

# קניין ואיסור בקידושין

בעז יעקבי

מהי מהות הקניין בקידושין?  
האם הוא קניין ממוני, או לשון מושאלת לפעולה משפטית במהותה?  
לכנינו דיון מקיף בשיטות הראשונים בסוגיות הנוגעות לשאלה זו,  
ובצידו הבחנה מחודשת בין קניין ממוני של אשה, לזה של חפץ.

---

## מבוא

### הצגת הדיון

"האשה נקנית בשלש דרכים... בכסף בשטר ובביאה"<sup>1</sup>. יש לברר מהי הכוונה בלשון "קניין"? האם כוונת המשנה ל"קניין" כמושג מושאל, או כקניין ממוני לכל דבר? במילים אחרות: בין חלקי השו"ע יש שני קטבים – 'חושן משפט' העוסק בענייני ממון שבין אדם לחברו, ו'יורה דעה' העוסק בענייני איסור והיתר. השאלה היא על חלק 'אבן העזר' העוסק באישות, למה הוא יותר דומה: האם ל'יורה דעה' האיסורי, או ל'חושן משפט' הקנייני.

אך לפני העיון בסוגיות יש להקדים ולהתבונן בשייכות הקניין לקידושין:  
הנצי"ב מקשה על הדמיון בין קניין לקידושין:

בעניין קניין אשה לבעלה מה היא, ולמה ולאיוזה תכלית נקנית?...  
דמהתורה – הן אין לאיש על אשתו שום קנין... רבאמת מנליה לתלמודא  
להוציא ממשמעות הכתוב בעל האשה שהוא אדונה והוא קונה אותה!...  
– אלא משום שברור לחז"ל שאין לבעל שום זכות מהתורה באשתו יותר  
מענייני אישות.

שו"ת משיב דבר ח"ד לה

בכל קניין יש דבר הקונה ותמורתו יש דבר הנקנה. והנה באישה אין דבר ממשי שהבעל קיבל בתמורה לקניינו?<sup>2</sup>

ובפשט ניתן להביא ראיות שקידושין הם איסור: א. המשנה נוקטת בחדא מחתא כסף שטר וביאה, ולכאורה אין קניין בשטר וביאה! למדנו שהקידושין אינם "קניין". ב. הגמ'<sup>3</sup> מחליפה את לשון קידושין של התורה – "לקחתה", בלשון איסור, "דאסר לה אכ"ע כהקדש", והרי אם קדושי אשה הם קניין, ודאי לשון קניין עדיפה, שהקניין יוצר את ה'חלות', והאיסור רק נלווה!

אכן, אם נאמר כי קידושי אישה אינם אלא איסור, יובנו הקושיות הנ"ל. זו אכן גישה רווחת באחרונים, שהקידושין אינם קניין ממשי. אולם, הדימוי בין קידושין לקניין מפורש לפחות לחלק מן הראשונים, כמו שיתבאר לקמן, וצריך להבין כיצד מתיישבים הדברים.

### בין הקניין לתמורה

נראה להסביר כי המפתח להבנה נעוץ במושג 'חלות'. מטרת ה"קניין" היא ליצור את הקידושין, והקידושין יוצרים 'חלות אשת איש'. המושג 'חלות' מדבר על מציאות מופשטת, מוחלטת, השונה מגדרי קניין הרגילים. והדברים יובנו מהסוגיות לקמן.

יש הבדל בין הקניין הרגיל לקניין בקידושין. בפעולת קניין רגילה הקניין בא כתוצאה מקבלת התמורה. למשל, בקניית חפץ אדם משלם סכום כסף ומקבל תמורתו חפץ. התשלום יהיה תמיד שווה ערך לתמורה. נפקא-מינה, שניתן לבטל

2. הנצי"ב מתרץ שכל הקניין בקידושין הוא רק לגבי יחסי האישות: "דבר ברור ומושכל ראשון דמשמעות כי יקח איש אשה הוא למה דמסיים הכתוב ובעלה... דלזה הפרט היא קנויה לו כמו שפחה לעבודה ולא יותר... שהיא מחויבת להזקק לבעלה כמו שהעבד מחויב לעשות מלאכה לבעליו". כלומר, קניין הבעל באשתו – זכות תשמיש.

ולקטנות השגתי נראה עדיין שהצגת התמורה לקניין כיחסי אישות בלבד, צריכה עיון.

הנצי"ב מביא זכויות נוספות של האיש באשתו, כמו הפרט נדרים ודמי ולדותיה, ומקשה – הרי זה לא קשור לאישות? וע"ש שמסביר "בעל האשה, מי שראוי להיות בעל. והוא גזה"כ... יוצא לדבריו שיש שני שלבים בבעלות הבעל: א. בתחילה – קניין לעניין אישות.

ב. זכויות נוספות שהתורה הוסיפה לקניין זה, כמו הפרט נדרים ולדות.

ובעניי נראה שהדברים צריכים באור: אם זכויות כמו הפרט נדרים ודמי ולדות, לא נובעות מהקניין אלא יש בהן גזה"כ מיוחדת, מדוע לא נאמר שגם בתשמיש הזכות נובעת מגזה"כ, בפרטים במערכת היחסים בין הבעל לאישתו כמו שראינו בהפרט נדרים. מנין החילוק בין יחסי אישות לזכות בולדות? ועוד קשה: אם האישות היא עיקר 'חלות' הנישואין, מדוע עיקר התמורה לקניין, האישות, לא מצוינת בגמ' ובראשונים?

3. קידושין ב ע"ב

את המכר אם התשלום יקר בשתות' משווי החפץ. מכאן למדנו, שכל פעולת הקניין של הקונה היא כדי לקבל דבר שווה ערך לתמורה בסוף התהליך.

בקידושין מסתבר שמטרת הקניין שונה. כאן המטרה היא ליצור 'חלות אשת איש' על האישה. וה'קניין' הוא רק דרך להגיע ל'חלות'. לכן נראה לענ"ד לומר שב'חלות' – הקניין אינו שווה ערך לתמורה<sup>5</sup>. כלומר, לאחר יצירת ה'חלות' אין כבר חשיבות לדרך בה נוצרה. לכן ברור, שהבעל נושא את אשתו בשביל יצירת ה'חלות', ולא בשביל התוצאות הנובעות מן הקניין, כגון הפרת נדרים ודמי ולדות. כמו כן, גם הסכמת אישה להינשא אינה רק עבור התמורה הכספית שהיא מקבלת מן הבעל, כמו שמצאנו בגמ'<sup>6</sup> שיש סוגי נשים שדווקא העשירות גורמת להן לסרב להינשא!

ולפ"ז יוצא שיש שני שלבים בקניין: א. הנתינה – מתן הדמים, פעולת הקניין. ב. הקבלה – קבלת הדבר הנקנה. בקניין הממוני הרגיל תמיד יש פרופורציה בין הנתינה לתמורה<sup>7</sup>. לעומת זאת הקידושין מתייחסים ל'נתינה' בלבד בלי קשר ל'תמורה'. ובוה שונה קניין ה'חלות' בקידושין משאר קניינים. הנובע מדברינו, שהדמיון בין קידושין לקניין ממון, הוא רק בשלב הראשון של יצירת 'חלות' אשת איש, ולא בשלב קבלת התמורה.

עפ"ז ייתכן להסביר את קושיית הנצי"ב<sup>8</sup> לעיל: האישה 'נקנית', אך מהי התמורה שמקבל הבעל? ואם נכונים דברינו, הבעל באמת לא מקבל 'תמורה', כי

4. ב"מ מט ע"ב
5. מרן הרב זצ"ל מחלק בין קניין רגיל: "דאפילו שכל של פעוטות מספיק לקנות מטלטלים", לבין "קניין שכלי", המצריך יותר דעת, כמו קרבן ציבור וגט (משפט כהן קכד). מצינו בזה חילוק בין קניין היוצר 'חלות' של קדושה, כקרבן ציבור וגט, לבין קניין היוצר בעלות רגילה, כקניין מטלטלים.
6. קידושין מט ע"א: "מסאנא דרב ממכרעי לא בעיניא". רש"י: "מנעל גדול ממידתי איני חפצה בו שאיני יכולה להלך בו". רואים מכאן, שקניין אישה אינו קניין אובייקטיבי כמו כסף שניתן לפסול אותו מידית במציאות של טעות ביותר משתות, אלא קניין סובייקטיבי.
- והחשד: הרי גם בקידושין יש מקח טעות מיידי, ללא טענת הבעל – באילונית? עיין ביבמות ב ע"ב (תוד"ה או שנמצאו אילונית), ובתו"י וברמב"ן שם, שהדבר שנוי במחלוקת ראשונים: רק לדעת התוס' אפשר לפסול בקידושין בטענת אילונית ללא טענת הבעל, אך לראשונים אחרים לא. ועיין אבנ"מ לט סק"ג. גם לתוס' עצמו אפשר לתרץ, שבאילונית יש דין מיוחד. האילונית נוגדת את מטרת המשפחה בישראל "לא תהו בראה, לשבת יצרה", מה שאין כן בשאר כל המומים האחרים המנויים בפרק המדיר בכתובות, שאינם אובייקטיבים אלא מצריכים טענה.
7. וא"ת הרי בקניין סודר הקניין מועיל גם ללא תמורה? ופשוט: מדובר שיש הסכמה בין הקונה למוכר שהתשלום לא יהיה מיידי, אלא יוצר חוב של שווי החפץ.
8. ויתכן שזו גם כוונת הנצי"ב, בחילוק בין הזכות ביחסי אישות, לבין הזכות בולדות ובהפרת נדרים. יחסי אישות מבטאים את הקשר בין בני הזוג, הם נחשבים כביטוי הממשי של עצם "חלות" האישות. לכן הקניין מתייחס רק אליהם.

ב'חלות' לא תהיה דווקא תמורה באותו הערך. לשון 'קניין', מתייחסת אך ורק לפעולת הקניין, לנתינה.

עפ"ז ייתכן להבין מה הדמיון בין שטר וביאה, לבין הלשון קניין. באמת גם שטר הקניין ממלא את תפקיד יצירת ה'חלות'. שטר וביאה יוצרים אותה חלות<sup>9</sup> כמו כסף.

כך יובן גם מדוע קבעו חכמים את לשון "קידושין" האיסורית, כלשון המרכזית בקידושין, כי עיקר הקידושין אינו בקניין, אלא ב'חלות' הנובעת ממנו.

### הסבר שיטת הסמ"ע ב"שווי" בכסף קידושין

נראה להבין עפ"ז את דברי ה"אבני מילואים".

כדי ליצור קניין לפי התורה, אין די במתן מעות בלבד, אלא יש צורך במעשים, כגון הגבהה, סודר, מסירת שטר וכדומה. פעולות אלו יוצרות חיוב כסף. כלומר, יש שני שלבים בפעולת הקניין: א. יצירת הקניין – השעבוד<sup>10</sup> בין הקונה למוכר, כגון – הגבהה, סודר וכו'. ב. תשלום החוב כתמורה<sup>11,12</sup>.

מפורסמת המחלוקת בין הסמ"ע והט"ז<sup>13</sup> האם גם כסף יכול לעשות את פעולת הקניין. למשל, במציאות בה הקונה נותן פרוטה מהסכום לא כתמורה אלא כמעשה קניין. הט"ז מביא את האפשרות שבפרוטה זו נשתעבדו זה לזה, זה לקנות וזה למכור, ושאינן אחד יכול לחזור בו, דומיא דקניין שטר וחזקה וקניין סודר. הפרוטה ממלאת את אותה משבצת אותה ממלאים הסודר, השטר והחזקה. היא אינה מקדמה או תשלום בתמורה לחפץ, אלא מעשה קניין.

הסמ"ע חולק, ומביא ראייה לשיטתו: "דהא קניין כסף גלמד משדה עפרון, וכסף הנזכר בשדה עפרון הוי דמי שווי השדה". דין כסף הוא כמו קניין כסף המופיע בתורה – שדה עפרון, שם הכסף היה תשלום בתמורה לחוב. משדה עפרון למדנו שתמיד הכסף יינתן רק בשווי המקח. מכאן יוצא – הכסף לא יוצר פעולה של קניין, אלא מהווה תמורה, שווי הדבר הנקנה<sup>14</sup>.

9. עיין בהסברנו לקמן בשיטת רבנו גרשום.

10. שעבוד לעניין חיוב המוכר לתת את החפץ, וחייב הקונה חייב לתת את הכסף.

11. אף בקניין חליפין של תמורה יש צורך בהגבהה.

12. אמנם ייתכן קניין כסף גם ללא השלב הראשון, כשיטת רבי יוחנן (קידושין כו ע"א) שמעות קונות. ודאי שמדובר במעות בשווי הדבר הנקנה. במקרה כזה שני השלבים, יצירת הקניין ותשלום החוב – באים בבת אחת.

13. חו"מ קצ סק"א

14. הנ"מ בין הסמ"ע לט"ז היא על תשלום היתירה. למשל אם התמורה היא אלף זוז, ושילם מאה זוז: דמ"ד שווי – צריך להוסיף תשע מאות. ולמ"ד קניין – צריך לשלם אלף זוז, שהמאה ניתנו כיצירת קניין, ולא כדמי המקח.

הט"ז מקשה: "הא גם גבי קניין דאשה בכסף נלמד משדה עפרון... וזה פשוט דבאשה קונה אותה דרך נתינה לחוד, לא בתורת שווי מה שהוא שוה"<sup>15</sup>. הנחת היסוד של הט"ז היא שאין להתיחס לקדושי אישה כ'שווי', כתמורה<sup>16</sup>. והנה לסמ"ע גדר קניין כסף הוא דווקא כמו הכסף בקניין שדה עפרון. וגם קידושין נלמדים משדה עפרון, כלומר, כסף האמור בתורה בשדה עפרון אינו בהכרח כסף שווי<sup>17</sup>. א"כ צריך להבין מהו מקורו של הסמ"ע?

האבנ"מ מתרץ את שיטת הסמ"ע:

דקדושי אשה נמי שיוי הוא ומש"ה קדושי כסף נמי בתורת שיוי הוא, ואם מקדשה בפרוטה הוי כל דמי – שיוי קידושין. ואם מקדשה במנה ונתן לה... פרוטה... בתורת תחילת פרעון שווי הקידושין, ונותן לה אח"כ מנה חסר פרוטה כמו בשדה, וכל בתורת תחילת פרעון בתורת שיוי ולא לשום קניין.

האבנ"מ סובר שאנו לא מדברים על ה'שווי' של האישה, אלא על 'שווי' הקידושין. וצריך להבין מהו החילוק?

נראה כי האבנ"מ למד כיסוד לעיל: בקניין רגיל, נתינת כסף היא רק מצד פרעון חוב, 'שווי התמורה'. בדיוק כמו בקניין שדה. ומה שהקשה הט"ז, הרי בקידושין הכסף אינו בשווי התמורה? ולפי דברינו לעיל יובן: ב'חלות' אין תלות בין הקניין לתמורתו. וממילא אי אפשר להגדיר מה סכום התמורה. הפרוטה יוצרת את הקידושין, בשלב הנתינה, ואח"כ, בשלב ה'חלות' – ניתק הקשר בין הכסף לתמורה. הקידושין הם מקרה מיוחד: אף שנקנים ב'שווי כסף', לא נוצר חוב שווה ערך לתשלום. לכן התורה קבעה לקניין את השיעור המינימלי – פרוטה. האבנ"מ סובר שהכסף הוא 'דמי שווי' הקידושין, ולא 'דמי שווי' האישה, מפני שעל 'חלות' אי אפשר לומר שווי.

### הסבר שיטת רבנו גרשום באפקיעניהו רבנן לקידושי ביאה

הגמ' דנה על המקדש אישה בעל כרחיה, ואומרת:

מר בר רב אשי אמר: באשה ודאי לא קידושין הווי, הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו עמו שלא כהוגן, אפקיעניהו רבנן לקידושין מניה.

בבא בתרא מח ע"ב

15. שם סק"ב

16. מסברא פשוטה – הרי אין למדוד את שווי האישה בפרוטה. מה גם שהפרוטה היא שיעור קבוע, ושווי האישה משתנה בין כל אישה ואישה.

17. אם נסביר בסמ"ע שהקידושין שייכים ל'איסור', ולכן אין להשוותם למכר, לא תקשה קושיית הט"ז. אך אם נסביר כך לא תובן עצם ההשוואה בין קניין שדה לקידושין.

רבנן הפקיעו את האפשרות של קידושין כנגד רצון האישה. וממשיכה הגמ' לדון ביכולת רבנן להפקיע את הקידושין:

א"ל רבינא לרב אשי: תינח דקדיש בכספא [רשב"ם – "יכולים חכמים להפקיע את הקידושין, דהפקר בי"ד הפקר גבי ממון, וכאלו קידשה בגזל"], קדיש בביאה מאי איכא למימר [רשב"ם – "שעשה מעשה בגופה היאך יאמרו חכמים שלא תהא ביאה הרי על כרחנו ביאה היא"]? א"ל: שוינהו רבנן לבעילתו בעילת זנות [רשב"ם – "כיון דאדעתא דרבנן מקדש לא הוי קידושין... ומתוך כך נמצאת מעצמה בעילת זנות"].

והנה רבנו גרשום מסביר הסבר מחודש במהלך הסוגיה:

התינח דקדיש בכספא – דהיינו קידושין דרבנן משום הכי מצי לאפקועי רבנן מדרבנן. אבל קדיש בביאה – דביאה היינו קדושי דאורייתא והיא בעולת בעל מאי איכא למימר? א"ל – אפי' הכי לא הויין קדושיה קידושין משום דשוויה רבנן למאן דקדיש בביאה לבעילתו בעילת זנות... הואיל דחקינו רבנן קדושי כסף מצי לאפקועי קדושי ביאה.

מדבריו נלמדים שני עניינים מחודשים: א. קדושי כסף הם מדרבנן<sup>18</sup>. ב. רבנן הפקיעו דין קידושי ביאה.

וצריך עיון כיצד יכלו רבנן להפקיע קידושי דאורייתא הנלמדים מגז"כ של "בעולת בעל"? במבט פשוט אנו מסתכלים על "קדושי דאורייתא" כעל שם אחד. התורה קבעה את סדר בניין האישות, ולא מוכן כיצד ניתן להפקיע קביעה של תורה!

ייתכן להסביר את שיטתו על-פי היסוד לעיל: יש נתק בין הקניין – מעשה הקידושין, לבין התמורה – חלות אשת איש. בשלב ראשון – התורה חידשה חלות אשת איש, עצם המציאות האיסורית של אישה נשואה. בשלב שני הסבירה התורה כיצד ניתן להגיע לחלות זו, קדושי ביאה. רבנו גרשום סובר – לרבנן יש כוח להפקיע דרך זו, קידושי ביאה, וליצור דרך אחרת, קידושי כסף. 'חלות' הקידושין מדאורייתא לא כוללת את צורת הקידושין, וייתכנו מספר דרכים כדי להגיע ל'חלות' אשת איש. מדאורייתא הדרך היא ביאה, ורבנן ביטלו דרך זו, וחדשו דרכים אחרות – קדושי כסף ושטר (ויש דמיון להשלכות האיסוריות של המושג 'בעלות'<sup>19</sup> כמו גבי דיני גזלה וכדומה, שיש 'בעלות', וישנן דרכים

18. וכן מביא רש"י בשם רבותיו (כתובות ג ע"א ד"ה שוויה רבנן). הרמב"ם כתב: "בביאה ובשטר מהתורה, ובכסף מדברי סופרים" (אישות פ"א ה"ב). ועיין בלח"מ הסובר שדברי סופרים הם דרבנן, ובמ"מ הסובר שזו מדרגה אחרת בדאורייתא.

19. המושג "בעלות" אינו קשור בהכרח למעשה קניין. לדוגמא, האחריות על כור ברה"ר, או על חמץ נוכרי בפסח. כמאמר הגמ' פסחים ו ע"ב: "שני דברים אינם ברשותו של אדם... כור ברה"ר וחמץ ממש שעות ולמעלה". האחריות אינה בהכרח פרופורציונלית לדרך בה נוצרה.

היוצרות אותה, סוגי קניין מדאורייתא, וסוגי קניין נוספים שתיקנו חכמים<sup>20</sup>). ויש להרחיב בעניין<sup>21</sup>, אך אכמ"ל.

## סיכום ביניים

ראינו כי החקירה, האם קידושין הם קניין או איסור – מנותקת מההשלכות הממוניות ביחסי הבעל והאישה. החקירה מתייחסת רק לצורת הקניין, היצניתה'. וכאן יש לחקור: האם זו נתינה כמו בקניין רגיל, או נתינה מיוחדת באיסור, למשל כמו גיטי נשים?

## א. כפייה בקידושין

### קידושי אישה בעל כורחה – שיטת רש"י

1. הגמ' דנה מדוע המשנה<sup>22</sup> נוקטת לשון הקנייה באשה ולא לשון קניין של האישה.

אי תנא קונה הוא אמינא אפילו בעל כורחה, תנא האישה נקנית – דמדעתה אין שלא מדעתה לא.

אשה אינה מתקדשת בעל כורחה. וצריך להבין מניין? רע"א בגליון הש"ס מביא בשם רש"י שני מקורות: א. "והלכה והיתה לאיש אחר – מדעתה משמע"<sup>23</sup>. ב. "דבעינן דעת המקנה"<sup>24</sup>. במבט ראשוני נראה שההבדל בין שני המקורות ברש"י, תלוי בחקירה האם קידושין הם קניין או איסור. אם הקידושין הם קניין, ברור שאי אפשר להקנות בעל כורחו של המקנה. אך רש"י נזקק

למשל ירושה, שהיא בעלות מוחלטת הבאה לאדם בעל כורחו, ללא מעשה קניין. וצ"ע כיצד ניתן להגדירה כ'חלות'.

20. דבר אברהם (ח"א סי' א) מביא דין קניין סתומתא, בו קניין סתמי המקובל בעולם מועיל ליצור בעלות דאורייתא על כל ההשלכות הדיניות שלה. וכן סבר רבנו גרשום גבי קידושי כסף, שיועילו מדרבנן לדאורייתא.

21. למשל גבי מעשר שני, בזמן הבית היה צריך לפדות אותו בשווי. וכתב השו"ע: "כזה"ז אם רצה לפדות מע"ש שוה מנה בפרוטה לכתחילה פודה..." (יו"ד שלא קלג). ומסביר הש"ך (ס"ק קמט) "הואיל ולא יבור אזלא". וקשה – כיצד ניתן לפדות מנה בפרוטה? וע"פ דברינו יובן שחכמים תיקנו דרך נוספת כדי להגיע ל'חלות'.

22. קידושין פ"א מ"א

23. רש"י יבמות יט ע"ב ד"ה קידושין. וזה חידוש, שרש"י עצמו דורש פסוק, דרשה שלא מצינו כמותה בגמ' יש עוד מספר דוגמאות בראשונים לזה. למשל, התוס' ישנים (יבמות ד ע"א אות א) ממעט בנות ישראל מציצית שכתוב "בני ישראל" ולא "בנות ישראל". וכן הריטב"א (קידושין ט ע"א ד"ה והא) דורש "כי יקח" – "כי יקנה אשה בכל ענין שהוא".

24. קידושין מד ע"א ד"ה קידושין

ללימוד מיוחד פסוק, משמע שא"א ללמוד רק מסברא קניינית. יוצא שהקידושין הם עניין איסורי. וצריך להבין מה סובר רש"י, האם הקידושין הם כקניין או כאיסור? וכן צריך ליישב את הסתירה בדבריו.

2. לכאורה היה נראה להסביר ע"פ דברי תלמיד הרשב"א:

ע"ל ולומר דהיינו טעמא דס"ד למימר דאפ"כ תהוי מקודשת, דכיון דמקשי' הויה ליציאה אי תנא במתניתא האיש קונה הו"א דלגמרי מקישי הויה ליציאה מה יציאה בע"כ מתגרשת אף הויה נמי בע"כ.

ההוא אמינא שאשה תתקדש בעל כורחה נובעת מההשוואה לגט. וכמו שבגט אישה מתגרשת בע"כ, כך קידושין, אישה מתקדשת בע"כ מסברא. ולפ"ז ניתן להסביר גם ברש"י, אי אפשר לקדש אישה בע"כ, כמו שאי אפשר לכפות להקנות בקניין. ועדין תהיה הו"א ללמוד מגט, שכמו שניתן לתת גט לאישה בע"כ, כך גם האישה יכולה להתקדש בע"כ? לכן מביא רש"י לימוד מיוחד מפסוק: "והיתה מדעתה משמע". למדנו שלכאורה סובר רש"י שהקידושין הם כקניין.

3. והנה כתב הסמ"ג:

אין האשה מתקדשת אלא לרצונה שנאמר והלכה והיתה משמעות המקרא הוא שמתקדשת מדעתה, והמקדש אותה בעל כרחא אינה מקודשת.

סמ"ג עשין מח

הסמ"ג מביא רק את המקור מהפסוק, ולא את המקור מסברא. ומסתבר כי המקור לסמ"ג הוא רש"י. וקשה לומר שרש"י עצמו סובר אחרת. וכן הגיוני מסברא – הדרשה של רש"י מהפסוק היא מחודשת, ולא מסתבר שרש"י הביא לימוד מחודש זה, רק כדי לשלול הו"א של לימוד אחר. ומסתבר לומר שרש"י למד כסמ"ג, ובקשר לסתירה ברש"י הדברים צריכים עיון<sup>25</sup>.

למדנו שלשיטת רש"י יש חילוק בין קניין לקידושין, שישנה הו"א בקידושין שיש בהם כפייה כמו באיסור.

25. ייתכן לתרץ – אנו למדנו את הדיון בגמ' בב"ב, בכפייה על האישה להתקדש, "תליהוה וקדיש". והנה לסמ"ג יש גירסה שונה בגמ' בב"ב: "אבל האיש שאנסוהו שיקחנה בעל כורחו ה"ז מקודשת – לאמימר. ולמר בר רב אשי אינה מקודשת. כדאיתא בב"ב...". הסמ"ע למד שהדיון בגמ' בב"ב הוא בכפייה על האיש ולא בכפייה על האישה, שוודאי אינה מקודשת כמו שנלמד מהפסוק. לפ"ז ברור ששתי הגמרות מדברות במקרים שונים.

כל זה לסמ"ג אך עדיין קשה על רש"י הלומד את שתי הגמרות במציאות של כפייה על האישה? וניתן לישב בפשיטות: יש שתי רמות בכפייה. בכפייה בב"ב – יש בסוף הסכמה מצד האישה, אלא שההסכמה ניתנה מחמת הכפייה. לעומת זאת בגמ' בקידושין מדובר כשאין ההסכמה כלל, כמו בגט שהאישה יכולה לצוות ככרוכא שאינה רוצה להתגרש, ויבמה נקנית בע"כ. כך יהיה גם בקידושין. לכן – כפייה מוחלטת כמו הגמ' בקידושין לא תועיל, ואילו כפייה עם ההסכמה בסוף בגמ' בב"ב תועיל.



## כפייה בקידושין ככפייה בקניין – שיטת הרשב"א

1. הגמ' בב"ב דנה על כפייה בקניין:

אמר רבא הלכתא תליוהו וזבין – זביניה זביני.

אדם שהכריחוהו למכור – המכר מכר. ממשיכה הגמ' לדון על הדין בקידושין:

ואמר אמימר תלויה וקדיש קדושי קידושין. מר בר רב אשי אמר – באשה ודאי קידושין לא הוו. הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו עמו שלא כהוגן ואפקיענהו רבנן לקידושין מניה.

יוצא – א. קידושין בכפייה מועילים. וכן שיטת אמימר. ב. לשיטת מר בר רב אשי רבנן הפקיעו את הקידושין. ג. יש תלות בין קידושין לקניין. וכמו שמי שכפוהו למכור, המכר מכר, כך גם אישה שכפו אותה למכור את עצמה, להתקדש, המכר מכר והקידושין תופסים.

וקשה, הרי הגמ' בב"ב סותרת את הגמ' בקידושין האומרת שאין קידושין בכפייה מעיקר הדין, ולא מסביר חיצוניות, של "אפקיענהו רבנן לקידושין"?

2. הרשב"א כתב על הגמ' בקידושין:

יש מי שהקשה: אפילו תניא האיש קונה, היכי הוה ס"ד דנקנית בע"כ, דהיכי מצינו מקנה בע"כ? ואישתמיטתיה תלוה וזבין זביני' זביני ותלוה וקדיש קדושיה קידושין, דאגב אונסא דזוזי גמרה ומקניא נפשה. כאמימר דאית ליה הכין, והכא לאו בעל כרחה לגמרי קאמר, אלא כה"ג.

קידושין ב"ב ד"ה תנא

א. הרשב"א מחבר בין הסוגיה בקידושין לסוגיה בב"ב. ב. ההו"א שאישה מתקדשת בע"כ בקידושין, היא לשיטת אמימר בב"ב. וממשיך הרשב"א:

וקי"ל כרב אשי דאמר התם באשה אינה מקודשת דהוא עשה שלא כהוגן עשו לו שלא כהוגן, ודוקיא דהכא כרב אשי אתיא.

כלומר, גדר קדושי אישה מקביל לגדר קניין. ולכן מעיקר הדין אפשר לכפות אישה להתקדש, בדיוק כמו שניתן לכפות על אדם למכור.

וואים מפורש מהרשב"א, שהדיון על כפייה בקדושי אישה הוא בדיוק כמו הדיון במכר, ומעשה הקידושין הוא כמעשה קניין.

## קדושי איש בעל כורחו – הרמב"ם ובעל העיטור

הרשב"א מביא מחלוקת:

והאיש שאנסוהו לקדש: כתב הרמב"ם ז"ל – קדושי קידושין. והרב בעל העיטור כתב – שאין קדושי קידושין. דתלוה וזבין אמרו תלוה וקני לא אמרו.

לבעל העיטור<sup>26</sup> יש זהות בין קניין לקידושין. וכמו שא"א לכפות לקנות<sup>27</sup>, כך גם א"א לכפות את האיש לקנות את האישה. אך לשיטת הרמב"ם – שקדושין קידושין, אין הכרח לומר שיש תלות כזו. הרשב"א מקבל את שיטת בעל העיטור. הרמב"ם נוטה לצד הקנייני, והרשב"א ובעל העיטור לצד האיסורי.

### אמירת "רוצה אני" בכפייה בקידושין – הרמב"ם והראב"ד

1. הרמב"ם פוסק: "אין האשה מתקדשת אלא לרצונה... אבל האיש שאנסוהו עד שקידש בעל כורחו, הרי זו מקודשת"<sup>28</sup>. ומעיר על זה הראב"ד: "והוא שיאמר רוצה אני". זאת אומרת אין די שהבעל יסכים לעשות את מעשה הקידושין, אלא שיציין במפורש שהמעשה הוא מרצונו, באמירת "רוצה אני".

המגיד משנה מקשה על הראב"ד, שלגבי קניין כתב הרמב"ם: "מי שאנסוהו עד שמכר ולקח את דמי המקח, אפילו תלוהו... שמפני אונסו גמר ומקנה"<sup>29</sup>, ושם הראב"ד לא מצריך שיאמר "רוצה אני". קשה אם כן: א. הסתירה בדבריו בין הלכות אישות להלכות מכירה. ב. צריך להבין מגיין המקור לחידוש הדין שצריך שיאמר "רוצה אני"?

2. נראה שהמפתח להבנת הראב"ד מובא במאירי:

יש אומרים – שלא הצריכו נתינת מעות לגמר קניין, אלא במקום שהמקנה מתחסר כגון מכירת קרקע. אבל בקידושין שאין כאן חסרון ממון, כל שאמר "רוצה אני" וגמר הוא לקנות או להקנות מקדשת. וחסרון פרוטה ואיסור קרובות אינו קרוי חסרון עניין זה.

בית הבחירה קידושין ב ע"א ד"ה הרבה

נראה לומר שה"יש אומרים" במאירי סוברים כשיטת הראב"ד. ומביאים סברא לשיטתם: בקניין, האדם נכפה לקנות מחוסר ממון. וחוסר הממון מגלה על הכוונה. לכן אין צורך באמירה כחיצוק נוסף לרצון. וסברא מציאותית: הרי סוף סוף הצד שכנגד "בסדר", משלם את התמורה. אבל בקידושין קונה הממון בלי

26. מובא גם בחו"מ רה יג

27. וצריך להבין מה החילוק שאפשר לכפות למכור, וא"א לכפות לקנות? כתב הנתיבות (סט סק"ב) "אנסוהו לקנות ליכא קבלת זוזי, ובלא זוזי לא גמר ומקני אגב אונס' לחוד" (וכ"כ בביאור הגר"א אה"ע מב סק"ב). פירוש – אדם מתרצה בעל כורחו רק כשמקבל מזומן, ולא כשמקבל חפץ. והסברא מציאותית – שאומר לעצמו מה אעשה עם חפץ שאיני חפץ בו. האבנ"מ כתב "נלע"ד... היינו משום דלקנות בעי רצון טפי" (מב סק"א). והדברים מוסברים יותר בחת"ס: "במקנה לא אמרינן שדעתו להקנות לחברו כלל, אלא סילוק שמסלק עצמו משלו אגב אונס וממילא זכה אידך. אבל קניין לא שייך אם אין דעת לקנות אינו קונה בע"כ" (ב"ב מז ע"ב) – סברא דינית.

28. אישות פ"ד ה"א

29. מכירה פ"י ה"א

ערך לתמורה, לכן יש צורך בחיזוק להסכמתו, באמירת "רוצה אני". וממשיכים הי"א להביא מקור לאמירת "רוצה אני": "והרי בגיטי נשים באלו שכופין אותן להוציא מצינו שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני". יוצא שהמקור לכפייה בקידושין הוא כפייה בגט, שבהסכמה לגט יש צורך לומר רוצה אני, ובקניין אין צורך באמירה.

ונראה ברור שהראב"ד המשווה את הכפייה בקידושין לכפייה בגיטין סובר שהקידושין דומים לאיסור<sup>30</sup>.

## ב. קידושי אישה וקניין שדה

### שיטת התוספות

במבט פשוט, אישה יכולה להתקדש בחליפין, כדברי הגמ': "ס"ד אמינא – הואיל וגמר קיחה משדה עפרון. מה שדה מקניא בחליפין, אף אשה נמי מקניא בחליפין"<sup>31</sup>. במה שניתן לקנות שדה ניתן גם לקדש אישה. ומקשה על זה התוס':

קשה – כיון דס"ד השתא למגמר קניני אשה מקניני שדה, א"כ אשה נמי תקני בחזקה כמו שדה ועוד דלקמן [דף ה ע"א] בעי בגמ': "בשטר מנלן" מאי בעי? ליגמר משדה.

שם ד"ה רבי יאשיה

הנחת היסוד של התוס' בקושיתו היא שקדושי אישה הם דבר קנייני<sup>32</sup>.

התוס' מתרץ את הקושיא:

דהא פשיטא דלא גמרין קיחה לעשות אשה ככל עניני שדה... דלא גמרין משדה אלא לכסף דוקא דכתיב ביה קיחה. ולא פריך מחליפין אלא משום דהוי כעין כסף דקרא שיש בהם שוה פרוטה.

מכאן שהדמיון בין קניין חליפין לקדושי אישה אינו מגדר שווה – שניהם קניין הקונה שדה. אלא מזה שבשניהם יש "כעין כסף דקרא". ההור"א של ההשוואה בין קידושין לקניין נדחית, ומסתבר שהוא איסורי. ומעין תרוץ זה מובא גם ברשב"א בשם הראב"ד<sup>33</sup>.

30. יש להעיר שראיה זו היא חד צדדית. ברור שהראב"ד סובר שקידושין דומים לאיסור. אבל מכך שהרמב"ם לא מצריך "רוצה אני", אין ראיה שסובר שקידושין הם כקניין, כיוון שעדיין ניתן לחלוק על סברת היש אומרים. ומה גם שראינו לעיל ברמב"ם שסובר שקידושין שונים מקניין לגבי בעל העיטור.

31. קידושין ג ע"א

32. וראיה לזה מדברי התוס': "דסתם קניין שבש"ס היינו חליפין" (כתובות נה ע"א ד"ה כתבו). ההשוואה לחליפין היא בעצם ההשוואה לקניין.

33. שראינו לעיל בעניין אמירת "רוצה אני", שסובר שהקידושין כאיסור.

## שיטת הרשב"א

הרשב"א דן בסוגיה בארוכה, ומוסיף:

ונ"ל דמעיקרא כי אמרי' כיון דגמרינן משדה עפרון מה שדה עפרון מיקני בחליפין... הכי קאמר כיון דכסף דאשה מכסף דשדה גמרינן אלמא קניית אשה כקניית שדה. וכיון דאשכחן להו דהוקשו קצת קניותיהן אף אנו נאמר לכל שאר הקניות שבשדה שיהיו נוהגות כן באשה קמ"ל מתני' דלא... דמחליפין אתה דן לכל שאר קניות בשדה שאינן באשה כגון חזקה. קידושין ג ע"א ד"ה למעוטי

פירוש: באמת קדושי אישה דומים לקניין שדה. אבל קניין חליפין מגלה על כל הקניינים שאינם בכסף, כגון שטר ללא גזה"כ, וחזקה<sup>34</sup>, שלא יועילו. עולה מכאן ששיטת הרשב"א היא שקידושין הם דבר קנייני, ובחליפין יש דין מיוחד. הרמב"ן מתרץ, שמכיוון שאישה אין גופה קנוי לא שייכת בה חזקה. וגם ממנו משמע שההר"א נשארת שקדושי אישה כקניין.

למדנו שהתוס' סובר שהקידושין כאיסור, והרשב"א שהקידושין כקניין.

## ג. אמירה בקידושין

### הלימוד מהפסוק "כי יקח" – שיטת רש"י והרשב"א

1. הגמ' דנה מדוע אנו צריכים ללמוד קניין כסף גם מהפסוק "ויצאה חנם" וגם מהפסוק "כי יקח":

ואיצטריך למיכתב – "ויצאה חנם", ואיצטריך למיכתב – "כי יקח איש":... ואי כתב רחמנא "ויצאה חנם" הוה אמינא, היכא דיהבה איהי לדידיה וקידשתו – הוה קידושי. כתב רחמנא כי יקח ולא כי תקח. קידושין ד ע"ב

בלי הפסוק "כי יקח איש", הייתי חושב שלא דווקא – איש צריך לתת את הכסף לאשה, וה"ה אם האישה תיתן לאיש הוא יתקדש. לכן אמרה תורה "איש", האיש הוא הפועל, הלוקח. יוצא שללא הפסוק "כי יקח" אין הבדל בין האיש לאישה במעשה הקידושין.

וקשה: מדוע צריך את הפסוק, הרי הבעל הוא הקונה, והאישה היא הדבר הנקנה, וברור שהקונה צריך לתת כסף למוכר. א"כ מה הצורך בלימוד?

2. ואכן מדברי הקרית ספר נראה שהשמיט כל הסוגיה: "והוא יתן לה כסף שהוא הלוקח והכי גמרינן משדה עפרון שהוא קבל הכסף מיד אברהם שהיה

34. והנה כתב הפנ"י כאן שיש קידושי חזקה: "חזקה שהחזיק בה ע"י שכנסה לרשותו היינו חופה".

הקונה<sup>35</sup>. המקור לנתינת הבעל הוא מזה שהקידושין הם כמו קניין. ונראה שכל זה נאמר רק לפי הצד שקידושין הם כמו קניין, אבל אם נאמר שהקידושין הם דבר איסורי, פשוט שיש צורך ללמוד מן הפסוק.

3. רש"י שכתב:

דכיון דאשמועי' דכסף עביד אישות – מה לי כסף ידידה, מה לי כסף ידידה. להכי הדר תנא קרא זימנא אחריתי בהדיא "כי יקח איש" ולא כי קידושין ד ע"ב ד"ה ליהוי קידושין תקח אשה לאיש.

בהו"א "כסף עביד אישות", והוא יוצר אישות בזה בעצם מציאותו, כמו גט ללא הפסוק של "ונתן בידה", קמ"ל שיש גזה"כ מיוחדת שהאיש הוא הפועל.

4. הרשב"א חולק על פירוש רש"י:

פרש"י – דדמי לכי תלקח אשה לאיש. וכבר כתבתי... דתלקח אשה לאיש לא משמע אלא שתתמצה לקידושין, וקידושין גינהו. אלא הכי פי' ד"כי יקח" משמע – שכל הלקוחין דהיינו נתינה ואמירה תלוין בו וכשאמרה היא הוה ליה: כי תקיח את עצמה. קידושין ה ע"ב ד"ה הא וצ"ע בהבנת דבריו, מהו החילוק בין: "כי תלקח אשה" לבין "כי תקיח את עצמה".

5. הרובד הפשוט בהבנת מחלוקתם הוא – רש"י מדבר על הנתינה בלבד, והרשב"א מביא גם את הנתינה, ומוסיף את האמירה. וכן מפורש בקריית ספר: "כי יקח – שהאיש הוא שאומר דברים שמשמעותם שקונה אותה לו לאישה". יוצא לדברינו שלרש"י הפסוק מדבר על נתינה, ולרשב"א הפסוק מדבר גם על אמירה. אך נראה שאי אפשר לומר כן. שהרי רש"י מביא את דין "כי יקח" גם בהתייחס לאמירה<sup>36</sup>.

6. החזו"א מסביר:

לדעת רש"י דכי תלקח או כשאמרה אשה הריני מקודשת לך מתיחס פועלת הכניסה למעשיה של האשה. ונתמעט מקרא דכי יקח ולא כי תלקח... אבל דעת הרשב"א דתלקח או... שפיר מתפרש שהיא נפעלת, אבל אינה עושה את הפעולה, ואינה מסיעת בכניסה.

חזו"א אה"ע קמח, לרף ה ע"ב

המפתח להבדל נערץ בלשון הרשב"א "תלוין בו". השאלה לפי הרשב"א היא "מי עשה בפועל את הקידושין?". הדין הוא אובייקטיבי – דיני. אבל לרש"י<sup>37</sup> השאלה היא: "למי הפעולה מתייחסת?" – דיון מצידנו, סובייקטיבי<sup>38</sup>.

35. קריית ספר אישות פ"ג

36. רש"י קידושין ה ע"ב ד"ה ה"ק

37. הר"ן בנדרים ל ע"א למד כרש"י.

7. וצריך להבין סברת רש"י: מדוע עקרוני לתורה שהאישה נראית שעושה את הפעולה? הרי למעשה ה'חלות' נוצרה מן האיש? ונראה להסביר – רש"י סובר כי הקידושין אינם מטעם קניין, לכן – רק ה"כסף עביד אישות", ולא האדם. 'חלות' הקידושין נגרמת מהמצב, מהסיטואציה. למשל ניתן לדמות זאת לכניסה לחופה, שהמצב הוא היוצר את ה'חלות', וממילא אין משמעות לשאלה, "מי נכנס ראשון?". בקידושי כסף, התורה הצריכה שהאיש יהיה הלוקח, ושהפעולה תתייחס אליו<sup>38</sup>. ואכן לרשב"א הסובר שקידושין הם מדין קניין, מובן: הקונה הוא העושה את הפעולה, ובקידושין, התורה חידשה שיש צורך שהקונה גם יהיה ה"אומר".

יוצא כמעט מפורש: לדעת רש"י קידושין אינם מטעם קניין. לדעת קרית ספר מפורש שהם מטעם קניין. ונראה כי הרשב"א סבר בדומה לקרית ספר.

### נתן הוא ואמרה היא – הרמב"ם והרשב"א

1. אומרת הגמ':

ת"ר: כיצד בכסף? נתן לה כסף או שוה כסף... – הרי זו מקודשת; אבל היא שנתנה, ואמרה היא... – אינה מקודשת. קידושין ה"ע"ב

במקרה הפשוט של הקידושין הבעל מבצע שתי פעולות: א. נותן את הכסף לאישה. ב. אומר לאישה "הרי את מקודשת לי", או בלשון הגמ': "נתן הוא ואמר

38. נ"מ מביא החזו"א במקרה שהיו הבעל והאישה עסוקין באותו עניין, ואמרה האישה "הריני מקודשת לך". לרש"י לא הוי קידושין, כי אמנם מבחינה דינית הבעל נתן, אך מבחינתו נראה כאילו מעשה הקידושין מתייחס לאישה. לכן לרש"י אינה מקודשת ולרשב"א מקודשת.

והראני ר' אבנר נחוששת שכתב השו"ע (אה"ע כו ח): "נתן הוא ואמרה היא, אם היה מדבר עמה על עסקי קידושין, הוי ודאי קידושין". ולפ"ז במחלוקת בין הרשב"א לרש"י נוקט השו"ע כשיטת הרשב"א. וקשה: א. מדוע להעמיד את רש"י כשיטה שאינה להלכה? ב. הסבר הרשב"א הוא הסבר יחידאי; רוב הראשונים נקטו כלשון רש"י, ומדוע להכריע כנגד רוב הראשונים?

ונראה שאין בזה תלות הכרחית. ועיין לקמן (הערה 46) בשיטת הקרית ספר. ואעפ"כ, אלו דברי קדשו של החזו"א, וזה הסבר השיטות לפי דבריו.

39. כשיטת רש"י נראית גם שיטת הר"ן. כתב הר"ן המפורסם בנדרים: "כיון שהתורה אמרה כי יקח איש אשה ולא אמרה כי תלקח אשה לאיש, לא כל הימנה שתכניס עצמה לרשות הבעל. שאי אמרה היא... אין בדבריה ממש, אלא מכיוון שהיא מבטלת דעתה ורצונה, ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר, והבעל מכניסה לרשותו. הלכך אין אנו דנין בקידושין מצד האשה אלא מצד הבעל" (ל ע"א ד"ה ואשה).

הר"ן כתב שבשעת הקידושין האשה עושה עצמה כהפקר, לא עושה דבר. לעומת זאת לשון הרשב"א היא שהאשה "מקנה את עצמה". נובע מכאן שלנ"ל משמע שגם האשה אקטיבית במעשה הקידושין, שלא כר"ן.

הוא". וראינו שבמקרה בו האישה נתנה את הכסף לבעל ואמרה לשון קידושין<sup>40</sup>, לא יתפסו הקידושין – "נתנה היא ואמרה היא".

הגמ' מסתפקת, מה יהיה הדין במקרה הביניים של נתן הוא ואמרה היא:

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 הוה קידושין. טעמא דנתנה היא ואמרה היא, הא נתן הוא ואמרה היא – הוה קידושין! ... ותני סיפא מילתא דסתרא לה לרישא?

מביאה הגמ' שני הסברים:

[א] אלא ה"ק: נתן הוא ואמר הוא – פשיטא דהוה קידושין. נתן הוא ואמרה היא – נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא, ולא הוה קידושין.

[ב] ואב"א: נתן הוא ואמר הוא – מקודשת, נתנה היא ואמרה היא – אינה מקודשת, נתן הוא ואמרה היא – ספיקא היא וחיישינן מדרבנן.

למדנו שבמקרה של נתן הוא ואמרה היא ללישנא קמא – אינה מקודשת, וללישנא בתרא ספק מקודשת. וצריך להבין, מהי משמעות הספק?

2. הרשב"א שואל:

וא"ת: נתן הוא ואמרה היא אמאי אינה מקודשת גמורה? דהא אמרינן לקמן בסמוך ה' מדבר עמה על עסקי גיטה וקדושה ונתן לה...

ומסביר –

... ואע"פ שהדברים מראין דלדעת מה שאמרה לו נתן הוא, וכמו שפירש דמי, מ"מ העדאת עדים בעינן – דהמקדש בלא עדים אין חוששין לקידושין. א"כ כיון שלא פירש כן, ואפשר שלשם מתנה נתן ולא לשם

40. בדף ד ע"ב. ומסביר רש"י – האישה אמרה: "הרי אתה מקדש לי". ותוס' חולק ומקשה: "שהרי באיש אינו נופל לשון קידושין, שאינו נאסר בשל כך לשאר נשים!". לכן הוא מסביר שהיא אומרת: "הרי אני מקודשת לך". לענ"ד ייתכן להסביר שמחלוקתם היא מהי משמעות לשון הגמ' "דאסר לה אכו"ע כהקדש". מהתוס' (ב ע"ב ד"ה דאסר) משמע שיש ב' משמעויות: א. "הרי את מקודשת לי – כלומר להיות לי מקודשת לעולם בשבילי. כמו (נדרים מח ע"א) הרי הן מקודשין לשמים, להיות לשמים". ב. "ופשטא דמילתא מקודשת לי – מיוחדת לי ומזומנת לי".

פירוש: ב"א הדמוי הוא להקדש ממש, וב"ב הדימוי להקדש הוא מושג מושאל. עד כדי כך שהתוס' מסתפק: "אם היה אומר טלית זו מקודש לי אין נראה שיועיל, דגבי אשה במה דמתייחדת להיות לו היא נאסרת לכל, אבל בכזר וטלית לא שייך למימר הכי". עולה מכאן הו"א שלשון הקדש תועיל לקניין! וייתכן לומר כי רש"י סבר כצד השני, שלשון הקדש מבטאת קשר יחוד וזימון בין שני בני הזוג, ולכן ייתכן שהאישה תאמר הרי אתה מקודש, קשור, מיוחד לי. אך תוס' סובר שלשון הקדש הינו ממש, לשון איסור, והבעל לא נאסר על כל העולם. את זה שהתוס' סבר כצד זה ניתן גם להוכיח מדף ז ע"א תוד"ה ונפשטו הקידושין, שיש נ"מ דינית דווקא בלשון הקדש. ואכמ"ל.

קידושין, אע"פ שהוא מודה דלשם קידושין נתן כמו שאמרה, אפ"ה אין כאן עדות שמיעה ולא ראייה לשם קידושין. אלא שהם דנין כונת הלב, ואין כאן עדות.

מכיוון שאין לנו ודאות מוחלטת מהי כוונת הבעל בנתינה, לכן האישה מקודשת רק מספק. מכאן יוצא: א. מעיקר הדין נתן הוא ואמרה היא הקידושין תופסים כקידושין גמורים. ב. בגלל ספק מציאותי, שמא הבעל לא התכוון במעשה לשם קידושין, האישה אינה מקודשת. ומוסבר ברי"ף: "נתן הוא ואמרה היא – חיישינן מדרבנן וצריכה גט"<sup>41</sup>. ומסביר הר"ן: "ונראה שהוא סובר דכי אמרינן ספיקא הוא, לא דוקא דמדינא פשיטא לן..."<sup>42</sup>.

3. לעומתו כתב הרמב"ם: "נתן הוא ואמרה היא מקודשת בספק"<sup>43</sup>. ומעיר הר"ן: "והר"ם במז"ל כתב... נתן הוא ואמרה היא מקודשת מספק, ולא הזכיר דרבנן כלל, אלא ככל ספק קידושין"<sup>44</sup>. א"כ הספק לרמב"ם הוא דיני.

וצריך להבין מחלוקתם – מדוע לרשב"א האמירה לא פוגעת בנתינה, ולרמב"ם כן?

4. ונראה להסביר מחלוקתם ע"פ דברי התוס' רי"ד:

נתן הוא ואמרה היא ספיקא וחיישינן מדרבנן. פירש – שיש לומר [א.] קידושין הן דומיא דשדה, שבין אם המוכר אמר לו שדי מכורה לך בין אם הקונה אמר שדך מכורה לי במנה זה, וקבל המוכר – המנה קנה. [ב.] או דילמא יש לומר: שאני הכא, דכתיב "כי יקח איש", שכל הלקיחה יעשה האיש, בין הנתינה בין האמירה.

ורואים מדברי התוס' רי"ד שאם הקידושין הם מדין מכר וקניין, אין דין מיוחד באמירה, אלא יש צורך בגמירות דעת בלבד. אבל אם הקידושין הם כאיסור, יש דין אמירה ב"גברא" כחלק מפעולת הקידושין.

לאור דבריו ניתן להבין מחלוקתם:

41. דף ד ע"א מדפי הרי"ף

42. אף שהר"ן עצמו חולק על הרשב"א וסובר: "דמדינא פשיטא לן דלא הוו קידושי, כיוון דאמרה היא! אלא שחכמים החמירו בדבר ועשאוהו ספק". ולפי מסקנת הגמ' יוצא שאינה מקודשת (וקשה, שאם כן מהי המחלוקת בין שתי הלישנות בגמ'?). הרשב"א ודאי לא סבר כן, שהרי הנחת היסוד שלו היא "אמאי אינה מקודשת". אבל לשון הרי"ף מתיישבת יפה גם עם הרשב"א.

ואולם ייתכן שהר"ן והרשב"א לא חולקים, ומחלוקתם היא מהי המציאות עליה מדברת הגמ': לרשב"א, שמדבר איתה על עיסקי גיטה וקידושיה, ולר"ן, שנתן בסתם בלי אמירה כלל. אבל במדבר איתה על עיסקי קידושיה ייתכן שיודה הר"ן לרשב"א.

43. אישות פ"ג ה"ב

44. דף א ע"ב מדפי הרי"ף, ד"ה תנו



הרשב"א סובר, שמכיוון שהקידושין הם כמכר, וממלא אין עניין מיוחד באמירה, לכן מעיקר הדין הקידושין תופסים. וראיה לזה מדברי השיטה לא-נודע-למי:

מדאורייתא פשיטא לן דהוו קידושין דמי כתב כי יקח ויאמר הוא, ועוד דהא קיחה קיחה משדה עפרון גמרין ובשדה היכא דיהיב כספא בין דאמר מוכר... ובין דאמר לוקח... אבל חכמים גזרו... אטו נתנה היא ואמרה היא.

וראים שהשטלנ"ל סובר בפירוש כשיטת הרשב"א שמעיקר הדין נתן הוא ואמרה היא מקודשת. ומפורש לשיטתו שהסברא לזה היא מזה שהקידושין הם מדין קניין. מכאן ראייה לסברא דלעיל.

לעומתו, הרמב"ם סובר שהקידושין הם כאיסור, וממילא יש צורך באמירה. וצריך להבין לשיטת הרמב"ם מהי התלות בין איסור לבין האמירה?  
וע"פ הסבר החזו"א לעיל בשיטת רש"י ניתן להבין, כי ללא 'אמירה' פעולת הקידושין לא מתייחסת ישירות לבעל, ולכן יש חיסרון ב"כי יקח"<sup>45</sup>.

## ד. ידות הקידושין

### הספק ב"ידות" קידושין

1. כדי ש"דיבור" יחשב כנדר או נזירות, צריך לבטא אותו בפה בפירוש. הגמ' דנה בדין "ידות" בנדרים. הביטוי "ידות" משמעותו "לשון שאינה גמורה"<sup>46</sup>. והשאלה היא: האם הלשון הזו נחשבת כדיבור שלם – והנדר חל, או הלשון הזו לא נחשבת כדיבור – והנדר בטל. הלכה ברורה היא שידיים המוכיחות על

45. והנה הקרית ספר סותר במפורש את הסברנו. ראינו לעיל שהקרית ספר סובר שהקידושין הם מטעם קניין, ומסביר שהחידוש ב"כי יקח" הוא האמירה. ואעפ"כ כתב: "נתן הוא ואמרה היא – מקודשת מספק, דאמרה היא דמי קצת לכו תלקח אישה לאיש". וניתן לומר שאף הרשב"א יסבור כקרית ספר, ואין לדמות את המחלוקת לגבי אמירה, לדיון האם הקידושין הם מדין קניין.

ואולם לענ"ד פשוט שאין הדברים כן: א. התלות במחלוקת הקניין והאיסור מפורשת בראשונים, בתוס' רי"ד, ובשטלנ"ל. ב. הרשב"א מסביר שהספק מציאותי. וחולק על הקרית ספר המסביר את הספק כרמב"ם – ספק דיני. ג. הקרית ספר לומד את הפסוק "כי תקח" כרש"י, שלא כתוב כי תלקח אשה לאיש, ולא כרשב"א – שלא כתוב כי תקיח את עצמה. לכן נראה פשוט שסברת הרשב"א היא משום שקידושין הם כקניין.

ונראה שהקרית ספר לא מקבל את התלות בין הדיון על הקידושין כקניין או איסור לבין דין אמירה, אבל הרשב"א כן תולה בין המחלוקות. עפ"י תובן גם שיטת בעל העיטור לקמן.

46. היתב"א לגבי נזיר מסביר את הקשר בין הדין ללשון "ידיים": "פ' ידיים הוא לשון ידות הכלים שהוא בית אחיזתם ובאחיזתם נתפש כל הכלי וכן כל שאינו גומר בדיבור כל ענינו אלא שהתחיל בו" (קידושין ה"ה אר).

משמעות הדיבור הוי ידיים<sup>47</sup>. ויש ספק על 'ידיים שאין מוכיחות', בהן משמעות הלשון מבוררת פחות<sup>48</sup>.

2. הגמ' מסתפקת האם יש להשוות בין נדרים לאמירה בקידושי אישה, זאת אומרת, האם גם אמירה שאינה שלמה תיצור את חלות הקידושין:

בעי רב פפא: יש יד לקידושין או לא? היכי דמי: אילימא דאמר לה לאשה "הרי את מקודשת לי", ואמר לחבירתה "ואת נמי": פשיטא, היינו קידושין עצמן. אלא – כגון דאמר לה לאשה "הרי את מקודשת לי", ואמר לה לחבירתה "ואת"; מי אמרינן – "ואת נמי" אמר לה לחבירתה – ותפסי בה קידושין לחבירתה, או דלמא "ואת חזאי" [=ואת הביטי במעשה הקידושין] אמר לה לחבירתה – ולא תפסי בה קידושין בחבירתה.  
נדרים ו ע"ב

הגמ' מסתפקת האם יש דין "ידות" בקידושין. וצריך להבין במה תלוי הספק.

3. מסביר המאירי את הספק של רב פפא:

ועניין השאלה אם מדמין אותה [=קידושין] לנדרים: אחר שעל ידיהם נאסרה לכל העולם כדבר הנדור, או שמא לקניין בעלמא כשאר קנינים שאין בהם תורת יד כלל. בית הבחירה נדרים ו ע"ב ד"ה נסתפקו

פירוש: אם הקידושין הם איסור – יש צורך באמירה. ואם הקידושין דומים לקניין אין עניין מיוחד באמירה.

4. ומסתבר שאם הקידושין דומים לקניין – אין עניין מיוחד ב'אמירה'. ואם הקידושין הם כאיסור או ה'אמירה' היא דבר עקרוני. ונראה שיש בזה נ"מ להמשך מסקנות הסוגיות.

5. אומרת הגמ': "אמר שמואל בקידושין – נתן לה כסף ושוה כסף ואמר לה 'הרי את מקודשת'... – הרי זו מקודשת"<sup>49</sup>. ומסביר רש"י את הספק: "דקאמר הרי את מקודשת, ולא אמר למאן". הגמ' ממשיכה: "אמר ליה רב פפא לאביי: למימרא דסבר שמואל – ידיים שאין מוכיחות הויין ידיים. והתנן: האומר "אהא"

47. כן נלמד מהפסוק: "איש או אשה כי יפלא לנדר נזיר להזיר לה" (במדבר ו ב, בנדרים ג ע"א).

48. ניתן למנות ג' מחלוקות בסיסיות בסוגיית ידיים שלא מוכיחות: "גופו של גט: הרי את מותרת לכל אדם. רבי יהודה אומר: ודין דיהוי ליכי מנאי ספר תרוכין" (גיטין פ"ט מ"ג) סברת רבי יהודה היא "אמרי בדיבור מגרשה ושטר ראהי בעלמא הוא". ורבנן – "מוכחא מילתא דבהאי לישנא מגרשא" (גיטין פג ע"א). בפשוטות מחלוקתם היא האם ידיים שאין מוכיחות הוי ידיים. והנה נחלקו אמוראים לכאורה באותה מחלוקת: "ידיים שאין מוכיחות, אביי – הויין ידיים, רבא לא הויין ידיים" (נדרים ה ע"ב). הגמ' מסבירה מדוע אין כאן מחלוקת תנאים: "לרבא – אף לרבנן דאין אדם מגרש אשת חברו", מעין אומדנא במציאות שכל מילה שתתווסף תהיה מיותרת.

49. קידושין ה ע"ב

הרי זה נזיר". אם אומר "אהא" (=אהיה), ולא ידוע מה "אהא"? ונראה לומר שהאומר מתכוון להחיל על עצמו משהו, מן הסתם הוא מתכוון – "אהא נזיר". שואלת הגמ' "והוינן בה ודילמא 'אהא' בתענית קאמר?" הרי ייתכן שהנזיר בה להחיל על עצמו משהו אחר, למשל תענית! מתרצת הגמ': "ואמר שמואל – והוא שהיה נזיר עובר לפניו. טעמא דנזיר עובר לפניו הא לאו הכי לא!". יש אומדנא דמוכח מה הייתה כוונתו במילה "אהא". יוצא ששמואל סובר שצריך דווקא ידיים מוכיחות! וקשה: כיצד בקידושין הוא מסתפק בידיים שאין מוכיחות? מתרצת הגמ': "הכא [=בקידושין] במאי עסקינן: דאמר – [הרי את מקודשת] 'לי' [ולכן יש כאן דיבור שלם]". א"כ רואים בפירוש שהגמ' משווה בין דין ידות בקידושין, לדין ידות בנזיר.

### "ידות" נדרים – אומדנא או דיבור

1. בטרם נכנס למשמעות השוואה יש לדון בגדר 'ידות' בנדרים.

ראינו את שיטת שמואל שאם אומר "הרי את מקודשת" ולא אמר "לי", אינה מקודשת. והמסקנה מפשט הסוגיה היא שהקידושין לא תופסים ב"ידיים שאין מוכיחות" – "דלא הוויין ידיים". התוס'<sup>50</sup> מוכיח מסוגיות אחרות ששמואל סובר שידיים שאין מוכיחות הוויין ידיים<sup>51</sup>. א"כ סותר שמואל את דבריו? מתוך התוס' שיש חלוקה בין שתי רמות בידיים שאין מוכיחות:

[א] הרי את מקודשת ולא אמר לי – לא משמע כלל דמקודשת לי קאמר, דאדם עשוי לקדש אשה לחברו. וידיים שאין מוכיחות כלל. [ב] בהאי דנדרים הוו מוכיחות טפי.

יוצא מדברי התוס' שיש ג' מדרגות בדין 'ידיים': א. אין מוכיחות כלל. כגון אמר "אהא" ואין נזיר עובר לפניו, והמקדש אישה ולא אמר "לי". ב. ידיים מוכיחות קצת, כגון לשון מודרני ממך, מופרשני ממך. ג. ידיים מוכיחות – כגון "אהא" ונזיר עובר פניו. וצריך להבין מה הוא החילוק: מחד, הדיבור "אהא" הוא חסר ולא מוכיח דבר, ורק בגלל אומדנא מציאותית – הנזיר העובר לפניו – אנו מחשיבים את הדיבור כידיים מוכיחות. ומאידך האמירה לאישה "הרי את מקודשת" בלבד, שגם כאן יש אומדנא דמוכח שמתכוון לאישה שקידש, ולא

50. קידושין ה"ב ד"ה הכא

51. המשנה בנדרים פ"א מ"א: "האומר לחברו מודרני ממך, מופרשני ממך... ומסביר שמואל בגמ' ב"ע"א: "בכולן עד שיאמר איני אוכל לך... [סברא –] מודרני הימך לא משמע דאמר איסור [שניתן לפרש –] מודר אני ממך לא מתעניא בהך משמע... מופרשני – ... משא ומתן... מרוחקני – ... ד' אמות". מקשה הגמ': "קסבר שמואל ידיים שאין מוכיחות לא הויין ידיים"? ומסבירה "שמואל מוקים מתני' כרבי יהודה". ולמד התוס', מזה שהגמ' מקשה, שהיה פשוט לה ששמואל סובר שידיים שאין מוכיחות הויין ידיים. ואולם הר"ן מסביר ששיטת שמואל ידיים שאין מוכיחות לא הויין ידיים היא בגלל שהוא פוסק כרבי יהודה, ולא רק מעמיד את המשנה כמותו.

לאישה אחרת<sup>52</sup>! אך על כל פנים "הרי את מקודשת" ללא "לי", אלו ידיים שאין מוכיחות כלל. ודבריו צריכים באור.

2. ולענ"ד יש הנחת יסוד פשוטה: החלוקה בין הרמות ב"ידיים שאין מוכיחות" אינה ספק ב"אומדנא", שלא ידוע מהי כוונת האומר, אלא ספק מצד אחר. ונראה להוכיח: א. סברא מציאותית – מסתבר שאיש שקידש אישה, ולא ציין שקידשה למישהו אחר, מסתמא קידשה לעצמו. ועל פניה נחשבת מציאות זו כ"ידיים המוכיחות", עכ"פ מוכיחות לא פחות מזויר עובר לפניו. ק"ו שלא להחשיב זאת כידיים שאין מוכיחות כלל. וכן מפורש בפירוש המיוחס לרש"י: "גבי אירוסין וקידושין כיון דמדכר שם אירוסין וקידושין הוי הוכחה במקצת והכא הינו טמא דבעינן להיות נזיר עובר לפניו משום דאיכא למימר אהא בתענית קאמר, ולא הוי הוכחה כלל"<sup>53</sup>. קשה לומר שהראשונים נחלקו במחלוקת מציאותית, מהי המשמעות של "הרי את מקודשת" בלי שאמר "לי". ב. קשה, מה גרע ממדבר על עסקי גיטה וקידושה שהקידושין תופסים. ג. האבנ"מ<sup>54</sup> דן בשאלה מה הדין אם היו שידוכין בין המקדש למקודשת, וקידש ואמר "הרי את מקודשת", ולא אמר "לי". המהרי"ן-בן-לב פסק ש"חשיב כידיים מוכיחות, שברור שנתכוון לקדשה". והנה המהרי"ט כתב "דלא מהני במה שהיא משודכת כיון שהלשון אינו מוכיח"<sup>55</sup> אע"פ שיש הוכחה מדבר אחר, ועוד נשוב למחלוקתם. עכ"פ ברור שלדעת המהרי"ט מבחינה מציאותית, ברור שנתכוון לאישה הזו, וכל הספק הוא מצד אחר.

ונראה שאפשר להוכיח זאת ע"פ הדין בגדרי "ידות" בנזיר.

3. הרשב"א מקשה על ההו"א של הגמ' שלשון "אהא" תחיל נזירות על האדם: "בלשון 'אהא' מאי ידיים איכא בנזירות טפי מתענית?"<sup>56</sup>. ומביא את תירוץ הראב"ד: "דהתם בריש נזיר מוכיח – דאפי' תופס בשערו דאיכא ידיים

52. וניתן להוכיח הדבר בפשיטות: המאירי מביא בשם רבותיו שאם קידש אישה ואמר "הרי את מקודשת", ולא אמר "לי", "אסורה לכל העולם בוודאי כמקודשת גמורה". פירוש – בדיק כמו אב שקיבל קידושין עבורו בתו, ולא ידע מי קידשה, שאסורה על כל העולם – כך האישה שנתקדשה ולא ידוע למי תיאסר על כל העולם. והנה מפשטות דברי הראשונים ברור שלא קבלו דין זה וסברו שהקידושין בטלים. וצריך להבין מדוע, הרי סברת רבותיו של המאירי פשוטה? ונראה שסברו שברור לנו מציאותית שלאישה זו נתכוון, אלא שאלו קידושין ללא אמירה. יוצא מכאן חיזוק לסברא שהפגם באמירה "הרי את מקודשת" ללא "לי", אינו מצד שאין אנו יודעים למי התכוון המקדש, אלא כמו שיוסבר לקמן.

53. נזיר ב ע"ב ד"ה אמרי

54. אבנ"מ כז סק"ד

55. בחידושי על הרי"ף קידושין ה ע"ב, הובא באבנ"מ הנ"ל.

56. קידושין ה ע"ב ד"ה והא תנן. הרשב"א במקום מביא תירוץ יפה בשם הרמב"ן: "משום דאהא משמעותו לנזירות שהוא אומר אהא אני בעצמי דמשמע נזיר שהוא תואר השם, אבל אינו יכול לומר אהא אני תענית אלא אהא עומד בתענית וזה שאמר אהא ולא פירש יותר על עצמו קאמר".

קאמר דאינו נזיר אא"כ נזיר עובר לפניו". הראב"ד מעמיד את הגמ' בנזיר באוקימתא, שהנזיר תפס בשערו, אנו יודעים שכוונתו בלשון "אהא" היא על נזירות ולא על תענית. ודבריו צריכים ביאור, הרי אם אנו יודעים שהנזיר התכוון לנזירות מדוע לא יחולו דבריו (ולפי התוס' ראינו, שאלו ידיים שאין מוכיחות כלל!)? ונראה לחלק בין "אהא" – ואוחז בשערו, הנחשב "ידיים שאין מוכיחות", כ'אומדנא'. לבין "אהא" – ונזיר עובר לפניו, הנחשב "ידיים מוכיחות", לא מטעם 'אומדנא', אלא מעניין אחר<sup>57</sup>.

4. ויש לחקור מדוע צריך בנדר דווקא לשון מובנת, ברורה ומוכיחה: א. משום שחוסר הברור בלשון הוא ביטוי של חיסרון בגמירות הדעת של האדם הנזיר, אין אומדנא דמוכח שנדר, וממילא לא יכול להתחייב. הלשון היא "סימן" לחוסר גמירות דעת. ב. מצד הלשון היוצרת את הדיבור: כדי ליצור את הדיבור צריך לשון ברורה. ללא לשון ברורה אין 'אמירה', ובלי אמירה אין נדר. ולצד זה 'ידיים המוכיחות' פירושם – אף שאין לשון גמורה, "המעשה משלים את הדיבור". וכן מובן מדיוק מלשון הריטב"א שמסביר שידיים מוכיחות – "[א] כשניכר מתוך מעשיו לגמרי והדעת מכרעת... [ב] חשיב כאילו השלים דיבורו"<sup>58</sup>.

למדנו גדר ב'ידיים מוכיחות' – האומדנא מצטרפת ומשלימה את הדיבור. ולפ"ז ניתן להבין גם את שיטת הראב"ד: אדם האוחז בשערו, משמעות "אהא" שמשמעותה – "אהיה", אינה על התפיסה בשיער, הרי אי אפשר ל"היות" תופס בשיער, ואלא יש לנו אומדנא המנותקת מלשונו שכוונתו להיות נזיר. לכן אף שמצד האומדנא יש כאן הוכחה, מצד הלשון אין הוכחה כלל, ולכן אלו ידיים שאין מוכיחות. לעומת זאת אדם שאומר "אהא" – "אהיה" ונזיר עובר לפניו, האומדנא שכוונתו על הנזיר נותנת חיזוק ללשונו, האומדנא מאירה את כוונתו, ולכן נחשב "ידיים מוכיחות".

### שיטות התוס' והרשב"א

1. ולפ"ז ניתן להבין את התוס', מדוע האומר לאישה: "הרי את מקודשת" ולא אמר "לי" נחשב כ'ידיים שאין מוכיחות' כלל. אף אם נאמר שמבחינת האומדנא התכוון לקדשה, מבחינת הדיבור יש כאן 'ידיים שאין מוכיחות' כלל, משום שאין שום רמז בלשונו לזה שמקדש אישה זו ולא אישה אחרת, לכן נחשב כאילו קידש בלא דיבור<sup>59,60</sup>. למסקנת הסוגיה המקדש אישה ולא אמר "לי" אינה מקודשת.

57. וכן מדויק מדברי הרשב"א שכתב: "כיון דאמר 'אהא' ונזיר עובר לפניו כאילו פירש 'אהא' כמותו" (קידושין נ"א ד"ה והא). יצא שה'ידות' משמעותן כמו אמירה.

58. שם

59. ועדיין קשה שהסברנו לעיל (הערה 48) בגמ' בנדרים ה"ב בשיטת רבא, שאין אדם עשוי לקדש אישה לחברו, וגם שם הלשון לא הוכיח דבר שלא אמר "מנאי", ולפ"ז היה צריך להיות כמו "הרי את מקודשת" ולא אמר "לי"! ונראה שוודאי שגם רבא הסכים לדין

## 2. והנה הרשב"א כתב:

לעניין פסק הלכה קי"ל כשמואל ידידיים שאין מוכיחות לא הויין ידיים... והלכך לעניין קידושין אמר לה "הרי את מקודשת" ולא אמר "לי" אינה מקודשת. ומיהו איכא למימר דחוששין לה וצריכה גט.

קידושין ה ע"ב ד"ה והא

וקשה, מדוע צריכה גט מספק, הרי זו סוגיה מפורשת שצריכה גט ודאי?

3. ועל-פי דברינו ניתן להבין את שיטת הרשב"א. ראינו ברשב"א שאין בקידושין עניין דווקא באמירה, אלא צריך גמירות דעת של הקונה והנקנית, כמו בקניין. לכן כל הצורך באמירה הוא בשביל העדים, כדי שיוכלו להעיד על מעשה הקידושין. לפ"ז אם יש גמירות דעת של האיש והאישה להתקדש, הקידושין יחולו אף ללא אמירה. לעיל הובא הספק בגמ' בנדרים, האם יש יד לקידושין או לא. וראינו את דברי המאירי התולה את המחלוקת בשאלה האם הקידושין הם כקניין או איסור. אם הם כקניין – אין בקניין תורת 'ידות', אלא גמירות דעת בלבד. ואם הם כאיסור – כיוון שחלה עליהם 'חלות' איסור צריך אמירה, כמו נדר. לכן גם בקידושין צריך לשון מבוררת – 'ידות' בקידושין. ולפ"ז שיטת שמואל הראשונה, שדי באמירה של "הרי את מקודשת", היא לצד שהקידושין הם כקניין. ומה שמקשה הגמ' מ'ידות', היינו לצד השני בגמ' בנדרים שקידושין הם כאיסור.

4. ולפי מה שהסברנו בשיטת הרשב"א שהקידושין הם כקניין, יובן מדוע סובר שהצד בגמ' בנדרים – שאין 'ידות' בקידושין, הוא העיקר, וממילא הסוגיה בגמ' בקידושין נדחתה. לכן ההלכה כהסבר הראשון בדברי שמואל: שאם אמר "הרי את מקודשת" בלבד, ויש גמירות דעת שהתכוון לאישה הזאת, מקודשת. אך הרשב"א מסייג דבריו ואומר שמקודשת מספק. ושוב נראה שהרשב"א סובר שקידושין דומים לקניין<sup>61</sup>.

ולעומת זאת לפי שיטת התוס' לעיל, שהקידושין הם כאיסור, וברור מדוע התוס' מתייחס רק לצד הראשון, עד שסובר שאמירת "הרי את מקודשת" ללא "לי" נחשבת כ"ידיים" שאין מוכיחות כלל.

ולפי זה תובן גם שיטת המהרי"ט:

באומר "הרי את מקודשת" ולא אמר "לי", והיא משודכת לו דלא מהני במה שהיא משודכת לו, כיון שהלשון אינו מוכיח. לעיל הערה 55

שבקידושין אם לא אמר "לי" אינה מקודשת. שלא מסתבר שיחלוק על שמואל, וכנראה שיש מדרגות, שכאשר יש אומדנא מוחלטת גם לשון סתמית תועיל. ועל זה חלק עליו אב"י.

60. ועיין ברכת שמואל סי' א שמוכיח עניין זה בשם הגר"ח.

61. יש להעיד שהראיה כאן היא חד כיוונית – שמי שסובר שיש 'ידות' בקידושין כמו בנדרים, לא בהכרח סובר שקידושין הם כמו קניין, כמו שלא בהכרח סובר בהסבר הגמ' בנדרים כמאירי. אך לענ"ד יש להוכיח מכאן שהרשב"א סבר כך.

יוצא שעיקר תשומת לבנו היא על הלשון, ולא על האמירה. וכן מדויק מלשון רש"י: "אחיזה לשון גמור"<sup>62</sup>. וראינו שאף רש"י סובר שקידושין כקניין<sup>63</sup>.

## ה. לשונות הקידושין

### לשונות המועילות לאמירה בקידושין

1. הגמ' דנה בשאלה אילו מילים יכולות להועיל לאמירה בקידושין. במהלך הסוגיה יש דיונים בשלשה סוגי לשונות קידושין:

ת"ר: הרי את אשתי... הרי את קנייה לי – מקודשת. הרי את שלי... הרי את זקוקה לי – מקודשת.

קידושין ו ע"ב

2. הגמ' ממשיכה לדרון על לשונות אחרות:

איבעיא להו: מיוחדת לי מהו? מיועדת לי מהו? עזרתי מהו? נגדתי מהו? עצורתי מהו? צלעתי מהו? סגורתי מהו? תחתי מהו? תפושתי מהו? לקוחתי מהו?

רש"י מסביר מה מיוחד דווקא בלשונות האלו:

"מיוחדת" – לשון והיו לבשר אחד. "מיועדת" – לשון אשר לא יעדה שהוא לשון קידושין באמה העבריה. "עזרתי נגדתי" – לשון אעשה לו עזר כנגדו. "סגורתי" – לשון ויסגור בשר. עצורתי – לשון עצרת שתהא נאספת עמי לבית.

הגמ' ממשיכה ומתמצת שיש לשון אחת שלגביה אין ספק:

פשוט מיהא חדא דתניא: האומר "לקוחתי" – הרי זו מקודשת משום שנאמר "כי יקח איש אשה".

פירוש: "לקוחתי" תועיל כלשון קידושין מכיוון שהיא מפורשת בתורה.

62. קידושין ה ע"ב ד"ה ידיים. וכן דייקנו לעיל בריטב"א (עמ' 121) שגם הוא מביא אחיזה לשון גמור, וגם הראינו שהריטב"א סובר שקידושין הם כאיסור (ועי' הערה 92).

63. למדנו שרש"י סובר שיש עניין דיני באמירה וזוהי מוכח שהקידושין הם כאיסור. וקשה מהגמ' (קידוש' נ ע"א) שדנה במציאות של זוג משודך שהבעל שלח סבלונות, דורונות, לארוסתו. שיטת רב הונא שם האیשה מקודשת מספק: "רב הונא אמר חוששין לסבלונות". ומסביר רש"י את החשש: "שמא קידושין הן". זאת אומרת הסבלונות הן כסף הקידושין, ושליחת הסבלונות היא מעשה הנתינה. התוס' מקשה על רש"י: "וקשה להר"מ – וכי שידך מאי הוי, והא בעינן שידבר מעניין לעניין ובאותו עניין?", ולכן מסביר התוס': "ולכך נראה לפרש חוששין כלומר... שמא קידשה כבר". כלומר הסבלונות "סימן" לקידושין, ולא "סיבה". וקשה הרי אם יש לרש"י צורך דיני באמירה כיצד יקדש ללא האמירה? ואכן הריטב"א מוסיף ומסביר את רש"י: "כיוון דאיכא שידוכין שמא מילי מסר לה שישלח לה קידושין בעדים והם שלוחיו והם הם עדיין". ולפ"ז גם לרש"י יש דין אמירה.

3. הגמ' ממשיכה לדון בלשון נוספת: "איבעיא להו – חרופתי מהו?". ופושטת את הספק: "ת"ש דתניא – האומר חרופתי מקודשת. [סברא – ] שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה". הלשון נקבעת לפי המנהג. שואלת הגמ': "ויהודה היא רובא דעלמא?", ומתרצת תירוצ' נוסף: "ה"ק: האומר חרופתי מקודשת שנאמר: 'והיא שפחה נחרפת לאיש'". "חרופתי" היא לשון התורה. ומוסיפה הגמ' שוב: "ועוד, ביהודה קורין לארוסה חרופה". ומקשה: "ויהודה ועוד לקרא?!". אם אנו לומדים מזה שחרופתי היא לשון התורה, מה אני צריך את הראיה מן המנהג? "אלא ה"ק: האומר חרופה ביהודה מקודשת, שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה". ובפשט הגמ' שוב אנו חוזרים לקביעת המשמעות לפי המנהג.

יש להבין מפשט הגמ' – כיצד אנו קובעים איזו לשון תופסת בקידושין?

4. מהדיון הראשון בגמ': אשתי, ארוסתי, שלי, ברשותי, זקוקה וכו', נראה כי המבחן הוא ה'כוונה'. הלשונות האלו היו הלשונות בהן היה מקובל בעולם לקדש, כמו שאנו משתמשים היום בלשון "הרי את מקודשת לי".

לעומת זאת מהדיון השני בגמ' על לשונות: "מיועדת, עזרתי, צלעתי סגורתי וכו' נראה שיש אמת מבחן נוספת – לשון המופיעה בתורה.

הדיון השלישי בגמ' הוא על לשון "חרופתי". לשון חרופתי מדברת על קידושי שפחה כנענית. שנאמר: "והיא שפחה נחרפת לאיש"<sup>64</sup>. וצריך עיון מהי השאלה: האם הגמ' דנה בלשון "חרופתי" מצד המנהג, כמו לשונות: "שלי, אשתי, ארוסתי, וכו'". או מצד לשון קידושין של תורה, כמו לשון "לקחתני" גבי שפחה.

## משמעות לשון המופיעה תורה

1. ונראה שיש לחקור מהי המשמעות שהלשון מופיעה בתורה, האם זה 'סימן' או 'סיבה'. היה כאן מעשה קידושין עם אמירה, והשאלה היא האם האמירה הזו מגלה על המעשה שהוא מעשה קידושין. המשמעות של לשון המופיעה בתורה בהקשר של קידושין היא 'סימן' שהאיש התכוון לשם קידושין. יוצא – שלשון התורה היא המבשרת את כוונת המקדש, אבל אין בה עניין מיוחד.

2. 'סיבה' עצמית – עצם זה שהלשון מופיעה בתורה – נותן לה כוח. האמירה בפני עצמה היא חלק מיצירת החלות של הקידושין. ללשון של תורה יש כוח ליצור 'חלות', בלי קשר להבנה. כמו למשל שקריאת-שמע יכולה להיאמר בכל לשון מובנת, ובלשון הקודש תועיל גם ללא הבנה, כך גם קידושין שנאמרים בלשון תורה ייחשבו 'אמירה'. כמו שראינו בסוגיה של 'ידות' שמדמים את לשון הקידושין ללשון נדר.



3. וניתן לכאורה להביא מספר נ"מ בין הצדדים: א. מה דין לשון שיש ספק אם משמעותה לשון קידושין, ואינה לשון של תורה? אם לשון התורה היא "סימן" פשוט שנשאר ספק, בדיוק כמו הספק בלשונות שבגמ'. אך אם הלשון היא של תורה בדיוקא, ייתכן שלשון שלא מופיעה בתורה לא תועיל לקידושין אם אינה לשון ודאית. ב. מה דין לשון "לקוחתי" שהיא ודאית לשון תורה, במקום שלא מקובל לקדש בלשון זו: אם לשון תורה היא 'סימן', אז אם ברור שאם אין המנהג לקדש בלשון זו, הקידושין לא יתפסו, עכ"פ לא בוודאי. אך אם לשון תורה היא 'סיבה', לשון תורה ודאית של קידושין תמיד תתפוס.

### שיטות הראשונים

1. רש"י מסביר כי הייחודיות בלשונות מיוחדת, מיוחדת, עזרתי, צלעתי וכו' היא בגלל שהן מופיעות במפורש בתורה. אך לא ברור בשיטתו האם זה מצד 'סימן' או 'סיבה'. רש"י מסביר את הספק לגבי לשון "חרופתי", שהו"א שתועיל כלשון תורה: "מעיקרא הוה סלקא דעתיה כמ"ד<sup>65</sup> חציה שפחה חציה בת חורין הכתוב מדבר דשייכי בה צד קידושין". ולמסקנה "מקרא... בשפחה כנענית הכתוב מדבר". רש"י סובר שאם הקידושין תופסים בשפחה כנענית, הרי לשון "חרופה" היא לשון תורה, ומתייחסת לקידושין, כמו לשון "לקוחתי". אבל למסקנה, הפסוק מדבר על שפחה כנענית<sup>66</sup>, ואנו מדברים מצד המנהג שביהודה.

ויש לברר לרש"י מה העניין בלשון תורה – 'סימן' או 'סיבה'.

2. הרשב"א מסביר ברש"י את לשון "חרופתי" כ'סימן'. הוא מקשה:

וקשיא לי – דהא פלוגתא דאמוראי היא... חציה שפחה וחציה בת חורין אי תפסי בה קידושין כלל או לא? ומשמע נמי התם דאפילו למ"ד דתפסי בה קדושי לאו קדושי ודאי קאמר אלא ספק מקודשת!

קידושין ו ע"א ד"ה אלא

א"כ מדוע נקט רש"י בהו"א "לשון מקודשת גמורה!".

וי"ל שדברי רש"י דאפי' למ"ד התם דלא תפסי בה קדושי.

פירוש – אין קשר בין השאלה הדינית, האם הקידושין תופסים בחציה שפחה, לבין הדיון האם לשון "חרופתי" מועילה לקידושין. מדוע?

דמ"מ כיון דאשכחן... בהאי לישנא מקודשת, דהא שייך ביחוד דצד שתופסין בו קידושין, ולא משום דנחרפת מאורסת ממש היא.

65. גיטין מג ע"א

66. רש"י לא מסביר כמו הראשונים לקמן ש"חרופתי" אינה לשון תורה כי היא שנויה במחלוקת, אלא "שהרי בשפחה כנענית הכתוב מדבר". וייתכן שסבר שפשט הפסוק מדבר על קרבן אשם, על כל שפחה כנענית, ולא רק על שפחה שחציה שפחה וחציה בת חורין.

כיוון שעדיין יש בלשון "חרופתי" צד אישות, מתעורר לנו ספק מציאותי האם המקדש התכוון לשם קידושין. והספק הזה לא קשור לדיון בתפיסת הקידושין בחציה שפחה. הרשב"א מדייק זאת מדברי רש"י:

והיינו דכתב רש"י – דשייכי בה צד קידושין. ולא קאמר דשייכי בה קידושין<sup>67</sup>.

וראים מדבריו כמעט במפורש, שלשון המופיעה בתורה כלשון קידושין היא 'סימן' לזה שהאיש אולי התכוון לקידושין באמירתו.

3. ועפ"ז מוסיף הרשב"א ומסביר:

כי בעי' צלעתי סגורתי לאו משום – ד"ויקח אחת מצלעותיו ויסגור בשר" משמע לן דהוי לשון קידושין ממש, – אלא משום דנאמר "בעניין אישות".

למדנו מכאן כי הבוחן היחיד לשיטת הרשב"א בשאלה האם לשון מועילה כלשון קידושין הוא המציאות, האם העולם נוהג לקדש בלשונות אלו.

4. וכן נראית גם שיטת הרי"ף. הרי"ף לא מזכיר את הרשימה של מיוחדת, מיועדת, עזרתי, נגדתי וכו', ואף לא מזכיר את לשון "לקוחתי". וצ"ע מדוע הוא משמיט את כל הסוגיה בגמ' – מסתבר שסבר כרשב"א לעיל, שהעיקר הוא בירור כוונת האיש המקדש, ועצם זה שהלשון מופיעה בתורה זה לא מעלה ולא מוריד לעצם הדין. וכן נראית שיטת הרי"ח המובאת ברשב"א: "מפירושי ר"ח ז"ל נראה – שאינו גורס כל האי שקלא וטריא. אלא: ת"ש האומר הרי את חרופתי מקודשת שכן ביהודה קורין לארסה חרופה"<sup>68</sup>.

5. ונראה שהתוס' והרמב"ם סוברים אחרת. התוס'<sup>69</sup> מסביר את הספק על לשון "חרופתי" כשיטת רש"י: "וסבר דקרא מיירי בחציה שפחה חציה בת חורין... דקידושין תופסין בה". אך תוס' מוסיף ומסביר מדוע שאר העולם לא קידשו בלשון חרופה: "ודווקא ביהודה, אבל בעלמא לא, דקסבר דבשפחה כנענית הכתוב מדבר". וצריך להבין מי הוא "דקסבר": בפשט מסתבר לומר שהכוונה לשאר העולם חוץ מיהודה<sup>70</sup>. כלומר, יהודה והגליל נחלקו במחלוקת

67. הדיוק ברש"י אינו מוכרח, שייתכן להסביר שרש"י כתב כך, מפני שלשון "חרופתי" מדברת על חציה שפחה חציה בת חורין, שבכל המקרא לא שייכת לשון קידושין בכולה, אלא יש בה צד קידושין בחציה. אבל הדיון כאן הוא עדיין דיני.

68. קידושין ו ע"א ד"ה אלא בסופו

69. ו ע"א ד"ה משום; ד"ה שכן

70. אף שייתכן לומר שה"קסבר" הוא התנא שמביא של המימרא, אך מההקשר לא נראה כן. הרי התוס' מתייחס לרישא בה מדובר על יהודה בלבד, ולא על הסיפא בה מדובר על שאר העולם. ואף אם נסביר ש"קסבר" מביא המימרא, עדיין נהיה חייבים לומר שלשון תורה היא "סימן".

תנאים. ביהודה סברו שיש קידושין בחצי שפחה, ולכן לשון "חרופתי", שהיא לשון תורה תועיל. ואילו בגליל סברו שאין קידושין בשפחה, ולכן לשון "חרופתי" לא תועיל שאינה לשון אישות של תורה.

על כל פנים מוכח בשיטת התוס' שכל הדיון ב"חרופתי" הוא מהי לשון תורה, אבל אחרי שברור על לשון מסוימת שהיא לשון תורה, ודאי תועיל כלשון קידושין.

כשיטת התוס' ניתן לומר שסבר גם רש"י, ולא כפי שלמד בו הרשב"א.

6. אך עדיין קשה מדוע הגמ' מסתפקת בלשונות מיוחדת, מיעדת, עזרתי, נגדתי, צלעתי, וכו', הרי אלו לשונות אישות של תורה, והסברנו שלשון התורה תועיל גם בלי קשר למנהג? ! ונראה להסביר זאת ע"פ דברי הר"ן.

הר"ן מקשה על לשון "מיעדת" שמופיעה גבי אישות באמה עבריה<sup>71</sup>. ואם לשון תורה מועילה בקידושין מדוע "אפילו הכי מספקא לן: 'מיעדת לי' מהו?"<sup>72</sup>. ומתוך הר"ן: "יעוד דכתיב באמה עבריה לשון מושאל הוא, ולא לשון מיוחד באישות. [ראה – ] דכתיב 'הילכו שנים יחדו בלתי אם נועדו'". כלומר סובר הר"ן, לא די בזה שהלשון תהיה כתובה בתורה, אלא היא צריכה להיות בעלת משמעות בלעדית של אישות, "לשון מיוחד באישות".

לפ"ז ניתן להבין גם את כל הלשונות האחרות, עזרתי, צלעתי נגדתי וכו' שאינן מופיעות בתורה כלשונות בלעדיות של קידושין, אלא כלשונות מושאלות. ולכן הגמ' מסתפקת בהם. אבל בלשון "לקוחתי", המפורשת בתורה, אין ספק שהיא "לשון המיוחד באישות", ותועיל בקידושין.

7. וכן נראית שיטת הרמב"ם:

אמר לה... הרי את מיוחדת לי, הרי את מיעדת 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. אישות פ"ג ה"ו-ה"ז

הרמב"ם סובר שהספק הוא דווקא על לשונות המופיעות בתורה. ומוסיף הרמב"ם:

אמר לה... הרי את אשתי, הרי את ארוסתי, הרי את קנויה לי, הרי את שלי... הרי את לקוחתי, הרי את חרופתי – הרי זו מקודשת.

ומכריע שלשון "חרופתי" תמיד מקודשת, ולא מחלק בין יהודה בה נהגו, לגליל בו לא נהגו. מכאן נראה שסובר כשיטת התוס', שלשון קידושין של תורה תיחשב תמיד אמירה בקידושין.

71. "אשר לו יעדה" (שמות כא ח)

72. דף ב ע"א מדפי הרי"ף, ד"ה וגרסי'

8. הקורא קריאת-שמע ותפילה בלשון הקודש, יצא ידי חובה, ללא קשר למנהג המקום. וכן אם קרא אותן בכל לשון שמבין יצא. ומסייג הביאור הלכה:

נראה לי בפשיטות באותן דברים הנאמרים בכל לשון הוא דוקא אם אנשי אותו המדינה מדברים כך. אבל אם... אינם יכולין לדבר זה הלשון, רק הוא ועוד אנשים יחידים יודעים זה הלשון, זה לא נחשב לכלל לשון המדינה.  
אור"ח סח ד"ה יכול

וצריך להבין מדוע, הרי האדם קרא קריאת-שמע בלשון שהבין, ומה בכך שהתושבים במקום אינם מבינים! מסביר הבה"ל: "לשון הקדש הוא נחשב לשון מצד העצם מה שאין כן שאר לשון איננו, כי אם מצד הסכם מדינה". ומביא מקור לזה מסוגייתנו: "וראיה לדברי... האומר חרופתי ביהודה מקודשת... אבל בשאר מקומות אינה מקודשת, אף ששניהם כווננו לשם קידושין... דאינה מקודשת". זו שיטת הרא"ש והשו"ע, ומוסיף הבה"ל אבל: "לכך דעת הרמב"ם דמחמיר בחרופתי". לפי הרמב"ם לשון תורה בקידושין, היא לשון בעצם כמו לשון הקדש בקריאת-שמע, ולא קשורה להסכם המדינה. לכן יועילו הקידושין בלי קשר למנהג. ולדברינו זו אינה רק שיטת הרמב"ם אלא גם שיטת רש"י ותוס'.

9. לפי דברינו לעיל, אם הקידושין הם כאיסור, יש עניין עצמי באמירה מצד עצמה, בלי קשר הכרחי לאומדנא. ואם הקידושין הם דבר קנייני, האמירה היא רק מצד גמירות הדעת של העדים. הרשב"א נוטה לצד שהקידושין הם כקניין, ולכן כל העניין באמירה הוא מצד האומדנא, ושל העדים. ובלשון הבה"ל ניתן לומר הסכם המדינה, ולכן הלשון נקבעת לפי המנהג. אך לשיטת התוס' והרמב"ם כי הקידושין הם עניין איסורי, יש ערך לאמירה, לשון בעצם – לשון התורה.

10. המהר"ם כתב:

ועוד נראה לי כיון דאמר – "אני נותן לך בשביל חיבה ואהבה" שיש לחוש לקידושין. ושמא כך ר"ל כל מנת שיהיה אהבה וחיבה ותהיה אהובתי. דלא גרע האי לישנא ממיוחדת לי, מיועדת לי, עזרתי, נגדתי, צלעתי, סגורתי, תחת, תפוסתי, לקוחתי, חרופתי. וא"כ אהובתי נמי איכא לספוקי וא"כ אם היה דעת שניהם לקידושין צריכה גט.

מובא במרדכי פ"ב תקכא

לא מצינו מנהג לקדש אישה בלשון "אהובתי". רואים מכאן שהמהר"ם סובר שאף לשון שאינה מנהג המדינה תועיל בקידושין. וצריך להבין כיצד?

וניתן להבין שיטתו רק אם נאמר שכל העניין באמירה הוא רק מצד "אומדנא" בירור המעשה, כמו מעשה קניין. וממילא הדיבור יועיל גם ללא הסכמת המדינה, אותה אנו מצריכים רק במציאות שבה יש בדיבור ערך עצמי, כמו קריאת-שמע.

## הכרעת הספק

הגמ' פושטת את הספק, ומסבירה שמדובר במציאות מיוחדת בה הבעל מדבר עם האישה על עסקי קידושין, וממילא אנו יודעים שכוונתו היא לשם קידושין. ויש לעיין: על אלו לשונות דנה הגמ'?

כתב הרשב"א:

רש"י ז"ל פירשה – אכולהו לשני. ואפילו אהרי את לקוחתי, וזקוקה לי, דהוה לשני מעליא. דאי לא ידעה מאי קאמר לה, ולא היו עסוקין מעיקרא בעסקי קידושין – אינה מקודשת כלל. [סברא –] דהיכי מקניא נפשא אי לא ידעה מאי קאמר לה.

לרש"י אין לשון שמועילה ללא הבנה. ואבן הבוחן היחידה היא ה'אומדנא', וזה סותר את מה שהסברנו בשיטת רש"י ע"פ הר"ן!

והנהגה אלו דברי הרשב"א ברש"י. ואולם ברש"י שלפנינו כתוב שונה ממה שהביא הרשב"א בשמו:

עסקינן – בהנך לישני דקא מבעיא לן אי הוה קידושין או לא.

יש לעיין מהן "הנך לישני". בפשט רש"י מתייחס ללשונות עזרתי, נגדתי, וכו', בהן הגמ' נשארה בשאלה, ולא ללשון לקוחתי אותה פשטה הגמ'. ולכן המדובר על עסקי קידושין הוא על לשונות עזרתי, נגדתי וכו', התלויות בהבנת האישה והעדים את כוונת המקדש. ולא בלשון תורה, ב"לשון מעליא". הרשב"א מביא בהמשך דבריו את שיטת בעל העיטור:

בעל העיטור כתב – דהיכא דמקדש בלישנא מעליא, אע"ג דאין עסוקין באותו עניין מקודשת.<sup>73</sup>

73. בעל העיטור מוסיף: "אבל כי מקדש לה בהני לישני דאיבעיא לן היכא דאין עסוקין באותו עניין לאו כלום הוא באותו עניין בעיא ולא אפשטא". כלומר, הלשונות המסופקות ללא דיבור על עסקי קידושין לא תופסין כלל. וקשה הרי יש ספק אולי האיש כן נתכוון לקידושין? כמו שראינו את שיטת הרמב"ם (אישות פ"ג ה"ז) הסובר שמקודשת מספק, אם כן כיצד יש ודאות שאין כאן קידושין! ונראה לומר שהעיטור סבר שאם אין אמירה ודאית לקידושין, לא מתקיים דין אמירה כלל. ולענין דיש להביא סברא לזה, שזה מעין "ידיים שאין מוכיחות", שהאמירה לא מילאה את מטרתה.

אך לפי הסבר זה קשה על כל שיטתנו, הרי ראינו לעיל בדין כפייה באיש להתקדש, שבעל העיטור סובר שהקידושין הם כמו קניין, א"כ רואים שיש נתק בין הדיון על אמירה בקידושין, לבין הקידושין כקניין.

ראינו את שיטת הקרית ספר לעיל, שאף שסבר שהקידושין הם כקניין, סבר שיש דין אמירה. ונראה שבעל העיטור סבר כמותו. יוצא שישנה סיעה נוספת בראשונים, הסוברים שיש בקידושין דין נוסף ע"ג פעולת הקניין – דין אמירה. הסברא בדבר מובנת: בקידושין יש צורך בעדי קיום. עכ"פ נראה בשיטת הרשב"א ושאר ראשונים שסוברים אחרת. וניכרים דברי אמת.

והדברים מיושבים ע"פ דברינו לעיל.

## ו. המדבר על עסקי קידושין

### צורת הדיבור על עסקי קידושין

1. המשנה דנה האם צריך אמירה מיוחדת במעשר שני:

הפודה מעשר שני ולא קרא שם [רע"ב: לא אמר זה פדיון מעשר שני]:  
רבי יוסי אומר – דיו. רבי יהודה אומר, צריך לפרש. מעשר שני פ"ד מ"ז

המשנה מביאה מקרה נוסף:

היה מדבר עם האשה על עסקי גטה<sup>74</sup> וקדושה, ונתן לה גטה וקדושה  
ולא פרש [רע"ב: לא אמר ה"ז גיטך או הרי את מקודשת]: רבי יוסי אומר  
– דיו. רבי יהודה אומר – צריך לפרש.

ולכאורה המחלוקת לגבי קידושין היא אותה מחלוקת כמו במעשר שני, האם  
יש בכלל דין אמירה. להלכה אנו פוסקים כרבי יוסי, כדברי הגמ': "ואמר רב הונא  
אמר שמואל הלכה כר' יוסי"<sup>75</sup>. ולפ"ז אין דין של אמירה בקידושין, אלא אומדן  
דעת בלבד.

2. אך עדיין צריכים הדברים עיון.

כתב הרמב"ם:

הרוצה לפדות פירות מע"ש פודה אותן בדמיהן ואומר הרי המעות האלו  
תחת הפירות האלו... ואם לא פירש אלא הפירש מעות בלבד נגד הפירות  
– דיו. אינו צריך לפרש, ויצאו הפירות לחולין. מעשר שני פ"ד ה"א

74. הריטב"א מקשה מדוע צריך אמירה בגט, הרי אין בגט צורך בדעת האישה? ומתרץ שדברי  
המשנה "אקידושין קימין דבעינן דעתה, וגיטין אגב ריהטא דמתני... (ו ע"ב). יוצא שאין  
דין אמירה בגט. וכן מובא בתלמיד הרשב"א בשם רש"י: "בגיטא מה לי יודעת מה לי לא  
יודעת הרי בעל כרחו מתגרשת". לעומתו הראב"ד מובא בתלמיד הרשב"א כתב:  
"בגרושין נמי בעי דעת דידה... צריך שיודיע אותה שגט הוא נותן לה". וכן גם במשנה –  
לפחות שידבר על עסקי גיטה. בעל המאור (גיטין עח ע"א) מסביר שבגט צריך אמירה או  
לאשה או לעדים, לעומת הקידושין בהם צריך אמירה גם לאשה וגם לעדים. וכן שיטת  
המהר"י קורקוס (בהלכות מע"ש פ"ד) שהאמירה בגט היא מצד העדים. הריטב"א סובר אף  
יותר מכך, שיש בגט דין נתינה: "ה"ה אע"ג שהיה מדבר עמה על עסקי גיטא ונתן לה סתם,  
ולא אמר כלום, לא עבד לה נתינה גמורה דלא מהני". וזו מחלוקת בשו"ע אה"ע קלו, ע"ש  
שלרמב"ם הגט כשר בלי אמירה, ולר"ן הגט בטל.

75. קידושין ו ע"ב

משמע, אין דין אמירה כלל. ולעומת זאת בקידושין אנו מצריכים גדר חדש: 'מדבר עימה על עסקי קידושין'. ואם המחלוקת לגבי מע"ש היא אותה המחלוקת כמו בקידושין, מדוע גם במע"ש אנו לא מצריכים דין מדבר על עסקי מע"ש?

לכאורה ניתן ליישב בפשיטות, שכל עניין האמירה בקידושין הוא בכדי שיבינו עדי הקיום, ולכן בקידושין שצריך עדים יש דין אמירה, אך במעשר שני שאין צורך בעדים אין דין אמירה. החילוק הזה מסתבר, אבל לא הכרחי.

הגמ' לעיל נשארת בספק מה הדין בלשונות המסופקות המופיעות בתורה, (מיוחדת, מיועדת, עזרת, נגדתי, צלעתי וכו') ודנה בספק:

במאי עסקינן: אילימא בשאין מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה, מנא ידעה מאי קאמר לה? ואלא – במדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה, אע"ג דלא אמר לה [את הלשונות הנ"ל], נמי [מקודשת]. דתנן: היה מדבר עם אשה על עסקי גיטה וקידושיה ונתן לה גיטה וקידושיה ולא פירש. ר' יוסי אומר – דין. ר' יהודה אומר – צריך לפרש. ואמר רב הונא אמר שמואל הלכה כר' יוסי.

אמרי: לעולם במדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה. ואי דיהיב לה ושתיק ה"נ [שמקודשת]. הב"ע – דיהיב לה, ואמר לה בהני לישני. והכי קא מיבעי ליה: הני לישני לקידושי קאמר לה, או דילמא למלאכה קאמר לה? תיקון.

יש ספק אולי הפקיעו הלשונות הללו את המציאות של 'מדבר עימה על עסקי קידושין', שיתכן שמשמעות לשונות אלו היא למלאכה. במבט ראשוני שוב נראה מכאן שאין דין מיוחד – דין אמירה בקידושין, אלא כל דין האמירה הוא 'אומדנא' כדי לדעת מה הייתה הכוונת האיש במעשה. א"כ קשה על השיטות שיש דין מיוחד באמירה?

3. אך אפשר להבין את הדיבור על עסקי קידושין אחרת. הגמ'<sup>76</sup> אומרת שניתן לתרום במחשבה, וא"א לקדש במחשבה. ומקשה ע"ז הריטב"א שם:

ואע"ג דקי"ל היה מדבר עמה על עסקי גיטה וקדושיה ונתן לה ולא פירש דין!

ומתריך:

התם כיון דבמדבר עמה על עסקי גיטה קדושיה כמאן דפריש דמי ולא חשיבה מחשבה.

הדיבור על עסקי קידושין נחשב כמו אמירה. לפ"ז יש להסביר גם במקרה של מדבר על עסקי קידושין יש אמירה, אמנם רק אמירה מוקדמת<sup>77</sup>, אבל אמירה. וכן מדיוק מדברי רש"י שמגדיר המדבר על עסקי קידושין כ"קידושין ממש"<sup>78</sup>.

## דיבור באותו עניין

1. אומרת הגמ':

גופא היה מדבר עם האשה על עיסקי גיטה וקידושיה... ולא פירש רבי יוסי אומר דיו ר' יהודה אומר צריך לפרש. קידושין ו ע"א

הגמ' דנה במשמעות המשנה:

אמר רב יהודה אמר שמואל – והוא שעסוקין באותו עניין.

נתינת הקידושין חייבת להיות מיד אחרי הדיבור על עסקי קידושין, ללא הפסק לדיבור בעניין אחר. שואלת הגמ': הרי זו מחלוקת:

כתנאי! רבי אומר – והוא שעסוקין באותו עניין. ר' אלעזר בר ר"ש אומר – אע"פ שאין עסוקין באותו עניין. [שואלת הגמ' על ר"א בר"ש –] ואי לא דעסוקין באותו עניין מנא ידעה מאי קאמר? [מתרצת הגמ' –] אמר אביי מעניין לעניין באותו עניין.

מסביר רש"י: "מעניין לעניין: שפסקו מלדבר בקידושין ממש והיו מדברים בדברים אחרים ומיהו [דווקא] לדבר צרכי זיווגם היה כמו כמה יש לך נדוניא...". בלשוננו ניתן לומר: "באותו עניין" – ללא "הפסק" בין הדיבור על עסקי קידושין למעשה הנתינה. ואילו "מעניין לעניין באותו עניין" – הכוונה שלא יהיה היסח הדעת בין הדיבור לנתינה. רבי וראבר"ש הלכה כרבי.

והדברים עדיין צריכים עיון. הגמ' מכריעה: "רב הונא אמר שמואל – הלכה כר' יוסי" ויש לעיין מחלוקתם, ה"כתנאי", למה מתייחסת, ושתי אפשרויות בכך: א. רבי ור"א בר"ש נחלקו בשיטת רבי יוסי, והלכה כרבי, א"כ צריך לבד מדיבור על עסקי קידושין, דיבור מעניין לעניין באותו עניין. ב. מחלוקתם היא מחלוקת תנאים, שרבי סבר כרבי יהודה, ור"א בר"ש סבר כרבי יוסי, והלכה כרבי יוסי, ולהלכה די במדבר על עסקי קידושין ללא מעניין לעניין באותו עניין.

77. ועיין לקמן בסוגיית נתנה היא ואמר הוא, שלא רק אמירה מוקדמת תועיל, אלא אף אמירה לבד.

78. ייתכן שיש ג"מ בין השיטות בספקו של החזו"א (אה"ע לח סק"א): "יש להסתפק – היה מדבר עמה על עסקי קידושיה, ונתן לה סתם אי בעינן דקדוק הלשון בדיבור הקדום, כגון אמר לה התרצי היותי לך לאיש וכיו"ב לשון פסול, ואח"כ נתן סתם. דאפשר דווקא בשעת קניין מפסיד לשון מקולקל, שמשמעו שעושה קניין בענין זה. אבל בענין ריצוי דידה אין קפידא אם בלשון רמז דיבר כיוון שהענין מבואר, וכשנותן אח"כ סתם דעתו לקידושין המועילים, או דלמא כל נתינה מתייחס ללשון הראשון, וצ"ע". ונראה שאם הדיבור הראשון הוא אמירה בקידושין ממש כשיטת רש"י והריטב"א, אם האמירה פסולה הקידושין פסולים. אך אם הדיבור המוקדם הוא רק מברר על כוונת הבעל, גם אמירה פסולה מבררת את כוונת הבעל.



כתב הרמב"ם: "היה מדבר עם האישה על עסקי הקידושין ורצת... הואיל והם עסוקין באותו עניין דיו ואינו צריך לפרש"<sup>79</sup>. משמע, הרמב"ם לומד כהסבר הראשון, שהדין הוא בשיטת רבי יוסי. וכן פסק התוס'<sup>80</sup>.

לעומתו כתב הרשב"א:

והיינו תנאי: דרבי – דאמר עסוקין באותו עניין ממש – כרבי יהודה. ור"א בר"ש – דאמר מעניין לעניין ובאותו עניין – כרבי יוסי. והלכך, הלכה כהא כר"א בר"ש ואפי' נסתלקו מעניין לעניין ובאותו עניין. וכתנאי... אעיקר פלוגתייהו דר' יוסי ור' יהודה, והני תנאי כהני תנאי קאמר.

קידושין ו ע"א ד"ה אמר

ולכן דינו של שמואל, "והוא שעסוקין באותו עניין", אינו להלכה. וכן מביא הרשב"א בשם הרי"ף<sup>81</sup>: "והרב אלפסי ז"ל לא הזכיר הני תנאי כלל ולא פסק בעסוקין מעניין לעניין באותו עניין כלום"<sup>82</sup>.

3. ויש לעיין בדברי שמואל, מדוע לחייב מציאות שהאיש והאישה עסוקים באותו עניין בלי שום הפסק לשוני ממעשה הקידושין: א. מצד האומדנא – שיהיה ודאי שהאישה הבינה שכוונת האיש לקידושין. זהו הסבר מציאותי. ב. מצד "דין אמירה" – שלא יהיה הפסק בין האמירה לבין הקידושין – הסבר דיני.

לאור זה ייתכן להסביר מחלוקתם: הרמב"ם סובר שיש 'דין אמירה', ולכן מחייב שהמציאות של מדבר עמה על עסקי קידושין תהיה צמודה למעשה הקידושין. אך לרשב"א, הסובר שכל הצורך באמירה הוא מצד האומדנא בלבד, מובן מדוע אין להצמיד את עסקי הקידושין למעשה הנתינה, אלא מצריך שלא יהיה היסח הדעת. אך הסבר זה הוא על גדר האפשר בלבד, כיוון שניתן לומר שהמחלוקת ביניהם היא מציאותית<sup>83</sup>.

79. אישות פ"ג ה"ח

80. קידושין נ ע"ב תוד"ה חוששין לסובלנות

81. אף שאצלנו ברי"ף מובא הדין של עסוקים באותו עניין.

82. שם ד"ה אמר

83. והנה הרשב"א מביא את שיטת בעל העיטור שמסביר הסוגיה כרמב"ם. וראינו בסוגיית קידושין בעל כורחו של האיש, שבעל העיטור סובר שדין הקידושין הוא כקניין. א"כ סתירה מפורשת לדברינו שיש תלות בין דין אמירה לבין דין איסור בקידושי אישה. ועדיין ניתן להסביר: א. ניתן לומר שסובר שדין "באותו עניין" דווקא הוא מצד שהמחלוקת היא מציאותית, ולכן זה שמצריך דין זה לא אומר דבר על סוגית אמירה. ב. ראינו את שיטת הקרית ספר (הערה 45) שסובר שאף שקידושין הם כקניין, הדבר לא קשור לסוגיית אמירה. וע"ש שחילקנו בין הקרית ספר לבין הרשב"א, א"כ ניתן לומר שבעל העיטור סבר כקרית ספר, ויש דין אמירה א"פ שהקידושין הם כקניין.

## ז. נתנה היא ואמר הוא

### 1. התוס' מקשה:

מה שלא הזכיר כלל נתנה היא ואמר הוא משום דלא פסיקה ליה – לפעמים מקודשת באדם חשוב. קידושין ה ע"ה ד"ה הא נתן באדם חשוב מסבירה הגמ': "באדם חשוב עסקינן, דבההיא הנאה דקא מקבל מתנה מינה גמרה ומקניא נפשה"<sup>84</sup>. מסביר רש"י: "אדם חשוב – שאינו רגיל לקבל מתנות". לכן יש כוח להסכמה שלו להיחשב כנתינה. ומסביר התוס' שזה כמו אמר הוא ונתנה היא, שהאיש לא נתן דבר.

2. הרשב"א מקשה: "שאם נתנה היא במה קנאה! אדרבה דמי לכי תקח אישה לאיש"<sup>85</sup>. פירוש – בכל מעשה קידושין האיש צריך לתת שווה כסף לאישה. ואם האישה נתנה הרי לא מתקיים לנו כאן דין קידושין! לכן מסביר הרשב"א: אדם חשוב – "דוקא בשחזר ואמר לה התקדשי לי בהנאה זו שאני מקבל ממך... א"כ הוה ליה כנתן הוא ואמר הוא". בעצם זה שהאיש מסכים לקבל את המתנה הוא נותן הנאה לאישה, והנאה זו היא שווה כסף, לפ"ז יוצא שאדם חשוב דומה לנתן הוא.

וקשה על שיטת התוס' כיצד יש קידושין במציאות של "נתנה היא" בלבד, ללא נתינת הבעל?

3. ואולי ניתן להסביר לפי דברינו לעיל. לרשב"א שקידושין הם כקניין, ברור שאי אפשר לקנות אישה בלי תמורה, שווה כסף. אולם התוס' סובר שקידושין הם עניין איסורי, הכסף לא נחשב "כסף הקונה". ולפ"ז ייתכן להסביר בתוס' שלקידושין צריך ב' עניינים – אמירה ונתינה. באמירה ראינו שאינה תמיד אמירה ממש, אלא גם 'מעין' אמירה, כמו המדבר על עסקי קידושין. וה"ה ייתכן שגם בנתינה תספיק גם 'מעין' נתינה, כמו באדם חשוב. ולפי דבריו דין האמירה אינו רק 'חיצוני' כדי שידעו העדים, אלא 'עצמי'<sup>86</sup>, ומסתבר שכמו 'מעין' האמירה, המדבר על עסקי קידושין, כך תועיל גם 'מעין' נתינה, כמו אדם חשוב.<sup>87</sup>

84. קידושין ז ע"א

85. קידושין ה ע"ב ד"ה אבל

86. וניתן לומר שעיקר הקידושין הוא אמירת הרי "את מקודשת לי", כמו גט שעניינו "הרי את מותרת לכל אדם", וכמו שטר בקידושין. אבל אין די באמירה בעלמא אלא יש צורך שיהיה לה על מה לחול. בשטר האמירה חלה על הנייר, ובקידושין כסף האמירה חלה על הכסף, אבל עיקר הקידושין הוא האמירה.

87. ולפ"ז ניתן גם לישב את דברי התוס' בסוגיית מקודשת לחצאין, שמסביר שהדין של "נפשטו קידושין בכולה" יחול רק כאשר יאמר "הרי את מקודשת", אבל אם יאמר "הרי את מאורסת" לא יחולו הקידושין. וראים מכאן שכל עניין האמירה הוא לא מצד האומדנא, אלא שיש בלשון משהו "עצמי" שיוצר חלות דינית בסוגי הלשון.

## סיכום ביניים

הדיון בדיון הקידושין האם הם כקניין או כאיסור, תלוי בדיון האם יש באמירה עניין עצמי, או רק כ'אומדנא' המבררת את כוונת המקדש. תלות זו מצינו במפורש בשני מקורות בראשונים: בתוס' רי"ד בקידושין, ובמאירי בנדרים. ולאור זה הארכנו וסידרנו את שיטות הראשונים. כאשר בכל הסוגיות, לרשב"א האמירה היא עניין מציאותי, ולרמב"ם ולתוס' עניין דיני<sup>88</sup>. ואף שיתכן שניתן להסביר את המחלוקת בצורה אחרת, ואולם אם לא מחד איתמר, מכללל איתמר.

## ח. מקדש במלוה

1. עד כאן ראינו שלרשב"א בכל הסוגיות הקידושין הם כקניין. ויש להקשות על דברינו מסוגיית המקדש במלוה. אומרת הגמ': "אמר אביי: המקדש במלוה – אינה מקודשת. בהנאת מלוה – מקודשת"<sup>89</sup>. שואלת הגמ': "אילמא ארבע בחמישה ריבית מעליא היא?". ולכן מעמידה הגמ': "ואסיקנא דארווח לה זימנא". אכמ"ל במחלוקת הראשונים בפשט הגמ'. על כל פנים אנו רואים שאם החוב של האישה לבעל היה ד' זוז, והאישה נתחייבה את הזוז החמישי בריבית, בוודאי אינה מקודשת. כאן מדובר שהבעל קידש אותה בהרחקת זמן הפירעון. שואל הרשב"א<sup>90</sup>:

ואיכא למידק: מאי שנא ארבע בחמשה דקא יהיב לה האי טופיינא בקדושה, ומאי שנא כי ארווח לה זימנא בקדושה, הכא והכא אתתא הויא ליה בריבית מלותו!

גם בהרחקת זמן הפירעון הבעל מקבל תמורה, את האישה, א"כ מדוע אין זו ריבית? ומתרץ הרשב"א:

וי"ל: כיון דגופה ממש לא קני ליה לא הוי ריבית, אלא שאסור לפי הערמת ריבית.

פירוש – בקידושין אין ריבית, כי הבעל לא קונה את גוף האישה. ונראה ממש מפורש בדבריו שהקידושין הם כאיסור ולא כקניין! וזה סותר את כל דבריו לעיל. וניתן להסביר את הרשב"א בדוחק. הרשב"א מביא את התירוצו בשם הראב"ד, שראינו שסובר שהקידושין הם כאיסור, וייתכן לומר שהרשב"א חולק עליו, וזה דחוק.

88. והבאנו שיטת ביניים של העיטור והקריית ספר הסוברים שהקידושין הם מטעם קניין, ויש עניין דיני באמירה, ולא מקבלים את התלות בדברינו.

89. קידושין ו ע"ב

90. עין אבנ"מ כח סקב"א

ולענ"ד ניתן להסביר את הרשב"א ע"פ היסוד שאמרנו במבוא. הדיון במהות הקניין בקידושין, מדבר על מעשה הקידושין, סוג הפעולה – הדרך ליצור את ה'חלות', ולא על התוצאה, התמורה. למעשה הקניין של הבעל אין תמורה באותו ערך. ריבית משמעותה תשלום נוסף מעבר לסכום ההלוואה. 'חלות אשת איש' היא במישור אחר מתשלום ההלוואה. לכן ברור שתוספת הקידושין בהרווחת זמן למלווה לא תהיה חיוב ריבית מדאורייתא.

## סיכום

בעזרת ד' יתברך הראינו כי השאלה האם הקידושין הם כאיסור או כקניין תלויה במחלוקת ראשונים עקבית המופיעה בעשרה מקומות:

מהסוגיות המשוות בין הכפייה להתקדש לבין הכפייה להקנות – מהסמ"ג ורש"י משמע שהקידושין דבר עצמאי, כאיסור. מהרשב"א משמע שהקידושין הם בגדר קניין.

מהסוגיה של כפיית האיש להתקדש ראינו שלרמב"ם הקידושין אינם כקניין, ולבעל העיטור והרשב"א דינם ממש כקניין.

מדין אמירת רוצה אני בכפייה לקידושין ראינו שהראב"ד יותר קיצוני<sup>91</sup> מהרמב"ם עד כמה הקידושין כאיסור.

מהסוגיה המשווה בין קידושין לקניין שדה, ראינו שלתוס' הקידושין כאיסור, בעוד לרשב"א ולרמב"ן כקניין.

הראינו בתוס' רי"ד שאם יש דין מיוחד באמירה בקידושין, סימן שהקידושין הם כאיסור. ואם האמירה למטרת "אומדנא" הקידושין כקניין.

### עפ"ז הסברנו:

מהות האיש הפועל את הקידושין "כי יקח איש" – לפי הסבר החזו"א לרש"י כאיסור, ולרשב"א כקניין.

מסוגיית נתן הוא ואמרה היא – לרמב"ם יש דין אמירה כאיסור, ולרשב"א אין דין אמירה כקניין.

בשאלה האם יש דין "ידות" גם בקידושין, ראינו במאירי שזה תלוי בשאלה האם הקידושין הם כקניין או כאיסור. וראינו שלתוס' ולמהרי"ט יש דין 'ידות' בקידושין, בעוד לרשב"א ולמהרי"ן-בן-לב אין.

בסוגיית המדבר על עסקי קידושין, ראינו שיטת הריטב"א ורש"י שהדיבור הקודם אינו 'אומדנא' אלא אמירה בקידושין, כדין מיוחד באמירה כאיסור.

91. הראב"ד והתוס' הם השיטות המנתקות לגמרי בין קידושין לקניין כמו שמוכח גם מסוגיית נתנה היא ואמר הוא.

מהצורך ב"מעניין לעניין באותו עניין" בדיבור על עסקי קידושין, שתלוי בשאלה הנ"ל – לרמב"ם יש צורך בדיבור צמוד לדיבור קודם כדין אמירה, כאיסור. ולרשב"א אין צורך בדיבור מוקדם.

התלות בין דין אמירה לאיסור מופיעה גם בסוגיה של לשון התורה בקידושין: בדין הלשונות המסופקים – הרמב"ם ורש"י סוברים שיש עניין בלשון תורה כאיסור, והרשב"א והרי"ף סוברים שאין דין מיוחד בלשון תורה. בלשון "חרופתי" – לרמב"ם רש"י והתוס' יש כוח בלשון תורה, ולרשב"א ולרי"ף אין.

בסוגיית נתנה היא ואמר הוא – לראב"ד ולתוס' הקידושין כאיסור. הקשינו על המהלך משיטת הרשב"א במקדש במלווה, ובע"ה יישבנו שיטתו. יוצא משיטת הרשב"א בעשרה מקומות<sup>92</sup> שהקידושין הם כקניין. וכנגדו בחמישה מקומות לרמב"ם ולתוס', ארבעה מקומות לרש"י, ושלושה מקומות לראב"ד קידושין הם כאיסור. וד' יוכנו שלא תבואנו רגל גאוה בלימודנו.

92. וראיתי במאמרו של כבוד הרב זלמן מלמד שליט"א, "מהות הקידושין", בקובץ 'מאבני המקום' יג של ישיבת בית-אל ת"ו, שמביא בדין הנ"ל עוד מחלוקת ראשונים, וז"ל: "המשנה בגיטין (פב ע"א) אומרת: "המגרש את אשתו ואמר לה הרי את מותרת לכל אדם, אלא לפלוני – ר"א מחיר, וחכמים אוסרים". ובגמ' בעי ר' אבא האם מחלוקת זו גם בקידושין כאשר מקדש אשה חוץ מפלוני שלגביו אינה מקודשת. אמר אביי, אם אכן גם בקידושין כך – בא ראובן וקדשה חוץ משמעון אחיו, ובא שמעון וקדשה חוץ מראובן קידושי שמעון לא הועילו. הרשב"א מפרש, שבעצם הקידושין של שמעון לא אסרו את האשה על אף אחד, ובכל זאת אסור לראובן לבוא על אשתו כי הוא משתמש באשת שמעון. והריטב"א חולק וסובר שקידושי שמעון לא חלו כלל. ונראה, שלדעת הרשב"א עיקר הקידושין הוא הקניין והשייכות לבעל, והאיסורים לאחרים הם רק פועל יוצא מהקידושין, אבל אינם עצם קידושין. לכן, אף שלא נאסרה לאחרים חלו הקידושין. לעומת זאת הריטב"א סובר שעיקר הקידושין הוא האיסור לכל העולם וכיוון שקידושי שמעון לא אסרו אותה על אף אחד, אינם חלים כלל". והדברים מתיישבים עם מהלכנו.