניתן ללמוד מהם גם על קידושי ביאה, ולהיפך לא?

תוספות בדבריהם רמזו למה התכוונו. לשון תירוצם הוא שהייתי חושב שבקדושי כסף לא בעינן "נתן הוא ואמר הוא" והיא לכאורה ארוכה ומיותרת, למה הזכירו "נתן הוא", הרי כל הדיון הוא על ה"אמר הוא"? נראה מלשונם שכוונתם לומר שה"נתן הוא" מספיק כדי להקרא "כי יקח", דווקא בביאה שמעשה הקניין, הביאה, משותף ע"י שניהם, אין בחלקו במעשה עדיפות על חלקה, שם מעשה הקניין עדיין לא ביטא "לקיחה" שלו אותה ולשם כך באה האמירה (מיד נבאר מהי עושה), אולם בקניין כסף שהוא הנותן לה, הרי שכבר במעשה הקניין כוחו עדיף משלה ובזה לבד נחשב הוא ל"לוקח" ולא נצריך גם אמירה, קמ"ל שעדיין צריך.

א"כ, ראינו בדבריהם שאנו מחפשים עדיפות לחלקו, מעבר לחלות הקניין, כדי לראותו עושה מעשה לקיחה. למה באמת המסקנה היא שאף בקידושי כסף אין לו עדיפות מצד מעשה הקניין ע"מ שנראהו כלוקח?

היה ניתן לומר בפשטות שבאמת גם מעשה קניין כסף נעשה בין שניהם, בזה שנותן לה את הכסף אין עדיין משמעות שעושה יותר ממנה, אמנם הוא הנותן, אבל היא זו שמקבלת, ומעשה הקניין הינו מעבר הכסף שבין שניהם, ממילא שווים הם בחלקם במעשה.

אולם, ניתן לומר ביתר עומק, שאף אם מצד המעשה החיצוני חלקו הוא העיקרי, אולם במעשה קניין כמעשה קניין לעולם שניהם יחשבו לשווים, כי בקניין, המבוקש הוא התוצאה- שמחיל המעשה, והיא נעשית ע"י שניהם.

א"כ כעת שלא מצינו עדיפות שלו עליה במעשה הקניין אנו מחפשים עדיין שיוגדר כ"לוקח", כיצד? ע"י האמירה! איך?

ניתן להגדיר זאת בשתי צורות:

1. האמירה באה לתת הגדרה לחלקו שלו יותר מחלקה שלה, הוא באמירתו נותן משמעות לקניין שנעשה ביניהם ומגדירו כקידושין שעשה הוא בה, שהוא קידש אותה. בכך הוא הופך את מעשה הקניין, מלהיות רק דבר שמוביל לתוצאה, למעשה קיחה. האמירה- כוחה לפרש ולהגדיר האם מעשה הקניין נוצל על ידו כדי לקחת אותה ולקדשה א שהמעשה

נוצל על ידה לקחת את עצמה אליו, ממילא, כאשר היא תאמר "הריני מקודשת לך", היא מגדירה את המעשה שנעשה ביניהם כפעולת הכנסה שלה את עצמה אליו, מנכסת את מעשה הקניין שביניהם לעצמה, ואין זה "כי יקח איש אשה".

לפי"ז, האמירה איננה דבר נוסף, אלא הגדרת מעשה הקניין כ"לקיחה" של הצד האומר. 2. כמו שהבאנו בתחילה, אמירה היא מושג ה"לקיחה" בבני אדם וגם אם אין צורך בביטוי שפתיים דווקא, אולם הביטוי המפרש, שהוא "הלקיחה ההגיונית" כלשון המלבי"ם, מהווה את הלקיחה.

לפי"ז, כדי לקדשה יש צורך בשני דברים, בקניין ובמעשה לקיחה, דאמירה הינה מעשה לקיחה שעומד לצד מעשה הקניין.

וכעת נוסיף, שמה שראינו בר"ן שעניינה של האמירה הוא גלות מה נעשה כאן, אין כוונתו שהיא רק גילוי מילתא בעלמא ותו לא, כמו שהקשינו לעיל, אלא עניינה **מתחיל** כגילוי מילתא, הוא מגדיר ואומר שאני זה שמקדש אותך ולוקח אותך, מפני שאני אומר שאני לוקח אותך ע"י מעשה הקניין, ובזה עצמו האמירה הפכה להיות פועלת, האמירה הזו היא **גופה הלקיחה**. אמנם הכל מתחיל מזה שהיא מגלה, אם לא היתה מגלה על המעשה, הרי שהלקיחה לא הייתה נעשית דרך קניין. שאלנו, אם האמירה לר"ן הינה רק פירוש המעשה, מה אכפ"ל שבא ממנה? להנ"ל ברור.

### סיוע לר"ן מרש"י

הבנת הר"ן שהאמירה מפרשת את מעשה הקניין כמעשה ליקוחין שלו, עולה אף מרש"י לדף ה ע"א שפירש שכאשר מפרש למה הוא נותן את הכסף הרי שזו עשייה שונה, בד"ה "האי כספא לחוד" כתב: "כשהוא נותנו מפרש על מנת מה הוא נותנו".

אולם, לקמן אומרת הגמרא שלשון "הריני אישך" איננה טובה בגלל "כי יקח", מה כוונתה? אפשר היה לפרש שבא לעשות חלות אחרת, ו"כי יקח" מלמד שחלות קידושין היא שהוא לוקח אותה, אולם בעה"מ בריש "הזורק" למד מגמרא זו שיש הלכות אמירה בקידושין, ולכאורה מה זה קשור להלכות אמירה, הרי בא ליצור חלות שונה? אלא מכאן שלמד בעה"מ שאף ללא הפסוק ודאי לא יכול הבעל ליצור חלות אחרת, מושג "איש" הוא כפי שהתורה הגדירה, אלא יש חסרון באמירה, ומכאן למד בעה"מ שיש הלכה באמירה עצמה,

והנה, אם האמירה נועדה רק כדי לפרש שעושה קידושין, הרי שאם החלות כאן היא ככל קידושין ממילא גם האמירה ביארה שהולך לעשות חלות קידושין, ולמה מיעטה התורה אמירה זו? אע"כ יש לאמירה ערך **כחלק ממעשה** הקידושין. ולכאורה מבעה"מ נראה שלא כר"ן.

הריא"ז בש"ג הביא שאם אומר לאב "הרי אתה חמי" אינם קידושין, כמו הריני אישך, כי יש מיעוט של "כי יקח", והנה, אם בהריני אישך הולך ליצור חלות אחרת הרי ב"הרי אתה חמי" ודאי שלא הולך לקדש את חמיו, ואומר הגר"א בבאור דברי הריא"ז "שצריך לומר כלשון של תורה" דהיינו חסרון באמירה כמו שראינו בבעה"מ.

## ה. ביאור דברי תוספות רי"ד

והנה, בש"ג בדף ה מדפי הרי"ף הביא בשם הרי"ד כך: "ומז"ה אומר בפסקיו בהלכה ראשונה שהמקדש בשטר א"צ לומר בפה הרי את מקודשת לי כדרך שאומרים בקדושי כסף, אלא אומר לה הרי זה לקדושיך כדרך שאומר לה בגט הרי זה גיטך, אבל בקדושי כסף צריך שיאמר לה בפיו הרי את מקודשת לי, שבדיבורו הוא מקדשה ע"י הכסף ואם אמר לה הרי זה לקדושיך לא אמר כלום".

א"כ, אומר הרי"ד שבקדושי כסף לא יועיל לשון "הרי זה לקדושיך" כי לא אמר שמקדשה שזה לשון "הרי את מקודשת", לשון שמתייחס אליה ולא אל הכסף, ולא מהני עד שיאמר לשון הרי את מקודשת לי "שבדיבורו הוא מקדשה ע"י הכסף", משא"כ כשמקדשה בשטר, שם דברי הקידושין כתובים בשטר ונותר רק ליידע אותה שאלו קידושין, מה כוונתו בלשון "שבדיבורו הוא מקדשה ע"י הכסף"?

התחלנו את השיעור בחיפוש אחר מקור לדין אמירה ולצורך בכלל בה והנה כותב הרי"ד שבדיבור מקדש. לכאורה הרי"ד למד כרמב"ן וכרשב"א שהעיקר בקידושין, כמו בשאר הקניינים, הם הדברים שביניהם, ודאי שצריך גם מעשה קניין כדי להחיל את הדברים, אך הכסף הוא רק ההיכ"ת להחיל את הדברים וזה מדויק מאד בדבריו, "שבדיבורו הוא מקדשה ע"י הכסף", שלא כגט וקידושי שטר שם רק צריך לפרש את הנתינה כי דברי ההקנאה כבר כתובים בשטר, כאן, הדברים שאומר הם דברי ההקנאה לכן צריך לומר דברי הקנאה, שהוא מקדש אותה ולא שהכסף הקדש וכדומה.

והנה, אף שריא"ז חלק שם ואמר "ולא נראה, שאף בקידושי כסף אם אמר לה הרי זה לקידושיך- מקודשת, שהרי גילה דעתו שלשם קידושין הוא נותנו לה..." , לא חלק מסיבה עקרונית אלא רק כי ראה את הדברים כדברי קידושין דלא גרע מהיה מדבר עימה, לדידו דברי קידושין אינם רק דבור מפורש אלא גם דבור ממנו משמע שעושה קידושין (ועיין בשיעור הבא שביארנו את מחלוקתם).

### האם ניתן לבאר את תוספות רי"ד כדרך הר"ן?

אם נלמד בר"ן כאופן הראשוני בו, שהאמירה משמשת רק כגילוי מילתא בעלמא, מסתבר שיחלוק על תוספות רי"ד ויסבור שתועיל לשון "הרי זה לקידושיך", שהרי תכלית האמירה רק לגלות ולשון "הרי זה לקידושיך" מבארת את הנתונה.

אולם לפי דברינו, שהגילוי שהלשון מגלה על המעשה, פועל כמעשה לקיחה, ניתן לבאר את דברי תוספות רי"ד כדרך שביארנו לעיל: "שבדבורו הוא מקדשה ע"י הכסף", אם נחליף את לשון "מקדשה" שזה לשון חז"ל בלשון "לוקחה" שהיא לשון תורה, הרי נשמע ממנו שנלקחה בעיקר ע"י הדבור אלא שנתן לה גם כסף, צריך "כי יקח" בקידושין, אמנם הקניין הוא הכסף ורק הכסף, אך בדיבורו הוא לוקחה ע"י הכסף ואתי שפיר לנוסח הראשון שניסחנו פה בהבנת הר"ן שהקניין צריך להיעשות דרך קיחה.

אולם, עיין בתוספות רי"ד לדף ה ע"ב בסוגיין, שלמד שאותו דין אמירה שיש במכירה יש גם בקידושין, כדרך הרמב"ן והרשב"א לדף ט וזה מטה את פירוש דבריו לשיטת הרמב"ן שהדיבור הוא הדבר הקונה.

### דרך מחודשת עפ"י רש"י

ראינו בשיטת רש"י בדף ד ע"ב שעניינו של כסף בקניין קידושין איננו ככסף בקניינים, "כסף עביד אישות" הגדיר זאת רש"י, ונראה היה שזה נשאר אף למסקנה שילפינן מ"כי יקח" שדווקא עליו לתת את הכסף. הגדרנו זאת בעבר שנתנית הכסף הינה "מעשה קירוב" שנעשה ביניהם ולא כאקט קנייני רגיל, והוא הקרוי "קיחה".

לפי"ז נראה פשוט שהאמירה הינה חלק מהותי ממעשה הלקיחה שכן הקירוב ביניהם והבעת החיבה נעשה לא רק בנתינת ה"מתנה" שביניהם אלא גם בתוכן המתלווה אליה.

ממילא:

## ו. לישנא קמא

ל"ק סברה שבנתן הוא ואמרה היא איננה מקודשת כי "נעשה כנתנה היא ואמרה היא". לשון "נעשה" מורה לכאורה שזהו אותו החסרון, ולכאורה יש להקשות, הרי כשנתן הוא הנתינה מצידו ורק האמירה מצידה ואילו בנתנה היא, האמירה אמנם מצידה, אבל הוא נתן, ומה ההשוואה?

אחרי שראינו את הצורך באמירה הנגזר מ"כי יקח", יש להבין מה היה בכלל ספק הגמרא במקרה של "נתן הוא ואמרה היא", למה שיועיל כאשר היא אמרה?

לפי כל הדרכים שלמדנו מה תפקיד האמירה הרי שרואים מהגמרא שזה שלא אמר דומה למה שלא נתן.

לדרך האחרונה שביארנו, אליבא דרש"י, שהנתינה והאמירה יחד מהוות "מעשה קירוב" שהוא ה"כי יקח", ממילא לא משנה מה מהם החסיר, חסר במעשה הקירוב. וכמו"כ לר"ן בנוסח הראשון שאמרנו בו שהאמירה מגדירה את הנתינה, הרי שללא האמירה - כאילו לא נתן, שהרי האשה באה וניכסה את הנתינה לעצמה, אולם לנוסח הראשון שאמרנו בר"ן, אלו שני דברים, הנתינה היא מעשה הקניין ואילו האמירה היא מעשה הלקיחה ואינם זהים אלא בזה שבהיחסר אחד מהם אינה מקודשת, ולזה התכוונה הגמרא.

## ז. ספק הגמרא לדעת הבה"ג והרא"ש

הראשונים הביאו את דעת הבה"ג שלמד שגם במקרה של "נתנה היא ואמר הוא" יהיה לגמרא אותו הספק, היינו, שלפי הצד בגמרא שבנתן הוא ואמרה היא מקודשת, גם פה תהיה מקודשת ואי שם לא, גם פה לא.

לפי"ז, ספק הגמרא אינו מצד שחסרה דווקא האמירה מצידו, שהרי גם כשחסרה הנתינה מצידו מסתפקת הגמרא, אלא הספק הוא מצד שחלק אחד (יהא אשר יהא) מתוך שניים, חסר. לדעתו, הספק בגמרא הוא האם יש צורך שכל הליקוחים יהיו שלו, או די במקצת מהם שיבוא ממנו, א"כ אותו ספק בדיוק קיים גם לצד השני בנתנה היא ואמר הוא. נראה מהבה"ג שזה בדיוק אותו ספק כבגמרא, והבה"ג סבר שהאמירה והנתינה שווים במעשה הלקיחה, והספק הוא ספק ב"כי יקח" עד כמה הוא דורש.

הרא"ש אצלנו כותב: "...והוא דפשיטא ליה לרבתינו ז"ל לפרש דבנתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת, משום דעיקר הקיחה היינו נתינת הכסף ובעינן כי יקח איש".

חלק הרא"ש על שיטת הבה"ג, לא מטעמים עקרוניים כמו הרמב"ן והר"ן שנראה לקמן אי"ה, אלא בהבנה "כמותית" במשקל החלק של הנתינה לעומת האמירה, אולם בהבנת הספק כאן, מסכים הרא"ש לבה"ג שהצד בגמרא שמהני נתן הוא ואמרה היא, הוא מפני שלא צריך שהכל ייעשה על ידו.

כמה כן צריך? לפי הרא"ש וודאי צריך שהעיקר ייעשה על ידו שזה לדעת הרא"ש הנתינה, וספק הגמרא הוא, אם גם החלק הטפל שהוא האמירה, צריך שיעשה על ידו, ממילא אין מקום להסתפק כאשר הוא עשה רק את חלק האמירה הטפל והיא את חלק הנתינה המרכזי.

מה סבר בה"ג? לא נראה שלבה"ג די שחלק ייעשה על ידו אף אם אינו החלק העיקרי דא"כ אין זהות מוחלטת בין שני הספקות, דפה עושה את העיקרי ושם את הטפל, אלא נראה שסבר הבה"ג ששניהם שווים בחשיבותם.

אגב, מה שכתב הרא"ש שהעיקר בקיחה הוא נתינת הכסף, הוא שלא כמו שראינו לעיל בתוספות רי"ד שהעיקר הוא הדיבור. בזה הרא"ש לשיטתו בתוספות הרא"ש לדף ט, שחלק על הרמב"ן והרשב"א ולא למד כמוהם שעניין האמירה הוא מרכז הקניין.

### סיוע מרש"י

לגבי נקודת המחלוקת בין הרא"ש לבה"ג אם משקל הנתינה שווה לאמירה או יותר, נראה שרש"י למד כבה"ג, שכן כתב רש"י שהנתינה דומה לכי יקח, כמו שאמירתה דומה לכי תקח, נראה ממנו שהם באותה רמת דמיון ולא שהנתינה יותר דומה לכי יקח, כרא"ש.

### מה לא שאל הרא"ש על בה"ג?

לכאורה קשה על הבה"ג, איזו משמעות יש למקרה של "נתנה היא", אף אם נתעלם מבעיית ה"כי יקח", הרי בקניין כסף הכסף אמור להגיע מהקונה למקנה? זו השגת הרמב"ן הראשונה על בה"ג. מזה שהרא"ש לא הקשה זאת, נראה שהבין הרא"ש שיש כאן כסף שיכול לעשות קניין קידושין, כמו שביאר רש"י בדף ד ע"ב ש"כסף עביד אישות" ועיין באריכות בשיעור י מה שביארנו בגדר הדברים.

כמו"כ, לא הקשה כר"ן ששאל על בה"ג, דבשלמא בנתן הוא ואמרה היא י"ל שיש אומדנא מצידו וממילא הוא זה שעושה הכל, דנחשב לאמר הוא אבל בנתנה היא א"א לומר כאילו הוא נתן (עיין מיד שנבאר בר"ן), נראה מהרא"ש שאם הנתנה הייתה נחשבת לחצי מהלקיחה ולא העיקר היתה מהני נתינתה שלה, וכל הבעיה היא רק כי עיקר הלקיחה זו הנתנה וצריך הבעל לעשות את העיקר.

כיוון שהרא"ש מסכים בעקרון לבה"ג שהספק הוא עד כמה ה"כי יקח" דורש שיעשה הכל, ממילא הרא"ש לא יכול לשאול על בה"ג כר"ן איך מועילה נתינתה בכלל, שהרי יש לגמרא צד שגם היא יכולה לעשות חלק ממעשה הקיחה, וכל שאלתו על בה"ג היא שרק ראינו בגמרא שאולי יכולה לעשות מקצת מהקיחה אך לא את עיקר הליקוחין.

## ח. שיטת הר"ן

הר"ן מביא את דברי בה"ג בשמו ואומר שלא נראו דבריו ומנמק כך: "איכא למימר דלא דמי. דבשלמא נתן הוא ואמרה היא, כיון שבשעת נתינה אמרה היא והוא שתק הרי הוא כמסכים לדבריה, כשם שאנו אומרים בנתן הוא ואמר הוא ושתקה היא, דשתיקה דידה כהודאה. וכאן נמי, כיון שהוא שותק בשעת נתינה י"ל שהוא מסכים לדבריה, ואע"פ שלא פירש, הוה ליה כמדבר עמה על עסקי קידושיה ונתן לה קידושיה ולא פירש, דקיי"ל כר' יוסי דאמר דיו הלכך איכא למימר דה"ל כנתן הוא ואמר הוא, אבל נתנה היא ואמר הוא, כיון שאינו חשוב, ליכא למימר דקרינן ביה כי יקח כלל ומשום הכי ליכא לספוקי דליהו קידושין".

הר"ן לומד שהיה ברור לגמרא שיש צורך שכל הליקוחין יבואו ממנו, שלא כבה"ג, אלא שהסברה בצד שמהני נתן הוא ואמרה היא, מכיוון שקיימת "שתיקה כהודאה" שלו לדבריה, היוצרת גלוי דעת מצידו ובכך נתן בטוי למעשהו. (לפי"ז אמירה איננה צריכה להיות דווקא בביטוי שפתיים אלא כל ביטוי והבעה ואת זה מצא הר"ן ב"היה מדבר עימה", עיין בשיעור הבא שהארכנו בנקודה זו)

לשם השלמת שיטת הר"ן, נעיין כעת בדברי הר"ן לנדרים דף ל שציינם רע"א כאן בגהש"ס.

## ביאור דברי הר"ן בנדרים דף ל

לשון הר"ן היא: "...דאי מציא אשה לקדש עצמה לאיש, ה"נ דהויא היא... אלא כיון שהתורה אמרה כי יקח איש אשה ולא אמרה כי תלקח אשה לאיש, לא כל הימנה שתכניס עצמה לרשות הבעל ומש"ה אמרינן 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, הלכך אין אנו דנין בקידושין מצד האשה אלא מצד הבעל... דהא הכא האשה ג"כ מכנסת עצמה לרשותו במקצת ...".

והנה, עוד קודם שניכנס לעומק דבריו, כבר נבחין בתמיהה העולה מלימודם, הר"ן כותב שאצלנו בסוגיה כתוב שכל שאמרה אין בדבריה ממש ולכאורה תמוה היכן ראה זאת כאן, הרי בגמרא זה נשאר בספק?

אלא, הר"ן לטעמיה אצלנו, בדבריו "אין ממש" כוונתו שהתורה באמת הקפידה שאין דבריה יכולים להיכלל בליקוחים ובזה אין ספק בכלל, שהקידושין לא יהיו קידושין, אלא שהגמרא מסתפקת אולי באמת נחשב שהכל בא מצידו, וכפי שביאר זאת הר"ן אצלנו, ומה שאמר הר"ן בנדרים זה שאין "בדבריה" שלה כלום, וזה לפי שני צדדי הספק אצלנו. עוד רואים בר"ן שם מניין ההקפדה הטוטלית שהכל יבוא ממנו, שלא כבה"ג. הר"ן שם אומר שהאשה איננה משתתפת בקידושין, לא כתוב בר"ן רק מי זה שעושה את מעשה הקידושין שזה האיש, אלא הר"ן מבאר שהאשה משויא נפשה כהפקר, זו כבר לא התייחסות למעשה אלא להחלת הקידושין.

ב"כי יקח" כתוב, לפי הר"ן, לא רק מי עושה את מעשה הקידושין, אלא מי פועל את ההכנסה לרשותו, והוקשה לו, הרי סו"ס קיימת ההקנאה שלה ובזה היא פועלת, ותירץ שההקנאה שלה אינה שפועלת הכנסה לרשותו, אלא רק מאפשרת לו. ומבואר בר"ן שגם חלות הקידושין צריכה לחול רק ממנו, ומי הכניסה לרשותו? הבעל לבד, היא לא יכולה. ממילא, כיוון שלמד ש"הכי יקח" עוסק בהכנסה לרשותו ולא רק במעשה, אי אפשר שאיזה חלק מהמעשה ייעשה שלא על ידו, דאז נמצא שההכנסה לא נעשתה על ידו, אין מושג של חצי הכנסה שנעשתה על ידו כשמדברים על הכנסה כחלות, אולם הבה"ג יחלוק על הר"ן וילמד שה"כי יקח" הולך רק על מעשה הקידושין, מי עושה אותו, ולעניין המעשה יתכן שדי שעושה רק חלק, מעשה ניתן לחלק, אך לר"ן הלימוד מהותי על הקניין ולא רק על מעשה הקניין.

והנה, לכאורה עדיין קשה, דאיך כתב הר"ן "אין בדבריה ממש" והקידושין לא יחולו כי התורה הקפידה שלא יהיה אמרה היא, אם באמת לצד אחד בגמרא יהיו קידושין אע"פ ש"אמרה היא" (מכיון שזה נחשב לאמר הוא), נכון שבפועל הוא זה שהכניס, אולם למעשה זה מקרה של "אמרה היא" כך הגמרא מגדירה אותו, ואיך הר"ן כותב שאינו?

ניתן לומר בפשטות, שכוונתו שבאמת הקידושין לא יחולו כי קלקלה בזה שפעלה, וספק הגמרא אצלנו הוא אם באמת היא זו שפעלה או הוא.

אולם ניתן ללמוד בר"ן שכוונתו שונה, מהי כוונת הר"ן באומרו "מכיון שהיא מסכמת לקדושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר"?

ידועים דברי האבנ"מ שלמד בר"ן שהאשה נעשית ממש כחפץ של הפקר, לפיו, לא מהווה האשה בכלל צד במעשה הקידושין. עפ"י גזר האבנ"מ נפ"מ רבות כדוגמת: חוסר הצורך בעדי-קיום על החלק שלה ואי ראייתו, כדבר שבערווה, שכן אינו חלק מהקידושין אלא רק משמש כהקדמה, לא יהיה "פשטה" מצידה אם הסכימה על חלק, כי מצידה אינו קידושין, ועל הפקר אין "פשטה", ועוד.

דבריו קשים, שהרי לא כתוב בר"ן שהאשה מפקירה את עצמה והיא איננו צד בכלל בעסק, אלא שלא מעכבת הבעל, וכן הר"ן מיד בהמשך אומר שהיא מכניסה א"ע לרשותו במקצת, והרי ראינו בראשונים לדף ב ע"ב שצריך שיהיה לה דעת מקנה, והגמרא בדף ג ע"א לגירסת רש"י מקניא נפשה, ובדף ט דעת מקנה, א"כ ע"כ היא מקנה פה, אלא מה שאינה מעכבתו ליטלה זו ההקנאה שלה.

הגרש"ש למד בר"ן, שקניין בד"כ יכול לפעול או מדעת המקנה או מצד הקונה והר"ן אומר שהאשה, למרות שהיא בעלים על קידושיה, כאן לא יהיה הקניין מצד המקנה אלא רק מצד הקונה.

אולם, דבריו צ"ע, דלפיו אין שום חידוש מיוחד בחוסר פעילותה בקניין הקידושין אלא הרי זה ככל קניין כאשר המקנה הוא הפועל והקונה רק מסכים, אולם האם בכל קניין שנפעל מצד הקונה, המקנה גם עושה עצמו כהפקר ומבטל דעתו וכו'?

אלא, נראה שמה שבא הר"ן לבאר הוא מחמת שהפריעה לו בעיה, יש בד"כ בקניין תפקיד למקנה שבלעדיו הקניין לא יחול, והאשה בקניין קידושין אינה יכולה לעשותו. בכל קניין ממון, המקנה משתתף בהליך הקנייה לא רק כנתינת רשות, אלא כמעשה שמהווה מצידו

סילוק מהחפץ שמכר, ושרק סילוק זה מאפשר לקונה שהחפץ יכנס לרשותו. הרי הקונה אינו קונה את הבעלות של המוכר אלא את החפץ, ואיך פוקעת בעלות המוכר?

אלא, בכל קניין, ברגע שהמקנה הקנה לחברו, נתן לו לעשות מעשה קניין, המוכר כבר אינו מחזיק בחפץ אלא מסתלק והחפץ נעשה כהפקר, בעלותו פוקעת כי הסתלק.

הסילוק דורש מהבעלים שיעשו מעשה של סילוק, כמו שאדם מסתלק ע"י שהוציא חפץ לר"ה ועשאו ל"אבידה מדעת" או כשמפקיר, אך כשמכר איפה עשה מעשה סילוק? כשמאפשר לשני לקנות חפץ שלו, הוא שותף בזה במעשה הקניין, "לך חזק וקני" איננו רק הסכמה של הבעלים לקניין, אלא שותפות במעשה הקניין וממילא מעשה סילוק המאפשר לשני לקנות.

ממילא, התקשה הר"ן, הרי בקידושין לא ניתן לראות את האשה כך, כ"מציא אשה לקדש עצמה לאיש" כי יש בעיה של כי תקח שהרי "לא כל הימנה שתכניס עצמה לרשות הבעל".

בא הר"ן לבאר מהו חלקה של האשה במעשה הקידושין. הר"ן כותב "כיון שהתורה אמרה כי יקח איש אשה ולא אמרה כי תלקח אשה לאיש, לא כל הימנה שתכניס עצמה לרשות הבעל". לכאורה, בפשטות, הר"ן אומר שיש הוראה בתורה שלא תעשה האשה את הקידושין כי אז תפגע בהם, ואם עשתה, הרי שהקידושין אין בהם כלום וכך ביארנו בר"ן לעיל, אולם הר"ן כותב שהתורה "לא אמרה", איך התורה ראתה את מעשה הקידושין, התורה ייחסה את הקיחה אליו, לא שיש מיעוט שאומר שיהיה חסרון אם האשה תשתתף, אלא, אשה לא יכולה להקיח את עצמה, אין כזה דבר, "ולא כל הימנה", לא אומר שהיא תצליח להשתתף במעשה הקידושין ובכך יהיה בו חסרון, אלא אומר שאין דבר כזה, היא לא יכולה להיות שותפה במעשה הקידושין.

מצטט הר"ן את גמרתנו ואומר "אין בדבריה ממש", ושאלנו, הרי בגמרא כתוב שזה ספק? אלא כנ"ל, לא כתוב בר"ן שבאמרה היא הקידושין לא יחולו, דבאמת בגמרא זה ספק, אלא שאין לזה משמעות, "אין בדבריה ממש".

וכל זה כתב הר"ן כדי לומר שיש לנו בעיה, אם אין פה מעשה השתתפות של המקנה בקניין, אין כאן סילוק של המקנה אז איך אשה מקדשת א"ע?

מבאר הר"ן שאף שבכל קניין צריך להיות הבעלים מקנה ולהשתתף בקניין, להיות "מקיח", אחרת בעלותו תהווה סתירה ולא תוכל לחול בעלות הקונה, באשה לא כך, כי אין סתירה בין בעלותה למה שהבעל הולך לקנות, האשה בעלים רק על דין קידושיה אך לא על

עצמה, ולכן היא לא צריכה להסתלק. אומר הר"ן שדי שתבטל דעתה וקונה אותה כקונה מן ההפקר, לא כתוב בר"ן שהיא הפקר ואינה צד פה, בר"ן לא כתוב שהאשה "מפקרת את עצמה", הוא באמת קונה אותה ממנה, הקניין באמת נעשה איתה והיא קרויה "מקנה", אולם מצבה כלפי קניין הבעל הינו "כדבר של הפקר" ופירושו, שהבעל כקונה בלא שיש כאן בעלות שסותרת, כקונה מן ההפקר.

שאלת הגמרא אצלנו שנשארת בספק, היא אחרי שאנו יודעים מלשון התורה "כי יקח" שהאשה לא צריכה ולא יכולה להיות חלק מהקניין כמו שנדרש בכל קניין, מה יהיה בנתן הוא ואמרה היא, לא שאז כאשר היא תאמר באמת יוצר מצב של "כי תקיח", אלא הבעיה היא שזה מבטל את משמעות המעשה שלו וזו כוונת רש"י שדמי לכי תיקח.

#### דיוק מרש"י כהבנה האחרונה בר"ן:

רש"י כתב בלישנא בתרא שנתן הוא "דמי לכי יקח" ואמרה היא "דמי לתקח אשה" מהו לשון "דמי"?

אם האמירה היא ענין הקיחה, כמו שביארנו בר"ן, הרי שרק נתינה ואמירה יחד מהווים באמת קיחה, אולם כשהבעל נתן אך לא אמר, ללא אמירה א"א לקרוא לזה קיחה שלו שהרי הביאור שהאשה עושה ע"י אמירתה מפקיע זאת מלהיות קיחה שלו כנ"ל וממילא זה רק דומה לכי יקח, אולם באשה שאמרה, למה רש"י פירש שזה רק "דומה" לכי תקח, הרי זה ממש כי תקח כי היא זו שאומרת ובזה לוקחת הכל ואף המעשה מוגדר על פיה? אולם לפי האופן האחרון שלמדנו בר"ן הדבר מובן, באמת אין ביכולת האשה לפעול? "לא כל כמינה". לכן כתב רש"י שזה רק דמי ל"כי תקיח", כשהיא תאמר שהיא לוקחת, זה באמת לא מהווה בעיה שהאשה תקיח את עצמה, כי אין מציאות כזו, כמ"ש הר"ן, אין לזה שום משמעות, וכל הבעיה רק שחסירה לקיחתו שלו.

אולם לפי הבנתנו הראשונה בר"ן, באמת היא מצליחה להקיח א"ע כאשר היא אומרת, ובזה מקלקלת.

נפ"מ בין שתי ההבנות האלו בר"ן תהיה כאשר היא אמרה והיו עסוקים באותו עניין לפני כן, האם זה יקלקל. אם כוונת הר"ן לומר שאין בדבריה ממש ומה שהיא אמרה לא הפך להיות שהיא מקחת א"ע כי אין כזה דבר וזה לא מיעוט, אלא הבעיה במעשה קיחה שלו, ממילא כשהיו עסוקים באותו עניין, אין בעיה, אך אם הבין הר"ן שזה חסרון, תהיה בעייה.

הטור בשם הרמב"ם ותוספות רי"ד לדף ו כתבו שאם דיבר עימה ואח"כ אמרה היא לא מהני, מוכח מהם ש"אמרה היא" אינו כשתיקה אלא גרע, שהרי היא עושה את הלקיחה. אולם ר"י הזקן למד שהיא לא מקלקלת, אלא רק צריך שתהיה אמירת הבעל.

## ט. הצד השני בגמרא לפי הר"ן

מדוע שלא נאמר ששתיקתו יוצרת אומדנא שרוצה לקדשה ותיחשב כאמירה שלו? הר"ן כאן לא כותב מה הצד השני.

והנה, הרא"ש סבר שאומדנא שמסכים לא נחשבת לאמירה, אך הר"ן הרי ביאר שזה היה הצד בגמרא שמועיל, וא"כ מה סבר הצד השני? הרא"ש לשיטתו, שבאמת לא צריך שיעשה הכל.

### א. ספק באומדנא אם מסכים לקידושין

האם הספק הוא אם שתיקה כהסכמה והשאלה איך דנים את השתיקה?

הר"ן לדף ז בסוגיית "ערב" מביא אחרים שפירשו שהצד שלא מהני אצלנו ב"נתן הוא ואמרה היא" הוא דבאמת אין לנו אומדנא בשתיקתו שאכן מסכים לדבריה, למרות ששתיקה שלה לאמירתו כן מורה על הסכמה. ההבדל הוא: "שתיקתה מורה הסכמתה שמתוך שהיא נאסרת, אם איתא דלא ניחא לה- היה לה למחות, אבל האיש, גבי נתן הוא ואמרה היא, כיון דאי בעי למינסב אחריתי נסיב, לא איכפת ליה אם נראה שהוא מסכים, ולפיכך אע"פ שאינו מסכים שותק."

הר"ן לא מקבל את דבריהם ואומר: "א"כ אין הספק מחמת תלקח אשה לאיש אלא מחמת שיש ספק שמא לא הסכים ואין זה דרך הסוגיה שלמעלה".

מה ראה הר"ן אצלנו שלא כפירושם?

הגמרא אומרת בל"ק שבנתן הוא ואמרה היא "נעשה כנתנה היא ואמרה היא" והרי שם החסרון הוא בגלל "כי יקח", ו-נעשה' משמעו שזה אותו החיסרון, ואם באמת אין אומדנא שכאשר שותק הוא רוצה קידושין, כפירושם, הרי שגם ללא "כי יקח" אינה מקודשת, שהרי פשוט שצריך את דעתו.

והנה, כתב הרמ"ה והביאו הטור בסימן כז, שאם נתן הוא ואמרה היא והבעל ענה "הן" אחר דבריה, הקידושין תופסים. וכך אף פסק השו"ע שם.

בפשטות, יהיה הדבר תלוי בשאלה בה אנו עוסקים, אם הצד כאן בגמרא לפסול הוא שיש לנו ספק באומדנא שלו אם אכן דעתו לקדשה, הרי כשאמר "הן" רואים שכן הסכים לקדשה, אולם אם יש חסרון ב"כי יקח" לא יעזור "הן".

### סיוע מרש"י להבנת הר"ן

רש"י, בד"ה "נתן הוא", אומר: "דמי לכי יקח". ועל "אמרה היא": "דמי לתקח אשה לאיש". דברי רש"י מוסבים על ל"ב, על הספק, נראה ממנו שהספק הוא דכאשר היא אומרת האם זה דומה ל"כי יקח" או ל"כי תקח" ולא ספק באומדנא, היינו. כמו שלמד הר"ן בספק ולא כ"מ שהביא.

אמנם, לא ברור לגמרי איך רש"י למד את עצם הספק בגמרא, ניתן לבארו כדרך שביארנו כעת כר"ן ושהספק ב"כי יקח", כמו שנבאר לדרך הר"ן מיד, אך ניתן גם ללמוד בו שהספק כשאר ראשונים, עד כמה נחוצה אמירתו בכלל ל"כי יקח" כפי שנראה בתוספות ר"י הזקן כאן.

### ב. ספק ב"כי יקח" שיסודו הלכתי

הר"ן עצמו מבאר שם "...דנתן הוא תחילה ואין הדבר מוכיח שבתורת קידושין נתנו אלא בדיבורה ונמצא שבאמירתה נגמרו הקידושין ומשום הכי לא מהני...".

הר"ן כתב שכל שלא אמר כלום, אף שנחשב שמסכים, נחשב שאין זה "כי יקח". אמרנו שמבואר בו שהספק אינו אם הוא מסכים דברור שהוא מסכים, אלא בהלכות "כי יקח". למה שלא ייקרא כי יקח?

נכון שיש גילוי דעת, אך ללא שהיא אמרה לא היה גלו"ד שלו, נמצא שהיא מסייעת, וזה ספק הגמרא, האם גם זה חסרון ב"כי יקח". יותר פשוט ללמוד לפי הבנה זו כנוסח בר"ן שאכן היא מצליחה לקלקל כשמכניסה עצמה לרשותו, אך גם אם נלמד כנוסח השני שאין בדבריה ממש, כמו שאמרנו שלא כתב הר"ן שיש בזה בעיה, אלא שאינו כלום, מ"מ זה לא יכול לעזור לבנות את הגלו"ד שלו, לפי שאף שלא קילקל, אך חסר בכי יקח שלו.

### ג. ספק ב"כי יקח" שיסודו מציאותי

כאשר היא אומרת- היא לוקחת את עצמה, ויש בזה חסרון של כי יקח, וא"כ, אף שבאמת הבעל מסכים, השאלה היא על מה מסכים? האם מסכים בשתיקה שלו לקדש אותה, או שהוא מסכים שתהיה מקודשת כמו שאמרה. ממילא נפ"מ האם זו לקיחה שלו או שלה. האם מסכים בדיוק למה שאמרה והיא הרי אמרה שהיא זו שעושה את הליקוחין ולא הוא, ולזה הסכים, ואינו כמו שדיבר עימה לפני כן ונתן לה שאז יש אומדנא שרוצה הוא לעשות את הקיחה, כמו שדברו לפני כן.

ספק הגמרא הוא האם הסכמתו העולה משתיקתו היא לליקוחים שלו (שרוצה בהם מתוך דיבורה על הליקוחים שלה) או שמא הסכמתו היא לליקוחים שלה (שזה בדיוק מה ששמע) ואז ממילא יש בעיה של "כי יקח".

לפי זה, הספק בגמרא הוא ספק במציאות, על מה מסכים בשתיקתו.

### ד. הספק כנ"ל אבל הלכתי

רע"א והאבנ"מ למדו בר"ן שזה ספיקא דדינא. יתכן להישאר בהגדרת הספק כדרך הקודמת שביארנו, אולם לא לומר שאנו מסופקים על מה בדיוק חשב כשהסכים ואיך פירש את אמירתה. אלא השאלה היא איך אנחנו מפרשים את אמירתה, כאומרת שזה מעשה קידושין שלו (ואעפ"כ לולא שתיתקו כהודאה זה יוגדר מעשה ליקוחין שלה במה שהגדירה שזה מעשה קידושין שלו) או כאומרת שזה מעשה קידושין שלה. הסכמתו לעולם מתפרשת למה שאמרה, אם אנחנו נגדיר את מה שאמרה כקידושין שלו הרי הסכים לקידושין שלו, ואם נגדירה כמעשה קידושין שלה, הרי שלזה הסכים, אף אם לא היה מודע לפירוש שלנו בדבריה הרי זה דברים שבלב.

### י. שיטת הרמב"ן

ז"ל הרמב"ן: "...אבל נתן הוא ואמרה היא ספק הוי, משום דכי יהב, אדעתא דתהא מקודשת לו יהב, ואע"פ שלא פירש הוא, הרי היא פירשה הסתם שלו שעל מנת כן נתן". לכאורה ספק הגמרא לפי הרמב"ן הוא כדרך שראינו בר"ן, שמא ייחשב ע"י שתיקתו שאמר הוא. הרמב"ן לשיטתו בדף ט שראינו לעיל, שבאמת צריך דווקא את דעת הבעל

כדי ליצור חלות, שהוא העיקרי בקניין קידושין, ואמירתו שהיא דעתו- יוצרת את הקידושין, ממילא אין צד שתועיל אמירתה אלא רק מצד שתיקה כהודאה שלו.

אולם מצאנו הבדל בין הר"ן לרמב"ן, בעוד שבר"ן כתוב ששתיקתו היא כדיבר עימה על עסקי קידושיה, וקיי"ל כר' יוסי, וא"כ משמע מהר"ן שלפי ר' יהודה לא יועיל, כי אומדנא לא מועילה בקידושין אלא רק דבור מפורש, הרי שהרמב"ן לא דימה לשם ושאל מסברא ללא מקור, ולא כתב שקיי"ל כר' יוסי, משמע שיועיל אף לר' יהודה. מדוע?  
לשון הרמב"ן: "הרי היא פירשה הסתם שלו".

המשנה בדף מט ע"ב אומרת "על מנת שאני כהן ונמצא לוי, לוי ונמצא כהן... ובכולם אע"פ שאמרה בלבי היה להתקדש לו, אעפ"כ אינה מקודשת..". ז"א שהוא התנה והתנאי לא התקיים והיא אומרת שהתכוונה להתקדש אף ללא קיום התנאי, אינה מקודשת, כי התנאי לא התקיים. הגמרא שם בדף נ מדייקת ממה שלא הולכים אחר מה שהיה בליבה להתקדש לו בכל מקרה, שדברים שבלב אינם דברים, ודוחה הגמרא: "ודלמא שאני התם, דכיון דאתניה לאו כל כמינה דעקרא לה לתנאיה" ופירש רש"י: "שפירש תנאו בפיו, לאו כל כמינה למיעקר תנאו בדברים שבלב, הואיל ושמעה ולא מיחתה לומר אעפ"כ אני חפצה בך, קדש אותי בלא תנאי".

לכאורה לא ברור, מדוע לראות את המחשבה כמנוגדת לאמירת הפה, כאשר היא לא הוציאה התנאי מפיה אלא הוא? רואים מכאן, שאף שלא אמרה, מ"מ כשנעשה עסק בין מספר אנשים ואחד מהם אמר דבר הנוגע לעסק, הדבר מתייחס לכולם ומחייב את כולם כאילו אמרוהו, כל עוד לא מיחו. אין זה מפני "שתיקה כהודאה" ששתיקת אחרים יוצרת אומדנא כאילו הם עצמם ביטאו ג"כ את הדברים, אלא רואים אותם כגוף אחד שדי שאחד מדבר כדי שדיבור זה יתייחס לכולם.

אי הפירוש שלה מהני לבנות "אמירה" שלו, מה יקרה אם בליבו באמת לא רוצה? לפי הר"ן שיש לנו אומדנא שמכוון, כאן טעינו באומדנא הוא באמת לא כיון, אך לרמב"ן צ"ל שאף אם יחשוב אחרת יהיו קידושין כי זה "דברים שבלב", אלו קידושין גם אם לא כיון ולא צריך לעשות אומדנא, בדיוק כסוגיה שהבאנו.

יתכן שיסוד זה עומד בשאלת הרמב"ן, לכן לא הזכיר את ר' יוסי "היה מדבר עימה" וצ"ע במה נחלק הר"ן.

## יא. שיטת הרשב"א

הרשב"א בד"ה "הא נתן הוא" כותב: "אלא הכי פי', דכי יקח משמע שכל הליקוחין, דהיינו נתניה ואמירה, תלויים בו, וכשאמרה היא הוה ליה כי תקיח את עצמה".

אח"כ, בד"ה "אבל נתן", שואל הרשב"א: "וא"ת, נתן הוא ואמרה היא, אמאי אינה מקודשת גמורה, דהא אמרינן לקמן בסמוך היה מדבר עמה על עסקי... ר' יוסי אומר דיו?" הרשב"א מצא בדין "היה מדבר עימה", שדין אמירה לא מחייב אמירה מפורשת בפה, אלא יש אומדנא ודי בה וא"כ למה כשהוא שותק לא תהיה אומדנא מצידו וייחשב כאמר הוא? והנה, באמת ראינו בר"ן שזה אכן היה הצד בגמרא לומר שמהני, וא"כ מה שואל הרשב"א, אכן יש צד כזה לגמרא אולם כנגדו ישנו צד שני, שביארנו אותו לעיל?

הרשב"א לא קיבל את הצד השני הנ"ל, ולמד שאין חסרון של "כי יקח" וצ"ב מה המחלוקת בינו לר"ן לפי כל אחד מהאופנים בהם הסברנו את הצד השני בדעת הר"ן.

תירץ הרשב"א: "...ואע"פ שהדברים מראין דלדעת מה שאמרה לו נתן הוא וכמי שפירש דמי, מ"מ העדאת העדים בעינן דהמקדש בלא עדים אין חוששין לקדושיו, א"כ, כיון שלא פירש כאן ואפשר שלשם מתנה נתן ולא לשם קדושין, אע"פ שהוא מודה דלשם קידושין נתן לה, כמו שאמרה, אפ"ה אין כאן עדות שמיעה ולא ראייה לשם עדות, אלא שהם דנים כוונת הלב ואין כאן עדות..."

א"כ, תירץ הרשב"א שהחסרון כאן הוא בעדי קיום שעליהם לשמוע. ברור שיש כאן אומדנא שניתן לסמוך עליה ובאמת הוא רוצה לקדש, דאל"כ הבעיה איננה בעדים אלא באומדנא, דמי אמר שרוצה לקדש, אלא ברור שהתכוון לקדש באומדנא דמוכח וזה מספיק לנו לדעת, אולם דין עדות אינו עפ"י אומדנא אלא בשמיעה. (צריך דקדוק בכל מקרה לגופו מה הגבול בין עדות ראייה לעדות ידיעה שהרי מצינו דוג' לעדות שלא עפ"י ראייה ממש כמו "הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה" ואכמ"ל).

יל"ע למה אומר שחסר בעדי קיום "דהמקדש בלא עדים אין חוששין לקדושיו", שיגיד שחסר בעדי בירור?

למד הרשב"א שיש הבדל בין עדי בירור לעדי קיום. עדי בירור לא באים להעיד עפ"י האומדנא שלהם אלא רק מה שראו, הם מספקים לבי"ד את הנתונים החזותיים, אלה שניתן לראותם, ואילו את העולה מן הדברים, מרכיב בית הדין בעצמו על סמך אותם

נתונים. הם לא מעידים על "קידושין" אלא על "מעשה נתינת טבעת בצירוף אמירה" ובית הדין מבין מה זה.

אולם עדי קיום בראייתם צריכים לקיים "קידושין", לא "נתן הוא ואמרה היא", וכאן, כדי לקיים קידושין הם צריכים לצרף גם את האומדנא, ועדות עפ"י אומדנא אינה עדות.

ז"א שההבדל בין עדי בירור לעדי קיום אינו בהלכות עדות, אם עדות עפ"י אומדנא היא עדות, גם בעדי בירור איננה טובה. המחלוקת היא על מה מעידים, וממילא נמצא שעדי בירור, כיון שמעידים על הנתונים החזותיים, עדותם היא ללא הכנסת אומדנא ופרשנות.

כמובן שהבדל זה על מה מעידים, לא יסתדר עם אותם הסברים הרואים את הצורך בעדי קיום, כצורך לעשיית המעשה באופן שיוכל להתברר בעתיד, דלפיהם מסתבר שהעדות בקיום תהיה בדיוק על מה שבבירור, אלא הצורך בהם יהיה למעשה עצמו אולי כחיקוק לגמירות דעתו כשיודע שעושה באופן שלא יוכל להכחיש, או מטעם אחר ואכמ"ל.

אך בעסוקים באותו עניין, נתינה על רקע עסוקים היא עצמה הבטוי, והעדים ל"צ לדעת שהיו עסוקים באותו עניין, יצטרכו לגלות להם שכבר לעיל דיברו באותו עניין ועל רקע ידיעה זו הם ראו בטוי.

#### הנה כשמתבוננים ברשב"א נראות בו מספר סתירות

בתחילת הקטע שהבאנו למד הרשב"א "דכי יקח משמע שכל הליקוחין, דהיינו נתינה ואמירה, תלויים בו" ואילו אח"כ כותב שחסר בעדי קיום.

שנוי זה מקפל בתוכו מספר סתירות וננסה לעמוד עליהם:

1. בתחילת הקטע למד שמעשה הליקוחין כולל גם את האמירה, וממילא כשלא אמר, חסר במעשה הליקוחין שלו, אולם כשמתאר מדוע העדים בכלל נזקקים לאומדנא שלהם, כותב שמצד מה שראו יש להם ספק ד"אפשר שלשם מתנה נתן ולא לשם קדושין".

ולכאורה, לאור תחילת דבריו, לא זה צריך להיות הספק, שהרי אפילו אם נתן בתור קידושין ולא בתור מתנה, מ"מ כיון שלא ראו אמירה מצידו לא ראו מעשה ליקוחין שלם.

2. לכאורה נתן הרשב"א שני טעמים שונים לחיסרון ב"אמרה היא", כך נראה ששאל רע"א כאן.

אולם, סתירה זו לכאורה אינה קשה ואינה סתירה ולא לזה נתכוון רע"א. הרשב"א נתן טעם ל"נתן הוא ואמרה היא" שלא מהני בגלל "כי יקח", אך התקשה שכל נתן הוא ואמרה היא זה למעשה אמר הוא ע"י אומדנא, לזה ענה הרשב"א שחסר בעדי קיום, אך כל מה שיכול הרשב"א לומר שחסר בעדי קיום זה רק בגלל ש"כי יקח" אומר שצריך את אמירתו ולא אמירתה, ואז מנסים למצוא אומדנא על דעתו, אולם אם היה מועיל נתן הוא ואמרה היא, לא היה חסר בעדי קיום, שהרי שמעו את אמירתו.

3. אך עדיין קשה על הרשב"א, ונראה שלזה התכוון רע"א, כיוון שבין כה אנו צריכים להגיע ליסוד שחסר בעדי קיום, אז כל נתן הוא ואמרה היא, גם אם לא היה דין של "כי יקח", ואין העדים צריכים לשמוע את אמירתו, ודי באמירתה, אולם עליהם לדעת שהוא בכלל רוצה לקדש, לא בגלל "כי יקח", וזה יידעו רק ע"י אומדנא וא"כ שוב חסר בעדי קיום, א"כ לשם מה נזקק הרשב"א לטעם של "כי יקח" שכתב בתחילת דבריו?

### תירוץ רע"א

כתוב ברמ"א בסימן כז ס"ב שאם קידש אשה והעדים אינם יודעים בשעת הקידושין אם הבינה, אם אח"כ אומרת שהבינה- מקודשת, (ומקורו הוא מהרשב"א עצמו לקמן בדף ו) ושואל רע"א, הרי עדי הקיום בשעת מעשה לא ידעו וחסר בקיום ומה זה שונה מדברי הרשב"א אצלנו שהעדים אינם יודעים אם במתנה נתן לה?

ומבאר רע"א "והנלע"ד, דכיון דהעדים רואים שנותן לה לשם קידושין והתורה תלת הקידושין בו, כי יקח איש אשה, אלא דבעינן דעתה, דבע"כ אינו יכול לקדשה וכיון שאמרה אח"כ דהיתה מרוצית לכך, כיון דשורש הקידושין ראו העדים, אף דלא ידעו הסכמתה, מ"מ מיקרי עדי קידושין ושאינה בהיא דנתן הוא ואמרה היא דאם לשם מתנה נתן לא היה כאן עניין קידושין, דהא הקידושין הוא מהמקדש ואם נותן לשם מתנה לא היה ענין קידושין כלל, מש"ה לא מיקרי עדי קידושין". ובזה תירץ את הסתירה ברשב"א: "והיינו דאי לאו כי תקח הא אפשר לומר דכל שנוטלת לשם קידושין הוי מעשה קידושין אלא דבעינן רצונו בכך, וא"כ אם הוא אמר אח"כ שנתן לקידושין, א"כ היה רצונו בכך והיה מיקרי עדי קידושין דהא ראו לקיחתה לשם קידושין כמו בריצוי דידה כמש"ל, ולזה כתב מתחילה דהספק הוי שמא ג"כ בכלל כי תקח ולקיחתה לשם קידושין לא מיקרי מעשה קידושין, אלא דאם היינו יודעים דלשם קידושין נותן הוי כאומר הרי את מקודשת

לי דהוי כעוסק באותו ענין דהוי כאומר הרי את מקודשת לי אלא דחיישינן שמא נתן לשם מתנה ולא היה כאן מעשה קידושין ולקיחתה לקידושין אינו כלום דהוי כי תקח, ומשו"ה אף שאמר אח"כ דנתן לשם קידושין מיקרי קידושין בלא עדים, ונכון לענ"ד".

היינו, שיטת הרשב"א לדף ו שניתן לשאול את האשה אחר הקידושין אם הבינה והתכוונה לקידושין, ולמרות שדבר זה לא היה ברור לעדים בשעת הקידושין, אין זה פוגע בעדות קיום שלהם. הסיבה היא כיון שהקידושין תלויים בו והוא עשה את המעשה בדעת לקדש והעדים ראו זאת, הם ראו את עיקר העניין של הקידושין ודי בכך שראו את שורש הקידושין ולא את כל פרטי הקידושין, כגון שהיא הבינה ומסכימה. עדי קיום לא צריכים לדעת אם חלו הקידושין אלא רק צריכים לראות מעשה קידושין. לגבי שאר הפרטים ב"ד יבררו אח"כ, אך את שורש הקידושין שזה ליקוחי הבעל, ראו. ואף שצריך את דעתה, לא דעתה מחילה את הקידושין ועל זה ל"צ עדי קיום (גם האבנ"מ בסימן כז ס"ק ו למד כך, אולם ישנה תשובת הרשב"א ח"א סימן תריג שסותרת זאת ושם מבואר שיש צורך בעדות העדים גם על רצון האשה וצ"ע).

ולכן, לולא ה"כי יקח" שכתב הרשב"א לא תהיה בעיה בעדי קיום, דגם היא יכולה להחיל קידושין בקבלת הכסף, ואז לא היו צריכים עדים על דעת האיש כמו היום של"צ על דעתה לרשב"א, ואת דעתו יוכל הבעל לפרש אח"כ, לכן אמר הרשב"א שבעינין ל"כי יקח" שהוא עושה את עיקר הקיחה, ולא קבלתה ואז אם העדים לא ראו את דעתו בשעת הקידושין, חסר בעדות קיום שלהם, ובאמת כל הבעיה בסוגיה לדעת הרשב"א היא שאין עדי קיום.

לכאורה יש להקשות על הסברו, דבשלמא אחר שכתוב "כי יקח" אין העדים צריכים לראות ריצוי האשה כי הבעל הוא זה שפועל, אולם אם לא היה כתוב "כי יקח" והאשה יכלה לפעול בקבלתה, ברור הוא שקבלתה נחשבת קבלת קידושין רק אם הוא נתן לה כסף לקידושין, אך אם הוא נתן לה בתורת מתנה, היא לא יכולה לקבוע שזו תהיה קבלת קידושין, לכן אין מושג כזה שאף אם הוא נתן לשם מתנה סו"ס העדים ראו את קבלתה שהייתה לשם קידושין, וא"כ לעולם צריך לדעת שדעתו לקידושין אף ללא "כי יקח" והעדים לא יהיו עדי קיום ללא ידיעת דעתו לקידושין, וחוזרת השאלה למה הרשב"א הוצרך לפרש מטעם "כי יקח"?

צ"ל שכוונת רע"א לצמצם עוד יותר את אותו השורש אותו העדים צריכים לראות, ונגדיר שאין העדים צריכים לראות את "מעשה הקידושין" אלא רק את "המעשה שיוצר חלות

קידושין", וא"כ, כשהוא נתן לשם מתנה אין זה מעשה קידושין אך ראו בקבלתה מעשה שפועל קידושין אם יתמלאו כל הפרטים ודו"ק.

אולם עדיין לכאורה קשה ביאור רע"א ברשב"א, מדיוק בדברי הרשב"א. הרשב"א בתחילת הקטע כתב "פי' דכי יקח משמע שכל הליקוחין דהיינו נתינה ואמירה תלויים בו", מדבריו שהפסוק מלמד שהבעל עושה את "כל הליקוחים", נראה שללא "כי יקח" היה הבעל עושה רק חלק מהליקוחים ואילו האשה היתה עושה את החלק האחר, אולם לפי רע"א, ללא "כי יקח" האשה היתה פועלת את כל הליקוחים ע"י קבלתה ולא שעדיין חלק היה נפעל ע"י הבעל, וא"כ לפי דיוקנו ברשב"א יוצא שגם אם לא היה כתוב "כי יקח" היו העדים צריכים לראות את דעתו, שכן ללא זה לא היה די בקבלה שלה וא"כ חוזרת שאלת רע"א, למה נזקק הרשב"א ל"כי יקח"?

נצטרך לומר, שאם לא היה כתוב "כי יקח", אמנם גם דעתו היא חלק מהקיחה, אולם די לעדים לראות את דעתה בקבלתה, דראינו ברמב"ן לעיל יסוד שהאשה, כאחת ששייכת לקידושין (ואנחנו מדברים הרי ללא כי יקח), יכולה להגדיר שזו נתינה של קידושין וכך זה יתפרש אף ללא הסכמתו החיובית (ובלבד שלא יתנגד) ואף אם חשב לשם מתנה הרי זה דברים שבלב, כיון שהיא חלק מבעלי העסקה (כמו שהבאנו להוכיח מדך נ) משא"כ כשיש "כי יקח", אז רק הוא המחיל והיא איננה בעסק וממילא לא יכולה להגדיר.

לפי"ז תתורץ אף שאלתנו הקודמת על רע"א ולא נצטרך לצמצם את שורש הקידושין, דאף אם צריכים הם להעיד על "מעשה קידושין", הרי שהיא בקבלתה הגדירה זאת כמעשה קידושין אף אם הבעל עצמו נתן למתנה ודו"ק.

ועיין עוד מה שהקשינו על חשבון רע"א מהרשב"א בעניין נתנה היא ואמרה היא באדם חשוב לקמן.

### מהו ספק הגמרא לרשב"א?

רע"א לא פירש מהו ספק הגמרא, אך משמע שבזה גופא ספק הגמרא, האם "כי יקח" ממעט שאין האשה יכולה להחיל קידושין ע"י קבלתה או לא, ולא כר"ן אם יש אומדנא, שהרי לרשב"א אין עדות קיום באומדנא ויוצא מהרשב"א שהגמרא מסתפקת בחלקה של האשה בקידושין וזה שלא כר"ן בנדרים ל שראינו שפשוט לו שאין לה חלק בהם והר"ן לשיטתו לא יכל ללמוד את הספק כרשב"א שאולי גם האשה יכולה להחיל את הקידושין ואין מיעוט של כי יקח, ואז לא חסר בעדי קיום.

אולם קשה מהרשב"א בדף ט שם משמע שפשוט שיש דין ולא שתקיה א"ע ושדעתו של הבעל היא זו שפועלת את החלות ולא שזה ספק כיוצא מהרשב"א כאן.

ושמא י"ל עפ"י היסוד שאמרנו ברמב"ן, דאמנם ברור שדעתו שלו היא מהווה את הקידושין והיא דעת הקידושין, כמו שהרשב"א למד בדף ט, אולם הספק כאן הוא אולי היא יכולה לפרש את דעתו שלו ואז ממילא דעתו היא זו שעושה את החלות. אם בצד הזה של הגמרא, שיועיל נתן הוא ואמרה היא בגלל שיש מצידו אומדנא והרשב"א יפרש כרמב"ן, שאין זה בנוי על ר' יוסי בדווקא אלא אף לר' יהודה וכמו שביארנו את ההבדל בינו לר"ן, יובן שאין סתירה ברשב"א, ללא "כי יקח" כשהיא מפרשת, זה גם פירוש טוב, ואז יש מעשה קידושין מושלם כי נתן לה והיא פירשה ולא כי אמדינן שזו דעתו, אומרת הגמרא שיש צד לומר שחסר ב"כי יקח" וא"א לבנות עם הפירוש שלה. ושאל הרשב"א אחרי הגמרא אף אם פירוש שלה לא מהני, אך אני רואה כאן כאילו דבור שלו, ממילא, גם אם חסר ב"כי יקח" והדבור שלה לא מהני, אך יש אומדנא מצידו וללא "כי יקח" ראינו ברמב"ן שגם הפירוש שלה מהני.

## יב. שיטת תוספות בדף ד ע"ב

תוספות בדף ד ע"ב ד"ה "היכא", למדו שהפסוק "כי יקח" בא למעט בדיוק את המקרה של "נתן הוא ואמרה היא".

הקשה הפנ"י דהרי הגמרא אצלנו נשארת בספק אם האשה מקודשת במקרה כזה, ואילו לתוס', הרי הגמרא למדה שזה מיעוט בפסוק של "כי יקח" וא"כ למה נשאר בספק?

והנה, לפי גירסת הר"ף אצלנו ש"חיישינן מדרבנן" ולא גרס "ספיקא הוא", הרי שבאמת אין זה ספק, וניתן ללמוד ברי"ף עפ"י תוספות, שבעצם מהתורה אינם קידושין, מכוח הפסוק, ורק מדרבנן החמירו וזה דלא כמו שהר"ן למד ברי"ף, שזה שאיננו מחמירים בה מכח ספק דאורייתא לחומרא (לשיטתו שזה מן התורה), זה מטעם חזקת פנויה, והרי הר"ן לבסוף הוכיח מהרי"ף עצמו בסוגיית כלב רץ אחריה, נגד פשט זה דאינו מעמיד בחזקת פנויה.

כמו"כ רואים מתוס' בבירור דלא כרשב"א, שהרי לתוס' היה פשוט שיש מיעוט של "כי יקח" על מקרה כזה ואילו לרשב"א הגמרא מסתפקת אם יש בכלל מיעוט, ועיין לקמן.

עיין בקוב"ש אות יט, דניתן לבאר את תוספות על דרך הר"ן.

רואים בתוס' שהאמירה היא מן התורה, ונכללת ב"כי יקח" שזה מראה שהיא מחילה את הקידושין. לא די שהוא נותן את הכסף, הוא צריך להחיל את הקידושין שזו האמירה, תוס' אומר שיהבה לדידה לאו דוקא, אלא "שהיא לא תקדשנו", למה תוספות קורא לזה "תקדשנו" היא רק אמרה? אלא האמירה קובעת מי המקדש כאן כמו שביארנו.

אולם מה המיעוט? כאשר הדיבור הוא מהאשה, יש חסרון בקידושין, כי האשה עשתה את הקיחה, אולם הר"ן ביאר שאע"פ שבוודאי אם הקידושין באו מצד אמירתה אינם מועילים בגלל "כי יקח", אבל מ"מ ישנו דין של "דיבר עימה", שכשיש אומדנא מצידו-אלו קידושין, וא"כ יש מקום לספק הגמרא גם אחרי המיעוט, דאף שאמירתה לא מהני, אבל מ"מ נוצרה אומדנא על הבעל שהוא רוצה לקדשה ושיהיה כמו דיבר עימה.

א"כ באמת יש גזה"כ כמו שתוס' כתב לעיל, שאמירת האשה לא מהני אלא שהגמרא כאן מסתפקת מטעם אחר. א"כ, הגמרא לא הסתפקה ביסוד שכתוב בדף ד, אלא הספק הוא אם נקרא אמר הוא. אולם עדיין קשה, דאם באמת כאשר היא אומרת נקרא שהוא אמר, א"כ לעולם "נתן הוא ואמרה היא" מהני, וא"כ מה בא הפסוק למעט?

צ"ל שאם נלמד את ספק הגמרא לר"ן כעניין מציאותי, כמו שביארנו לעיל, הרי המיעוט יהיה באופן שמוכח מצורך שתיקתו שאינו מודה לה, ואם נלמד כעניין הלכתי, הרי שהפסוק ימעט האופן שאומר לה שהוא רוצה שהיא תפעל את החלות באמירתה.

אולם ניתן לבאר את תוספות גם על פי דרך הרשב"א, שספק הגמרא כאן הוא הלכתי, עד כמה ה"כי יקח" מטיל עליו את עשיית הקידושין, ולומר: ראינו בר"ן שישנם שני דברים, מעשה קניין והלכה נוספת של "כי יקח", האומרת שלא די במעשה קניין שיעשה שלא בדרך של "קיחה", אלא על האיש לקחת את האשה במעשה הקניין.

השתתפות האשה צריכה להבחן בשתי הרמות: השתתפותה במעשה הלקיחה, שאז הגדרנו שהיא ע"י האמירה משתמשת במעשה הקניין ללקיחתה, והשתתפותה בקניין כאשר היא מקנה את עצמה לבעל.

אנחנו עסקנו בסוגיה כאשר הוא עושה קניין בה אלא שהיא משתמשת בו באמירתה, אולם, אם האשה הייתה שותפה בקניין עצמו, ודאי היה חסרון של "כי יקח". בגמרא לעיל בדף ד, כשאומרת "אני מקודשת לך", היא לכאורה מקנה א"ע ומשתתפת בקניין, לזה אמר הר"ן בנדרים דף ל שאשה לא מקנה א"ע, כי אם הייתה מקנה, היה זה כי תקיח עצמה

ובודאי לא היה מועיל הדבר ללא שום ספקות והשתתפות בקניין עצמו וודאי מוגדרת ככי תקיח, אולם גמרתנו היא אחרי שאנו יודעים מהפסוק כי איננה מסוגלת להשתתף בקנין, "לאו כל כמינה". כעת אנו מסתפקים האם השתתפותה במעשה הלקיחה, המעשה המפרש את מעשה הקניין, גורעת ג"כ.

כמו שראינו בר"ן בנדרים, יש הלכה וודאית שלמד מהגמרא אצלנו, וע"כ יש גם חלק מסופק, שהרי הגמרא נשאת בשאלה, החלק הוודאי הוא שהיא לא משתתפת בקניין והחלק המסופק הוא לגבי מעשה הקיחה. נשתמש בזה לבאר את תוספות אף אם ילמדו את ספק הגמרא כרשב"א ולא כר"ן.

### יג. נתנה היא ואמר הוא באדם חשוב

תוספות בד"ה "הא" כתבו וז"ל: "מה שלא הזכיר כלל נתנה היא ואמר הוא, משום דלא פסיקא ליה, דפעמים מקודשת באדם חשוב כדאמר לקמן".

מהי כוונתם באומרם שלא הזכיר כיוון ש"לא פסיקא ליה"?

הר"ן כאן מבאר שבמקרה של "נתנה היא ואמר הוא", לא הייתה הגמרא מתקשה בסתירה בין דיוקא דרישא לדיוקא דסיפא, שהרי "לא פסיקא ליה", כי זימנין הוּו קידושין, באדם חשוב, וזימנין לא הוּו קידושין, באדם שאינו חשוב.

אם לזה התכוונו תוספות, אזי יהיה מוכח מתוספות שחלקו על בה"ג שהבאנו לעיל וסברו שאין כלל ספק במקרה של "נתנה היא ואמר הוא".

אולם הרא"ש כאן בהלכותיו למד אחרת. לדידו התנא לא כותב דבר דלא פסיקא ליה, שהרי באדם חשוב מקודשת. וכ"ה בתוספות הרא"ש כאן שכתב: "מה שלא הזכיר כלל נתנה היא ואמר הוא, משום דלא פסיקא ליה, דפעמים מקודשת באדם חשוב כדאמרין לקמן".

והנה, אם לזאת התכוונו תוספות, ודלא כר"ן, אזי יתכן שסברו כבה"ג, אולם וודאי שאין הכרח שילמדו כבה"ג, שהרי הרא"ש עצמו בהלכות במפורש חלק על הבה"ג, כך שלא ניתן להוכיח מתוספות.

והנה, מדויק בתוספות שדווקא במקרה שנתנה היא ואמר הוא מועיל באדם חשוב, אולם בנתנה היא ואמרה היא וודאי לא מהני גם באדם חשוב, שכן מקרה זה כן הזכירה

הברייתא ואמרה שאינה מקודשת. וכבר הקשה העצמו"י מדוע, לכאורה נתנה היא ואמרה היא באדם חשוב ה"ז כנתן הוא ואמרה היא וצריך להיות ספק.

רואים משיטתם, שזה שניתן להחשיב קבלת אדם חשוב לנתנה מצידו, קשור בכך שהאמירה באה ממנו.

מה הקשר?

### הצורך באמירה ע"מ להחשיב קבלת אדם חשוב כנתנה

רע"א כאן הביא את העצמו"י שסברת תוספות היא "אף שהוא אדם חשוב, לא חשיב נתן הוא, רק באומר שאינו מקבל בחינם". היינו, שכאשר הוא מקבל ואומר שמקדש אותה בשכר ההנאה שנותן לה בקבלתו, הנאה שהוא דורש עליה שכר וממילא היא שווה כסף, אז קבלתו נחשבת כנתנית כסף לאשה, אולם אם לא דורש שכר על קבלתו, אין קבלתו נחשבת כנתנית כסף לאשה.

רע"א מביא את הטור בהלכות מכירה סימן קצ שכותב על לוקח חשוב שהמוכר נתן לו כסף ואמר קנה לך שדי בכסף זה- קנה, שהרי קבלת אדם חשוב נחשבת הנאה, מדייק הדרישה מדבריו שלא צריך שהקונה יאמר, ומתקשה רע"א לפי סברת תוספות כאן כיצד מהני במכר ככסף קניין ללא שיחשיב קבלתו ככסף, ולומד שע"כ תוספות חולקים על הטור וגם במכר יצטרכו שהקונה האדם החשוב יאמר שקונה בשכר הנאה על קבלתו שדורש עבורה שכר.

והנה קשה, שהרא"ש כאן כתב כתוספות וא"כ גם בו יש לדייק כבתוספות, וא"כ ייצא שהטור בנו חולק עליו, דבר שאינו מצוי וביחוד שהטור שם לא מזכיר שום דעה חולקת.

עוד קשה על רע"א ממה שעולה כאן ממחלוקת רמב"ן עם תוספות והרא"ש. הרמב"ן כאן הביא את תוספות והקשה עליהם: "ולא היא, דאדם חשוב בעי למימר לה בשכר שאקבל ממך מתנה התקדשי לי, ואותו שכר שווה פרוטה לדידה, נמצא שנתן הוא ואמר הוא", וכ"כ ברשב"א.

וביאר הגר"א לשו"ע סימן כז או"ק לו (וציין למחלוקת אף כאן בהגהותיו) שדעת תוספות והרא"ש לחלוק על הרמב"ן והרשב"א (והרמב"ם בהלכות אישות פ"ה הלכה כב) ולדידם אין צריך לומר לה האדם החשוב "התקדשי לי בשכר הנאה זו שקבלתי ממך". ממילא, לדעת תוספות אכן זה ציור של "נתנה היא ואמר הוא" ובכ"ז מהני, ואילו לרמב"ן

ולרשב"א שהאדם החשוב צריך להזכיר "בשכר הנאה זו שקבלתי ממך", זה נקרא "נתן הוא ואמר הוא" ולכן הקשו שאין ציור של נתנה היא ואמר הוא שמהני.

נמצא לפי"ז, שלתוספות אין צריך להזכיר "בשכר הנאה זו" והרי לפי דברי רע"א בתוספות, בכה"ג הנאת הקבלה לא תיחשב ככסף, שהרי רק אם אומר שאינו מקבל בחינם- נחשבת קבלתו להנאת ממון עבודה, ומהיכ"ת לומר שיש אומדנא שרואה את קבלתו כך וקשה על הסבר רע"א בתוספות בצורך באמירה.

והנה, הפרישה מדייק אף הוא בתוספות כ"עצמות יוסף", שללא אמר הוא אין נתנה מצידו אולם כותב שהחסרון הוא מטעם "כי יקח", לכן לא מהני נתנה היא ואמרה היא באדם חשוב (אה"ע סימן כז אות טו).

לפיו, כמובן, לא קשה מהטור בהלכות מכירה, שכן עסק שם במכר שבו אין דין של "כי יקח", וכן על פיו, שהצורך באמירה אינו כרע"א, לקבוע שההנאה ככסף, מובן שתוספות לא ידרשו אמירה של "בשכר הנאה זו" אלא יסתפקו באמירת "הרי את מקודשת לי בנתנה זו".

אך מה הביאור בדרישה, מהו החיסרון ב"כי יקח"?

לפי הר"ן ראינו שוודאי לגמרא שהיא אינה יכולה לומר, אולם הספק הוא שמה יא אומדנא מצידו בשתיקתו, ביארנו באחד האופנים, את תוספות בדף ד ע"ב כר"ן כדי שלא יקשה עליו מסוגיין. לפי"ז, שאנו צריכים את האומדנא מצידו כדי שיהיה "כי יקח" מובנים דברי הדרישה. רק כאשר הוא נותן לה ואח"כ שותק לדבריה יש לנו אומדנא שאכן רוצה לקדשה, אולם כאשר מקבל ממנה, מניין שרוצה לקדשה, הרי ההנאה שקיבלה ממנו הייתה ממילא, ואז אין לנו אומדנא אלא רק את אמירתה ויש חסרון של "כי יקח".

לעומ"ז, במכירה, שם יכולה להיעשות ע"י המוכר ואין חסרון של "כי יקח", האמירה של המקנה עושה את המכירה ואין ראייה מתוספות נגד הטור.

אולם הסבר זה נוכל לבאר רק בתוספות שביארנו אותם כר"ן בסוגיה, אולם הרא"ש כאן כתב כתוספות ומדויק בו כמותם וראינו שהוא ביאר את הספק בגמרא שלא כר"ן, אלא שהגמרא מסתפקת שמה אמירתה כן מהני לקידושין, וא"כ מה ההסבר בדבריו?

אם נעיין ברמב"ן הנ"ל, מדוע באמת בגלל שאומר "בשכר הנאה זו" נקרא זה "נתן הוא ואמר הוא" ואם לא צריך לומר, נקרא זה "נתנה היא ואמר הוא"?

בהמשך אומר הרמב"ן שהגמרא לא מביאה את ציור "נתנה היא ואמר הוא" כי היה פשוט לה שלא מועיל. ישנן שתי אפשרויות ב"נתנה היא ואמר הוא" שיועילו הקידושין: או מצד קניין הבעל אותה, כשאומר לה "הרי את מקודשת לי", אולם זה, אומר הרמב"ן, פשוט שלא מהני, כי במה מקדשה, הרי לא נתן לה כלל כסף ואין מצידו מעשה קידושין (עיין לעיל שבארנו מה יענה הבה"ג על טענה זו), או אם הוא אומר לה "הרי אני מקודש לך". כאן, אומר הרמב"ן שלא יועיל בגלל ש"אינו לשון קידושין ו"תקח אשה לאיש הוא", כאן לא תמה הרמב"ן 'במה מקדשה' שהרי לא נותן לה ממון, וביארנו זאת בשיעור י שיש כאן סיוע להבנה ברש"י שבכה"ג יש צורת מעשה קידושין אחרת, שהאשה לוקחת אותו, ולכן אין בעיה מצד שהיא נותנת את הכסף ולא הפוך.

ממשיך הרמב"ן שאין כך במקרה אותו הגמרא כן כתבה, נתנה היא ואמרה היא, אלא "ס"ד אמינא כיון שאמרה לו הריני מקודשת לך במה שאני נותנת לך, שויתיה אדם חשוב, שהרי היא רוצה בו ומקנה עצמה לו והכי קאמרה ליה, בשכר שתקבל ממני הריני מקודשת לך, ואיהו נמי אדעתא דהכי קביל דא, קמ"ל דאפ"ה לא, דתילקח אשה לאיש הוא".

הרמב"ן לא אומר שמסקנת הגמרא היא שאין כאן הנאה בקבלתו ולא נחשבת לכסף ובמה מקדשה, אלא שלמרות שהנאת קבלתו נחשבת לכסף, יש מיעוט של "כי יקח". היינו, יש נתינת הנאה של אדם חשוב, אולם ללא אמירה מצידו זהו חסרון של "כי יקח". הרמב"ן סובר שכל נתנה היא ואמרה היא שויתיה אדם חשוב ויש קבלת הנאה וא"כ ה"ה באדם חשוב ממש אם לא הייתה מצידו אמירה, יש חסרון של "כי יקח" ומוכח מהרמב"ן דלא כרע"א שהחסרון הוא כי אין "כסף" ללא האמירה, אלא כדרישה.

והביאור הוא, כאשר אדם חשוב מקבל מהאשה, הוא לא "נותן" אלא "מקבל" אלא שהאשה ממילא נהנית מקבלתו, אבל אין נתינת הנאה, אלא לקיחת הנאה ממנו, וממילא יש על זה מיעוט של "כי יקח", דעליו לתת ולפעול את הקידושין ולא שהיא תפעל אותם ע"י שתיטול ממנו. סובר הרמב"ן שעליו לומר "בשכר הנאה זו", שרק אז כשמזכיר זאת שהוא רוצה לקדשה ע"י ההנאה הזו, הוא מייחד הנאה זו לקידושיה ומגדירה כנתינה מצידו, וממילא זה הופך ל"כי יקח". הוא מגדיר שהוא מקבל את הכסף כדי לתת לה הנאה ולא כדי להיות בבחינת מקבל וההנאה מגיעה ממנו, ולא שהיא הנוטלת ממנו.

אולם תוספות, שלדידם לא צריך לומר לה "בשכר הנאה זו", סברי שיכול לקדשה גם בהנאה שהגיעה אליה ממילא ממנו, דעצם זה שההנאה הגיעה ממנו נקרא "כי יקח" ולא צריך לקבוע שהוא מקבל כדי שהיא תיהנה, לכן הגדיר הרמב"ן מקרה זה לפי תוספות

כמקרה של "נתנה היא" שהרי באמת אין כאן נתינה מצידו, משא"כ לשיטת הרמב"ן שהוא צריך לומר "בשכר הנאה זו" כדי להגדיר זאת כנתינה מצידו, הרי שמקרה זה נקרא "נתן הוא" ולא "נתנה היא".

(והנה יש להוסיף: באדם רגיל, אף אם יחזור ויאמר שמקדשה "בשכר הנאה זו" לא תהיה מקודשת למרות ש"שויתיה אדם חשוב" שהרי הגמרא אומרת לקמן שדווקא באדם חשוב מקודשת, ויל"ע מדוע, וצ"ל שעניין "שויתיה אדם חשוב" עדיין לא גורם שייחשב לנתינה ממנו אליה, אלא שהאשה הזו מחשיבה זאת כאילו קבלה ממנו הנאה, דכלפיה זו הנאה, אך מכיוון שביחס לכל העולם אין זה נחשב הנאה ואינו יכול לדרוש על זה שכר מכל העולם, אף אם אומר בשכר הנאה זו, באמת לא יכול לדרוש עליה שכר והרי שהוא באמת לא נתן לה כסף).

הזכרנו שהרשב"א כאן כתב כמו הרמב"ן, שעל האדם החשוב לומר "בשכר הנאה זו". מה הטעם? אמנם הקטע האחרון שהבאנו מהרמב"ן לא מופיע ברשב"א, אך אם נבארו בפשטות כרמב"ן, דללא אמירה זו אין כאן נתינה מצידו וזה חסרון ב"כי יקח", ייצא שפשוט לרשב"א שצריכים את כל העשייה מצד הבעל, וזה ייצא שלא כחשבון רע"א ברשב"א שהבאנו לעיל, שזה גופא היה ספק הגמרא.

אם כנים אנו, שלפי היוצא מדברי הרמב"ן, שיטת תוספות היא שלא צריך נתינה מצידו אלא די שגייע אליה ממילא, עדיין יהיה זה דווקא כשיש אמירה מהבעל, אף אם לא צריך לומר "בשכר הנאה זו", אך כשאינו אומר כלום, הרי מה שנוטלת ממנו לא מתייחס אליו כלל ואף לתוספות יהיה כאן חסרון של "כי יקח". רק כשאומר שמקדשה, בזה הוא נוטל אותה ע"י קבלתו ודי בזה לתוספות ל"כי יקח", אמנם, כל זה בקידושין, שם יש חסרון של "כי יקח", אולם במכירה, שם אין מיעוט, יכול המקנה לפעול את עיקר הקניין ולא קשה קושיית רע"א.