

נתינה ואמירה בקידושי כסף

(קידושין ה:)

כללים בשיעור:

- ספק – חסרון ידיעה או ספק מהותי?
- תפוחי זהב במשכיות כסף

בשיעור זה נעסוק ביחס בין הנתינה והאמירה בקידושי כסף, ומתוך הדיון במקרה של "נתן הוא ואמרה היא", נבוא להתבונן ביחס בין האיש והאשה בקידושין, ובבניין הבית בכלל.



הצגת הסוגיה

אומרת הגמרא במסכת קידושין¹:

תנו רבנן: כיצד בכסף? נתן לה כסף או שוה כסף, ואמר לה הרי את מקודשת לי הרי את מאורסת לי הרי את לי לאינתו - הרי זו מקודשת; אבל היא שנתנה, ואמרה היא הריני מקודשת לך, הריני מאורסת לך, הריני לך לאינתו - אינה מקודשת. מתקיף לה רב פפא: טעמא דנתן הוא ואמר הוא, הא נתן הוא ואמרה היא - אינה מקודשת, אימא סיפא: אבל היא שנתנה לו ואמרה היא - לא הוּו קידושין; טעמא דנתנה היא ואמרה היא, הא נתן הוא ואמרה היא - הוּו קידושין! רישא דוקא, סיפא כדי נסבה. ותני סיפא מילתא דסתרא לה לרישא?
אלא הכי קאמר: נתן הוא ואמר הוא - פשיטא דהוּו קידושין, **נתן הוא ואמרה היא - נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא**, ולא הוּו קידושין.
ואי בעית אימא: נתן הוא ואמר הוא - מקודשת, נתנה היא ואמרה היא - אינה מקודשת, נתן הוא ואמרה היא - **ספיקא היא וחיישינן מדרבנן.**

הגמרא עוסקת בקידושי אשה בכסף.

¹ דף ה:

צורת הקידושין הרגילה היא שהאיש נותן לאשה כסף או שווה כסף, ואומר לה את לשון הקידושין – "הרי את מקודשת לי" וכד'. אל מול זה, אומרת הברייתא שבמקרה שהאשה היא זו שנותנת ואומרת, אינה מקודשת.

מתקיף רב פפא – אם נדייק מדברי הברייתא, הרי שנוצרת סתירה מהדיוק בדבריה בין הרישא לסיפא. הרישא אמרה שבנתן הוא ואמר הוא מקודשת, מכאן אפשר לדייק שאם **נתן הוא ואמרה היא אינה מקודשת**. הסיפא, לעומת זאת, אמרה שבנתנה היא ואמרה היא אינה מקודשת, ומכאן אפשר לדייק שאם **נתן הוא ואמרה היא – מקודשת!**

הגמרא מציעה תירוץ – "רישא דוקא, סיפא כדי נסבה", ומיד דוחה אותו – "ותני סיפא מילתא דסתרה לה לרישא?"².

למסקנת הגמרא, שתי אפשרויות לתרוץ: אפשרות א - הגמרא עושה מעין "חסורי מיחסרא"³ בדברי הברייתא, ומוסיפה – "נתן הוא ואמרה היא, נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא, ולא הוּו קידושין". אפשרות ב – משמעות דברי הברייתא היא שבנתן הוא ואמר הוא – ודאי מקודשת, בנתנה היא ואמרה היא – ודאי אינה מקודשת, **ובנתן הוא ואמרה היא – ספיקא היא וחיישינן מדרבנן**.

לפי אפשרות א - במקרה שנתן הוא ואמרה היא ודאי אינה מקודשת, ולפי אפשרות ב - ספק מקודשת. נפקא מינה למקרה שבא אחר וקדשה לאחר קידושי הראשון – לאפשרות א, ודאי מקודשת לשני, ולאפשרות ב, ספק מקודשת לראשון ספק לשני, וצריכה גט משניהם.

נעיינ תחילה באופן כללי במושג ה"ספק", מתוך דברי הגמרא בסוף הסוגיה.

"ספיקא היא וחיישינן מדרבנן"

בתירוצה השני, אמרה הגמרא לגבי הדין של נתן הוא ואמרה היא – "ספיקא היא וחיישינן מדרבנן". וחלקו הראשונים בהבנת דברי הגמרא. האם יש להבין כאן ככל ספק דאורייתא – שחוששים לו מדרבנן? או שמא כאן זהו גדר אחר?

²וע"ש בפירוש רש"י.

³ וראוי לבאר את הדברים על פי הכלל – "חסורי מיחסרא והכי קתני", וטרם התיישב הדבר על ליבנו באופן המספיק בכדי לכותבו כאן. ה' יזכנו...

וכך מקשה הר"ן על הר"ף בהבנת לשון הגמרא⁴:
 והאי לישנא דאמר' ספיקא הוי וחיישינן מדרבנן מספקא לי טובא
 דכיון דספיקא הוא הוה ליה ספיקא דאורייתא והיכי קאמר דחיישינן
 מדרבנן הא מדאורייתא נמי איכא למיחש

אם זהו **ספיקא דאורייתא** – כיצא אומרת הגמרא ש"חיישינן מדרבנן"? והלא צריך לחשוש גם מדאורייתא?!

כותב הריטב"א:

...ולאו משום דבאמרה היא מדינא להוי קדושין דהא ודאי אמיר' שלו
בעינן דכתיב כי יקח איש ולא שתלקח אשה לאיש אלא טעמא
 דספיקא משום דחיישינן אע"פ שאמרה היא כיון שנתן הוא שמא היה
 דעתו בנתינתו על סתם שלה וכאלו אמר לה הילך כמו שאמרה שתהא
 מקודשת לי ואע"פ כן **משום חומרא דא"א חיישי' להא מדרבנן לשויי'**
ספק מקודשת להצריכה גט אבל אינו ספק גמור שהדין נותן יותר
להתיר ומ"ה לא תני ליה בהדיה בספק מקודשת והלכתא כהאי אי
בעית אימא לחומרא

מדינא, אין כאן באמת ספק, ואינה מקודשת, שהרי ודאי שצריך אמירה של האיש ולא של האשה "והדין נותן יותר להתיר". אלא שמשום חומרא דאשת איש אנו מחמירים מדרבנן להצריכה גט, שמא התכוון לסמוך בנתינתו על אמירתה.

הר"ף משמיט את הלשון "ספיקא היא", וכותב – "ואם נתן הוא ואמרה היא **חיישינן מדרבנן** וצריכה גט".

ואומר הר"ן שם:

והרב אלפסי ז"ל כתב בלשון הזה בהלכות ואם נתן הוא ואמרה היא
 חיישינן מדרבנן וצריכה גט **ולא כתב ספיקא הוא** ונראה שהוא סובר
 דכי אמר' ספיקא הוא לאו דוקא דמדינא פשיטא לן דלא הוו קידושי
 כיון דאמרה היא **אלא שחכמים החמירו בדבר ועשאוהו כספק** ולישנא
 דספיקא הוא לפי זה לא אתי שפיר

הר"ן מבין ברי"ף כדברי הריטב"א, שמדינא אין כאן ספק, אלא שחכמים החמירו בדבר ועשאוהו כספק. אלא שאומר שלהבנה זו, הלשון "ספיקא הוא" אינה עולה יפה.

ממשיך הר"ן ואומר:

והר"ם במז"ל כתב בפרק הנזכר נתן הוא ואמרה היא **ה"ז מקודשת מספק**
ולא הזכיר מדרבנן כלל אלא ספק קידושין

⁴חידושי הר"ן על הר"ף, דף א: מדפי הר"ף

ולפיכך אני מסתפק בכל ספק קידושין אי צריכה גט מדאורייתא או לא דאפשר דמדאורייתא שר' משום דאיכא למימר העמד אשה על חזקתה דמאי שנא מכל תיקו דממונא דאמרינן ביה העמד ממון על חזקתו והסכימו בו כל גדולי האחרונים ז"ל שאפי' תקפו תובע מוציאין אותו מידו הכא נמי מדינא אית לן למימר הכי ושתהא מותרת להנשא אלא שמפני חומרא דערוה אסרוה רבנן ומשום הכי אמרינן הכא דספיקא הוי וחיישי' מדרבנן. אבל הרב אלפסי ז"ל כתב לקמן בפירקין [דף ח ע"ב] בבעיא דרב מארי בכלב הרץ אחריה דסלקא בתיקו דהויא לה ספיקא דאורייתא ולחומרא וצריך עיון:

מסתפק הר"ן - אולי בכל ספק קידושין מדאורייתא היא מותרת? שנתיר על פי חזקה קמייתא - העמד אשה על חזקתה - ככל תיקו דממונא שמעמידים ממון על חזקתו? אלא שהרי"ף פסק לגבי "כל תיקו דקידושין" שזהו ספיקא דאורייתא⁵:
 ...בעי רב ביבי סלע של שניהם מהו, תיקו, התקדשי לי בככר, תנהו לכלב אינה מקודשת, ואם היה כלב שלה מקודשת, בעי רב מרי כלב הרץ אחריה מאי, תיקו, וכל תיקו דקדושי צריכה גט דהוה ליה ספקא דאורייתא ולחומרא עבדינן.

הר"ן נשאר בצריך עיון.

וכתב האבני מילואים⁶ בביאור החילוק בדברי הרי"ף:
 ...ובדברי הרי"ף שכתב בנתן הוא ואמרה היא חיישין מדרבנן וגבי כלב רץ אחריה כתב דה"ל ספיקא דאורייתא, נראה משום דחזקה לא אמרינן אלא בספיקא דגוף המעשה אבל בספיקא דדינא לא מהני. ומשום דבשביל חזקה לא ישתנה הדין ועיין תבואת שור בסי' כ"ט ובמשנה למלך פ"ז משכירות [ה"ב]. וגבי כלב רץ אחריה ה"ל ספיקא דדינא ממש אם יש בזה תורת כסף או משום דמחייב לאצולי לא הוי כסף ובזה דהוי ספיקא דדינא לא שייך חזקה דבשביל חזקה לא ישתנה הדין אבל בנתן הוא ואמרה היא דהספק הוא שמא נתרצה למאמרה וכאומר הן או שמא לא נתרצה ה"ל ספיקא דגוף המעשה ובזה שפיר מהני החזקה חזקת פנויה לכן לא חיישין אלא מדרבנן.

מחלק האבני מילואים בין ספק במציאות לבין ספיקא דדינא. בספיקא דדינא אין מעמידין אחזקה קמייתא. "ומשום דבשביל חזקה לא ישתנה הדין?". בספק במציאות, לעומת זאת, מהני חזקת פנויה להתירה.

לכן, בכלב רץ אחריה, שזהו ספיקא דדינא - אומר הרי"ף שזה ככל ספק דאורייתא.

⁵ דף ד: מדפי הרי"ף
⁶ סימן כ"ז ס"ק י"ח

כאן, לעומת זאת, כשהספק הוא מציאותי – "שמא נתרצה" – אנחנו מעמידים את האשה על חזקתה כפנויה, ומותרת מדאורייתא, ומה שמצריכים גט זהו מדרבנן, ומשום חומרא דעריות.

נראה שהרמב"ם הולך בכיוון שונה⁷, שכך כתב⁸:

כיצד האשה מתקדשת אם בכסף הוא מקדש אין פחות מפרוטה כסף או שוה פרוטה אומר לה הרי את מקודשת לי או הרי את מאורסת לי או הרי את לי לאשה בזה ונותנן לה בפני עדים והאיש הוא שאומר דברים שמשמען שקונה אותה לו לאשה והוא שיתן לה הכסף: נתנה היא ואמרה לו הריני מקודשת לך הריני מאורסת לך הרי אני לך לאשה או בכל לשון הקנאה אינה מקודשת וכן אם נתנה היא לו ואמר הוא אינה מקודשת **נתן הוא ואמרה היא הרי זו מקודשת בספק**:

ברמב"ם משמע שיש כאן ספק קידושין, כמו במקומות רבים אחרים⁹.

כיצד, אם כן, יש להבין את הלשון "וחיישינן מדרבנן"?

כותב המאירי¹⁰:

נתן היא ואמרה היא ר"ל הריני מקדשת לך בכסף זה שנתת לי הרי הן קדושי ספק וחוששין מדרבנן **ואף על פי שספק תורה הוא שהרי עקר הספק הוא בכי יקח אם רוצה לומר נתינה לחודה או נתינה ואמירה מכל מקום אף הספקות של תורה אין איסורן אלא מדברי סופרים** וכן כתבו גדולי המחברים ומכל מקום יש מפרשים בזו ספק סופרים הוא

המאירי שולח אותנו למחלוקת הראשונים לגבי ספיקא דאורייתא לחומרא¹¹, שלשיטת הרמב"ם – כל הגדר של ספיקא דאורייתא לחומרא הוא דין דרבנן. אין כאן דבר יוצא דופן, אלא שאומרת הגמרא – שמקרה זה הוא ספק בדין דאורייתא, ולכן חיישינן בו מדרבנן ככל ספיקות דאורייתא. יתכן אפילו לומר, שסוגיה זו היא אחד המקורות להבנה הכללית של הרמב"ם ביחס לספיקות דאורייתא.

⁷ ויש להתבונן בזה, שלכאורה הרמב"ם נוטה כאן מדרך הרי"ף, וכתב באיגרת לתלמידו שבמקום שהוא לא הולך עם דברי הרי"ף יש לעיין היטב בדברי הגמרא ולהבין מדוע. ונביא את דבריו - (פאר הדור קמ"ב): "ואמנם מה שזכרת מהליכתך לבלל כבר הרשתך שתפתח מדרש ותלמד ותורה עם ההתמדה והשקידה על עיון החבור, ולא תתעסק כי אם בהלכות הרב, ותעריכו אותו עם החבור, וכשתמצאו מחלוקת בדבר תדעו כי עיון התלמוד יורה אתכם זה, ותסתכלו ותעיינו במקומו ותמצאו האמת".

⁸ הלכות אישות פרק ג הלכות א-ב
⁹ עיין בדבריו עוד בפרק ג הלכה ז – לגבי לשונות הקידושין המסופקות, ועוד בהלכה י לגבי בעיות רבא מדף ז: וכן בהלכה יד ועוד

¹⁰ בית הבחירה למאירי מסכת קידושין דף ה עמוד ב
¹¹ ועיין בשיעור "מושג הספק במחלוקת הראשונים"

הבנת צדדי הספק ב"נתן הוא ואמרה היא"

ראינו לעיל בדברי הריטב"א¹², שהגדיר שצדדי הספק הם בדעת הבעל – האם הוא נתרצה לאמירת האשה וכאומר לה בנתינתו – "הילך כמו שאמרה שתהא מקודשת ליי", או שלא.

בדברי המאירי שהבאנו לעיל, מבוארים צדדי הספק באופן שונה. לא כספק מציאותי, אלא כספק דיני. וכך כתב:

ואף על פי שספק תורה הוא שהרי עקר הספק הוא בכי יקח אם רוצה לומר נתינה לחודה או נתינה ואמירה

צדדי הספק לפי המאירי הם – האם גדר "כי יקח" מדאורייתא תלוי בנתינה בלבד, או בנתינה ואמירה.

וכן כותב בקונטרסי שיעורים¹³:

...יוצא לנו דבחקירה זו אי אמירה בקידושין הוא פועל במעשה הקיחה וההתקדשות, או אינה אלא גילוי מילתא בעלמא כמו במכר...

משמעות החקירה היא – מה מחיל את הקידושין. האם חלות הקידושין תלויה בנתינה בלבד והאמירה היא רק לצורך גילוי דעתו שהנתינה היא לשם קידושין, או שגם האמירה הינה חלק מפעולת חלות הקידושין עצמם.

נראה שלשיטת הריטב"א פשוט ש"כי יקח" תלוי בנתינה דוקא ולא באמירה, והאמירה היא גילוי דעת בלבד. על כן, לשיטתו, מדובר כאן בספק מציאותי – האם שתיקתו נחשבת כגילוי דעת לקבלת אמירתה או לא.

נפקא מינה להלכה בין שני הצדדים מביא המשנה למלך מתוך דברי הטור והרמ"ה¹⁴:
**ואם נתן הוא ואמרה היא אם היה מדבר עמה על עסקי קידושין הווי
 ודאי קידושין ואם לאו הווי ספק קידושין וכתב הרמ"ה **וכ"ש אם ענה
 הבעל הן בשעת נתינה** דהווי ודאי קדושין אפי' אם אין עסוקים באותו
 ענין**

הרמ"ה פוסק שאם אמר הבעל "הן", הרי שהיא כבר אינה בגדר ספק מקודשת, אלא ודאי מקודשת.

ומבאר המשנה למלך בטעמו¹⁵:

**...ולכאורה נראה דסובר הרמ"ה דטעמא דמספקא לן בנתן הוא ואמרה
 היא היינו משום דהוא נתן סתם ולא נודע אם לשם קידושין או פקדון**

¹² ועל פי הבנת האבני מילואים הנ"ל

¹³ קונטרסי שיעורים קידושין על סוגייתנו, אות י

¹⁴ טור אבן העזר סוף סימן כ"ז

¹⁵ המשנה למלך על הרמב"ם בהלכות אישות פרק ג' הלכה ב'

או מתנה וכי אמרה היא הריני מקודשת לך בזה שמא לא חש לדבריה ומש"ה כתב דהיכא דענה הן דמקודשת ודאי. דאי טעמא משום דמספקא לן דכי בעינן כי יקח הוא שהאמירה ג"כ יהיה שלו וכשאמרה היא לא מיקרי כי יקח. א"כ כי ענה הן מאי הוי? והלא ע"י אמירתו [לא] נגמרו הקידושין!?

דברי הרמ"ה מובנים אם נאמר שהאמירה היא רק גילוי מילתא ולא חלק מחלות הקידושין. גילוי מילתא אפשרי בדרכים נוספות, כגון שאמר הבעל "הן" על אמירתה וכד'. אם נאמר שהאמירה היא חלק מפעולת חלות הקידושין, הרי שלא אמר לשון קידושין, וכיצד יחולו?

כיוון נוסף בהבנת צדדי הספק מופיע בדעת בה"ג, ונבוא לדבריו מתוך התבוננות במקרה שלא נידון בגמרא.

"נתנה היא ואמר הוא" – מדוע לא הוזכר בגמרא?

כמה ראשונים התייחסו לשאלה – מדוע הגמרא לא התייחסה לאפשרות נוספת שלא הוזכרה בברייתא, של "נתנה היא ואמר הוא"?

אומרים התוספות¹⁶:

מה שלא הזכיר כלל נתנה היא ואמר הוא משום דלא פסיקא ליה דפעמים מקודשת באדם חשוב כדאמר לקמן (דף ז.ז):

הסיבה שלא הזכירו מקרה זה, משום דלא פסיקא ליה, הדין בו אינו חתוך. יש מקרים שאינה מקודשת, ויש מקרים שמקודשת – אם מדובר באדם חשוב. באדם חשוב, אומרת הגמרא בהמשך, גם אם האשה נתנה את כסף הקידושין היא תהיה מקודשת, משום "דבההיא הנאה דקא מקבל מתנה מינה גמרה ומקניא ליה נפשה"¹⁷.

על דברי התוספות כותב הגר"א בהגהה על הגיליון – "הרי"ף והרמב"ם והרשב"א חולקין על זה".

בסוגייתנו כותב הרי"ף¹⁸:

וכן אם נתנה היא ואמר הוא לא הו קדושי

כאן אין שום זכר לגדר של אדם חשוב. גדר זה מובא בדברי הרי"ף רק בסוגיה של דין ערב ועבד כנעני¹⁹.

¹⁶ קידושין דף ה: תוד"ה "הא נתן הוא ואמרה היא"

¹⁷ דף ז.

¹⁸ דף א: מדפי הרי"ף

גם ברמב"ם ישנה הפרדה ברורה בין "נתנה היא ואמר הוא", לבין "אדם חשוב"²⁰.

את ההלכה של "נתנה היא ואמר הוא" מביא הרמב"ם בפרק ג', שעוסק ב**גדרי הנתנה והאמירה** מצד עצמם, ושם פוסק שאינה מקודשת²¹:
וכן אם נתנה היא לו ואמר הוא אינה מקודשת

ואת ההלכה של אדם חשוב מביא הרמב"ם בפרק ה', בהקשר של **גדר ההנאה** שבקידושי כסף:

אמר לה הא לך דינר זה מתנה והתקדשי לפלוני וקידשה אותו פלוני ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאה זו הבאה לך בגללי הרי זו מקודשת אע"פ שלא נתן לה המקדש כלום אמרה לו הא לך דינר זה מתנה ואתקדש לך ולקחו ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאה זו שקבלתי ממך מתנה **אם אדם חשוב הוא הרי זו מקודשת שהנאה יש לה בהיותו נהנה ממנה** ובהנאה זו תקנה עצמה לו²²:

ובולט ההבדל באופן בו סידר הרא"ש את הדברים²³:
וכן אם נתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת אם לא באדם חשוב

ומוסיף בטעם הדבר:

...והוא דפשיטא ליה לרבותינו ז"ל לפרש דבנתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת. משום דעיקר הקיחה היינו נתינת הכסף ובעינן כי יקח איש. אבל מלישנא דגמרא ליכא למידק מדלא הזכיר הגמרא נתנה היא ואמר הוא מקודשת אלמא דפשיטא ליה דלא הוה קידושין כלל דאיכא למימר **משום דלא פסיקא ליה דהא באדם חשוב מקודשת...**

רבותינו פסקו כן מסברא, ואי אפשר לדייק כן מפשט הגמרא. וסברתם – "דעיקר הקיחה היינו נתינת הכסף, ובעינן כי יקח איש".

והרשב"א כותב²⁴:

... וא"ת ולידוק מינה נמי נתנה היא ואמר הוא. ותירץ הראב"ד דמההיא לא פסיקא ליה, דאיכא אדם חשוב דהויא מקודשת גמורה כדאיתא לקמן (ז, א). **וכן בתוס' רבותינו הצרפתים. אבל רבינו אלפסי והרמב"ם (פ"ג אישות ה"ב) כתבו דנתנה היא ואמר הוא אין כאן בית מיחוש. ונראין דבריהם, דהא דאמרינן לקמן דבאדם חשוב מקודשת, היינו דוקא בשחזר הוא ואמר לה התקדשי לי בהנאה זו שאני מקבל ממך מתנה זו, וכן פי' שם ר"ח ז"ל, וא"כ הוה ליה כנתן הוא ואמר הוא,**

¹⁹ בדף ג. מדפי הרי"ף, ובזה הרי"ף מתאים לסדר הדברים בגמרא

²⁰ ועיין בכלל – הסדר בדברי חז"ל וכן בדברי רבותינו

²¹ פרק ג הלכה ב

²² פרק ה הלכה כב

²³ רא"ש על מסכת קידושין פרק ראשון סימן א

²⁴ בפירוש סוגיותנו ד"ה "הא נתן הוא"

אבל נתנה היא ממש ואמר הוא אינה מקודשת. והדין נותן שאם נתנה היא במה קנאה, אדרבה דמי לכי תקח אשה איש, והלכך נתנה היא אע"פ שאמר הוא אמירה דידיה בלא נתינה לית בה מששא ואינה מקודשת.

מבאר הרשב"א, לשיטת הר"ף והרמב"ם, גם באדם חשוב לא יהיו קידושין אם לא יחזור הוא ויאמר את לשון הקידושין ואז הוה ליה כנתן הוא ואמר הוא. על כן, אין לגדר "אדם חשוב" שייכות לכאן. כאן העיסוק הוא במקרה שהיא נתנה והוא אמר שתתקדש בנתינה זו, ולא בקבלתו כאדם חשוב וכו'.

מכל מקום, בין לשיטת התוספות והראב"ד, ובין לשיטת הר"ף והרמב"ם, בנתנה היא ואמר הוא – שלא באדם חשוב – ודאי שאינה מקודשת.

שיטה אחרת נמצאת בדברי הבה"ג.

שיטת בעל הלכות גדולות

כותב הרמב"ן בסוגייתנו :

...וש"מ נתנה היא ואמר הוא לאו קדושין ניהו, וזהו שכתב רבינו הגדול ז"ל נתנה היא ואמר הוא אין חוששין לקדושיו, ובעל הלכות שאמר ספיקא הוי - ליתא.

וכן בדברי הר"ן על הר"ף שראינו לעיל, מתייחס גם כן לשאלה זו, ובין השאר מביא את דברי בה"ג, ודוחה אותם :

אבל בעל הלכות גדולות ז"ל כתב דנתנה היא ואמר הוא נמי ספיקא הוי. ולא נראו דבריו.

שיטה מיוחדת בבעל הלכות גדולות, שבנתנה היא ואמרה הוא – הדין הוא ספק מקודשת!

הראשונים דחו את דבריו, שהם קשים מאד בסברא. מכל מקום, יש לנסות ולהבין את שיטתו.

נביא את דבריו במקורם²⁵ :

...הכי קאמר נתן הוא ואמרה היא נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא ולא הוה קידושי. נתן הוא ואמר הוא פשיטא ליה דהוה קידושי, נתנה היא ואמרה היא פשיטא דלא הוה קידושי, נתנה היא ואמר הוא מספקא ליה וחוששין מדרבנן.

²⁵ ספר הלכות גדולות סימן מ - הלכות קידושין עמוד תכח

היתרון בפירוש הבה"ג הוא מצד פשט לשון הברייתא. הברייתא התעלמה משני המיקרים של "נתן הוא ואמרה היא", ושל "נתנה היא ואמר הוא", ואומר הבה"ג – בשניהם יש לנו ספק.

אלא שבסברא, הדברים קשים. מה ההוא אמינא שתהיה מקודשת באופן זה?

נביא כאן את ביאור מו"ר הרב ויצמן שליט"א, בהבנת דברי בה"ג.

בירור ביסוד האמירה בקידושי כסף

ראשית, יש לשאול האם האמירה בקידושין שייכת לכל אופני הקידושין - בכסף, בשטר ובביאה - או שדוקא בקידושי כסף?

בתוספתא מוזכרת האמירה רק לגבי קידושי כסף²⁶:

האשה נקנית בשלש דרכים וקונה א"ע בשתי דרכים נקנית בכסף בשטר ובביאה:

בכסף כיצד נתן לה כסף או שוה כסף אמר לה הרי את מקודשת לי הרי את מאורסת לי הרי את לי לאינתו ה"ז מקודשת אבל נתנה היא לו כסף או שוה כסף ואמרה לו הריני מאורסת לך הריני מקודשת לך הריני לך לאינתו אינה מקודשת **ובשטר כיצד** צ"ל בשטר שיש בו ש"פ והלא היא מקודשת בדבר שיש בו ש"פ אלא אפילו כתב על חרס ונתן לה על נייר ונתן לה ה"ז מקודשת **ובביאה** כל ביאה שהיא לשם קדושין מקודשת שאינה לשם קדושין אינה מקודשת:

גם בפירוש רש"י על המשנה הפותחת את המסכת, ניתן לראות בפירושו הבדל בין דרכי הקניין השונים.

כך כותב רש"י:

בכסף ובשטר - מפרש בברייתא בגמ' (לקמן ד' ה) נותן לה כסף או שוה כסף ואומר לה הרי את מקודשת לי שטר כותב לה על הנייר אע"פ שאינו שוה פרוטה הרי את מקודשת לי ביאה בא עליה ואמר התקדשי לי בביאה זו וכולהו יליף מקראי טעמא דב"ש מפרש בגמ' (דף יא):

נדקדק בדבריו.

בקידושי כסף כותב "נותן לה... ואומר לה...", בקידושי שטר – "כותב לה על הנייר...", ואילו בקידושי ביאה – "בא עליה ואמר לה".

בכסף האמירה מוזכרת כדרך הקידושין לכתחילה, ובקידושי ביאה האמירה מופיעה כאן כתיאור המקרה²⁷.

²⁶ תוספתא קידושין פרק א הלכה א

²⁷ ולגבי שטר, אם נגדיר את הכתיבה כאמירה, הרי שגם שם האמירה מהותית בחלות הקידושין.

רואים בדברי רש"י, שבכסף האמירה הינה חלק מהותי מתהליך הקידושין. מה שאין כן בביאה.

חז"ל קושרים בין קידושין להקדש. "דאסר לה אכולי עלמא כהקדש"²⁸. גם בהקדש יש ביטוי לכך שחלות הקדושה תלויה באמירה. אומרת הגמרא במסכת בבא בתרא²⁹:

תנו רבנן הקדישן ריקנין ואח"כ נתמלאו מועלין בהן ואין מועלין במה שבתוכן רבי אלעזר ברבי שמעון אומר אף מועלין במה שבתוכן

לדעת תנא קמא, אדם שהקדיש בור ריק, ורק לאחר מכן נתמלא מים, דין המעילה חל רק על הבור ולא על המים שבתוכו.

ומבאר הרמב"ן שם :

והא דאמרינן מועלין בהן ואין מועלין במה שבתוכן. **שמעתי משום דלא קניא חצר להקדש** דמשום יד איתרבאי ואין יד להקדש, וכן פי' ה"ר שמואל ז"ל, ויש לומר אי נמי קניא ליה אין מעילה בזכיתה:

ומבאר קצות החושן את דבריו³⁰:

...והרמב"ן בחידושי שם פרק הספינה כתב ז"ל, והא דאמרינן אין מועלין במה שבתוכן, שמעתי משום דלא קניא חצר להקדש דמשום יד אתרבי ואין יד להקדש, וכ"כ הר"ר שמואל ז"ל. (וז"ל) [ויש לומר] א"נ קני לה אין מעילה בזכיתה עכ"ל. ונראה טעמא משום דאין מעילה אלא בהקדש שהוקדש ע"י אדם, אבל זה שאינו קדוש ע"י דעת אחרת מקנה אלא ממילא זכי לה הקדש בתורת חצר אין מועלין בו...

קדושה לעניין דין מעילה, אינה חלה ממילא על קנייני ההקדש, אלא תלויה בהקדשה על ידי אמירת האדם.

היחס בין האמירה לנתינה

להבנת יסוד האמירה בקידושין, נקדים מתוך דברי האדמו"ר הזקן ב"לקוטי תורה"³¹:

...וזהו ענין שע"י שמקדיש הקרבן בפה ממשיך בו בחי' המקיף...
...כמו הקדושין שהוא המשכת אור מקיף ועי"ז אח"כ דייקא יחוד, וביאה שהוא בחי' אור פנימי כו' [ועמ"ש מזה בד"ה וידבר דעשרת הדברות]. כמ"כ המקדיש הקרבן ע"י הפה ממשיך עליו אור מקיף ואח"כ כשמקריבים אותו ונעשה קרבן לה' נמשך בו אור פנימי ואז הוא מעלה את האדם כנ"ל.

²⁸ קידושין דף ב:

²⁹ דף עט.

³⁰ קצות החושן סימן ר ס"ק א

³¹ ספר לקוטי תורה לרבי שניאור זלמן מלאדי, פרשת מטות

מבאר האדמו"ר הזקן, שבתהליך הקדשת הקרבן יש שני שלבים.

- א. הקדשה בפה
- ב. הקרבת הקרבן בפועל

מתחילים בהקדשת הקרבן בפה, ורק אחר כך מגיעים לצד המעשי של הקרבת הקרבן. ומוסיף – תהליך זה קיים גם בקידושי אשה. השלב הראשון הוא מעשה הקידושין, ולאחר מכן מגיעים הצדדים המעשיים של יחוד וביאה.

הדיבור מחיל את הקדושה, ומתוך כך מגיעים לצדדים המעשיים³².

על הצד שהאמירה בקידושין היא כהקדש, יש לברר מה מקום הנתונה ומדוע היא נצרכת?
לגבי הקדש, ראינו שלא בכל אופן אמירת האדם מקדשת.

הגמרא מביאה בכמה מקומות³³ את דברי רבי יוחנן בעניין זה:
אמר רבי יוחנן: גזל ולא נתיאשו הבעלים - שניהם אינם יכולים להקדיש. זה - לפי שאינו שלו, וזה - לפי שאינו ברשותו.

כדי להקדיש דבר, יש צורך שיהיה של האדם וברשותו.

נראה להגדיר שעיקר ההקדש הוא על ידי האמירה, אך בכדי שיהיה לאמירה על מה לחול יש צורך שהדבר יהיה שלו וברשותו.

וכן בקידושין. על צד זה, שעיקר הקידושין הם באמירה, כחלפת קדושה על האשה כמו בהקדש, יש צורך ליצור זיקה בין האיש לאשה, שאם לא כן, לא תהיה לאמירה אפשרות לחול. מצד זה באה הנתונה.
הנתונה יוצרת את הזיקה, והאמירה מחילה את הקדושה.

³² וביאר הרב ויצמן את המושגים של אור פנימי ואור מקיף המובאים כאן בהקשר זה.

האור הפנימי זהו אור שנכנס לתוך הכלים ומניע אותם מבפנים. האור המקיף זהו אור שמרוב גודל הארתו נשאר מסביב לכלי ולא נכנס פנימה. הוא מגן על האדם שלא יסתר מדרכו, שלא יתרחק יותר מדי מהמגמה העליונה.

דבר זה מסביר בצורה נפלאה את מושג האירוסין. האירוסין הם דבר שלא יורד לחיים, אלא נשאר מלמעלה. זה נותן את המגמה שאליה ישאפו כל החיים. כמקיף. וארשת'ך לי לעולם. רק לאחר מכן ניתן לרדת לצדדים המעשיים של החיים, באופן שישארו קשורים למקורם.

ואומר כאן האדמו"ר הזקן, שהאור המקיף בא ע"י הדיבור, וכך בקרבן. הקדשתו זו הבחי' של או"מ, מגמה כללית. רק אח"כ מתקיימים בו הדינים המציאותיים, המעשיים. ונביא את דברי הרב מעולת ראי"ה חלק א' – בסדר הנחת תפילין: "וארשת'ך לי לעולם". "אע"פ שהנשואים הם יותר נערכים בדבקות מהארוסין, מ"מ יש מעלה בארוסין, שהם מביעים את היסוד החוקי האצילי שבדבקות האלהית, שמתוך מעלתו אין בו התפסה לחקוי חמרי כלל. ודוקא החק העליון הזה הוא שאיננו מקבל שום שנוי, כי איננו תלוי בשום יחש, העלול להשתנות, כ"א הוא עומד בעצם צביון החק, שאי אפשר כלל לצייר אפן אחר. וזאת הדבקות השכלית, הבאה מצד ההכרה שבהתגלותה פעם אחת בעצם בהירותה, איננה עלולה לקבל שום שינוי כלל, ונמצא שהיא קימת לעולם. וארשת'ך לי לעולם".

³³ עיין בבא קמא דף טו. ועוד בבבא מציעא דף ז, ובקידושין נב.

מתוך מבט זה, ניתן להבין את הסברא לומר שגם בנתנה היא ואמר הוא תהיה מקודשת. עיקר הקידושין באמירה, והבעל הוא זה שאמר וקידש. הזיקה נוצרת על ידי הנתינה, ובזה לא מעכב שיהיה מצד האשה.

לאור הדברים נראה לומר, שדין ספק מקודשת בנתנה היא ואמר הוא תלוי בחקירה במהות חלות הקידושין.

האם הנתינה היא העיקר, שעיקר העניין הוא מצד **הקניין** לשם קידושין, והאמירה היא גילוי דעת, או שהאמירה היא העיקר, **כהקדש**, והנתינה נצרכת לשם יצירת זיקה כבסיס לחלות האמירה.

על כן, כאשר הבעל הוא הנותן והוא האומר, בודאי מקודשת, כאשר האשה היא הנותנת והיא האומרת, ודאי אינה מקודשת. במיקרים שבינתיים – כאשר אחת הפעולות נעשות על ידי הבעל והשניה על ידי האשה – בנתן הוא ואמרה היא ובנתנה היא ואמר הוא – הדין הוא שספק מקודשת³⁴.

לפי שיטות שאר הראשונים, גם אם יסכימו לכך שהאמירה היא חלק מהחלות, לא יסכימו לומר שהנתינה היא דבר צדדי. לשיטתם הנתינה היא ודאי חלק מחלות הקידושין, והיא ודאי צריכה להיעשות על ידי האיש בלבד. הברור בסוגיה הוא לגבי האמירה, האם גם היא חלק מחלות הקידושין, או שהיא לגילוי דעת בלבד.

אם כן, לשיטת בה"ג הספק הוא האם הנתינה היא עיקר הקידושין או שהאמירה היא העיקר.

לשיטות שאר הראשונים, ודאי שהנתינה היא העיקר, והספק הוא האם גם האמירה נחשבת לחלק מחלות הקידושין, או לגילוי דעת בלבד.

הספק ב"נתן הוא ואמרה היא" לפי שיטת רש"י

נבוא בעזרת ה' לדקדק בדברי רש"י.

כך מפרש רש"י בסוף הסוגיה, לגבי שני תירוצי הגמרא:

ה"ק - סיפא אבל שינה ממה שאמרנו כגון שנתן הוא ואמרה היא נעשה כאילו נתנה היא ואמרה היא ואינה מקודשת דבעינן כי יקח איש: **נתן הוא** - דמי לכי יקח איש: **ואמרה היא** - דמי לתקח אשה לאיש: **וחיישינן מדרבנן** - שאם בא אחר וקידשה צריכה גט משניהם שמא לא היו של הראשון קידושין וחלו קידושי שני או שמא של ראשון קידושין ולא של שני:

נראה פשוט שדיבור המתחיל "ה"ק" מתייחס לתירוץ הראשון בגמרא, והדיבורים הבאים, מ"נתן הוא" והלאה, מתייחסים לתירוץ השני.

³⁴עד כאן דברי מו"ר הרב ויצמן שליט"א בעניין זה, על פי עניות הבנתנו.

לגבי הדין של ספק קידושין בתירוץ השני, ראינו פירושים שונים. האם שתיקת הבעל מתפרשת כהסכמה לאמירת האשה או לא? האם האמירה היא חלק מחלות הקידושין?

נשמע מדברי רש"י, שאין הוא מפרש בכיוונים אלו. רש"י לא מזכיר לא ספק בכוונת הבעל, ולא ספק ביחס למקום האמירה. בדברי רש"י בתירוץ השני בגמרא משמע שהן הנתינה והן האמירה מהוות חלק מחלות הקידושין. כמו שפירש לגבי הנתינה – "דמי לכי יקח איש", כך פירש לגבי האמירה – "דמי לתקח אשה לאיש". אם הנתינה היתה רק עניין טכני של גילוי מילתא וכד', לא היה בה משום דמיון למעשה קיחה.

ויש להתבונן בהבנת דבריו.

הרשב"א³⁵ מתייחס לדבריו, וכותב:

הא נתן הוא ואמרה היא לאו הווי קדושי. פרש"י דמי לכי תלקח אשה לאיש³⁶. וכבר כתבתי למעלה בריש מכלתין (ב, ב, ד"ה מפני) דתלקח אשה לאיש לא משמע אלא שתתמצה בקדושין וקידושין ניהו. אלא ה"פ, דכי יקח משמע שכל הלקוחין דהיינו נתינה ואמירה תלוין בו, וכשאמרה היא הווי ליה כי תקיח את עצמה. וכן פירשו בתוס'...

ושלח, בתוך דבריו, לפירושו בדף ב עמוד ב:

מפני מה אמרה תורה כי יקח איש אשה ולא כתב כי תלקח אשה לאיש. קשיא לי ומאי אולמיה דתלקח דנכתביה, ונ"ל דמשום דתלקח משמע שתזמין עצמה ותתמצה בכך דומיא דנקנית דמתני', אבל כי יקח משמע אפילו בע"כ כעין האיש קונה וכיון שכן תלקח טפי דייק ולכתביה, וזה שלא כפרש"י ז"ל והראב"ד ז"ל שהם פי' תלקח שתקיח את עצמה...

וכן מבואר בדברי התוספות רא"ש בסוגייתנו:

הא נתן הוא ואמרה היא לא הווי קדושין. דכי יקח משמע שעל ידי דיבורו ונתינתו לוקחה כאדם הלוקח מקח שקוצץ דמים ונותנם, וכשאמרה היא אין זה כי יקח אלא כי תקיח את עצמה, ולא כמו שפירש"י דאמרה היא דמי לתלקח אשה לאיש דא"כ הווי שפיר קידושין כדמוכח בריש פירקין דהווי מצי למיכתב תילקח אי לאו משום דדרכו של איש לחזר אחר האשה. וא"ת נתן הוא ואמרה היא אמאי לא הווי קידושין הא אפי' נתן בשתיקה הווי קידושין כשהיה מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה, וי"ל דאה"נ כשדיבר עמה תחילה על עסקי

³⁵ בסוגייתנו, דף ה:

³⁶ נציין שבגירסתנו רש"י לא כתוב כפי שהביא הרשב"א - "דמי לכי תלקח אשה", אלא "דמי לתקח אשה". ועיין לקמן בדברי החזון איש.

קידושין ונתן לה בשתיקה אז ע"פ דיבורו נתן אבל הכא מיירי שלא דיבר עמה קודם נתינה **אלא היא אמרה לו** תן לי מנה ואקדש אני לך **ונתן לה ע"פ דיבורה**, והא דאמרי' לקמן תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת היינו כשאמר לה אח"כ התקדשי לי באותו מנה וכן פרש"י לקמן:

לפי דבריהם, הקידושין צריכים להיעשות מכח הבעל. כאשר האשה מקיחה את עצמה והיא שותפה פעילה בקידושין, יצאנו מגדר "כי יקח".

מה ההבדל בין הלשוניות השונות המובאות בדבריהם – בין "כי יקח איש", לבין "כי תלקח אשה", ול"כי תקיח אשה"?

כותב החזון איש³⁷:

נתן הוא ואמרה היא, **פירש"י** דמי לתקח אשה לאיש, **ברשב"א** הגי' דמי לתקח. ומבואר שם דעת רש"י והראב"ד דכי תלקח או כשאמרה אשה הריני מקודשת לך **מתייחס פעולת הכניסה למעשיה של האשה** ונתמעט מקרא דכי יקח ולא כי תלקח. וכ"ה בל' הר"ן נדרים ל. ד"ה "ואשה". ונראה לפי זה דאפילו היו עסוקין באותו עניין ונתן הוא ואמרה היא הריני מקודשת לך לא הוי קדושין כדין אמרה היא. **אבל דעת הרשב"א דתלקח או כשאמרה הריני מקודשת לך שפיר תתפרש דהיא נפעלת אבל איננה עושה את הפעולה ואינה מסייעה בכניסתה.** והא דנתן הוא ואמרה היא לא הוי קידושין משום דהיא גרמה לו לקידושין שיהיו חלים דאי לאו אמירה דידה לא הוה ידעינן דיהיב לה לשם קידושין ולא חשיב כל הלקוחין שלו, ולפיכך אם היו עסוקין באותו עניין ונתן הוא ואמרה היא הוי קדושין כיון דאין צריך אמירה דידה לא מקלקלה באמירתה. **ומיהו נראה דאם אמרה הריני מקיח עצמי לך והיו עסוקין באותו עניין, וכן כשאומר לה הבעל הא לך מנה ותקיח עצמך לי, לא הוי קדושין לכר"ע וצ"ע.**

העולה מדברי החזון איש, שהלשוניות מבטאות 3 רמות שונות בפעולות האיש והאשה.
"כי יקח איש" – האיש הוא הפועל.
"כי תלקח אשה" \ **"כי תקח אשה"** – האשה נפעלת אך יש לה שותפות מסויימת, כשותפה סבילה.
"כי תקיח" – האשה פועלת.

רש"י והרשב"א מסכימים בשני הקצוות, וחולקים בתוכם.
לפי הרשב"א - כל זמן שאין **הפעולה המרכזית** מיוחסת לאשה, ואין צורך בפעולתה לחלות הקידושין, אנחנו עדיין בגדר של "כי יקח", והקידושין חלים מכח פעולת האיש.

³⁷על קידושין ה:

לפי רש"י - האשה צריכה להיות נפעלת גמורה, ללא שום פעולה וסיוע מצידה. כאשר **משהו מפעולת הכניסה מתייחס גם לאשה - נפגמו הקידושין, שתלויים בפעולת האיש בלבד.** "כי יקח איש אשה".

החזון איש בדבריו³⁸, שולח לדברי הר"ן הידועים ב"סוגיה דבר פדא" בנדריים³⁹.

כותב שם הר"ן⁴⁰:

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

צורת הקידושין, לדברי הר"ן בנדריים, היא שהאיש פועל והאשה נפעלת. כמובן שאין אשה מתקדשת בעל כרחה והאיש צריך את רצונה כדי שיוכל לקדשה, אלא שאין הוא כרצון פועל, אלא כהסכמה בלבד - לבטל דעתה ורצונה של האשה כלפי רצון האיש, ועל ידי כך היא מאפשרת לו לקדשה ולהכניסה ברשותו.

וכאן הבן שואל – מדוע זה כך? מדוע צורת הקידושין היא באופן זה **שהאשה נפעלת והאיש פועל**? מדוע שלא יהיו שניהם שותפים זהים במעשה הקידושין? מהי משמעות הדברים?

האיש פועל והאשה נפעלת –

השלימות המופיעה בבניין הבית על פי התורה

ראשית, נראה להגדיר, שיש קשר בין אופן הקניין מבחינה מעשית לבין מהות הקניין. מתוך צורת הקניין, אנו יכולים ללמוד על מהותו⁴¹.

נראה שיש להתבונן ביחס בין האיש והאשה בקידושין לאור היסוד בדברי הר"ן, שהאיש הוא פועל והאשה נפעלת.

יש שיראו בכך, במיוחד בתקופתנו, יחס משפיל של התורה כלפי האשה, בהנמכת חשיבותה ח"ו, ונתנית יתרון ועליונות לאיש⁴².

³⁸ וכן מופיע בהפניה של ר' עקיבא איגר בגליון הש"ס דף ל.

³⁹ פירוש הר"ן בנדריים דף ל. ד"ה "כפדאוא אחרים דמיא"

⁴¹ עיין כן בקונטרסי שיעורים על מסכת קידושין שיעור א – "האשה נקנית בשלש דרכים", שמבאר שכל אחת מהדרכים של כסף שטר וביאה שייכת לבחינה אחרת במהות הקשר בין איש לאשתו. הצד הקנייני, הצד האיסורי, וצד האישות והחיים המשותפים. עוד עיין בספר "מיטב הארץ" עמ' 426 בשיעור "גמל במשיכה וחמור בהנהגה" ביסוד זה.

ודאי שאין זו כוונת התורה הקדושה, המצווה את האיש כלפי אשתו – לכבדה יותר מגופו.⁴³

זהו נושא רחב ועמוק, וננסה לגעת כאן בקצה קצהו. נביא כאן מעט שבמעט מקורות בכדי לתת כיוון לחשיבה ביחס לדברים אלו, והדברים זוקקים עוד בירור מעמיק.⁴⁴

אחד המקורות העוסקים בבירור היחס בין האיש והאשה בבית, מופיע בדברי אליהו הנביא, המובאים בגמרא ביבמות⁴⁵:

...אשכחיה רבי יוסי לאליהו אמר ליה כתיב אעשה לו עזר במה אשה
עוזרתו לאדם? אמר ליה: אדם מביא חיטין - חיטין כוסס? פשתן -
פשתן לובש? לא נמצאת מאירה עיניו ומעמידתו על רגליו?

גם שם עולה תימה מקריאת הדברים. וכי העזר של האשה לאיש מסתכם בכך שהיא מכינה עוגות מהחיטה שהוא מביא, או בגדים מהפשתן? ודאי שיש עומק גדול בדברים אלו, ויש להתבונן בהם.

מקור נוסף מופיע בדברי הגמרא בברכות⁴⁶:

גדולה הבטחה שהבטיחן הקדוש ברוך הוא לנשים יותר מן האנשים
שנאמר נשים שאננות קמנה שמענה קולי בנות בטוחות האזנה אמרתי

ועוד בדברי הגמרא בנדה⁴⁷:

א"ר חסדא מאי טעמא דרבי דכתיב **ויבן ה'** [אלהים] את הצלע מלמד
שנתן הקדוש ברוך הוא בינה יתירה באשה יותר מבאיש

הגמרא לומדת מהלשון המוזכרת בתורה לגבי בריאת האשה "**ויבן**" – שנתן הקדוש ברוך הוא **בינה** יתירה באשה יותר מבאיש.
גם כאן ניתן לבוא ולשאול – אם אכן בינה יתירה באשה יותר מבאיש, מדוע האיש כשר לדון והאשה פסולה?

נראה ממקורות אלו⁴⁸ שחז"ל באים ללמד אותנו על הבדל מהותי בין האיש והאשה. בעולם של גאווה ותחרות הניסיון יהיה, אולי, לבדוק כל הזמן "מי בראש" ו"מי חשוב יותר"? אך בעולם של אמת ושלוש, בעולם של אהבה וחסד, המגמה תהיה להבין את היופי וההרמוניה הנולדים מהחיבור השלם של הנפשות השונות של האיש והאשה, ובאור האחד המופיע ומאיר דוקא מתוך גווניהם השונים.

⁴² ותומכת עצמה במקורות שונים בתורה, כפסול אשה לדין ולעדות, ברכת "שעשני כרצונו" ועוד ועוד

⁴³ עיין ברמב"ם הלכות אישות פרק ט"ו הלכה י"ט – "וכן צוו חכמים שיהיה אדם מכבד את אשתו יתר מגופו ואוהבה כגופו"

⁴⁴ והרב דני סגליס שליט"א, ראש הישיבה – ישיבת ההסדר נוף הגליל – מעביר סדרת שיעורים ארוכה בעניין זה, סדרה הנקראת בשם "אור הבית", ועוסקת בהרחבה ובעמקות בבירור הדברים. ע"ש.

⁴⁵ דף סג.

⁴⁶ דף יז.

⁴⁷ דף מה.

⁴⁸ וכפי שציינו לעיל, אלו מעט מתוך מקורות רבים נוספים.

אחת הבחינות היסודיות המוזכרות בספרים הקדושים כלפי יחס האיש והאשה, והאבא והאמא, הוא היחס בין ספירת ה"חכמה" לספירת ה"בינה"⁴⁹.

בעניין היחס בין חכמה לבינה, לימדונו רבותינו, שהחכמה היא גרעין שרשי, בחינת "יש מאין"⁵⁰, והבינה היא בחינת "מבין דבר מתוך דבר".

האיש מביא דברים שרשיים חדשים, והאשה יודעת להפוך אותם לחיים. לתת להם ציור וממשות.

תפוז
במ"כ

כך מהחיטה ללחם, מהפשתן לבגדים, כך בתהליך הולדת הילדים, וכן בכל הנהגת הבית בצדדיו הגשמיים והרוחניים.

האיש לומד תורה, מביא הביתה ערכים חשובים שלמד בשיבה. האשה, עם כוחותיה המיוחדים - הרגש המפותח שלה, החום והאהבה שהיא ממלאת את הבית, השמחה, הסדר והניקיון בבית, המאכלים הטעימים, ועוד ועוד – היא זו שתדע בבינתה היתירה לקחת את אותם ערכים, לתת להם צבע וחיים, לזהות ברגישות כיצד נכון להעמיק אותם בנפש הילדים, ואצל כל ילד באופן המתאים לו וכו'.⁵¹

אחד מהמקומות הרבים בהם מתייחס הרב קוק זצ"ל להבדל בין נפש האיש לנפש האשה, נותן ביאור בדברי חז"ל שראינו לעיל בעניין "בינה יתירה לאשה", וכן בעניין "גדולה הבטחה שהבטיחן הקדוש ברוך הוא לנשים יותר מן האנשים"⁵²:

נפש האשה עשויה היא לקבל רשמים מבחוץ ולפתחם בקרבה. והרשמים שהיא מפתחת אותם בתוכה, מוכרחים הם, ע"י ההשפעה החיה של נפש הגבר, כבר להיות מוכנים לאותו הפיתוח העתיד לבא על ידה. רעיונות מקוריים בהתחלתם, אין לקוות ממנה. אבל ע"י גרעינים - שכבר החל בהם כח החיים - הבאים אל תוכה מתוך הסביבה של הגברים, מצליחה היא בבינה יתירה יותר מן האיש. ומאד צפון עבודה עתיד מזהיר וגדול, כאשר הגרעינים הרוחניים שבנפש הגבר יהיו זקוקים. אין קץ לברכה שתביא אז האשה ברוחה המפתח לעולם הרוחני, להגיון, לשירה, ליופי, וממילא גם לגבורה ולקדושה. גדולה הבטחה שהבטיחן הקב"ה הוא לנשים יותר מן האנשים.

⁴⁹ כך למשל בתיקוני זהר דף קז. – "על פן יעזב איש את אביו ואת אמו, דא חכמה אביו, ובינה אמא, הדא הוא דכתיב (משלי ב ג) כי אם לבינה תקרא..."

⁵⁰ כך במקורות רבים, עיין בזוה"ק ח"ג דף רנז, ובשל"ה הקדוש "תולדות אדם – בית השם" ועוד.

⁵¹ כמובן שאין הדברים במבט שחור ולבן, וגם אצל האיש יש רגש והקשבה וכו', וגם האשה מביאה ערכים לתוך הבית. וכן בצד הגשמי, גם נשים מביאות פרנסה הביתה, ויש גברים שאוהבים לבשל וכו'. אנו נוגעים כאן מעט באופן שרשי ובמבט כללי, ותן לחכם ויחכם עוד.

⁵² קובץ ג, פסקה ק"ד

מקור נוסף שנרצה להביא כאן, עוסק בחיסרון הגדול הנוצר בעולם מכח ההתעלמות ממקומה האמיתי של האשה, והניסיון להשוות אותה באופן חיצוני לעולם הגברי:

אם המדע, שגם התורה בכללה היא מסוגו, הוסיף לאדם אושר, זאת היא אבן המעמסה, שחולקים עליה חושבים. הצדדים מורים לכאן ולכאן, ואיפה היא הפשרה? אבל נשכח לדבר ע"ד המינים, האיש והאשה. התכונה של הגבר היא בנויה לבא לאשרו ע"י הוספת תרבות ושכלול מדעי ואומנותי, והתכונה של האשה היא בנויה, להיות הולכת ומתפתחת דוקא מתוכיותה, בלא עמל של ספרים, וכל המלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תפלות. כל קלקולי החיים באים, ועל"פ רבים מהם, מזה שהאיש רוצה ללבוש בגדי אשה, לגדל מאליו כצמח השדה, במובן הרוחני והמעשי, והאשה חפצה ללמוד ולכבש. יבאו ימים ויכיר העולם את עוותתו, ויחזיק כל מין במדתו, ואז יהיה לנו מין אנושי, ממוזג, שהטבע הבריא כשהוא לעצמו, מצד האם, והופעת רוח הפועל והמחפש מצד האב, שניהם כללו את יופיו.⁵³

כמה חשוב שהבית יהיה מורכב משני הכוחות, הפועל והנפעל, כמה חשוב שיהיה בו את כח הקבלה והנפעלות של האשה, וכמה העולם מחכה להופעה שלימה כזו.⁵⁴

על פי הדברים, נראה לומר במשמעות דברי הר"ן, שצורת פעולת הקניין בקידושין, שהאשה "מסכמת לקדושי האיש... מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר והבעל מכניסה לרשותו", נובעת ממהות קשר האיש והאשה, כפועל ונפעלת.⁵⁵

⁵³ קובץ א פסקה תקי"ד. ועוד מקורות רבים, עיין בסידור עולת ראי"ה, בביאורו לברכות השחר – "שלא עשני אשה", ו"שעשני כרצונו": "שלא עשני אשה". הנשמות בגורל חייהן, מחולקות הן לפועלות ולנפעלות, לרושמות את החיים ואת היתם בכל מכמניהם, ולנרשמות מהם. זהו ההבדל העצמי, שיש בין נפש האיש, הפועל, החוקק, הכובש והמדביר, ובין נפש האשה, הנרשמת, הנפעלת, הנחלקת והנכבשת והמתדברת, בהנהגתו של האיש...

"נשים אומרות: בא"י, אמ"ה, שעשני כרצונו. עם כל היתרון של האיש הפועל והרושם את רשמי השפעתו ומפעלותיו בחיים ובעולם, הנה יש לעומת זה ג"כ יתרון להאשה הנפעלת, שהיא עשויה בתכונה כזאת של קבלת רשמים, בזה שהפעולות והתעוררות המעשה העצמיות ירשם האדם על ידן בצמצום של כחו החמרי והרוחני, ויוכל לפעמים לסור עי"ז מהמגמה האלהית העליונה, מה שא"כ התכונה הנפעלת של האשה כשהיא ישרה, היא עלולה להרשם ולהפעל מתכונת השפע של המעשה אשר עשה האלהים, מהתכונה הישרה, כאשר עשה את האדם ואת העולם, את התכן החמרי והרוחני שבהיה, ישר מכוון לרצונו העליון הפשוט והישר, וע"כ מברכת היא האשה בהודאה על חלקה הטוב: שעשני כרצונו."

כח הנפעלות של האשה מאפשר לה לקבל רושם ישר, ולהיות מותאמת לרצון האלוקי העליון. עוד ניתן לעיין בעין אי"ה שבת פרק ב פסקה ר"ג, עין אי"ה ברכות פרק שני פסקה סה, ושם פסקה קצז, ועוד רבים.

⁵⁴ וכמו הרבה דברים אמיתיים וחשובים, לצערנו לפעמים אנשים קטנים לוקחים אותם למקומות נמוכים ושפלים. "ישרים דרכי ה', צדיקים ילכו בהם ופושעים יכשלו בהם".

⁵⁵ ובדומה לכלל – "יש משמעות לדרך הלימוד" – שמהותו לומר שהדרך בה דין מסויים נלמד מהתורה, מעידה ומלמדת על מהותו, כך גם כאן – לגבי הקניינים – יש משמעות לדרך הקניין ביחס למהותו.

ספיקא הוא – חיסרון ידיעה או ספק מהותי

ראינו לעיל את דברי רש"י בתירוץ השני – "נתן הוא – דמי לכי יקח איש, ואמרה היא – דמי לתקח אשה לאיש".

צורת הקידושין היא שהאיש פועל והאשה נפעלת. בנתן הוא ואמרה הוא, רק האיש פועל, ומקודשת. בנתנה היא ואמרה היא, רק האשה פועלת, ואינה מקודשת.

בנתן הוא ואמרה היא, יש צד דמיון ל"כי יקח", שבנתנה האיש הוא זה שפועל והאשה נפעלת, ויש צד דומה ל"תקח אשה לאיש", שבאמירה האשה פועלת והאיש נפעל. זה מה שיוצר את הספק, והספק כאן הוא מהותי. שני הצדדים קיימים – צד הפעולה של האיש שמקיים את הקידושין, וצד הפעולה של האשה שמפקיע את הקידושין.

אם לפי הריטב"א הספק הוא כחיסרון ידיעה, שהוא מצד האומדנא בדעת הבעל, האם שתיקנו מהווה הסכמה לאמירת האשה או לא⁵⁶, הרי שלפי רש"י, הספק הוא ספק מהותי, מציאות הכוללת שני צדדים שסותרים זה את זה.

נראה לומר שגם ברמב"ם, הבנת הספק אינה מצד האומדנא כבדברי הריטב"א, שאז היה אומר לכאורה כר"י – שמדינא אינה מקודשת, אלא שמצד חומרא דעריות החמירו חכמים להחשיבה כספק מקודשת ולהצריכה גט וכו'.

לרמב"ם הספק כאן יהיה כדברי המאירי – בשאלה האם האמירה היא חלק מחלות הקידושין או רק לגילוי מילתא, או כדברינו כאן ברש"י – מצד השתתפות האשה בפעולת הקידושין⁵⁷.

⁵⁶ראינו לעיל בדברי הרמ"ה שנופק"מ במקרה שהבעל אומר "הן", שאז ודאי מקודשת⁵⁷ ונעיר כאן הערה שצריכה בדיקה. מצאנו במקומות שונים בהלכות אישות לרמב"ם, הבדלים בין הלשון "מקודשת בספק", לבין הלשון "ספק מקודשת".

וחשבנו לומר מתוך ההקשר, ומתוך שימת לב לעניינים השונים, שלשון "מקודשת בספק" אומרת שהאשה ודאי מקודשת קידושי ספק, ואילו הלשון "ספק מקודשת" אומרת שהאשה ספק מקודשת קידושי ודאי. כלומר, כאשר יש ספק מהותי, ששני הצדדים בו קיימים, הרי שיש כאן קידושי ספק. כאשר אנחנו מסופקים במציאות, שעל צד אחד תהיה האשה מקודשת, ועל הצד השני לא תהיה מקודשת, אז יש לנו ספק אם היא ודאי מקודשת, או שהיא ודאי לא מקודשת.

ונדגים את הדברים – לגבי הלשון "מקודשת בספק", כך כותב הרמב"ם בסוגיותנו – בפרק ג הלכה ב. וכפי שביארנו לעיל זהו ספק מהותי.

כמו כן בפרק ג הלכה ז – לגבי לשונות הקידושין המסופקות – "אמר לה או כתב לה הרי את מיוחדת לי הרי את מיוחדת לי הרי את עזרתי הרי את נגדי הרי את צלעתי הרי את סגורתי הרי את תחתית הרי את אסורתי הרי את תפוסתי הרי זו מקודשת בספק". גם שם – אלו לשונות בעלות שתי משמעויות, משמעות של קידושין, ומשמעות של ענייני חולין רגילים.

ועוד בפרק ג הלכה יד – "היתה הבת ספק בוגרת בין שקידשה אביה שלא לדעתה בין שקידשה היא עצמה שלא לדעת אביה הרי זו מקודשת בספק לפיכך צריכה גט מספק". בספק בוגרת, יש כאן צד קטנות וצד בגרות, מעין בין השמשות שהוא ספק יום ספק לילה. כמו כן בפרק ד הלכה כב, בזרק לה קידושיה ברשות הרבים ספק קרוב לו ספק קרוב לה. ע"ש. ובעוד מקומות.

הלשון "ספק מקודשת" – מובאת ברמב"ם בפרק ד הלכה ב – "המקדש את האשה ונתן קידושיה מדעתה ביד חברתה ואמר לחברתה כשנתן הקידושין בידה ואת נמי או וכן גם את וכיוצא בזה הרי שתינה מקודשות אבל אם נתן בידה ואמר לה ואת הרי זו שקבלה הקידושין ספק מקודשת שמה לא נתכוון אלא לראות מה בלבה וכאילו אמר לה ואת מה תאמרי בדבר זה ולפיכך קיבלה היא הקידושין שהרי זה עדיין שואלה לראות מה בלבה ומפני



זה היא ספק מקודשת: כאן מבאר הרמב"ם, שאנחנו לא יודעים האם כוונתו לקדשה או לא. זה נראה כספק שהוא חיסרון ידיעה ולא ספק מהותי של שני צדדים המעורבים, ועל כן הלשון היא "ספק מקודשת", ולא "מקודשת בספק".

כך גם בפרק ד הלכה ד – ושם בולט מאד ההבדל בין שתי הלשונות – "אמרה לו הניחהו על הסלע אינה מקודשת ואם היה סלע שלה מקודשת היה הסלע של שניהם הרי זו **מקודשת בספק** אמר לה התקדשי לי בכך זה אמרה לו תנהו לעני אפילו היה עני הסמוך עליה אינה מקודשת תנהו לכלב אינה מקודשת ואם היה הכלב שלה מקודשת ואם היה רץ אחריה לנשכה ואמרה לו תנהו לכלב זה הרי זו **ספק מקודשת**:" במקרה שאמרה לו להניח על סלע של שניהם, יש כאן ספק מהותי – שהסלע הוא רשות של שניהם [ותלוי במחלוקת הראשונים בין רש"י ותוס' שם בסוגיה בדף ח; ועוד בראשונים, ועיין בדברי המאירי שם], והלשון היא "מקודשת בספק". בכלב רץ אחריה, הספק הוא אם אמרה לו לתת לכלב את הככר כדי להצילה, או שהתכוונה לשם קידושין [ועיין שם בראשונים – ונביא את דברי המאירי: "היה כלב רץ אחריה לנשכה הרי זו ספק מקדשת **שמה מתוך שהצילתה גמרה ומקניה נפשה** או **שמה** מכיון שאף הוא חייב בכך מדכתוב לא תעמוד על דם רעך **אינה גומרת להקנות עצמה בכך**..."].

על כן משתמש הרמב"ם בלשון "ספק מקודשת". לשון נוספת המופיעה ברמב"ם בכמה מקומות היא "מקודשת מספק". ויש לעיין גם בה, וכן בחילוק שכתבנו כאן, ונשמח מאד להארות בזה ב"ה.