גדרי הקדש בקידושי אשה

הרב דוד מכנס

א. הקדמה

ב. לשון קנין ולשון הקדש

ג. משום דקא בעי למיתני כסף

ד. הקדש בשטר

ה. כתיבה כדיבור דמי

ו. כתיבה לאו כדיבור דמי

ז. בגמ' הכא משמע כמ"ד כתיבה כדיבור דמי

ח. הקדש בביאה

ט. כסף אינו מעולם ההקדש כי אם מעולם הקנין בלבד

י. צריכותא דלשון קידושין

יא. לישנא דהקדש – כפשוטו או לשון מושאל

יב. שיטת התוס' – האיש במקום רשות גבוה

יג. הרי את מקודשת לי – פשטא דלישנא

יד. האומר טלית זו מקודש לי

טו. שיטת היד רמ"ה

טז. שיטת תלמיד הרשב"א

יז. לישנא דהקדש – כפשוטו או לשון מושאל

יח. המקדש אשה לזמן ה"ז מקודשת לעולם

יט. ידות בקידושין

כ. דיבור בקידושין

כא. התפשטות בקידושין

כב. חילוק בלשון הקידושין

כג. קיחה – חידוש בקנין או בהקדש

א. הקדמה

מוסד הקידושין בעמ"י כורך בתוכו מושגים מב' עולמות הפוכים, דהיינו הקדש וקנין, ויש להבין את גדרם של ב' צדדים אלו ואת אופן הרכבת זה בזה.

ב. לשון קנין ולשון הקדש

ראשית שואלת הגמ' (קידושין ב.) על שינוי לשון המשנה בין פרק א' לפרק ב', דבפרק א' תני האשה נקנית, דהיינו לשון קנין, ומאידך בפרק ב' תני האיש מקדש, בלשון הקדש, והיות ויסוד המשנה שתהא שגורה על פה, א"כ כל היכא שניתן לשנותה באופן אחדותי וקצר יותר כן ייטב.

ונראה לבאר דאין שאלת הגמ' רק על שינוי הלשון, אלא כיון שסו"ס מדובר באותו המעשה, דהיינו קיחת אשה לאיש, כדכתיב (דברים כב, יג) כי יקח איש אשה וגו', ממילא סד"א דאין כל צורך בב' הלשונות, ובחד מינייהו סגי לבאר כל דיני הקיחה.

ולכאורה היה למשנה לתפוס לשון ראשון, דהיינו לשון קנין וממילא שוב אין כל צורך בלשון הקדש, ומסברא נמי נראה לומר כן, דאין שייך לשון הקדש אלא כלפי שמיא ולא כלפי הדיוט.

אלא שלא כן פירש רש"י בביאור קושיית הגמ' (ד"ה ומאי שנא התם) וז"ל ניתני הכא האשה מתקדשת, וכן נראה מתשובת הגמ' לקמן משום דקא בעי למיתני כסף כו' וקיחה אקרי קנין ע"כ, כלומר מעיקרא סד"א לשנות בלשון הקדש, ורק משום שאשה מתקדשת גם בכסף, נצרך לשנות גם בלשון קנין.

ג. משום דקא בעי למיתני כסף

ומשמע דדווקא כסף הוא דאינו שייך בלשון הקדש, ואילו לא היתה האשה מתקדשת בכסף היה נזכר במשנה לשון קנין כלל. אבל משטר וביאה לא קשיא מידי ואה"נ דאפשר היה למשנה להזכירם בלשון הקדש, וכן משמע מדברי התוס' (ב. ד"ה משום דקבעי) שהקשו כיון ששינתה המשנה הלשון מהקדש לקנין מחמת קידושי כסף, נמצא דתני תרתי אטו חדא, וא"כ עדיף היה למשנה לשנות לשון הקדש גם כאן ולבאר בגמ' כי באמת כסף נזכר בלשון הקדש רק מחמת שרב הדינין שייכים בהקדש ולא בקנין, ותירצו וז"ל דלשון קנין שייך נמי בשטר וביאה, כלומר שטר וביאה יש בהם צד קנין ויש בהם צד הקדש, משא"כ בכסף דאינו כי אם קנין בלבד.

ויש להבין מדוע אין כסף יכול לפעול הקדש ומאידך מדוע גבי שטר וביאה כן עשויים לפעול הקדש. ולקמן נבאר בע"ה יסוד החילוק בין קנין להקדש ומדוע כסף אינו יכול לפעול כי אם קנין בלבד.

ד. הקדש בשטר

הנה גבי הקדש כתיב (דברים כג, כב-כד):

> כי תדר נדר ליי אלהיך לא תאחר לשלמו כי דרש ידרשנו יי אלהיך מעמך והיה בך חטא כו' מוצא שפתיך תשמר ועשית כאשר נדרת ליי אלהיך נדבה אשר דברת בפיך.

ומכאן שהקדש חל בדיבור.

ובברייתא (שבועות כו:): "מוצא שפתיך תשמור ועשית - אין לי אלא שהוציא בשפתיו, גמר בלבו מנין? ת"ל: כל נדיב לב". ואע"ג דמסקנת הגמ' (שם) אין שבועה חלה אלא כשמוציא בשפתיו, מ"מ לענין הקדש ודאי חלה, וכ"פ הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות יד, יב) וז"ל:

> בנדרים ונדבות אינו צריך להוציא בשפתיו כלום אלא אם גמר בלבו ולא הוציא בשפתיו כלום חייב, כיצד גמר בלבו שזו עולה או שיביא עולה הרי זה חייב להביא שנאמר כל נדיב לב יביאה בנדיבות לב יתחייב להביא, וכן כל כיוצא בזה מנדרי קדשים ונדבותן.

ולפי"ז יש לדון – מה הדין בנודר בכתב.

ונראה דיסוד השאלה הוא אם הוצאה בשפתיו היא גילוי מחשבת ליבו, וממילא כתיבה חשיב מעשה יותר מדיבור, או שמא דיבור הוא בעקימת שפתיו דייקא, ואפשר דדוקא גבי נדר הוא דהחשיבה התורה אף את מחשבת הלב, כפי שמצינו כמה דינים בקדשים מצד מחשבת הלב כגון פיגול וכיוצ"ב.

ה. כתיבה כדיבור דמי

ונראה דנחלקו בזה האחרונים, דבשו"ת חוות יאיר (ס' קצד) כתב דכתיבה כדיבור דמי גבי שבועה ונדר, ולכן הנשבע לחברו בכתב שחייב לשלם לו כך וכך ה"ז חייב.

אלא שלשיטתו יקשה הוראת הגאונים (תשו' הגאונים בגאוני מזרח ומערב ס' ד') וז"ל ושאלתם ראובן שנשבע שלא ידבר עם שמעון כו' ועל ידי כתב מותר ואין בו כלום לפי שאינו דבור ע"כ. וכ"פ הרמב"ם (הל' נדרים ו, יח) וז"ל מי שנשבע או נדר שלא ידבר עם חבירו הרי זה מותר לו לכתוב בכתב ולדבר עם אחר והוא שומע הענין שירצה להשמיעו, וכזה הורו הגאונים ע"כ, הרי שכתיבה לאו כדיבור דמי.

ותירץ החו"י (שם) שאני נדרים [דהיינו נדרי איסורים] דאזלינן בהו בתר לשון בני אדם, ולא אמר זה אלא שלא ידבר, וודאי דדיבור אינו מענין כתיבה בזה ולק"מ. וכ"כ החת"ס (שו"ת ח"ב יו"ד, רכ).

ו. כתיבה לאו כדיבור דמי

הנה בשו"ת אבנ"ז (יו"ד ס' שו) האריך להוכיח דלא אמרינן כתיבה כדיבור בשבועה ובנדר. ואחת מראיותיו היא ממאי דפשיטא לתוס' ולרמב"ן דא"א לנזירות ע"י שליח, ושכ"כ הב"י (או"ח, ס' תלד) דלמ"ד דביטול חמץ משום הפקר, לא יועיל בו שליחות, דהפקר דין נדר יש לו כמ"ש הרמב"ם (נדרים ב, יד), וכיון דדין נדר יש לו משום הכי לא מהני ביה שליחות שהאומר לחבירו קבל עליך נדר זה בשליחותי שאהא אסור בו אינו כלום.

וכתב ע"ז האבנ"ז (שם) דמשום דכתיב בהו [גבי נדרים] מוצא שפתיך תשמור והוי כמצוה שבגופו כגון תפילין דלא מהני בהו שליחות ואי מועיל כתיבה הא כתיבה מעשה שחוץ לגופו כו' ומשמע דכתיבה לא מהני.

וכתב עוד לבאר זאת ע"פ דברי המהר"ל וז"ל:

> וכבר ביאר מהר"ל ז"ל בנתיב הלשון [פרק א'] שהלשון עצם האדם דכתיב ויהי האדם לנפש חי' לרוח ממללא. וע"כ במידי דממונא וכה"ג מעשה עדיף. אבל לחול שם שמים שבועה או נדר דיבור עדיף שזה עצם האדם.

כלומר אע"פ שישנו ק"ו מצד תוקף המעשה ואלימא כתיבה מדיבור, מ"מ מצד עצם האדם גדול הדיבור מהכתיבה וכן משאר מעשיו.

ונלע"ד לתרץ דחילוק ישנו בין שליחות בנדר לכתיבה, והא דאין מועיל שליחות בנדר, משום דלא חשיב מעשה האדם כלל, דמה ששלוחו של אדם כמותו הוא גזירת הכתוב בכמה מקומות כגון גבי פסח, דכתיב (שמות יב, ו) ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל, ובגמ' (קידושין מא:) וכי כל הקהל כולן שוחטין? והלא אינו שוחט אלא אחד! אלא מכאן, ששלוחו של אדם כמותו. דכמה בני חבורה נמנין על קורבן אחד, אבל השחיטה נעשית ע"י אחד בתורת שליחות.

ואפשר דאי לאו קרא סד"א דאין שליחות מועילה כלל במצוות שכן עיקר האדם חסר מן המעשה, משא"כ בכתיבה, דהוא מעשה שעושה האדם בגופו, ולכן במצוות שעיקרן בחפצא או בתוצאה אפשר שיעשו בשליחות, משא"כ במצוות שעיקרן בגופו של האדם, דבזה לא מועיל שליחות, וצ"ע.

אלא שיקשה על דברינו שכן שנינו לקמן (שם מא:) האיש מקדש בו ובשלוחו, ומשמע דישנו להקדש בשליחות, ואפשר דהוא נמי גזירת הכתוב, כדילפינן בברייתא (שם):

> ושלח - מלמד שהוא עושה שליח כו', 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.

ואדרבה יש לדייק דמסברא אין ללמוד קידושין מגירושין ורק ממה שהקישן הכתוב זה לזה בפשט הכתוב, יש ללמוד שישנה לשליחות בקידושין. אבל אי לאו ההיקש לא הוה מצי כלל ללמוד שליחות בקידושי אשה. ואה"נ דשאר נדרים והקדשות אינן בשליחות משום דעצם האדם חסר מן המעשה בזה, וצ"ע טובא.

ז. בגמ' הכא משמע כמ"ד כתיבה כדיבור דמי

ולאור האמור בגמ' דלא שנינו לשון קנין אלא משום כסף, ש"מ דשטר וביאה שייכים בין בהקדש ובין בקנין. וא"כ אתי כמ"ד כתיבה כדיבור דמי.

ולקמן אבאר בע"ה בשיטת תלמיד הרשב"א דלא קשיא מידי לענ"ד.

ומ"מ לענין אי כתיבה כדיבור דמי בשבועה ובנדר, נראה דהסיק הפת"ש (יו"ד רלו, סק"א) כדברי החת"ס, ונפק"מ להסכמות שנותנים רבנים על הדפסת ספרים שלא ידפיס עוד אחר ספר זה.

ח. הקדש בביאה

לאור האמור יש לדון גם בביאה, דמשמע בפשט הגמ' דאף היא בכלל קנין והקדש, כמ"ש גבי שטר, ואינה רק בקנין ככסף.

ואפשר לבאר דבהקדש שייך גוונא דביאה, דהיינו תשמיש, דכתיב גבי כלי המקדש (במדבר ד, יב) "ולקחו את כל כלי השרת אשר ישרתו בם בקדש", ובגמ' (סנהדרין טז:) "כל הכלים שעשה משה - משיחתן מקדשן, מיכן ואילך - עבודתן מחנכתן, דאמר קרא אשר ישרתו בם בקדש". וכ"פ הרמב"ם (הל' כלי המקדש א, יב-יג) וז"ל:

> כל כלי המקדש שעשה משה במדבר לא נתקדשו אלא במשיחתן בשמן המשחה שנאמר וימשחם ויקדש אותם, ודבר זה אינו נוהג לדורות, אלא הכלים כולן כיון שנשתמשו בהן במקדש במלאכתן נתקדשו שנאמר אשר ישרתו בם בקודש בשירות הם מתקדשין, הכפות והקערות שמקבלין בהם המנחות וכן המזרקות שמקבלין בהן הדם.

וביאור הדברים דבזמן משה ע"י שהיו נמשחין הכלים בשמן המשחה היו ראויין לשמש במשכן ככלי שרת וכן לקדש דברים הראויין למזבח שניתנו בתוכן, וכ"כ רש"י (שבועות טו. ד"ה משיחתן).

וביאר החזו"א (מנחות ל, סק"א) דמאי דבעינן משיחה בימי משה וחינוך לדורות היינו כדי שיוקדשו לקדושת כלי שרת, דלא סגי בקדושת פה.

ט. כסף אינו מעולם ההקדש כי אם מעולם הקנין בלבד

ואם כנים דברינו, ובאמת בין בשטר ובין בביאה ישנה שייכות גם להקדש וגם לקנין, יש לבאר מדוע כסף אינו כי אם קנין בלבד ואין לו כל שייכות לעולם ההקדש.

ונראה לבאר זאת ע"פ דברי ר' שמעון שקאפ (חדושי ר' שמעון קידושין, סימן יז) וז"ל:

> דבקדושין איכא באמת שני ענינים, התיחדות וגם קנין. והם שני עניינים במושכל, דענין הקנין הוא מושכל הקניינים שאנו מציירים בכל חפצים הנקנים. וענין התיחדות הוא ענין אחר שהוא ענין קדושה ופרישות שהוא ענין הקדש בקדושת קרבנות המיוחד לתשמיש הגבוה. והדבר מתבאר בהבדל ההשתנות מן חלות הקנין דכל דברים הנקנים לא נעשה שום שינוי בדבר הנקנה רק בענין הבעלים דיצא מרשות לרשות. ובקדושת הגוף ובקדושי אשה נעשה שינוי בדבר הנקנה שנתיחד הדבר להשתמשות מיוחדת.

כלומר הקדש פועל שינוי בהגדרת החפץ ותשמישו, שנתייחד לתשמיש מסויים והופקע משאר תשמישים, משא"כ בקנין שאינו כי אם העברת החפץ כפי שהוא מרשות זה לרשות זולתו. ונראה לבאר דכל המקדש אשה בשטר, הרי זה משנה את שמה, ומעתה חל עליה שם אחר, דעד כה היתה אשה רק בשם מושאל, אבל משנתקדשה חל עליה שם אשה בעצם, דמאיש לקחה זו, ואין אשה כי אם לבעלה, וכ"כ רש"י בריש מכילין (ד"ה האשה נקנית), דאין שייכות קנין אשה כי אם לבעלה, ולכן משביאר זאת בשטר, שחפץ שיחול עליה שם אשה, דהיינו אשתו, ה"ז מיוחדת לתשמיש, דהיינו לקנין אישות לבעלה, והופקע ממנה שימוש זה מכל אדם אחר, ולכן אע"ג דקיי"ל (שו"ע אבה"ע יח, א) דקידושין תופסין בחייבי לאוין, כגון גרושה לכהן הדיוט, דמקודשת אלא שחייב לגרשה, מ"מ אין קידושין חלין באיסורי עריות דאית בהו כרת ומיתת ב"ד, ואשת איש בכלל זה, ונראה לבאר דהוא משום דמשנתקדשה זו בשביל זה האיש, שוב אינה שייכת כלל בקידושין לאחר, דאין עליה שם אשה עוד לכל שאר בני האדם.

וכן הוא בביאה, דמשבא עליה הרי זו נתחנכה בתשמיש זה להיות אשת איש, להיות ראויה לתשמיש לבעלה בלבד.

אבל כסף אינו כי אם בעולם הקנין בלבד, דאינו בא לברר אלא גמירות דעת הבעלים להפקירו או ליתנו במתנה לקונה, כפי מחלוקת הט"ז והסמ"ע בסוגיא דכסף קנין או כסף שווי. אבל בחפץ עצמו לא נעשה דבר. ואדרבה אין כל צורך בהקדש לשינוי רשות, כדאמרינן בגמ' (חולין קלט.) כל היכא דאיתיה בבי גזא דרחמנא איתא, דכתיב לה' הארץ ומלואה, ולכן אי אפשר לפעול הקדש בפעולת קנין, דהוא דבר שאינו נצרך, ודווקא ייחוד לתשמיש הוא דבעינן, בין מצד דיבורו שמחיל שם חדש על הדבר הראוי לתשמישו בלבד, ובין מצד לקדשו בעבודתו ותשמישו.

י. צריכותא דלשון קידושין

לאחר שביארה הגמ' הצריכותא ללשון קנין משום קידושי כסף, הדרא קושיא לדוכתיה - ומדוע לא שנתה המשנה לשון קנין בלבד, שכן לשון זה סובל כל דיני קנין אישות, ומה צורך לנו בלשון הקדש.

ומבארת הגמ' (שם) "מעיקרא תני לישנא דאורייתא, ולבסוף תני לישנא דרבנן. ומאי לישנא דרבנן? דאסר לה אכ"ע כהקדש".

כלומר בתורה לא נזכר אלא לשון קנין, כדאמרינן לעיל דילפינן קיחה קיחה בג"ש משדה עפרון, וכתיב נמי (בראשית כה, י) "השדה אשר קנה אברהם", להורות מה שדה נקנה בכסף אף אשה נקנית בכסף. אלא שיש לדייק דלשון קיחה אינו לשון קנין, ורק מהפסוק הנ"ל למדנו כי במעשה קיחת שדה המכפלה נעשה גם קנין, כלומר קיחה כוללת גם צד קנייני.

ונראה דלזה גופא נצרך לנו לישנא דרבנן, דהיינו לשון הקדש, ללמד כי אע"פ שיש בקידושי אשה צד קנין, מ"מ קנין שונה הוא משאר הקניינים, כגון שאי אפשר לבעל למכרה לאחר כבשאר קנייניו וכיוצ"ב.

ונלע"ד דאין לפרש שכל צדדי ההקדש באשה הם מדרבנן בלבד, ונפק"מ שאם יבוא אחר ויקדשה בקידושין דאור' להצריכה גט משניהם, כדקיי"ל גבי קטנה שלא מיאנה והגדילה ועמדה ונישאת לאחר דצריכה היא גט משניהם, דאינה מקודשת לראשון אלא מדרבנן בלבד, וקידושי השני הם מדאור' ותופסין בה.

דלא אמרה הגמ' לשון רבנן הוא דגזור וכיוצ"ב אלא לישנא דרבנן, ולשון זו אינה נזכרת בכל הש"ס אלא כאן, ונראה פירושו דב' צדדים ישנם בקיחת אשה, הא' צד קנייני, רק שאינו כשאר קניינים, ולבאר סייג זה השתמשו חכמים בלשון הקדש, כדי לבאר אופיו המיוחד של קנין אישות, דהיינו קיחת אשה, כדכתיב (דברים כד, א) כי יקח איש אשה.

ולכן נלע"ד דהוא רק פירוש לשון התורה שאמרה לשון קיחה, להורות ב' הצדדים השונים שבו – קנין והקדש.

ועוד נראה דא"ת דהוא גזירה דרבנן בלבד, אזי היה מקום לבאר כי קודם תקנת חכמים, קדומה ככל שתהיה, היתה האשה נקנית לאיש בקנין גמור, כשאר קניינים, ופשוט דזה אינו, דאסור לו למכרה לאחר אלא להוציאה בגט בלבד.

ולכן כל דין שיתחדש לנו מצד ההקדש שבקנין אישות תקפו מדאור' ואין קידושי אחר תופסין בה עוד, וצ"ע.

ולפ"ז אפשר דאף אברהם אבינו לא רק קנה את מערת המכפלה, כי אם לקחו, ואינו כקנין רגיל וחלין בו דינים הזהים לקידושי אשה, כגון שאי אפשר לו למכרה לאחר וכיוצ"ב.

יא. לישנא דהקדש – כפשוטו או לשון מושאל

ויש לעיין אם אכן ישנם דיני הקדש באשה, או שמא הוא רק לשון מושאל לברר צדדי איסור שבו.

ולכאורה הוא דבר תמוה, דאת"ל דאכן ישנו דין הקדש באשה, אזי כיון שמותרת היא לאיש, ה"ז כאילו עומד האיש במקום רשות גבוה, והוא דבר מופלג, אי נמי ביאורו שמקדיש הוא את האשה לשמים כקורבן, ואף הוא דבר מופלג. ולכן לכאורה ניחא פי לבאר דאינו אלא לשון מושאל בעלמא, לסייג קנין האישות באיסורין לאפוקי משאר קניינים, להיותה סוגה בשושנים.

יב. שיטת התוס' – האיש במקום רשות גבוה

כתבו התוס' (ד"ה דאסר לה אכו"ע כהקדש) ז"ל "והרי את מקודשת לי, כלומר להיות לי, מקודשת לעולם בשבילי". ונראה לבאר דכיון דאמרה הגמ' דאסר לה אכו"ע כהקדש, משמע שאף על עצמו אסרה, דכן דין הקדש, שנאסר החפץ אכו"ע ואף על בעליו. ואם כן יש להסביר מהו לשון מקודשת לי, דמשמע שאסורה אף לו עצמו, וא"כ היאך שייך קידושין בלשון זה. בשלמא בלשון הרי את מאורסת לי הרי את לי לאינתו, מקודשת לו וודאי שאינה אסורה לו דאינו במשמע כן בלשונות אלו, אבל בלשון הקדש היאך יכול לקדשה, דמשמע שהיא אסורה אף לו, וכ"כ המהר"ם מלובלין בביאור קושיית התוס'.

ונראה ביאור תירוץ התוס' דלשון 'לי' אינו עלי כי אם בשבילי, כמ"ש רש"י עה"פ (תהלים כז, ח) לך אמר ליבי בקשו פני, בשבילך בשליחותך. ולכן פירושו שהיא מקודשת לעולם, דהיינו לכל שאר העולם, בשבילי, מחמתי, שבשבילי נעשתה היא אשה ולגביה רק אני בכלל איש, אבל

אסורה היא אשאר העולם. ונמצא פירוש תיבת לי לב' צדדים הבאים כאחד, שמקודשת להיות שלי, ואסורה אכו"ע בשבילי, וכ"כ הרא"ה בביאור דברי התוס'.

וכתבו עוד התוס' (שם) וז"ל "כמו (נדרים ד' מח.) הרי הן מקודשין לשמים להיות לשמים" עכ"ל. ונראה דמה דמייתי האי ראיה להורות דאין פירושו שאסורין הם לשמים כי אם מוקדשין כדי להיות לשמים.

והוא חידוש מופלג, דלכאורה האדם עומד במקום רשות גבוה לגבי האשה, וכביכול ב' רשות גבוה ישנם בתורה, דהיינו הקדש כלפי שמיא, וקנין אישות אשר בו יש לאיש דין רשות גבוה בקיחת אשה.

ולשכך האוזן מצאתי במדרש (תנחומא בחקותי ג):

> אמר רבי אמי נתאוה הקדוש ברוך הוא כשם שיש לו דירה למעלה שיהא לו כך דירה למטה שכך הוא אומר לאדם הראשון אם זכית כשם שאני מלך על העליונים כך אעשה אותך מלך על התחתונים שנאמר (בראשית ב, טו) ויקח ה' אלהים את האדם, אין לשון ויקח אלא לשון עלוי כמה שנאמר (שם יב, טו) ותקח האשה בית פרעה.

כלומר ע"י קידושי אשה נעשה באדם עילוי עד שנעשה הוא כענין תבנית של מעלה, מה הוא ית' מלך בעליונים אף האדם מלך בתחתונים, ולכן יש בו צד של רשות גבוה. וכיון דיסוד זה נרמז גבי אדם הראשון, שהיה הוא היחיד במינו, שלא היו בעולם עוד בנ"א מלבדו, נמצא בזה יסוד לביאור דין זה דאסר לה אכו"ע כהקדש, שכן נעשו כל העולם לגביו כחיות כפי שהיו גבי אדם הראשון, ואינה ראויה כי אם לו בלבד, וצ"ע.

יג. הרי את מקודשת לי – פשטא דלישנא

אלא שכתבו עוד התוס' וז"ל "ופשטא דמילתא מקודשת לי מיוחדת לי ומזומנת לי".

כלומר ישנו קושי בלשון מקודשת כפשוטו, וע"כ לברר דאינו כפשוטו ממש אלא כאילו אומר לה מיוחדת לי ומזומנת לי.

וצריך להבין מה צד הקושי בלשון קידושין כפשוטו, ועוד יקשה מדוע אמר ב' הלשונות הנ"ל, דהיינו מיוחדת ומזומנת ולא סגי בחד מינייהו. ועוד יקשה דלקמן (ו.) גבי האומר לאשה הרי את מיוחדת לי הוא בעיא דלא אפשיטא, ונפק"מ דאם קדשה אחר תפסי בה קידושין, וכ"כ בעצמות יוסף (ד"ה תוס' דאסר כו').

ונראה לב' צדדים ישנם באמירה בקידושין, היינו כוונת האיש והבנת האשה. ופשוט הוא שאילו יאמר לה הרי את אסורה אכו"ע כהקדש לאו כלום הוא, ולא חלין הקידושין כלל, דלא נתברר כאן כלל שמקודשת היא לו. ומאידך אילו יאמר הרי את מיוחדת לי, הרי זה ספק מצד הבנת האשה, ובגמ' שם גבי לשון מיוחדת לי הוא ספק משום שאין האשה יודעת מה כוונת האיש, וכ"כ העצמות יוסף.

ונראה דלכן פירש"י (שם ד"ה מיוחד) דהוא משום והוא לבשר אחד, ונראה ביאור הדברים דפשט לשון מיוחדת לי הוא ככל קנין בעלמא, אלא שבזה לא חלין עליה איסורי ההקדש, ולכן אע"פ שפשט לשון מיוחדת לי סובל פירוש קידושין, כגון שמכוין לוהיו לבשר אחד, מ"מ לא נתברר לאשה מה כוונתו, דיותר משמע שתהא קנויה לו בעלמא.

ולכן פשוט שאילו יאמר רק לשון הרי את אסורה אכו"ע כהקדש, אין כאן צד קנין, ומאידך אילו יאמר לשון הרי את מיוחדת לי הרי זה ספק מצד האשה אם כוונתו לקידושין או לקנין בעלמא. ובעינן לתרוויהו, דהיינו לשון קנין כלישנא דאור' ולשון הקדש כלישנא דרבנן.

ונראה דלכן פירשו התוס' דאף לשון קידושין אינו כפשוטו ממש כי אם סובל ב' פירושים, מיוחדת ומזומנת, דבמיוחדת חל צד הקנין שהיא של האיש, ובמזומנת חל צד ההקדש, שמזומנת היא להיותה אשת איש בלבד, כקריאת שם בהקדש, ולכן כשאומר הרי את מקודשת לי, הרי זה כאילו קנאה וייחדה כהקדש.

ונראה דאין הכוונה שצריך האדם לכוין שכן פירוש דבריו באמרו הרי את מקודשת לי, אלא שחכמים תיקנו לשון זה בפירוש זה , וכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש.

יד. האומר טלית זו מקודש לי

אלא שכתבו עוד התוס' (שם) וז"ל:

> ומיהו אם היה אומר טלית זו מקודש לי אין נראה שיועיל דגבי אשה במה דמתיחדת להיות לו היא נאסרת לכל אבל בככר וטלית לא שייך למימר הכי.

ונראה לבאר השתא דאתית להכי דלשון מקודשת סובל ב' הפירושים הנ"ל, דהיינו מיוחדת ומזומנת, כלומר חלות קנין וחלות איסורית כהקדש, יש לדון האם שייך לומר זאת אף בשאר קניינים, כגון כשאומר טלית זו מקודש לי, שתהא הטלית קנויה ומותרת לאיש ואסורה אכו"ע בתשמיש, ושיחולו ב' הדינים כאחד, לא שיקנה תחילה ואח"כ יאסור החפץ בקונם.

ונראה שנסתפקו בזה התוס' ולכן כתבו לשון דאין נראה שיועיל, וא"כ יש להבין מאי סד"א דיועיל ומדוע הסיקו שלא יועיל.

ונראה לבאר הה"א דכיון דפירשו חכמים לשון קידושין דאית ביה נמי קנין והקדש, א"כ אפשר שיועיל זה גם בשאר חפצים, או דילמא אין זה שייך אלא בקידושי אשה דווקא.

ובעומק השאלה אפשר לבאר דדילמא אין שייך רשות הקדש להדיוט אלא בקידושי אשה בלבד, או דילמא בכל גוונא שייך זה.

ולענ"ד נראה פשוט שלא יועיל לשון זה אלא בקנין אישות אבל לא בשאר חפצים, דדווקא גבי קנין אשה שנו חכמים לשון הקדש, אבל לא מצינו זה בשאר קניינים. ולכן אילו יאמר טלית זו מקודש לי, לא יועיל כלל, שכן אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, וצריך לקנותו תחילה, וא"ת שקונה הטלית מזולתו בלשון זו, וחברו מקנה לו מדעתו שמבין שרוצה לקנות כך, אכתי יש לדון אם שייך הקדש כגון דא בשאר חפצים.

ונראה דכיון דלשון מקודש לי כפשוטו הוא שאסור אף על האיש, ודווקא בקידושי אשה יש לבאר הפשטא דמילתא, דבתורה לא כתיב קנין כי אם קיחה, וביארנו לעיל דקיחה כוללת ב' הצדדים, דהיינו קנין והקדש. אבל בשאר קניינים נראה דלא יועיל זה כי אם לאסרה אכו"ע ואף על עצמו. ואם כנים דברינו אפשר דלא שייך רשות הקדש בהדיוט אלא גבי אשה בלבד, וצ"ע.

ומ"מ נחלקו בזה החזו"א (קידושין ס' קמח ד"ה תוד"ה דאסר) והפר"ח (הג' מיים חיים בחידושי המסכתות).

דלחזו"א לא יועיל זה בטלית, דבפשט לשון מקודש ליכא לשון קנין כלל.

אבל הפר"ח כתב וז"ל: "היינו לפשטא דמילתא, אבל ללישנא דהקדש, כי קאמר טלית זו מקודשת לי, מיהא מקני, דרצה לומר אסורה כהקדש לי".

כלומר לא נסתפקו התוס' בזה אלא כשאומר לשון מיוחדת ומזומנת, דהוא פשטא דמילתא, אבל כשאומר לשון מקודשת לי יועיל.

ולפי"ז נראה לבאר דס"ל דבכל הקניינים שייך לשון הקדש להתיר לבעלים ולאסרו אכו"ע, ונראה שפירש כן דכיון דסו"ס פירוש לשון מקודש סובל ב' הפירושים הנ"ל, דהיינו מיוחד ומזומן, לכן אם מבין המקנה שרצונו לקנות החפץ, ממילא יועיל אח"כ גם ההקדש. ולענ"ד קשה דבשאר קניינים לא נזכר קיחה בדייקא, להצריכנו לפרש דאינו רק קניין, כמ"ש לעיל, וצ"ע.

טו. שיטת היד רמ"ה

גם היד רמ"ה (ד"ה ומאי לישנא) נתקשה בלשון זה דהרי את מקודשת לי, וכתב וז"ל תמה דהרי את מקודשת לי משמע דהוא מקדשה לעצמו, ותהא אסורה לו כהקדש.

ותירץ וז"ל:

> וי"ל דהכי קאמר הרי את מקודשת לי ליאסר לכו"ע, מה הקדש מותר לראוי לו ואסור לאחרים, כגון קדשי קדשים שמותרים לזכרי כהונה טהורה ואסורין לאחרים, אף אשה זו הותרה לבעלה ונאסרה לאחרים בקידושין אלו. פירוש כגון קדשי קדשים שמותרים לכהנים שבזכרי כהונה ואסור לזולתם, וכגון מורם קדשים קלים שמותרים לנשיהם ולבניהם ואסור לאחרים, אף אשה זו כיון שנתקדשה הותרה לבעלה ונאסרת לאחרים.

וזה דלא כתירוץ התוס', דאין פירוש הלשון שמקודשת לאיש עצמו אלא שנעשית ככל הקדש לגבוה, אלא שכפי שק"ק מותרים ללראוי להם, דהיינו כהנים, כן האשה מותרת לבעלה, ולא חשוב הוא כזר לגביה. ואפשר דלא נהירא ליה לפרש כדברי התוס', דסו"ס הוא דבר מופלג שיהא האיש עומד במקום רשות גבוה.

ונראה דלכן לא קשיא ליה הא דטלית, ופשוט שלא יועיל לשיטתו, דהאיש לא חשיב ראוי אלא לאשה בלבד, אבל כל שאר חפצים המוקדשים אף לכהנים אינם מותרים.

ונראה דאין להקשות דא"כ תהיה האשה מותרת לכל הכהנים, כפי שבקודשים חולקין כל אנשי המשמר, כמ"ש ברמב"ם (הל' מעשה הקרבנות י, יד) וז"ל:

> לענין חלוקה הכל לאנשי בית אב שמקריבין באותו היום, וכולם חולקים בכל קדשי המקדש איש כאחיו, בין זה שהקריב בין אחיו שעמו במקדש שלא הקריב.

דרחמנא הוא דאחשביה הכהנים לאכול בשר הקודשים, ולא חשיבי זרים לגבייהו, ורחמנא הוא דאחשביה לאיש להיות מותר בזאת האשה ואפקיה לכו"ע, וכזרים הם לגביה.

ונראה ראיה קצת לשיטתו ממה דאמרינן בגמ' לקמן גבי אשה הקונה עצמה במיתת הבעל דלאו איהו קא מקני, מן שמיא הוא דמקני לה, כגוונא .

ובענ"ד לא זכיתי לעמוד על נפק"מ בין שיטת התוס' ליד רמ"ה, ועוד לאלוק מילין.

טז. שיטת תלמיד הרשב"א

ומצינו שיטה נוספת בראשונים, של תלמיד הרשב"א (הובאו דבריו בקובץ שיטות קמאי, ד"ה ולשון קידושין) וז"ל: "ולשון קדושין איסורין, דאסר לה אכ"ע כהקדש, לומר שיתרחקו ממנה בני אדם, כדכתיב לא ינקה כל הנוגע בה" עכ"ל.

ונראה דס"ל דאין באשה דין הקדש ממש, אלא הוא רק לשון מושאל, להורות כי אינו ככל הקניינים, וחלין בה איסורים נוספים מלבד גזל ושאר איסורין החלין בכל קנין.

וכפי שמצינו בתורה, דלשון הקדש סובל פירוש איסור בעלמא, כדכתיב גבי כלאי הכרם (דברים כב, ט) "פן תקדש המלאה", ובגמ' (קידושין נו:):

> כלאי הכרם אסורין בהנאה, מנלן, אמר חזקיה, דאמר קרא פן תקדש, פן תקד אש. להורות דאין זה הקדש ממש, ואין בו דין מעילה, אלא דומה להקדש להיותו אסור אף בהנאה.

ונראה דלכן מייתי להאי קרא דלא ינקה כל הנגע בה, להורות דחמור איסורה משאר קניינים, דאף בנגיעה שייך בה איסור.

וכתב עוד תלמיד הרשב"א וז"ל "ומיהו עיקר לשון הרי את מקודשת פי' הרי את מזומנ' לי, כדכתי' וקדשתם היום ומחר".

ונראה דאף לדידיה יקשה לשון הרי את מקודשת לי דסו"ס משמע שאוסרה אף על עצמו, ולכן יש לפרש דלשון הקדש הוא מזומנת, דכן תרגום הפסוק וקדשתם היום ומחר ותזמנינון.

יז. לישנא דהקדש – כפשוטו או לשון מושאל

ונראה דבזה גופא נחלקו התוס' והיד רמ"ה עם תלמיד הרשב"א, דהיינו אם לשון הקדש הוא כפשוטו וממילא חלין באשה דיני הקדש, או רק לשון מושאל ואין כאן כי אם קנין בלבד.

לאור האמור יש לבאר היאך יפרש תלמיד הרשב"א הא דתנינן לשון קנין משום כסף, דדווקא כסף הוא דאינו אלא בלשון קנין, משא"כ בשטר וביאה.

ואם כנים דברינו, ולדידיה לית באשה דין הקדש ואין זה כי אם לשון מושאל בלבד, וממילא שוב א"צ לבאר דיש הקדש בשטר וביאה, אלא רק שבכח שטר וביאה להחיל איסורין שונים, ובנ"ד איסורי קנין אישות שאינם חלים בשאר קניינים. אבל אין בכחו של כסף להחיל אלא איסורים הבאים מחמת קנין, דהיינו איסורין שבין אדם לחברו, וממילא אילו ירצה הבעלים

יכול הוא להתיר לזולתו להשתמש בחפציו, משא"כ בקנין אישות, אשר חלין על האשה איסורין בחפצא ולא רק לצד היותה רכוש הבעלים.

ולאור דברי הגר"ש שקאפ שהובאו לעיל, דבהקדש חל שינוי בגוף החפץ, משא"כ בקנין, אפשר דלשיטת התוס' ויד רמ"ה נעשה שינוי בגוף האשה, כמ"ש לעיל, משא"כ לשיטת תלמיד הרשב"א, דלא חל בה כל שינוי ורק שינוי רשות, אלא שהתורה קבעה בקנין אישות איסורים נוספים, כגון שאינו רשאי למכרה לאחר וכיוצ"ב.

יח. המקדש אשה לזמן ה"ז מקודשת לעולם

הנה לאור האמור יש לדון בסוגיא דהמקדש לזמן אמתני' דהרי הנטיעות האלו קרבן כו' (נדרים כח.).

ששנינו האומר הרי נטיעות האלו קרבן עד שיקצצו טלית זו קרבן עד שתשרף אין להן פדיון. ופשט המשנה תמוה, דהיאך אפשר שלא יהא להן פדיון לעולם וכן מקשה הגמ'.

ומבאר בר פדא דכל שלא נקצצו, אפ' אם יבוא לפדותן הרי אלו חוזרות וקדושות, כלומר אין להם פדיון להפקיען מקדושתן, דכיון דאמר עד שיקצצו הרי הוא כאומר בפירוש הרי הנטיעות האלו קרבן מעתה וקרבן לכשיפדו כל זמן שלא יקצצו, ונמצא פדיונם קדוש כל שעה לפי שיוצאות הן לחולין אלא שלאלתר חוזרות וקדושות, כ"כ הר"ן (שם, ד"ה אמר בר פדא).

ונחלקו אמוראים מה דינן משיקצצו, דלבר פדא משיקצצו פודן ויצאו לחולין ושוב אינו פודן. אבל לעולא א"צ לפדותן, וקדושת פוקעת בכדי ויוצאות לחולין, שאין קדושתן נמשכת אלא עד אותו זמן שהקדישן.

ומקשה הגמ' על דברי עולא: "א"ל רב המנונא: קדושה שבהן להיכן הלכה? ומה אילו אמר לאשה היום את אשתי ולמחר אי את אשתי, מי נפקא בלא גט?".

ולכאורה יקשה דמה הראיה מקידושי אשה להקדש, דמה שאין אשה יוצאה בלא גט הוא מגזירת הכתוב דכתיב (דברים כד, ב) "וכתב לה ספר כריתות".

ועוד שכתבו התוס' (שם, ד"ה היום) דעצם דין זה נלמד מגירושין (גיטין פג:) דמיבעיא לן גבי האומר לאשתו היום אי את אשתי ולמחר את אשתי, כלומר תהא מגורשת היום ולמחר לא תהא מגורשת מהו, ופשיט התם כיון דפסקה פסקה, והויא מגורשת לעולם, וכיון דאיתקוש הויה ליציאה, ה"ה בקידושין.

ואע"פ שיש להקשות, דבגירושין מובן הדבר, שכן משיצאה מרשותו שוב אין לה רשות בו, והיאך תחזור להיות אשתו בלא קידושין אחרים, אבל בקידושין אפשר שיחולו ויפקעו מאליהם, ולכאורה אין בהם סברת כיון דפסקה פסקה.

ואף אם נתרץ זאת, אכתי יקשה – דזה דווקא בקידושין, הקדש לא איתקיש לגירושין, ומנ"ל לומר כן בהקדש.

וכן הקשה בקוב"ש (קידושין, אות נ) ותירץ וז"ל "אבל טעם הדין בקדושין אינו משום היקשא, אלא משום דקדושה לא פקעה בכדי" עכ"ל.

ונראה לבאר דלכן בעינן היקש, וללמד כי יסוד זהה להם, שכן מסברא היה מקום לחלק בין קידושין וגירושין כמ"ש לעיל, ואפשר דהכי פירושו, כיון דחלין בה דיני הקדש, ומשהקדישה זה נשתנה שמה להיות אשת איש, הרי זה כאילו פסקה להיות משמה הקודם, ולא חלו הקידושין אלא על שמה הראשון, דהיינו כשהייתה פנויה, והשתא תו ליכא. ואין זה דין בקידושין כי אם בכללות דיני הקדש, וצ"ע.

ולפי"ז אתי שפיר לשיטת התוס' והיד רמ"ה הנ"ל, דישנם דיני הקדש בקידושי אשה, ומובן מדוע אין קידושין לזמן, ויסודו בכלל דיני הקדש.

אבל יקשה לשיטת תלמיד הרשב"א, היאך יסביר הא דאין אשה מתקדשת לזמן, דכיון דאין באשה אלא דיני קנין בלבד, מדוע לא יפקעו לאחר זמן כבשאר קניינים.

הנה ממשיכה הגמ' ומתרצת (שם) "א"ל רבא: מי קא מדמית קדושת דמים לקדושת הגוף? קדושת דמים פקעה בכדי, קדושת הגוף לא פקעה בכדי".

כלומר לא אמר עולא שקדושה עשויה לפקוע בכדי אלא בקדושת דמים, משא"כ בקדושת הגוף. והוא משום דקדשי מזבח, דהיינו קדושת הגוף, מחיל הבעלים את הקדושה בחפץ עצמו, משא"כ בקדשי בדק הבית, דהיינו קדושת דמים, שע"י שמקנה הבעלים את מחיר החפץ חלה בו הקדושה, וממילא כיון דהוא משום קנין, יכול הבעלים להגבילו בזמן, וכ"כ הגר"ח (סטנסיל, ס' רמט).

אי נמי משום דקדושת דמים אינה דבר עצמי כי אם יחסי, ובכל עת יכול שווי הדמים להשתנות, ולכן ממילא ביסודו אינו דבר קבוע, וצ"ע.

ומקשה אביי (שם) "וקדושת הגוף לא פקעה בכדי? והתניא: שור זה עולה כל ל' יום ולאחר ל' יום שלמים - כל ל' יום עולה, לאחר ל' יום שלמים אמאי? קדושת הגוף נינהו ופקעה בכדי!"

דבפשט לשון הברייתא לא מיירי אלא בקדושת הגוף, ומוכח שאף היא עשויה לפקוע בכדי. ומתרצת הגמ' הב"ע דאמר לדמי.

ויש לעיין בקושיית אביי, דלא מייתי ראיה כי אם מהקדש, וצ"ע אי ס"ל דאף קידושי אשה עשוים לפקוע בכדי.

והסתפק בזה הרשב"א והסיק דמודה אביי בקידושי אשה דהאומר לאשה היום את אשתי ולמחר אי את אשתי אינה יוצאה בלא גט ואין הקידושין פוקעין בכדי.

וכ"כ הרשב"א (שם, ד"ה אלא אי אמרת) וז"ל:

> ונראה לי דטעמא דהא מלתא דכל שאינו קנוי קנין עולם אינו אלא כקנין פירות, ואפילו קונה קרקע בא"י מכיון שחוזרת ביובל קראו הכתוב קנין פירות, כדכתיב מספר תבואות הוא מוכר לך, ולר"ל נמי דאמר קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי, הקונה שדה בזמן שהיובל נוהג מביא ואינו קורא, ומסייע ליה קרא דכתיב במספר שני תבואות ימכר לך, כדאיתא בשלהי פרק השולח בגטין (פג:), ואשה המתקדשת לאיש קנויה לו לגמרי, וקנין כספו קרינן לה, ומהאי קרא הוא דאכלה תרומה, כדתניא בריש פרק אלמנה ביבמות מנין לאשה שאוכלת בתרומה שנאמר וכהן כי יקנה נפש וגו', ואם מתקדשת לו לזמן הוי כקנין פירות בלבד, וכן כשהוא מגרשה צריכה שתצא מרשותו לגמרי ולא שיהא גופה לזה ופירותיה לאחר.

כלומר אפשר לחלק בין הדש לאשה, ומה שאין קידושי אשה לזמן אינו משום דיני הקדש כי אם משום דיני קנין. דכל שאינו קנין עולמית קנין פירות אקרי, כדמוכח בגיטין (פג:) בקונה שדה מחברו בזמן שהיובל נוהג, הבא להביא ביכורים, דפליגי ר' יוחנן ור"ל אי קנין פירות כקנין הגוף דמי, ונפק"מ אם מביא הוא וקורא, דבפרשיית ביכורים כתיב (דברים כו, י) ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי ה', דבעינן שיהא הקרקע שלו. ומ"מ לכו"ע קנין שאינו עולמית אינו אלא קנין פירות בעלמא.

ואשה אינה קנין פירות, כדמייתי ראיה קרא (ויקרא כב, יא) דוכהן כי יקנה נפש קנין כספו הוא, דמהאי קרא ילפינן דאוכלת בתרומה, ונפש קרי לה קרא.

וכיון שכן נמצא שמה שאין האשה יוצאה בלא גט ואין בה קידושין לזמן, הוא משום דהיא קנין הגוף, וזה אינו חל אלא בקנין עולמית.

אלא שלי דברי הרשב"א הנ"ל יקשו ג' קושיות, הא' מצד כוונת האיש, דמוכח דאינו רוצה לקנותה אלא קנין פירות בעלמא, ומדוע תהא מקודשת. הב' מצד פעולת הקידושין כיצד יש

להסביר שמקודשת היא לעולם, דלכאורה לא היה לקידושין לחול כלל. והג' מצד כוונת האשה, שכן לא נתרצתה היא להתקדש אלא לזמן שאמר.

ותירץ בקובה"ע (נו, ו) דלכן כתב הרשב"א דבאשה קנין פירות לא אשכחן, ממילא ע"כ כוונת המקדש שבתוך זמן זה תהא קנויה עולמית, ואז יתבטלו הקידושין מאליהן, וכיון שהיתה מקודשת עולמית שעה אחת, חלין הקידושין, ואינה יוצאה בלא גט.

ונראה לתוספת ביאור דמושג הזמן בקידושין אינו דבר עצמי כי אם מסתעף בלבד, וכ"כ הר' עמיאל ז"ל בספר המידות לחקר ההלכה (מידה טז, מושג הזמן) וז"ל:

> שיש הבדל בין הגבלה בעצם הדבר ובין הגבלה בהפרטים המסתעפים מהדבר וזהו ההבדל בין חצייך מקודשת לי דאינה מקודשת כלל, ובין היום את אשתי ולמחר אי את אשתי דלא נפקא בלי גט, - משום דבאופן הראשון בחצייך מקודשת לי שגוף האשה הוא ג"כ עצם בלתי ניתן להתחלק, אבל כיון שההגבלה היא בגוף העצם אז ממילא לא חל כלל, אבל באופן השני באומר היום את אשתי שההגבלה היא בדבר המסתעף על זה גם הבעלים גופא אינם הבעלים להגביל וכנ"ל.
>
> ומה שלא נתרצתה האשה אלא לזמן שקצב האיש, נראה לבאר דכיון דחל קנין הגוף לפי שעה, הרי זו חלה לעולם, וכמ"ש הרא"ה (הובאו דבריו בהר"ן גיטין פד. ד"ה בתר דבעיא) וז"ל דמהא שמעינן שהנותן קרקע לחבירו גוף ופירות ליום א' שזכה מקבל בקרקע לעולם דהא אסיקנא כיון דפסקה פסקה

ודילמא י"ל תירוץ נוסף, דכיון שנקנית האשה לבעלה, שוב אין לה יד לקבל עצמה, וצ"ע.

יט. ידות בקידושין

הנה יש להקדים ביאור עצם דין ידות בנדרים, דילפינן להו מקרא דכתיב (במדבר ו, ב) "איש או אשה כי יפלא לנדר נדר נזיר להזיר ליי".

ובברייתא (נדרים ג.):

> תניא: נזיר להזיר - לעשות כינויי נזירות כנזירות, וידות נזירות כנזירות; אין לי אלא בנזירות, בנדרים מנין? ת"ל: איש כו' כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה', מקיש נזירות לנדרים ונדרים לנזירות, מה נזירות עשה בו ידות נזירות כנזירות, אף נדרים עשה בהם ידות נדרים כנדרים.

ויש להבין היאך למדו כן חז"ל מהפסוק, וביאר הר"ן (שם, ד"ה דכתיב נזיר להזיר) "וז"ל דלאו אורחיה דקרא הכי דלעולם המקור קודם אל שם הפעולה כדכתיב לאסור איסר לקיים כל דבר" עכ"ל.

כלומר כיון ששינה הכתוב לשון קבלת הנדר והנזירות מדרך רגילות הלשון, ש"מ דאף דיבור שאינו מבורר כל צרכו עשוי להצטרף לדברים שבלב לחייבו באשר נדר, אי נמי דאחשביה רחמנא לדיבור שלם גבי נדרים וכיוצ"ב.

ויש להבין מדוע נקרא זה ידות, וביאר הריטב"א (קידושין ה: ד"ה אמר שמואל) וז"ל "פי' ידים הוא מלשון ידות הכלים שהוא בית אחיזתם ובאחיזתם נתפש כל הכלי" ע"כ.

כלומר כפי שידות הכלים אינן הכלי עצמו, מ"מ משאחז בה הרי זה אוחז כל הכלי.

וישנן ידים מוכיחות, ושאינן מוכיחות, וכ"כ הריטב"א (שם) וז"ל:

> כל שאינו גומר בדיבור כל ענינו, אלא שהתחיל בו ויש קצת הוכח בענין למה שלא פירש ממה שפירש, וניכר מתוך ענינו ומעשיו אלא שאינו הוכח גמור מיקרי ידים שאינם מוכיחות, כלומר שאינן מוכיחות בדבורו ולא במעשיו לגמרי, וכשניכר מתוך מעשיו לגמרי והדעת מכרעת לכונתו הוי ידים מוכיחות, והא לכולי עלמא חשיב כאלו השלים דבורו, אבל כשמתחיל דבורו ואין בו הוכח על כונתו יותר מענין אחר אפילו ידים לא מיקרו.

כלומר כדי שיהיו ידים המוכיחות בעינן לב' תנאים, הא' שיהיה בדיבורו קצת הוכחה שלכך כוונתו, והב' שיהו מעשיו או הענין מוכיחים כוונתו.

הנה בגמ' (נדרים ן:) נסתפק ר' פפא אם יש יד לקידושין או לא. ולכאורה נראה דיסוד הספק הוא כמחלוקת הראשונים הנ"ל, וכ"כ המאירי (שם, ד"ה נסתפקו) וז"ל:

> וענין השאלה אם מדמין אותה לנדרים אחר שעל ידיהם נאסרה לכל העולם כדבר הנדור, או שמא לקנין בעלמא כשאר קנינים שאין בהם תורת יד כלל.

ונראה לבאר דאע"ג דידים אינם דיבור מבורר דיו בין אדם לזולתו, מ"מ גבי הקדש ונדרים אחשביה רחמנא לדיבור מגזירת הכתוב.

ומבארת הגמ' דכאשר אמר לאשה הרי את מקודשת לי ואמר לחבירתה ואת נמי, בזה אין כל ספק, דקידושין ממש הן ולא משום ידים בלבד.

ולכאורה יקשה, שכן בגמ' (קידושין ה:) מבואר שאם נתן לאשה כסף ואמר לה הרי את מקודשת, ולא אמר לי, אינה מקודשת, דאפ' ידים לא הוי כי אם ידים שאינן מוכיחות. ומדוע כשאמר לשניה ואת נמי מקודשת, שהרי לא אמר לה לי.

ונראה לבאר דכיון ששמעה השניה שאמר לראשונה לשון זו של הרי את מקודשת לי, ממילא כשאמר אח"כ לשניה ואת נמי, כוונתו וכן את כפי שאמרתי לראשונה. ונתבררה כוונתו שרצונו לקדשה לו, אבל אם רק אמר לאחת הרי את מקודשת, אע"פ שנתן לה כסף, מ"מ לא נתברר לן אם אמר זאת בתורת קידושין או שמא בתורת שליחות בעלמא, כ"כ התוס' (שם, ד"ה הכא). ונראה דאע"ג דדבר רחוק הוא שיקדש אדם אשה לחברו, נראה לתרץ דהיא הנותנת ומדוע לא אמר תיבת לי, דבזה היה מוכח למעלה מכל ספק, וכיון שלא הוציא עצמו מכלל הספק הזה בדבר קל כל כך, לא הוי אלא ידים שאינן מוכיחות.

אלא ספק הגמ' בידים בקידושין הוא כגון שאמר לה לאשה הרי את מקודשת לי, ואמר לחבירתה ואת.

דשמא יש לבאר דבריו שכוונתו כאילו אמר ואת נמי, או שמא רק אמר לחבירתה ואת חזאי, כלומר ואת ראי בקידושין של חבירתך.

ואע"פ שדבר רחוק שכן, שכן מדוע יאמר כן לשניה, ומה צורך לו בזה. מ"מ כיון שאילו היה רוצה לפרש כוונתו היה אומר כן באופן פשוט, ממילא נולד לנו ספק בכוונת דבריו, ואין זה כי אם ידים מוכיחות. ולכן אם יש דין הקדש באשה, ממילא אף בזה יחשב לקידושין דרחמנא אחשביה לדיבור, ואי לאו לאו, שכן לא הניח דבריו כי אם בספק, ואם אין באשה אלא קנין בלבד, בעינן שיהיו הדברים ברורים בין הקונה למקנה כדי שיחול הקנין.

אלא שמ"מ לא ביארה הגמ' היאך היה מעשה הקידושין, דהיינו נתינת הכסף וכיוצ"ב.

וביארו הראשונים (תוס', ר"ן, רשב"א) דמיירי כגון שנתן לראשונה ב' פרוטות, ורק אמר לשניה ואת, דאי יש ידים לקידושין, נמצא שדיבורו מהני להקדישה, ונעשתה הראשונה שליחה לשניה לקבל קידושיה, שזה פשוט שחברתה מקודשת כמוה אף בכסף שלה, שהרי אשה נעשית שליח לחבירתה אף במקום שנעשית לה צרה, כמו שהתבאר בשני של קדושין במשנת מעשה בחמש נשים, כ"כ המאירי (שם).

אבל נחלקו הראשונים הנ"ל מה הדין כשנתן פרוטה לכל אחת, ואמר לראשונה כנ"ל ולשניה ואת. דלכאורה בפשט הגמ' אף זה בכלל הספק, ואינה מקודשת אא"כ יש יד לקידושין.

אבל כתבו הר"ן והרשב"א (שם) דבזה ליכא לספוקי כלל, ופשיטא דמקודשת היא, דכיון שעשה מעשה ונתן לה, שוב אין מקום לפרש דבריו כאומר לה ואת חזאי.

אבל התוס' (שם, ד"ה או דילמא) בתירוצו השני כתב שאף בכגון דא נסתפקה הגמ', ודייק כן משום דאל"כ לא הל"ל דילמא ואת חזאי קאמר, דקאי אדיבורו, אלא דילמא נתן לה לשם מתנה, דקאי הכוונת המעשה.

ובאמת ביארו הראשונים (תוס', רשב"א) דיסוד ספק ר' פפא הוא משום דאין ללמוד ידים לקידושין במה מצינו מנדרים, שכן לנזירות גופא ילפינן לה בהיקש, ושבועות נמי איתקוש לנדרים וחרמים בכלל נדרים הם, וא"כ היכא דגלי גלי היכא דלא גלי לא גלי, ואין ללמוד דין ידים לקידושין. אלא שהתוס' כתבו דכיון דאסר לה אכו"ע כהקדש אזי דומין הן להקדש. אבל הרשב"א כתב דמעיקרא יש סברא לחלק, דהקדש חל בדיבור ובזה חמור הוא מקידושין, דלקידושין בעינן מעשה, דהיינו כסף שטר וביאה.

ונראה לפי"ז דב' דרכים ישנן לבאר את ספקו של ר' פפא, דלשיטת הרשב"א והר"ן עצם הספק הוא אם יש דין הקדש באשה או רק דין קנין וממילא אין בהם דין ידים. אבל לשיטת התוס' יש לבאר דיסוד ספקו הוא משום דאע"ג דמעיקרא סד"א דיש בה דין ידים, מ"מ לא כתבה כן התורה ודילמא שאני קידושין, ואפשר לבאר דכל הקדש הוא רק בין האדם למקום, וליכא ספיקא כלפי שמיא, משא"כ בקידושין, דסו"ס האמירה היא גם בין האדם לזולתו, דהיינו האשה, ולכן כל שלא בירר דיבורו כל צרכו, אין לומר שתתקדש, דהיא הנותנת כמ"ש לעיל, ומדוע לא אמר כן בהדיא.

ונראה לבאר דמה שאילו נתן פרוטה לזו ופרוטה לזו מקודשת לשיטת הר"ן הוא משום דהוא מעשה קנין, מדין אומדנא דמוכח, וכיון שעיקר הקנין הוא משום המעשה ולא משום הדיבור, ממילא מוכח ממעשיו שלזו כוונתו, ושוב א"צ שיברר דיבורו כל צרכו, וכיון שנתרצתה היא והוא, ה"ז מקודשת.

וכן יש לדייק בדברי הר"ן שכתב על כגון דא דאינם ידות כי אם קידושין עצמו, כלומר אין צריך בזה לדין ידות כלל, אבל ק"ק דהרשב"א (שם, ד"ה בעי ר"פ) כתב וז"ל "ואי יהיב הכא פרוטה אף לשניה בכי הא פשיטא דהוו ידים" ע"כ, ולכאורה אם כדברינו לא היה לו להזכיר ידים, דאינו משום הקדש כי אם משום קנין, ונראה לתרץ דכתב כן בה"א, דהשתא אכתי מיבעי לן בגמ' אי איכא דין ידים בקידושין, ואפשר דלמסקנה ס"ל דאין דין ידים בקידושין כלל, דאינם אלא משום קנין בלבד.

ונפק"מ בזה גופא, דהיינו בנתן פרוטה לזו ופרוטה לזו, דלר"ן ולרשב"א מקודשת ולתוס' נמי ספק הוא. אבל אם נתן ב' פרוטות לראשונה ואמר לשניה ואת, ה"ז ספק קידושין לכו"ע,

דבעיא דלא איפשיטא היא בגמ', לר"ן ולרשב"א הוא משום דדילמא באמת יש דין הקדש בקידושין, ולתוס' הוא משום דאע"ג דיש דין הקדש בקידושין, מ"מ אפשר דשאני קידושין כמ"ש לעיל.

ומ"מ נראה דכיון דבעיא דלא איפשטא היא, יבאר הרשב"א דמכאן ראיה דאין דין הקדש בקידושין ורק לשון מושאל הוא, דאל"כ היה לגמ' לפשוט דיש יד לקידושין, ומאידך יבארו התוס' דרק משום דיש מקום לתלות דאת חזאי קאמר לה, הוא דמסיק בספק, וז"ל (תוד"ה או דלמא):

> וי"ל דאי לאו משום דאית ליה למיתלי במילתא אחריתי ואת חזאי קאמר הוה פשיטא ליה דיש יד לקידושין, דאת חזאי משמע דאינו רוצה לקדשה כלל, דכיון סו"ס תלי בדעת האשה להקנות עצמה, נמצא דאת חזאי אינו לשון שמבינה האשה ורק בהקדש יש לומר דליכא ספיקא כלפי שמיא והדיבור מצטרף לכוונת ליבו כשאר ידות, משא"כ בהבנת האשה את דברי האיש.

כ. דיבור בקידושין

אלא שאינו נראה לומר כן, דאי קידושין הוי קנין בעלמא, אזי מדין אודמנא דמוכח אפ' אם נתן הוא ואמרה היא תהא מקודשת וזה אינו, דבעינן אמירה דידיה, ואי משום אומדנא, אסן סהדי שנתרצתה היא במה שנתנה לו.

אלא שמאידך לא מצינו דין ביטוי בשפתיים בקידושין, דקיי"ל כל שהיו מדברים מעסקי קידושין, ונתן לה אח"כ בשתיקה ה"ז מקודשת. ויש לבאר גדר הדיבור בקידושין.

וכתב הברכת שמואל (קידושין ס' א) בשם רבו הגר"ח זצ"ל דבקידושין בעינן קיחה מגזירת הכתוב כי יקח איש אשה, ולמדו חז"ל דבעינן כי יקח איש אשה ולא כי תלקח אשה לאיש, ולכן באמירה דידה לא מהני, ולכן אין קידושין קנין ככל שאר קניינים, ויש בו צד של דיבור אלא שצריך לעמוד על גדרו.

וכתב (שם) דמלבד מעשה הקנין, המצריך כל דיני קניינים כגון דעת הקונה והמקנה וכיוצ"ב, מ"מ צריך את דיבור האיש כדי לברר שאין זה קנין בעלמא כי אם קיחה כפי שאמרה התורה. והדיבור אינו רק מצד הקנין כי אם מצד הקידושין. ולכן אם לא עשה הבעל אמירה המוכיחה דהוא לשם קידושין, ורק משום האומדנא מתבררת לנו דעתו, הרי מעשה הקידושין חסר. ובמה שהיו מדברים מעסקי קידושין ה"ז מקודשת הוא משום שהדיבורים גילו דעתו שלכך כוונתו ולא לשם קנין בעלמא. אבל כשאמר לה ואת, אי אפשר לקידושין לחול אלא משום אומדנא בלבד, וזה אינו מועיל בקידושין.

ולפי"ז יש לבאר לשיטת תלמיד הרשב"א הנ"ל והר"ן, דאכן יש צד דיבור בקידושין אלא שאינו כבנדרים ושאר הקדש דבעינן ביטוי בשפתיים, אלא כדי שיגלה דעתו שקונה לשם קידושין, וגזירת הכתוב הוא להבדיל בין הקנין לקידושין.

אבל לשיטת התוס' דיש הקדש בקידושין, יקשה נמי מדוע מקודשת כשהיו מדברים מעסקי קידושין, והא אין כאן כל דיבור.

ונראה לתרץ ע"פ דברי המאירי (קידושין ו. ד"ה צריך) וז"ל:

> צריך שתדע שהדבור בעסקי קדושיה צריך שיהא בו לשון שאלו היה כיוצא בו בקדושין יהא מועיל, כגון שיאמר תרצי להיות אשתי או איזה משאר לשונות המועילים, ושיהא לשון שלא יהא בו מקיח את עצמו אלא שתהא קנויה היא לו, הא כל שאינו כן אינו כלום שאין דבור בעסקי קדושין מועיל במה שאין קדושין עצמן מועילים וכן נראה לי ברור.

כלומר לאו בכל דיבור יועיל כי אם דיבור הדומה לביטוי שפתיים, וצ"ע.

כא. התפשטות בקידושין

נפק"מ נוספת במחלוקת זו ישנה בדין התפשטות בקידושין, כדאמר רבא בגמ' (קידושין ז.) חצייך מקודשת לי אינה מקודשת.

ומקשה הגמ':

> אמר ליה מר זוטרא בריה דרב מרי לרבינא: וניפשטו לה קידושי בכולה! מי לא תניא: האומר רגלה של זו עולה - תהא כולה עולה? ואפי' למ"ד אין כולה עולה, ה"מ היכא דמקדיש דבר שאין הנשמה תלויה בו, אבל מקדיש דבר שהנשמה תלויה בו - הויא כולה עולה!

וביאור הדברים דכיון שאמר לה חצייך מקודשת לי ה"ז דבר שהנשמה תלויה בו, ואי איתא הקדש בקידושין הדין נותן שתהא מקודשת מדין התפשטות הקדושה.

> ומתרצת הגמ' מי דמי? התם בהמה, הכא דעת אחרת!

כלומר לבהמה אין דעת העשויה לנגד את דעת הבעלים, וממילא משהקדיש חציה, כולה מקודשת ונפשטו לקדושה בכולה. אבל באשה נותרה דעת האשה עצמה, ולכן אין כאן דין התפשטות, דלא חלה התפשטות אלא בדבר שהכל תלוי בדעת הבעלים.

אבל לפי דברינו יש להבין היאך יפרש הרשב"א את דברי הגמ', דמה"ת להתפשטות בקידושין מעיקרא. ולפי דברינו נראה לבאר דכיון דלשון הקדש בקידושין בש"ס הוא רק לשון מושאל, ממילא יהיה זה כעין התפשטות, וכעין המוכר לחברו קרקע ומטלטלין שבה, דנקנין אגב הקרקע, וא"כ לכאורה יקשה מדוע לא תהא מקודשת, דכיון שהתרצתה וקיבלה הקידושין, נאמר שיפשטו הקידושין בכולה, כלומר שתהא כולה מקודשת לאיש.

ותירץ (ד"ה התם בהמה) וז"ל:

> וניחא לי דכיון דאלו בעיא איהי לעכובי מעכבא ואינה מודשת מכח דבריו בלבד, השתא דבעיא דליפשטו בכולה הוה ליה כמקחת את עצמה.

וביאור דבריו דכיון שהאיש לא קידש אלא חצי האשה, נמצא שכשמתרצית היא להתקדש הרי זו מקנה את חציה השני מעצמה, וכי יקח איש אשה כתיב ולא כי תלקח אשה לאיש.

אבל התוס' כתבו (קידושין ז: ד"ה חצייך) וז"ל:

> אבל אם היינו יודעים שמתרצה בכולה פשטו קידושין בכולה. כלומר כיון דס"ל דיש דין הקדש באשה ממילא יש דין התפשטות בכגון דא.

כב. חילוק בלשון הקידושין

הנה לאור האמור צריכה להיות נפק"מ נוספת, דהיינו אם חילק בין לשון הרי את מקודשת לי ללשון הרי את מאורסת לי או הרי את אשתי, דהקדש אינו חל אלא בלשון מקודשת, ולכן כל הסתפקות הגמ' בדין התפשטות הוא דווקא בלשון חצייך מקודשת לי, דלכאורה היה לגמ' לומר המקדש חצי אשה, ומדוע דקדקה הגמ' לומר שפירש דווקא לשון חצייך מקודשת לי, ולכן פירשו התוס' דדווקא כשאמר לה לשון מקודשת יש מקום להתפשטות, אבל בשאר לשונות לא היתה כל ה"א שתהא מקודשת, דאינם לשון הקדש, וז"ל (קידושין ז. ד"ה ונפשטו) ונראה שלכך דקדק רש"י ופירש דהא מקודשת בלשון הקדש קאמר לה וכדאמר בריש פירקין דאסר לה אכ"ע כהקדש שאדם עושה אותה כהקדש לפיכך יש להיות דינה כהקדש אבל אם היה אומר מאורסת או חד מהנהו לישני דלעיל (דף ו.) על זה לא היה מקשה ונפשטו קידושי בכולה לפירוש זה עכ"ל.

וק"ק דלמה לא יהא זה כשאר כינויים כבקונמות וכיוצ"ב ואי איתא הקדש בקידושין, לעולם סד"א דנפשטו קידושין בכולה, וכן הקשה הפנ"י (ה: ד"ה שם א"ר פפא).

ולענ"ד נראה לתרץ דס"ל לתוס' דאין כינויים להקדשות, ולכן הקשו במשנה בריש נדרים (נדרים ב. ד"ה ונזירות) וז"ל:

> תימה אמאי לא תנא איסורי כאיסורי והקדשות כהקדשות, ותירצו דלר' יוחנן דאמר דכינויין לשון אומות הן, דבהני לא נמצא לשון נכרים.

ואפשר דלכן דווקא כשקידש בלשון הקדש הוא דיש התפשטות, אבל בשאר לשון הרי זה ככינויים, ובהקדשות אין כינויים, וצ"ע.

אלא שמ"מ הדין הוא שבכל לשון שיאמר לה שמובן כי רצונו לקדשה לו לאשה תהא מקודשת, ואף בלשון איסורין או הרי את אשתי וכיוצ"ב.

וא"כ יש להבין מה החילוק ביניהם לפי שיטת התוס', וביאר בקוב"ש (קידושין אות נג) דבקידושין ישנם ב' צדדים, צד איסורי וצד קנייני, איסורי במה שאוסר אותה אכו"ע, וקנייני במה שנקנית לו וסופה אף להיות מותרת לו. ואע"פ שהדברים נתבארו באריכות בספרי האחרונים, ואכמ"ל, מ"מ הנפק"מ לשיטת התוס' היא בפעולת האיש ותולדתה, דאם קידשה בלשון קידושין, חל עליה האיסור והקנין נמשך ממנו, ואם קידשה בשאר לשונות, חל הקנין והאיסור נמשך ממנו, ולכן דווקא כשאמר לה בלשון הקדש.

וא"כ אף התוס' יודו שאם קידש לחצייה בלשון שאינו לשון הקדש, אע"פ שברור לנו שנתרצתה האשה להתקדש, אינה מקודשת וכדברי הרשב"א דבחציה השני של האשה הרי היא לוקחת עצמה לאיש, וצ"ע.

אבל לשיטת הרשב"א נראה דאין ב' צדדים בקידושי אשה, ולעולם הוא רק קנין והאיסורין הם בתולדה מהקנין.

כג. קיחה – חידוש בקנין או בהקדש

הנה לאור האמור נראה לבאר דמה שאמרה התורה לשון קיחה גבי אשה ניתן לפרשו לב' צדדים, או שהוא הקדש מחודש, שכן בסתמא אין הקדש אלא לשמים, ולכן חידשה התורה שגם אצל האיש שייך רשות הקדש כביכול, במה שמקדש הוא אשה.

וכן שיטת התוס' והיד רמ"ה, אלא שנחלקו הם באופן הקדש זה, דלשיטת התוס' האיש הוא במקום רשות גבוה ממש, ולכן דימה זה לאומר הרי אלו מוקדשין לשמים.

ולפי"ז יש לבאר גם דברי הקוב"ש הנ"ל שהקנין הוא תולדה של ההקדש, דכיון שאסרה אכו"ע, ממילא נקנית היא לו, כי נעשה הוא יחידי בעולם לגביה.

אבל נראה דלא ניחא ליד רמ"ה לפרש כן, ולכן פירש שהאשה מותרת לאיש כפי שקדשים מותרים לכהנים, ולפי"ז מן שמיא הוא דאקני ליה לאחר שהקדישה והסכימה היא להתקדש לו.

ולפי"ז לכאורה ניתן לבאר יסוד במחלוקתם אם קידושין הם בכלל מצוות שבין אדם לחברו או כבין אדם למקום, דלשיטת היד רמ"ה נראה דהם בין אדם למקום, כעבודת הקדשים, משא"כ לשיטת התוס', דהוא בין אדם לחברו, שכן משקידשה נעשו הם יחידים בעולם הראויים זה לזו, כעין אדם וחוה.

אבל לשיטת תלמיד הרשב"א הנ"ל קיחה אינה כי אם קנין בעלמא, אלא שחידשה התורה דאינו כשאר קניינים וחלין בו איסורים נוספים שאינם בשאר קניינים.

ונראה דלכן נזכרים קידושין בפרק הקניינים, להורות דאף הם קנין, אבל לשיטת התוס' לכאורה היה לנו להזכיר דיני קידושין במסכת נדרים וכיוצ"ב, ולכן נראה כדברי הקוב"ש הנ"ל דאף קנין יש בהם, שכן אילו לא היו הם אלא הקדש בלבד, לא היה מקום להתירה לאיש והיתה אסורה אף עליו.