היקש הויה ליציאה בקידושי שטר

יצחק יעקב

א. פתיחה – מנין שאף בשטר

ב. השוואת שטר קידושין לשטר קניין

ג. שטר קידושין לשמה

ד. שטר קידושין מדעתה

ה. ספר כריתות

ו. קידושין במחובר לקרקע

ז. סיכום

א. פתיחה – מנין שאף בשטר

הגמרא בקידושין (ה, א) מבררת מאיפה לומדים קניין שטר באישה:

> ומנין שאף בשטר? ודין הוא: ומה כסף שאין מוציא - מכניס, שטר שמוציא - אינו דין שמכניס. מה לכסף שכן פודין בו הקדש ומעשר שני, תאמר שטר שאין פודין בו הקדש ומעשר שני, דכתיב: ונתן הכסף וקם לו? אמר קרא: ויצאה והיתה, מקיש הויה ליציאה, מה יציאה בשטר, אף הויה נמי בשטר.

הגמרא מנסה בתחילה ללמוד את קניין שטר מקל וחומר מקניין כסף אך דוחה זאת ולבסוף לומדת בהיקש מהפסוקים הבאים (דברים כד, א-ב):

> כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ. וְיָצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהָלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר.

מכך שהיציאה נכתבה בסמיכות להויה עושה הגמרא היקש ולומדת שכמו שהיציאה בשטר, הכוונה לשטר גט, כך גם הכניסה תהיה בשטר, שטר קידושין.
וכן ניתן לראות שהגמרא עושה זאת בפשטות בדין שליחות בקידושין (מא, ב):

> שליחות מנלן? דתניא: ושלח - מלמד שהוא עושה שליח, ושלחה - מלמד שהיא עושה שליח, ושלח ושלחה - מלמד שהשליח עושה שליח. אשכחן בגירושין, בקידושין מנלן? וכ"ת דיליף מגירושין, מה לגירושין שכן ישנן בעל כרחה! אמר קרא: ויצאה והיתה, מקיש הויה ליציאה, מה יציאה משוי שליח, אף הויה נמי משוי שליח.

הגמרא לומדת שיש שליחות בקידושין על ידי ההיקש מגירושין לקידושין.[1]
מתוך כך עולה השאלה כמה רחוק נשתמש בהיקש זה. שברור שישנם דברים שונים, שהרי לא ניתן לגרש בכסף. אך גם אנחנו רואים שיש דברים דומים.

נתחיל ונדון בהיקש זה על פי הגמרא בקידושין ט, א-ב. ננסה להבין מדוע הגמרא לומדת את שטר הקידושין מהיקש זה ומה הוא מלמד אותנו על קידושי שטר.

[1] הגמרא כאן אף לומדת זאת לכל סוגי הקניינים ולא רק לקניין שטר ולא מצאתי פרשנים שמתייחסים לכך או מחלקים.

ב. השוואת שטר קידושין לשטר קניין

הגמרא בקידושין ט, א מקשה על שטר קידושין משטר קניין:

> ת"ר: בשטר כיצד? כתב לו על הנייר או על החרס אף על פי שאין בו שוה פרוטה בתך מקודשת לי, בתך מאורסת לי, בתך לי לאינתו - הרי זו מקודשת. מתקיף לה ר' זירא בר ממל: הא לא דמי האי שטרא לשטר זביני, התם מוכר כותב לו שדי מכורה לך, הכא בעל כותב בתך מקודשת לי. אמר רבא: התם מעניינא דקרא, והכא מעניינא דקרא, התם כתיב: ומכר מאחוזתו, במוכר תלה רחמנא, הכא כתיב: כי יקח, בבעל תלה רחמנא. התם נמי כתיב: שדות בכסף יקנו! קרי ביה יקנו. מאי טעמא קרית ביה יקנו? משום דכתיב ומכר, ה"נ קרי ביה כי יקח, דכתיב: את בתי נתתי לאיש הזה! אלא אמר רבא: הלכתא נינהו, ואסמכינהו רבנן אקראי. ואיבעית אימא, התם נמי כתיב: ואקח את ספר המקנה.

ישנו קושי מובנה בשטר קידושין, שהרי שטר הוא דבר המיועד לקניין, וכאשר משווים זאת לשטר קניין רואים שאינם דומים. בשטר קניין המוכר הוא זה שכותב את השטר אך בשטר קידושין הקונה (הבעל) הוא זה שכותב את השטר. אז איך ניתן להסביר שזהו קניין שטר בקידושין.[2]

הגמרא מנסה ליישב את הקושי בעזרת לימוד מהפסוקים ולאחר שגם בזה נשארת בקושי אומר רבא "הלכתא נינהו ואסמכינהו רבנן אקראי", זאת אומרת שהלכה למשה מסיני[3] שבשטר קידושין הבעל, שהוא הקונה, כותב ובשטר קניין המוכר קונה. מכאן משמע שבאמת שטר קידושין דומה לקניין אך משום שישנה הלכה למשה מסיני כותב השטר משתנה בכל אחד מהם.

על גמרא זו יש להקשות מעיקרא. שהרי שטר קידושין נלמד משטר גיטין מהיקש "ויצאה והיתה", אם כן ההוה אמינא ללמוד משטר קניין אינה מתחילה. כך מקשה הרשב"א בחידושיו (וכך גם הריטב"א) במקום:

> ולדידי קשיא לי דאנן שטר קדושין משטר גרושין ילפי' מויצאה והיתה ולא משטר מכר ומאי קא מקשינן והא לא דמי לשטר זביני ושקלינן וטרינן מכי יקח קרי ביה כי יקיח ואנן קדושי כסף בלחוד הוא דילפינן מכי יקח.

[2] "לשטר זביני - ומנלן דכי האי גוונא הוי שטרא" (רש"י במקום).
[3] עיין רש"י, תוספות בפירוש הראשון ותוספות ר"י הזקן.

מדברי הרשב"א עולים שני קשיים על הגמרא. הראשון, ששטר קידושין נלמד משטר גירושין בהיקש "ויצאה והיתה" ולא משטר קניין, והשני, שכל השקלא וטריא מפסוק "כי יקח" אינו רלוונטי שהרי מפסוק זה למדנו רק קידושי כסף.

ממשיך הרשב"א ומתרץ:

> ויש לי לומר דודאי קדושי שטר מגרושין ילפינן מיהו עיקר קדושין מדין קניה הוא ובכולהו קיחה שייכא בהו ובכולהו תנינן נקנית וכיון שכן אף קנית שטר קדושין הו"ל למילף מקניית שטר זביני דעלמא מה התם מקנה כותב אף הכא הו"ל למימר שיכתוב המקנה.

קדושי שטר אכן נלמדים מגירושין אך עיקר הקידושין הוא מדין קניין ובכל קנייני הקידושין שייכת הקיחה, שכן בכולם אומרת המשנה שהאישה נקנית. מתוך כך יש ללמוד שטר קידושין משטר קניין וזו נקודת המוצא של הסוגיה.

כך גם כותב הרמב"ן בחידושיו במקום, כששואל איך לומדים שטר מהפסוק "כי יקח", ואומר שמפסוק "כי יקח" לומדים את כל הקניינים ושטר ביניהם.

יוצא מכאן ששטר קידושין נלמד משני מקומות: "כי יקח" – קניין; "ויצאה והיתה" – גירושין.

אם כן, אז כפי שהגמרא הקשתה משטר קניין יש להקשות גם כן משטר גירושין. בשטר קידושין הבעל, שהוא הקונה, כותב את השטר אך בשטר גירושין הבעל, שהוא הפעם המוכר, כותב את השטר. כך מקשה הרמב"ן בחידושיו במקום:

> תו קשיא לי אמאי לא אקשי ליה והא לא דמיא הך שטרא לשטרא דגט דהתם מוכר אמר הרי את לעצמך הכא קונה אמר בתך מקודשת לי.

וכן מקשים הרשב"א בחידושים, הריטב"א ותוספות רא"ש בעקבותיו.

על כך עונה הרמב"ן: "איכא למימר משום דאיכא למימר דומיא דגטין הוא מה התם בעל כותב והיא מקבלת אף הכא בעל כותב והיא מקבלת". אף על פי שיש שינוי בתפקיד הכותב, עדיין בשניהם זהות הכותב שווה, גם בקידושין וגם בגירושין הבעל הוא זה שכותב את השטר. כך גם כותבים התוספות (ד"ה הא לא דמי), הרשב"א בחידושים, הריטב"א, ותוספות רא"ש.

מוסיף הרמב"ן תשובה נוספת: "אי נמי משום דאכתי לא קים ליה אי הויות ליציאות מקשינן לגמרי או דיינינן מיניה ומוקמינן באתריה למיגמר הויות מהדדי, והיינו בעיא דר"ל בשמעתין".

אין להקשות מגט עדיין משום שהגמרא עדיין לא ביררה את היחס בין קידושין לגירושין, אם מקישים הויה ליציאה לגמרי או לא, שדבר זה ייעשה בהמשך העמוד בגמרא.

קושיה נוספת מקשים התוספות (ד"ה הלכתא נינהו) על הלימוד של רבא מהלכתא, שהרי שטר קידושין נלמד מהפסוקים ועונים שאכן לימוד ההלכתא הוא רק ללמד לקניין ולא לקידושין.[4] כך גם כותב בתוספות רא"ש.

עד כאן ראינו שישנם שני לימודים המלמדים על שטר קידושין. השאלה שעוד נשארה היא למה צריכים את שניהם ומה היחס ביניהם.

ג. שטר קידושין לשמה

היחס בין שני הלימודים של שטר קידושין מתחדד יותר בסוגיה הבאה בדף ט, א, בקושיית ריש לקיש:

> בעי ר' שמעון בן לקיש: שטר אירוסין שכתבו שלא לשמה, מהו? הויות ליציאות מקשינן, מה יציאה בעינן לשמה, אף הוייה בעינן לשמה, או דלמא הויות להדדי מקשינן, מה הוייה דכסף לא בעינן לשמה, אף הוייה דשטר לא בעינן לשמה? בתר דבעיא הדר פשטה: הוייה ליציאה מקשינן, דאמר קרא: ויצאה והיתה.

ריש לקיש מעלה את הספק במצב של שטר אירוסין שכתב הבעל שלא לשם האישה המתקדשת. צד אחד הוא לומר שמקישים הויה ליציאה ולכן כמו שבגירושין צריך לכתוב שטר גט לשם האישה כך גם בקידושין. הצד השני הוא לומר שמקישים הוויות אחד לשני ולכן כמו שבקידושי כסף לא צריך להכין את הכסף לשם האישה כך גם בשטר אין צריך לשם האישה.

מסיימת הגמרא שלבסוף ריש לקיש אמר שיש להקיש הויה ליציאה משום הפסוק "ויצאה והיתה".

לכאורה יוצא לפי הגמרא שאין מקישים הויות להדדי וכל הדינים בשטר קידושין נלמדים משטר גירושין, אך קשה לומר זאת לאור הגמרא הקודמת ממנה משמע שיש מקום גם ללימוד מקידושי כסף, מהפסוק "כי יקח". ובאמת כך מתבאר לפי דברי רש"י במקום: "הדר פשטה - ויצאה והיתה שהרי עיקר שהשטר קונה באשה מכאן למדנו".

[4] ובהמשך מקשים אף על זה ומתרצים שגם בקניין אין לימוד מהלכתא והכוונה היא למנהג בעולם ולא להלכה למשה מסיני.

יוצא מכאן, שבאמת ריש לקיש לא דוחה את הלימוד מקידושי כסף אלא לומד שעיקר הלימוד לשטר הוא מהיקש "ויצאה והיתה".

בעניין פסק ההלכה הסכימו כל הראשונים והפוסקים שיש לכתוב שטר קידושין לשמה. אלו דברי הרמב"ם (הלכות אישות ג, ד): "וצריך שיכתוב אותו לשם האשה המתקדשת כגט", וכך גם כתב בשולחן ערוך (אה"ע לב, א).

ד. שטר קידושין מדעתה

הגמרא בקידושין

לאחר שראינו בגמרא שהלימוד מהיקש "ויצאה והיתה" אינו מוחלט בלימוד לקידושי שטר הגמרא ממשיכה ומביאה סוגיה נוספת המתבררת בתוך לימוד ההיקש (ט, א-ב):

> איתמר: כתבו לשמה ושלא מדעתה - רבא ורבינא אמרי: מקודשת, רב פפא ורב שרביא אמרי: אינה מקודשת. אמר רב פפא: אימא טעמא דידהו, ואימא טעמא דידי; אימא טעמא דידהו: דכתיב ויצאה והיתה, מקיש הוייה ליציאה, מה יציאה לשמה ושלא מדעתה, אף הוייה נמי לשמה ושלא מדעתה; ואימא טעמא דידי: ויצאה והיתה, מקיש הוייה ליציאה, מה יציאה בעינן דעת מקנה, אף הוייה בעינן דעת מקנה. מיתיבי: אין כותבין שטרי אירוסין ונשואין אלא מדעת שניהן; מאי לאו שטרי אירוסין ונשואין ממש! לא, שטרי פסיקתא; וכדרב גידל אמר רב, דאמר רב גידל אמר רב: כמה אתה נותן לבנך? כך וכך, לבתך? כך וכך, עמדו וקדשו - קנו, הן הן הדברים הנקנים באמירה.

הגמרא מביאה מחלוקת במקרה בו הבעל כתב שטר קידושין לשם האישה המתקדשת אך לא מדעתה, כאשר שתי הדעות מתבררות מתוך ההיקש.
לשיטת רבא ורבינא במצב זה היא תהיה מקודשת, כפי שבשטר גירושין כותב לשמה ושלא מדעתה כך גם בשטר קידושין יכול לכתוב שלא מדעתה.
לשיטת רב פפא ורב שרביא במצב זה אינה מקודשת, כפי שבגירושין צריך את דעת המקנה, הבעל שמקנה את האישה לעצמה, כך גם בקידושין יש צורך בדעת המקנה, זאת אומרת בדעת האישה המקנה עצמה לבעלה.[5]

[5] הראשונים כאן (רמב"ן, רשב"א, ריטב"א ותוספות רא"ש) מוסיפים שכל זה הוא בנוסף לדעת הבעל שקיימת פה.

הגמרא מביאה הוכחה לשיטת רב פפא ורב שרביא ממשנה בבא בתרא (י, ד): "אין כותבין שטרי אירוסין ונשואין אלא מדעת שניהן". יוצא מכאן שבקידושין יש צורך גם בדעת האישה. אך הגמרא דוחה זאת ואומרת שהכוונה כאן היא לשטרי פסיקתא, זאת אומרת התנאים והממון שמחליטים ביניהם.

מתוך כך נחלקו הראשונים כמי נפסקה ההלכה, כפי שנברר בהמשך.

הגמרא בכתובות

הרי"ף מוכיח את דבריו על פי הגמרא בכתובות (קב, ב), לעומת הראב"ד והרז"ה שמבינים אחרת לגמרי גמרא זו. לכן נתחיל בגמרא זו ונמשיך ממנה אל הדעות בסוגיה שלנו. זו לשון הגמרא בכתובות:

> א"ל רבינא לרב אשי: דברים הללו ניתנו ליכתב או לא ניתנו ליכתב? א"ל: לא ניתנו ליכתב. [...] ת"ש: אין כותבין שטרי אירוסין ונשואין אלא מדעת שניהם, הא מדעת שניהם כותבין, מאי לאו שטרי פסיקתא! לא, שטרי אירוסין ממש, כדרב פפא ורב שרביא; דאיתמר: כתבו לשמה ושלא מדעתה - רבה ורבינא אמרי: מקודשת, רב פפא ורב שרביא אמרי: אינה מקודשת.

הגמרא עוסקת ב"דברים הנקנים באמירה", זאת אומרת דברים שמתחייבים בהם בנישואין בדיבור בעל פה ולא במעשה קניין.

שואל רבינא את רב אשי אם ניתן לכתוב דברים אלו כדי לתת להם תוקף של שטר או שלא. עונה רב אשי שדברים אלו לא ניתנו להיכתב, אי אפשר לכתוב דברים אלו ולתת להם תוקף של שטר.
אחת מההוכחות שמביאה הגמרא היא דברי המשנה בבא בתרא שהובאה בסוגיה בקידושין.

לדעת הרי"ף (קידושין ה, ב) הגמרא מנסה להעמיד שמדובר בשטרי פסיקתא (כפי שמעמידה הגמרא בקידושין) ומכאן יהיה ניתן להוכיח שהדברים ניתנו להיכתב. אך דוחה הגמרא ואומרת שמדובר על שטרי אירוסין ממש וכדברי רב פפא ורב שרביא, ששטר קידושין צריך להיות לדעת האישה.
לפי הרי"ף התא שמע באה להקשות על דברי רב אשי, שניתן לכתוב את ההתחייבות שבעל פה, אך לבסוף דוחה ומסיעת לדבריו, שהכוונה לשטרי קידושין ואת ההתחייבות בעל פה אי אפשר לכתוב. יוצא מכאן, שרב אשי סובר כדעת רב פפא ורב שרביא ששטרי קידושין יש לכתוב מדעת האישה.

לעומת זאת, הראב"ד (קידושין ה, ב ד"ה איתמר כתבו לשמה; כתובות סא, א ד"ה כתב הרב) והרז"ה (קידושין ה, ב ד"ה איתמר כתבו לשמה) מבינים אחרת. לשיטתם התא שמע באה לסייע לרב אשי, שדברים שלא ניתנו להיכתב הכוונה שאין העדים כותבים אלא מדעת שניהם וכאן מדובר על מצב שבו כתבו מדעת שניהם את ההתחייבות שבעל פה ולכן לרב אשי זה מותר. ולבסוף דוחה זאת הגמרא בעלמא מדברי המשנה בבבא בתרא, שאין הכוונה להתחייבות שבעל פה אלא לשטרי אירוסין.[6]

מכאן נחזור לשיטות השונות בשאלת קידושין שכתב שלא מדעתה.

שיטה ראשונה – הלכה כרב פפא ורב שרביא

על הגמרא בקידושין כתב הרי"ף:

> איתמר כתבו לשמה ושלא מדעתה רבא ורבינא אמרי מקודשת רב פפא ורב שרביא אמרי אינה מקודשת והלכתא כרב פפא ורב שרביא משום דמותבינא עלייהו דרבא ורבינא מהא דתנן אין כותבין שטרי אירוסין אלא מדעת שניהם ואף על גב דמוקמי לה בשטרי פסיקתא (וכדרב גידל דאמר רב גידל אמר רב כמה אתה נותן לבנך כך וכך כמה אתה נותן לבתך כך וכך הן הן הדברים הנקנים באמירה) ההוא שנויא הוא ולא סמכינן עליה דהא (רב אשי דהוא) בתרא הכי אוקמה בפרק הנושא את האשה (כתובות ק"ב ע"ב) בשטרי אירוסין ממש כרב פפא ורב שרביא למימרא דהלכתא כוותייהו.

לפי דברי הרי"ף יש לפסוק כרב פפא ורב שרביא, שיש לכתוב מדעת האישה. הוא מסביר שיש לפסוק כך משום שהגמרא אצלנו מקשה על שיטת רבא ורבינא ומה שהעמידה שמדובר על שטרי פסיקתא זהו תירוץ ואין לסמוך עליו, ואף רב אשי, שהוא בתרא, מעמיד בגמרא כתובות את הדברים כשיטת רב פפא ורב שרביא.

באותו כיוון פוסק גם כן הרמב"ם (הלכות אישות ג, ד):

> וצריך שיכתוב אותו לשם האשה המתקדשת כגט, <u>ואינו כותבו אלא מדעתה</u>, כתבו שלא לשמה או לשמה ושלא מדעתה אף על פי שנתנו לה מדעתה בפני עדים אינה מקודשת.

[6] עיין רמב"ן בחידושיו (קידושין ט, ב. ולאחריו גם הרשב"א והריטב"א) שמקשה על שיטה זו שלוש קושיות.

לשיטה זו ניתן להוסיף עוד הוכחה המופיעה ברבינו חננאל (קידושין ט, ב), שרב נחמן בעמוד הקודם כתב שיש צורך בדעת שניהם.

על שיטה זו מקשה הרא"ש (קידושין א, טז) שתי קושיות:

> ומה שכתב דאשינויא לא סמכינן אין זה ראיה לפסק הלכה דבפרק הנושא איכא איפכא דמתחלה מוקי לה בשטרי פסיקתא ודחי לה לא בשטרי אירוסין ממש ומדרב נחמן דלעיל ליכא ראיה דהא רבא דאמר הכא מקודשת איהו דאמר לעיל בשם רב נחמן דבעינן מדעתה אלא מדעתה דלעיל לאו אכתיבת השטר קאי אלא אנתינתו.

לפי הרא"ש אין ראיה לומר שלא סומכים על התירוץ שהרי במסכת כתובות עושים את המהלך ההפוך שמתחילה מעמידים כשטרי פסיקתא ולבסוף מתרצים שמדובר על שטרי אירוסין ואפשר לומר אותו הדבר גם שם, שלא סומכים על התירוץ. בנוסף, מה שרבינו חננאל הביא את רב נחמן כהוכחה לרב פפא ונגד רבא, קשה לומר כך שהרי רבא בעצמו הביא את הדברים שם בשם רב נחמן שצריך את דעת האישה ויש לומר ששם אין הכוונה לכתיבת השטר אלא לנתינתו שיש צורך בדעת האישה.

שיטה שניה – הלכה כרבא ורבינא

בה"ג (סימן מ) מביא את הסוגיה ומסיים "והילכתא כרבא ורבינא". וכן הרמב"ן מביא כך גם בשם רב נטרונאי גאון.

הראב"ד, מתוך ההבנה בכתובות, מסיים את דבריו וכותב: "וכיון דרב אשי ורבינא ורבא כולהו מוקמי לה בשטרי פסיקתא ולא בשטרי אירוסין ש"מ הלכתא כרבא ורבינא בשטרי אירוסין". לפי דבריו, רב אשי סובר שהמשנה בבבא בתרא אינה מדברת על שטרי קידושין, זאת אומרת שבקידושין אין צריך את דעת האישה.

הרז"ה, לאחר שמקשה על שיטת הרי"ף מסיים ואומר שלא ברור כמי נפסקה ההלכה. בכיוון זה הולך גם הרי"ד בפסקיו (קידושין ט, ב וכן כתב גם בספר המכריע נח) ומוסיף על גבי זה, שמשום שבגמרא לא נפסקה ההלכה יש להחמיר ולומר שתהיה מקודשת כדעת רבא ורבינא בשטר שנכתב שלא מדעתה.

הרשב"א (קידושין ט, ב) מביא בשם מקצת מרבני צרפת שהלכה כרבא ורבינא משום שרבינא הוא בתרא ולכן במחלוקת רבינא ורב אשי הלכה כרבינא.

אך מקשה על כך הרשב"א:

> ותמיהא לי דהא משמע דתרי רבינא הוו חד קשיש דהוה בימי רבא וכדאמרינן בכמה מקומות בתלמוד א"ל רבינא לרבא, וחד בימי רב אשי ותלמידו, וא"א דהיינו רבינא דהוה בימי רבא דההוא קשיש מיניה טובא דהא ביום שמת רבא נולד רב אשי, ורבינא דהכא היינו רבינא דבימי רבא, ועוד תדע דאם איתא מאי קא בעא מיניה רבינא מרב אשי דברים הללו ניתנו ליכתב או לא ניתנו ליכתב דהא לדידי' מיפשט פשיטא ליה הכא דמתני' דאין כותבין שטרי אירוסין בשטר פסיקתא היא וא"כ ע"כ לא ניתנו ליכתב לפי פירושו של הר"ז הלוי ז"ל, ולפי פי' הרב אלפסי ז"ל ניתנו ליכתב, ומ"מ חדא מינייהו הו"ל לרבינא למפשט מינה למאי דס"ל הכא.

הרשב"א אומר שיש לומר שהיו שני רבינא, אחד בתקופת רבא והשני בתקופת רב אשי. אם נאמר שזה אותו רבינא אז השאלה שלו לרב אשי לא שייכת, שעל פי הגמרא בקידושין גם הוא סובר שלא ניתנו להיכתב כדברי הרז"ה. וכן הפוך, לשיטת הרי"ף שלפיו רבינא סובר שניתנו להיכתב אין זה כדעתו בקידושין. וכל אחד מהם היה צריך להסביר מה כוונת רבינא, איך הוא מסתדר עם שתי הגמרות, מעצם כך שלא שאלו זאת יש לומר שאין הוא אותו רבינא.

קושיה זו ניתן לתרץ על פי דבריו של הראב"ד (כתובות שם):

> ואף על גב דרבינא גופיה הוא דאמר לשמה ושלא מדעת מקודשת והכא היכי מוקים לה להא מתני' בשטרי אירוסין וקשיא מדידיה לדידיה. לא קשיא מידי דדחיא בעלמא היא לומר דלא תסייעיה לרב אשי מהכא ולא משום דרבינא לא ס"ל הא דרב אשי בהא ודאי על כרחיה בשטרי פסיקתא איבעי ליה לאוקמיה כרב אשי כי היכי דלא תקשי עלויה לאידך מלתא ואורחא דגמ' הכי הוא בכמה דוכתי.

שואל הראב"ד איך רבינא אומר מצד אחד שקידושין שלא לשמה מקודשת אך מצד שני בכתובות מעמיד שצריך לכתוב מדעת שניהם את שטרי האירוסין. עונה הראב"ד שדברי המימרא הם דחיה בעלמא על דברי רב אשי אך באמת מסכים שצריך להעמיד את המימרא עצמה בשטרי פסיקתא ולפי זה אכן מדובר על אותו רבינא.

שיטה שלישית – ספק

עד כאן ראינו שתי שיטות שונות בראשונים כמי נפסקה ההלכה.

ראינו שרבינו חננאל מביא הוכחות לשיטת רב פפא ורב שרביא, אך מסיים את דבריו בצריך עיון ולא פוסק משום שיש אומרים שהלכה כרבא ורבינא.

כך גם הרמב"ן בחידושיו, מביא הוכחות לשיטת רב פפא ורב שרביא ומסיים בספק: "ובתשובת הגאונים מצינו שהגאון רב נטרונאי ז"ל חולק בדבר על הגאונים ז"ל שאמרו כלשון הראשון, וכן ראיתי לבעל הלכות שפסק כרבא ורבינא והרי הדבר בספק מעתה". ובעקבותיו הרשב"א והריטב"א.

וגם בדברי הרא"ש רואים זאת: "וכיון דאיפליגו בה רבוותא עבדינן לחומרא". שמשום שנחלקו בה גדולי הפרשנים ישנו ספק ופוסקים לחומרא.

המאירי (קידושין ט, ב), מהצד השני, כותב שיש לפסוק כרבא ורבינא:

> והדברים נראין לפסוק כרבא ורבינא חדא מפני שהדברים מתקבלים יותר לומר שמאחר שנכתב לשמה ונמסר לה בידיעתה אין כתיבה בידיעתה מעלה או מורדת ועוד שהרי רב פפא אצל רבא תלמיד אצל הרב וכן שרבינא הוא בתרא והלכה כמותו ברוב מקומות.

לפי המאירי יש לפסוק כרבא ורבינא מכמה סיבות. הראשונה היא שמשום שמדובר בשטר שלבסוף נמסר בידיעתה אין הכתיבה בידיעתה מועילה להכשיר או לפסול את השטר, שהרי הידיעה כבר קיימת במסירה. סיבה שניה היא, שרב פפא הוא כתלמיד אצל רבא ולכן יש לפסוק כרבא. וסיבה שלישית היא משום שרבינא הוא בתרא והלכה כמותו ברוב המקומות.

אך בהמשך דבריו מסתפק משום דעות הראשונים שפסקו כרב פפא ורב שרביא ואומר שיש לחוש לדבריהם לחומרא, אף על פי שנראים הדברים לפסוק כרבא ורבינא.

הטור (אה"ע לב) הולך בעקבות אביו וכותב שיש לפסוק לחומרא מספק ומביא כך גם בשם הרמ"ה. וכן כך גם פוסק בשולחן ערוך (אה"ע לב, א): "ואינו כותבו אלא לדעתה; ואם כתבו שלא לדעתה, הרי זו ספק מקודשת".

לסיכום, רואים כאן סוגיה המבררת את הלימוד מהיקש "ויצאה והיתה" אך נחלקו הראשונים והפוסקים מהו הלימוד שעושים מהיקש זה ולבסוף בפסיקת ההלכה נשארנו בספק מקודשת.

ה. ספר כריתות

ראינו עד כה את רצף הגמרא בקידושין ט, א-ב העוסקת בלימוד קידושי שטר ובהיקש "ויצאה והיתה".

מתוך כך עדיין צריך להבין מהו הלימוד הזה, אם שטר נלמד גם כן מ"כי יקח" למה אנחנו צריכים ללימוד משטר גירושין.

לענ"ד יש לומר שהייחודיות של שטר קידושין הנלמדת מהיקש הויה ליציאה היא הסיפור והמרחב האישותי שנוצר בין האיש לאישה, שאין כאן רק קניין של האיש אלא נוכחות של שניהם ביצירת הקידושין. ונבאר את הדברים.

הגמרא בגיטין (פב, ב) מביאה מחלוקת בין ר' אליעזר לחכמים בנותן גט לאישה ושייר בו, זאת אומרת שהתיר אותה לכל אדם חוץ מפלוני. לפי ר' אליעזר גט כזה כשר והאישה מגורשת ומותרת לכל חוץ מפלוני. לפי חכמים גט כזה פסול. ר' אבא שואל מה יהיה הדין בקידושין ששייר בהם:

> בעי רבי אבא: בקידושין היאך? תיבעי לר"א, תיבעי לרבנן; תיבעי לר"א, עד כאן לא קאמר רבי אליעזר הכא - אלא משום דכתיבי קראי, אבל התם קנין מעליא בעינן, או דלמא ויצאה והיתה? תיבעי לרבנן, עד כאן לא קאמרי רבנן הכא - אלא דבעינן כריתות וליכא, אבל התם קנין כל דהו, או דלמא ויצאה והיתה? לבתר דאיבעיא ליה הדר פשטה: בין לרבי אליעזר בין לרבנן, בעינן ויצאה והיתה.

בשאלת קידושין ששייר יש להסתפק גם לדעת ר' אליעזר וגם לדעת חכמים.

לדעת ר' אליעזר, מצד אחד ניתן לומר שבגיטין כתוב במפורש בפסוקים[7] ולכן הגט כשר אך בקידושין צריך קניין שלם ויסכים שהקידושין יהיו פסולים. ומהצד השני יש לומר שנלמד מהיקש הויה ליציאה וגם קידושין יהיו כשרים במצב זה.

לדעת חכמים, מצד אחד בגט נכתב "כריתות" ובמצב ששייר אין כאן כריתות והגט פסול אך בקידושין יש לומר שכל קניין יועיל לקידושין ותהיה מקודשת. ומהצד השני יש לומר שנלמד מהיקש הויה ליציאה וגם קידושין יהיו פסולים במצב זה.

מסיימת הגמרא שלאחר שרבי אבא שאל, הוא פשט וענה[8] שלשתי הדעות לומדים היקש הויה ליציאה. לכן, לדעת ר' אליעזר קידושין ששייר בהם כשרים ולדעת חכמים קידושין כאלה פסולים.

נראה לומר שהספק לשתי הדעות קשור ליחס בין ה'קנין' לבין 'ויצאה והיתה', כאשר בדעת חכמים נוסף הספק ביחס ל'כריתות'.

[7] "מאי טעמא דר"א? א"ר ינאי משום זקן אחד, אמר קרא: ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר, אפילו לא התירה אלא לאיש אחר - הרי זו מגורשת" (גיטין פב, ב).
[8] למרות שלא התייחסתי לכך יש להתבונן אולי בביטוי הדומה גם כאן וגם בקידושין ט בסוגיית לשמה.

דברים אלו יכולים לחדד את היחס בין הגירושין לקידושין. כאשר לכל אחד מהם יש את הקצה המיוחד לו וקיים בו, בקידושין זהו הקניין ובגירושין זוהי הכריתות. יחד עם זה, ישנו את הציר שמחבר בין שניהם וזהו היקש "ויצאה והיתה".

נראה לי לדייק דברים אלו מתיאור הפסוק את הגט: "ספר כריתות". יש כאן שני מרכיבים: ספר וכריתות. וכפי שמתברר גם כן מהגמרא בגיטין כא, ב:

> רבי יוסי הגלילי אומר וכו'. מ"ט דרבי יוסי הגלילי? דתניא: ספר - אין לי אלא ספר, מנין לרבות כל דבר? ת"ל: וכתב לה, מכל מקום; אם כן, מה ת"ל ספר? מה ספר דבר שאין בו רוח חיים ואינו אוכל, אף כל דבר שאין בו רוח חיים ואינו אוכל. ורבנן? אי כתיב בספר, כדקאמרת, השתא דכתיב ספר, לספירת דברים הוא דאתא. ורבנן האי וכתב מאי עבדי ליה? מיבעי להו: בכתיבה מתגרשת, ואינה מתגרשת בכסף, ס"ד אמינא אקיש יציאה להוייה, מה הוייה בכסף, אף יציאה נמי בכסף, קמ"ל. ואידך? נפקא ליה מספר כריתות, ספר כורתה, ואין דבר אחר כורתה. ואידך? מיבעי ליה: דבר הכורת בינו לבינה, כדתניא: הרי זה גיטיך על מנת שלא תשתי יין, על מנת שלא תלכי לבית אביך לעולם - אין זה כריתות עד שלשים יום - הרי זה כריתות. ואידך? מכרת כריתות. ואידך? כרת כריתות לא דרשי.

הגמרא כאן מתייחסת לדברי ר' יוסי הגלילי מהמשנה, שאומר שלא כותבים גט על אוכלים ועל דבר שיש בו רוח חיים ומנגד מביאה שלושה לימודים של חכמים:

1. ספר – לספירת דברים.
2. בכתיבה מתגרשת – "ס"ד אמינא אקיש יציאה להוייה".
3. כריתות – דבר הכורת בינו לבינה.

גם כאן אנחנו רואים שיש שני צדדים. הראשון הוא הסיפור, המרחב האישותי ביניהם והשני הוא הקצה, דבר הכורת ביניהם. באמצע ישנו לימוד הממצע בין השניים ובעצם מלמד אותנו שהלימוד של ההיקש אינו מוחלט, גט אינו רק ספר או רק כריתות אלא 'ספר כריתות'.

וכך גם רואים בגמרא בדף ה, א הלומדת את ההיקש לשטר אך לאחר מכן גם מסייגת ואומרת "מילי דהאי שטרא לחוד, ומילי דהאי שטרא לחוד". ההיקש קיים אך אינו מוחלט, ומתברר לנו פה שיש גם את הצד הקנייני הנלמד מ"כי יקח".

לסיכום, אנחנו רואים שהמהות של שטר קידושין, אותה אנחנו לומדים משטר הגירושין, היא הסיפור והמרחב האישותי שנוצר בין האיש לאישה. אין כאן רק קניין שבו האיש קונה את האישה אלא יש פה סיפור המספר את שניהם, שניהם נמצאים פה.

כך ניתן להבין אולי למה הפסוק שממנו לומדים את ההיקש מתאר את האישה כפועלת – "וְיָצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהָלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר" (דברים כד, ב), לעומת הפסוק שלפניו והפסוק שלאחריו המתארים את פעולות האיש.[9]

מכאן נחזור לרצף הגמרא בדף ט, א-ב וננסה לדייק דברים אלו.

השלב הראשון בגמרא הוא בבירור הקצה, להבין שיש פה קניין, "האשה נקנית בשלש דרכים [...] בשטר". כאשר הדיוק הוא שישנו קניין אך אינו כשאר הקניינים כקניין שדה אלא קניין מיוחד, קניין קידושין.

אך הראשונים ישר לוקחים אותנו לשלב השני – היקש הויה ליציאה. הראשונים מסכימים שברור שיש את הלימוד מההיקש, שיש בשטר סיפור שצריך להופיע ביניהם. ולכן מגיעים לשלב השני בגמרא, מצד אחד ברור בקידושין מי האיש המקדש ומי האישה שהוא מקדש אך עדיין יש פה חיסרון שהוא לא כותב את הסיפור הזה ולכן צריך לכתוב את השטר לשמה, ההבנה הברורה שיש פה סיפור בין האיש הספציפי לאישה הספציפית, אישה נוכחת בסיפור.

השלב השלישי בגמרא מברר שלאחר שהבנו שיש סיפור של שני אנשים ספציפיים יש לשאול עד כמה האישה פועלת כאן. האם מספיקה ההבנה שהאיש הוא שיוצר את הסיפור והמרחב ביניהם או שיש צורך בדעת האישה, שהשטר נכתב ברשותה והיא כאילו חלק מכתיבת השטר ומכתיבת הסיפור (למרות שהאיש הוא זה שלבסוף כותב את השטר, הוא כותב מכח דעתה).

מכאן נעבור ונדון בסוגיה נוספת הקשורה להיקש, ונראה איך סברות אלו מופיעות בה.

[9] ראה עוד רש"י יבמות יט, ב ד"ה קדושין שמכך לומד שצריך מדעתה.

ו. קידושין במחובר לקרקע

וכתב ונתן

בדברים כד, א נכתב:

> כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ.

הגמרא בגיטין (כא, א-כא, ב) לומדת מפסוק זה שגט צריך להיות בכתיבה ונתינה לאחר מכן:

> על העלה של זית וכו'. בשלמא יד דעבד – לא אפשר למקצייה, אלא קרן של פרה - ליקצייה וליתביה לה! אמר קרא: וכתב ונתן לה, מי שאינו מחוסר אלא כתיבה ונתינה, יצא זה שמחוסר כתיבה, קציצה, ונתינה.

יוצא מהגמרא כאן שכאשר אדם נותן גט במחובר לקרקע אינו גט משום שאין כאן נתינה ביד האישה ואם יקצוץ וייתן לאחר מכן יש חיסרון, שהרי לפי הפסוק צריכה להיות הנתינה ישירות לאחר הכתיבה בלי פעולה מפסיקה ביניהם.

ובהמשך הגמרא (כא, ב) ישנה משנה הכותבת במפורש שאין כותבין במחובר לקרקע ועל כך כותב רש"י שזה משום שאינו צריך להיות מחוסר קציצה.

הירושלמי לעומת זאת, לומד את דין מחובר מדיוק אחר בפסוק אלו דבריו (גיטין ב, ג): "מה טעמא דרבנין ספר מה ספר שהוא בתלוש אף כל דבר שהוא בתלוש". לפי הירושלמי דין מחובר נלמד מהמילה "ספר" הכתובה בפסוקים אלו.

יש לשים לב שכל אחד מהתלמודים לומד ממילה אחרת בפסוק את דין מחובר לקרקע ויש לומר שהחקירה ביניהם תהיה אם הלימוד נלמד דווקא לשטר הגט או לכל מעשה הגט.[10]

פסול מחובר בקידושין

הגמרא בגיטין (ט, ב-י, א) עושה השוואה בין שטר גירושין לשטר שחרור עבדים. שואלת הגמרא למה לא משווים ביניהם גם לעניין פסול מחובר ועונה שההשוואה שעושה הגמרא היא רק בדיני דרבנן ולא דאורייתא אך דוחה זאת ועונה לבסוף שההשוואה שעשו היא רק בדינים

[10] בהמשך, בשיטות הראשונים, נראה גם נפקא מינה לחילוק זה.

שאינם בקידושין, זאת אומרת שדינים שקיימים גם בקידושין לא שנו. יוצא מכאן, שאין קידושין במחובר לקרקע.

וכך העיטור (אות ק) כותב:

> וכי היכי דמקשי' הוויה ליציא' לגבי לשמה הכי נמי לענין תלוש כדמוכח בפ"ק דגיטין דמקשי' והא איכא מחובר ואסקינן מילתא דאיכא בקידושי' לא.

גם מדברי העיטור יוצא שמהיקש הויה ליציאה יש ללמוד שיש פסול מחובר לקרקע בקידושין.

על דברים אלו יש להקשות מדברי התוספתא בקידושין (ד, ח):

> המקדש ביין נסך ובע"ז בעיר הנדחת ויושביה בעורות לבובין <u>באשירה ובפירותה</u> בבימוס ומה שעליו במרקוליס ומה שעליו ובכל דבר שחל עליו איסור ע"ז כולן אף על פי שמכרן וקידש בדמיהן אינה מקודשת.

מדברי התוספתא רואים שיש סיטואציה של אדם שמקדש באשירה ופירותיה, זאת אומרת יש מציאות של קידושין במחובר לקרקע, על זה אומרת התוספתא שאינה מקודשת אך לא משום מחובר לקרקע אלא משום עבודה זרה. זאת אומרת, אם לא היה עליהם שם עבודה זרה הייתה מקודשת.

הרשב"א (קידושין ב, א) מקשה קושיה זו על דברי העיטור ועונה שני תשובות:

> אלא דקשי' לי הא דתניא בתוס' דמכלתין פ"ד המקדש באשירה ובפירותיה בעיר הנדחת וביושביה בבימוס ומה שעליו במרקוליס ומה שעליו וכל דבר שחל עליו איסור ע"ז כולם אף על פי שמכרן וקדש בדמיהן אינה מקודשת, קתני בעיר הנדחת ובאשרה שהם קרקע ומחובר לקרקע וטעמא משום שחל שם ע"ז עליו אינה מקודשת הא בעלמא מקודשת, וי"ל דהתם לא אצטריך אלא משום מכרן וקדש בדמיהן דטעמא דעיר הנדחת או אשירה הא בעלמא דהיתירא מקודשת אבל בעיר גופה או באשירה גופה בעודה מחוברת בקרקע אפילו דהיתירא נמי אינה מקודשת דבמחובר אינה מקודשת משום דכתיב ויצאה והיתה,
>
> וא"נ י"ל דנתן לה קרקע בקדושיה בתורת כסף מקודשת וההיא דפ"ק דגיטין בשטר אירוסין קאמר שאם כתבו על המחובר לקרקע ונתנו לה אינה מקודשת דומיא דגט דמקשינן הויה ליציאה, וזה עיקר.

הרשב"א מביא שתי תשובות כדי ליישב את הקושי באיסור מחובר לקרקע. תשובה ראשונה היא שהכוונה בתוספתא היא שהאדם מכר את הקרקע וקדש בכסף שלה ובזה אין קידושין משום עבודה זרה, אך במחובר לקרקע מעיקרא אין קידושין ולא על זה מדברת התוספתא.

תשובה שניה היא שיש לחלק במחובר לקרקע בין שטר לכסף. התוספתא מדברת על מצב שבו אדם קידש במחובר לקרקע בתורת כסף, זאת אומרת בשווי הקרקע, ובזה תהיה מקודשת בסתמא ובעבודה זרה אינה מקודשת משום העבודה הזרה. לעומת זאת, כשמקדש במחובר לקרקע בתורת שטר אינה מקודשת. יוצא מכאן שהיקש הויה ליציאה משטר גירושין הוא רק לשטר קידושין ולא לכסף קידושין. מסיים הרשב"א שתשובה זו היא העיקר וכך כותב במקומות נוספים (גיטין י, א; שו"ת הרשב"א א, אלף רכו).[11]

דברים אלו ניתן לדייק גם בדברי רש"י בגיטין. בתחילת דבריו במקום כותב רש"י:

> הכי גרסינן אלא כי קתני מילתא דליתא בקדושין - כלומר כי פרכינן לעיל האיכא מחובר ולשמה לא תשני פסולא דאורייתא לא קתני אלא אימא מילתא דאיתא בקידושין לא קתני כגון לשמה ומחובר איתא נמי בשטרי קידושין כדכתיב ויצאה מביתו והיתה לאיש אחר איתקוש הווייה ליציאה

רש"י אומר שלומדים את דין מחובר לקרקע בקידושין מהיקש הויה ליציאה ומוסיף שלימוד זה הוא רק לעניין שטרי קידושין ("איתא נמי בשטרי קידושין").

וכך גם מחלק הר"ן (על הרי"ף קידושין א, א):

> דכי אמרי' התם דמחובר פסול בקידושין ה"מ בקידושי שטר שאם כתב לה על המחובר הרי את מקודשת לי ונתנו לה לא הוו קידושין דקידושי שטר הוא דמקשינן ליציאה אבל נתן לה קרקע או מחובר בתורת כסף ודאי מהני דהויה דכסף לא בעינן דומיא דיציאה.

נוסף על כך, הרשב"א בחידושיו על המשנה בגיטין (כא, ב) מביא את הירושלמי כמקור לאיסור מחובר. ומכאן יש לומר שדברים אלו הובילו אותו לפסול מחובר לקרקע רק בשטר, כפי שראינו בחקירה בין הבבלי לירושלמי. וכאן תהיה הנפקא מינה ביניהם, לפי העיטור הלימוד כולו מהבבלי ולכן הוא לכל מעשה הגט וניתן להקיש ממנו לכל מעשה הקידושין, זאת אומרת

[11] כך ניתן גם לדייק בעיטור, שהרי כתב את דבריו כשהזכיר שטר קידושין, אך הרשב"א לא הבין כך בדבריו.

גם לקידושי כסף, אך לפי הרשב"א, שהלימוד הוא מהירושלמי, יש לומר שלומדים רק לשטר הגט ולכן מקישים רק לקידושי שטר.

לאחר כל זה צריך עיון על דברי הרשב"א, שבמקום אחר (שו"ת א, תר) כתב שיש קידושין במחובר לקרקע ולא מחלק בין כסף לשטר.

הרשב"א שם מביא את דברי רש"י כהוכחה לדבריו ולא כפי שהסברנו אך יש לשים לב שהוא מצטט את דברי רש"י אחרת ממה שמופיע אצלנו: "פירש רש"י מחובר איתיה נמי בקידושין דכתיב ויצאה והיתה איתקש הויה ליציאה". יוצא מכאן שרש"י לא כותב במפורש שהכוונה בשטרי קידושין אלא בקידושין באופן כללי. כשנגיע לפסיקת ההלכה נציע מספר אפשרויות לתרץ סתירה זו ברשב"א.

עד כאן ראינו שלוש שיטות שונות בעניין פסול במחובר לקרקע:

1. העיטור – קידושין פסולים במחובר ואף בכסף משום היקש הויה ליציאה.
2. רשב"א (קידושין ב, א), רש"י, ר"ן – קידושי שטר פסולים במחובר אך בתורת כסף כשרים.
3. רשב"א (שו"ת א, תר) – קידושין כשרים במחובר אף בשטר.

פסיקת הלכה

הבית יוסף (אבן העזר לב) כותב:

> כתב הרשב"א בתשובה (ח"א) סימן ת"ר דשטר קידושין כשר במחובר וכן משמע בתוספתא (קידושין פ"ד ה"ז) אבל אין נראה כן דעת רש"י בפרק קמא דגיטין (י. ד"ה הכי גרסינן).

הבית יוסף מביא את דברי הרשב"א בסימן תר בשו"ת, ששטר קידושין כשר במחובר לקרקע אף בשטר, ואינו מזכיר את דברי הרשב"א במקומות האחרים, בהם מחלק בין שטר לכסף. מוסיף הבית יוסף שדברים אלו מסתדרים עם התוספתא ואינם כדעת רש"י.

הרמ"א בדרכי משה הארוך (אה"ע לב) מביא את שני המקורות מהרשב"א:

> כתב המגיד משנה פ"ג דאישות (ה"ג), דשטר קידושין שכתבו על דבר מחובר לקרקע פסול דומיא דגט. וצריך להזכיר שמו ושמה בשטר קידושין כמו בגט, אבל לא בעינן כתב שאינו יכול להזדייף. ובתשובת הרשב"א (ח"א) סימן ת"ר כתב דשטר

> קידושין כשר במחובר, וכן כתב סימן אלף רכ"ו. ובעל העיטור (בהלכות קידושין עז ע"ג) פליג. וכתב בית יוסף, מדעת רש"י פרק קמא (דגיטין י ע"א ד"ה הכי) נראה כדברי הפוסלים.

לפי הרמ"א, הרשב"א לא מחלק בין כסף לשטר, שאף שטר כשר במחובר, ומביא את הרשב"א גם בסימן תר, שלא מחלק בין כסף לשטר, וגם בסימן אלף רכו, שמחלק בין כסף לשטר.

מנגד מביא את דברי המגיד משנה, העיטור ורש"י על פי הבית יוסף[12] שחולקים על כך ואומרים ששטר קידושין במחובר פסול.

הרמ"א בשולחן ערוך מביא את שתי הדעות (אה"ע לב, ד): "כתבו על דבר המחובר לקרקע או על איסורי הנאה, י"א שהוא פסול (המ"מ פ"ג דאישות), ויש מכשירים (הרשב"א סי' תר"ג)".

יש להבין איך הרמ"א למד את הרשב"א והבין את הסתירה שבדבריו.

בחלקת מחוקק (לב, ז) ובבאור הגר"א (לב, יא) מסבירים את הרשב"א שבתחילה סבר הרשב"א שמקודשת במחובר לקרקע אף בשטר אך לאחר מכן חזר בו והכשיר מחובר בקרקע בכסף ופסל בשטר. מכאן מקשה על הרמ"א, שלפי זה הבין הרמ"א כדבריו הראשונים ולא התייחס לזה שחזר בו.

אך יש להקשות על זה, שהרי הרמ"א כותב את דבריו על פי שני מקומות הרשב"א ולא רק על הדברים הראשונים.

בגט מקושר (קונטרס אחרון ט) מסביר שבאמת לפי הרשב"א, שטר קידושין פסול במחובר לקרקע, אך כל מה שכתב בסימן תר, שהכשיר שטר קידושין, זה משום שווי השטר, שהוא שווה פרוטה ומשום שכך מתקדשת במחובר לקרקע מדין כסף ולא מדין שטר (מעיר על דברי רש"י שהביא הרשב"א וכותב שאינו מלשון הרשב"א). כך מסביר את דברי הרמ"א ומסיים שהרמ"א לא התכוון לכך אך רוח ה' דיברה בו וראוי לחוש לשטר קידושין במחובר לפי זה. דברים אלו, גם אם אינם נכנסים לגמרי בתוך הרמ"א הם יכולים להסביר לנו יותר טוב את דעת הרשב"א ולחלק את דבריו.

[12] הרמ"א כותב שכך הבין הבית יוסף את רש"י, אך לא כותב זאת מדעתו, נראה אולי לומר משום שהרשב"א בעצמו בסימן תר מביא את רש"י כהוכחה לדבריו וכפי שראוינו שגרס את דבריו אחרת.

הסבר שלישי מובא במעשה רקח (הלכות אישות ג, ג), כאשר הוא מסביר שכל דברי הרשב"א בסימן תר הם לפרש את דעת רש"י ואין זה כדעתו, כפי שכותב בסוף התשובה "ויש לפרשה בעניין אחר". ודעת הרשב"א היא אכן כפי שמפרש בקידושין ב, א שיש לחלק בין קידושי כסף לקידושי שטר.

מחוסר קציצה

נחזור לסברות בדעות הראשונים.

המושג "מחוסר קציצה" מופיע בעוד מקום אחד בש"ס, בסנהדרין מו, ב. הגמרא שם מדברת על אדם המתחייב מיתה וכותבת שהעץ שתולים אותו עליו נקבר לאחר מכן יחד איתו (רש"י) ואינו יכול להיות מחובר לקרקע כדי שלא תהיה קציצה בין התליה לקבורה.

ניתן לומר שמקרה זה והמקרה שלנו מדברים על ניתוק קשר, ניתוק חיים, מותו של אדם ונתינת גט לאשה.

מתוך כך נבין את הלימוד לקידושין. הגמרא עושה הקשה של הויה ליציאה. בקידושין יש יציאה מרשות אחת ומעבר לרשות אחרת, ניתוק ממקור חיות אחד ומעבר למקור חיות אחר, אישה יוצאת מבית אביה ונכנסת לביתה החדש עם בעלה. מכך גם נבין את היחס להיקש הויה ליציאה, האישה מתנתקת מרשות אחת ובכך יוצרת מרחב אישותי חדש, סיפור חדש, עם בעלה.

לשיטת העיטור, כך יהיה ניתן להבין למה קידושין יהיו פסולים אף בכסף, כאשר הקידושין מגיעים כדבר המחובר לחיותו הם לא יכולים לפעול, חייב להיות ניתוק ממקור גידולו כדי שיהיה אפשר לומר שהקידושין תקפים, האישה מתנתקת מרשות אביה ונכנסת לרשות בעלה. וביחס להיקש, יש לומר שהלימוד מההיקש מתרחב לכל מעשה הקידושין משום שיש כאן ספר חדש שנכתב, מרחב זוגי חדש שנוצר כאן. ישנם חיים חדשים שמופיעים כאן, וזה קיים בכל קנייני הקידושין, אף בכסף.

לשיטת הרשב"א, שפסול מחובר הוא רק בשטר, ניתן לומר שבכסף וביאה יש הנאה לעומת שטר, ולכן במצב כזה גם במחובר לקרקע יהיו קידושין, כי יש גורם אחר לקשר – הנתינה, והמעבר מבית אביה נוצר ממילא, אך בשטר, שאין בו הנאה אלא הוא רק חתיכת נייר שהאישה מקבלת, הקשר נוצר על ידי מעבר מהבית הקודם. ביחס להיקש, יש לומר שהחידוש בשטר הוא הסיפור החדש שמופיע כאן והוא ייחודי רק לשטר ולא לכסף, שהשטר מלמד אותנו שיש מרחב זוגי שנוצר. בכסף יש נתינה ואמירה שפועלות אך בשטר אין מילים כלל אלא מציאות חדשה שנוצרת.

לשיטת הרשב"א בסימן תר, שקידושין כשרים במחובר אף בשטר, יש לומר שגם אם יש מעבר מרשות אחת לאחרת עדיין יש מעבר חי, לעומת גט שבו נמצא הכריתות והניתוק. כך גם יש לומר ביחס להיקש, כאשר לשיטה זו אין לומדים מההיקש כלל משום שדין הגט כאן הוא מצד ה'כריתות' ולא מצד ה'ספר' ולכן אף קידושין בשטר מחובר יהיו כשרים.

אם כן, ניתן לראות איך הסברות שראינו בהיקש הויה ליציאה נמצאות גם כן בסוגיה זו ומתבררות על פי השיטות השונות בהבנת קידושין במחובר לקרקע.

ז. סיכום

במאמר זה ביררנו את יסודות לימודם של חז"ל לשטר קידושין משטר גירושין, מתוך מטרה לעמוד על אופיו הלמדני והרעיוני של היקש "ויצאה והיתה". פתחנו בבירור גוף הלימוד בסוגיית הפתיחה בקידושין (ה, א), שם נדחתה האפשרות ללמוד שטר מקל וחומר מכסף, ומכוח זה הועמד מקור הקניין על ההיקש ליציאה. מתוך מעקב אחר רצף הסוגיות בדף ט, א-ב, עמדנו על החידוש המהותי המאפיין את שטר הקידושין: בעוד שבכל שטרי הקניין ("שטר זביני") המוכר הוא זה שכותב את השטר, הרי שבקידושין הבעל, שהוא הקונה, הוא הכותב. תופעה זו מתבארת לאור העובדה ששטר הקידושין יונק את כוחו משני מקורות מקבילים – מדין קניין הכללי הנלמד מ"כי יקח", ומדין שטר שנלמד בהיקש מגט.

כפל פנים זה, שבין דין הקניין לדין ההיקש, נבחן לאורך המאמר בשני צירים מרכזיים:

א. חובת הכתיבה "לשמה" ו"מדעתה": בעקבות ספקו של ריש לקיש, המצריך כתיבת שטר קידושין לשמה, עברנו לבירור מחלוקת האמוראים בכתיבת השטר שלא מדעת האישה. ביררנו את שיטות הגאונים והראשונים בהבנת היחס בין סוגייתנו לסוגיית הגמרא בכתובות, כאשר למסקנה פסק השולחן ערוך לחומרא שהרי זו "ספק מקודשת".

ב. פסול מחובר לקרקע בקידושין: מתוך עיון בדין "מחוסר קציצה", עמדנו על שלוש שיטות מרכזיות בראשונים (בעל העיטור, והרשב"א בחידושיו ובתשובותיו) בשאלה האם איסור מחובר בקידושין נאמר רק בשטר או שמא הוא מתרחב אף לקידושי כסף.

החידוש המרכזי העולה מן המאמר מציע הבנה מחודשת במהותו של היקש הויה ליציאה. מעבר להלכות הפורמליות הנלמדות ממנו, ההיקש מגלה ששטר הקידושין אינו פועל כמסמך קנייני חד-צדדי גרידא, אלא הוא מייצר "ספר" – מרחב אישותי וסיפור משותף לשני בני הזוג, ביטוי לכך שהאישה היא נוכחת בתהליך כצד פעיל.

משום כך, בשונה מקנייני כסף וביאה המבוססים על מעשה ונתינה, שטר הקידושין תובע את נוכחותה המהותית של האישה כבר משלב היצירה והכתיבה. הבנה זו שופכת אור חדש על הדרישה לכתיבה "לשמה" ומדעתה, וכן על דין "מחוסר קציצה" המסמל את הצורך בניתוק ממקור החיות הקודם לשם בניית המרחב הזוגי החדש.