

שיעורי הרב רא"ם

מסכת קידושין

שיעורי הרב רא"ם הכהן שליט"א
ראש ישיבת בית ועד הר חברון בעתניאל
ורב היישוב

כתיבה ועריכה:

הרב אלעזר גולדשטיין

בשותפות עם

הרב אלחנן שרלו

מהדורת ליבוביץ



הוצאת גילוי - ישיבת עתניאל

מתוך 'שיעורי הרב רא"ם' – קידושין, הוצאת גילוי,
תשע"ט לרכישת הספר: otniel.org/shop



סידור ועימוד : אברהם רחמים
עריכת לשון : ד"ר דוד צרי

© כל הזכויות שמורות למכון התורני גילוי'
ישיבת בית ועד לתורה, עתניאל

אין להדפיס, לצלם, להכניס למאגר דיגיטלי או להפיץ מסמך זה, ללא הסכמה
בכתב מהמכון התורני, הרב רא"ם הכהן, ועורך הספר.

סיוון, התשע"ט

יוצא לאור ע"י ישיבת בית ועד הר חברון
ד.ג. הר חברון, עתניאל, 90407

את הספר אפשר להשיג
בטלפון : 02-9964241
במייל : giluyot@gmail.com



הקדמת העורך

עשרים וששה השיעורים שלפניכם, נערכו על ידי תלמידי הישיבה מתוך שיעוריו של מו"ר הרב רא"ם הכהן שליט"א ראש ישיבת בית ועד הר חברון. כל השיעורים שנערכו חזרו ולובנו ביחד עם מו"ר הרב רא"ם, מתוך משא ומתן של תורה כדרכו של בית המדרש.

הספר מחולק לארבעה שערים: השער הראשון עוסק במבואות למסכת, ובמרכזו עומדת שאלת היחס שבין מושג הקניין ומושג הקידושין, ומתבהרת בו מכמה כיוונים ההבחנה בין היחס העמוק בקשר של הקניין לבין התפיסה שהקניין הוא שיעבוד. שאלות אלה מבוררות מתוך המקורות הראשוניים והמבואיים של המסכת: מבנה המשנה, פתיחת הבבלי ופתיחת הירושלמי. השער השני עוסק במכלול הסוגיות הראשונות שעוסקות בקידושין בכסף, תוך בחינת מקור קידושי כסף, ובסוגיות המשוות בין קניין כסף בקידושין לבין קנייני כסף אחרים. זאת לאור המשמעות של הקניין שנבחנה בשער הראשון. השער השלישי עוסק ביחס שבין מעשה הקניין שיוצר את מעמד האירוסין, לבין החופה שיוצרת את הנישואים. בשער זה נבחנת השאלה מה משמעות ההפרדה בין הנישואים לאירוסין, לאור דברי הרמב"ם שהאירוסין והקניין הם חידושה המרכזי של התורה בעניין קשרי נישואים, שעניינה הקדמת יצירת הברית לחיים הטבעיים. שאלה זאת מתרחבת גם למקומם של קידושי חופה וקידושי ביאה, אשר לכאורה מערערים על הפיצול המהותי שבין אירוסין לבין נישואים. השער הרביעי עוסק במחשבה וכדיבור – ביצירת חלות הקידושין. כאן נידונים חובת האמירה על ידי האיש היוצרת את חלות הקניין, והניגוד בינה לבין שאר תחום הקניינים, שבהם מספיק גילוי דעת. מהצד השני נבחנות משמעות הדרישה לגילוי דעת האישה, ומשמעות תפקידה של האישה ביצירת חלות הקידושין.



בהעברת השיעורים מתורה שבעל פה לתורה שבכתב יש עמל רב וגם תהליך של יצירה וליקוט: הבנת הדברים הנאמרים בעל פה, הדיון בהם, ולצידם התביעה לערוך את הדברים לפי הסדר ומתוך המקורות. השיעורים מבוססים על עיון מעמיק במקורות מתוך התורה שבכתב, דרשות הכתוב בחז"ל, ועיצוב הדינים במקורות התנאיים והאמוראיים, דיוני הראשונים והאחרונים ופסיקת ההלכה. כל זאת בשיפולי גלימתם של גדולי ישראל שדנו וביארו סוגיות אלו, בדרכי הלימוד המקובלות, דור ודור ודורשיו, דור דור ודרכי לימודו.

השיעורים בספר מבוססים בעיקר על שיעורים שנמסרו בישיבה בשנת תשע"ו, ובמקום שהשיגה ידנו הוכנסו גם נושאים ממחזורים קודמים של לימוד המסכת בישיבה. במלאכת הוצאת הספר עמלו תלמידים רבים בבית הועד ומחוצה לו, החל ממלקטי השיעורים בחבורות הקרובות לרב רא"ם שבמחזורים השונים, דרך התלמידים הרבים שתימללו את הקלטות השיעורים, וכלה ברבנים ובתלמידים הבוגרים שערכו אותם ו"מיני ומיניה יתקלס עילאה".

בראש העמלים על הוצאת הספר עמד הרב אלחנן שרלו שיגע רבות על העריכה הראשונית של כלל המאמרים בספר. כמו כן תודה גדולה מסורה לתלמידים שטרחו על תמלול השיעורים ועל עיבודם המקורי ובראשם ר' אברהם צוראל. עבודתם הייתה הבסיס לספר זה. תודה לר' דוד צרי שעסק בעריכת הלשון ובהגהה. בנוסף אליהם תודה לכל התלמידים שעסקו במלאכה לשם שמים. ויהי רצון שכל העמלים במלאכה יזכו להמשיך להרביץ תורה ולהאדירה, וה' יברך אותם בכל.

ספר זה לא היה בא לעולם ללא חזונו, יוזמתו של ר' אריה ליבוביץ ותמיכתו הרבה. ר' אריה המריץ את ידי העושים במלאכה ללא לאות, מתוך חזון ששיעורי מו"ר הרב רא"ם יהיו מונגשים בטוב טעם ודעת לכלל לומדי התורה. יהי רצון שהלימוד בספר יעמוד לו ולזכות צאצאיו, ויזכה להמשיך לעשות חסד ולפעול להרבצת תורה.

תודה אחרונה לר' רונן כץ מנהל הישיבה, שאהבתו והשקעתו הרבה במכון התורני בישיבה היא הבסיס האיתן למלאכת שמים זו. יהי רצון שיזכה לאריכות ימים ושנים וימשיך בעשייתו הרבה במרץ ובשמחה. ספר זה לא היה יוצא ללא הקמת המכון התורני ע"י מנהלי הישיבה בעבר ותלמידיה שמחוץ לכתלים, ושמורה להם תודה גודלה על ההקמה והביסוס של מפעל זה.



אני מתפלל שספר זה יעמוד על שלחנם של מלכים, "מאן מלכי? רבנן", ותעמוד לדורות עומק תורתו של מו"ר הרב רא"ם שליט"א, ויהי רצון שה' יברכהו בשנים מרובות וטובות; שאזכה להמשיך ללמוד מתורתו, וה' יהיה בעזרי ובעזר ביתי להוציא שיעורים, ספרים ומהדורות נוספות.

אלעזר גולדשטיין

סיוון תשע"ט



הקדמת הרב רא"ם שליט"א

ברוך ה' שזכיתי לשבת בבתי מדרש כמעט יובל שנים, וזכיתי להסתופף ולינוק תורה מרבותי, ללמדה לתלמידי, ולזכות היום לאור חוזר מביתא דרבנן. בתקופה האחרונה זכינו שתלמידי היקר ר' אריה ליבוביץ יצ"ו דחף לעריכה והוצאת השיעורים שהתגלו בבית מדרשינו. תלמידי היקרים הרב אלחנן שרלו והרב אלעזר גולדשטיין שליט"א כתבו ערכו ועיבדו את השיעורים על מסכת קידושין בעיון. מסכת קידושין עוסקת ביצירת התא המשפחתי. הרמב"ם פותח את תחילת הלכות אישות בחידוש התורה בקנין האשה:

קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה. כיון שנתנה תורה, נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה, שנאמר: "כי יקח איש אשה ובא אליה" (דברים כב, יג).

רמב"ם הלכות אישות פרק א ה"א

כלומר, החידוש של התורה בבניית התא המשפחתי מעבר להתרחשות הטבעית הוא במעשה הקיחה: "כי יקח...". פעולת הקיחה שבתורה מתורגמת לשני מושגים מקבילים: קידושין וקניין. רבי פותח את הפרק הראשון בלשון הקניני: "האשה נקנית" ואילו בפרק השני רבי משתמש בלשון קידושין "האיש מקדש. הניגוד בין שני המושגים עורר דיון רחב.

בשיעורים על קידושין זכינו בסיעתא דשמיא לבחון לעומק את מושג הקנין, והראנו מתוך סוגיות רבות שקנין איננו מבטא חס וחלילה את השלטון של האיש על האישה, אלא משמעותו העמוקה היא יצירת קשר יסודי קמאי, כפי שניתן ללמוד מהמדרש הפותח את פרק קניין תורה: "חמשה קנינים קנה הקדוש ברוך הוא בעולמו ואלו

הן: תורה קניין אחד, שמים וארץ קניין אחד, אברהם קניין אחד, ישראל קניין אחד, בית המקדש קניין אחד¹. כברייתא שם מתוארים הדברים בעלי המשמעות הגדולה ביותר, עם השייכות העמוקה ביותר לקב"ה, כנובעים מזיקה של "קניין". מעבר לעומק הקשר שמבטא הקניין במדרש, אפשר ללמוד ממנו שהקניין קדם לבריאת העולם: "ה' קָנְנִי רֵאשִׁית דְּרִכּוֹ" (משלי ח, כב). על כך יש להוסיף שגם הילד הראשון שנולד מכונה קניין: "וַתֵּלֶד אֶת קַיִן וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ אֶת ה'". (בראשית ד, א). מתוך הכרה זאת, הלכנו בדרכו של הרב הנזיר זצ"ל שהסביר שמונח הקניין הינו "מונח פיזי" המבטא את עוצמת הקשר בין האיש והאשה.

הדיון בספר מתחיל מתוך ניתוח הסוגיות ושיטות הראשונים וגדולי האחרונים, אך יש בו גם חותם חדש, הנובע מחיפוש המשמעות העמוקה של היצירה המופלאה של הקניין המוליד חיי קדושה, מתוך התבוננות בלמדנות.

רבי יהודה הנשיא, חותם התורה שבעל-פה, המייצג את המסורת מסיני, אומר על ידיעותיו: "הרבה תורה למדתי מרבתי, ומחבירי יותר מהם, ומתלמידי יותר מכולן"². באופן מפתיע מדגיש רבי שהתורה שבידו נבנתה לא רק מתוך מסירה מרבתי, אלא דווקא מתוך בית המדרש: מרבתי, מחבריו, ומעל לכול – מתלמידיו. אין ספק שזהו חלק מענוונותו של רבי המתוארת במשנה: "משמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא"³. ענווה זאת נובעת מאמירה עמוקה מאוד על הבנתו של רבי את התפתחותה של תורתו והעמקתה: מתוך בית המדרש, בדיבוק חברים, ומתוך המפגש עם התלמידים.

הרמח"ל הגדיר את השתלשלות העולמות בתור שני מחזורים – "אור ישר" ו"אור חוזר" (קל"ח פתחי חכמה, פתח טז). לאור החוזר שני סוגים: אור חוזר שאין בו יותר מהאור הישר ואור חוזר שיש בו יותר ממה שיש באור הישר. באותו אופן אפשר לתאר את עומק אמירתו של רבי: זכיתי להיות צינור הממשיך את גילוי התורה שבעל-פה שקבלתי מרבתי, בבחינת אור ישר, ולהעביר דרכי את התורה מתלמידי, המחזירים לי את האור החוזר מן הסוג השני.

1. פרקי אבות ו, י. ראו להלן עמ' 6
2. בבלי מכות י ע"א.
3. משנה סוטה ט, טו.



כעין הבנתו העמוקה של רבי יהודה הנשיא על דרכה של התורה שבעל-פה, עולה גם מן השיח המופלא של ר' יהושע עם תלמידיו: "מה מסמר זה חסר ולא יתר אף דברי תורה חסירין ולא יתירין – תלמוד לומר נטועים, מה נטיעה זו פרה ורבה – אף דברי תורה פריין ורביין".⁴ דברי תורה פרים ורבים מכוחו של בית המדרש. דברי ר' יהושע מתבהרים לאור תפיסתו היסודית את התורה שבעל פה כ"מעייין המתגבר".⁵

בספר תורת-חיים (פרשת ויגש, ב) מבאר האדמו"ר האמצעי את הדעה ש"ארץ קדמה לשמים" ומלמד שישנו אור חוזר הקודם לאור ישר – בבחינת הרשימו בתורת הרמח"ל.

התורות של בית המדרש הן בבחינת תורות המתגלות בבמת ציבור ומתוך עמידה "לפני ה'". הגמרא בזבחים⁶ מדייקת שכל דבר שתלה הכתוב בעמידה לפני ה' אי אפשר לקיימו בבמת יחיד. וביאר הרב הוטנר⁷ ש"אף על פי שבמקומות עבודה של הקרבת קרבנות הן, מכל מקום דרגא זו דלפני השם משוללת היא מהן". זיקקנו כבר בעבר,⁸ שהעובדה שעמידה לפני ה' אינה קיימת בבמת יחיד, נובעת מכך שאחד מיסודות התגלות השכינה הוא שמעולם לא התגלתה שכינה ליחידים. במת יחיד היא פעולה מנקודת הרצון מול הא-להים הנמצא בשמים, ואילו בבמת ציבור, באמצעות הקורבנות, ניתנת לאדם היכולת להתקשר ולהתקרב לקב"ה בבחינת פנים בפנים.

זיכני הקב"ה להיות משמש בקודש בבתי המדרש קרוב לארבעים שנה, ולנצח על גילוי דבר ה', הן בשיעורים יומיים והן בשיעורים כללים. שיעור כללי שכל רבני בית הוועד ותלמידיו שותפים בו, הוא בבחינת גילוי שכינה בעבודת הקודש, כמעין במת ציבור. עכשיו זכיתי לגילוי תורה מדיבוק חברים בבחינת אור חוזר, שכאמור, פעמים רבות אף קודם לאור ישר, בבחינת ארץ שקדמה לשמים.

4. בבלי חגיגה ג ע"ב.

5. כפי שהראנו עוד בשיעורים על מקוואות.

6. קיט ע"ב.

7. פחד יצחק, יום הכיפורים, מאמר ב.

8. דרך שער העליון פרק יג (שעתיד לצאת מחדש בקרוב בתוך סדרת שיעורים זאת), ובשו"ת בדי הארון אורח חיים עמ' 230.



לא פשוט להעביר תורה שבעל-פה לכתב. שמחתי שמחה יתירה כשראיתי ועברתי בעיון על האור החוזר שיש בו יותר ממה שיש באור הישר, בעריכה ובעיבוד של הרב אלהנן והרב אלעזר שיש בהם הקשבה והעמקה, ועבודתם היא בבחינת חכמה ולא רק מלאכה.

אני מודה מעומק הלב לר' דוד צרי שהשלים את מלאכת ההגהה והעריכה הלשונית על מנת שהשיעורים יצאו כסולת נקיה.

תודה לתלמידי היקר ר' אריה ליבוביץ, שבזכותו עתה יוצאים שלושה כרכים, ובתלתא הווי חזקה.

תודה לר' רונן כץ, מנהל הישיבה, שטורח יום ולילה בגשמיות ורוחניות מתוך לב חם ומתוך שותפות מלאה עם התלמידים והר"מים.

אני מתפלל לריבוננו של עולם שיסייע בידינו להוציא לאור את כל התחומים של ששת הסדרים של התורה שבעל-פה המתגלים בשיעורים בבית הוועד, כדי שהתורה שבעל-פה תמשיך לפרות ולרבות. בכך נכין את תורתו של משיח, כדברי מדרש קהלת רבה (פרשה יא): "כי אם שנים הרבה – ישמח בשמחת התורה, ויזכור את ימי החשך – אלו ימי הרעה, כי הרבה יהיו – תורה שאדם למד בעוה"ז הבל היא לפני תורתו של משיח".

מתוך הודאה גדולה על העבר ותפילה לעתיד

בברכת כהן באהבה

הלומד מתלמידיו יותר מכולם

שליח בית הוועד

רא"ם הכהן



לע"נ

אמי מורתני

דינה הכהן ז"ל

שהיתה שותפה בבניית בתים רבים בישראל

בקדושה ובטהרה

ת.נ.צ.ב.ה



תוכן העניינים

הקדמת עורך
הקדמת הרב רא"ם שליט"א

שער א: מבואות – קידושין וקניין

שיעור 1 | קידושין וקניין

- 3 פתיחה
5 צמצום משמעות הקניין או הבנתו מחדש?

שיעור 2 | קניין וקידושין במבנה מסכת קידושין ומקומה בסדר המשנה

- 11 פתיחה
12 סדר המסכתות: מדוע מסכת קידושין חותמת את סדר נשים?
15 מקומה של מסכת קידושין בתפר שבין סדר נשים לסדר נזיקין
16 המבנה הפנימי של פרק "האשה נקנית"
24 סיכום

שיעור 3 | קניין וקידושין בסוגית הפתיחה בבבלי

- 25 פתיחה
27 קניין וקידושין
32 מדוע הנושא של המשנה הוא האשה?
32 המשמעות של השימוש במילה דרכים
34 בעל האבידה מחזר על אבידתו.
35 סיכום



שיעור 4 | קניין וקידושין בסוגית הפתיחה בירושלמי

- 37 פתיחה.....
- 37 האם כל שלוש הדרכים נצרכות לקידושין?
- 41 קניין אישה בגויים – אישות מול קידושין
- 43 סיכום.....

שער ב: קידושין בכסף ובשווה כסף

שיעור 5 | מקור קידושי כסף ומשמעותו

- 47 פתיחה.....
- 49 לימוד מאמה עבריה – קניין לצורך ייעוד
- 53 האם אפשר להשוות בין קניין עבדים לקניין אישה?
- 57 דרך הלימוד מהפסוק "כי יקח איש אישה ובעלה" ומשמעותו
- 62 סיכום.....
- 64 נספח לשיעור 5 – שלבי הלימוד בבבלי

שיעור 6 | המקור ש"שווה כסף ככסף" כיסוד לחקירה האם כסף-קידושין הוא "כסף קניין" או "כסף שווי"

- 67 פתיחה.....
- 68 "בכסף ובשווה כסף..."
- 72 הצורך במקור לשיטת התוספות לאור סוגית "קניין שווי"
- 74 "כסף שווי" ו"כסף קניין" בקידושין ובשאר קניינים
- 81 הסבר לשיטת הראשונים במקור קידושי שווה כסף לאור שאלת כסף שווי וכסף קניין
- 82 סיכום.....

שיעור 7 | המקדש ב"שיראי" וחיוב שמאות בשווה כסף

- 85 פתיחה.....
- 86 שיטת רש"י – הצורך בשומא נובע מכך שדין "שווה כסף" הוא חידוש
- 88 שיטת המגיד-משנה – גם לשיטת רב יוסף הכל תלוי בגמירות דעת
- 90 שיטת הרמב"ם – להלכה הצורך בשומא הוא סובייקטיבי
- 91 שיטת ר"ת – הצורך בשומא תלוי בידיעה
- 92 כסף שווי וכסף קניין
- 93 סיכום.....



שיעור 8 | קידושין במלווה ומכר במלווה

95	פתיחה
96	"המקדש במלווה – אינה מקודשת"
97	"שתהא מצויה בכל עת"
98	תיקון גירסת התוספתא
100	מכר במלווה וקידושין במלווה
104	משמעות ההבדל בין מכר לקידושין לדעת הרמב"ם
109	סיכום

שיעור 9 | קידושין במלווה לעומת קידושין בהנאת מלווה

111	פתיחה – הנאת מלווה
112	שיטת רש"י והרמב"ן – קידושין בהנאת מלווה השווה פרוטה
115	שיטת התוספות – מדובר על הנאת מלווה שבו האיש איננו המלווה
116	שיטת הרמב"ם – הנאת מלווה דווקא הנאה ממשית בשעת מתן מעות
118	סיכום

שיעור 10 | קניין חליפין וקניין על מנת להחזיר במכר לעומת קידושין

121	פתיחה
122	קניין סודר וסחר חליפין
133	השוואה בין קידושין בחליפין למתנה על מנת להחזיר
135	סיכום

שיעור 11 | קידושין מדין ערב – שווי, הנאה או ייצוג?

137	פתיחה – קידושי כסף כשההנאה והנתינה אינם ישירים
138	יסוד ההתחייבות בדין ערבות והיחס לקניין כסף
140	שיטת הריטב"א – קידושין בשווה כסף "בההיא הנאה"
142	שיטת הרשב"א – מקודשת בהנאה, אך יש צורך בקבלה ממשית
145	שיטת ר"ח ותוספות – ערבות כנציגות
147	התבוננות כוללת בחידושו של רבא לאור שיטות הראשונים
148	סיכום

נספח לשיעור 11 | שיטת הרמב"ם בדין ערב בקידושין ובהתחייבות ממון

150	פתיחה
-----	-------



- 151 "הרי נהנית ברצונה שנעשה"
151 קניין מדין ערב במכר ובקידושין
153 שיטת בעל קצות-החושן — קניין ערב זה "קניין אודיתא"
154 שיטת הש"ך ומחנה-אפרים — יצירת חיוב ללא קניין
155 שיטת הגרי"ז — קידושין ב"עצם הכסף ממש" והנאה היא תנאי ייחודי לקידושין

שיעור 12 | משמעות ערך המינימום של קידושי כסף

- 159 פתיחה
160 "שכן אשה מקפדת על עצמה" — שיטת ר' זירא
162 "כסף צור" עם ערך קבוע לעומת כסף "מדינה" זמני — שיטת רב יוסף
166 השוואה למכירת אמה עבריייה ופדיונה — שיטת ר' שמעון בן לקיש
169 תקנה דרבנן: שלא יהיו בנות ישראל כהפקר — שיטת רבא
171 סיכום

שער ג: אירוסין ונישואין – הקניין והחופה

שיעור 13 | מהי החופה – התייחדות לחיי אישות או כניסה לחיים משותפים?

- 175 פתיחה
176 מקורות החופה — בית השמחה החופף על החתן והכלה
182 התייחדות לשם חיי אישות
183 מסירת האב לשלוחי הבעל היא כניסה לחופה?
188 שיטת הרמב"ם: מסירה איננה כחופה
191 סיכום — שתי הגדרות מהותיות לחופה

שיעור 14 | קניין חופה בסוגית חופת פסולות לאור המחלוקת בהגדרת חופה

- 193 פתיחה
194 חופה לפסולות
199 דין "חופת נידה" כמגדיר את מהות החופה שעושה נישואין
204 סיכום



שיעור 15 | מהות הקידושין לשיטת רב הונא שחופה קונה

207	פתיחה
208	ק"ו מקידושי כסף – חופה במשמעות של כניסה לחיים משותפים
210	קניין חופה לפי ההסבר שחופה היא כניסה לבית בדומה לנישואין שלפני מתן תורה
211	הן הן עדי חופה הן הן עדי קידושי ביאה
214	תפיסה שונה של הקידושין ולא של החופה
215	סיכום

שיעור 16 | מקור דין קניין ביאה ומהותה – קניין לכתחילה או קניין דה־פקטו?

217	פתיחה
218	דרשת רבי "ובעלה" – מעשה קידושין
220	דרשת ר' יוחנן – "בעולת בעל" דה־פקטו
221	"כי יקח... ובעלה" – האם ייתכן כסף בלי ביאה?
223	רב מנגיד מאן דמקדש בכיאה – הפגם של ביאה בלי כסף
224	שיטת הרמב"ם – קידושי ביאה הם לכתחילה אך נאסרו בדיעבד
226	שיטת הריטב"א – דחיית קידושי ביאה תואמת לתפיסה שמדובר בקידושין בדיעבד
228	משמעות המונחים של ביאה ובעילה
233	סיכום

שיעור 17 | ביאה לשום קידושין באמירה

235	פתיחה
236	תוספתא – "ביאה לשום קדושין"
236	עדי ייחוד במקרה של חזקה שהייתה ביאה לשום נישואין
239	שיטת הרמב"ם – בסתם קידושי ביאה ישנו צורך באמירה
241	סיכום

שיעור 18 | הגדרת מעשה הקניין בקידושי ביאה

243	פתיחה – הסתירה בין הבבלי בקידושין ליבמות
245	שיטת הרי"ף ור' ניסים גאון – הבדלה בין נישואין לאירוסין
247	שיטת בה"ג – הגדרה אובייקטיבית וסובייקטיבית
248	פסיקת הרמב"ם
250	שיטת ר"ש משנץ – מדד סובייקטיבי שנבחן למפרע אם גמר
251	שיטת רבינו תם – תחילת העראה וסוף העראה



- 252..... ביאה אירוסין עושה
- 255..... סיכום

שער ד: מחשבה ודיבור - אמירת האיש ודעת האשה בקידושין

שיעור 19 | האמירה בקידושין - האם יתכנו קידושין בשתיקה?

- 259..... פתיחה
- 261..... מחלוקת ר' יוסי ור' יהודה האם תמיד צריך אמירה
- 262..... מהלך הבבלי בדעת ר' יוסי - האם הכל תלוי בהבנה?
- 267..... גירסת התוספתא והירושלמי - המחלוקת היא רק כשלא עוסקים באותו עניין
- 269..... ראייה ספרותית במבנה הסוגיות שגם לשיטת ר' יוסי יש משמעות לדיבור
- 270..... דיבור ושתיקה בשיטות ר' יוסי ור' יהודה
- 272..... סיכום

שיעור 20 | נתן הוא ואמרה היא

- 273..... פתיחה
- 274..... שיטת רב פפא - "נתן הוא ואמרה היא אינה מקודשת"
- 275..... שיטת רש"י ועוד - האמירה היא חלק ממעשה הלקיחה
- 278..... שיטת הר"ן - האמירה מגלה את ההסכמה ואיננה חלק מהלקיחה
- 279..... שיטת בה"ג - שני חלקי הקידושין שווים: המעשה והאמירה
- 280..... סיכום

שיעור 21 | סוגית "ידות" - לימוד מדיני הקדשות לקניין אישה

- 283..... פתיחה
- 284..... המושג "ידיים"
- 285..... סוגיות הגמרא האם "יש יד לקידושין?"
- 287..... שיטת הרשב"א והר"ן - בנדרים "בדבורא בעלמא מהני" ולכן ידיים מועילות
- 289..... שיטת הקהילות יעקב - דין ידות נדרש כשיש "דברים שבלב"
- 293..... שיטת ר' חיים - יש צורך באמירה מדין כי יקח ולכן גם נצרך דין ידיים
- 295..... שיטת התוספות - דין ידיים בקידושין נלמד מכך ש"קידושין כמו הקדש"
- 297..... סיכום



שיעור 22 | לשונות הקידושין - האמירה כפועלת באופן סובייקטיבי ובאופן אובייקטיבי

299	פתיחה
300	הסוגיה בגמרא — שש לשונות המועילות ועשר לשונות מסופקות
302	”האומר חרופתי — מקודשת”
305	היתרון של שתיקה על לשונות מסופקות
306	שיטת רש”י וריטב”א — האמירה סובייקטיבית וגם בלשון מובהקת הכל תלוי בהבנה.
307	שיטת העיטור והרא”ש — לשונות שיש להן תוקף חלות אפילו לא הבינה.
309	שיטת הרשב”א והראב”ד — רק לשון מוכחת מועילה
310	סיכום

שיעור 23 | ”התקדשי לי לחציי” - ריבוי נשים בדיעבד

313	פתיחה
314	הסוגיה בגיטין — חצי קידושין במי שהוא חצי עבד וחצי בן חורין
315	שיטת הרשב”א — ”מפרש לה לחציי ממש ולא לכולי”
318	”אני לדודי ודודי לי” — קידושין לחצאין וריבוי נשים

שיעור 24 | ”חצייך מקודשת לי” - מקניין לקידושין והקדש

323	פתיחה
324	קידושין והקדש
329	דחיית ההשוואה — ”דעת אחרת”
333	שאלותיו של רבא — ”שני חצייך בפרוטה”
338	סיכום

שיעור 25 | דעת האישה בקידושין - רצון או הסכמה משפטית?

340	פתיחה
342	מכילתא דרשב”י — מדעתה דווקא
343	שתי גירסאות בלשון הבבלי — ”שלא מדעתה” או ”בעל כורחה”
344	שני מקורות ברש”י — רצון הנובע מקידושין ומדיני קניין
346	הצורך ברצון האישה וקידושי קטנה
350	הסוגיה בבא בתרא ”תלויה וקדיש” — קדושי קדושין” ואפקעינהו מדרבנן
356	כפית קידושין על האיש ”תלויה וקדיש”
360	סיכום



שיעור 26 | תפקידה של דעת האישה ביצירת הקידושין

- 363.....פתיחה
- 364.....יסודות הדיון בסוגית הפתיחה
- 365.....שיטת הר"ן בנדרים — "היא מבטלת דעתה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר"
- 368.....דעת שליח האישה בכתיבת שטר קידושין
- 369.....שיטת הרמב"ן הרשב"א — האיש עושה את המעשה והאישה יוצרת את החלות
- 374.....מעשה האיש ללא הסכמת האישה בסוף אינו מחולל כלום
- 375.....סיכום

חתימה



שער א:

מבואות - קידושין וקניין



מתוך 'שעורי הרב רא"ם - קידושין', הוצאת גילוי,
תשע"ט לרכישת הספר : otniel.org/shop



מתוך 'שעורי הרב רא"ם – קידושין', הוצאת גילוי,
תשע"ט לרכישת הספר : otniel.org/shop



שיעור 1

קידושין וקניין

פתיחה

צמצום משמעות הקניין או הבנתו מחדש?



פתיחה

השאלה הראשונה שעולה עם פתיחת מסכת קידושין היא: מה היחס בין מושג הקידושין והקניין? המסכת כולה נקראת "קידושין", וכך גם מכונים הקידושין בפרק השני של המסכת "האיש מקדש". מנגד, הפרק הראשון של המסכת נקרא על שם פתיחת המשנה הראשונה "האישה נקנית", ובמהלך כל הפרק מתרחב הקשר בין קניין הקידושין לקניינים נוספים.

כינוי הקידושין "קניין" קשה בשלוש רמות. ראשית באופן פשטי כפי שהקשתה הגמרא בפתיחת המסכת:

מאי שנא הכא דתני האשה נקנית, ומ"ש התם דתני האיש מקדש?

בבלי, קידושין ב ע"א

את תשובת הגמרא נראה בהרחבה להלן, אך כבר מהשאלה ברור שיש לברר מדוע ישנם שני מושגים לאותה פעולה עצמה, וממילא מה מבדיל ומה מקשר ביניהם?



אך לא פחות מהשאלה הפשוטית צפה ועולה השאלה המהותית: קניין מבטא בדרך כלל יחסי שליטה ובעלות, כפי שאנו תופסים בדרך כלל את הבעלות על חפצים, וכיצד אפשר להשתמש בביטוי זה לקידושי אישה? ואכן הגמרא יוצרת חייץ ברור בין קניין אישה לקניינים אחרים:

עבד כנעני דקני ליה גופיה... אשה - דלא קני ליה גופה...

בבלי, קידושין ו ע"ב

קרי, פעולת הקניין בקידושין איננה יוצרת בעלות על "גופה" של האישה. כך לדוגמה דייק הנצי"ב:

אשר בקש לבא שנית בענין קנין אשה לבעלה מה היא, ולמה ולא יזה תכלית נקנית?

וזה דברי במכתב הקודם, ואשר מעלת כבודו הרם העתיק אותם במכתבו, דמן התורה הן אין לאיש על אשתו שום קנין כי אם לאישות בלבד, אבל זולת אישות אין לבעל שום קנין. ודברים ברורים הם... וההוכחה הפשוטה לזה ממה שפשוט לחז"ל דעפ"י התורה אין מעשה ידי אשה לבעלה. ומאין למדו זאת? וכי מבואר בתורה שכן הוא? והלא כתיב בה: "קנין כספו", כמו בעבד ושפחה, ומנלן שאין מעשה ידיה לבעלה?... אלא הוא דבר ברור ומושכל ראשון, דמשמעות "כי יקח איש אשה" הוא למה דמסיים הכתוב ובעלה או ובא אליה ולא יותר.

שו"ת משיב דבר, חלק ד, לה

לפי עדותו, במכתב קודם קבע הנצי"ב ש"אין לאיש על אשתו שום קניין כי אם לאישות". בלי להאריך בתשובתו של הנצי"ב על משמעות הקניין לעניין חיי האישות, אפשר לראות כאן את קביעתו שיש כאן "מושכל ראשון". כלומר, חז"ל אכן למדו את הקניין מהתורה (כפי שנרחיב בהמשך) אך הם לא ראו צורך להסביר מדוע הקניין איננו קניין הגוף, מכיוון שמדובר ב"מושכל ראשון", נקודת מוצא שאין לערער עליה.

לצד ההבדלה בין קניין אישה לקניין עבד וחפצים, עדיין יש לבחון מדוע אכן הושווה במהלך הפרק קניין אישה לשאר הקניינים, ומה משמעות ההשוואה לעניין הבעלות?



בנוסף לקושי המהותי, ישנו קושי רוחני ורגשי שנובע מהבנה עמוקה של מהות הקשר בין איש ואישה: כיצד ייתכן קשר של אהבה וכבוד ההדדי מתוך תפיסה חומרית של בעלות? אין כאן המקום להאריך במקורות הרבים ובהלכות השונות שמהם רואים תביעה עמוקה לבניית קשר כזה. נסתפק בהבאת פשטות הגמרא ביבמות:

האוהב את אשתו כגופו, והמכבדה יותר מגופו, והמדריך בניו ובנותיו בדרך ישרה, והמשיאן סמוך לפירקן, עליו הכתוב אומר: וידעת כי שלום אהלך.

בבלי יבמות סב ע"ב

קשר האהבה והכבוד הם חלק יסודי ומהותי בנישואין, וממילא חובה עלינו לברר ולחזור ולהקשות: מדוע המשנה משתמשת בלשון של קניין לקשירת הקשר של הנישואין?

צמצום משמעות הקניין או הבנתו מחדש?

שלוש תשובות אפשריות לשאלה: האחת היא שיש כאן התפתחות מושגים, והמושג קניין נדחה על ידי המושג קידושין. הגישה המהותית השניה היא שאכן ישנם שני מושגים קשורים, גישה זאת מתחלקת לשתי אפשרויות: האחת היא להבין שיש כאן קניין מצומצם אך עדיין מדובר בקניין של שליטה ובעלות, ואילו האחרת היא שיש להבין את משמעות הקניין באופן רחב בהרבה.

כאמור, הגישה הראשונה רואה במעבר בין קניין לקידושין מעבר עקרוני. בדרך זאת נקט הרב שג"ר זצ"ל, שהציע קריאה רב דורית, לפיה הקידושין כהקדש "החליפו" את הקידושין הקנייניים כחלק ממגמה של חז"ל והתפתחות היסטורית של ההלכה.¹ הוא מתבסס על דברי הגמרא שראינו לעיל שישנו פער בין לשון התורה (קניין-קניין) ללשון חכמים (קידושין), ועל שוני בין תפיסות האמוראים בדורות שונים. לשיטתו, עם התפתחות הדורות, עבר הדגש במעשה הקידושין

1. ראו בספרו בתורתו יהגה, עמ' 237-248. הדברים מובאים כחלק מהצעה לדרך הוראה לתלמידים בקריאה רב דורית של הגמרא, תוך עיון בסוגיית חציין מקודשת לי ודין ידות. עוד על שיטתו ראו בהרחבה לקמן בשיעור 21: ידיים המוכיחות בקידושין עמ' 296; ובשיעור 24: "חציין מקודשת לי" – מקניין לקידושין והקדש, עמ' 326.



מהפן הקנייני לפן הקדושתו. חשוב לציין שגם הוא מצביע על כך שיש כאן שני מאפיינים שמתבטאים בהלכות וכדיונים שונים גם הלאה, אולם לדבריו תפיסת הקניין "רואה באישה רכוש, ומשווה בין יכולת האב למוכרה לשפחה לבין מוסד הנישואין", ואילו לשון חז"ל מצביעה על מגמה חדשה שאיננה תואמת כלל את ממד הקניין ואף סותרת אותו, תפיסה המתפתחת בדברי האחרונים למגמה: "להפקיע את הקידושין מגדר אקט קנייני ולהפכם לאקט 'טרנצנדנטי', לפעולה קדושה ששורשיה בעולמות העליונים".²

כאמור, מוצעת כאן שיטה שונה, כי אמנם יש שני ממדים: של קניין ושל קידושין, ויש לחדד את מהות היחס ביניהם:

לפי הגישה האחת, אכן יש היבט קנייני-חוזי ביחסים בין האיש והאישה. האיש קונה את האישה, מוציאה מבית אביה ומכניסה לביתו, ומכאן ואילך היא ברשותו. גם אם מדובר בקניין מופחת, עדיין הוא קניין. באופן דומה, עבד עברי איננו ככל עבד – "קנה עבד עברי קנה אדון לעצמו"³ – אך בכל אופן יש היבט קנייני בתשתית החוזה שלו עם האדון. גם לפי שיטה זו, יש מקרים שבהם המעשה כבר אינו מכונה קניין אלא קידושין, אך אין זה בא לבטל את ההיבט הקנייני-חוזי של מעשה הקידושין.

הגישה השנייה, מניחה גם היא שממד הקידושין אינו דוחה את ממד הקניין. אולם ישנו צורך לערוך שינוי עמוק של תפיסת מושג הקניין: קניין בעומקו אינו מבטא בעלות ושליטה, אלא הוא משמש ליצירת קשר עמוק עם זיקה בלתי ניתנת לערעור. שימוש כזה של קניין, באופן מובהק וקיצוני אפשר למצוא בדברי הברייתא בפרקי אבות בפרק "קניין תורה":

חמשה קנינים קנה הקדוש ברוך הוא בעולמו ואלו הן: תורה קנין אחד, שמים וארץ קנין אחד, אברהם קנין אחד, ישראל קנין אחד, בית המקדש קנין אחד. תורה קנין אחד מנין? דכתיב: "ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז" (משלי ת, כב). שמים וארץ קנין אחד מנין? שנאמר: "כח אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי איזה בית אשר תבנו לי ואיזה מקום מנוחתי" (ישעיה סו, א), ואומר:

2. בתורתו יהגה עמ' 244. ראו עוד בהערה הקודמת.

3. ראו קידושין, כ ע"א.



"מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית מלאה הארץ קנייך" (תהלים קד, כד).
אברהם קנין אחד מניין? דכתיב: "ויברכהו ויאמר ברוך אברם לאל עליון קונה
שמים וארץ" (בראשית יד, יט). ישראל קנין אחד מניין? דכתיב: "עד יעבור עמך ה'
עד יעבור עם זו קניית" (שמות טו, טז), ואומר: "לקדושים אשר בארץ המה ואדירי
כל חפצי במ" (תהלים טז, ג). בית המקדש קנין אחד מניין? שנאמר: "מקדש אדני
כוננו ידיך" (שמות טו, יז), ואומר: "ויביאם אל גבול הר קדשו הר זה קנתה ימינו"
(תהלים עח, נג).

פרקי אבות ו, י

בברייתא זאת מתואר שהדברים בעלי המשמעות הגדולה ביותר, עם השייכות
העמוקה ביותר לקב"ה, מכונים קניין. מעבר לעומק הקשר שמבטא הקניין במדרש,
אפשר ללמוד ממנו שהקניין קדם לבריאת העולם: "ה' קָנְנִי רֵאשִׁית דְּרֵכּוֹ" (משלי
ח, כב). על כך יש להוסיף שגם הילד הראשון שנולד מכונה קניין: "וַתֵּלֶד אֶת קַיִן
וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ אֶת ה'" (בראשית ד, א).

בכל המופעים הללו, הקניין איננו דבר חיצוני שנועד להרבות הון, שליטה ורווחים,
אלא נועד לבטא יצירה של קשר עמוק ויסודי. כלומר אין מדובר בשליטה כוחנית
אלא בזיקה עמוקה וקשר שאין לנתקו בקלות.

הרב הנזיר, פיתח פילוסופיה זו באופן משמעותי:

מה היא המלה "נקנית"? מה פירושה? לפי השיטה האחת, היא בעלות ואדנות
עליה: האשה משועבדת ונכנסת תחת יד הבעל והשלטון בקנינים, כמו השור
החמור וכו' וכו'. אבל אין עלינו לתת מושג גס וטמא כזה לנישואין וקנינים.
כפי השיטה השנייה קניני האישה הם אמצעים להתקשרות נפשיתם זה בזו
כמו בשאר קניינים, וכל הקניינים טהורים ועדינים מאד.

לחלק ולומר כי בקידושין הקנינים פיוטיים ובשאר מקומות פשוטים, לא נוכל,
כי קניני קידושים נלמדים בגז"ש "קיחה קיחה", משדה עפרון ואם הטעמים
שונים, נוכל לפרוך...

גם אם קניני הקידושין ככל הקניינים, פשוטים, הנישואין – והתקשרות האיש
ואשתו שנוצרת בחופה. חופה לא תיתן כל זכות על האישה, שגם למותר הוא,
כי כבר השיגה בכסף או בחזקה, כי אם תברא התקשרות, תיחד לבניהם.



אם נחזיק בשיטת הקניינים הפיזיים, הקניינים יבראו התחלת ההתקשרות והחופה תגמרה. אם בשיטה ראשונה, הקניינים יתנו זכות והחופה – התקשרות.

זכו שכינה ביניהם, עמ' סה-סו.

הרב הנזיר מדייק באופן חד: מחד, אי אפשר להפריד באמת בתוך מושג הקניין בין קניין הקידושין לשאר הקניינים, אולם מאידך יש להבין לעומק את התקשרות הקניין. הרב הנזיר מכנה תפיסה זו תפיסת ה"קניין הפיזי". לדבריו היבט זה אינו ייחודי לקידושי אישה, אלא מתבטא בכל הקניינים: "וכל הקניינים טהורים ועדינים מאד", וכך הוא מגדיר בפסקה הקודמת לציטוט שהובא לעיל:

אם נפש איש ורוחו תשפכנה על דבר, דעתו תסמך ותסעד עליו, והדבר יעשה לחלק מ"עצמותו המתפשטת" והאיש יחשבו לרכושו, הרי הוא שלו וקנינו.

זכו שכינה ביניהם, עמ' סה

לפי תיאורו, תפיסה עמוקה של הקניין מחייבת לראות בדבר הנרכש חלק מ"עצמותו המתפשטת" של האדם.

בהקשר רחב יותר, כבר הרב קוק הדגיש את השפעת נפשו של האדם על קניינו, מתוך הבנה של זיקה עמוקה בין האדם לעצמותו המתפשטת:

... וכל מה שיתגבר האדם ביותר בזיכוך הנפש, התביעה הזאת של ההשתוות לאור חיי העולמים כולם היא מתגברת בקרבו ביותר, והיא מתפשטת על כל מעשיו, דרכיו, תנועותיו, וקניניו, עד שאי אפשר הדבר שתבא דבר תקלה אפילו על ידי בהמתו.

אורות הקודש, חלק ג קה

לדברי הרב מתפשט "זיכוך הנפש" מנפש האדם למכלול הדברים שתחת ידו: ממעשיו ותנועותיו ועד לקניניו, ואפילו לבהמתו.⁴

4. מקורות נוספים מצביעים על הזיקה בין האדם לקניניו שגוררת איתה את האחריות למעשיהם. ראו מי השילוח (ח"א, פרשת משפטים) וראו עוד במאמרו של הרב יעקב נגן, "שור המזיק כישות משפטית", גולות ז, תשנ"ט.



גם הרב חרל"פ, דייק מקנייני הקב"ה שאדנות אינה מבטאת שימוש ואובייקטיביזציה אלא שייכות פנימית:

ואחרי שענין האדנות הוא ממידת קונו, יש לעמוד על אופי הבעלות על דברים הנקנים, שאינה בעיקר בשביל השתמשות שישונו באמצעות הדברים הנקנים לו, אלא שעצם הבעלות הוא ענין נשגב ושלמות, כשם שהבעלות העליונה היא שלא לשם תשמישים...

מי מרום על שמונה פרקים לרמב"ם, עמ' סה.

על פי עקרונות אלו, מושג הקניין אינו זקוק ל"ריכוך" או הצנעה, אלא דווקא בו עצמו מתבטאת אחת מהמהויות העמוקות ביותר של הקידושין: אין מדובר ביצירת קשר חיצוני בלבד, אלא בחשיפה של זיקה איתנה אך פנימית ועמוקה, של שייכות בלתי ניתנת להפרדה.

שינוי כיוון המחשבה מחייב אותנו להתבוננות עמוקה בתוך המקורות. כפי שנראה במהלך סוגיות רבות בספר, אי אפשר להשאיר את הקניין ברובד נמוך ופשטי שלו. הפתיחות המחשבתית להבנת הקניין כיוצר זיקה מיישבת קשיים שונים גם ביחס לשאר הקניינים.⁵ לכן יש להעדיף את הגישה האחרונה, והיא שהביטוי "קניין" ביחס לאישה מדגיש את ה"קניין הפיזי", ואת הזיקה העמוקה שנוצרת במעשה הקידושין. בשונה מגישתו של הרב שג"ר, נובעת קריאה זו מהבנה שישנה השפעה הדדית בין הקניין לקידושין: לשון חכמים – הקידושין, יונקת ישירות מהמושג המקורי של התורה ומשפיעה עליו אך אינה סותרת אותו.

בשיעור הבא נציע קריאה ספרותית של משניות המסכת, ושל סוגית הפתיחה (דפים ב-ג), הנובעות מהגישה העקרונית שהצענו, שקניין איננו שליטה אלא זיקה עמוקה לדבר, הן מבחינת המחויבות לו והן מבחינה רוחנית. נראה אף כיצד מהות הקניין הנלמדת מקידושי אישה מקרינה על הבנת מהות הקניין בשאר מרחבי החיים.

5. כפי שיפורט לקמן בסוגיות רבות, ביניהן: מקור קידושי כסף, עמ' 55; סוגית כסף שווי וכסף קניין, עמ' 82; דין ידות בקידושין, עמ' 296 ועוד.



מתוך 'שעורי הרב רא"ם – קידושין', הוצאת גילוי,
תשע"ט לרכישת הספר : otniel.org/shop



שיעור 2

קניין וקידושין במבנה מסכת קידושין ומקומה בסדר המשנה

פתיחה

סדר המסכתות: מדוע מסכת קידושין חותמת את סדר נשים?
מקומה של מסכת קידושין בתפר שבין סדר נשים לסדר נזיקין
המבנה הפנימי של פרק "האשה נקנית"
חטיבת הקניינים: שליטה ובעלות
סדר חטיבת הקניינים מתוך תביעה לזיקה עמוקה
משמעות של מיקום חטיבת הקניינים בסדר נשים
הקשר בין חטיבת המצוות ושכרן לחטיבת הקניינים
"אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט" – המעבר מקניין אנושי למצוות
חתימת הפרק בנחלת הארץ

סיכום



פתיחה

שיעור זה הוא מבוא ללימוד הסוגיות, ובו נעיין תחילה במבנה המשנה: מיקום המסכת בש"ס, סדר הפרקים ומבנה המשניות בפרק. העיסוק בסדר המשנה איננו רק עיסוק משני וטכני אלא הוא חושף משמעויות של הדינים וחלקי המשנה השונים. הנחת היסוד של העיסוק בסדר המשנה היא שרוח הקודש של רבי יהודה הנשיא



בעריכת המשנה אינה מתבטאת רק בתוכנה של המשנה אלא גם בסדרה. לכן, חלק מהרעיונות העמוקים ביותר המובעים במשנה נלמדים דווקא מהתבוננות ברמזי סידורן של המשניות. כבר בתקופות מוקדמות של פרשנות המשנה והגמרא עסקו הקדמונים רבות בסדרם של מסכתות, משניות ופרקים, והצביעו על רמזים הקיימים בסדר המשנה וסוגיות הגמרא. בדורות האחרונים, התגבר מאד העיסוק בעריכת המשנה, ובמשמעויות המסתתרות בפן הספרותי של עריכה זאת.⁶

סדר המסכתות: מדוע מסכת קידושין חותמת את סדר נשים?

לאור ההבנה שיש סדר למשנה, צריך לברר תחילה את מקומה של מסכת קידושין בסוף סדר נשים.

סדר המסכתות נידון בהקשרים שונים. כך לדוגמא בתחילת מסכת סוטה מנתחת הגמרא את סידורו של רבי.⁷ לכשנעיין, סדר נשים כולו עוסק בבניין הבית היהודי ובחורבנו האפשרי חלילה. כך מתאר המאירי את עניינו של סדר נשים מתוך רמז לבניית המקדש:

...כבר ביארנו בפתיחת החבור על זה הסדר, ר"ל סדר נשים, שעקר ענינו בא לבאר עניני האישות בכללו, הן בעניני בית ראשון - בענין הקידושין והכתבה, הן בעניני חרבנו - כענין הגיטין וסבות הפירוד, הן בעניני בית שני - ר"ל כענין היבום והחליצה וענין סוטה...

בית הבחירה למאירי קידושין, פתיחה

6. דוגמאות לכך אפשר לראות במקורות שנראה להלן. לשיטה ייחודית וחדשנית בעיון זה ראו ר' אברהם וולפיש, "שיקולים ספרותיים בעריכת המשנה ומשמעויותיהם" בתוך: נטועים, א' (תשנ"ד), עמ' 60-33.

7. אפשר אמנם לדחות את השאלה, ולקבוע שאין סדר מהותי למסכתות אלא הן מסודרות על פי אורכן, מהארוכה לקצרה. אכן, כפי שהזכרנו בגוף הדברים הן הגמרא והן הראשונים שאלו שאלה זאת בהקשרים שונים. עוד על שאלה עקרונית זאת ראו: מנחם כהנא, "תפוחי זהב במשכיות כסף - המשנה וסדר סדריה", תרביץ עו (א-ב תשרי-אדר תשס"ז), עמ' 40-29, בעיקר בהערה 16.



לבית יש מצבים שונים – בית ראשון (הקידושין והכתובה), חורבן הבית (גיטין) ובית שני (ייבום, חליצה וסוטה).⁸ המאירי רומז כאן כמובן גם למשמעות העמוקה של בניית בית בישראל, המקבילה לבניין המקדש. הקבלה זו יונקת מדברי חז"ל בהקשרים שונים, כגון דברי הבבלי בברכות (ו' ע"א) שהשמח בשמחת חתן וכלה "כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים", ולהיפך: "כל המגרש אשתו ראשונה – אפילו מזבח מוריד עליו דמעות" (בבלי גיטין פג ע"ב).

על בסיס הסבר זה, היינו מצפים לכאורה שהמסכת העוסקת ביצירת הקידושין, בדרך המבורכת והטבעית, תופיע לפני מסכתות כיבמות או כתובות, וקל וחומר שלפני מסכת גיטין. מדוע העיסוק ב"בניין הבית הראשון" מופיע לאחר המסכתות העוסקות ב"חורבן הבית" וב"בניין הבית השני"?

וכך אכן הקשה הרמב"ם ביחס למסכתנו:

...ונשאלה השאלה למה איחר קדושין והיתה ראויה לקדם, ומקומה הראוי לפני כתובות? ואם תאמר שלא קבעה לפני כתובות כדי שלא יפסיק בין יבמות לכתובות כיון שהם ענין אחד... אם כן תהיה לפני גטין כדי שיהיה הסדר קדושין ואח"כ גטין אחריה? התשובה, שעשה כן חיקוי לסדר הכתוב שדיבר בגירושין לפני הקידושין, והוא אמרו יתעלה: "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר", וממה שנאמר "והיתה לאיש אחר" למדנו דרך מדרכי הקדושין כמו שנתבאר.

הקדמת הרמב"ם למשנה, עמ' טו (במהדורת הרב קאפח)

הרמב"ם מקשה שהיה צריך לפתוח את סדר נשים בקידושין ואז כתובות, שהרי הכתובה שייכת לשלב הנישואין בעוד הקידושין שייך לשלב האירוסין. הוא מתרץ שרצו להסמיך כתובות ליבמות. הוא מקשה: אם כן מדוע הוקדמה מסכת גיטין למסכת קידושין? תשובתו של הרמב"ם היא שהמסכת נסמכת על סדר הפסוקים. כלומר המשנה סודרה לפי סדר הכתוב "ויצאה והייתה".

8. המאירי מתמודד גם עם מסכתות הסדר שאינן עוסקות לכאורה במשפחה: "וכן ביארנו שנכללו בה עניני נדרים ונזירות לסבות שזכרנום בפתיחת החבור, וכן ביארנו שהגאונים כללו בה עוד דברים שלא מעניני האישות ושלא מן הסדר רק שהם ענינים סובבים בסתרי הנשים והם עניני מסכת נדה". בית הבחירה למאירי, קידושין, פתיחה.

אולם תשובתו של הרמב"ם קשה, שהרי הפרשה המלאה דווקא נפתחת בקידושין-קייחה:

כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבִעֲלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מִצָּא בָּהּ עֲרוּת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתָת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְחָהּ מִבֵּיתוֹ: וְיִצְאָהּ מִבֵּיתוֹ וְהִלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ אֲחֵר׃

דברים כד, א-ב

הפרשה מתחילה ב"כי יקח איש אישה", ביטוי המתאר בפשטות את הקידושין. הפסוק שמביא הרמב"ם "והלכה והיתה לאיש אחר" – הוא רק תהליך משני ומאוחר.⁹ בחידושי מהרי"ח הקשה כך על דברי הרמב"ם שהובאו בביאור התוספות יום טוב על המשנה:

בהקדמת תוי"ט ד"ה לשון הרמב"ם... ויש לפקפק על טעם זה דהרי כך מתחיל הכתוב "כי יקח איש אשה ובעלה"... ומן תיבת "כי יקח" ילפינן קדושי כסף ומן "ובעלה" קדושי ביאה... ואם כן קידושין קודמין בתורה. אבל נראה הטעם כמו שכתב הרמב"ם בתחילת יבמות שביא הרב תוי"ט שלכן שנה מסכת יבמות תחילה ממני שזהו מצווה שבית דין מכריחין אותו ליקח אשה ע"ש. א"כ גם בגיטין יש גט מעושה שב"ד מעשין... אבל לקדש אשה אין מעשין אותו כמו שכתב שם הרמב"ם כנ"ל, לכן שנה באחרונה...

חידושי מהרי"ח (משניות זכר חנוך) קידושין א, א

לדברי מהרי"ח, ההסבר לסדר המסכתות הוא שמסכת קידושין כולה תלויה בבחירה חופשית, ואילו שאר המסכתות מאפשרות התערבות של בית דין. דבריו מבוססים על הסברו של הרמב"ם עצמו בהקדמת מסכת יבמות. לפי הסבר זה, הסיבה לסדר היא כדי להתחיל בכפיה ולגמור בבחירה החופשית. לפי דבריו מסכת

9. הפרשה בפשטה אינה באה ללמד הלכות קידושין וגירושין, אלא את האיסור להחזיר גרושתו לאחר שנישאה בינתיים לאיש אחר. כל התיאור המופיע בפסוקים א-ב, מוליך אל פסוקים ג-ד, שם מתואר עיקר הדין שבאים הפסוקים ללמד: וּשְׂנֵאָהּ הָאִישׁ הָאֲחֵרוֹן וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתָת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְחָהּ מִבֵּיתוֹ אוֹ כִּי יָמוּת הָאִישׁ הָאֲחֵרוֹן אֲשֶׁר לָקַחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה: לֹא יוּכַל בְּעֲלָהּ הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר שִׁלְחָהּ לְשׁוּב לָקַחָהּ לְהָיִית לוֹ לְאִשָּׁה אַחֲרֵי אֲשֶׁר הִטְמֵאָה כִּי תוֹעֵבָה הוּא לַפְּנֵי ה' וְלֹא תִחַטֵּא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱ-לֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחֲלָה.



קידושין היא מסכת ייחודית, אשר בשונה מכל שאר המסכתות בסדר תלויה כולה בהסכמה הדדית.

יש להקשות על פירוש זה מכך שגם מסכת כתובות קשורה למעשה שהוא מבחירה חופשית ומהסכמה, וממילא הנתק ביניהן אינו ברור. אין בהסבר זה גם להשלים את החסר בתיאורו של המאירי, אלא זו הצעת פירוש אחר לסדר המסכתות, שאינה קשורה לבניין הבית.

מקומה של מסכת קידושין בתפר שבין סדר נשים לסדר נזיקין

ננסה ליישב את הדברים מתוך מבט כולל יותר על כל מכלול הש"ס, ובהתבוננות על סמיכותה של מסכת קידושין לסדר נזיקין. אכן, מסכת קידושין עוסקת בבניית הקשר הזוגי, אולם קשר זה מהווה מעין חוליה מקשרת בין סדר נשים, העוסק במשפחה, לסדר נזיקין העוסק בחברה. בנייה שלמה של המשפחה אינה מתמצית בקידושין, אלא היא מבוססת על מערכת רחבה יותר: בית פרטי, הבונה מארג חברתי פנימי שלם של יחסי הורים וילדים, ומתוכו נבנת חברה מתוקנת, שיש בה קיום "יישובו של עולם", דרך ארץ ונקיות חברתית.

הסבר זה מתחזק אם מתבוננים בנושאים הנוספים שנידונו במהלך המסכת במשנה ובתוספתא: המעבר מדיני הנישואין למצוות הבית, ולחיוב ללמד את בנו אמנות החותם את המסכת. לימוד אמנות כזה, המגיע מתוך בניית המשפחה, מכונן גם את המלאכה כמתוקנת ונקייה יותר, כפי שמובא במשנה החותמת את המסכת:

... רבי מאיר אומר לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה ויתפלל למי שהעושר והנכסים שלו שאין אומנות שאין בה עניות ועשירות שלא עניות מן האומנות ולא עשירות מן האומנות אלא הכל לפי זכותו...

משנה קידושין ד, יד

אם כן, תיקון הבית והמשפחה הוא הבסיס ליצירת חברה מתוקנת יותר.

לאור זאת נראה שמסכת קידושין, החותמת את סדר נשים בבית המתוקן, מובילה לחברה מתוקנת שהיא הנושא של סדר נזיקין. ממילא, אם היה הסדר הפוך היינו מגיעים לסדר החברתי רק לאחר תבנית של חורבן, והיה נפגע ציור התבנית החברתית



הראויה. בנוסף לכך, כפי שנרחיב בעיון במבנה הפרק הראשון במסכתנו, ייתכן שחלוקה זאת בין סדר נזיקין לסדר נשים יכולה לסייע בידנו להבנת השימוש במושג הקניין.

המבנה הפנימי של פרק "האשה נקנית"

כעת, עלינו להתבונן במבנה פרק א: כיצד ערך רבי את הפרק ומדוע קשר בין הנושאים השונים והרחוקים שבפרק.

המשנה היחידה בפרק שעוסקת ישירות בנושא הקידושין היא משנה א'. שאר הפרק מתחלק לשתי חטיבות: חטיבה ראשונה (משניות ב-ה) עוסקת בסוגים שונים של קניינים נוספים (עבד ואמה עבריה, עבד כנעני, בהמה, נכסים שיש להם אחריות ונכסים שאין להם אחריות). אפשר לכנותה "חטיבת הקניינים"¹⁰ ואילו את החטיבה השניה (משניות ז-י) אפשר לכנות "חטיבת המצוות"¹¹.

הקושי בסדר הפרק הוא כפול: ראשית, מדוע נכרכו יחד עם קניין האישה קניינים אחרים השונים ממנו לחלוטין? ובנוסף לכך, מה הקשר בין קניינים אלו לבין העיסוק במצוות ובמתן שכרן?

שאלות אלו העסיקו ראשונים ואחרונים רבים. ננסה להציע לכך תשובה, תוך עמידה על מהותה של כל אחת מן החטיבות, ועל הקשר ביניהן.

חטיבת הקניינים: שליטה ובעלות

כפי שהזכרנו לעיל, השאלה הבסיסית ביחס לחטיבת משניות זאת היא מדוע רבי בחר בלשון קניין. מעבר לכך, יש להתבונן בסדר הפנימי של הקניינים – אישה, יבמה, עבד עברי, עבד כנעני, בהמה, קרקעות, מטלטלין – מהו העקרון המכונן סדר זה?

10. להרחבה ראו מאמרו של ר' אברהם וולפיש, "חקר עריכתו של פרק א במשנת קידושין: מאין ולאן?", נטועים טו (תשס"ה) 43-77.

11. משנה ר', מהווה מעין חוליה מקשרת, בכך שמחד היא עדיין עוסקת בקניינים "כל הנעשה דמים באחר כיון שזכה זה נתחייב זה בחליפיו", ומאידך כבר מתנסחת כמו המשניות של החטיבה השנייה – פתיחה ב"כל...". ושימוש בביטוי "נתחייב" (כמו "אנשים חייבים ונשים פטורות") ולא בביטוי נקנה (כמו "האשה נקנית").



אם נבחר לפרש את מושג הקניין כבעלות, נוכל להסביר את היסוד המארגן של רשימת הקניינים ככח הבעלות והשלטון של הקונה.¹² הרשימה מתחילה מקניינים שבהם כח השלטון והבעלות מועט ביותר: האישה והיבמה; ממשיכה לקניינים שבהם יש מעט יותר כח שלטון אך הוא עדיין מוגבל מאד: עבד עברי, שעליו נאמר בבבלי במסכתנו (כ"ע"א): "כל הקונה עבד עברי, כקונה אדון לעצמו"; ממשיכה לעבד הכנעני אשר הבעלים מוגבלים כלפיו באפשרות המכירה לגוי או לחור"ל;¹³ ומשם לבהמות שאותן אסור לו לצער; קרקעות שהן נכסיו של האדם אולם חלים עליהן מצוות התלויות בארץ המעדנות את שלטונו; ולבסוף מטלטלין, שעליהם כח השלטון של האדם כמעט בלתי מוגבל. לפי קריאה זאת, משניות חטיבת הקניינים מאורגנות סביב ציר אחד של שלטון ובעלות, העולה מרמת בעלות נמוכה, אשר אינה מעניקה שלטון רב ואולי אף מחייבת את הקונה יותר ממה שמזכה אותו, ועד רמת בעלות גבוהה, המעניקה שלטון רב לקונה, ואינה מחייבת אותו כמעט בכלל.

סדר חטיבת הקניינים מתוך תביעה לזיקה עמוקה

כנגד קריאה זאת, כפי שראינו, אפשר לקרוא את כל הפרק מתוך הבנה שונה ועמוקה יותר של פעולת הקניין: יצירת זיקה. לפי כיוון זה לא בא המונח 'קניין' להדגיש את השליטה אלא את השייכות. אכן, גם לפי קריאה זאת, אפשר לפרש את סדר המשניות כמארגן לפי רמת הזיקה שבין הקונה לקניין אך בסדר יורד: הזיקה העמוקה ביותר היא כמובן בין איש לאשתו, פחותה ממנה הזיקה לעבד העברי וכן הלאה, עד למטלטלין שכלפיהם הזיקה הפחותה ביותר.¹⁴ מזווית מבט זו, קניין האישה, בכך שהוא מוצב ברשימה אחת עם קניינים אחרים, לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הקניינים כולם: כשם שעיקרו של הקשר בין איש ואשתו הוא יצירת זיקה עמוקה ביניהם, כך, בהדרגה שבירידה, כל קשר בין האדם לקניינו אמור לחייב אותו לזיקה עמוקה אליהם. לפי קריאה זאת, יצירת המכנה המשותף בין קניין אישה לשאר הקניינים אינה מחזקת את הממד השלטוני שבקניין אישה,

12. כך, לדוגמה, ביאר חנוך אלבק בביאורו על סדר נשים עמ' 311.

13. ראו לדוגמה: רמב"ם עבדים ח, ושם מבוארים אף המצבים שבהם יש חשש הונאת דברים כלפיו.

14. גרעין של פירוש זה שמעתי לראשונה מהרב שמעון קליין.



אלא דווקא להיפך: את חיפוש הזיקה והקשר בשאר הקניינים בדומה לזיקה בין איש לאשתו.

רעיון זה מנוגד לתפיסה הקיימת בדורנו ביחס לחפצי האדם: בעולם היום התמעטה במידה ניכרת הזיקה שבין אדם לרכוש. לרוב, בימינו משתמשים ברכוש באופן חומרי בלבד, ואם אין צורך בו – מוכרים או זורקים. בעבר, לרכוש הייתה משמעות בפני עצמו. הקניין לא היה רק שליטה במובן של יכולת שימוש ומכירה, אלא דרש ותבע קשר וחיבור.

המשמעות של בעלות על חפץ היא אחד האתגרים המרכזיים בסדר נזיקין, שהרי איסור גזל מושתת כולו על תשומת לב גדולה להבדלה בין חפצים של האדם לחפצים של זולתו. שמירה ובירור של הזיקה לכל חפץ מתבטאת דווקא אצל הצדיקים שנשמרים מגזל, כפי שדרש ר' אלעזר:

”ויותר יעקב לבדו” אמר רבי אלעזר: שנשתייר על פכין קטנים. מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופם וכל כך למה – לפי שאין פושטין ידיהן בגזל.

בבלי חולין צא ע”א

לכאורה, דברי ר' אלעזר נראים תמוהים מאוד: כיצד ייתכן שיעקב אבינו יסכן את חייו עבור רכוש? אולם כשמתבוננים לעומק בתביעת התורה להישמר מגזל הדבר מובן: צדיקים, אשר נשמרים מכל נגיעה בחפץ לא שלהם, הם היודעים לשים לב שלרכוש שלהם יש זיקה אליהם ולרכוש שאינו שלהם – אין זיקה כזו.

התביעה להבדלה פנימית עמוקה בין הזיקה לרכוש הפרטי לזיקה לרכוש רעך מתבטאת באיסור “לא תחמוד” שבעשרת הדברות:

לא תחמוד אֶשֶׁת רֵעֶךָ וְעַבְדּוֹ וְאִמְתּוֹ וְשׂוֹרוֹ וְחֲמֹרוֹ וְכָל אֲשֶׁר לְרֵעֶךָ:

שמות כ, יד

החמדנות, שקודמת לגזל, נובעת מתפיסה לא נכונה של האדם את המציאות. חוסר זיקה בין האדם לאשתו ולחפציו מטשטשים עבורו גם את ההבדלה בינו לבין אשתו של חברו ורכושו של חברו. לפי קריאה זאת, ההצמדה בפסוק בין



אשת רעך לרכושו מלמדת דווקא על הזהירות הנדרשת מהרכוש ולא חס וחלילה על זלזול בקשר לאישה.

לקריאה זאת של פרק א' בקידושין אפשר להביא שתי ראיות מבניות: מיקום חטיבת הקניינים בסדר נשים, וחתימת הפרק בחטיבת המצוות ושכרן.

משמעות של מיקום חטיבת הקניינים בסדר נשים

לאור הצעתנו לעיל, שיש לראות את מסכת קידושין כחוליה מקשרת בין סדר נשים לסדר נזיקין, יש להסביר שהעיסוק בקניינים במסכת קידושין בא להעלות את משמעות הקניין ולא 'להחפיץ' את קניין האישה. שהרי, לו רצף הקניינים היה בא להדגיש את קניין האישה כקניין בעל מאפיינים בעלותיים הרי שהיה נכון לשבץ את כל קובץ הקניינים דווקא בסדר נזיקין, העוסק ברכוש, ובתוכו לכלול את קניין האישה. לעומת זאת, הבחירה של רבי למקם את הפרק כולו דווקא בסדר נשים, מעידה על המגמה ההפוכה: להעצים את משמעות הזיקה שיש בקניין, מתוך הזיקה שבין איש לאשתו לשאר הקניינים וענייני רכוש שבין אדם לחברו. כך נמצאים כל הקניינים תחת קורת הגג של קניין אישה שהוא הקניין עם הקשר העצמי ביותר, כלשון הרב הנזיר "קניין פיוטי".

הקשר בין חטיבת המצוות ושכרן לחטיבת הקניינים

כפי שהזכרנו לעיל, את החטיבה שניה (משניות ז-י) של המשניות בפרק יש לכנות "חטיבת המצוות". חטיבה זאת בנויה באחידות ספרותית, והמשניות מנוסחות בתבנית משותפת שבה כל משנה נפתחת במילה "כל..." (מלבד משנה ח). במקביל, יש בה גם אחידות תכנית: כל המשניות עוסקות בתחולתן ובחיובן של מערכות מצוות: מצוות הבן על האב, מצוות הנוהגות באנשים ולא בנשים, מצוות התלויות בארץ, ושכרן של מצוות בכלל. את החטיבה הזאת אפשר לחלק כך: משניות ז-ח עוסקות בחיובי המצוות בתוך המשפחה (בחיובן ופטורן של נשים ממערכות שונות של מצוות: מצוות הבן על האב, מצוות שהזמן גרמן), ואילו משנה ט' ממשיכה למצוות התלויות בארץ שאינן קשורות כלל למשפחה.

מה הקשר בין משניות אלו ובין משניות הקניין? שאלה זו העסיקה ראשונים ואחרונים. לדוגמה, כך כותב הריטב"א:



והא דקתני לה רבי להא מתניתין הכא, מסתבר לי משום דבמצות המוטלות על האב לעשות לבנו דקתני רישא, חדא מינייהו להשיאו אשה כדמפרש במתניתא, ואידי דתנא הא תנא אידיך.

חידושי הריטב"א קידושין כט ע"א

לדעת הריטב"א, הקישור בין חטיבת הקניינים לחטיבת המצוות הוא אסוציאטיבי, והוא נשען על המשנה הפותחת את החטיבה השניה, שבה מובאת חובת האב להשיא אישה לבנו, והואיל והיא חלק ממערכת "מצוות הבן על האב" נשנו גם כל שאר המשניות שבמערכת המצוות.

שאלה זאת תקבל את תשובתה לאור הדין לעיל בנוגע למיקום חטיבת הקניינים: לפי הקריאה הראשונה, שחטיבת הקניינים בנויה על פי רמת השליטה בקניין, יש ללכת בדרכו של הריטב"א, ולקבוע כי הקשר בין חלקו הראשון של הפרק לחלקו האחרון הוא רק אסוציאטיבי. אולם בשונה מהסבר זה, אם נבין שחטיבת הקניינים מבוססת על העצמת חשיבות הזיקה שבין האדם לחפציו, חטיבת המצוות משלימה זיקה זאת באופן מורכב ונרחב הרבה יותר:¹⁵ המצווה המשפחתית היסודית ביותר היא להינשא. מתוך מצווה זאת מתפתח קשר עמוק לקיום המצוות כולן ולריחוק מעבירה.¹⁶ בנוסף לכך, מתוך קניין זה נולד תחום המצוות המשפחתי (משנה ז) – מצוות האב על הבן והבן על האב. ממילא זהו גם השער לתחום המצוות שנוגעות לרכוש ולחברה: שאר מצוות הבית, ומצוות הנוהגות בקניין הארץ (משנה ט).

"אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט" – המעבר מקניין אנושי למצוות

לאור עקרון זה, אפשר להסביר שתי משניות נוספות בפרק: משנה ו' המתפקדת כחוליה מקשרת בין חטיבת הקניינים לחטיבת המצוות, ומשנה י' החותמת את כל תמונת הפרק.

15. עקרון דומה אפשר לראות בפנייהוּשע שנראה בהמשך (עמ' 22), שהביא את דברי הריטב"א אך הוסיף עליהם.

16. הגמרא בקידושין מלמדת (כ"ט ע"ב): "בן עשרים שנה ולא נשא אשה... כל ימיו בהרהור עבירה", וכן ביבמות (ס"ג ע"ב): "כיון שנשא אדם אשה – עונותיו מתפקקין, שנאמר: מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה".



משנה ו' נמצאת בנקודת החיבור בין חטיבת הקניינים לחטיבת המצוות, והיא עוסקת במשמעות רגע הקניין ומעבר הבעלות:

כל הנעשה דמים באחר כיון שזכה זה נתחייב זה בחליפיו. כיצד? החליף שור בפרה או חמור בשור, כיון שזכה זה נתחייב זה בחליפיו. רשות הגבוה בכסף ורשות ההדיוט בחזקה. אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט.

משנה קידושין א, 1

לפי מה שהצענו עד כה, שהמבנה של פרקנו מבוסס על החיבור העמוק שבין עקרון הזיקה שבקניין לבין מצוות, נראה שמשנה זאת משמשת כחוליה המקשרת בין שתי החטיבות: המשנה עוסקת אמנם בקניינים, ובכך שייכת לחטיבה הראשונה, אולם יש בתוכה מעבר משפה של קניין לשפה של חיוב – "נתחייב זה בחליפיו", הנוגעת דווקא לחיוב המצוות.

מעבר לכך, בסופה של המשנה חבוי המעבר מתחום הקניין הארצי אל הקניין הגבוה – "אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט". השוואה זאת בין פעולת הקניין בהדיוט, לבין האמירה לגבוה, מגדירה את הזיקה שבין הקניין לבין ההקדש. ההקדש איננו עובר על ידי פעולה פיזית של מסירה, משום שבניגוד להעברה לאדם אחר התובעת שחרור של הבעלות באופן פיסי, ההקדשה היא פעולה נפשית. המעבר בהקדש מהאדם לשמים כמוה כמו ההתחייבות במצוות, הנובע מהזיקה והקשר העמוק בין האדם לקב"ה.

אפשר לומר אף מעבר לכך: אחד הכלים המרכזיים להמנע מגזל ומחמדנות הוא ההכרה בכך שמה שנמצא בידי האדם או בידי חברו ניתן לו מאת הקב"ה:

"לא תחמוד" – אנשים רבים יתמהו על זאת המצוה, איך יהיה אדם שלא יחמוד דבר יפה בלבו כל מה שהוא נחמד למראה עיניו. ועתה אתן לך משל: דע, כי איש כפרי שיש לו דעת נכונה, והוא ראה בת מלך שהיא יפה, לא יחמוד אותה בלבו שישכב עמה, כי ידע כי זה לא יתכן. ואל תחשוב זה הכפרי שהוא כאחד מן המשוגעים, שיתאווה שיהיה לו כנפים לעוף השמים, ולא יתכן להיות, כאשר אין אדם מתאווה לשכב עם אמו, אעפ"י שהיא יפה, כי הרגילהו מנעוריו לדעת שהיא אסורה לו. ככה כל משכיל צריך שידע, כי אשה יפה או ממון לא ימצאנו אדם בעבור חכמתו ודעתו, רק כאשר חלק לו ה'. ואמר קהלת

"ולאדם שלא עמל בו יתננו חלקו" (קהלת ב, כא). ואמרו חכמים, בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא...

אבן־עזרא (הארוך) שמות כ, יד

האבן־עזרא מבאר שהדרך להבין את עומק תביעת התורה לא לחמוד היא ההכרה בכך שמה שאצל האדם ניתן לו מאת ה'. מחשבה זאת היא הזיקה שלה נדרש האדם בהתייחסותו לכליו ורכושו. מתוך כך מובן שכשאדם מקדיש חפץ לשמים השינוי הוא מהיר ומידי: במציאות שבה האדם חווה את נוכחות הקב"ה כל הזמן, הוא יכול להפנים שהרכוש שאצלו הוא מאת ה'. נוכחות שכזאת רלוונטית גם ליחסים חברתיים עמוקים יותר בין האדם לאשתו ומשפחתו.

לכן נראה, שעקרון זה משמש החוליה המקשרת בין הזיקה של האדם לעולם המציאותי לבין מצוותיו של הקב"ה.

חתימת הפרק בנחלת הארץ

משנה י' חותמת את הפרק בעיסוק בשכר המצוות ובנחלת הארץ:

כל העושה מצוה אחת מטיבין לו ומאריכין לו ימיו ונוחל את הארץ, וכל שאינו עושה מצוה אחת אין מטיבין לו ואין מאריכין לו ימיו ואינו נוחל את הארץ. כל שישנו במקרא ובמשנה ובדרך ארץ לא במהרה הוא חוטא, שנאמר: "זהחוט המשולש לא במהרה ינתק" (קהלת ד, יב); וכל שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ אינו מן הישוב.

משנה קידושין א, י

בחתימת הפרק יש זיקה הן לנושא הקנינים שבראשית הפרק והן למצוות שבהמשכו. הפנייה הושע, הביא את דברי הריטב"א שראינו לעיל¹⁷ והוסיף עליהם תשובה נוספת:

ועוד נראה דרבינו הקדוש, לאחר שסידר כל קנינין שבעולם במה נקנין, ושיש חילוק בכמה דברים בין קניין האיש לקניני האשה, כגון האי דריש מכילתין

17. עמ' 20



ובין עבד לאמה וכל זה בקניני העולם הזה, חזר לפרש קנין העולם האמיתי דלעולם הבא, שאינו נקנה בשום דבר מהקנינים הקודמין שקונין קניני העוה"ז אלא בשכר קיום המצות.

פנייהושע מסכת קידושין דף כט ע"א

לפי הפנייהושע, שתי החטיבות הן למעשה "חטיבות קניינים" – קניין העולם הזה, וקניין העולם הבא. את קניני העולם הזה קונים בדרכים המפורטות בחלק הראשון של הפרק – כסף, שטר, חזקה, משיכה וכו'. את קניני העולם הבא, קונים על ידי מצוות.

ואכן, אפשר לראות בביטויים הייחודיים בלשונה של המשנה האחרונה בפרק עדות לזיקה שמציע הפנייהושע. ביטויים אלה משותפים הן לרכוש והן לשכר המצוות: "נוחל את הארץ"; "דרך ארץ"; ועל דרך השלילה גם הביטוי "אינו מן הישוב". כל הביטויים האלו הם לכאורה ביטויים חומריים, אשר מתארים את הקניין האמיתי: קניין העולם הבא.

אף שהפנייהושע מצליח לגשר על שני החלקים, עדיין מדובר על שני חלקים נפרדים ומובדלים: קניין חומרי וקניין רוחני. אולם לאור דברינו על מהות הקניין אפשר להציע פירוש יסודי הרבה יותר לחיבור בין שני החלקים. לפי קריאה זאת, כל המונחים מבטאים קשר עמוק לאדמה ולעולם: הביטוי שנוקטת המשנה כשכר על המצוות: "נחלת הארץ" איננו רק הבטחה חומרית וארצית נטולת הקשר לשמירת המצוות, אלא להיפך – יש ללמוד מכאן שהביטוי "נחלה" הוא עצמו ביטוי לקשר עמוק, קשר קנייני לארץ שנוצר דרך תחום המצוות. הקניין הראוי והמלא יכול להווצר רק אם מתייחסים לארץ בכבוד, המתבטא בקיום מצוות הארץ. המצוות משלימות את הקניין המתוקן וממילא מובילות לנחלה ראויה.

אם כן, המשנה כוללת את הקניין והמצוות: קניין הארץ שנעשה כתיקונו ומתוך קיום מצוות הארץ מוביל בסופו של דבר לנחלת עולמים. ואילו קניין חומרי רכושני ונטול מצוות מוציא את האדם "מן הישוב".

"תמונת העל" של הפרק מציירת את כן "אדם מן הישוב", כלומר אדם העוסק ביישובו של עולם בקנייניו הגשמיים, ומתוך כך נבנים גם קנייניו הרוחניים. יש כאן תהליך של הקבלה בין התיקון ב"ארץ התחתונה" (החיים הממשיים עם אשתו ומשפחתו) לתיקון ה"ארץ העליונה" (המצוות המנחילות לו את ארצות החיים).



סיכום

בשיעור זה התבוננו בסדר המשנה, החל ממיקומה של מסכת קידושין בש"ס וכלה במבנה הפנימי של הפרק הראשון.

התמונה המלאה שהצענו לראות היא שמסכת קידושין החותמת את סדר נשים בבניית בית מתוקן ולא בחורבן הבית משמשת חוליה מקשרת ושער לסדר ניזיקין הבא אחריה שבו מתבהר תיקון החברה.

לאור זאת הראנו שהבחירה של רבי למקם את הפרק כולו דווקא בסדר נשים, מעידה על הפרשנות המעצימה את משמעות הזיקה שיש במעשה הקניין. הזיקה שבין איש לאשתו מלמדת על הזיקה הנדרשת גם בשאר הקניינים ובענייני הרכוש שבין אדם לחברו. הדיבר העשירי: 'לא תחמוד אשת רעך ושורו וחמורו וכל אשר לרעך' מלמד כי האדם נזקק להפנים את משמעות הקניין לא כשליטה אלא כהכרה מה שלו ומה אינו שלו.

בלימוד של מבנה הפרק ראינו שהבחירה של רבי לערוך בפרק שתי חטיבות של משניות: חטיבת הקניינים וחטיבת המצוות, מוסברת גם היא בכך שחטיבת המצוות היא הדרך להעמיד את הזיקה הנכונה לכל אחד מהקניינים של האדם. זיקה זאת היא המובילה בחתימת הפרק את האדם לנחלת הארץ ולכך שהוא יהיה מן הישוב.

חידושו של הפרק הוא שהדרך לנחול את הארץ, מתחילה בבסיס שהוא התא המשפחתי. הקידושין הם הבסיס לבית התורם ליישובו של עולם, ובונה אדם מן היישוב. אדם שיש לו אמנות נקיה, מידותית ורוחנית, שיש לו דרך ארץ, ושהוא מחובר לקיום מצוות מתוך משפחתו.



שיעור 3

קניין וקידושין בסוגית הפתיחה בבבלי¹

פתיחה

קניין וקידושין

מדוע הנושא של המשנה הוא האשה?

המשמעות של השימוש במילה דרכים

בעל האבידה מחזר על אבידתו

סיכום



פתיחה

סוגית הפתיחה של מסכת קידושין (ב ע"א-ג ע"ב), נתייחדה משאר סוגיות המסכת בשני היבטים: ראשית, בסוגיה זו לא מוזכר שמו של אף אמורא, וכל כולה דיון של "סתמא דגמרא". שנית, הסוגיה אינה דנה בשום נושא הלכתי גלוי לעין, אלא אך ורק בהיבטים הלשוניים של המשנה. מצינו סוגיות המדקדקות בלשון המשנה, אך עיסוק כה נרחב בניסוח לשוני שאין לו נפקא מינה הלכתית הוא חריג.

ואכן ישנה מסורת מימי הגאונים שמקורה של סוגיתנו בבית מדרשם של הסבוראים. מקור הדברים בעדותו של רב שרירא גאון בתוך תיאורו את פועלם של הסבוראים:

1. להרחבה על פועלם של הסבוראים ראו: הרב ד"ר בנימין מנשה לוי, רבנן סבוראי ותלמודם, ירושלים תרצ"ז.



...ונקטינן מן הראשונים דגמרא דהאשה נקנית בג' דרכים דתנינן ברישא מנא הני מילי וכו' עד בכסף מנא לך, כלהו אינך פרוקי וקושיי דמתרצי בגמ', רבנן בתראי סבוראי תרצינהו וקבעינהו.

איגרת רב שרירא גאון, רבנן סבוראי

רב שרירא גאון מעיד על מסורת קדומה, שסוגית הפתיחה של מסכת קידושין היא דיון ועריכה של הסבוראים. רב אשי ורבינא הם "סוף הוראה", כלשון הגמרא בבבא מציעא (פו ע"א), וממילא הסוגיות שנסדרו ע"י הסבוראים המאוחרים לכאורה אינן חלק מהתלמוד. בעקבות עדות קדומה זאת מצאנו בראשונים שתי גישות ביחס לעיון בסוגיה זאת: מעטים צמצמו את העיסוק בה ואת תוקפה וחיבותה,² ולעומתם רבים האריכו לדון בה. לפי הגישה השניה, על אף שמקורה של הסוגיה ככל הנראה מאוחר, עדיין יש לראות בה חלק מרכזי בתלמוד המלא, כפי שהוא התקבל לדורות בעם ישראל. לדוגמא, כך כותב הרמב"ן:

מצינו בתשובת הגאונים ז"ל דכל הך הוייא דהך סוגיא עד הכא דבתר הוראה היא ומר רב הונא גאון מסורא איהו תני לה... ואפ"ה טרחנא לעיל לפרושה ולמפרך ותרוצי בה, דגמרא דרבנן סבוראי דוקא היא.

חידושי הרמב"ן קידושין ג ע"א

העובדה שהסוגיה סבוראית, מלמד הרמב"ן, אינה מביאה להתייחסות שונה אליה. "גמרא דרבנן סבוראי דוקא היא": לימודם של הסבוראים מדויק הוא. לדברי הרמב"ן אין פגם בכך שדברים אלו נוספו לתלמוד לאחר חתימתו. מכאן אפשר ללמוד שהעקרון של "חתימת התלמוד" אינו היסטורי וטכני המצביע על רגע מסוים שבו נחתם התלמוד וכל מה שנכתב לאחריו אינו קדוש, אלא קדושת התלמוד נובעת מקבלת עם ישראל אותו כמחייב, וכל מה שנכנס לתוך התלמוד נתקדש בקדושה זו.³

2. כך אפשר לראות בדברי בבית הבחירה למאירי (קידושין ב ע"א).

3. ראו על כך את דברי הכסף-משנה (ממרים ב א) שסבר שישנה קבלה של עם ישראל שמיום חתימת התלמוד לא יחלקו על הכרעותיו. עוד על המשמעות של קבלת עם ישראל, ראו דברי הראי"ה קוק בבאר אליהו, כה, והקדמת ה"דור-רביעי" למסכת חולין.



כפי דעתו של הרמב"ן, עמלו ראשונים ואחרונים לעמוד על חידושיה של הסוגיה, שכאמור אין בה נפקא מינה הלכתית. בשיעור זה נציע קריאה של מכלול הסוגיה כמעין "שיעור פתיחה" למסכת קידושין: נראה שבאמצעות הקושיות שבסוגיה על לשון המשנה, הנראות במבט ראשון כטרחא לשונית, מבטאים הסבוראים קשיים עמוקים בהבנת מהות הקניין והקידושין ותשובותיהם מציעות הבנות יסודיות.⁴

קניין וקידושין

הסוגיה פותחת בקושיה שעליה דנו לעיל:⁵ מדוע ישנן שתי לשונות, קניין וקידושין, שבהן נבדלים פרק א' של המסכת ופרק ב' שלה:

מאי שנא הכא דתני 'האשה נקנית', ומ"ש התם דתני 'האיש מקדש'? משום דקא בעי למיתני 'כסף', וכסף מנ"ל? גמר 'קיחה' 'קיחה' משדה עפרון, כתיב הכא: "כי יקח איש אשה", וכתוב התם: "נתתי כסף השדה קח ממני", וקיחה איקרי קנין, דכתיב: "השדה אשר קנה אברהם", אי נמי: "שדות בכסף יקנו", תני האשה נקנית. וניתני התם 'האיש קונה!' מעיקרא תני לישנא דאורייתא, ולבסוף תני לישנא דרבנן. ומאי לישנא דרבנן? דאסר לה אכ"ע כהקדש.

בבלי קידושין ב ע"א

נתחיל מהסוף: תשובת הגמרא היא ששני המושגים נכונים והכרחיים ביחס לקידושי אישה: המושג קניין חיוני שכן הוא לשון התורה, והמושג קידושין הוא לשונם של חכמים: "דאסר לה אכולי עלמא כהקדש" – שהאדם מייחד את אשתו אליו ואוסרה על שאר העולם, כמו דבר שהוקדש, ונעשה מיוחד למקדש ואסור לשאר העולם. מניין שלשון התורה היא קניין? דבר זה נלמד ממקורו של קניין

4. על אף שלפי עדות רב שרירא גאון הסוגיה הראשונה מגיעה עד לרף ג' ע"ב, לא ניגע כאן בשתי הסוגיות האחרונות שבטווח זה, שעוסקות בחליפין ובחופה, אשר בהם נעסוק בנפרד. ראו לקמן עמ' 121 ועמ' 207.

5. עמ' 3.

כסף בלימוד גזירה-שווה משדה עפרון: הלימוד הוא מהמילה "קיחה", ו"קיחה" נקראת קניין, לכן שנה התנא לשון "קניין" ולא לשון קידושין.⁶
 על אף שבדפים הבאים, מלמדת הגמרא על מקורות נוספים לקידושי כסף,⁷ כאן מובא דווקא המקור מ"שדה עפרון", כי רק בו מופיעה לשון דאורייתא של "קיחה". הראשונים התקשו מדוע הוצרכה הגמרא ללימוד משדה עפרון, ולא היה די לומר שכסף נקרא קניין:

ואם תאמר ומה צריך לכל זה? לא היה צריך לומר אלא כסף איקרי קנין דכתיב: "נתתי כסף השדה קח ממני" וכתוב: "השדה אשר קנה אברהם" ... וי"ל דבהכי לא סגי. דנהי דכסף השדה איקרי קנין, כסף דאשה לא איקרי קנין! לכך צריך להביא ראיה דאותו כסף דגמרינן אשה מיניה איקרי קנין.

תוספות קידושין ב ע"א

כלומר, מקור זה לא בא ללמד רק על כך שיש בקידושין כסף אלא על כך שהקידושין בכסף הם מעשה קניין.

במבט מעמיק, אפשר לישוב שהסיבה שהגמרא הביאה דווקא את הלימוד מקניית מערת המכפלה על ידי אברהם היא משמעותו של הקניין: קניין הקרקע של שדה עפרון לא ביטא שלטון ושימוש (שהרי עפרון הסכים לתת את השימוש בקרקע בחינם) אלא את הרצון של אברהם ליצור שייכות עמוקה לקרקע. אברהם אינו יכול לקבור את שרה בנחלת זרים, אפילו אם הם מסכימים לכך. הוא צריך שתהיה לו נחלה בארץ ועליו ליצור זיקה עמוקה בינו ובין נחלה זו, ורק מתוך כך יכול להביא שם את שרה לקבורת עולמים.

מכאן, לעצם האמירה שקניין שדה הוא כקניין אישה. בעולם המודרני הקשר בין אדם לקרקע הוא לרוב פונקציונאלי ושטחי. הרווחה הכלכלית אינה תלויה בקרקע מסוימת. אנשים נוהגים לעבור איזור מגורים באופן תדיר, ואכן הטענה "זאת בסך

6. מקומו העיקרי של הלימוד של קניין כסף באשה מקניין שדה עפרון על ידי אברהם הוא בהמשך הגמרא (ד ע"ב) ונרחיב בעניינו לקמן עמ' 59. כאן מובא לימוד זה בסוגית הפתיחה וכהצדקה ללשון המשנה, "האשת נקנית". ראו: רש"י, דף ב ע"א ד"ה "בכסף מנלן".

7. על המשמעות של כל אחד מהלימודים נרחיב במהלך השיעור על מקור קידושי כסף ומשמעותו. ראו לקמן עמ' 47



הכל אדמה" מושמעת לעיתים קרובות בהקשרים פוליטיים וחברתיים. לפי גישה כזאת, ההשוואה שבין אדמה לאישה אינה מתקבלת על הדעת. כנגד תפיסה זאת מסביר הזוהר הקדוש, שהקניין של שדה עפרון רק חשף וגילה את הזיקה העמוקה שכבר הייתה קיימת מקדמת דנא בין אברהם ובין שדה המכפלה:

רבי אלעזר אמר: בשעתא דעאל אברהם במערתא, היך עאל? בגין דהוה רהיט אבתריה דההוא עגלא, דכתיב: "ואל הבקר רץ אברהם וגו'". וההוא בן בקר ערק עד ההיא מערתא. ועאל אבתריה וחמא מה דחמא. תו בגין דאיהו צלי כל יומא ויומא, והוה נפיק עד ההוא חקל דהוה סליק ריחין עלאין, וחמא נהורא דנפיק מגו מערתא, וצלי ותמן מליל עמיה קודשא בריך הוא. ובגין כך בעא ליה, דתאובתיה הוה בההוא אתר תדיר... תא חזי: אי עפרון הוה חמי במערתא מה דהוה חמי אברהם בה, לא יזבין לה לעלמין. אלא ודאי לא חמא בה ולא כלום. דהא לית מלה אתגלייא אלא למאריה, ובגין כך לאברהם אתגלייא ולא לעפרון. לאברהם אתגלייא – דיליה הוה. לעפרון לא הוה אתגלייא ליה – דלא הוה ליה חולקא ביה. ובגין כך לא אתגלי לעפרון כלום ולא הוה חמי אלא חשוכא. ועל דא זבין לה, ומה דלא תבע אברהם בקדמיתא דיזבין ליה זבין. דהא אברהם לא קאמר אלא: "ויתן לי את מערת המכפלה אשר לו וגו', בכסף מלא יתננה לי וגו'" ואיהו אמר: "השדה נתתי לך והמערה אשר בו לך נתתיה וגו'" בגין דכלא הוה מאיס עליה דעפרון, דלא ידע מה היא.⁸

זוהר חיי שרה דף קכז ע"ב-קכח ע"א

8. תרגום: רבי אלעזר אמר: בשעה שנכנס אברהם במערה, כיצד נכנס? משום שהיה רץ אחר אותו עגל, שנאמר: 'ואל הבקר רץ אברהם וגו''. ואותו בן בקר ברח עד אותה מערה. ונכנס אחריו, וראה מה שראה. עוד, משום שהוא התפלל מדי יום, והיה יוצא עד אותו שדה שהיה מעלה ריחות עליונים, וראה אור היוצא מתוך המערה, והתפלל. ושם דיבר עמו הקדוש ברוך הוא. ומשום כך ביקש אותו, שהשתוקקותו הייתה תדירה לאותו מקום... בוא וראה: לו עפרון היה רואה במערה מה שראה בה אברהם, לא ימכור אותה לעולמים. אלא בוודאי לא ראה בה ולא כלום. שהרי אין דבר מתגלה אלא לבעליו, ומשום כך לאברהם התגלה ולא לעפרון. לאברהם התגלה – שלו היה. לעפרון לא היה נגלה לו – שלא היה לו חלק בו. ולכן לא התגלה לעפרון כלום ולא היה רואה אלא חושך. ועל כן מכר אותו, ומה שלא תבע אברהם בתחילה שימכור לו – מכר. שהרי אברהם לא אמר אלא: 'ויתן לי את מערת המכפלה אשר לו וגו', בכסף מלא יתננה לי וגו' והוא אמר: 'השדה נתתי לך והמערה אשר בו לך נתתיה וגו' משום שהכול היה מאוס על עפרון, שלא ידע מה היא.



הזוהר מתייחס למדרש⁹ המתאר שאברהם רדף אחרי בן בקר אשר הוביל אותו עד לפתח מערת המכפלה, וכאשר הוא הגיע לשם הוא ראה את אורו של המקום וריחו הטוב. הזוהר מדגיש שאילו היה עפרון רואה סגולות אלו הוא לא היה מוכר את השדה לאברהם בשום אופן. כאן מציב הזוהר עקרון עמוק: "אין הדברים מתגלים אלא לבעליהם". כלומר הבעלות איננה דבר טכני אלא עניין מהותי ושוורשי. כלומר עוד לפני שאברהם קנה את השדה הייתה לו שייכות עצמית ועמוקה אליו, ולכן הוא ראה את סגולותיו. אך למרות זאת נדרש אברהם לעשות מעשה קניין, לפעול כדי להשלים את הזיקה הקלושה עד לכדי בעלות ממשית.

אפשר לומר שהקידושין המכונים בתורה "קִיחָה", נלמדים מקניית הנחלה הראשונה בארץ ישראל, קניית מערת המכפלה, קנייה שחשפה זיקה עמוקה.

הסוגיה מרחיבה ומביאה פסוק נוסף המלמד על מהותו של קניין השדה:

וקיחה איקרי קנין, דכתיב: השדה אשר קנה אברהם, אי נמי: שדות בכסף יקנו, תני האשה נקנית.

בבלי קידושין ב ע"ב-ג ע"א

מלבד ההוכחה ממערת המכפלה, מוכיחה הגמרא את הדבר מפסוק בספר ירמיהו. גם כאן, עיון נרחב בהקשרו של הפסוק במקומו יגלה שלשדות יש משמעות סמלית מיוחדת. הפרק מספר על כך שירמיהו, בצויו של ה', קונה שדה בארץ בנימין. הוא עושה זאת כאשר ירושלים תחת מצור בבלי והחורבן קרוב מתמיד. מעשהו של ירמיהו בצו ה' הוא מעשה הנוגד כל הגיון בריא: מה המקום שנביא ישקיע בנדל"ן רגע לאחר שהוא מתנבא על גלות וחורבן? וכך אמנם שואל ירמיהו. הקב"ה עונה לו על כך שאכן צפוי חורבן גדול, אולם לאחריו תהיה נחמה:

כי כה אָמַר ה': פֶּאֶשֶׁר הִבְאֵתִי אֶל הָעָם הַזֶּה אֶת כָּל הָרָעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת, כֵּן אֲנִי מְבִיא עֲלֵיהֶם אֶת כָּל הַטּוֹבָה אֲשֶׁר אֲנִי דֹבֵר עֲלֵיהֶם: וְנִקְנָה הַשָּׂדֶה בְּאֶרֶץ הַזֹּאת, אֲשֶׁר אַתֶּם אֹמְרִים שְׁמָמָה הִיא מֵאִין אָדָם וּבְהֵמָה נִתְּנָה בְּיַד הַפְּשָׁדִים: שְׂדוֹת בְּכֶסֶף יִקְנוּ וְכֹתוּב בְּסֵפֶר וְחֵתוּם וְהָעֵד עֲדִים בְּאֶרֶץ בְּנֵימִן וּבְסִבְיַב

9. ראו מדרש אגדה (בבב) בראשית פרשת וירא פרק יח סימן ז; פרקי דרבי אליעזר פרק לו; ילקוט שמעוני תורה פרשת לך לך רמז פב; ילקוט שמעוני יהושע רמז כח.



יְרוּשָׁלַם וּבְעָרֵי יְהוּדָה וּבְעָרֵי הַהָר וּבְעָרֵי הַשְּׂפֵלָה וּבְעָרֵי הַנֶּגֶב, כִּי אָשִׁיב אֶת
שְׁבוּתָם, נְאֻם ה'.

ירמיהו פרק לב, מב-מד

הסמל של הגאולה, של השיבה אל ארץ ישראל, הוא קניין השדות. גם כאן קניין השדה איננו מבטא השתלטות זרה של האדם על הקרקע בכח כספו, אלא דווקא להיפך: מדובר על גאולת שדה, יצירת זיקה וחידוש של קשר שגם אם איננו יכול להתממש עכשיו הוא יתממש לעתיד לבא. מעשה הקניין חסר התוחלת מבטא לא רק שעם ישראל יקנה בעתיד שדות, הוא יקנה את השדות שיש לו אליהם זיקה.¹⁰ היבט זה של הקניין – חידוש והתעוררות של שייכות קדומה – עולה גם ברמיזתה של סוגית הפתיחה לפרשת הבריאה – "דרכו של איש לחזור אחרי אבידתו". האבידה אינה אלא הצלע, שנלקחה ממנו:

וַיִּפֹּל ה' אֶ-לֵהִים תְּרִדְמָה עַל הָאָדָם וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אַחַת מִצַּלְעֹתָיו וַיִּסְגֹּר בְּשָׁר
תְּחִתָּנָה: וַיִּבֶן ה' אֶ-לֵהִים אֶת הַצַּלְע אֲשֶׁר לָקַח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיִּבְאֶהָ אֶל
הָאָדָם: וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הִפְעַם עִצָּם מֵעֲצָמֵי וּבָשָׂר מִבָּשָׂרִי לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה
כִּי מֵאִשׁ לָקַחָהּ זֹאת:

בראשית ב, כא-כג

האישה היא 'עצם מעצמו' של האיש, והנישואין אינם אלא מפגש מחודש. המילה 'קִיחָה' שממנה לומד המדרש את קידושי הכסף, משמשת באופן דו כיווני: "כי יקח איש אישה" – "כי מאיש לקחה זאת". האדם לוקח חזרה את מה שנלקח ממנו. אם כן, ההשוואה לשדה מחדדת את הקשר העצמי העמוק בין האיש לאישה. הקניין כאן אינו בעל אופי ממוני-כוחני, אלא יוצר זיקה עמוקה בין הקונה לנקנה.

10. את עוצמת הקשר בין האדם ובין נחלתו אפשר לראות במקומות רבים בתנ"ך ובמדרשי חז"ל. לעיתים קשר זה חזק מן החיים עצמם, כפי שמתרחש בסיפור נבות היזרעאלי, שדמו נשפך על סירובו למכור את נחלת אבותיו: "ויאמר נבות אל אחאב חלילה לי מה' מתתי את נחלת אבתי לך" (מלכים א, כא, ג). במכירת נחלת האבות לזר יש בגידה, שהיא גם בגידה בה'. פרשני המקרא מצטטים את דברי נבות בנסיגה להסביר את המאבק העיקש בין אברהם לעפרון על מערת שדה המכפלה. עיינו רמב"ן וספורנו בראשית כג, ח.



מדוע הנושא של המשנה הוא האשה?

הקושיה השניה שמקשה הגמרא, היא מדוע נושא המשנה הוא האישה: "האישה נקנית", ולא האיש כמו בפרק "האיש מקדש":

וניתני הכא: 'האיש קונה'?! משום דקא בעי למיתנא סיפא: 'וקונה את עצמה' בדידה, תנא נמי רישא בדידה. וניתני 'האיש קונה ומקנה'?! משום דאיכא מיתת הבעל, דלאו איהו קא מקני, מן שמיא הוא דמקני לה. ואב"א: אי תנא 'קונה', ה"א אפילו בע"כ, תנא 'האשה נקנית', דמדעתה אין, שלא מדעתה לא. בבלי, קידושין ב ע"ב

בשלב ראשון, מציעה הגמרא שהמשנה התייחסה דווקא לאישה שכן בסיפא הנושא הוא האישה – "וקונה את עצמה". על תשובה זו מקשה הגמרא שאדרבה, אפשר היה לשנות הן את הרישא והן את הסיפא כעוסקות בבעל. הגמרא עונה שתי תשובות: אי אפשר לשנות "האיש קונה ומקנה", שכן כוחו של האיש מוגבל שהרי מיתתו אינה תלויה בו וממילא אין הוא "מקנה" אלא משמים מקנים את האישה לעצמה. הגמרא מוסיפה לכך, שאילו הנושא היה האיש, "האיש קונה", אפשר היה לחשוב שהוא יכול לקנות את האישה בעל כרחו. לפי זה לשון המשנה "האישה נקנית", מבטאת ומדגישה את רצונה ודעתה של האישה – "דמדעתה אין, שלא מדעתה לא".

גם כאן נראה שקושית הגמרא אינה רק לשונית אלא מהותית: אם אכן מדובר על קניין 'בעלותי', הרי הנושא הוא הקונה, ומדוע המשנה הופכת את האישה, הנקנית, לנושא המרכזי שלה? ואכן בתשובת הגמרא ישנו שינוי במחשבה: בקניין רגיל, הקונה הוא המחליט והשולט הבלעדי על החפץ הנקנה. ברצונו קונה, וברצונו מוכר. אך קניין אישה שונה לחלוטין. יש בו היבטים של "משמיא קא מקנו לה", מעורבות של הקב"ה במצב הקנייני של הקידושין. בנוסף לכך, יש כאן עוד חידוש משמעותי: צריך רצון והסכמה של הנקנה. זהו מאפיין שאינו קיים בקניינים אחרים.

המשמעות של השימוש במילה דרכים

הקושיה הבאה שדנה בה הגמרא היא על השימוש בלשון נקבה – "שלוש דרכים":



ו'דרך' לשון נקבה הוא, דכתיב: "והודעת להם את הדרך ילכו בה" (שמות יח, ט)... ואשכחן 'דרך' דאיכרי לשון זכר, דכתיב: "בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו לפניך" (דברים כח, ז)... הכא דבתורה קאי, ותורה איכרי לשון נקבה, דכתיב: "תורת ה' תמימה משיבת נפש" (תהלים יט, ח), כתב לה בלשון נקבה; התם דבמלחמה קאי, דדרכו של איש לעשות מלחמה ואין דרכה של אשה לעשות מלחמה, כתב לה בלשון זכר.

בבלי, קידושין ב ע"ב

המילה "דרך" משמשת לעתים בלשון זכר ולעתים בלשון נקבה. כאשר הנושא הוא "זכרי", כגון מלחמה, דרך משמשת בלשון זכר, אך כאשר הנושא הוא "נקבי", כגון תורה, דרך משמשת בלשון נקבה. ממילא מכיוון שנושא משנתנו הוא האישה, שנתה המשנה בלשון נקבה – "האישה נקנית בשלוש דרכים".

אפשר להציע שוב שיש כאן גם אמירה על מהותו של מעשה הקניין: מעשה זה נשנה דווקא בלשון נקבה כדי להפקיע ממנו את מושגי המלחמה והכיבוש. המילה "דרך" בשימושה בלשון זכר מבטאת מלחמה. "דרכו של איש לעשות מלחמה", ו"איש דרכו לכבש, ואין אישה דרכה לכבש" (יבמות סה ע"ב), אם היה כתוב כאן דרך בזכר היה במשמע שהאיש כבש את האישה בקניינו. בחירת רבי להשתמש בדרך בלשון נקבה מרמזת דווקא על קניין התורה בלשון נקבה – "תורת ה' תמימה משיבת נפש".

כאמור, מהלך זה כולו מבוסס על שימושה של המשנה במילה "דרכים". מיד מקשה הגמרא מדוע בכלל נזקקנו לביטוי זה מדוע לא להשתמש במונח יותר פשוט כמו 'דברים':

מ"ט תני שלש? משום דרכים, ניתני דברים וניתני שלשה! משום דקבעי למיתני ביאה, וביאה איכרי דרך, דכתיב: "ודרך גבר בעלמה, כן דרך אשה מנאפת" (משלי ל, יט-כ). הא תינח ביאה, כסף ושטר מאי איכא למימר? משום ביאה. ותני תרתי אטו חדא? הנך נמי צורך ביאה נינהו.

בבלי, קידושין ב ע"ב

אפשר היה להשתמש במשנה בלשון זכר, ופשוט להחליף את הביטוי "דרכים", בביטוי "דברים"! על כך משיבה הגמרא בשני שלבים: בתחילה מדייקת הגמרא



שהשימוש במילה "דרך" נצרך בגלל שאחד מקנייני האישה הוא ביאה, וביאה נקראת "דרך". אמנם, הגמרא מקשה – וכי מה בכך שביאה נקראת דרך, הרי כסף ושטר, שני הקניינים האחרים אינם נקראים כך? תשובת הגמרא היא ששתי דרכי קניין אלו הן למעשה "צורך ביאה": כלומר, השימוש במילה "דרכים" נובע בעיקר מקניין "ביאה", והקניינים האחרים הם למעשה רק "נספחים" לקניין זה ובאים לצרכו.¹¹

לפי מה שראינו עד כה, גם כאן נראה שהקניינים הממוניים (כסף ושטר), אינם מנותקים ממטרתו העמוקה של מעשה הקידושין – ייחוד האיש והאישה. ייחוד זה אינו קנייני, אלא מתאר חיבור ומפגש – "ביאה", בדומה לביטוי "ביאת מקדש" משמעו כניסה למקום של ייחוד.¹²

בעל האבדה מחזר על אבדתו

הגמרא ממשיכה ומביאה תירוץ נוסף:

ואב"א: הא מני? ר"ש היא; דתניא, ר"ש אומר: מפני מה אמרה תורה "כי יקח איש אשה", ולא כתב כי תלקח אשה לאיש? מפני שדרכו של איש לחזר על אשה, ואין דרכה של אשה לחזר על איש. משל, לאדם שאבדה לו אבדה, מי חוזר על מי? בעל אבדה מחזר על אבדתו.

בבלי, קידושין ב ע"ב

רבי שמעון מפרש, שהפסוק "כי יקח איש אישה" עסק באיש כלוקח בגלל דרכו של האיש לחזר אחר אשתו. חיזור זה, נמשל ל"בעל אבדה" המחזר אחרי אבדתו. נרמזת כאן כמובן לקיחת הצלע, שכביכול "אבדה" מן האדם, והוא מחזר אחר האישה כדי להשלים את קומת האדם שלו.

11. למסקנת הסוגיה, השימוש במילה "דרכים" נובע מסיבות אחרות – בכל מקום שבו יש חלוקה בין הפרטים המנויים במשנה, שונה המשנה לשון "דרכים", ובכל מקום שבו אין חלוקה כזו שונה לשון "דברים". אולם אין זה מבטל את הדיון והמקורות המובאים בסברא הראשונה.
12. על מהות קניין ביאה ראו בהרחבה בשיעורים על קניין ביאה ובייחוד בדיון על השאלה האם מדובר על קניין "דהפקטו" או מעשה "דהיורה" לקמן עמ' 217.



ההתייחסות לחיזור אחרי האישה כאל "השבת אבידה" קשור גם הוא באופן עמוק לתפיסת התורה את הזיקה לרכוש: יסוד המצווה להשיב אבידה הוא בתפיסה עמוקה של התורה, שהקשר בין האדם לחפציו איננו נובע מכוח ושליטה שלו בהם, אלא האחיזה של האדם בחפץ לאחר קנינו תלויה בקשר פנימי לחפץ: כל עוד "דעתו" עליו הוא שלו גם אם איננו תחת ידו, ולהיפך כאשר הוא מתיאש הוא מפקיר אותו ומבטלו. העיקרון לפיו האדם שאיבד חפץ נשאר עדיין בעליו מעיד על עומק הזיקה הנדרשת בין האדם לרכושו.¹³

לאור דברי ר' שמעון יוצא שלא רק שהקניין בשעת האירוסין יוצר זיקה פיוטית בין האישה לאישה,¹⁴ אלא, כמו שראינו בדברי הזוהר, הקניין אינו מתגלה אלא לבעליו האמיתיים, כלומר: כבר בשעת החיזור אחרי האישה יש זיקה ביניהם מששת ימי בראשית, האדם צריך למצוא את "הדרך" האבודה, כשהוא יכול לצעוד אל אבידתו בשלוש דרכים של מעשה הקניין בקידושין.

גם לפי הסבר זה אנו רואים שוב שהמילה "דרך" מבטאת את ייחודו של קניין אישה: אין מדובר על קניין "זר", הנובע מרצון להרבות נכסים, אלא מ"השבת אבידה" – השלמת חלק חיוני ומהותי שהוא עצם מעצמיו של האדם. בדומה לדברי הזוהר על מערת המכפלה, גם כאן יש לאדם זיקה מקורית לאישתו, והקניין הוא השלמת הזיקה באופן מלא.

סיכום

בשיעור זה ראינו רצף של דיונים שהובאו כפתיחה למסכת, ובכולם הצבענו על הבנת מהות היחס הנכון למעשה הקניין בקידושי אישה:

ראינו תחילה שהקניין המכונה בתורה "קידוש", נלמד דווקא מקניית הנחלה הראשונה בארץ ישראל, קניין שדה המכפלה על ידי אברהם, שאיננו מבטא השתלטות זרה של האדם על הקרקע בכח כספו, אלא הוא מלמד דווקא על יצירה זיקה וחיידוש של קשר. המקור השני שמביאה הגמרא, קניין השדה אצל ירמיה, מחדש שמהות הקניין כזיקה יכולה לעמוד לעצמה: הזיקה בקניין שדה שהולך להאבד,

13. על נושא זה נרחיב בעזרת ה' בשיעורים על מסכת בבא מציעא, כפי שנמסרו בעל פה השנה (תשע"ט).

14. ראו לעיל, עמ' 8.



מתקיימת אפילו כשאי אפשר לממש אותה ברגע זה, קניין זיקה ללא בעלות. אם כן, ההשוואה של קניין כסף בקידושין לקניין השדה מחדדת את הקשר העצמי העמוק בין האיש לאישה. הקניין אינו מבטא אופי ממוני-כוחני, אלא יצירת זיקה עמוקה בין הקונה לנקנה.

בהמשך הסוגיה ראינו את ההבדלה בין קניין האישה כאן לקניית האיש בפרק ב. גם כאן ראינו בתשובת הגמרא עניין מהותי: העיסוק באישה נובע מכך שהקניין חייב להעשות דווקא ברצונה. בשונה מקניין רגיל, שם הקונה הוא המחליט הבלעדי האם לקנות את החפץ, הרי בקניין אישה צריך רצון והסכמה של הנקנה, משום שמדובר על מעשה של יצירת קשר ולא על מעשה של לקיחת חפץ.

גם בסוגיה השלישית, העוסקת בשימוש במילה "דרך" דווקא בלשון נקבה, ראינו שוב את ההבנה של מהותו של מעשה הקניין: המילה "דרך" בשימושה בלשון זכר מבטאת מלחמה. שימוש ב'דרך' בזכר היה מלמד שהאיש כבש את האישה בקניינו. לשון נקבה מרמזת על קניין התורה.

ממכלול הדברים אפשר לומר שקניין האישה הוא קניין ייחודי, המלמד על עומק הזיקה בין האיש ובין אשתו, בבחינת "ה' קנני ראשית דרכו". קניין זה שונה באופן משאר הקניינים: הקניין מחייב את דעתה ורצונה של האישה, הסכמה לקשר העמוק בין איש לאישה, ואין זה קניין חיצוני אלא זיקה מחודשת של האיש עם אבירתו בגן העדן.



שיעור 4

קניין וקידושין בסוגית הפתיחה בירושלמי

פתיחה

האם כל שלוש הדרכים נצרכות לקידושין?

קניין אישה בגויים – אישות מול קידושין

סיכום



פתיחה

בתלמוד הירושלמי עוסקת סוגית הפתיחה של המסכת במקור קידושי כסף, מתוך הקשר רחב של דרך יצירת הקידושין. את החלק העוסק בקידושי כסף נראה להלן בהרחבה בהמשך בשיעור העוסק במקור קידושי כסף.¹ בשיעור זה נרחיב את העיון בשני היבטים נוספים העולים מסוגית הירושלמי: האם כל שלוש דרכי הקניין נצרכות לקידושין? ומה משמעות העדר הקידושין לבני נוח.

האם כל שלוש הדרכים נצרכות לקידושין?

הירושלמי פותח את מסכת קידושין בשלילת הבנה שהייתה יכולה לעלות מן המשנה:

1. עמ' 57.



כיני מתני' או בכסף או בשטר או בביאה ותני ר' חייה כן לא סוף דבר בשלשתן אלא אפילו באחד מהן. בכסף מניין? ... הייתי אומר על ידי זו ועל ידי זו, כסף בלא ביאה ביאה בלא כסף מניין? ר' אבהו בשם ר' יוחנן: כתיב [דברים כב כב] "כי ימצא איש שוכב עם אשה בעולת בעל" – הגע עצמך: אפילו לא קנייה אלא בביאה אמרה תורה הבא אחריו בחנק... הא למדנו ביאה בלא כסף. כסף בלא ביאה מניין? [שמות כא, יא] "ויצאה חנם אין כסף אם אחרת יקח לו" – מה זו בכסף אף זו בכסף... הרי למדנו שהאשה נקנית בשלש דרכים או בכסף או בשטר או בביאה.

ירושלמי קידושין פ"א ה"א

כאשר שנתה המשנה "האישה נקנית בשלש דרכים", אפשר היה לחשוב ששלוש הדרכים נצרכות יחד. משמיע לנו הירושלמי שאין בכך צורך. האפשרות שאותה יש לשלול לפי הירושלמי מפתיעה מאוד: מדוע שכל שלושת הקניינים יהיו הכרחיים לקניין אישה? על אף שאפשרות זו היא רק הווה-אמינא שנדחתה, עצם העלאתה, והעובדה שהירושלמי נזקק ללימודים מיוחדים כדי להפריכה, מעידות על כך שלכל אחד משלושת הקניינים יש משמעות הנעדרת מהקניין האחר, ולכן יש להוכיח שלמרות השוני בין הדרכים, כל אחת מהדרכים לעצמה יכולה ליצור זיקה מלאה. הרב גוסטמן פיתח מתוך מקור זה הבנה ייחודית של משמעותן של דרכי הקניין והיחס ביניהן:

מבואר דישנן בקדושין ג' ענינים: א) קנין, האשה נקנית לבעלה וזהו לישנא דאורייתא. וז"ל תוס' כתובות דף ב ע"ב בד"ה מציא אמרה: ועוד דהאשה היא שדה של הבעל ואין הבעל שדה שלה עכ"ל. ב) איסור, דאסר לה אכולי עלמא כהקדש וזהו לישנא דרבנן. וז"ל תוס' בסוגיין ד"ה מאי שנא הכא... מיהו אומר הר"ר מנוח דה"מ למיתני וניתרת דגבי קדושין שייך לשון היתר עכ"ל. כוונת הר"ר מנוח דכיון דקדושין הוא ענין איסור א"כ גירושין שהוא היפוך מקדושין שייך ביה לשון היתר... ג) התייחדות לאישות, וכמו שכתבו תוס' שזהו פשטא דמילתא מיוחדת לי ומזומנת לי...

קונטרסי שיעורים, קדושין, שיעור א, אות א

הרב גוסטמן פותח בקביעה ששלוש דרכי הקניין המובאות במשנה מתייחסות לשלושה מאפיינים שונים בקשר הקידושין שבין האיש לאישה: א. קשר כלכלי



שבא לידי ביטוי במילה "קניין"; ב. קשר האוסר את האישה לשאר העולם, שבא לידי ביטוי במושג "קידושין"; ג. קשר של אישות והתייחדות המתבטא בחלק מלשונות הקידושין שמביאה הגמרא.

בהמשך הוא מבסס חלוקה זאת על בסיס ההווה-אמינא של הירושלמי שבה אנו עוסקים:

וגדולה מזו מצינו בירושלמי, דיש מקום לומר דבעי שלושה מעשי קידושין ביחד כדי שיכולו קידושין גמורין שנכללו בו ג' ענייני חלות הקידושין הנ"ל, ומעשה אחד סלקא דעתין שיפעול רק חלות אחת...

ומסתבר לומר דכוונת הירושלמי דאי הווה אמינא אישה נקנית בשלושתן ביחד, היינו דכיוון דיש בקידושין שלושה עניינים הנ"ל, בעי מעשה מיוחד על כל עניין ועניין: חלק הקניין שבקידושין חייל דווקא ע"י הכסף, שזהו קיחה דאיקרי קניין; וחלק ההתייחדות לאישות חייל דווקא ע"י ביאה, שזהו עניין אישות; וחלק האיסור חייל דווקא ע"י שטר... וזהו סלקא דעתין שהאישה נקנית דווקא בשלושתן יחד, קמ"ל דאו או קתני. ונהי דהאמת דישנם בקידושין כל השלושה עניינים הנ"ל, מכל מקום כולו חיילי ע"י מעשה אחת, או בכסף או בשטר או בביאה.

ומשום הכי כתב הירושלמי 'לא סוף דבר בשלשתם', נראה דכוונת סוף דבר גמר דבר, היינו שלא תימא שלא נגמרו הקידושין רק ע"י שלשה הקניינים ביחד.

קונטרסי שיעורים, שיעור א אות ב

הרב גוסטמן מבאר שכל אחד מהקניינים מתמודד עם ממד שונה של הקידושין: חלק הקניין שבקידושין "חייל דווקא ע"י הכסף"; חלק ההתייחדות לאישות "חייל דווקא ע"י ביאה"; וחלק האיסור "חייל דווקא ע"י שטר". כך מובנת גם ההווה-אמינא של הירושלמי: מכיוון שיש בקידושין שלושה ממדים, הרי שמעשה ששייך במהותו רק לאחד הממדים לא יספיק ליצירת מכלול הקידושין. אדם המקדש רק בכסף, פונה אך ורק אל ההיבט הקנייני, ולכן יש מקום להבין שהאישה לא תתקדש עד שיושלמו שאר הממדים. אדם המקדש רק בביאה פונה רק אל ההיבט האישותי, ומתעלם מההיבט הקנייני והאיסורי, וכדומה.

הירושלמי הציע שיהיה צורך במעשה מיוחד לכל אחד מממדי הקשר, אך לבסוף מגיע למסקנה שאף על פי שיש שלושה ממדים בקשר, די במעשה המבטא אחד



מהם כדי להחיל את הקידושין במלואם. הרב גוסטמן מדייק בלשון הירושלמי – "לא סוף דבר בשלושתן", ומבין לשון זו כמוסבת על הקידושין – כדי לגמור את הקידושין אין צורך בשלושת הקניינים, אלא די באחד מהם. כלומר, על אף ששלושת הממדים – קניין, איסור ואישות – מרכיבים יחד קשר מלא, עם זאת דרך הקניין עצמה איננה צריכה לבטא את כל שלושת הממדים. די לה שתתחיל במעשה המבטא אחד מהם ושאר הממדים יחולו מאליהם.

לפי הסתכלות זו, קניין הביאה הוא למעשה התחלה מהסוף – הממד הפיזי שהוא תכלית הקשר ומימושו, מחולל את הקשר וכעת הזוגיות מתגבשת מסביב זה.² אולם, אין זה מקרה שעם ישראל בחר בקידושי הכסף כדרך הקניין העיקרית: יש ערך גדול להתחיל דווקא בשלב שלפני ההתרחשות. בקניין כסף מיוסדת הזוגיות על קיחה המקדימה את הביאה: בני הזוג יוצרים את הזיקה ביניהם אבל הם עוד לא ממש אחד, והם נמצאים בהשתוקקות אחד לשני (כפי שנראה באופן מפורט בשיעורים על כל אחד משני הקניינים). בקבלה ובחסידות מסמל הכסף את מידת החסד והאהבה. כך כתב לדוגמא האדמו"ר הזקן:

במשכן היה ג' דברים כלליים: זהב וכסף ונחשת. והוא נגד ג' דברים שהעולם עומד עליהם, שהן תורה ועבודה וגמ"ח... והכסף הוא חסד עליון מלמעלה למטה אהבה רבה כנ"ל לעורר האהבה בכנסת ישראל "נכסוף נכספתי"...

תורה אור, הוספות כי תשא (קיא, ד)

"כסף" ו"כיסופין" ("נכסוף נכספתי") באים מאותו שורש. זהו גם הטעם של מנהג ירושלים לקדש דווקא בטבעת מכסף.

2. כפי שנראה בשיעור הבא (לקמן עמ' 47), הירושלמי מצטט את הספרי, אך במקום להשתמש במונח "בעילה" הוא כותב "ביאה", ובמקום "קניין" "הכנסה". אפשר להציע שגם שינוי זה נובע מהקשר שרואה הירושלמי בין שלושת הקניינים. שהרי, לפי ביאורו של הרב גוסטמן, הירושלמי עומד על כך שכל דרך של קניין פונה לרובד ולממד אחר של קשר הנישואין, ובכל זאת אפשר להסתפק בדרך קניין אחת והיא "מחילה" את הממדים האחרים. כאשר מדובר על "בעילה", קשה לראות איך דרך כזו של קניין יוצרת גם את המרחבים האחרים של הקשר, אל הקדושה והשייכות. לעומת זאת, "ביאה" מתאימה יותר לתיאור יחסי אישות שיש בהם גם קרבה, שייכות וקדושה, לשון הקרובה ללשון ביאה למקדש (עוד על לשונות קניין הביאה ראו לקמן עמ' 228).



זוגיות שצומחת מנקודת התחלה של כיסופים ואהבה המקדימים להתייחדות משמרת את ההבדלה העקרונית שבין האירוסין לנישואין, ויש בכך מימוש של חידוש התורה, כפי שממשיך לפתח הירושלמי.

קניין אישה בגויים - אישות מול קידושין

בהמשך הדברים, עובר הירושלמי לדון בקניין אישה אצל גויים:

הרי למדנו שהאשה נקנית בשלש דרכים או בכסף או בשטר או בביאה. עד כדון בישראל, בנכרים? רבי אבהו בשם ר' אלעזר: כתיב [בראשית כ, ג] "הנך מת על האשה אשר לקחת והיא בעולת בעל" - על הבעולות הן חייבין ואינן חייבין על הארוסות. מילתיה דרבי אלעזר אמרה והוא שנתכוון לקנותה. מילתיה דשמואל אמרה אפילו לא נתכוון לקנותה. דמר רבי יונה בשם שמואל: זונה עומדת בחלון באו עליה שנים הראשון אינו נהרג והשני נהרג על ידיו. וכי נתכוון הראשון לקנותה?!

ירושלמי קידושין פ"א ה"א

רבי אבהו לומד מדברי ה' לאבימלך, שבני נח חייבים על אשת איש - "הנך מת על האשה אשר לקחת והיא בעולת בעל" - אך חיוב זה הוא רק בבעולות, ולא בארוסות. אם כן אין לבני נח קידושין, אך יש להם מעין נישואין - גדר של בעולת בעל. על בסיס אמירה זו נחלקים האמוראים, האם הבעילה שעליה מדובר היא בעילה של "נתכוון לקנותה", או "אפילו לא נתכוון לקנותה", כלומר האם בבני נח, שכל מושג הנישואין שלהם תלוי בבעילה, כל בעילה הופכת האשה לבעולת בעל, לנשואה, או רק בעילה כזו שהייתה בה כוונה לנישואין.³

אם אכן יש לבני נח נישואין - במידה זו או אחרת - חידושה הגדול של התורה על פני המצב הטבעי של בני נח קודם מתן תורה, הוא בהוספת המושג המקדים: האירוסין-קידושין. כך עולה גם מסיום הדיון:

3. הצורך בכוונה הוא מהותי בגדרי קידושי ביאה בישראל, ונרחיב על כך עוד בשיעור על קידושי ביאה, לקמן 235. אולם מסתבר ששאלת הירושלמי נובעת מההבנה שאצל בני נח אין כלל תהליך של קניין וקידושין, וממילא הצורך בכוונה לשם נישואין איננה ברורה.



ר' לעזר בשם ר' חנינה מניין שבני נח מוזהרין על עריות כישראל ת"ל (בראשית ב, כד) ודבק באשתו ולא באשת חברו...הרי למדנו גוים אין להן קידושין.

ירושלמי שם

"ודבק באשתו" הוא ציווי כלל אנושי, טבעי, המחייב נאמנות בין איש ואשתו, ואוסר על העריות. אך "קידושין" – מעשה מופשט הקודם למצב הפיזי של "ודבק באשתו" – הוא חידוש שנאמר לישראל בלבד. קביעה זו מבליטה את חידושה של התורה: בנית הבית בעם ישראל הובדלה מהעמים בכך שישנה דרישה לשלב מקדים: שלב של יצירת זיקה מופשטת מתוך "מחשבה תחילה", הקודמת ל"סוף מעשה" – קשר פיזי בביאה. התורה מוציאה את האדם מאורח החיים הטבעי שעליו היינו חושבים, ומלמדת שקשר בין איש לאישה הוא מעבר לטבעיות החיים ולצרכים האנושיים. קשר בין איש לאישה נדרש למעשה מקדים שיוצר מערכת זיקות מופשטת ועמוקה יותר. מסתבר שדברים אלו של הירושלמי הם המקור לדבריו המפורסמים של הרמב"ם בפתיחה להלכות אישות:

קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה. כיון שנתנה תורה, נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה, שנאמר: "כי יקח איש אשה ובא אליה" (דברים כב, יג).

רמב"ם אישות א, א

הרמב"ם, כותב כדברי הירושלמי שפעולת הקיחה המקדימה את הביאה היא נקודת ההבדל בין נישואי בדין התורה לנישואי בני נח. הפעולה המקדימה היא "הקניין" ולכן כל שלושת מעשי הקניין תופסים. אכן, כפי שנפרט בהרחבה בהמשך,⁴ בכוחו של הקניין המופשט ביותר, קניין הכסף, לנתק לחלוטין בין השלבים ולכן הוא מממש באופן מובהק יותר את דברי התורה של "כי יקח". זאת בשונה מהקושי לממש אירוסין בדרך של "ובא אליה".⁵

4. להלן בשיעור 5, עמ' 58.

5. עוד על השאלה האם ביאה היא קידושין בדיעבד או לא ראו לקמן שיעור 16 העוסק בשתי הקריאות של הראשונים בסוגיה זאת.



סיכום

במהלך השיעור ראינו את תפיסת הירושלמי לגבי מהות הקניין והקידושין מתוך שתי סוגיות שהובאו בתחילת הירושלמי:

הירושלמי פותח בכך שכאשר שנתה המשנה "האישה נקנית בשלש דרכים", אפשר היה לחשוב ששלוש הדרכים נצרכות יחד. על אף שאפשרות זו נדחת למסקנה, עצם העלאתה, והעובדה שהירושלמי נזקק ללימודים מיוחדים כדי להפריכה מעידה על כך שלכל אחד משלושת הקניינים יש משמעות הנעדרת מהקניין האחר. הרב גוסטמן פיתח הבנה זאת, ודייק מכאן שיש לכל אחת מדרכי הקידושין משמעות לגבי מהות הקידושין; אולם מסקנת הירושלמי שכל אחד ממרכיבי הקידושין יכול להחיל את המכלול כולו מלמדת על הזיקה המלאה שנוצרת במעשה הקניין.

הירושלמי ממשיך ומדגיש שגם לנכרים יש נישואין, ודין "בעולת בעל". אך זהו דין החל אך ורק לפי המציאות הטבעית וחיי האישות שבין איש ואשה. לעומת זאת מעשה הקניין המקדים, ופעולת הקידושין הם החידוש הגדול של התורה בתחום יצירת הקשר בין האיש והאשה, חידוש המוסיף שלב מופשט וזיקתי לקשר החיים הטבעי הקיים גם אצל הגוים.

לפי הסתכלות זו, מנהג עם ישראל לקדש דווקא בקידושי הכסף יונק מההבנה שיש להחיל את הזיקה דווקא בשלב שלפני ההתרחשות. בקניין כסף מיוסדת הזוגיות על קיחה המקדימה את הביאה: בני הזוג יוצרים את הזיקה ביניהם אבל הם עוד לא ממש אחד, והם נמצאים בהשתוקקות אחד לשני. זוגיות הצומחת מנקודת התחלה מופשטת שכזאת משמרת את ההבדלה העקרונית שבין האירוסין לנישואין ותואמת את עיקר חידוש התורה המבדילה בין היהודים לגויים. מעשה הקידושין-אירוסין שאין בו עדיין שום ממשות מבחינת קשר האישות והחיים המשותפים, יוצר את הזיקה המחייבת בין איש והאישה.



מתוך 'שעורי הרב רא"ם – קידושין', הוצאת גילוי,
תשע"ט לרכישת הספר : otniel.org/shop



שער ב:

קידושין בכסף ובשווה כסף

מהות קידושין בכסף מתוך בחינת מקור קידושי כסף, ומתוך הסוגיות המשוות בין קניין כסף בקידושין וקנייני כסף אחרים.



מתוך 'שעורי הרב רא"ם – קידושין', הוצאת גילוי,
תשע"ט לרכישת הספר : otniel.org/shop



שיעור 5

מקור קידושי כסף ומשמעותו

פתיחה

לימוד מאמה עבריה – קניין לצורך ייעוד

היקש מאמה עבריה – שיטת ר"ע במכילתא

“אין כסף לאדון זה” – הקידושין כיציאת האישה משיעבוד הקודם

האם אפשר להשוות בין קניין עבדים לקניין אישה?

מחלוקת הראשונים בהבנת היחס בין שני הלימודים בבבלי

דרך הלימוד מהפסוק “כי יקח איש אישה ובעלה” ומשמעותו

הדרשה בספרי ובירושלמי – האירוסין כנקודת החידוש של התורה

דרך הלימוד בבבלי – השוואה בין קידושי אישה וקניין שדה המכפלה

סיכום



פתיחה

המשנה, כדרכה, אינה מלמדת מה מקורם של הדינים, אך בגמרא ובמדרשי ההלכה ישנה התייחסות רחבה לדרך שבה נלמדות דרכי הקניין מפסוקי התורה. בשיעור זה נבחן את מקור דין קידושי כסף ומשמעותו.

העיון מלמד שמקור הדין בפסוקי התורה שבכתב, לא רק מהווה הצדקה להלכה המובאת במשנה אלא גם מצביע על המצע הרעיוני שלה בעומק התורה שבכתב. בספרות חז"ל, בתלמודים ובמדרשים אפשר למצוא לפחות שלושה מקורות שונים



לקידושי כסף: לימוד מהפסוק "כי יקח"; לימוד קל וחומר משפחה כנענית; לימוד מאמה עבריה. כל אחד מהמקורות נדרש באופנים שונים. ננסה לעמוד על כל אחד מהם ועל השינויים בדרשה שבין המקורות, ומתוך כך גם על המשמעות של כל דרשה בהבנת מהות הדין.

מהלך הסוגיה בבבלי חוזר על עצמו בחמשה שלבים שונים, אשר אליהם נתייחס במהלך השיעור:¹

- א. בדף ב ע"א, בפתיחת המסכת, מוזכרת בקצרה הגזירה-שווה בין המילים "כי יקח" שבפרשית הנישואין (דברים כב, ג), ובין "קיחה" בקניית שדה המכפלה (בראשית כג, ג).
- ב. בדף ג ע"ב שואלת הגמרא מה מקור קידושי כסף, ומביאה לימוד של רב יהודה אמר רב מתוך פרשת אמה עבריה: "אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר".
- ג. בדף ד ע"ב מביאה הגמרא את דעת "התנא" שמדיק מהפסוק "כי יקח" ש"אין קיחה אלא בכסף".
- ד. בדף ד ע"ב נבחן ונדחה הלימוד של קידושי כסף בקל וחומר מאמה עבריה.
- ה. שם, בסוף הסוגיה, ישנו דיון על הצורך במקור כפול: הלימוד של רב (ב) והלימוד של התנא (ג).

בשיעור נבחן את המקורות לפי הנושאים ונצביע על ההבדלים בין הדרשה בבבלי לבין שאר המקורות, הלומדים את דין קידושי כסף באופן דומה.

1. כדי להקל על העיון בדברי הבבלי, השלבים מובאים במלואם בנספח שבסוף שיעור זה בעמ' 64. בכל אחד מהאיזכורים של הבבלי בשיעור מצויין השלב שלו לפי מבנה זה.



לימוד מאמה עבריה - קניין לצורך ייעוד

היקש מאמה עבריה - שיטת ר"ע במכילתא

כאמור, הבבלי מציע את האפשרות ללמוד מאמה עבריה בשני שלבים, בדברי רב יהודה אמר רב (שלב ב) ובקל וחומר שנדחה (שלב ד). לימוד קידושי כסף מאמה עבריה הוא אפשרות שעלתה כבר במקורות התנאיים, כאמור במכילתא דר"י:

”וכי ימכור איש”. הא למדנו שהוא רשאי במכירתה. ומנין שהוא רשאי בקידושיה? אמרת: אם מוציאה הוא מידי קידושיה לידי אמהות, קל וחומר לידי קידושיה. ומנין שתהא נקנית בכסף? היה רבי ישמעאל אומר: ק"ו - ומה אם שפחה כנענית, שאינה נקנית בבעילה, נקנית בכסף, בת ישראל שהיא נקנית בבעילה, אינו דין שתהא נקנית בכסף... ר' עקיבא אומר: הרי הוא אומר "אם אחרת יקח לו" - ממיש תחתונה לעליונה: מה עליונה בכסף, אף תחתונה בכסף.

מכילתא דר"י משפטים, מסכתא דנזיקין פרשה ג

בשלב הראשון, מלמדת המכילתא את עצם זכותו של האב בקידושי בתו. דבר הנלמד בקל וחומר: זכותו של אב למכור את בתו לאמה, מלמדת על זכותו הכללית של האב על בתו וקל וחומר שהוא יכול להשיאה.² בשלב השני, עוסקת המכילתא במקור לקידושי כסף, ומביאה שני לימודים: שיטת רבי ישמעאל שיש ללמוד קל וחומר משפחה כנענית (בה נעסוק בהמשך) ושיטת רבי עקיבא שישנו היקש בין אמה עבריה לאישה ומכאן שגם 'קייחה' באישה היא קייחה בכסף.

2. לגבי ניסוחו המדויק של הקל וחומר ראו בהערות במכילתא מהדורת הורביץ עמ' 256. בשולי הדברים חשוב לייחד התייחסות קצרה לאפשרות של מכירת הבת לאמה עבריה אשר בימינו נתפסת כדבר רחוק מאוד מהמוסר. אכן, אין בתורה ביטול של מציאות העבדות (שככל הנראה לא היה אפשרי לבטלה בימי קדם). התורה מחדשת בעולם תיקון ועידון של הצדדים הקשים והבעייתיים של העבדות. באותו אופן נראה שיש לקרוא את האפשרות הקשה של מכירת הבת לאמה: ייתכן שהיה באפשרות זו צורך הישרדותי בלתי נמנע, ועל כן יצרה התורה כללים מגבילים רבים במבנה זה, ובדומה לדברי חז"ל בנוגע לעבד עברי: "קנה עבד - קנה אדון לעצמו" (ויש לציין שבניגוד לעבד עברי, למעשה אין כלל בתורה "שפחה עבריה"). המנגנון של דין אמה עבריה מבטיח ש"מכירה" זו למעשה דואגת דאגה עמוקה לעתידה ולכבודה של הבת - יעודה לנישואין, כפי שיבואר בהמשך.



אולם יש להצביע על פער מהותי בין המקורות: בניגוד לדרשתו של ר' ישמעאל משפחה, שהבעלות עליה היא קניינית במהותה, בפסוקי אמה עבריה מובן מתוך פשט הכתובים שהייעוד המרכזי של מכירתה המקורית היא נישואיה העתידיים:

וְכִי יִמְכַר אִישׁ אֶת בְּתוּלָאָהּ לֹא תִצָּא כְּצֵאת הָעֶבְדִּים: אִם רָעָה בְּעֵינֵי אֲדוֹנֶיהָ
אֲשֶׁר לוֹ יַעֲדָה וְהִפְדָּה לְעַם נְכָרִי לֹא יִמְשַׁל לְמִכְרָהּ בְּבִגְדוֹ בָּהּ: וְאִם לִבָּנוּ יַעֲדֶנָּה
כְּמִשְׁפַּט הַבָּנוֹת יַעֲשֶׂה לָּהּ: אִם אַחֲרַת יָקַח לוֹ שְׂאֵרָה כְּסוּתָהּ וְעִנְתָּהּ לֹא יִגְרַע:
וְאִם שְׁלֹשׁ אֲלֶהּ לֹא יַעֲשֶׂה לָּהּ וַיִּצָּאָה חֲנָם אִין כְּסָף:

שמות כא, ז-יא

האמה אמנם נקנית בכסף, בילדותה, אך היא איננה בכלל השפחות, אלא היא מיועדת להיות לאשת האדון. ה"בעלות" על אמה עבריה היא בעלות שבסופה ייעוד ואישות, חיים של איש ואשתו כדרך כל הארץ. יש בה היבט קנייני (שביסודו ככל הנראה דאגה להישרדותה הכלכלית של הנערה ומשפחתה), אך הקניין מתעלה לכדי קשר אישותי. אכן, כך יש לפרש את הקיחה שבהמשך הפרשה:

אם רעה - ומכוערת היא בעיני אדוניה אשר אינו רוצה ליעדה לו לאשה:
בבגדו בה - מאחר שהוא בוגד בה שאינו מייעדה, דכתיב במלאכי באשת
נעורים: "אשר [אתה] בגדת בה והיא חברתך ואשת בריתך"...

רשב"ם שמות כא, ז

הרשב"ם משווה את האמה ל"אשת הנעורים" - "אשת בריתו", ומבין שהתורה רואה את אי השלמת ייעודה של האמה לאישה ולקחת האישה האחרת עליה כמעשה בגידה. מכאן גם מובן מדוע האדון אינו יכול למוכרה, בדיוק כמו הזיקה לאשת הנעורים שאיננה נכס ממוני.

מכלל הדברים נראה, שהייעוד של אמה עבריה הוא ייעודה לכניסה לתוך מרכז הבית בנעוריה בדרך צדדית שמובילה למעמד הגבוה. לפי הסבר זה, ההיקש של ר' עקיבא מהנישואין המוזכרים שבסופה של הפרשיה בא ללמד על כך שהאישה הרגילה והאמה שוות במעמדן, וממילא הן שוות בדרך יצירת הזיקה אליהן - בקניין כסף. היקשו של רבי עקיבא נותן משמעות לקניין כסף: אכן מדובר בהיבט קנייני, אך במובן המחייב את הבעל לקבל עליו אחריות מלאה על צרכיה המלאים של



אשתו. היבט זה הוא הבסיס הנמוך של חובתו של הבעל שלא לבגוד באשתו, בסיס המכונן ברית ומחוייבות לחיים משותפים ונאמנים של איש ואשתו.

“אין כסף לאדון זה” – הקידושין כיציאת האישה משיעבודה הקודם

בבבלי, הלימוד של קידושי כסף מאמה עבריה פותח, כאמור, בדברי רב יהודה אמר רב (שלב ב):

בכסף. מנ"ל? ותו, הא דתנן: 'האב זכאי בבתו בקדושיה, בכסף, בשטר, ובביאה' – מנלן דמיקניא בכסף, וכסף דאבוה הוא? אמר רב יהודה אמר רב, דאמר קרא: "ויצאה חנם אין כסף", אין כסף לאדון זה, אבל יש כסף לאדון אחר, ומאן ניהו? אב. ואימא: לדידה! הכי השתא?! אביה מקבל קידושיה, דכתיב: "את בתי נתתי לאיש הזה" (דברים כב, טז), ואיהי שקלה כספא!?

בבלי קידושין ג ע"ב

הגמרא עוסקת בשאלה כפולה – מהו המקור לקניין כסף, ומהו המקור לכך שבמקרה של קטנה ונערה כסף זה מגיע אל אביה של המתקדשת? כתשובה, מביאה הגמרא דיוק של רב יהודה בשם רב מתוך פרשת יציאתה של אמה עבריה לחופשי: "ואם שלש אלה לא יעשה לה ויצאה חנם אין כסף" (שמות כא, יא) ומבאר רש"י:

ומצי למיכתב "ויצאה חנם" ולא בעי "אין כסף", אלא למידרש ביה: אין כסף לאדון זה שיוצאה ממנו, אבל יש כסף לאדון אחר כשיוצאה ממנו.

רש"י קידושין ג ע"ב ד"ה "ויצאה חנם"

בשונה מדרשת ר' עקיבא במכילתא, רב אינו לומד את קניין כסף מפעולת הקנייה של האמה עבריה מאת אביה, אלא דווקא מיציאתה לחופשי, כלומר שחרורה במקרה שהגיעה לגיל נערות ולא יועדה לאישה. שחרור זה נעשה חנם ללא כל תשלום פיצויים לאדון: ייתור הכתוב "ויצאה חנם אין כסף" (שהרי חנם משמעותו ללא כסף), מלמד שביציאה אחרת של אישה מרשותו של "אדון", יש כסף. אדון זה הוא האב, שכאשר הוא "מוציא" את בתו לאחרים הוא כן מקבל כסף.³

3. אפשר היה לפרש, בשונה מרש"י, שדרשתו של רב איננו נובעת מהייתור אלא דווקא מהצורך



לפי הקבלה זאת, ובאופן שונה במעט מדרשת ר' עקיבא, הדמיון הוא דווקא בין יציאתה של אמה מרשות האדון, ליציאת הבת מרשות אביה. לפי דרשה זאת, מהות קידושי הכסף היא שחרור האישה מחובתיה הקודמים. הסבר זה מבאר מדוע הגמרא כרכה יחד את שתי השאלות – מניין שמתקדשת בכסף ומניין שהכסף הולך לאביה? – שהרי לפי התירוץ אכן מובן שהעברת הכסף לאבא ולא לידי הקטנה נובע מכך שהשחרור הוא שחרור מהחזקתו של האב. זאת באופן שונה משחרורה של אמה עבריה, אשר משתחררת מרשות האדון לרשות עצמה ולכן אף אדם לא נדרש לשלם על שחרורה. כאן, הכסף בקידושין הוא מעין "כסף פדיון". הכסף, כביכול, איננו מקנה דבר אלא משנה סטטוס. מכאן מקבל קניין כסף ממד "מופשט" ורחוק יותר ממימוש הקשר בין איש לאשתו.

מרכזיותה של היציאה מבית האב מודגשת בבבלי גם בהמשך הסוגיה. הגמרא מקשה: אולי כסף הקידושין ינתן לאב רק במקרה של קידושי קטנה, אולם נערה, שיש לה יכולת לקבל כסף ולשמרו, תתקדש ותיטול את הכסף בעצמה? קושיה זו מניחה שנתנת הכסף לאב היא "מקרית", ונובעת רק מחוסר יכולתה של הבת הקטנה לקבל קידושין. אך הגמרא דוחה אפשרות זו, ומלמדת שגם בקידושי נערה – שטכנית יכולה לקבל קידושיה – כסף הקידושין ניתן לאב. הסיבה לפי רב הונא ולפי המסקנה היא שוב ההשוואה לאמה עבריה. כלומר הנערה שייכת לאביה בדומה לשייכותה לאדון. ממילא האדון שעליו נדרש ש"אין כסף" הוא לא האישה עצמה, אלא האדון "המשחרר" כשהמקביל לו בקידושי קטנה ונערה הוא האב. בהמשך, משווה הגמרא דין זה להפרת נדרי נערה:

ואימא: הני מילי קטנה, דלית לה יד לקבל קידושין, אבל נערה, דאית לה יד לקבל קידושין, תקדיש איהי נפשה ותשקול כספא?! אמר קרא: "בנעוריה בית אביה" (במדבר ל, ז) – כל שבח נעורים לאביה.

בבלי קידושין ג ע"ב

הפרת הנדרים הוא מקור מרכזי בתורה לבחינת שייכות הבת לבית האב ולבית בעלה:

של התורה להדגיש שבמעבר זה אין כסף. פירוש מעין זה אפשר לדייק בירושלמי על אתר. 4. הדיון כאן הוא רק לגבי נערה, בעוד בקידושי בוגרת הדין אחר, ואכמ"ל.



וְאִשָּׁה כִּי תֵדַר נָדַר לָהּ וְאָסְרָה אֶסֶר בְּבֵית אָבִיהָ בְּנִעְרֶיהָ: וְשָׁמַע אָבִיהָ אֶת נְדָרָהּ
וְאָסְרָה אֶסֶר אֶסְרָה עַל נַפְשָׁהּ וְהִחְרִישׁ לָהּ אָבִיהָ וְקָמוּ כָּל נְדָרֶיהָ וְכָל אֶסֶר
אֲשֶׁר אָסְרָה עַל-נַפְשָׁהּ יָקוּם: ... וְאִם-בֵּית אִישָׁה נְדָרָהּ אוֹ-אָסְרָה אֶסֶר עַל-נַפְשָׁהּ
בְּשִׁבְעָה: וְשָׁמַע אִישָׁה וְהִחְרִישׁ לָהּ לֹא הֵנִיא אֶתָּה וְקָמוּ כָּל נְדָרֶיהָ וְכָל אֶסֶר אֲשֶׁר
אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקוּם:

במדבר פרק ל, ד-יב

בתיאור זה רואים שבנדר של אישה יש שני מצבים: "בבית אביה" ו"בבית אישה".
על פי סוגית הגמרא, ברגע שהאישה מתקדשת היא למעשה כבר לא "בבית אביה",
זאת על אף שפיזית היא נמצאת שם. לאור לימוד הגמרא את דין הקידושין מהפרת
נדרים מתקשר קניין כסף באופן מובהק דווקא ליציאה מ"בית האב" ולא לכניסה
ל"בית אישה".

לאור זאת עולה שקניין הכסף, הניתן דווקא לאב, הוא המחולל "יציאה" והוא
דומה בהיבט מסוים ליציאתה של אמה עבריה לחפשי מרשות אדונה.

האם אפשר להשוות בין קניין עבדים לקניין אישה?

כפי שראינו לעיל, לדעת ר' ישמעאל במכילתא המקור איננו אמה עבריה אלא
דווקא ההשוואה לשפחה כנענית:

...היה רבי ישמעאל אומר: ק"ו - ומה אם שפחה כנענית, שאינה נקנית בבעילה,
נקנית בכסף, בת ישראל שהיא נקנית בבעילה, אינו דין שתהא נקנית בכסף;
ומנין אף בשטר, ת"ל: "והלכה והיתה" (דברים כד, ב) - מקיש הוויה להליכה, מה
הליכתה בשטר, אף הוויתה בשטר....

מכילתא דר"י משפטים, מסכתא דנזיקין פרשה ג

ר' ישמעאל סופר את הקניינים, ומוכיח בקל וחומר שהאישה נקנית ביותר דרכים
ולכן גם תיקנה בכסף הקיים בשפחה. לפי דבריו, נראה שיש זהות בין גדר קניין
אישה לגדר קניין שפחה, ולכן גם אפשר ללמוד ממנו קל וחומר. השוואה זאת
קיימת במספר מקומות גם בתלמוד הירושלמי. לדוגמא, בירושלמי מעשר שני (פ"א
ה"א): "מה בין קונה אשה מה בין קונה שפחה".



קל וחומר דומה מדין אחר ישנו בספרי ומצוטט בירושלמי (פ"א ה"א) ובבבלי (בשלב ד; קידושין ד ע"ב):

"כי יקח איש אישה ובעלה", מלמד שהאשה נקנית בכסף. שהיה בדין: ומה אמה העבריה שאינה נקנית בבעילה נקנית בכסף, אישה שנקנית בבעילה אינו דין שתהא נקנית בכסף? יבמה תוכיח שנקנית בבעילה ואינה נקנית בכסף, ואף אתה אל תתמה על האשה שאף על פי שנקנית בבעילה שלא תהא נקנית בכסף! תלמוד לומר כי יקח איש אישה, מלמד שהאשה נקנית בכסף...
ספרי דברים, כי תצא, רסח

קל וחומר זה זהה במבנהו לקל וחומר של ר' ישמעאל, אלא שהשוואה כאן איננה לשפחה אלא דווקא לאמה עבריה. יתר על כן, גם קל וחומר זה נדחה.

ההנחה של הקל וחומר היא שאישה ואמה עבריה הן בנות השוואה, ולכן אם אישה נקנית בביאה, דין שאינו קיים באמה עבריה, קל וחומר שהאישה תיקנה בכסף. אך הדין של יבמה מוכיח שקל וחומר זה כלל אינו תקף. יבמה נקנית בביאה ואינה נקנית בכסף. בכך מלמד המדרש, שקנייני האישות הם מערכת נפרדת מקנייני העבדות, ואי אפשר להשוות ביניהם.

לאור ההנחה שבה פתחנו בתחילת השיעור, שהלימוד מלמד על מהות הדין, נראה שלדברי ר' ישמעאל הקניינים אכן בני השוואה, ולכן מקור הדין יכול להתמקד רק בפעולה של הקניין (ללא כל צורך לדון בתוצאה של הקניין). לעומת תפיסה זאת, הדחייה של הקל וחומר מאמה עבריה בספרי ובתלמודים מלמדת על דחייה מהותית של היכולת להשוואה בין קנייני אישה לבין קנייני העבדים. אם כן, ברור שהדחייה רלוונטית אף יותר גם בדחיית הלימוד משפחה, לימוד שלא הובא כלל בספרי ובתלמודים בעניין זה.

כפי שראינו, דחיית הקל וחומר מורה שיש ללמוד את הדין מהפסוק "כי יקח". אך בשונה מהספרי, שם הדחייה מאמה עבריה היא רק מכך שאין השוואה מלאה, הבבלי ממשיך ודוחה באופן מהותי יותר:



הא למה לי קרא? הא אתיא לה! אמר רב אשי: משום דאיכא למימר מעיקרא דדינא פירכא, מהיכא קא מיייתית לה? מאמה העבריה, מה לאמה העבריה שכן יוצאה בכסף, תאמר בזו שאינה יוצאה בכסף? ת"ל: כי יקח איש.

בבלי קידושין ד ע"ב

הבבלי מצביע על כך שהפירכא מיבמה איננה מספיקה, כפי שביאר רש"י על אתר:

...מעיקרא דדינא פירכא: שהתשובה שהשיב בתחילה 'יבמה תוכיח' לאו מעיקרא דדינא אתיא אלא ממקום אחר.

רש"י שם, ד"ה מעיקרא

בניגוד להבנה בספרי, הבבלי סבור שהפירכה מיבמה עדיין מקבלת את ההשוואה של הקניינים. לכן הוא מציע פירכה "מעיקרא דדינא", סברא שלפיה השוואת הקניינים כלל לא אפשרית: באמה עבריה, ההיבט הקנייני משתקף הן בקניין האמה והן במכירתה. לעומת זאת בקידושין הכסף אמנם יוצר קשר, אך הקשר שנוצר חזק יותר מקניין רגיל, לכן הבעל לא יכול למכור את אשתו ואין כל מקום לכסף בהתרת קשר הנישואין. הבדל זה דוחה מעיקרא את היכולת ללמוד קידושי כסף בקל וחומר מעבדים, ומצביע על פער מהותי בין קנייני עבדים לקניין אישה: בעוד קניין שיש בו גם מכירה "יציאה בכסף" – משקף בעלות, קניין שאינו מאפשר מכירה משקף זיקה בלבד, וממילא אין מקום ללמוד בקל וחומר, שהרי אין זה אותו מושג.

מחלוקת הראשונים בהבנת היחס בין שני הלימודים בבבלי

אף על פי שהקל וחומר מאמה עבריה נדחה, הלימוד של רב יהודה אמר רב ש"אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר" לא נדחה. לאחר הצגת שתי דרכי הלימוד (שלב ה) מסבירה הגמרא את הצורך בשניהם:

ואיצטריך למיכתב "ויצאה חנם", ואיצטריך למיכתב "כי יקח איש". דאי כתב רחמנא "כי יקח", הוה אמינא קידושין דיהב לה בעל – דידה הו, כתב רחמנא "ויצאה חנם"; ואי כתב רחמנא "ויצאה חנם", הוה אמינא היכא דיהבה (ליה) איהי לדידיה וקידשתו – הוה קידושי, כתב רחמנא "כי יקח" – ולא 'כי תקח'.

בבלי, קידושין ד ע"ב



לפי פשט הסוגיה נראה שישנו צורך בשני הלימודים: הלימוד מאמה עבריה "ויצאה חנם" מבהיר את מקומו של אבי הנערה (בקידושי קטנה ונערה) שהכסף ניתן לו ולא לנערה; ואילו הלימוד מ"כי יקח" מלמד על כך שהקידושין הם דווקא קידושין של האיש את האישה ולא להיפך. עם זאת נחלקו הראשונים האם אכן למסקנה לומדים את קניין כסף משני המקורות או לא.

רש"י מפרש שישנה מחלוקת בין רב יהודה אמר רב ובין התנא: לרב יהודה הלימוד הוא מ"ויצאה חנם", ולתנא מ"כי יקח":

ותנא מייתי ליה מהכא - קידושי כסף דיליף להו רב יהודה דלעיל מאין כסף נפקי ליה לתנא מקיחה דשדה עפרון.

רש"י, קידושין ד ע"ב

לפי דבריו, הצריכותא שעושה הגמרא אינה "מאחדת" בין הלימודים, אלא מלמדת על היתרון של כל אחד מהם, אך אכן, כל אחד מן הלימודים עומד לעצמו. לעומת זאת, נראה שהתוספות חלקו על רש"י וביארו שהלימודים אינם חולקים אחד על השני:

ואימא לדידה - וא"ת הא ע"כ לא איצטריך קרא אלא לומר שהן לאב דהא דמקדשה בכסף גמר קיחה קיחה משדה עפרון? וי"ל דמ"מ מיתורא לא נאמר שהן של אב אם אין משמעות דקרא. דלקמן במסקנא אמרי' דהני תרי קראי צריכי.

תוספות, קידושין ג ע"ב

מדיונו של תוספות, ברור שלדידו למסקנת הגמרא שני הפסוקים נצרכים, כי כל אחד מהם מלמד דבר אחר: "קיחה קיחה" מלמד על עצם היכולת להתקדש בכסף, ו"ויצאה חנם" מלמד על כך שהכסף ניתן לאב. הלימודים משלימים ואינם חלוקים.

בספר פנייהושה הגדיר את המחלוקת כך:

...מיהו כל זה לשיטת התוספות... דתנא דברייתא ורב יהודה אמר רב לא פליגי. אבל לשיטת רש"י, שכתב לעיל דתנא דברייתא לית ליה דרשא דאין כסף,



פשטא דלישנא דרשי כאן. והא דאמרינן בסמוך "וצריכא...", סתמא דתלמודא
מסיק הכי, דלקושטא דמילתא בעינן תרי קראי...

פנייהושע, קידושין ד ע"ב

הווי אומר: לדעת רש"י אכן שני הלימודים מצביעים על מקורות שלמים, אולם
סתמא דגמרא מציעה את נקודת הייתרון של כל לימוד והצורך בשניהם.

מתוך כך, לפי הבירור שעשינו עד כה אפשר להצביע על שוני מהותי בתפיסת
קידושי הכסף: הלימוד מ"כי יקח", מתמקד בשאלה: מה על האיש לעשות כדי
לקדש את האישה? ואילו הלימוד של רב יהודה בשם רב: "אין כסף לאדון זה אך
יש כסף לאדון אחר", מתמקד ביציאתה של האישה מרשות אביה, ולא בקניין של
האיש או בזיקה שלו אל אשתו.

דרך הלימוד מהפסוק "כי יקח איש אישה ובעלה" ומשמעותו

כאמור, הן הבבלי (בשלים א, ג, ה) והן הספרי דחו את הלימוד מאמה עבריה (וקל
וחומר משפחה), וכתבו שיש ללמוד את הדין מהפסוק "כי יקח". אולם כל אחד מהם
מוכיח באופן שונה את לימודו.

הדרשה בספרי ובירושלמי – האירוסין כנקודת החידוש של התורה

הספרי אינו מביא הוכחה כיצד נלמד הדין מהפסוק אלא רק כותב: "כי יקח איש
אישה ובעלה, מלמד שהאשה נקנית בכסף". דרשה זאת מובאת בירושלמי בשם
חזקיה (ירושלמי קידושין פ"א, ה"א) בלשון קצת שונה.⁵

5. יש לציין שבירושלמי המילה "בעילה" מוחלפת במילה "ביאה". ייתכן שהדבר בא להצביע
על שוני בין המושגים: בעילה מבטאת בעלות והשטלתות כוחנית וממילא מבטאת יותר את
הקניין כבעלות. לעומת זאת, הביטוי "ביאה" מתאר באופן עדין יותר את יחסי האישות בתור
תנועה אל האישה. בנוסף לכך, בירושלמי במקום הביטוי "קונה" כתוב "מכניס": "מה אם
הכסף שאינו מוציא הרי הוא מכניס". גם ביטוי זה מראה תפיסה של ה"קידושין" כזיקה ולא
כבעלות. אולי מתקשרים דברים אלה לדרכו הכללית של הירושלמי כפי שעמד עליה הרב
גוסטמן ראו לעיל 38.



מסתבר שהספרי והירושלמי מסתפקים בהצבעה על כך שקיים בתורה שלב ביניים – “כי יקח” – הנבדל מהשלב הסופי של “ובעלה”. עצם ההבדלה מלמדת על המהות. נראה שהסבר לכך מבוסס על המהלך שראינו בירושלמי בשיעור הקודם ועל לשון הרמב"ם בפתיחתו להלכות אישות:⁶

קודם מתן תורה, היה אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה.

רמב"ם אישות א, א

כלומר, הייחוד של הנישואין בתורה הוא החיוב של שלב מקדים לביאה, שלב הקידושין בפני עדים. ללא דין התורה, התהליך הטבעי והמחייב של חיי זוגיות, הוא הקשר הפיזי. לכן, מבחינה טבעית רק לאחר שמגיע קשר שכזה אנו מצפים שיווצר הפן המחייב לטווח ארוך של הקשר. על פי סדר טבעי זה, היה אפשר לפרש את המילים “כי יקח” כתיאור של לקיחה פיזית המובילה לביאה.⁷ בניגוד לכך, המדרש מבאר שה“קִיחָה” היא שלב מקדים ומנותק ונבדל מהביאה ומההתרחשות הטבעית. זהו שלב בו נוצר קשר מופשט.

אולם, גם אם אכן יש כאן עדות לשלב מקדים, עדיין עלינו לברר מדוע דווקא “כסף” ולא משהו אחר. כדי להשיב על כך נעיין בקצרה בהמשך הספרי, העוסק במקורם של קנייני שטר וביאה:

מנין אף בשטר? דין הוא: ומה כסף שאינו מוציא הרי הוא קונה, שטר שהוא מוציא אינו דין שיהא קונה? לא! אם אמרת בכסף שקונה הקדשות ומעשר שני, תאמר בשטר שאין קונה הקדשות ומעשר שני? תלמוד לומר: “וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו, ויצאה והיתה לאיש אחר” מקיש הוייתה לזה ליציאתה מזה – מה יציאתה מזה בשטר אף הוייתה לזה בשטר.

ספרי דברים, כי תצא, רסח

6. על דברים אלו ראו עוד לעיל עמ' 42, ולקמן עמ' 211.

7. כפי שעולה ממעשה שכם בן חמור (בראשית לה, ז): “ויקח אתה וישכב אתה ויענה”.



קניין שטר נלמד מהיקש "הוייה ליציאה" – כשם שהאישה מתגרשת בשטר כך מתקדשת בשטר. מדוע לא היה אפשר ללמדו בקל וחומר מכסף, הרי כוחו של השטר גדול יותר מזה של הכסף? תשובת המדרש: כסף חזק יותר שכן "קונה הקדשות ומעשר שני". כלומר, לכסף יש עוצמה המתגלה בתכונותיו המיוחדות במרחב של הקודשים: הקדשות ומעשר שני. על אף שתפקידו של הכסף בהקדש ובמעשר שני הוא של פדיון, ולא של יצירת קדושה, נראה שהמדרש למד מפדיון זה את עצם יכולתו של הכסף לפעול במרחבי הקדושה, וייתכן שבכך הוא מאיר גם את משמעותו של קניין כסף כיוצר ומחיל קדושה. הדימוי של הקשר בין איש ואישה לקדושה נמצא במאמרי חז"ל רבים, לדוגמא בלשון הגמרא בפתחה למסכתנו (בבלי קידושין ב ע"ב): "דאסר לה אכולי עלמא כהקדש"⁸.

לאור זאת נראה, שהדגש העיקרי של הספרי הוא עצם העובדה שהאישה נקנית, כלומר שיש שלב קודם לביטוי "ובעלה", ואילו הכסף נלמד מתחום הקודשים לקידושי אישה.⁹

דרך הלימוד בבבלי – השוואה בין קידושי אישה וקניין שדה המכפלה

כאמור, הבבלי בדומה לספרי ולירושלמי, מבאר שעיקר הלימוד של קידושי כסף הוא מהפסוק "כי יקח", אך בשונה מהספרי והירושלמי הבבלי מבאר כיצד המילה "קיחה" נדרשה לקניין כסף:

8. לדוגמאות נוספות ראו: בבלי סוטה יז ע"א, בבלי יומא נד ע"א, בראשית רבה פרשת נח, לד, ט. וראו לקמן עמ' 296.

9. לאור הסבר זה אפשר להציע ביאור להתנגדותו החריפה של רב לקידושי ביאה (בבלי, קידושין יב ע"ב): "דרב מנגיד על דמקדש בשוקא, ועל דמקדש בביאה...". כפי שהסברנו למעלה, קניין הביאה מתמקד בהתרחשות הטבעית. רב, שבקש לבטל את קידושי הביאה מהעולם, מכוון לדרך המופשטת שהיא חידושה של התורה. דבר זה תואם את שיטתו שראינו לעיל, שמקור הלימוד של קידושי כסף הוא "אין כסף לאדון זה ויש כסף לאדון אחר", הסבר שלפי המסקנה נשאר רק לגבי הצורך בכסף לנתק את האישה מבית אביה. וראו עוד לקמן בשיעור על קידושי ביאה עמ' 223.



ותנא מייתי לה מהכא, דתניא: "כי יקח איש אשה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה וגו'" - אין קיחה אלא בכסף, וכן הוא אומר: "נתתי כסף השדה קח ממני".

בבלי, קידושין ד ע"ב

המקור לכך שקיחה היא בכסף הוא קניית מערת שדה המכפלה מעפרון. לימוד זה מעלה שאלה יסודית: האם יש כאן יצירת זיקה והשוואה אמיתית בין קניין אישה לקניית שדה בכלל, ושדה המכפלה בפרט, או שמא רק לימוד טכני על משמעות המילה - "לקיחה"?

הגמרא בסוף סוגית הפתיחה, דוחה לימוד נוסף אפשרי מקניין שדה עפרון לקידושין:

ס"ד אמינא, הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון, מה שדה מקניא בחליפין, אף אשה נמי מקניא בחליפין, קמ"ל. ואימא הכי נמי! חליפין איתנהו בפחות משוה פרוטה, ואשה בפחות משוה פרוטה לא מקניא נפשה.

בבלי קידושין ג ע"א

ההווא-אמינא היא שהלימוד מקיחת שדה המכפלה הוא לימוד מהותי ולכן ילמדו גם חליפין, והמסקנה היא שאין ללמוד חליפין. אולם נראה שגם למסקנה אכן יש זיקה בין קניין שדה לקניין אישה, והדחייה היא מצד דין חליפין: קניין אישה לא ייתכן בפחות משוה פרוטה.¹⁰

10. וראו על כך עוד בהרחבה בדיון על מחלוקות הראשונים בשיעור על קניין חליפין לקמן עמ' 121. עם זאת נראה שמחלוקת זאת היא בשאלת ההרחבה של הלימוד ולא בשאלת משמעות המקור ממנו נלמד, וממילא יש מקום רב לבחון את ההקשר בתורה שבכתב גם אם אי אפשר להתרחב בו מעבר לדין. מעבר לכך, אפשר להציע שהשאלה תלויה בשתי ההופעות השונות של הלימוד משדה עפרון: בסוגית הפתיחה (שלב א) הלימוד מקניית שדה עפרון מנוסח כגזרה-שווה (ב ע"א): "גמר קיחה קיחה משדה עפרון". שם העקרון המוביל הוא פרשנות של מילה סתומה בין שני דינים גם אם הם שונים לחלוטין. אך בהמשך (שלב ב) הלימוד הוא פרשנות של הדרשן ללא הזדקקות לגזרה-שווה (ד ע"ב): "אין קיחה אלא בכסף, וכן הוא אומר" וכאן ההשוואה תלויה בהקשר של הפסוקים. ראו את דברי הריטב"א שמצדד שהעיקר כדברי הגמרא בסוף שיש גילוי מלתא (ריטב"א, ב ע"א): "ולאו גזירה שוה ממש היא דהא קיחה דהתם קאי אכסף וקיחה דהכא קאי אאשה, אלא גילוי מילתא בעלמא היא וכעין ילמד סתום מן המפורש".



מקניין שדה המכפלה אפשר ללמוד את החשיבות של יצירת זיקה ברורה וקבועה. בסיפור קניית מערת המכפלה, מציע עפרון לאברהם לקבל את השדה והמערה ללא תשלום, אך אברהם מתעקש לקנות את המערה בכסף:

לֹא אֲדֹנָי שְׁמַעֲנִי הַשְׁדָּה נָתַתִּי לָךְ וְהַמְעָרָה אֲשֶׁר בּוֹ לָךְ נָתַתִּיהָ לְעֵינֵי בְנֵי עַמִּי
נָתַתִּיהָ לָךְ קֶבֶר מוֹתָךְ: וַיִּשְׁתַּחֲוּ אֲבָרָהֶם לִפְנֵי עִם הָאָרֶץ: וַיִּדְבֹּר אֶל עֶפְרוֹן בְּאֲזְנֵי
עִם הָאָרֶץ לֵאמֹר אֵךְ אִם אַתָּה לֹו שְׁמַעֲנִי נָתַתִּי כְּסֵף הַשְׁדָּה קֹחַ מִמֶּנִּי וְאֶקְבְּרָה
אֶת מוֹתִי שְׁמָה:

בראשית כג, יא-יג

לכאורה, התעקשותו של אברהם אינה מובנת – מדוע לשלם על מה שאפשר לקבל בחינם? נראה להסביר שאברהם חש שקניינו את המערה יהיה פחות חזק וברור אם המערה תינתן לו בתורת מתנה. בנתינה ללא תמורה, הנתינה פחות שלמה. הנותן חש שהוא עושה חסד עם המקבל, ותודעתית הוא עשוי שלא "להיפרד" ממה שהוא נותן.¹¹ מכירה בכסף היא הסכם מחייב. קבלת התמורה הכספית גורמת לנותן "להתרצות" לחלוטין לנתינה. יתרון הרכישה בכסף נכון גם מצדו של המקבל. מי שמקבל מתנה עשוי לחוש שהדבר שלו שלא בצדק. הוא ירגיש בושה, או בלשון תורת הסוד "נהמא דכיסופא".¹² אברהם, שרוצה לקבוע יתד בארץ ולייסד אחוזת קבר לדורי דורות, מבקש שבעלותו על המקום תהיה מוחלטת.

לאור זאת אפשר להציע שההשוואה של הגמרא בין קניין אישה לקניין שדה המכפלה מלמדת שמעלתם הגדולה של קידושי הכסף היא יצירת קשר רשמי וברור בין האיש לאישה. הכסף נועד לעורר באישה רצון אמיתי ("גמירות דעת") להתמסר לאישה, והאיש קובע בליבו את מחויבותו לצרכיה.¹³

11. ראו לדוגמא בבא פה ע"א על הפגמים ברופא בחינם ובדרשות חז"ל על "אשר נאכל במצרים חינם".

12. ראו ירושלמי ערלה פ"א ה"ג; קל"ח פתחי חכמה לרמח"ל פתח ד.

13. עוד על נושא זה ראו לעיל 28 בשיעור על סוגית הפתיחה.



סיכום

בשיעור זה בחנו את דרכי הלימוד השונות של קניין כסף והצענו קריאה המזהה את המשמעויות וההבדלים בין המקורות השונים במדרשי ההלכה ובתלמודים:

- א. היקש מאמה עבריה – לשיטת ר"ע במכילתא ישנו היקש בין הכסף הניתן לאבי האמה עבריה במסירתה לאדון לבין הקידושין (המוזכרים בסוף אותה הפרשה בדין הייעוד). הצבענו על כך שההיקש מגלה שעל האדון לדאוג לאמה העבריה ולהיות מחוייב אליה כאל אשתו לכל דבר, ובמקרה שהוא אינו עושה זאת ואינו נושא אותה לאישה אלא לוקח אחרת הוא בגדר בוגד. לפי מקור זה מבטא הכסף היבט קנייני, אך במובן המחייב את האיש והאדון לקחת אחריות על צרכיה של הנערה, ולא במובן של שליטה בה.
- ב. "אין כסף לאדון זה" – בבבלי מובאת דרשתו של רב מפרשת אמה עבריה: "אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר". אולם, בשונה מדרשת ר' עקיבא, רב אינו לומד מפעולת הקנייה של האמה מאת אביה, אלא דווקא מיציאתה לחפשי. לאור זאת ביארנו שקניין הכסף, הניתן דווקא לאב, הוא המחולל "יציאה" ודומה בהיבט מסוים ליציאתה של אמה לחפשי מרשות אדונה.
- ג. השוואה בין קניין אישה לקניין שפחה ואמה – לשיטת ר' ישמעאל במכילתא אפשר ללמוד מקניין שפחה לאישה, ולשיטתו הדברים בני השוואה (ללא צורך לדון בתוצאה של הקניין). לעומת תפיסה זאת, בספרי ובתלמודים דחו את הלימוד בקל וחומר מאמה עבריה, מכיוון שישנו הבדל מהותי בין מושגי קנייני אישה לבין מושגי קנייני העבדים (דחייה הרלוונטית גם לשפחה). בבבלי ניתן דגש מיוחד על העדר "יציאת האישה" בכסף: בעוד בקניין עבדים יש גם קנייה וגם מכירה בכסף, ובכך הוא משקף בעלות מלאה, אי אפשר למכור אישה, ומכאן שקניין אישה איננו יוצר בעלות אלא זיקה.
- ד. "כי יקח איש אישה ובעלה" – בספרי נדרשות המילים "כי יקח" כנבדלות מהסדר טבעי של המשך הפסוק "ובעלה" בכך שה"קייחה" היא שלב מקדים להתרחשות הטבעית "הביאה". לפי עקרון זה



מדובר בשלב שבו נוצר קשר מופשט של האירוסין, שהוא חידושה של התורה כפי שתיאר הרמב"ם. בכבלי מוכאת גם דרשה זאת, תוך השוואה לקניין שדה המכפלה. הצענו לדייק מתוך פשטי הפסוקים שאברהם סירב לקבל את השדה בחינם מכיוון שהתמורה יוצרת קשר, בדומה לרעיון של "נהמא דכיסופא". קידושי הכסף דרושים לבניית קשר מחייב: הכסף מעורר באישה רצון אמיתי ("גמירות דעת") להתמסר לבעלה, והאיש שאינו מקבל את האישה בחינם, נדרש להפנים את התחייבויותיו אליה.



נספח לשיעור 5

שלב הלימוד בבבלי

כפי שמובא בפתיחת השיעור, יש עיסוק בשאלת מקור לימוד קידושי כסף בבבלי החל מתחילת המסכת ועד לדרך ד ע"ב, והצענו להתייחס לחמשה שלבים שונים. הם מפורטים כאן מתוך לשון הבבלי עצמו.

שלב א

בפתיחת המסכת מובא בדרך אגב הלימוד מהפסוק "כי יקח" בגזרה-שווה מקניית שדה עפרון:

משום דקא בעי למיתני 'כסף'; וכסף מנ"ל? גמר קיחה קיחה משדה עפרון, כתיב הכא: "כי יקח איש אשה" (דברים כד, א), וכתוב התם: "נתתי כסף השדה קח ממני" (בראשית כג, יג); וקיחה איקרי קנין, דכתיב: "השדה אשר קנה אברהם" (בראשית כה, י), אי נמי: "שדות בכסף יקנו" (ירמיהו לב, מד).

בבלי קידושין ב ע"א-ב ע"ב

שלב ב

בדף ג ע"ב חוזרת הגמרא לדון מה המקור ומביאה את הלימוד של רב יהודה אמר רב:

בכסף. מנ"ל? ותו, הא דתנן: 'האב זכאי בבתו בקדושיה, בכסף, בשטר, ובביאה', מנלן דמיקניא בכסף, וכסף דאבוה הוא?



אמר רב יהודה אמר רב, דאמר קרא: "ויצאה חנם אין כסף" (שמות כא, יא) - אין כסף לאדון זה, אבל יש כסף לאדון אחר, ומאן ניהו? אב. ואימא: לדידה! הכי השתא! אביה מקבל קידושיה, דכתיב: "את בתי נתתי לאיש הזה" (דברים כב, טז) ואיהי שקלה כספא?! ואימא: הני מילי קטנה דלית לה יד לקבל קידושין, אבל נערה דאית לה יד לקבל קידושין, תקדיש איהי נפשה ותשקול כספא?! אמר קרא: "בנעוריה בית אביה" (במדבר ל, יז) - כל שבח נעורים לאביה.

בבלי קידושין ג ע"ב

שלב ג

בסוף הסוגיה בדרך ד ע"ב מובאת דעה נוספת של "התנא", שהמקור הוא הפסוק "כי יקח", ואין קיחה אלא בכסף.

ותנא מייתי לה מהכא, דתניא: "כי יקח איש אשה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה" וגו' (דברים כד, א) - אין קיחה אלא בכסף, וכן הוא אומר: "נתתי כסף השדה קח ממני" (בראשית כג, יג).

בבלי קידושין ד ע"ב

שלב ד

בסוף הסוגיה, בדרך ד ע"ב, נבחן ונדחה הלימוד של קידושי כסף בקל וחומר מאמה עבריה:

והלוא דין הוא: ומה אמה העבריה שאינה נקנית בביאה - נקנית בכסף, זו שנקנית בביאה - אינו דין שתקנה בכסף! יבמה תוכיח, שנקנית בביאה ואינה נקנית בכסף. מה ליבמה שכן אין נקנית בשטר, תאמר בזו שנקנית בשטר? ת"ל: "כי יקח איש". הא למה לי קרא? הא אתיא לה! אמר רב אשי: משום דאיכא למימר מעיקרא דדינא פירכא: מהיכא קא מייתית לה? מאמה העבריה, מה לאמה העבריה שכן יוצאה בכסף, תאמר בזו שאינה יוצאה בכסף? ת"ל: "כי יקח איש".

בבלי קידושין שם



שלב ה

הצורך בלימוד של רב ובלימוד של התנא:

ואיצטריך למיכתב "ויצאה חנם", ואיצטריך למיכתב "כי יקח איש": דאי כתב רחמנא "כי יקח", הוה אמינא קידושין דיהב לה בעל – דידה הוה, כתב רחמנא "ויצאה חנם"; ואי כתב רחמנא "ויצאה חנם", הוה אמינא היכא דיהבה (ליה) אייהי לדידיה וקידשתו – הוה קידושי, כתב רחמנא "כי יקח" – ולא 'כי תקח'.

בבלי קידושין שם



שיעור 6

המקור ש"שווה כסף בכסף" כיסוד לחקירה האם כסף-קידושין הוא "כסף קניין" או "כסף שווי"

פתיחה

"בכסף ובשווה כסף..."

שיטת רש"י ותוספות – נדרש מקור בתורה לכך ששווה כסף ככסף
שיטת הרמב"ן ובית מדרשו – אין צורך במקור מיוחד ששווה כסף ככסף
הצורך במקור לשיטת התוספות לאור סוגית "קניין שווי"
"כסף שווי" ו"כסף קניין" בקידושין ובשאר קניינים
שיטת הסמ"ע – "כסף שווי"
שיטת הט"ז – "כסף קניין"
שיטת האבני-מילואים – תמיד קניין כסף הוא "כסף שווי"
שיטת ביניים – קניין כסף בקידושין הוא כסף קניין, ובמנות כסף שווי
הסבר לשיטות הראשונים במקור קידושי שווה כסף לאור שאלת כסף שווי וכסף קניין
סיכום



פתיחה

הן המשנה והן הברייתא (בבלי קידושין ה' ע"ב) המתארות את קידושי כסף, מדגישות
שאפשר לקדש הן בכסף והן בשווה כסף. במשנה נאמר:



בכסף בית שמאי אומרים: בדינר ובשוה דינר ובית הלל אומרים: בפרוטה ובשוה פרוטה.

משנה קידושין א, א

"שווה כסף" יכול ללבוש צורות רבות, שהרי כל דבר נקנה בכסף. מתוך כך אנו אכן מוצאים בסוגיות קידושין דינים ומעשים רבים, שבהם האיש מקדש את האישה ללא כסף כלל, אלא רק בהנאה השווה כסף. אף למעשה, התקבע המנהג עד היום לקדש בטבעת שוות כסף.

לכאורה, כל עניינו של הכסף הוא שוויו, ממילא נראה שמדובר בסברא פשוטה, בדומה לכל קניין אחר. עם זאת, בראשונים ישנה מחלוקת לגבי הצורך במקור מיוחד לדין קידושין ב"שווה כסף". בשיעור זה נדון במהות מחלוקת הראשונים, מתוך השוואה עקרונית לקניין כסף במכר, ומתוך דיון האחרונים במהות קידושי כסף: האם הם נובעים מהשווי – "כסף שווי", או שעיקרם הוא מעשה עקרוני של קניין – "כסף קניין".

אחת הסוגיות המרכזיות בעניין קידושין בשווה כסף היא סוגית "שיראי", העוסקת באדם שקידש אישה בבגדי משי, ודנה מתי יש חובה לבצע שמאות מדויקת. בסוגיה זאת נעסוק בנפרד בשיעור הבא.¹

"בכסף ובשווה כסף..."

שיטת רש"י ותוספות – נדרש מקור בתורה לכך ששווה כסף ככסף

רש"י מדייק בגמרא כך:

שוה כסף ככסף – גבי קידושין 'כסף' כתיב. ושוה כסף איתרבי ככסף, כדאמרינן לקמן: 'שיב-לרבות שוה כסף'. הלכך כי כסף בעינן, דקייץ.

רש"י קידושין ח ע"א

1. לקמן, עמ' 85.



המקור שמביא רש"י, "ישיב – לרבות שוה כסף", נאמר בגמרא לעניין עבד עברי.² רש"י כותב שאף שלימוד זה הוא כדין עבד עברי, יש ללמוד ממנו לקידושי אישה. מדברי רש"י אפשר לדייק שיש צורך להביא מקור מיוחד לקניין "שווה כסף", אך למרות זאת הוא אינו מאריך לברר מניין שאפשר ללמוד מדיני קניין כסף בעבד עברי לקידושי אישה.

בתוספות על המשנה מבארים מדוע בכלל צריכה המשנה לפרש ששווה כסף כלול בכסף:

ולפי שלא נטעה לומר כסף דוקא ולא שוה כסף, כדיליף 'קיחה קיחה משדה עפרון' דכתיב ביה כסף, מפרש שוה כסף...

תוספות קידושין ב ע"א ד"ה בפרוטה

כלומר, מכיוון שקידושי כסף אינן מובנים מאליהם, היה אפשר לומר שהלימוד שקיחה היא בכסף מתייחס דווקא לכסף ממש; לכן נדרשת המשנה לפרט גם קידושי שווה כסף. אלא שהתוספות מאריכים עוד לדון מהו אכן המקור לכך, והם מוצאים בשלוש סוגיות פירוט למקור קניין כסף ושווה כסף: עבד עברי, נזיקין ופדיון הבן. ממילא יש לדון מניין למדו זאת בשאר הדינים והאם צריך מקור לכל דין בנפרד.

...אבל גבי קדושין וערכין מנלן דשוה כסף ככסף? וי"ל דילפינן מעבד עברי. וא"ת והא גבי נזיקין נמי כתב קרא "כסף ישיב לבעליו" ודרשינן בפ"ק דב"ק (דף ט.) "ישיב – לרבות שוה כסף ככסף", וא"כ הוה נזיקין ועבד עברי שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין? ויש לומר דתרווייהו צריכי... לפי שמצינו שהקפיד הכתוב לענין מיטב, וסד"א נמי כסף דוקא ולא שווי, להכי איצטריך כסף ישיב גבי נזיקין. וגבי עבד עברי איצטריך נמי קרא, דלא מצי יליף מנזיקין, דהוה אמינא עבד דומיא דנזיקין ואם מיקני בקרקע ליבעי מיטב לכך איצטריך תרווייהו... אי נמי י"ל אי כתב בעבד הוה אמינא דדין הוא שנקל עליו דיכול לפדות עצמו אפי' בשוה כסף כדי שלא יטמע בין העובדי כוכבים... ואי כתב בנזיקין... סלקא דעתך דלא יהיה שוה כסף ככסף בעבד לפי שגם הוא גרם לו

2. המקור מוזכר בגמרא בתוך סוגית שיראי, קידושין ז ע"ב-ח ע"א, שכאמור נרחיב בה בשיעור הבא, לקמן עמ' 85.



לימכר על שנשא ונתן בפירות שביעית וכו' יוסי בר' חנינא דלקמן (ד"כ) וס"ד
 דנחמיר עליו לומר דוקא כסף ולא שויו...

תוספות שם

לפי התוספות, אכן לא פשוט ששווה כסף יקדש אישה או יתפוס בערכין, אך אפשר ללמוד זאת מעבד עברי ומנזיקין. אין אומרים שעבד עברי ונזיקין הם שני כתובים הבאים כאחד (ואין מלמדים), משום ששני הפסוקים נצרכים: מצד אחד – מכיוון שבנזיקין יש דין "מיטב", כלומר חובה לשלם את החוב באמצעות הקרקע המשובחת ביותר שיש לחייב (דין שאינו קיים בעבדים), היינו חושבים שאי אפשר ללמוד מעבדים לנזיקין, ובנזיקין נצטרך כסף ממש; ומהצד השני – אם היה מפורש שווה כסף רק בנזיקין והיינו למדים עבד מנזיקין, היינו חושבים שבמקרה שהתמורה היא בקרקע נחיל עליה את דין "מיטב". הסבר נוסף הוא: אם היה מפורש שווה כסף רק בעבד עברי היינו חושבים שזו קולא שהקלו עליו כדי שיוכלו לפדותו בקלות שלא יטמע בין הנכרים, דבר שאינו רלוונטי כלל בדיני נזיקין, ואם היה כתוב רק בנזיקין היינו חושבים שבעבד לא נחשיב שווה כסף ככסף לחובתו כי הוא גרם לעצמו להימכר.³

לדעת התוספות בכל קנייני כסף, "שווה כסף ככסף", וזה נלמד מבניין אב מעבד עברי. לכן כל מקור שנוסף בא לשלול הווא-אמינא במקרה מסויים. כלומר, הן

3. האחרונים עומדים על מספר קשיים במהלך של התוספות. בספר עצמות-יוסף (קידושין ב ע"א) הקשה: לכאורה קשה ללמוד לקידושין משני המקורות המרכזיים שמביאים התוספות: בעבד עברי יש סברא מיוחדת לומר ששווה כסף ככסף כדי שלא יטמע בין הנכרים – הרי שאי אפשר ללמוד מכך לקידושין, וכן אם המקור הוא נזיקין, ממילא היינו צריכים ללמוד שבקידושין יש דין "מיטב". באבני-מילואים (סימן כו, ס"ק ג) מביא קושיה זאת ומתרחן שני תירוץ: התירוץ ראשון מתבסס על שיטת הראשונים שאי אפשר כלל לעשות קידושין בקרקעות, ולכן אמנם אפשר ללמוד מנזיקין שכן וודאי שאין ללמוד שיש בקידושין דין מיטב. גם לדעה שנתקבלה להלכה, שאפשר לקדש בקרקעות, מכיוון שיסוד הקידושין הוא התרצות האישה, הרי שברגע שהיא מגלה את רצונה הופך מה שניתן בקידושין למיטב. כלומר, תפקיד הכסף בקידושין הוא לרצות את דעתה של האישה, וממילא אם היא רוצה בזיבורית זה הופך להיות מיטב, ממש כמו שאם הניזק רוצה בזיבורית חייב המזיק לתת לו. גם מהרש"א (חידושי הלכות, קידושין ב ע"א) דן בשיטת תוספות. לדבריו אכן לתירוץ הראשון של התוספות, שמתמקד בייחודיות דין נזיקין והקושי הוא דין מיטב בשדה, המקור לקידושין הוא עבד עברי. מאידך לתירוץ השני, שהקושי הוא מייחודיותו של עבד עברי, מקור שווה כסף בקידושין איננו מעבד עברי אלא מנזיקין.



לדעת התוספות והן לדעת רש"י, המקור לכך ששווה כסף בכסף בקידושין הוא דרשה הנלמדת מעבד עברי, אך התוספות הרחיב עקרון זה לשאר הקניינים.

שיטת הרמב"ן ובית מדרשו - אין צורך במקור מיוחד ששווה כסף ככסף

בדומה לרש"י ותוספות, גם הרמב"ן מקשה מניין ששווה כסף ככסף. בשלב ראשון מבאר הרמב"ן כדעת רש"י שיש ללמוד דין זה מעבד עברי. הרמב"ן אף מבאר שמקור הלימוד של רש"י מעבד עברי נובע מההיקש העקרוני בין קידושין לאמה עבריה. אולם, הרמב"ן ממשיך ומביא תירוץ אחר, פשוט הרבה יותר:

אי נמי איכא למימר, שבכל מקום שנאמר 'כסף' בקנין - שווה כסף בכלל, וכי איצטריך קרא לרבווי - בפרעון. סלקא דעתך אמינא אם לקח עבד אינו יכול לגרוע בפדיונו בעל כורחו של רבו בשווה כסף דא"ל זיל טרח וזבין אייתי לי, וכן גבי נזיקין, סלקא דעתך אמינא שאינו יכול לפורעו בעל כורחו בשווה כסף אלא ממיטב כדכתיב: "מיטב שדהו... ישלם", קמ"ל. אבל לענין מקנה, כיון דניחא להו בשווה כסף, ככסף הוא שהרי שניהם שוים... אבל דכו"ע בכל מקום שנאמר 'כסף' סתם - שווה כסף בכלל. וזה נ"ל יותר מן הראשון.

חידושי הרמב"ן קידושין ב ע"א

מתירוץ זה עולה הבנה הפוכה: כסף באופן טבעי כולל בתוכו שווה כסף, מכיוון שהמקנה מרוצה מהתמורה. באותה מידה, מכיוון שהאישה מתרצה לשווה כסף מדוע שלא תתקדש? לדבריו, באופן הפוך מהדיוק של התוספות, דווקא במקרה של עבד עברי ודיני נזיקין יש צורך ללמוד מפסוק ייחודי, בגלל היותם חריגים לחומרא: בשניהם ייתכן שהמקבל איננו רוצה את שווה הכסף ובכל זאת מחייבים אותו לקבלם. ממילא בשאר הקניינים - שאין בהם תשלום בעל כורחו של המקבל והם מבוססים על התרצות המקנה - אין שום סברא לומר שכסף עדיף משווה כסף. ממילא כן הדין בקידושי אישה התלויים גם הם בהתרצותה. אפשר להסביר שדעת הרמב"ן תואמת את התהליך הטבעי: תחילה הקניינים נעשו בסחר חליפין, והקניין היה תלוי בשווי של התמורה, ובהמשך הדורות נעשה כסף כמו שווה כסף. תירוץ זה מובא גם אצל הרשב"א והריטב"א (על אתר) ממשיכי בית מדרשו של הרמב"ן. הרשב"א כותב את הדברים כפרשנות ראשונה, ואילו הריטב"א דן באריכות בשיטות השונות אך מאמץ למסקנה את דעת הרמב"ן:



...גבי קנין דקדושי כסף כיון דמדעת שניהם הוא, ואיכא דבר חשוב, מה לי כסף מה לי שוה כסף... וזה דעת אדונינו הרמב"ן ז"ל והוא הנכון.

חידושי הריטב"א, קידושין ב ע"א

הנחת הרמב"ן ובית מדרשו, הפוכה מזו של רש"י ותוספות: רש"י ותוספות הניחו שכסף באופן בסיסי אינו כולל שווה כסף, ושדרוש פסוק כדי לרבות שווה כסף. לעומתם, הרמב"ן ובית מדרשו רואים בזהות שווה כסף וכסף סברא בסיסית, ולכן גם בקניינם המבוססים על רצון הצדדים אין שום עדיפות לכסף על פני שווה כסף. בדרך זאת הלך גם המאירי, שהדגיש את ההבדל בין תשלום מרצון לתשלום מכפייה:

וענין קדושי כסף יתבאר בגמרא, שנותן לה כסף או שוה כסף. ואין צורך לטרוח מהיכן יצא לנו מן המקרא להיות שוה כסף ככסף, כמו שטרוח רבותינו בה בנזקין להביאה מ"כסף ישיב לבעליו" ובעבד מ"ישיב גאלתו". שלא הוצרכו להביאם מן המקרא אלא בדברים שהפורע פורע שוה כסף על כרחו של מקבל, כגון עבד לאדון ומזיק לניזק. אבל אשה ושדה, שאין הנותן רשאי ליתן לעקר קנייתם שלא מדעת המקבל, פשוט הוא שכל שהיא מקבלת שוה כסף הרי הוא ככסף.

בית הבחירה למאירי, קידושין ב ע"א

הצורך במקור לשיטת התוספות לאור סוגית "קניין שווי"

המהרש"א דן בשיטת תוספות הלומד את דין "שווה כסף ככסף" מעבד עברי ומנזיקין ומקשה:

...מיהו קצת קשה אמאי לא ניחא להו כדבעי למימר מעיקרא, דמסברא נימא שוה כסף ככסף בקדושין וערכין, ומיהו אצטריך קרא בעבד עברי ונזקין, דאי לא הוה כתיב בעבד עברי סלקא דעתך דלא יהיה שוה כסף ככסף בעבד עברי לפי שגם הוא גרם לו לימכר כו' כמו שכתבו התוס' בתירוץ שני, ואי לא הוה כתיב בנזקין סלקא דעתך דלא יהיה שוה כסף ככסף לפי שמצינו שהקפיד הכתוב לענין מיטב כו' כמו שכתבו התוס' בתירוץ קמא ודו"ק.

מהרש"א חידושי הלכות, קידושין ב ע"א



בתוך מהלך התוספות אפשר היה להסביר בפשיטות, שיש צורך בלימוד מהפסוקים רק במקרים שבהם הייתה הווא־אמינא שלא להחשיב שווה כסף ככסף (עבד עברי, נזיקין), ואילו ברוב המקרים זו צריכה להיות סברא פשוטה! והרי כך גם מסתבר, שהרי כאמור מה המשמעות של מטבע אם לא שוויו?

המהרש"א אינו מתרץ את קושיתו. ר' אריה ליב בעל קצות־החושן בחיבורו אבני־מילואים על אבן־העזר מבאר שיש כאן עניין מהותי:

...ודוקא בשוה כסף סבירא להו לתוס' דאי לאו דשוה כסף ככסף לא מהני ריצוי דידה, כיון דלאו כסף הוא הוה ליה כמו פחות משווה פרוטה דלא מהני מחילה וריצוי דידה...

אבני־מילואים כז, ס"ק ג

לדבריו, הבעיה בהנחה שאין צורך בראיה ששווה שווה כסף ככסף היא שלא כל דיני קידושי כסף תלויים בהסכמה ובריצוי. הדרישה שיהיה ריצוי דווקא במשהו שיש לו משמעות לפי ההלכה. כלומר ייתכן שגם אם האישה מתרצה בשווה כסף היינו חושבים שאין זה קניין, בדומה למי שמתרצה במטבע פחות משווה פרוטה שאינו נכלל בכסף.

מדבריו עולה שעיקר הקידושין כוללים התרצות, אך קודם כל יש לקבוע מהי התמורה המוגדרת כ"כסף" וממילא האם שווה כסף ככסף. אולם לא ברור מדוע לא ללמוד זאת משאר תחום הקניינים?

כפי שראינו לדעת הרמב"ן ובית מדרשו יוצא שקניין אישה אינו צריך מקור, כמו כל קניין אחר הנעשה על דעת שני הצדדים. למעשה, לשיטתם נוצרת השוואה מוחלטת בין קניין אישה לקניינים אחרים, השוואה שכבר עסקנו בה ונעסוק בה עוד בהמשך.⁴

לאור השאלה האם אפשר להשוות בין שאר הקניינים לקנייני אישה, אפשר להבין גם את דעתם של רש"י ותוספות מדוע צריך מקור לקידושין בשווה כסף: לשיטתם, מסתבר שכסף הקידושין אינו מתפקד ככסף קניין רגיל, המגלם את שווי הדבר הנקנה, אלא ככסף טקסי, ולכן תתכן הווא־אמינא שצריך כסף דווקא.

4. ראו לעיל 53 ולקמן 114.



הסבר זה תואם את דברי תוספות בראשית המסכת:

וכסף מנלן גמר קיחה קיחה משדה עפרון – ואם תאמר ומה צריך לכל זה? לא היה צריך לומר אלא כסף איקרי קנין דכתיב: "נתתי כסף השדה קח ממני" וכתוב: "השדה אשר קנה אברהם" אי נמי: "שדות בכסף יקנו" וי"ל דבהכי לא סגי. דנהי דכסף השדה איקרי קנין, כסף דאשה לא איקרי קנין. לכך צריך להביא ראיה דאותו כסף דגמרינן אשה מיניה איקרי קנין.

תוספות קידושין ב ע"א ד"ה וכסף

מדברי תוספות מוכח, ש"כסף אישה" שונה מ"כסף השדה", ואי אפשר להסיק מכך שכסף השדה נקרא קניין לכך שגם "כסף אישה" ייקרא קניין. לאור זאת, יש לבאר לשיטתם של בעלי התוספות שהכסף בקניין אישה מתפקד באופן ייחודי, ועל כן צריך לימוד מפסוק כדי לאפשר גם קידושין בשווה כסף.

לאור חילוק זה אפשר להציע הבנה יסודית במחלוקת רחבה שדנו בה האחרונים האם יש להתייחס ל"קניין כסף" כקניין התלוי בשווי או רק כמעשה קניין:

"כסף שווי" ו"כסף קניין" בקידושין ובשאר קניינים

באחרונים מצויה חקירה מפורסמת: מה כוחו של הכסף לקנות? האם הקניין מבוסס על "כסף השווי", כלומר שווי הריאלי הניתן כנגד הדבר הנקנה, או שמא מדובר על "כסף קניין", היינו כמעשה טקסי הפועל את הקניין (בדומה לקניין סודר). אם נראה את הכסף ככסף שווי, העקרון של "שווה כסף ככסף" פשוט ביותר. מאידך אם מדובר ב"כסף קניין" יש יותר מקום לדון במקור נפרד שהרי הכסף אינו מייצג את השווי.

שיטת הסמ"ע – "כסף שווי"

הראשון שהתייחס לשאלה זאת הוא הסמ"ע על דברי השלחן-ערוך בדיני קניית קרקעות:



בכסף כיצד, מכר לו בית או שדה ונתן לו כסף שוה פרוטה קנה...

שולחן־ערוך חושן־משפט קצ, ב

השלחן־ערוך כותב בפשטות שמעשה קניין הבית נעשה בשעת מתן פרוטה. מדייק הסמ"ע:

...ואיירי דוקא בשנתן לו השוה פרוטה על דמי הפרעון והשאר זקף עליו במלוה, או לא עייל ונפק אזוזי... או כשכל שיווי המקח אינו אלא פרוטה. אבל אין לומר דלא איירי כאן בכסף שנותן בשביל שיווי המקח, אלא שנותן לו פרוטה שבפרוטה זו נשתעבדו זה לזה, זה לקנות וזה למכור, ושאין אחד יכול לחזור בו, דומיא דקנין שטר וחזקה וקנין סודר. דזה אינו, דהא קנין כסף נלמד משדה עפרון [עיין קדושין ב' ע"א] וכסף הנזכר בשדה עפרון היה דמי שיווי השדה, ועיין פרישה [סעיף ב].

ספר מאירת עיניים, סימן קצ ס"ק א

הסמ"ע מתקשה כיצד אפשר לקנות בפרוטה, שהרי היא אינה מגלמת את שווי הדבר הנקנה? הוא מסייג קניין בפרוטה לשתי אפשרויות: או שהפרוטה ניתנת כתחילת הפרעון ואת השאר זוקף במלוה, או שאכן כל שווי המקח הוא פרוטה. אך בכל מקרה אחר פרוטה אינה יכולה לקנות, שכן אין די בכסף סמלי, אלא צריך שווי ממשי. סברתו של הסמ"ע מבוססת על מקורו של קניין כסף. קניין זה נלמד משדה עפרון, ושם הסכום ששילם אברהם גילם את שווי השדה, ולא היה סכום סמלי.⁵ לשיטתו, קניין כסף פועל באופן שונה בתכלית מקניין סודר או חזקה. קניין סודר וחזקה הינם מעשה סמלי המחיל את התחייבויותיהם של הקונה ושל המוכר. לעומת זאת, בקניין כסף מה שקונה הוא התמורה בשווי הדבר הנקנה.

שיטת הט"ז – "כסף קניין"

הט"ז חולק על דעת הסמ"ע:

5. על מקור קניין כסף בקניינים השונים ראו עוד בבדי הארון (קובץ שעורים, תשנ"ג), עמ' 267-268.



מ"ש סמ"ע סק"א דכל שלא נתן בתורת שיווי מקח אינו קונה, לא הבנתי דבריו. דהא כתב רמ"א סעיף [י]: 'באמר: ערבוני יקן קנה הכל'. ועוד, הא גם גבי קנין דאשה בכסף נלמד מעפרון כמו דאיתא ריש קדושין, וזה פשוט דבאשה קונה אותה דרך נתינה לחוד ולא בתורת שיווי מה שהיא שוה.

ט"ז, חושן משפט קצ, ב

לט"ז שתי קושיות על הסמ"ע: הראשונה היא מדין "ערבוני יקן", והשניה נוגעת ישירות לענייננו – הרי גם קניין אישה נלמד משדה עפרון, ובקניין אישה ודאי אין זה כסף שיווי! על כן סובר הט"ז כי דרך חלות הקניין בכסף היא קניינית משפטית – הכסף הוא חפצא שבאמצעותו אפשר לבצע מעשה של קניין. בקידושין, הכסף אינו מייצג שווי של האישה הנקנית או של זכויות הקידושין – הוא מייצג 'אקט' קנייני משפטי, בדומה לקניין חליפין המתבצע על ידי קניין סודר; ומכאן יש ללמוד לקניין כסף במכר.

כפי שאפשר לראות, ברור לט"ז שאין מקום לחלק בין קניין כסף בקידושין לקניין כסף בממונות, וממילא יש ללמוד מדין קידושין שאין כלל כסף שווי בקניינים בכסף. הסמ"ע יכול להתמודד עם קושית הט"ז באחת משתי דרכים: הדרך הראשונה – לחלוק על הט"ז שאכן גם לעניין קידושי אישה כסף הוא "כסף שווי"; והדרך השניה – להודות לט"ז לעניין קידושין אך לאחוז בשיטתו, כלומר "כסף שווי", לעניין ממונות.

שיטת האבנימילואים – תמיד קניין כסף הוא "כסף שווי"

בעל האבנימילואים סבר כדעת הסמ"ע שקניין כסף בממונות הוא כסף שווי, והוא מתרץ את קושית הט"ז בדרך הראשונה, שאכן גם בקידושין הכסף הוא "כסף שווי":

...ובט"ז השיג מהא דאשה נקנית בשווה פרוטה ואינו אלא לקנין, דשיוי המקח לא שייך באשה ע"ש. ולענ"ד אינו השגה. דודאי גם באשה שייך שיווי, וכמבואר מדברי הרא"ש ספ"ק דמציעא [סי' מ"ח]... ומש"ה קידושי כסף נמי בתורת שיווי הוא, ואם מקדשה בפרוטה הוי כל דמי שיווי הקידושין ואם מקדשה במנה ונתן לה דינר או פרוטה נמי צריך שיהי' הדינר או הפרוטה בתורת תחילת



פרעון שיוי הקידושין, ונותן לה אח"כ מנה חסר דינר או חסר פרוטה, וכמו בשדה, והכל בתורת תחלת פרעון ובתורת שיוי ולא לשום קנין.

אבני־מילואים סימן כט ס"ק ב

כפי שרואים, לשיטת הט"ז מזה ולשיטת האבני־מילואים מזה "קניין כסף" זהה בממונות ובקידושין. הט"ז סובר שכל קניין כסף פועל כ"מעשה קניין", ומוכיח זאת מקניין אישה שלפי הסברא הפשוטה הוא אינו בתורת שיוי, ואילו האבני־מילואים בעקבות הסמ"ע מבאר שכל קניין כסף הוא קניין שווי ויש ללמוד מממונות לקידושי אישה.⁶

שיטת ביניים – קניין כסף בקידושין הוא כסף קניין, ובממונות כסף שווי

כאמור הסמ"ע אינו מתייחס במפורש לכסף קידושין, ואפשר לשיטתו לתרץ את קושית הט"ז בכך שיש לחלק בין הדינים. אכן, בשונה מדברי האבני־מילואים, בספר אפיקיים הביא בשם ר' חיים עוזר (האחיעזר) שהסמ"ע חילק בפשטות בין הדינים.

המחבר שם דן בשיטת הר"ן שאישה מתקדשת בדבר שמותר לה בהנאה ואסור בהנאה למקדש עצמו (כגון תרומה לבת כהן). בעל אפיקיים מקשה: הרי דיני גזלה נפסק שאי אפשר לתבוע גנב על ממון שנאסר עליו בהנאה (אפילו אם הוא מותר בהנאה לתובע), ומכאן שמבחינת האיש אין כאן כלל כסף. המחבר מאריך לדון בסוגיה ומביא את תשובת האחיעזר:

6. האבני־מילואים מחזק את שיטתו במקום אחר מסוגית "אין סניגור נעשה קטיגור". הגמרא שוללת את אפשרות הגירושין בכסף על פי העקרון ש"אין סניגור נעשה קטיגור". במהלך הדיון, מציעה הגמרא שאולי בכסף לא תהיה בעיה כזו, שכן "האי כספא לחוד והאי כספא לחוד", כלומר שונה הוא כסף הקידושין מכסף הגירושין. לדבריו, יש להעמיד גמרא זו לפי העקרון של "כסף שווי" (אבני־מילואים סימן כט): "...אלא דלפי מ"ש, בקידושין כסף שקונה היינו כסף שיוי הקידושין; ושיוי קידושין בסתם אשה מקניא נפשה בפרוטה או כשמקפדת ורוצית יותר ונותן פרוטה לתחלת פרעון הקידושין. אבל בגירושין, דהוא בע"כ, לא שייך שיוי. וע"כ לפי מה דס"ד דאין היקש למחצה ואמרינן ויצאה והיתה מה הוי' בכסף אף יציאה בכסף, ויהי' היציאה בכסף קנין כיון דלא שייך בגירושין כסף שיוי, לזה מקשה 'ה"נ האי כספא לחוד והאי כספא לחוד', דבקידושין הכסף הוא כסף שיוי ולא כסף לקנין, וגבי גירושין הוי כסף קנין ולא כסף שיוי, א"כ תו לא שייך 'אין סניגור נעשה קטיגור' כיון דהאי כספא לחוד והאי כספא לחוד, ומשני טבעא מיהא חד. ודו"ק ועמ"ש בס"ק י"ב".



...ושארי הגאון ר' חיים עוזר שליט"א מוילנא העירני לישב חומר הקושיא דלעיל. דיש לחלק בין כסף מכירה דעלמא, דהוי כסף שיווי החפץ הנמכר, ולכן בגונא דלעיל לא מקרי שקיבל כסף תמורת החפץ ונתינה מקרי ולא מכירה. משא"כ בכסף קידושין די"ל דהוי כסף קנין ולא שיווי, וכמ"ש הסמ"ע ז"ל, גם בגונא דלעיל עכ"פ כסף קנין הוי. ודפח"ז.

אפיקורים טז, יא

כלומר, לדעת האחיעזר יש לחלק בדעת הסמ"ע בין דיני ממונות לקידושין, ולכן נדחית הקושיה על הר"ן: בממונות המבחן הוא האם יש כאן שווי, ולכן כשיש איסור הנאה לצד אחד, אין לו כלל "כסף שווי" ולכן גם אין קניין ואין ממון לתבוע מהגנב. לעומת זאת, בקידושין מדובר ב"כסף קניין" וממילא מספיק שנעשה כאן מעשה שמבחינת האישה יש לו חשיבות ממון ויש בו ריזוי, וממילא נעשה קניין.

לענ"ד אפשר להביא הוכחה לכך שהסמ"ע סבר שיש לחלק בין דיני מכירה לדיני קידושין מדבריו בספרו "פרישה", בפירושו לסוגית מקדש בתמרה (בבלי. קידושין יב ע"א). הסוגיה דנה במקרה שמקדש בתמר בודד שאיננו שווה פרוטה, אולם יש חשש שמא במקום רחוק התמר שווה פרוטה: "שמא שווה פרוטה במדי". נחלקו הראשונים: לדעת הרא"ש (קידושין פ"א, סי' יז) אין כאן קידושין כלל, שהרי אין לזה שווי מחייב במקומו כלל, והמחלוקת בגמרא היא האם גזרו מדרבנן שתהיה מקודשת.⁷ מנגד, לדעת הרמב"ם אם אכן התמרה שווה פרוטה במקום רחוק יש כאן קידושין, ולכן החשש הוא כפשוטו שמא יש מקום שבו היא שווה פרוטה והיא מקודשת:

קידשה באוכל או בכלי וכיוצא בו ששוה פחות מפרוטה הרי זו מקודשת בספק וצריכה גט מספק, שמא דבר זה שווה פרוטה במקום אחר. הא למדת שכל המקדש בשווה כסף, אם היה שווה פרוטה באותה המדינה הרי אלו קידושי דאי ואם אינו שווה פרוטה הרי אלו קידושי ספק.

רמב"ם אישות ד, יט

7. סברא זאת מובאת כבר בתוספות ר"י הזקן המודפס על הדף (קידושין יב ע"א), אלא שהוא חולק עליה בגלל שאין סברא לגזור מדרבנן.



מדבריו עולה שמספיק שהחפץ שווה פרוטה במקום רחוק כדי להחשיבו לחפץ שווה פרוטה לעניין קידושין. הפרישה באר את שיטתו:

...ודאי טעמו: מאחר שהוא שווה פרוטה בשום מקום, הוה כאילו הוא שווה בכאן, מאחר שיכול להוליכו שם. ואין לומר דרבנן גזרו... ואי משום שהאשה תוליכנו לאותו מקום, שזה ודאי אין סברא שתוציא מנה על שווה פרוטה, אלא ודאי טעמו שסובר דגזירת הכתוב הוא שאם הוא שווה פרוטה בשום מקום אז שם ממון עליו הואיל שאפשר שיוליכנו לאותו מקום...

פרישה אבן־העזר לא, יא

כלומר במקרה זה אין שווי כלל לחפץ במקומו וכל משמעותו הוא שיש לו "שם ממון" ומועיל לקידושין. ממילא יוצא שבעל הפרישה, הוא ר' יהושע פלק, מחבר הסמ"ע (שכאמור סבר שסתם קניין כסף הוא כסף שווי) סבר שבקידושין אין צורך בכסף שווי, וממילא יש לבאר את דעתו בדומה לדעת האחיעזר: בקידושין קניין כסף הוא משום "כסף קניין", ובמכר קניין כסף תלוי ב"כסף שווי".

מעבר לכך, בדומה לדברי הפרישה, מלשון הרמב"ם אפשר לדייק שיש הבדל בין דרך פעולתו של קניין כסף בממונות לבין דרך פעולת קניין כסף בקידושין. בפתירת הלכות מכירה, מסביר הרמב"ם כיצד קונים קרקע בכסף:

כיצד בכסף: מכר לו בית, מכר לו שדה, ונתן לו הדמים קנה. במה דברים אמורים: במקום שאין כותבין את השטר. אבל במקום שדרכן לכתוב שטר מכר לא קנה עד שיכתוב את השטר. ואין קרקע נקנית בפחות משווה פרוטה.

רמב"ם מכירה א, ד

לעומת זאת, בהסברו את קניין הכסף בקידושי אישה נוקט הרמב"ם בלשון שונה:

כיצד האשה מתקדשת: אם בכסף הוא מקדש, אין פחות מפרוטה כסף או שווה פרוטה, ואמר לה הרי את מקודשת לי, או הרי את מאורסת לי, או הרי את לי לאשה בזה, ונותנן לה בפני עדים. והאיש הוא שאומר דברים שמשמען שקונה אותה לו לאשה והוא שיתן לה הכסף.

רמב"ם אישות ג, א



בשתי ההלכות פוסק הרמב"ם שסכום הקניין המינימאלי הוא פרוטה, אך הניסוח שונה לחלוטין. בדיני קרקעות, קודם כל מציין הרמב"ם "ונתן לו הדמים – קנה", ורק לאחר מכן הוא מוסיף: "ואין קרקע נקנית בפחות משווה פרוטה"; ואילו בקידושין, לא כתב: "נתן לה הדמים" אלא מיד סייג: "אם בכסף הוא מקדש אין פחות מפרוטה כסף או שווה פרוטה". אכן, הרב איסר זלמן מלצר, למד מדיוק זה ברמב"ם עקרון יסוד ביחס בין קניין קרקע לקידושי אישה, תוך שהוא חולק על דברי האבני-מילואים:

מש"כ הרמב"ם ונתן לו הדמים. ולא כתב כמו שכ' בה' אישות פ"ג ה"א... ונראה דכונת הרמב"ם לחלק בין כסף מכירה לכסף קדושין... אכן מה שכתב האבני-מילואים דגם כסף קדושין הוא כסף שיווי ודאי לא מסתבר... המורם מדברינו דכסף מכירה וכסף קדושין הם שני ענינים: דכסף מכירה הוא כסף שיווי וכסף קדושין הוא כסף קנין. ומה שכ' הא"מ דהא ילפינן קנין דאשה מקנין דשדה עפרון, לק"מ: דלא ילפינן אלא גז"ש דקיחה קיחה – דקיחה דאשה הוא בכסף, אבל לא ילפינן מעיקר דין קנין שדה, וכמש"כ הר"ן בהלכות, בהא דאימא אף בחליפין, דרק לשון קיחה הוא דגמרינן דבכסף הוא. ועכשיו מבואר לשון הרמב"ם: דבדיוק כתב כאן "ונתן לו הדמים", דסובר כדעת רש"י דכסף דמכירה הוא כסף שיווי. ולא מהני [אלא] אם יתן פרוטה בתורת תחלת פרעון. אבל גבי קדושין שפיר כתב בלשון קנין וכמו שכתבנו. ועמש"כ בזה בהל' ו'.

אבן-האזל, מכירה א, ד

הרב איסר זלמן מלצר מסביר כי קידושי אישה וקניין קרקע אינם דומים. בעוד יסודו של קניין קרקע הוא שוויות, כדברי הסמ"ע, יסוד קידושין בכסף 'כסף קניין', כהגדרתו של הט"ז. לשיטתו, הגזרה-שווה "קיחה קיחה" אינה מלמדת על זהות בין הקניינים אלא רק מלמדת שקניין אישה נעשה בכסף. בכך מוסבר חילוק הלשונות ברמב"ם: בעוד שבקניין אישה יש לפתוח בעיסוק בסכום המינימלי, המגדיר את הקניין המשפטי, בקניין קרקעות עוסק הרמב"ם קודם כל במושג הדמים, המגדיר את שוויו של הדבר הנקנה, ורק לאחר מכן עוסק בסכום המינימלי.



הסבר לשיטות הראשונים במקור קידושי שווה כסף לאור שאלת כסף שווי וכסף קניין

לאור מחלוקת האחרונים, אפשר להסביר את מחלוקת הראשונים על מקור האפשרות לקדש בשווה כסף: כאמור, לדעת האבני-מילואים, יסוד הקניין בקידושי כסף הוא השווי שבו. עמדה זו מתאימה לעמדת הרמב"ן ובית מדרשו, לשיטתם אפשר לקדש בשווה כסף ואין צריך לכך מקור נפרד מקידושין בכסף, מכיוון שהקידושין בשווה כסף הם דבר פשוט, והשווי שבהם גלוי לעין כל.

עקרון זה מתאים גם לשיטתם ביחס לקניין כסף בממונות, כפי שנלמד מסוגית מקור קניין כסף: בגמרא מובאת בכמה מקומות מימרא של ר' יוחנן שקניין כסף במטלטלים הוא מדאורייתא. נחלקו הראשונים בביאור מקורו של ר' יוחנן. הרמב"ן ביאר שהדין נלמד מסברא:

ורש"י ז"ל פירש כדאשכחן גבי קונה מן ההקדש שאמרה תורה ונתן הכסף וקם לו. ואינו מחזור: דמהקדש לא גמרינן הדיוט, ועוד דאימעיט ליה הקדש מהכא שהרי אינו בתורת אונאה. אלא עיקר משמעותיה דקרא בכסף הוא, דכתיב: "או קנה" ודרך קנייה בכסף. והיינו דלא אמרינן הכא מ"ט דר' יוחנן כדאמרינן מ"ט דר"ל, משום דר' יוחנן לאו ק"ו קא דריש ולא קרא דריש אלא סתם קנין במעות קאמר.

חידושי הרמב"ן בבא מציעא מז ע"ב

לשיטת הרמב"ן אין צורך כלל במקור לקניין כסף שהרי כסף הוא "סתם קניין", שהרי זהו פירוש המונח לקנות. לאור זאת נראה שיש להשלים את דברי הרמב"ן, שהתמורה שבכסף היא פעולת הקניין, וממילא גם קניין כנגד שווי חפץ הוא קניין פשוט. אכן, הראתי כבר בעבר שלדעת הרשב"א כסף הוא כסף שווי הן בממונות והן בקידושין.⁸

לעומת זאת, הט"ז סובר כי יסוד כסף הקידושין הוא יסוד משפטי – 'מעשה קידושין'. שיטתו מתאימה לדבריהם של רש"י ובעלי התוספות, המבקשים מקור לקידושין בשווה כסף, ורואים קניין זה כמחודש. לשיטתם, הקניין בכסף אינו טמון בשוויו,

8. ראו עוד בבדי הארון (קובץ שיעורים, תשנ"ג) עמ' 273-274.



אלא ביכולתו להחיל מעשה קניין, ולולא מקור מפורש לא היה אפשר ללמוד מכך על האפשרות לקדש בשווה כסף!

השיטה השלישית, שיטת האחיעזר בסמ"ע והאבן-האזל ברמב"ם: בקידושין קניין כסף הוא כסף קניין ובממונות כסף שווי. לדרך זו אפשר להבין שאכן יש צורך במקור נפרד לכך שבקידושין שווה כסף ככסף, זאת בשונה מממונות, שבהם ייתכן שמדובר בסברא פשוטה.

הבנה זאת מחזירה אותנו לעקרונות שראינו בפתיחת המסכת: לפי שיטת רש"י ובעלי התוספות יש לומר שעיקר מהות קידושי אישה, הפותחים את רשימת הקניינים, הם יצירת הזיקה והמחוייבות ולא בעלות. לכן, באופן חריג, הכסף איננו משמש בהם כשווי (כקניין גוף שמבטא בעלות) אלא הוא משמש ליצירת זיקה עמוקה על ידי מעשה קניין סמלי.

סיכום

בשיעור זה בחנו את מחלוקת הראשונים לגבי מקור דין 'שווה כסף ככסף' בקידושין. ראינו שלדעת רש"י ותוספות יש צורך במקור מיוחד לדין זה, והוא לימוד מעבד עברי או מנזיקין. לעומתם, לדעת הרמב"ן ובית מדרשו אין כל צורך במקור לכך, משום שכל מהות הכסף היא שוויו.

בהמשך הצבענו על כך שמחלוקת זאת תלויה במחלוקת האחרונים במהות קניין כסף ומקבילה לה: לדעת הסמ"ע כסף במכר מהותו היא שוויו (שיטה המכונה "כסף שווי"). מנגד לדעת הט"ז, יש ללמוד את מהות קניין כסף מקידושי אישה שבהם לא רלוונטי לדבר על שווי למכר, ולשיטתו מהות הכסף היא יצירת הקניין והעברת הבעלות (שיטה המכונה "כסף קניין"). האבני-מילואים ביאר שלדעת הסמ"ע גם בקידושי כסף עיקר הקידושין תלויים בשווי. לעומת זאת הראנו שלדעת הסמ"ע עצמו בחיבורו הפרישה נראה שיש לחלק בין קידושין למכר, ולכן בקידושין אכן יש כאן "כסף קניין". כך הבין בדבריו האחיעזר, וכן ביאר באבן-האזל את שיטת הרמב"ם.

לאור זאת הצענו שלשיטת רש"י ובעלי התוספות, שיש צורך במקור מפורש לקניין בקידושי כסף, מהות קניין הכסף בקידושין היא דווקא פעולת הקניין ולא השווי.



לעומת זאת, לשיטת הרמב"ן ובית מדרשו (בדומה לשיטת האבני־מילואים) כל מהות הכסף הוא שוויו, וממילא פשוט שגם בקידושין קניין כסף ככסף.



מתוך 'שעורי הרב רא"ם – קידושין', הוצאת גילוי,
תשע"ט לרכישת הספר : otniel.org/shop



שיעור 7

המקדש ב"שיראי" וחיוב שמאות בשווה כסף

פתיחה

שיטת רש"י – הצורך בשומא נובע מכך שדין "שווה כסף" הוא חידוש
שיטת המגיד-משנה – גם לשיטת רב יוסף הכל תלוי בגמירות דעת
שיטת הרמב"ם – להלכה הצורך בשומא הוא סובייקטיבי
שיטת ר"ת – הצורך בשומא תלוי בידיעה
כסף שווי וכסף קניין
סיכום



פתיחה

בהמשך לבריור היחס שבין קידושין בשווה כסף לקידושין בכסף, עולה השאלה:
האם ישנו צורך שהאישה תדע את ערכו המדויק של החפץ בו היא מתקדשת?
הגמרא דנה בשאלה זאת בסוגית "המקדש בשיראי":

ההוא גברא דאקדיש בשיראי, רבה אמר: לא צריכי שומא, רב יוסף אמר:
צריכי שומא.

אי דאמר לה בכל דהו – כולי עלמא לא פליגי דלא צריכי שומא, אי דאמר לה
חמשין ולא שוו חמשין – הא לא שוו, כי פליגי – דאמר חמשין ושוו חמשין,
רבה אמר: לא צריכי שומא, דהא שוו חמשין; רב יוסף אמר: צריכי שומא, כיון
דאיתתא לא בקיאה בשומא לא סמכה דעתה.



איכא דאמרי: בכל דהו נמי פליגי, רב יוסף אמר: שוה כסף הרי הוא ככסף, מה כסף דקיץ, אף שוה כסף נמי דקייץ.

בבלי, קידושין ז ע"ב

רבה ורב יוסף חולקים האם אדם המקדש ב"שיראי" (בגדי משי) צריך לשום אותם, או שיכול לקדש גם ללא שומא. הגמרא מביאה שתי קריאות של המחלוקת:

הקריאה הראשונה מעמידה את המחלוקת במקרה מסויים: האם כשהבעל הצהיר על שווי מדויק של "השיראי" צריך לשום אותם לפני הקידושין. לפי קריאה זאת, אם אמר המקדש לאישה "התקדשי לי בשיראין אלו, כמה שהם שווים", לכל הדעות אין צורך בשומא, שהרי כל מה שנדרש הוא הידיעה שיש כאן חפץ השווה לפחות פרוטה: "...דלא צריכי שומא, דבציר מפרוטה לא שוו" (רש"י, ד"ה בכל דהו). כמו כן, אם אמר לה ששווים חמשים ונתברר שאינם שווים כך – לכל הדעות אינה מקודשת. לפי דרך זאת מחלוקתם האמוראים היא שלדעת רבה אין צורך בשומא מקדימה שהרי שווים תואם את מה שנאמר, ורב יוסף מצריך שומא מקדימה, מכיוון שהאישה אינה בקיאה בשומא ולא סמכה דעתה.

הקריאה השנייה, קריאת ה"איכא דאמרי", מעמידה את המחלוקת באופן מוחלט: האם תמיד צריך שומא. לפי קריאה זאת גם כאשר המקדש אמר לאישה – "התקדשי לי בשיראין אלו כמו שהם", והאישה נתרצתה לכך, דורש רב יוסף שתעשה שומא בפועל, שכן לשיטתו "שווה כסף" צריך להיות קצוב כמו כסף.

בשיעור זה נבחן את שיטות הראשונים בפרשנות הסוגיה ובפסיקת ההלכה, ונבחן את הקשר בין סוגיה זאת לבין מהות קידושין בשווה כסף, ומחלוקת האחרונים על "כסף שווי" שבעניינה הרחבנו בשיעור הקודם.

שיטת רש"י - הצורך בשומא נובע מכך שדין "שווה כסף" הוא חידוש

רש"י בביאור הלישנא קמא מדייק:

אי דאמר - התקדשי לי בחמשים זוז והרי לך אלו בדמיהם.

רש"י שם



לדעת רש"י יש כאן קודם כל קידושין בסכום של כסף "בחמישים זוז", ורק לאחר מכן באים "השיראי" כתחליף – "והרי לך אלו בדמיהם". יש לחקור מדוע רש"י נדרש למבנה זה? למה לא לבאר כפי הפשט שמדובר על קידושין בשיריאיין עצמן, ותכלית השומא היא רק גמירות הדעת? דן בכך בעל האבני־מילואים:

... ודברי רש"י נראה תמוה: במה דלא פי' כפשוטו דאמר לה התקדשי בחפץ זה ששוה חמשיין! ואפשר, דאם אמר לה התקדשי בחפץ זה ששוה חמשיין ואם נמצא אח"כ ששוה פחות דינר ה"ל בכלל אונאה, ופחות משתות הוה ליה מחילה, ואפי' במטבע שנינו פ' הזהב (א,א): "כמה תהיה הסלע חסירה ויהיה בו אונאה עד שתות". וא"כ היכא דיהיב לה סלע לקידושין וחסר עד שתות נמי הוה להו קידושין. ולזה כתב רש"י דאמר לה התקדשי בחמישים זוז והרי לך אלו בדמיהן, בזה ליכא מחילה וצריך להיות השיריאיין שוה חמשיין בלי גרעון. ואכתי צ"ע.

אבני־מילואים, סימן לא

בעל האבני־מילואים מדייק שרש"י הקפיד לפרש שאמר לה "התקדשי לי בחמישים זוז" והרי לך אלו בדמיהן, שכן אילו אמר לה סתם "התקדשי לי בחפץ זה", ייתכן שתהיה מקודשת אף אם לבסוף מסתבר שאינן שווים חמישים, כדין כל אונאה שאינה חוזרת עד שתות. אמירת "הרי לך אלו בדמיהן" יוצרת מצב שבו אין מחילה, והחפץ צריך להיות שווה חמישים בדיוק.

פירושו מעמיד את הלשון הייחודית שמנסח רש"י על נימוק צדדי. אולם, אפשר להסביר את דברי רש"י באופן אחר, המתקשר ישירות לסוגיה ומבוסס על שיטתו במקור דין שווה כסף ככסף, ואשר אף מוזכרת בגוף סוגית "שיראי":¹

לשיטת רש"י, כפי שראינו בשיעור הקודם, עיקר קניין כסף הוא בכסף, ולכן היכולת לקדש בשווה כסף היא חידוש המצריך מקור. מתוך כך מובנת שיטתו כאן שקידושין בשווה כסף, בגדי המשי, חייבים לשמר את הזיקה לכסף, ולכן הוא מדגיש שמדובר ב"תרגום" מדויק לכסף. לכן הניסוח הוא: "התקדשי לי בחמישים זוז והרי לך אלו בדמיהם".

1. בסוף השיעור נבאר מדוע נדחק האבני־מילואים לבאר את הסוגיה בדרך זאת, ראו לקמן 93.

לאור פירוש זה אפשר לבאר את שיטת רב יוסף בלישנא קמא. לכאורה שיטת רב יוסף קשה: מדוע אין הקידושין תופסים גם אם יתברר שכך אכן השווי? לשיטת רש"י הפתרון הוא שכל עוד הבגדים לא עברו שומא המובנת וידועה לאישה, הם אינם מהווים תחליף מניח את הדעת לכסף, ו"איתתא לא סמכה דעתה".

כאמור, לפי הלישנא בתרא מצריך רב יוסף שומא גם כאשר המקדש אמר "התקדשי לי בכל דהו", כלומר "התקדשי לי בשיראין אלו כמו שהן". הנימוק שמביאה הגמרא לשיטת רב יוסף על פי לישנא זו הוא: "שוה כסף הרי הוא ככסף – מה כסף דקיץ, אף שוה כסף נמי דקייץ".²

מה עומד ביסוד סברא זו? לכאורה אם אמר: "בכל דהו" – מדוע שלא יחולו הקידושין? הרי אי אפשר לומר שהאישה "לא סמכה דעתה"! אלא לשיטת רש"י קל לבאר שההסבר נובע ממקור קידושי שווה כסף, וכפי שמדייק רש"י:

שוה כסף ככסף – גבי קידושין כסף כתיב, ושוה כסף איתרבי ככסף, כדאמרינן לקמן 'שיב לרבות שוה כסף', הלכך כי כסף בעינן דקייץ.

רש"י קידושין ח ע"א

לפי רש"י, ההבדל בין שתי הלישנות של הגמרא הוא בעצמת הזיקה הנדרשת בין שווה כסף לכסף: לפי הלישנא קמא "כל דהו" יכול לספק את הזיקה בין כסף לשווה כסף, מכיוון שהכסף כאן הוא מינימום של "כל דהו". אולם לפי הלישנא בתרא של דברי רב יוסף: "מה כסף דקיץ, אף שוה כסף נמי דקייץ" תמיד נצרכת זיקה מלאה בין שווה כסף לכסף, המתממשת בשומא.

שיטת המגיד'משנה – גם לשיטת רב יוסף הכל תלוי בגמירות דעת

הרמב"ם כתב דין זה באופן דומה לקריאת הלישנא קמא:

2. בהמשך הסוגיה מביא רב יוסף שתי הוכחות לשיטתו. תוספות בדף ח ע"א מסביר שהראיה היא ללישנא קמא. באחרונים הקשו על פרשנות זאת. ראו עצמות יוסף קידושין ח ע"א (הלכה טז) ופני יהושע קידושין ח ע"א.



אמר לה הרי את מקודשת לי בבגדים אלו שהן שוין חמשים דינרים והיו של משי וכיוצא בהן שהאשה מתאוה להן, אם היו שוין חמשים הרי זו מקודשת משעת לקיחה, ואינן צריכין שומה בשוק ואחר כך תהיה מקודשת כדי שתסמוך דעתה, אלא הואיל והן שוין כמו שאמר לה הרי זו מקודשת משעה ראשונה, ואם אינן שוין אינה מקודשת.

רמב"ם, אישות ז, יח

כפי שאפשר לראות, הרמב"ם מתייחס כאן למקרה שנאמר שווי, והשומא נעשית לאחר הקניין. הרמב"ם ביאר את המקרה באופן שונה מזה של רש"י בשתי נקודות: ראשית, הרמב"ם מסביר את המקרה כפשט הגמרא מקדש בבגדים ואח"כ גם מציין את השומא. שנית, הרמב"ם מדייק שהצורך בגמירות הדעת איננו בעת הקידושין אלא אפשר לבדוק את הדברים גם לאחר מכן: "אם היו שוין חמשים הרי זו מקודשת משעת לקיחה".

אפשר היה לומר שהרמב"ם פסק כדעת רבה לפי הלישנא קמא. אולם המגיד-משנה הרחיב את ביאורו של הרמב"ם אפילו אליבא דרב יוסף:

ומלשון רבינו נראה שהוא מפרש דאפילו רב יוסף לא אמר שיהיו הקידושין בטלים כיון שלא נשומו קודם קבלתה כמו שפירש"י ז"ל אלא שאינן חלין עד שיהיו נשומין. ומ"מ לענין דינא לא נפקא לן מידי דהא איפסיקא הלכתא דשיראי לא צריכי שומא.

מגיד-משנה שם

לדברי המגיד-משנה רב יוסף לא מצריך שומא כתנאי מקדים הכרחי המפקיע את הקידושין אם לא נעשה. הקידושין עקרונית יכולים לחול, אלא שרק לאחר שישומו את השיראין ויתברר שאכן שווים כפי שאמר – יתברר שחלו הקידושין. המגיד-משנה מדגיש שסברא זאת מנוגדת להסברו של רש"י, לפיו נדרש שהאישה תדע את שומת החפץ בשעת הקידושין כדי שתהיה גמירות הדעת.

המגיד-משנה אינו מתייחס לקושי שבהסבר של דברי רב יוסף לפי הלישנא בתרא: "מה כסף דקיין, אף שוה כסף נמי דקיין" לאור העקרון של דין "גמירות דעת". אך נראה לשיטתו שהביאור הוא שגמירות הדעת אפשרית גם לאחר מעשה ולכן נדרשת תמיד שומא, גם אם ההצהרה המוקדמת על השווי אכן הייתה נכונה.



כלומר, מכיוון שרב יוסף לא אמר שאם אין שומא היא אינה מקודשת, אלא רק אמר שעדיין צריך לעשות שומא בפועל, אין קושי לתלות את כל הסוגיה בגמירות דעת. דיוק זה מעמיד את המחלוקת בין הרמב"ם לפי דיוקו של המגיד-משנה לבין רש"י כמחלוקת מהותית: לשיטת רש"י לדברי רב יוסף השומא הופכת שווה כסף לכסף, ורק בכסף האישה מתקדשת. לעומת זאת לדעת המגיד-משנה גם לשיטת רב יוסף השומא נועדה רק למנוע טעות, ולכן עקרונית היא יכולה להתברר גם לאחר מכן. הברור נדרש רק בגלל החשש שהאישה התקדשה רק על דעת בירור עתידי זה. לכאורה, בסוף הסוגיה (ט"ז א') נפסקה ההלכה ללא כל מחלוקת: "והלכתא: שיראי לא צריכי שומא". אף על פי כן, נחלקו הראשונים לא רק בביאור הסוגיה אלא גם בפסיקת ההלכה המשפיעה על היחס לשווה כסף, כפי שנפרט להלן.

שיטת הרמב"ם - להלכה הצורך בשומא הוא סובייקטיבי

אם נדייק בלשון הרמב"ם שראינו לעיל, נראה שלוש מילים קריטיות שנוספו בהלכה זאת: "שהאשה מתאוה להן". הבחנה זו מורה שלדעת הרמב"ם רק בשווה כסף שהאישה רוצה בו מאוד אין בו צורך בשומא, אולם כאשר מדובר בחפץ סתמי כן יהיה חיוב של שומא. כך אכן מדייק המגיד-משנה:

...וממ"ש רבינו: 'זהו של משי וכיוצא בהם שהאשה מתאוה להם' נראה שהוא סבור שאין הדין כן בכל דבר. וזהו שאמרו: 'שיראי לא צריכי שומא', ולא אמרו: 'כל מידי לא צריכי שומא'.

מגיד-משנה, אישות ז, יח

לפי דברי המגיד-משנה יוצא שבחפצים רגילים אנו פוסקים כדעת רב יוסף ששווה כסף צריך שומא! על פי המגיד-משנה, מתבססת פסיקה זו של הרמב"ם על דיוק בלשון הגמרא: הגמרא אמנם פסקה "הלכתא שיראי לא צריכי שומא", אך לא פסקה "הלכתא כרבה". זאת משום שההלכה אינה כרבה באופן גורף: רק בשיראי נפסק כמותו, אך שאר דברים אכן יצריכו שומא כדי שהאישה תתקדש.

מדברי הרמב"ם מתבאר, לפי זה, שהתרצותה של האישה לקידושין מושגת באחת משתי דרכים: או ידיעה ודאית במה היא מתקדשת (כגון סכום ידוע, או בגד שעבר



שומא), או שהדבר מספיק חשוב לה, עד כדי כך שאנו יודעים שרצונה תקף ומלא גם ללא ידיעה אובייקטיבית על שווי החפץ (כגון בבגד משי). מסתבר שחפצים רבים שייכים דווקא לסוג הראשון, ועל כן פוסק הרמב"ם בפשטות שלא יועילו בהם קידושין ללא שומא. אך "שיראי" ודומיהם, שייכים לדרך השניה, וההתרצות לקידושין שהם מחוללים אינה מבוססת על ידע אובייקטיבי אלא על התעוררות רצון סובייקטיבית.

שיטת ר"ת - הצורך בשומא תלוי בידיעה

גם רבינו תם פירש את הפסיקה "הלכתא שיראי לא צריכי שומא" כמוגבלת לשיראי ולא כוללת חפצים אחרים. אלא שהחלוקה שהוא מציע שונה מזו של הרמב"ם:

והלכתא שיראי לא צריך שומא - וא"ת אמאי איצטריך לפסוק כרבה לגבי רב יוסף?... ואומר ר"ת דאתא לאשמועינן דדוקא שיראי הוא דלא צריכי שומא, לפי ששומתן ידוע קצת ואין רגילין לטעות בו כל כך. אבל שאר דברים, כגון אבנים טובות ומרגליות שיש שאינם טובות אלא מעט ורגילים לטעות בהרבה יותר משוויים, צריכי שומא משום דלא סמכה דעתה...

תוספות, קידושין ט ע"א

תוספות מתחילים בשאלה: מדוע בכלל צריך לפסוק כרבה לעומת רב יוסף? הרי ישנו כלל נקוט שהלכתא כרבה! מתוך קושיה זו, מפרש רבינו תם שאכן הפסיקה כאן אינה גורפת לכל החפצים, אלא ייחודית לשיראי. זהו חפץ ששומתו ידועה, וממילא האישה יודעת מה הזיקה לשווי בכסף (גם אם לא באופן מדויק). לעומת זאת, חפצים אחרים - כגון אבנים טובות ומרגליות - אכן יצריכו שומא להלכה.

במבט ראשון נראה שר"ת סבר כדעת הרמב"ם שהעיקר הוא גמירות הדעת, אלא שהרמב"ם לא הצריך שומא בבגדי משי בגלל החביבות ואילו ר"ת התמקד בידיעת האישה. לפי הסבר זה, סברתו של רבינו תם פשוטה: סמיכות הדעת של האישה מתערערת כאשר החפץ הוא מסוג החפצים הדורשים מומחיות כדי לשום אותם. אם מדובר על חפץ שהאדם הסביר יודע את שווי - מיותר לשום אותו.



אולם יש להסביר כיצד מתמודד ר"ת עם דעת רב יוסף לפי הלישנא בתרא: "מה כסף דקיין, אף שוה כסף נמי דקיין", שממנה נראה שמדובר בדרישה מהותית.³ לכן אפשר להציע שההבדל בין החביבות שבדעת הרמב"ם לידיעת השווי בדעת ר"ת נובע מפער מהותי: ר"ת ממשיך את מגמת פירושו של רש"י: שווה כסף תקף רק כשהוא משמר זיקה לכסף, ולכן רק חפץ ששוויו ידוע פטור משומא. רש"י ביאר שלשיטת רב יוסף (בלישנא בתרא) השומא חייבת להיות מדויקת, ואילו ר"ת ביאר שגם לדעת רבה נצרכת זיקה אך הזיקה איננה חייבת להיות מדויקת אלא עליה להיות לפחות בשווי מינימלי של כסף עליו סמכה דעתה.

לשון אחרת, לשיטת רש"י ותוספות עקרונית אפשר לקדש רק בכסף קצוב; שווה כסף יהיה כשר לקידושין רק לאחר שנישום, והפך בכך לקצוב, ממש כמו כסף. לשיטת רש"י בדעת רב יוסף, בלישנא בתרא, יש דרישה לשווי מדויק ואילו לדעת רבינו תם יש דרישה לכך שהאישה תדע לפחות הערכה מינימלית של החפץ, גם אם בפועל הוא שווה קצת יותר.

בעמקם של דברים, ייתכן שכסף שונה משווה כסף בכך שהוא אינו מבטא רק הנאה מן החפץ הספציפי שניתן (כגון שיראי), אלא ביטוי מהותי לערך, שאפשר לקנות בו עקרונית כל דבר, ושאינו כלה ונפסד.⁴ שווה כסף יכול אמנם לקנות, אך רק לאחר שנישום, וממילא אז אפשר להתייחס אליו ככסף.

כסף שווי וכסף קניין

כאמור, חלוקת השיטות בסוגיה זאת נובעת משאלת הצורך במקור נפרד לקידושי כסף ולשווה כסף. כפי שראינו בשיעור הקודם, חלוקה זאת קשורה ביסודה גם למחלוקת האחרונים ביחס למהות קניין כסף: לשיטת רש"י מדובר ב"כסף קניין", כלומר מהות הכסף בקניין איננו שוויו אלא מעשה הקניין שלו. לעומת זאת, לשיטת

3. לשיטתו - בניגוד לשיטת הרמב"ם - אי אפשר לסמוך על השומא שתעשה לאחר הקידושין. הרי התוספות (ו' ע"ב ד"ה ורב) ביארו כדעת רש"י, שלפי הלישנא בתרא לשיטת רב יוסף חובה לעשות את השומא לפני שיחולו הקידושין.

4. רש"י בבכורות מסביר, שהבעייתיות בשימוש בשווה כסף בקדשים קשורה לעובדה שהוא עלול להיות כלה ונפסד (רש"י, בכורות נא ע"א, ד"ה מצרפין): "והוא הדין לכל שוה כסף, שמא יזול ונמצא הקדש מפסיד; אבל טיבעא לא זייל".



ראשוני ספרד מדובר על "כסף שווי", כלומר עיקר הכסף הוא שוויו וממילא אין צורך כלל במקור לקידושין בשווה כסף.

באופן דומה בסוגיה שלנו רב יוסף, בקריאה הרדיקאלית ביותר שלו, המצריך כסף קצוב, דבר התואם את השיטה שכסף קידושין הוא "כסף קניין": הכסף אינו פועל מכח שוויו, אלא מכח סמליותו, וממילא איננו מסתפקים בריצוי אלא אנו נצרכים להמרה מלאה לכסף שבכוחו לעשות מעשה קניין.⁵ כפי שראינו, רש"י התנסח באופן מדויק – "התקדשי לי בחמשים והרי לך אלו בדמיהם" – יסוד הקניין הוא קודם כל הזיקה לכסף; ולכן יש לקדש בכסף ולתת את ה"שיראי" רק כתמורה כנגד הכסף.

הסבר זה יכול גם לסייע להבין מדוע האבני-מילואים ביאר שרש"י נזקק לתבנית זאת מתוך דיני הונאה ולא כפרשנות פשוטה לסוגיה, שהרי לשיטתו של בעל האבני-מילואים תמיד כסף הוא כסף שווי.⁶

לעומת זאת, רבה, המאפשר לקדש ב"שיראי" ללא שומא, אינו רואה הבדל מהותי בין "שיראי" לבין כסף – בשניהם העיקר הוא התמורה, דבר התואם יותר לשיטתם של ראשוני ספרד שאין צורך במקור ייחודי לכך ששווה כסף ככסף.

סיכום

בשיעור זה בחנו את מחלוקת האמוראים והראשונים ביחס לצורך בשומא בקידושין בחפץ (שווה כסף). לדעת רבה אין צורך בשומא ואילו לדעת רב יוסף צריך שומא. הגמרא הביאה שתי קריאות מהי המחלוקת: לפי הקריאה הראשונה המחלוקת ממוקדת רק למקרה שאמר לה ש"השיראי" שווים סכום קצוב ואכן הם שווים כך, ונשאלת השאלה האם צריך לשום אותן; ואילו לפי הקריאה השנייה המחלוקת קוטבית יותר: לדעת רב יוסף אפילו כשלא נקב סכום יש צורך לשום את ה"שיראי".

פתחנו בשיטת רש"י בדעת רב יוסף, אשר ממנה עולה שהצורך בשומא הוא מהותי: בגלל שעיקר הקידושין הם בקניין כסף ולכן בקידושין בשווה כסף נדרשת זיקה ישירה לכסף. לשיטתו מבואר מדוע לרב יוסף הצורך בשומא נובע מן הצורך בזיקה

5. כפי שנראה לקמן (עמ' 162) כך הסביר רב יוסף גם את דברי בית שמאי, המצריכים "כסף צורי", שעיקר הכסף אינו שוויו אלא כוח הקניין שבו.

6. ראו לעיל עמ' 87.



זו ואיננו תלוי רק בהתרצות האישה. לעומת רש"י, לדעת המגיד-משנה גם כשרב יוסף חייב שומא אין הכוונה שהקידושין אינם חלים עד שישומו את החפץ, אלא רק שצריך לוודא שאכן יש כאן גמירות דעת. לכן לשיטתו אם שמו את החפץ לאחר מעשה – האישה מקודשת. מכאן מוכח שאין צורך בזיקה בין כסף לשווה כסף אלא רק ברצון האישה.

על אף שלכאורה בגמרא נפסקה הלכה כדעת רבה ש"שיראי לא צריכים שומא", מדברי הרמב"ם מדויק שאין הכוונה שתמיד אין צורך בשומא, ולשיטתו הכל תלוי במידת ההתרצות של האישה. שיראי הם דברים שהאישה חפצה בהם ולכן אפשר לקדש בהם גם ללא שומא. לעומת זאת בחפצים אחרים נדרשת שומא.

גם ר"ת חילק בין שיראי לשאר דברים. אולם הסברא של ר"ת היא שהכל תלוי במידת הבנתה של האישה את ערכו של החפץ שבו היא מתקדשת. אמנם אין צורך בידיעה מדויקת על ידי שמאי אך כן נצרכת ידיעה. הצענו לבאר שגם ר"ת מסכים עם שיטתו העקרונית של רש"י שהצורך בשומא נובע מהצורך שתשמר זיקה בין קניין כסף לקניין בשווה כסף, זאת מכיוון שרק כך אפשר להסביר את ביאורו לדעת רב יוסף בלישנא השנייה.

לסיום העלנו שביאורו של רש"י נובע מהבנה שמדובר ב"כסף קניין", ולכן אי אפשר להסתפק בכך שיש כאן שווי, אלא נדרשת בשעת הקידושין זיקה ברורה בין החפץ שווה הכסף לכסף ממשי.

שיעור 8

קידושין במלווה ומכר במלווה

פתיחה

“המקדש במלוה — אינה מקודשת”

“שתהא מצויה בכל עת”

תיקון גירסת התוספתא

מכר במלווה וקידושין במלווה

מה מקור ההכרעה של הרמב”ם במכר שמלווה קונה?

משמעות ההבדל בין מכר לקידושין לדעת הרמב”ם

העדר הנאה ממשית

חלוקה בין “כסף קניין” ל”כסף שווי”

לימוד של קידושי כסף משדה המכפלה

סיכום



פתיחה

סוגית המקדש במלווה נידונה ע”י התנאים והאמוראים, והדיון בה זולג לסוגיות שונות בהגדרת הלוואה ובדיני ריבית. לצד זה נוגע העיון בסוגיה ביסודות עקרוניים בהבנת מהות כסף הקידושין וההבדל בינו לבין כסף מכר. על אף שלסוגיה יש מקור תנאי בתוספתא (קידושין פ”ג ה”א), הסוגיה מובאת בבבלי בשני הקשרים אמוראיים (ו ע”א; מז ע”א) והתוספתא מצוטטת רק באופן צדדי כסתירה למימרא האמוראית והעמדתה



לבסוף כדין צדדי. השיעור יתמקד במימרא שבבבלי ובמסקנותיה, ובתיקון גירסת התוספתא שבבבלי התואמת את המימרות האמוראיות.

הדין הראשון בסוגיה מובא בשם אביי, והוא פותח סדרה של בירורים שונים על קידושי כסף: קידושין בהנאת מלווה; קידושין במתנה על מנת להחזיר; קידושין מדין ערב ומדין עבד כנעני; קידושין לחצאין וקידושין בחליפין. באלה נעסוק בהרחבה בשיעורים בהמשך. הסוגיות השונות מעצבות גם הן את דין קידושי כסף ומשמעותו.

"המקדש במלוה - אינה מקודשת"

המימרא הראשונה בבבלי היא מימרא של אביי, שאינו מביא לה טעם או מקור תנאי:

אמר אביי: המקדש במלוה - אינה מקודשת, בהנאת מלוה - מקודשת, ואסור לעשות כן, מפני הערמת רבית.

בבלי, קידושין ו ע"ב

אביי מחלק בין מלווה, שבו אי אפשר לקדש, לבין הנאת מלווה, שאפשר לקדש בה (אך אסור מדין הערמת רבית). הגמרא דנה במהותה של אותה "הנאת מלוה", אולם היא אינה מבארת מדוע אי אפשר לקדש במלווה. רש"י על אתר מבאר שיסוד הדין נובע ממקור קידושי כסף:

אינה מקודשת - דקיחה משדה עפרון גמרינן דיהיב מידי בשעת קידושין, ומלוה להוצאה ניתנה, וכבר הן שלה ומעות אחרים היא חייבת לו.

רש"י, שם

רש"י מתייחס לשני גורמים: מקור דין "קידושי כסף" הנלמד משדה עפרון, בדגש על התמורה שניתנה בשעת המעשה, ומעמדו המשפטי של כסף ההלוואה, הנחשב כרכוש של הלווה, שהוא חוב שלו ולא חפץ שמופקד בידו. מאפיין ההלוואה שמציין רש"י מובא בהמשך, בסוגיה האמוראית השניה, במימרא של רב:

1. נרחיב בכך בשיעור הבא. לקמן, עמ' 111.



אמר רב: המקדש במלווה – אינה מקודשת, מלווה להוצאה ניתנה.

בבלי קידושין מז ע"א

רב מלמד את ההלכה עם נימוקה: המקדש במלווה אינה מקודשת, כי המלווה כבר איננה שלו, כפי שהסביר רש"י: "...וכיון דלהוצאה ניתנה הוא לה כי דידה ולא יהיב לה מידי". ההלוואה ניתנה להוצאה, וממילא כעת המקדש אינו נותן לה שום דבר.

"שתהא מצויה בכל עת"

כאמור, רב מבאר שיסוד הדין הוא בעקרון ההלכתי ש"מלווה להוצאה ניתנה". הגמרא מאריכה לבחון האם דין זה נתון במחלוקת תנאים או לא. ראשית מובאת ברייתא שלכאורה דנה במפורש בדין שלפנינו:

נימא כתנאי: המקדש במלווה – אינה מקודשת, ויש אומרים: מקודשת; מאי לאו בהא קמיפלגי, דמר סבר: מלווה להוצאה ניתנה, ומר סבר: מלווה לאו להוצאה ניתנה.

בבלי קידושין מז ע"ב

הגמרא מניחה שמי שחולק על רב, וסובר שהמקדש במלווה מקודשת, סובר זאת בגלל ש"מלווה לאו להוצאה ניתנה" כלומר מלווה דומה לפיקדון ונחשב בידי המלווה.

אלא שהעמדה זאת קשה, שהרי כל מהות ההלוואה היא מתן רשות להשתמש בכסף והחזרת כסף חלופי, ואם מלווה לא ניתנה להוצאה לא ברור מה היא הלוואה! תשובה לכך אפשר למצוא מדברי רש"י בהתייחסותו הראשונית לדין:

להוצאה ניתנה – הלואה רשאי להוציאה בהוצאה ואינו חייב להעמידה בעיסקא שתהא מצויה בכל עת שיתבענו. וכיון דלהוצאה ניתנה הוא לה כי דידה ולא יהיב לה מידי.

רש"י קידושין מז ע"א



ה'הוצאה' אינה מתאפיינת בשימוש בכסף אלא בזמינותו. לדעת רב, מכיוון ש"מלווה להוצאה ניתנה" אין חיוב על הלווה שיהיה מצוי אצלו הכסף "בכל עת שיתבענו". ממילא יש לבאר שהחולקים על עקרון זה מתייחסים לכסף הלוואה ככסף הנדרש להיות זמין להחזרה בכל עת. לכן מובנת השיטה שאישה יכולה להתקדש במלווה, שהרי יש להניח שהכסף זמין באופן מיידי. עקרון זה מחדד גם את סברתו של רב: ההלוואה נחשבת של הלווה, ממילא אין לו ביד שום דבר בשעת הקניין אלא רק חוב תאורטי.

אולם הגמרא דוחה את ההבנה שיש כאן מחלוקת ומעמידה את הברייתא במקרה אחר לחלוטין:

...והכא במאי עסקינן - כגון שאמר לה התקדשי לי במנה, ונמצא מנה חסר דינר, מר סבר: כסיפא לה מילתא למיתבעיה, ומר סבר: לא כסיפא לה מילתא למיתבעיה.

בבלי קידושין מז ע"א

כלומר, הגמ' מבארת שהברייתא כלל אינה עוסקת במקרה של רב, שבו האיש הלווה לאישה כסף והוא מעוניין להשאיר אותו אצלה ולקדש אותה בו, אלא מדובר במקרה שהוא מקדש אותה בכסף בפועל אלא שהסכום שבידו איננו מספק את האישה והוא מבקש לזקוף לה את היתר בהלוואה (כלומר האישה היא המלווה ולא הלווה), ובמצב זה נחלקו התנאים האם חוששים שבפועל האישה תתבייש לבקש את החוב, וממילא היא אינה מתרצה בכך או שמא היא לא תתבייש ולכן היא אכן מתרצה.

ההווא-אמינא של הגמרא, שיש מחלוקת תנאים על קידושין במלווה, מחדדת את הבנת מהות ההלוואה ואת הפגם שלה בקידושין: מכיוון שהכסף אינו זמין כלל בידי הלווה, למעשה אין כאן שום דבר ממשי.

תיקון גירסת התוספתא

הגמרא ממשיכה ומביאה מחלוקת תנאים נוספת, שהפעם, לכאורה, נוגעת ישירות למימרא של רב:

מיתבי: האומר לאשה התקדשי לי בפקדון שיש לי בידך, והלכה ומצאתו שנגנב או שאבד, אם נשתייר הימנו שוה פרוטה - מקודשת, ואם לאו - אינה מקודשת; ובמלוה, אף על פי שלא נשתייר הימנו שוה פרוטה - מקודשת, רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי מאיר: מלוה הרי היא כפקדון. עד כאן לא פליגי, אלא דמר סבר: מלוה אע"ג דלא נשתייר הימנה שוה פרוטה, ומר סבר: נשתייר הימנה שוה פרוטה - אין, ואי לא נשתייר הימנה שוה פרוטה - לא, אבל דכולי עלמא מקדש במלוה - מקודשת!

בבלי קידושין מז ע"א-ע"ב

מקור המחלוקת שמובאת כאן הוא בתוספתא, והיא מצוטטת גם בירושלמי.² שתי הדעות בתוספתא חלוקות על המימרא של רב ואביי: לדעת התנא קמא תמיד אפשר לקדש במלווה! ואילו לדעת ר' שמעון בן אלעזר אפשר לקדש במלווה רק אם עוד לא יצא הכסף. לכאורה התוספתא מוכיחה באופן חד משמעי שלכולי עלמא המקדש במלוה מקודשת! אך רבא דוחה את גירסת התוספתא:

אמר (ליה) רבא: ותסברא הא מתרצתא? הא משבשתא היא... אלא תריץ הכי: ובמלוה, אע"פ שנשתייר הימנה שוה פרוטה - אינה מקודשת, ר' שמעון בן אלעזר אומר משום ר"מ: מלוה הרי היא כפקדון. במאי קמיפלגי? אמר רבא, אשכחתינהו לרבנן בבי רב דיתבי וקאמרי: במלוה ברשות בעלים לחזרה והוא הדין לאונסין קמיפלגי...

בבלי קידושין מז ע"ב

רבא מגיה את התוספתא, באופן שלמסקנה עומדים דברי רב ואביי: המקדש במלוה אינה מקודשת, והתנאים נחלקו רק מה הדין אם נשתייר חלק מהסכום (שוה פרוטה) ממש בידי הלווה. המחלוקת לדברי "בית מדרשו של רב" היא על "מלוה ברשות בעלים לחזרה", כלומר האם אנחנו מתייחסים להלוואה כמי שנמצאת בידי הבעלים או בידי הלווה. למסקנה מעמידה הגמרא שלדעת תנא קמא הלוואה נחשבת "בידי הלווה לחזרה" כלומר שאפילו עוד לא הוציא הלווה מהכסף שניתן לו אפילו מטבע

2. תוספתא קידושין פ"ג ה"א; ירושלמי קידושין פ"א, ה"ב; וראו תוספתא כפשוטה קידושין עמוד 938-939 שם מובא שגירסת כתבי היד המדויקים של התוספתא זהה לגירסת הברייתא ללא התיקון של רבא, ואילו גירסת הנדפס הושפעה מההגהה של רבא בסוגית הבבלי כפי שנראה לקמן. ראו שם גם ביאור לשיטת ר' שמעון בן אלעזר.



אחד המלווה אינו יכול לחזור בו, מכיוון שהכסף נחשב של הלווה לחלוטין. בעוד לדעת ר' מאיר רק לאחר שהוציא הלווה מהכסף סכום כלשהו קנאו. מכלל הדברים יוצא למסקנת הבבלי שאין בתוספתא מחלוקת על יסוד דין פסול "המקדש במלווה" שכבר ניתן לידי האישה, אלא רק במקרה צדדי של השלמת הלוואה או במקרה של הלוואה שעדיין לא נוצלה בידי האישה.

מכר במלווה וקידושין במלווה

עד כה ראינו שעיקר הדין וטעמו של רב הוא ש"מלווה להוצאה ניתנה". לכאורה, טעם זה מורה שאין להבדיל כלל בין דיני קידושין לדיני מכירה וקנייה, וכך אכן עולה מפשט מהלך הגמרא בדיון על דברי רב:

...ותסברא? אימא סיפא: ושויים, במכר – שזה קנה; אי אמרת מלוה להוצאה ניתנה, במאי קני? אמר רב נחמן: הונא חברין מוקים לה במילי אחריו...

בבלי קידושין מז ע"א

כלומר, הגמרא מקשה על טעמו של רב שמלווה להוצאה ניתנה: מדוע חילקה הברייתא בין "מכר" ל"קידושין". אך למסקנה דוחה את הקושיה בכך שרב הונא העמיד את כל הברייתא במקרה שונה (כפי שהובא לעיל). מכלל הדברים יוצא שאכן לפי טעמו של רב אין מקום להבדל בין קידושין למכר, ובשניהם אי אפשר לקנות כנגד הלוואה. אכן, כך כתבו ראשונים רבים, כדוגמת דברי הרא"ש:

... תדע דאמר' לקמן דבמכר נמי לא קנה, אם לקח קרקעות במלווה...

תוספות הרא"ש קידושין ו ע"ב

הרא"ש מבין שאכן למסקנה יש זהות מוחלטת בין מכר לקידושין. דבר זה מהווה בסיס לדבריו בהמשך, כדי להרחיב את דין "הנאת מלווה" (שבו נדון בשיעור הבא). שיטה זאת מובנת, מכיוון שנימוקו של רב הוא לכאורה עקרוני – כסף הלוואה אינו יכול לשמש תמורה. ממילא אין סיבה לראות בדין זה דין ייחודי לקנייני קידושין, ולכאורה כך צריך להיות הדין בכל הקניינים. על אף זאת, הרמב"ם חילק בין קניין במלווה בקידושין לקניין במלווה בממונות.



בהלכות אישות פוסק הרמב"ם שהמקדש במלווה אינה מקודשת:

המקדש במלווה, אפילו היתה בשטר, אינה מקודשת. כיצד? כגון שהיה לו אצלה חוב דינר, ואמר לה: 'הרי את מקודשת לי בדינר שיש לי בידך' – אינה מקודשת, מפני שהמלווה להוצאה ניתנה ואין כאן דבר קיים ליהנות בו מעתה, שכבר הוציאה אותו דינר ועברה הנאתו.

רמב"ם אישות ה, יג

לכאורה, הנימוק לפסיקתו זהה לטעמו של רב ולמאפייני המלווה – "מפני שהמלווה להוצאה ניתנה ואין כאן דבר קיים..." אולם, בהלכות מכירה פוסק הרמב"ם שאפשר למכור קרקע בחוב שיש לו בידו:

מי שהיה לו חוב אצל חברו, ואמר לו: 'מכור לי חבית של יין בחוב שיש לי אצלך', ורצה המוכר, הרי זה כמי שנתן הדמים עתה, וכל החוזר בו מקבל מי שפרע. לפיכך אם מכר לו קרקע בחובו אין אחד מהן יכול לחזור בו, ואף על פי שאין מעות המלווה מצויות בשעת המכר.

רמב"ם מכירה ז, ד

הראב"ד אכן השיג על הרמב"ם:

מי שהיה לו חוב וכו'. א"א: לא ידעתי זה למה?! שהרי הושוו הגאונים כלם: 'מלווה להוצאה ניתנה ואינה כנתינת מעות כלל', והכי אמרינן בקדושין: 'ושוים במכר שזה קונה'. ואי מלווה להוצאה ניתנה במכר במאי קנה? ואולי הטעהו הא דאמרינן: 'מעמידין מלווה על הפירות והוא שיש לו'. וההיא לאו לענין קנייה מיירי אלא לאיסור רבית.

השגות הראב"ד שם

הראב"ד מעיד שכל הגאונים הסכימו לטעמו של רב, שהסיבה שקידושין אינם תופסים היא בגלל ש"מלווה להוצאה ניתנה", וכאמור "מלווה להוצאה ניתנה" רלוונטי גם לדין מכר, ואם כן קשה: מדוע פסק הרמב"ם שמכר שונה מקידושין? שיטת הרמב"ם נבחנה בידי הראשונים והאחרונים בשני משורים: ראשית, מה מקורו של הרמב"ם לדין מכר, בפרט לאור העולה בפשט הסוגיה שאין לחלק ביניהם. שנית, כיצד ביאר הרמב"ם את דין הקידושין, ומדוע הבדיל בינו לבין מכר?



מה מקור ההכרעה של הרמב"ם במכר שמלווה קונה?

המגיד־משנה הסביר את שיטת הרמב"ם, בכך שהרמב"ם דחה את הסוגיה בקידושין מכח סתירה לסוגיה אחרת:

...ובאמת שדבריו נכונים שאין מלוה קונה, מאותה סוגיא דהאיש מקדש. וגרסינן בירושלמי: 'רב חייא בשם ר"י: קדושין מלוה לחומרין, ובקרקעות לא קנה, ובמטלטלין אין מוסרין אותו למי שפרע'. וכתבוהו בפסק הלכה הרמב"ן והרשב"א ז"ל. ומ"מ כבר כתבתי למעלה פ"ה דבהנאת מלוה קנה לדעתם ז"ל. ודעת המחבר הוא שאינו סומך על אותה הסוגיא דהאיש מקדש מכח ההיא דאמרינן ויש דמים שהן כחליפין כיצד החליף דמי שור וכו' כפר"ח ז"ל וההלכות כדאיתא לעיל פ"ה, ואינו מחלק בין הנאת מלוה למלוה עצמה. גם רבינו חננאל ז"ל לא חילקו וההלכות ג"כ. ומשמע מההיא דמלוה קונה וסמך על אותה סוגיא הנאמרת במקומה.

מגיד־משנה, מכירה ה, ד

המגיד־משנה מביא תחילה שאכן דעת הראב"ד תואמת את פשט מסקנת הבבלי בפרק האיש מקדש (קידושין מז ע"א), כפי שראינו לעיל, וכן מוכח בירושלמי וכן פסקו הרמב"ן והרשב"א. אלא שיש קושי מסוגיה בפרק הזהב (בבא מציעא מו ע"ב) שבה נקבע שאפשר להחליף דמי שור בפרה, ולדעת הרמב"ם הכוונה היא לקניית פרה בחוב של שור שנחשב ברגע הקניין להלוואה. הלכה זאת נידונה בהרחבה בדברי המגיד־משנה כמה פרקים קודם (מכירה ה, ד), שם ביאר שלדעת הרמב"ן והרשב"א יש להעמיד את כל הסוגיה בפרק הזהב על קונה ב"הנאת מלווה", ואילו לדעת הרמב"ם אין לקבל את החלוקה בין הנאת מלווה למלווה, ולכן יש סתירה בין הגמרא בקידושין לגמרא בבבא מציעא. לשיטתו, על אף שלפי הסתמא דגמרא בקידושין (לדעת רב) אין קניין במלווה הן בקידושין והן במכר, לעניין קידושין פסק הרמב"ם כדברי סתמא דגמרא בקידושין שאין קניין, ואילו לעניין מכר פסק כסתמא דגמרא בבבא מציעא שיש קניין.

לענ"ד, יש לבאר את חלוקתו של הרמב"ם לאור יסוד פסיקתי שבו הרמב"ם משתמש בחלק מהכרעותיו: בשיטתו הלמדנית־פסיקתית של הרמב"ם, כאשר ישנה ברייתא שהגמרא העמידה אותה באוקימתא, אך ישנם מקורות נוספים שהם "תלמוד ערוך" התואמים את פשט הברייתא – אזי אין לפסוק לפי העולה מהשקלא וטריא של



הגמרא במקור האחד אלא לפי הברייתא כפשטה ודברי התלמוד הערוך שבמקור האחר. הדברים מפורשים באגרת הרמב"ם לחכמי לונל שעסקה בפסיקתו (איסורי ביאה טו, ב) שאין חיוב מלקות על חיובי לאוין כגון הבעל ממזרת ללא קידושין, המנוגדת לכאורה לפשט הגמרא (כתובות לה ע"ב). כך השיב להם הרמב"ם:

זאת השאלה והקושיא ודאי ראויה היא לעיין בה הרבה... ובשעה שחברתי הספר עמדתי בדבר זה כמה ימים. והנוסחא הראשונה, הילדה, שחברתי תחלה, שהקצתיה מלבי ולא העתקתי, היה כתוב בה כפי הנראה מההלכה הזאת... ובעת שהעתיקתי ודקדקתי כל שמועה ושמועה מן הספרים, לא שמעתי ולא סמכתי על קושיא זו, ואמרתי לא נניח תלמוד ערוך ונפסוק הלכה ממשא ומתן של גמרא. שהרי עולא ור' יוחנן ור' שמעון בן לקיש וכמה אמוראים אליבא דידהו נשאו ונתנו בהא מתניתא, גם חכמי משנה חולקין בדבר זה... כמו שנתפרש שם בסוף קדושין... והוא התלמוד הערוך שם... ועל כל פנים לא מדברי משא ומתן נפסוק הלכה כמו שבארנו. ונראה לי שאין בדברים אלו ספק כלל.

תשובות הרמב"ם, בלאו (תשכ"א) סימן שמה (לחכמי לונל)³

לאור זה, גם כאן, פשט הברייתא בקידושין היא "ושוין במכר שזה קנה". רק קושית הגמרא מהדין ש"מלווה להוצאה ניתנה" גורם שלא לפסוק על פי ברייתא זו, ובהתחשב בכך שפשט הסוגיה בפרק הזהב כפשט הברייתא הכריע הרמב"ם כפשט הברייתא לעניין מכר.

3. התשובה מובאת גם באגרות הרמב"ם (מהדורת הרב שילת, תשנ"ה) ח"ב עמ' תקן-תקז. תשובה זאת מובאת בדברי הראשונים והאחרונים על אתר (ראו לדוגמא המגיד משנה איסורי ביאה טו, ב) ובהקשרים נוספים ראו: אגרות הרמ"ה סימנים ו' וסא' (שאף מביא את תשובות חכמי לונל), ובמגדל עוז (הלכות שופר וסוכה, ז; הלכות סנהדרין ט); וראו בהרחבה אצל הרב בנימין זאב בנדיקט בספרו הרמב"ם ללא סטיה מן התלמוד, עמ' פא-פב.



משמעות ההבדל בין מכר לקידושין לדעת הרמב"ם

העדר הנאה ממשית

אמנם יישבנו בין פסיקת הרמב"ם לסוגיה, אך עדיין יש צורך בהסבר הסברא: מדוע אי אפשר לקדש במלוה אך אפשר לקנות בדיני ממונות במלוה? הרי חוסר חלות קידושין במלוה היא בשל מהות ההלוואה, כפי שראינו שאכן הקשתה הגמרא על סברת רב.

האבני-מילואים הקשה קושיה זו, והביא לה שני תירוצים:

...ואכתי צריך טעמא: דמ"ש קידושין ממכר? דממה נפשך - אי נימא דמלוה חשיב כסף, א"כ בקידושין נמי אמאי לא מהני מלוה? ואי לא מיקרי כסף, ומשום דלא יהיב מידי דכבר הן ברשותא דידה, א"כ מ"ש מכר דמהני? ונראה דהרמב"ם לטעמיה, שכתב בפ"ה מאישות [הכ"ד], במתנה ע"מ להחזיר דאינה מקודשת, משום דאם לא תחזיר אינה שלה ואם תחזיר הרי לא נהנית, ע"ש. והוא מפרש דהא דאמרינן פ"ק דקידושין (דף ו) בכולהו קני לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין, דאינו משום גזירה דחליפין, וע"ש בתוס', אלא משום דהוי ממש כמו חליפין לקידושי אשה, כיון דלא נהנית. וכיון דאמרינן בכולהו קני דהיינו במכר ובאינך שם, א"כ מוכח דאע"ג דה"ל כסף אפי' במתנה ע"מ להחזיר. אלא בקידושי אשה דבעינן נהנית וכשאינה נהנית בש"פ גנאי הוא לה לקדש נפשה בחנם. וז"ל הרמב"ם פ"ה מאישות (ה"ג) שם: המקדש במלוה אינה מקודשת, מלוה להוצאה ניתנה ואין כאן שום דבר קיים ליהנות בו מעתה שכבר הוציאה אותו דינר ועבר הנאתו עכ"ל. ומש"ה בקידושין, דבעינן הנאה דוקא, ומלוה לא הוי הנאה אצלו שכבר עבר הנאתו. אבל במכר דלא בעינן הנאה, דהא במתנה ע"מ להחזיר מהני בתורת כסף, ה"ה מלוה נמי קונה בתורת כסף אף על גב דליכא הנאה דכבר עברה הנאתו.

אבני-מילואים, כת, ס"ק טז

האבני-מילואים מחדש כאן, שטעמו של הרמב"ם שונה מעיקר סברתו של רב: ההלוואה נחשבת לכסף של המלווה, אולם הסיבה שהיא אינה מועילה ככסף לקידושי אישה היא כי בקידושי אישה צריך הנאה. עקרון זה הוא עקרון יסוד בהבנת כסף הקידושין לפי הרמב"ם. כדוגמא לכך מביא בעל האבני-מילואים את



פירוש הרמב"ם לקידושין ב"מתנה על מנת להחזיר"⁴, ומציין שגם שם הבעיה לשיטתו היא חוסר ההנאה. הסבר זה מבוסס על כך שבקידושין יש צורך מהותי שתהיה הנאה בפועל של האישה, צורך שאינו קיים בקניין כסף בדיני ממונות.⁵

חלוקה בין "כסף קניין" ל"כסף שווי"

אפשר להציע הסבר אחר בהבנת החילוק בין הדינים, לאור סוגית מהות קניין כסף: כפי שכבר ראינו לעיל⁶ האחרונים חילקו בין שני סוגי כסף בקניין: קניין כסף התלוי בשווי, המכונה "כסף שווי", וקניין כסף המסמל באופן טקסי את פעולת הקניין, המכונה "כסף קניין". כפי שדייקנו כבר בדעת הרמב"ם גם בעניין זה יש לחלק בין קניין כסף במכר ובקידושין: במכר הכסף מתפקד כ"כסף שווי", ואילו בקידושין הכסף הוא "כסף קניין".

באבן-האזל הגדיר את הדברים כך במפורש:

ונראה דכונת הרמב"ם לחלק בין כסף מכירה לכסף קדושין... דכסף מכירה וכסף קדושין הם שני ענינים: דכסף מכירה הוא כסף שיווי וכסף קדושין הוא כסף קניין.

אבן-האזל, מכירה א, ד

לאור חלוקה זאת, נראה שזה גם יסוד החילוק של הרמב"ם בין קידושין במלווה לקניין מכר במלווה: מחילת מלווה היא ללא ספק תמורה בעלת ערך כלכלי. במכר, שבו תכלית קניין כסף הוא ה"שווי", אכן מדובר על עיסקה בעלת ערך ולכן היא חלה גם בתמורה למחילת מלווה. לעומת זאת משום שמחילת מלווה היא מעין כסף וירטואלי שאין בו נתינה ממשית, לכן בקידושין, שבהם קניין כסף

4. נרחיב בכך בנפרד, לקמן עמ' 133.

5. זה הוא אכן עקרון יסוד בדעת הרמב"ם כפי שכבר הארכתי בעבר. ראו בדי הארון (קובץ שעורים, תשנ"ג) עמ' 280-282.

6. ראו לעיל 74, ושם מובא גם הדיון בשיטת הרמב"ם.



הוא "מעשה קניין" ועיקרו הוא בפעולה הממשית הטקסית, אין בהלואה מעשה ממשי היוצר קניין.⁷

לימוד של קידושי כסף משדה המכפלה

התירוץ השני שמביא האבני-מילואים נובע מהסבר רש"י לסוגיה בפרק א' שראינו לעיל, התולה את יסוד הדין במקור דין קידושי כסף:

עוד נראה בטעמא דרמב"ם דמחלק בין קידושין למכר, לפי מ"ש רש"י בפ"ק דקידושין (דף ו') בהא דאמר אב"י המקדש במלוה אינה מקודשת, ז"ל: "אינה מקודשת דקיחה משדה עפרון גמרינן, דיהיב מידי בשעת קידושין, ומלוה להוצאה ניתנה וכבר הן שלה ומעות אחרים היא חייבת לו" עכ"ל. ומשמע דאי לאו דיליף לה משדה עפרון הוי מלוה נמי חשיב כסף, אלא משום דיליף משדה עפרון, והתם בשדה עפרון כן הי' דיהיב אברהם כסף בשעת מכר, דכתיב "וישקול אברהם", ולענין זה גמרינן משדה עפרון דיהיב מידי בשעת קידושין. וא"כ קרקע דנקנה בכסף, דלאו משדה עפרון יליף וכדאמרין בקידושין (דף כ"ו) "בכסף מנ"ל אמר חזקי' אמר קרא שדות בכסף יקנו"; וכתבו שם תוס' הא דלא אייתי מקרא דכתיב בשדה עפרון משום דהני מילי נכרי דכל קניינו בכסף, ע"ש. וכיון דלאו משדה עפרון יליף לה, מש"ה נמי נקנה במלוה, ומשום דמלוה נמי חשיב כסף.

אבני-מילואים סימן כח ס"ק טז

כפי שראינו לעיל, רש"י הדגיש שחלק ממקור הדין שאישה אינה מתקדשת במלוה הוא הלימוד "קיחה קיחה" משדה עפרון, ושם נעשתה העברה ממשית ולא תאורטית. לפי הסבר זה, מובן שמכיוון שדיני מכר אינם נלמדים משדה עפרון, ממילא אפשרי לקנות קרקע באמצעות תמורה שאינה עוברת מיד ליד – במלווה. ממילא יש דין מיוחד בקידושין שצריך שתהיה פעולה ממשית של נתינה כמו הפעולה הממשית בשקילת הכסף על ידי אברהם בשדה עפרון. בכך מבאר האבני-מילואים את חילוק הסוגיות לפי שיטת רב:

7. לגבי הפרשנות של מלווה כמחילת מלווה ראו בשיעור הבא 118. שם מבואר שלדעת הרמב"ם, בכל הדיון על קידושין במלווה הכוונה לקידושין במחילת מלווה.



והנה בקידושין (דף ג'): "מנלן דמקניא בכסף אמר רב יהודא אמר רב ויצאה חנם אין כסף אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר" וע"ש. ומשמע דלא ס"ל הך גזירה שוה דקיחה קיחה משדה עפרון, וכמ"ש שם בס' קיקיון דיונה ובחידושי פנייהושע שם. וא"כ אליבי' דרב תו לא מצינן לחלק בין קידושין למכר, כיון דגם כסף קידושין לאו משדה עפרון יליף, וא"כ מכר וקידושין שוין. ומש"ה מקשה בש"ס שפיר מהך דשוין במכר שזה קנה: ואי אמרת מלווה להוצאה ניתנה במה קנאו? דלרב ע"כ שוין הן קידושין ומכר. אבל לדודן שפיר מחלקין בין קידושין למכר, דקידושי כסף משדה עפרון יליף, והתם הי' כסף בעין, משא"כ שדה דמקניא בכסף משדות בכסף יקנו, ומלווה נמי חשיב כסף. ודו"ק.

אבני-מילואים, שם

קושית הגמרא, שלפיה אם מלווה להוצאה ניתנה אזי מכר וקידושין שוין ואי אפשר לקנות במלווה, מתבססת על שיטת רב, שאינו לומד משדה עפרון. אך לדידן, שמקור הקידושין בכסף משדה עפרון, יש חילוק בין קידושי כסף למכר: מלווה נחשב כסף ועל כן מועיל במכר, ואילו בקידושין אינו מועיל כי צריך קניין הדומה לשדה עפרון.

הסבר זה יכול להבהיר גם את מחלוקת הסוגיות בבבא מציעא ובקידושין: לפי רב (מקור המימרא בקידושין) אין חילוק בין מכר לאישה, מכיוון שלשיטתו מקור הלימוד של קידושי כסף הוא מ"אמה עבריה"⁸. לעומת זאת, לפי הרמב"ם למסקנת הסוגיה הלימוד של דין קניין קידושי כסף הוא משדה המכפלה, וממילא אפשר כפי שראינו לדייק ממקור הדין פרטיים יחודיים.

גם בספר המקנה מבאר, לאור דברי רש"י, שמקור הדין הוא הסיבה לחלק בין דין קידושין לדינים אחרים, והוא מרחיב אף יותר את הייחודיות של לימוד קידושי כסף משדה עפרון:

... ונראה די"ל הטעם בזה, עפ"י מה שכתבו תוס' לעיל דף ג' ד"ה אשה פחות מש"פ, דכיון דילפינן משדה עפרון, כל דלא הוי כסף בקונה שדה מנכרי לא הוי כסף נמי לגבי קדושין. ונראה דבקונה שדה מנכרי ודאי אינה נקנית במלווה כיון דאינו בעין, אף על גב דבישראל יש לומר דהוי כמו בעין, משום שיעבוד

8. כפי שהרחבנו לעיל עמ' 51.



נכסיו דהוי דאורייתא. אבל בנכרי ודאי לא הוי שיעבודא דאורייתא, דהא כתב הרשב"ם סוף ב"ב דשיעבודא דאורייתא נפקא מקרא דיוציא אליך העבוט. וכיון דאמרינן בפסחים דף ל"א ע"ב דישראל מנכרי לא קנה משכון, ממילא כ"ש הוא דשיעבודא לאו דאורייתא. והיינו דכתב רש"י כיון דקידושי אשה ילפינן משדה עפרון לא מהני במלוה. אבל למאי דיליף מאין כסף י"ל דמהני אפילו במלוה.

ספר המקנה, קידושין ו ע"ב

לשיטתו יש משמעות נוספת ללימוד מקניין שדה עפרון: לדבריו יש להשוות את הקידושין דווקא לקניין שדה מגוי. ומכיוון שבקניין מגוי נדרשת תמורה ממשית, כן הדין בקידושין. יסוד החילוק בין הדינים הוא הדעה שבכל הלואה "שיעבודא דאורייתא", כלומר ברגע ההלוואה משתעבדים נכסי הלווה לחוב והמלווה יכול לגבות מהם אפילו אם הם נמכרו אחר כך לאדם אחר. שיעבוד זה משמש כערכון לכסף ההלוואה. לפי הדעה שהשיעבוד לחוב הוא מהתורה, הערכון להלוואה נחשב לרכוש ממשי העומד כנגד החוב.⁹ אולם בעל המקנה מדייק, שגם למאן דאמר ש"שיעבודא דאורייתא" זה דין שחל רק בחוב שבין ישראל לישראל, ואילו אצל גוי אין שיעבוד (ללא התניה מפורשת בשעת ההלוואה), ולכן ברגע המחילה אין כנגד ההלוואה שום דבר שקיים באופן ממשי וממילא אי אפשר לקנות כנגדו.

לפי הסבר זה, יש לדמות את חובו של האיש לאישה – שבו הוא מעוניין לקדש – לחוב של גוי, חוב שכאמור איננו משועבד משעת ההלוואה אלא נוצר מחדש רק בשעת הפרעון (אלא אם התנו מראש שיהיה שיעבוד). הסבר זה אמנם מבאר את החידוש העקרוני להבדיל בין קניין אישה למכר, אלא שההבדל איננו במהות הקניין אלא במהות החוב. אם כן לא ברור: הרי כאשר האישה לוותה מהאיש, נוצר שיעבוד מהתורה, וממילא כל נכסיה משועבדים לחוב, ומדוע שלא נראה במחילת השיעבוד פרעון ממשי? כלומר, מה מועיל לנו מקור הדין הרי אי אפשר להשוות את ההלוואה של האישה להלוואה של נכרי?

9. ישנה מחלוקת בראשונים ובאחרונים האם "שיעבודא דאורייתא" בהלוואה: כלומר האם התורה משעבדת את הנכסים להלוואה אפילו אם לא התנו כך מראש, ולכן אפשר לפרוע מלקוחות שהגיעו לאחר החוב וכך סבר הרמב"ם (רמב"ם מלוה ולוה יא, ד), או שהפרעון הוא תהליך חדש ונפרד הנובע רק מכך ש"פריעת בעל חוב מצוה" ולכן השעיבוד חייב להיות מפורש בשעת ההלוואה, וכך הכריעו התוספות (קידושין יג ע"ב, ד"ה אמר). ראו באריכות ש"ך חושן-משפט לט, ס"ק ב.



אפשר להסביר שאכן עיקר העניין הוא גזרת הכתוב, ולא מעמד הכסף שבהלוואה. אולם לענ"ד אפשר להציע עומק לדרשה על פי יסוד שכבר הצבענו לעיל בלימוד משדה המכפלה בדווקא: ¹⁰ כפי שראינו, בלימוד מקניין שדה המכפלה ישנה הדגשה מיוחדת על פעולת הקניין והעברת הכסף. אברהם דרש שייעשה קניין עם תמורה ברורה וממשית, מכיוון שהוא חשש שבעלותו על המערה תהיה פחות חזקה וברורה אם היא תינתן לו בתורת מתנה. בנתינה ללא תמורה, הנתינה פחות שלמה. הנותן חש שהוא עושה חסד עם המקבל, והוא עשוי שלא "להיפרד" תודעתית ממה שהוא נותן. מכירה בכסף יוצרת חיוב נפשי צמוק. גם מצדו של המקבל: מי שמקבל מתנה עשוי לחוש שהדבר שלו שלא בצדק. הוא ירגיש בושה, או בלשון תורת הסוד "נהמא דכיסופא". אברהם, שרוצה לקבוע יתד בארץ ולייסד אחוזת קבר לבני משפחתו לדורי דורות, מבקש שבעלותו על המקום תהיה מוחלטת.

גם לפי מי שאומר שבהלוואה יש שיעבוד מהתורה, השיעבוד איננו מוחשי, וממילא גם "נתינתו" לאישה אינה יוצרת זיקה יציבה ועמוקה. דווקא הלימוד מהקניין הפשוט, קניין של שדה מגוי, מצביע על הדרישה שיהיה מעשה נתינה יסודי ושורשי היוצר זיקה מחייבת גם בדעת.

סיכום

בשיעור זה בחנו את ההלכה שהמקדש במלווה אינה מקודשת. הלכה זאת, הבאה מפי רב ואב"י, איננה פשוטה בספרות התנאים, אלא שהבבלי מעמיד שאין בדבר כל מחלוקת, וכך נפסק להלכה.

ההסבר לדין זה נעוץ במהות ההלוואה ש"להוצאה נתנה" וממילא היא איננה בעולם ואין כאן נתינה וקידושין.

לדעת ראשונים רבים אכן אי אפשר לעשות כל קניין בהלוואה, שהרי אם הבעיה היא שאין כאן תמורה, אין הבדל בין מכר לקידושין. עם זאת הרמב"ם חידש שעל אף שאין קידושין כנגד מחילת הלווה יש להבדיל ולפסוק שבמכר אפשר לעשות קניין כנגד מחילת הלוואה.

10. ראו לעיל עמ' 28.



המגיד-משנה ביאר שמקור הרמב"ם הוא סתירה מן הגמרא במסכת בבא מציעא שעל פיה הוא דחה את העמדת הבבלי בקידושין, שלא חילק בין קידושין למכירה. במהות החלוקה בין מכר לקידושין הצענו שני כיוונים: הכיוון הראשון נובע מהדרישה שבקניין אישה תהיה הנאה ממשית. הצענו לבאר שהדרישה להנאה ממשית משקפת את שיטת הרמב"ם שכסף קידושין הוא "כסף קניין" ולא "כסף שווי", ומזה נובע שיש צורך שתעשה פעולת קניין מוחשית, ולא מספיק שישנו שווי גדול לעיסקה (בביטול החוב של ההלוואה). הכיוון השני התמקד במקור דין קידושי כסף מדין מכירת שדה המכפלה. הסבר זה יכול להבהיר גם את מחלוקת הסוגיות שבין מכר בתמורה למחילת מלווה, לבין קידושי אישה במלווה: לפי טעמו של רב אין חילוק בין הדינים, מכיוון שהלימוד של קידושי כסף הוא מאמה עבריה שזוהה לכל קניין כסף אחר; ואילו לפי הרמב"ם הלימוד של קידושי כסף הוא דווקא מקניין שדה המכפלה, שבו הייתה תמורה ממשית. בעל המקנה ביאר שהלימוד משדה המכפלה הוא לימוד מתמורה בקניין מגוי. לפי דבריו גוי אינו קונה במלווה מכיוון שאין לו "שיעבוד" ולכן החוב נוצר רק בשעת הפרעון, וכך יש להתייחס גם לקניין אישה בתמורה למחילת חוב. אולם הדבר קשה שהרי המלווה לאישה אכן משעבד את נכסיה! הצענו שיש ללמוד כאן ממהות הקניין בשדה המכפלה: דרישתו של אברהם לשלם תמורה ממשית נועדה ליצור זיקה עמוקה. דרישה כזו קיימת גם בקידושין, ולכן נדרשת תמורה ממשית ולא מספיק וויתור תיאורטי על חוב.

