

'מסגרת מאפשרת?'

על הדעת והטקס שבמעשה הקידושין (עיון השוואתי בתלמודים)

- א. פתיחה
- ב. נתן גיטה וקידושיה ולא פירש
 1. משנה
 2. עיון בתלמודים (בבלי: קידושין נ, א; ירושלמי: גיטין פ"ו, ה"א)
 3. מחלוקת התנאים
- ג. קידושין בתמרה (מו, א)
 1. חלק ראשון ושני: 'התקדשי לי... בזו ובזו ובזו'
 2. חלק שלישי: 'הייתה אוכלת'
 3. סיכום: בין שני התלמודים
- ד. סיכום

א. פתיחה

טקס הקידושין הוא טקס נפוץ אשר רבים מכירים ואף שולטים במאפייניו השונים. טקס זה כולל על פי רוב נתינת שווה פרוטה מיד הבעל לאישה, אמירת 'הרי את מקודשת לי' מצידו, והסכמה של האישה לאמירה זו, תוך קבלת הממון מידו, כאשר הכל נעשה תחת עינם הפקוחה של שני עדים כשרים.

בתוך כך אנו מנהלים טקס המכיל הן מרכיבים משפטיים – שיש להם משמעות מצד תוכנם המשפטי – והן מרכיבים טקסיים – החשובים מצד משמעויותיהם הסמליות. שכן טקס זה תפקידו לענות על תנאים משפטיים המאפשרים חלות קידושין, דוגמת גמירות דעת, עדות והעברת ממון מיד ליד. כאשר תנאים אלו מתגלמים במסגרת הטקסית המוכרת, המונהגת על ידי מנחה, ובשל כך היא בעלת אופי מסודר ביותר.

ברם, כל זאת טוב ויפה בטקסי הקידושין ה'סטרייליים' הנוהגים כיום, בהם מקפידים לענות על כל התנאים המשפטיים והטקסיים במעשה הקידושין. אולם, כיצד עלינו להתייחס למציאויות חלקיות שונות ומשונות – כאשר לעיתים המאפיינים המשפטיים יחולו ללא

מאפייני טקס כלל; ולעיתים יופיעו כל מאפייני הטקס, אך יהיה חוסר בחלק מהתנאים המשפטיים?

מה דינם של קידושין בהם ישנה גמירות דעת גמורה של האיש והאישה, אך הבעל לא אמר דבר וחצי דבר ומסר את דמי הקידושין בשתיקה?

מה דינם של קידושין הנעשים על דעת ממון שכבר איננו לפנינו, אף שניתן בעבר על דעת קידושין גמורים?

המשותף לדוגמאות אלו הוא ההפרדה בין מרכיביו הטקסיים והתוכניים של מעשה הקידושין, כאשר השאלה הנידונה היא מהו מהות היחס שבין מאפייני השונים של הקידושין.

בכדי לבחון את היחס בין מאפייני השונים של מעשה הקידושין, נבקש לעיין בשתי סוגיות במסכת קידושין, תוך השוואת הנאמר בשני התלמודים במקומות אלו. מתוך כך נבקש להסיק כי הדבר תלוי ביסודו במחלוקת תלמודים עקבית, ובסיכום המאמר אף נציע ביאור למדני ורעיוני למחלוקת זו, כאשר נבקש לסמוך זאת על עיון בפשוטו של מקרא לפי שיטת הבחינות'.

ב. "נתן גיטה וקידושיה ולא פירש" (ו, א)

1. חשנה

המשנה במעשר שני מביאה מחלוקת תנאים העוסקת בשלושה עניינים:

הפודה מעשר שני ולא קרא שם. רבי יוסי אומר דיו, רבי יהודה אומר צריך לפרש. היה מדבר עם האשה על עסקי גיטה וקדושיה ונתן לה גיטה וקדושיה ולא פירש, רבי יוסי אומר דיו, רבי יהודה אומר צריך לפרש.

משנה, מעשר שני ד, ז

משנה זו דנה בשלושה תחומים הלכתיים שונים: פדיון מעשר שני, מתן גט ומתן קידושין. עובדה זו מהווה כר נרחב לדיון בשאלת היחס בין התחומים השונים, כאשר כל ביאור למחלוקת התנאים יידרש להתייחס לשלושת תחומים אלו. ברם, כיוון שבחיבור זה

אנו עוסקים בנושא הקידושין, אבקש להתמקד בדברים הבאים דווקא בקידושי אישה, ולהניח את הדיון בתחומים האחרים למקום אחר.

נשוב לדברי המשנה. כפי שנראה מתוך לשון המשנה יש למקרה המתואר מספר מאפיינים בולטים. ראשית, הרקע למעשה הוא שיחה אודות גיטה וקידושיה, שיחה המעניקה פרשנות חד משמעית למעשה הנלווה אליה, כאשר ניתן להניח שהאשה מודעת לחלוטין למשמעותו של מעשה זה. אולם, המאפיין השני של המקרה הוא שהאדם עשה מעשה סתמי, ללא אמירה מפורשת המגדירה את אופיו ההלכתי של מעשה הנתינה, דבר העשוי להתברר כחיסרון משמעותי.

על כן, נראה כי ההבנה הראשונית והפשוטה בדברי המשנה היא כי מחלוקת התנאים אינה עוסקת בחשיבות הדעת במעשה הקידושין, שכן סיפור הרקע 'היה מדבר עימה' מעיד על מודעות מלאה של שני הצדדים. וכי מחלוקתם עוסקת באמירה שאינה לצורך מודעות – לדעת ר' יוסי אין צורך באמירה כאשר יש מודעות; ואילו לדעת ר' יהודה יש דין מיוחד המחייב אמירה אף שיש מודעות¹.

2. עיון בתלמודים (בבלי: קידושין ו, א; ירושלמי: גיטין פ"ו, ה"א)

התלמוד הבבלי מציין ביאור אמוראי למחלוקת התנאים שבמשנה:

גופא: היה מדבר עם האשה על עיסקי גיטה וקידושיה, ונתן לה גיטה וקידושיה ולא פירש, רבי יוסי אומר: דיו, ר' יהודה אומר: צריך לפרש.

אמר רב יהודה אמר שמואל: והוא שעסוקין באותו ענין.

וכן אמר ר"א א"ר אושעיא: והוא שעסוקין באותו ענין.

קידושין ו, א

1. בתוספתא מופיעה מחלוקת זו במספר מקומות, כאשר ישנם הבדלים חשובים בין הנוסחים השונים. בתוספתא כפשוטה (כת"י וינה) מופיע כך: 'נתן לה קידושיה ולא אמ' לה הרי את מקודשת [לי] ר' יהודה או' אינה מקודשת ר' או' אם עסוקין באותו ענין מקודשת אם לאו אינה מקודשת' (פרק ב, ח; ובהתאמה בגיטין ו, ח). על פי נוסח זה נחלקו התנאים רק בזמן בו עסוקים הם באותו ענין, אך במידה ואינם עסוקים בענין גיטין וקידושין, אף ר' (אולי הוא ר' יוסי?) מודה שאינה מקודשת ללא אמירה מפורשת. מכאן, שכל מחלוקתם עומדת רק כאשר ישנה מודעות גמורה למשמעות המעשה, וכפי שנראה מתוך המשנה. לעומת זאת בנוסחי כת"י ערפורט (צוקרמאנדל) מופיע נוסח שונה במקצת: 'נתן לה קידושיה ולא אמ' לה הרי את מקודשת לי ר' יוסי אומר מקודשת ר' יהודה או' אינה מקודשת ר' או' אם עסוקין באותו ענין מקודשת אם לאו אינה מקודשת' (פרק ב, ח; ובגיטין ו, ח) על פי נוסח זה יש לפנינו שלוש דעות: לדעת ר' יוסי האשה מתקדשת ללא אמירה אף כשאין ההקשר מעיד על משמעות המעשה; לדעת ר' ר' כאשר ההקשר מעיד על משמעות המעשה מקודשת; ולדעת ר' יהודה האשה אינה מקודשת לעולם ללא אמירת 'הרי את'. נוסח זה מעלה לדיון דעה תנאית נוספת, היא דעת ר' יוסי, לפיה האשה מקודשת ללא אמירה אף כשאין ההקשר מעיד על מהות מעשה הנתינה. ככל הנראה סברתו של תנא זה היא שאין צורך בדעת האישה להחיל קידושין, אם כי יכולה היא למחות ולסרב לכך.

האמוראים מבארים כי מחלוקת התנאים מתקיימת רק כאשר רקע האירוע מעיד בפירוש על משמעותו של מעשה הקידושין. במקרה זה סובר ר' יוסי שמקודשת, ואילו ר' יהודה סובר כי ללא אמירה אין כאן קידושין כלל. אולם, כאשר אין הקשר של קידושין, והאישה אינה יודעת שהאיש מתכוון לקדשה אין הקידושין חלים לכל הדעות.

עיון בסוגיה מעלה שתי מסקנות חשובות. ראשית, מוכח מכאן כי התלמוד הבבלי מניח כי דעת האישה הינה גורם בעל משמעות מעכבת בקידושין, ואין אף דעה תנאית החולקת על הנחה זו. שנית, אופן זה של הצבת הדברים מוביל להבנה כי מחלוקת התנאים עוסקת בתפקיד האמירה בקידושין, וכפי שבואר לעיל ביחס למשנה עצמה.

בהמשך מביאה הסוגיה ברייתא הקרובה לזו המופיעה בתוספתא שבידינו (ראה הערה 1 לעיל), אך בצירוף תוספת משמעותית:

כתנאי; רבי אומר: והוא שעסוקין באותו ענין, ר' אלעזר בר ר"ש אומר: אע"פ שאין עסוקין באותו ענין.

ואי לאו דעסוקין באותו ענין, מנא ידעה מאי קאמר לה? אמר אביי: מענין לענין באותו ענין.

קידושין ו, א

ברייתא זו מציגה לפנינו שתי דעות תנאיות נוספות: לדעת רבי האשה מקודשת בתנאי שעסוקים באותו ענין, ולדעת רב"ש מקודשת אף כשהפליגו לענין אחר. כאן מתגלה לפנינו שוב הנחת היסוד בדבר דעתה של האישה. את עמדת רב"ש מסרב התלמוד לקבל כפשוטה, עד שיש לקבל את פרשנות אביי כי אף לדעתו עוד עוסקים הם בענין קידושין, אם כי בצורה פחות מפורשת.

אלא, שהקשר של ברייתא זו במהלך הסוגיה טעון ביאור. שכן, לו הובאה ברייתא זו כהמשך לדעות האמוראים, ותפקידה הוא להצביע על כך שדעתם מסכימה לדעת רבי, מדוע נקט התלמוד לשון 'כתנאי', לשון המעידה על מחלוקת תנאים? היה לו לומר 'ר' אושעיא כרבי סבירא ליה" או לשון דומה. ועוד, אם אכן זו היתה כוונת התלמוד יש לצפות להתמודדות עם דעת רב"ש החולקת על דברי האמוראים, ואילו הסוגיא לא חשה לדבריו כלל!

כיצד אם כן יש לבאר שלב זה בסוגיה?

נושא זה נידון בראשונים ברוחב – יש הרואים בברייתא ביאור נוסף לדברי המשנה השונה מביאור האמוראים²; ויש הרואים בברייתא ציון לכך כי דברי האמוראים בסוגיה נתונים במחלוקת תנאים כשלעצמם³. המשותף לפירושים אלו הוא ההבנה כי סוגייתנו מציעה שני פירושים לדברי המשנה: האחד, כפי שביארו האמוראים, שנחלקו רק בעוסקין באותו עניין, ואילו מעניין לעניין מודים שצריך לפרש; והשני, שבואר בברייתא (ראה הערות 2 ו-3), שנחלקו בעוסקין מעניין לעניין באותו עניין, ומודים באותו עניין שדיו ואין צריך לפרש.

את העולה מתוך התלמוד הבבלי ניתן לסכם בטבלה הבאה:

	באותו עניין	מעניין לעניין
ביאור האמוראים	מחלוקת	צריך לפרש
מתוך הברייתא	דיו	מחלוקת

התלמוד הירושלמי דן אף הוא במשנה זו:

מה פליגין בשהפליג עצמו לעניינות אחרים אבל אם היה עוסק באותו עניין גט הוא.

ירושלמי, גיטין פ"ו, ה"א

2. כך שיטת הרשב"א: "והיינו תנאי דר' דאמר עסוקין באותו ענין ממש כר", ור"א בר"ש דאמר מענין לענין ובאותו ענין כר' יוסי והלכך הלכה בהא כר"א בר"ש ואפי' נסתלקו מענין לענין ובאותו ענין וכתנאי דקאמר לאו אדשמואל קאי אלא אעיקר פלוגתייהו דר' יוסי ור' יהודה, והני תנאי כהני תנאי קאמר".
- לפי דבריו דברי הגמרא 'כתנאי' היא פתיחה לביאור נוסף במחלוקת התנאים השונה מביאור האמוראים שלפניו. בעוד שהאמוראים פירשו כי מחלוקת התנאים היא דווקא בעוסקים באותו עניין, לפי הברייתא מחלוקתם היא דווקא במפליגים מעניין לעניין באותו עניין.
- הרשב"א מבין כי הברייתא אינה מתייחסת ישירות למחלוקת שבמשנה, ועל כן אין לראות בדבריה אוקימתא לנאמר במשנה. לטעמו יש ללמוד את הברייתא כפירוט המצבים בהם תקדש האישה בלא אמירה – 'רבי אומר: והוא שעסוקין באותו ענין'. כלומר רק שעסוקין באותו עניין מקודשת ללא אמירה, אך כשמפליגים צריך לפרש, כעמדת ר' יהודה; ולעומתו 'ר' אלעזר בר ר"ש אומר: אע"פ שאין עסוקין באותו ענין מקודשת ללא אמירה, כעמדת ר' יוסי.
3. כך שיטת בעל העיטור: "אבל ראיתי להרב בעל העיטור ז"ל שכתב שאם נסתלקו מענין לענין ובאותו ענין אינה מקודשת כרבי ולפי דבריו כתנאי אדברי שמואל קאי כלומר דרבי ורשב"א פליגי בדר' יוסי, דרבי סבר דדברי ר' יוסי בעסוקין ממש וראב"ש סבר אפי' אין עסוקין ממש" (מתוך הרשב"א כאן).
- לדעתו יש לפרש את 'כתנאי' כהמשך רציף לדברי האמוראים, כאשר משמעותו היא כי אמוראים אלו נקטו כפי אחת דעת רבי בפירוש המשנה, לפיה נחלקו רק במדברים באותו עניין. אולם, לראב"ש עמדה אחרת בהסבר המשנה, ולדעתו נחלקו התנאים אף במפליגים לעניין אחר, ובלבד שיהיה זה 'באותו עניין'.

דברים אלו תואמים את העמדה העולה מתוך דברי הברייתא בתלמוד הבבלי, בניגוד לדעת האמוראים שם. בשל עובדה זו ניתן להתייחס לנושא כאל מחלוקת התלמודים, כאשר לדעת אמוראי בבל נחלקו התנאים רק בעוסקים באותו עניין; ואילו לדעת אמוראי ארץ-ישראל נחלקו התנאים דווקא במפליגים מעניין לעניין באותו עניין.

3. מחלוקת התנאים

עתה, לאחר שהצבנו את הדעות השונות בסוגיה, נבקש לבאר את יסוד מחלוקת התנאים על פי ההסברים השונים. אולם קודם לכן רצוי להקדים שתי הקדמות. ראשית, נבאר את ההבדל בין עסוקים באותו עניין ממש לעסוקים ב'עניין לעניין באותו עניין'. כאשר בני הזוג מפליגים מהדיבור הישיר בענייני קידושיהם, אך עסוקים הם בנושאים קרובים ונלווים לכך⁴, יש להניח כי דעת שניהם ברורה וגמורה להתקשר. על כן, נוכל אף להניח כי כל מעשה נתינה שיתרחש בשלב זה יעשה בהקשר קידושין מובהק הברור לשני בני הזוג באופן ודאי. מעשה קידושין הנעשה כך נעשה לאור גמירות דעת מוחלטת מצד שני בני הזוג, ואין על כך עוררין כלל. אולם, כך הם הדברים ביחס לבני הזוג עצמם בלבד, אך המתבונן מן הצד אינו מודע למשמעויות נסתרות אלו כלל. על כן מעשה קידושין כזה הנו מעשה בין-אישי אשר משמעותו תלויה בפרשנותם האישית של שני צדדים בלבד⁵. אך כאשר עוסקים הם עדיין באותו עניין ממש, הרי שמלבד גמירות דעתם ופרשנותם האישית למעשה הנתינה, יש כאן פרשנות אובייקטיבית מובהקת הרואה במעשה זה מעשה קידושין לכל דבר. באופן כזה מעשה הקידושין מופקע מתחומם האישי והסובייקטיבי של בני הזוג, והופך לנחלת הכלל כולו. כהקדמה שנייה נבקש לעמוד על המשמעויות האפשריות לאמירה בקידושין. לאמירה המלווה מעשה עשויים להיות שני תפקידים: אמירה יכולה לשמש כפרשנות למעשה, המגדירה את משמעויותיו המשפטיות של מעשה זה. מעשה סתום עשוי לקבל משמעויות מגוונות – נתינת מעות מיד ליד עשויה להיות מתנה, החזר מלווה, הלוואה מחודשת, מקח וממכר וכן קידושין. בשל כך, בכדי שמעשה רב-גוונים זה יהיה מעשה קידושין, יש צורך להגדירו ככזה. לפיכך, במקרים בהם משמעות המעשה ברורה וניכרת, ייתכן ולא נזדקק לאמירה כלל. אפשרות כזאת כפופה כמובן לגדרי הדעת השונים הנדרשים בקידושין, וכפי שיבואר להלן. יש להעיר עוד, כי לפי דרך זו אין ייחוד דווקא באמירה ספציפית זו או אחרת, וייתכן שבמצבים מסוימים נוכל למצוא תחליפים לאמירה זו.

4. ראה רש"י בסוגייה: "ענין לענין - שפסקו מלדבר בקידושין ממש והיו מדברים בדברים אחרים ומיהו לדבר צרכי זיווגם היה כמו כמה יש לך נדוניא וכמה שדות יש לך להתפרנס מהם".

5. ראה ברשב"א ה, ב תיאור מדויק לאופיו של מעשה כזה.

כמו כן ניתן לייחס לאמירה משמעות רחבה הרבה יותר, שכן פעמים ואמירה מהווה חלק מהמעשה גופו. אמירה מסוג זה מצויה בעיקר בדיני הקדש ותרומות, כאשר תפקידה אינו להגדיר ולאפיין מעשה כלשהו, אלא דווקא להגדיר את מעמדו ההלכתי של חפץ מסוים. בהקדשת בהמה לקרבן האמירה מגדירה את הבהמה כקרבן, מעניקה לה חלות שם 'הקדש', ובכך מהווה את עיקר המעשה. ניתן לפרש את אמירת "הרי את..." בקידושין כמחלק ממעשה הקידושין עצמו, כאשר האמירה היא זו היוצרת חלות שם 'מקודשת' על האישה.

עתה, נבוא לבאר את עמדות האמוראים השונות, תוך שימוש בהגדרות שבידינו.

ביאור אמוראי בבל

כאמור, לדעת האמוראים הבבלים יש להציב את מחלוקת התנאים במקרה בו עוסקים בני הזוג בענייני הקידושין באופן ישיר. מקרה המתאפיין בכך שלא רק שדעת בני הזוג להינשא ברורה, אלא הדבר אף ניכר וגלוי לכל, באופן בו מעשה זה מתפרש מתוך עצמו, ללא צורך במניפולציות והשערות שונות. במקרה זה באנו למחלוקת התנאים – ולדעת ר' יהודה, למרות מאפייני הדעת המוחלטים שלפנינו, יש צורך באמירה. וכיוון שאין לאמירה זו תפקיד מפרש כלל, מסתבר כי לדעתו האמירה הינה חלק ממעשה הקידושין עצמו, בהיותה מגדירה חלות שם על האישה המתקדשת.

מכאן נראה כי לדעת ר' יהודה יש לנתח את מעשה הקידושין כפי שמנתחים מעשה הקדש – פעולה של אדם על חפץ סביל: האיש פועל באישה להחיל עליה שם הלכתי, כאשר המעשה כולו מיוחס לאיש, והאישה משמשת כמקבלת סבילה לחלוטין. את ההלכה לפיה "אין האישה מתקדשת בעל כרחה"⁶, יסביר ר' יהודה כחוסר סירוב ו'הסרת מכשול' בלבד, אך לא כשותפות מלאה במעשה הקידושין.

לעומתו, סובר ר' יוסי – 'דיו' – אין צורך באמירה במקרה זה, שכן דעת בני הזוג ברורה וניכרת, והמעשה אובייקטיבי במהותו. אך כאשר מפליגים בני הזוג לעניינים אחרים, מודה ר' יוסי שצריך לפרש, שכן לולא כן אין לנו אלא השערה סבירה בדבר כוונת לבם, ולא מעשה אובייקטיבי.

עמדה זו מנוסחת היטב על ידי הרשב"א:

ואע"פ שהדברים מראין דלדעת מה שאמרה לו נתן הוא וכמו שפירש דמי מ"מ העדאת עדים בעינן דהמקדש בלא עדים אין חוששין לקדושין, א"כ כיון שלא פירש כן ואפשר שלשם מתנה נתן ולא לשם קדושין אע"פ שהוא מודה (נ"א: מוכח) דלשם קדושין נתן כמו

6. ראה קידושין מא, א.

שאמרה אפ"ה אין כאן עדות שמיעה ולא ראיה לשם קדושין (נ"א):
 לשם עדות) אלא שהם דנין כונת הלב ואין כאן עדות, אבל בשהיו
 עסוקים באותו ענין כיון שהוא בעצמו נתרצה בהם מעיקרא הרי זה
 כאלו פירש עכשיו בשעת נתינה דאדבורא דנפשי קא סמיך ויהיב⁷.
 חידושי הרשב"א, קידושין ה, ב; ד"ה 'אבל נתן'

הצורך במעשה הניכר לעדים אינו נובע רק מדין בדיני העדים, אלא אף מתפיסה יסודית של מהות הקידושין עצמם כמעשה אובייקטיבי. תפיסה זו סוברת כי הקידושין אינם מעשה בין-אישי בו דנים בגמירות דעתם של הצדדים, כי אם מעשה בעל משמעויות ציבוריות כלליות יותר. ייתכן כי תפיסה זו נובעת מתוך הכרה בקידושין כמעשה המהווה יצירה הלכתית של בית בישראל. בית הטומן בחובו משמעויות זוגיות, איסוריות⁸ וציבוריות רחבות. על כן, מעשה הקידושין מופקע מתוך התחום האישי והאינטימי, ומעוצב כמעשה הלכתי-טקסי מובהק בעל משמעויות סמליות מוסכמות וברורות לכל⁹.

ביאור אמוראי ארץ-ישראל

אמוראי ארץ-ישראל הגדירו את המקרה הנידון כמקרה בו פסקו מלדבר בענייני הקידושין עצמם, ו'הפליגו עצמם לעניינות אחרים'. כאמור, מקרה זה מתאפיין בכך שאין משמעות הקידושין ניכרת באופן אובייקטיבי למתבונן מן החוץ, אך לעומת זאת 'כוונת הלב', כלשונו של הרשב"א, ברורה וידועה.

ברם, אף על פי שבמעשה הסתום כשלעצמו אין משמעות אובייקטיבית, ניתן להעניק לו משמעות כזו על ידי אמירה מפורשת וברורה. אמירה זו תוציא לאור את 'כוונת הלב' הנסתרת ותגדיר מעשה זה כמעשה קידושין באופן ברור ומוחלט.

זו ככל הנראה עמדתו של ר' יהודה, הרואה בקידושין מעשה אובייקטיבי, עמדה הזזה לעמדתו של ר' יוסי על פי ביאורם של חכמי בבל.

לעומתו, ר' יוסי מסתפק בקיום המעשה הסתום כשלעצמו. לדעתו די בגמירות דעת וכוונת לב הדדית בכדי להחיל קידושין על אישה זו. ככל הנראה תפיסה זו נובעת מתוך תפיסה של הקידושין כמעשה בין-אישי פרטי בלבד שעניינו הסכמה זוגית והחלטה משותפת על הקמת הבית.

7. דברים ברוח דומה כתב בעל המאור גיטין מ, א בדפי הרי"ף.

8. יש כאן, כמוכח, רמיזה לחקירה בדבר מהות הקידושין האם זה איסור או קניין (ראה למשל אצל ר' איצ'ל מפונוביץ' סימן א לקידושין). וראה בסיכום המאמר.

9. לתפיסה זו ייתכנו השלכות רחבות אף על מושג העדות בקידושין, ויש לדון בכך באריכות. אך הנושא חורג מגבולות עיסוקנו.

מציאת נקודת השואה

עתה, נבקש לערוך השוואה מסודרת בין שתי הגישות דלעיל, ולנתח לאורה את הסוגיה כמחלוקת בבל – ארץ-ישראל. אולם, כיוון שהמדובר הוא בפירוש למחלוקת תנאים, קיים קושי מסוים בהגדרת נקודת השוואה ברורה. שכן, אצל כל אחת מהפרשנויות נמצא עמדה זהה לעמדה הנמצאת אצל חברתה – פרשנותם של אמוראי בבל לעמדת ר' יוסי זהה לפרשנותם של אמוראי ארץ-ישראל לעמדת ר' יהודה!

כיצד אפוא ניתן להגדיר מישור השוואה שיאפשר ניתוח נכון?

ניתן להציע לכך מספר אפשרויות. ראשית, ניתן לבחור את אחת מעמדות התנאים ולהשתמש בה כמישור ההשוואה. לפי זה נעדיף לבחור את העמדה המקובלת להלכה, לנתח את הפרשנות שניתנה לה על ידי הגישות השונות, ואת המסקנות נציג כהבחנה בין שתי הגישות האמוראיות. אולם, חסרונה של דרך זו ברור: שכן מתעלמת היא מחלק מהנתונים.

שנית, ניתן להשתמש בתחום המוסכם כמישור ההשוואה. כל גישה אמוראית מציינת את התחום בו מצויה המחלוקת, אך מלבד זאת מציינת היא אף את התחומים בהם אין מחלוקת כלל. לדעת אמוראי בבל, כל מה שנחלקו התנאים הוא רק בעוסקים באותו עניין, אך במפליגים מודים כולם שאינה מקודש עד שיאמר. ובהתאמה – לדעת אמוראי א"י נחלקו רק במפליגים מעניין לעניין, אך כאשר עוסקים באותו עניין מודים כולם ש'דיו' ומקודשת אף ללא אמירה.

לפי זה נוכל להשוות תחומים מוסכמים אלו ולהתייחס לכך כאל מחלוקת: לדעת אמוראי בבל אמירה מעכבת במפליגים; ולדעת אמוראי א"י אין אמירה מעכבת בעוסקים באותו עניין. אולם, למרות שעל-פניו נראה כי דרך זו מתייחסת לכל מרכיבי המחלוקת באופן מלא, הרי שחסרונה זהה לחסרון הניתוח הקודם – גם כאן אנו מנתחים אך ורק על פי דעה אחת בתנאים. אלא שהאפשרות הראשונה ביקשה לנתח זאת על פי הדעה המקלה; ואילו עתה אנו מנתחים על פי הדעה המחמירה – והרי שלפנינו ניתוח זהה לחלוטין!

דרך שלישית לניתוח, אם כי פחות מדויקת, תבקש לתאר תיאור כללי בלבד של גישות האמוראים השונות, ולנסות לנתח ולהשוות על פי תיאור זה. לפי דרך זו נאמר כי אמוראי בבל החמירו יותר בדיני האמירה, או לפחות שייחסו חשיבות מרובה יותר לנושא זה; ולעומתם, אמוראי א"י נקטו בגישה מקלה יותר, המייחסת חשיבות פחותה יחסית לתחום האמירה ואולי לטקס הקידושין כולו.

ככל הנראה הגישה הנכונה ביותר היא לבחון זאת על פי שלושת המדדים שהצענו, ולנסות לדלות מתוך מכלול זה ניתוח השוואתי מסוים. בדרך זו, אף אם לא נגיע למסקנות

חותכות ומוכחות, נוכל לפחות להצביע על כיוונים כלליים המאפיינים כל אחת מהגישות. בהמשך הדרך נוכל אף להיעזר במסקנות אלו, מוגבלות ככל שיהיו, לניתוח סוגיות נוספות ובכך לבחון את אמיתותן.

בכדי להשוות בין שתי הגישות על פי המדדים שהצענו נעזר בטבלה הבאה :

אמוראי בבל	אמוראי ארץ-ישראל	
קידושין כטקס אובייקטיבי	קידושין כמעשה בין-אישי	דעת ר' יוסי: 'דיו'
קידושין כמעשה הקדש	קידושין כטקס אובייקטיבי	דעת ר' יהודה: 'צריך לפרש'
מעניין לעניין צריך לפרש קידושין אינם מעשה בין-אישי	באותו עניין דיו קידושין אינם מעשה הקדש	התחום המוסכם
מעשה הקידושין הוא מעשה רשמי וממוסד	מעשה הקידושין 'פחות' ממוסד	מגמה כללית

ניתוח זה מראה כי ניתן להציג את גישת אמוראי בבל כגישה פורמאליסטית, הרואה במעשה הקידושין טקס ממוסד ומסודר. ולשיטתם נחלקו התנאים במשמעויותיו של טקס מסוג זה – מעשה הקדשי או מעשה אנושי-אובייקטיבי. ייתכן כי לשיטתם יש לראות במאפייניו הטקסיים והסמליים של מעשה הקידושין חלק מהמעשה עצמו, כ'מסגרת יוצרת'. לעומת זאת, נראה כי אמוראי ארץ-ישראל מייחסים חשיבות פחותה יותר למאפיינים הטקסיים של מעשה הקידושין, כאשר אף הדעה הפורמאליסטית ביותר – זו של ר' יהודה – מוסברת אצלם באופן מתון יותר מאשר אצל חכמי בבל. לשיטתם, ייתכן ונוכל לראות את הקידושין כמעשה המשמש מסגרת בלבד, שתפקידה לאפשר את קיום תנאי הקידושין – גמירות דעת, מתן שווה כסף וכדומה.

לניתוח זה כמובן השלכות רבות, ונבקש לבחון אחת מהן במסגרת הדיון להלן.

ג. קידושין בתמרה (חו, א)

סוגיה זו מתנהלת סביב משנה העוסקת בקידושי אישה על ידי תמרות, שהן שווה כסף:

האומר לאשה: "התקדשי לי בתמרה זו התקדשי לי בזו", אם יש באחת מהן שוה פרוטה מקודשת ואם לאו אינה מקודשת. "בזו ובזו ובזו", אם יש שוה פרוטה בכולן מקודשת ואם לאו אינה מקודשת. הייתה אוכלת ראשונה ראשונה, אינה מקודשת עד שיהא באחת מהן שוה פרוטה. משנה, קידושין ב, א

המקרה המתואר במשנה עוסק באיש המקדש אישה על ידי מספר תמרות, כאשר רצון הבעל הוא לצרף מספר תמרות השוות פחות משווה-פרוטה לכדי שווי פרוטה. ברם, גורמים שונים מונעים מאתנו מלצרף גופים נפרדים לשווה פרוטה, ובשל כך מציגה המשנה שלשה מקרים שונים בדין זה:

א. במקרה בו הבעל הוסיף לנתנת התמרות אמירת "הרי את מקודשת" על כל תמרה ותמרה לא ניתן לצרף.

ב. במקרה בו הבעל הסתפק באמירה כללית על כל התמרות "בזו ובזו ובזו", שניתן לצרף.

ג. במקרה בו האישה החלה לאכול תמרות אלו אחת אחת, לא ניתן לצרף.

לפנינו אם כן, מקרה אחד בו ניתן לצרף – "בזו ובזו ובזו"¹⁰; ושני מקרים בהם אין לצרף וצריך שווה פרוטה בכל אחת ואחת – 'התקדשי לי התקדשי לי' ו'הייתה אוכלת'. כל דיון בסוגיה יתבקש להציג פרשנות סבירה למקרים אלו.

מלבד זאת, הדיון במשנה מוכרח להתייחס אף לבעיות תחביריות במשנה עצמה. כיוון שלמשנתנו שלושה חלקים שונים, מתבקש הדבר שיתעורר דיון במעמדו של החלק השלישי – "הייתה אוכלת ראשונה ראשונה אינה מקודשת עד שיהא באחת מהן שווה פרוטה" – שיכונה להלן 'דין אוכלת'. בחלק זה מציגה המשנה מקרה נוסף, בו אוכלת האישה את התמרות. אך הנעלם בתיאור זה הוא הרקע למעשיה – דברי הבעל במעשה הקידושין. לאיזה ממעשי הקידושין המתוארים במשנה מתייחס חלק זה? האם לרישא בה חזר הבעל על מילות הקידושין 'התקדשי התקדשי'; או שמא לסיפא בה הוסיף הבעל תמרה נוספת ואמר 'ובזו' בלבד?

להלן נבקש לדון במשמעותם של המקרים השונים, תוך השוואת פרשנות התלמודים בסוגיה זו. את הדיון נחלק לשני חלקים על פי חלקי המשנה השונים. ראשית, ננתח את שני המקרים הראשונים 'התקדשי לי התקדשי לי' ו'בזו ובזו ובזו'; ולאחר מכן ננתח את דברי

10. הגמרא מוסיפה לרשימה זו מקרה נוסף בו ניתן לצרף, כאשר אמר 'התקדשי לי באלו' (מו, ב).

הסיפא ביחס לדין אוכלת. כאמור, הדיון בכל שלב יתייחס לפרשנות שני התלמודים לדין, ובסיומו נבקש להציג מחלוקת עקרונית בין התלמודים בפירוש משנה זו.

1. חלק ראשון ושני: "התקדשי לי... בזו ובזו ובזו"

בפרק זה נעסוק בחלקיה הראשונים של המשנה:

האומר לאשה: "התקדשי לי בתמרה זו התקדשי לי בזו", אם יש באחת מהן שוה פרוטה מקודשת ואם לאו אינה מקודשת.
 "בזו ובזו ובזו", אם יש שוה פרוטה בכולן מקודשת ואם לאו אינה מקודשת.

משנה, קידושין ב, א

המשנה עתה מציגה שני מצבים שונים בקידושין על ידי תמרה, כאשר המבחין בין שני המצבים הוא דברי הבעל. כאשר הבעל חוזר על מילות הקידושין – אין לצרף את התמרות כולן לשווה פרוטה; וכאשר מילות הקידושין נוסחו בכלליות ביחס לכל התמרות – ניתן לצרף שווה פרוטה מכולן יחד.

אולם, המשנה אינה מרחיבה ברקע ובהקשר בו נאמרו הדברים, ולפיכך ניתן להציע שתי הבנות שונות בדינים אלו:

א. אמירתו של הבעל כשלעצמה מגדירה את מעשה הקידושין. כיוון שהבעל הוא מבצע מעשה הקידושין ישנה חשיבות מכרעת לתיאורו ולהגדרתו את מעשה זה, ועל פיו יישק דבר. כאשר מגדיר הבעל מעשה קידושין מחודש, 'התקדשי לי', הרי שאין לצרף תמרות ממעשה זה למעשה הקודם; וכאשר מגדיר הבעל כי תמרה זו אינה אלא חלק ממעשה הקידושין הקודם, נוכל לצרף תמרות לכדי שווה פרוטה.

ב. האמירה מגדירה את מעשה הקידושין כתגובה להתרחשויות נוספות במהלך הקידושין. אין לייחס חשיבות עצמית לאמירה של הבעל, אלא כאשר אמירה זו מגיבה למציאות ולשינויים בפועל במעשה הקידושין עצמו. תפיסה זו תסבור כי אין לשפוט את מעשה הקידושין על פי הנאמר בו כי אם על פי הנעשה בו. להלן אבקש להראות כי בשאלה זו עצמה נחלקו התלמודים בהתייחסותם לדברי משנתנו.

סוגיית התלמוד הבבלי

התלמוד הבבלי מתייחס למשנתנו בתמציתיות גמורה:

מאן תנא התקדשי התקדשי? אמר רבה: ר"ש היא, דאמר: עד שיאמר
שבועה לכל אחד ואחד.

קידושין מו, א

בשאלת "מאן תנא" מבקש התלמוד להשוות את משנתנו למקורות אחרים תוך ביקוש
אחר שיטה הרואה במילות ההגדרה בדינים מסוימים יצירה של מעשה הלכתי חדש. את
השיטה הזו מוצא התלמוד בתורתו של ר' שמעון בהלכות שבועות, הרואה אף הוא באמירת
המילה 'שבועה' יצירה של שבועה חדשה. מתוך השוואת קידושין לשבועות נבקש להסיק
על התייחסותו העקרונית של התלמוד הבבלי למעשה הקידושין.

כידוע, השבועה הינה מעשה הלכתי מופשט, העוסק ביצירה של חלויות ובהגדרת טיבם
של מעשים שונים בעולם האנושי. בשל כך, דיני השבועה קשורים באופן מובהק לתחום
המצוות שבין אדם למקום, כאשר מהותם היא יצירת התחייבות של הנשבע כלפי הקב"ה.
וכיוון שבפרשת 'בין אדם למקום' עסקינן, מתבקש הדבר שנמצא בדינים אלו מערכת של
מעשים סמליים בעלי משמעויות ברורות, כפי שנפוץ בהלכות שונות מתחום זה. בהלכות
שבועות, התלויים בדיבור, מערכת סמלית זו מתממשת על ידי התייחסות קפדנית ומדויקת
לניסוחים שונים ולדקדוקים לשוניים.

לאור האמור, ההשוואה שעורך התלמוד בין קידושין להלכות שבועות מלמדת על
התייחסות פורמאלית-סמלית למעשה הקידושין המתייחסת למילות הבעל באופן טכני,
ולעיתים אף במנותק מכוונתו העקרונית. על כן מבקש הבבלי לנתח את המשמעות
הפילולוגית של מילותיו ולגזור את דיני הקידושין על פי משמעויות אלו.

סוגיית התלמוד הירושלמי

בתלמוד הירושלמי מתבארת משנתנו כך:

התקדשי לי בתמרה זו וכל מתני' בשאמרה אי איפשי בזו אלא בזו, אי
איפשי בזו אלא בזו.

ירושלמי, קידושין פ"ב, ה"א

בדברים אלו מוסיף התלמוד הירושלמי שלב נוסף במהלך ההתרחשויות במשנה. בניגוד
להבנה הפשוטה בדברי המשנה הרואה בדברי הבעל הגדרה מלכתחילה של מעשה
הקידושין, נראה כי הירושלמי רואה בדבריו תגובה לדברי האישה במהלך הדברים.

ככל הנראה מפרש תלמוד הירושלמי כי המקרה המדובר במשנה התנהל באופן הבא¹¹ :
 הבעל: "התקדשי לי בתמרה זו".

האישה: "אי אפשי בזו אלא בזו".

הבעל הציע קידושין לאישה בתמרה אחת, ובתגובה סירבה האישה לתמרה זו, ואף הביעה את רצונה להתקדש באחרת. בתגובה לדבריה מוסיף הבעל תמרה נוספת לעסקה, כאשר יוכל ללוות נתינה זו בשני סוגי אמירה –

תסריט א: 'התקדשי לי בזו' (רישא).

תסריט ב: 'ובזו' (סיפא).

המקרים המובאים במשנה אינם אלא תגובות אפשריות לסירוב האישה, וההבדל הדיני בין המקרים השונים אינו נובע באופן ישיר מביטוייו של הבעל, אלא דווקא מסירובה העיקש של האישה¹².

מכאן נוכל להציע הבנה בסברת היסוד של הסוגיה בירושלמי. ראשית, אין לייחס חשיבות לדברי המקדש כשלעצמן. הנחת היסוד היא כי דעתו של האיש לקדש את האישה בכל התמרות כולן. למרות שייתכן שמשמעות מילותיו היא שמדובר בשני מעשי קידושין נפרדים, איננו מתייחסים למילים במובן פורמאלי-טכני. הירושלמי מעדיף ללכת אחר כוונתו הכללית, כוונה שהיא ברורה וניכרת מתוך המעשה עצמו.

אולם, כאשר האישה מסרבת עשוי הבעל לנקוט בשתי דרכי פעולה: או שהוא יתחיל מעשה קידושין חדש על ידי תמרה אחרת, או שימשיך את אותו מעשה קידושין תוך הוספת תמרה נוספת למעשה זה.

במידה ויחליט הבעל ליצור מעשה קידושין מחודש, 'התקדשי לי בזו', הרי שאין לחשב שווה פרוטה עם התמרה הקודמת, כיוון שהדרישה היא לשווה פרוטה במעשה הקידושין עצמו. אך במידה ויחליט הבעל להמשיך את מעשה הקידושין הקודם ולהוסיף עליו 'בזו ובזו'¹³, יש לחשב את כל הממון שניתן במהלך מעשה קידושין זה, ואם יש שווה פרוטה בכולן – מקודשת¹⁴.

פרשנות זו של הירושלמי, הנאלצת להוציא את המשנה מידי פשטה, מלמדת על תפיסה שאינה רואה במרכיבי מעשה הקידושין מאפיינים טקסיים-סמליים כלל. מעשה זה אינו אלא

11. פרשני הירושלמי פירשו כאן מספר פירושים, אך חסרונם הוא בכך שמתעלמים הם מהתיבה 'וכל', ואינם מבארים את 'אי אפשי' שבדברי האישה.

12. ניתוח זה יוכל לבאר מדוע התלמוד הירושלמי אינו מציע אפשרות נוספת 'התקדשי לי באלו' המופיעה בבבלי (מז), אפשרות זו תתקבל רק במידה ונפרש את דברי המשנה כתיאור לדברי הבעל מלכתחילה, לפני המעשה, כפי שבואר בתלמוד הבבלי. אולם, בירושלמי המפרש את המשנה כתגובותיו של הבעל לסירוב האישה – אין מקום לאפשרות זו.

13. רק בנקודה זו מתעורר הצורך בהגדרת משמעות המילים, כיוון שיש לברר את משמעות תגובתו לסירובה של האישה. וכפי שמעיר הירושלמי שמשנתנו כר' יהודה הסובר ש-ר' משמשת כ-ו' החיבור.

14. החדוש המעניין בכך הוא שדין הפרוטה בקידושין מנותק מדין גמירות הדעת של האישה. האישה עשויה לגמור דעתה על דעת ממון פחות משווה פרוטה, אך כל עוד במהלך מעשה הקידושין ניתן לידה שווה פרוטה בסה"כ, מקודשת.

מסגרת שבתוכה יש ליצוק את תנאי הקידושין השונים, ולאורם בלבד נוכל לקבוע את מעמד הקידושין במקרים שונים. ולפיכך, בכדי לנמק את ההבחנה במשנה בין ניסוחיו השונים של הבעל, נאלץ הירושלמי להוסיף למקרה הנידון את מרכיב גמירות הדעת, הנשלל ממצעה זה תוך סרבנותה של האישה.

לפנינו, אם כן, מחלוקת עקרונית ביחס למילים הנאמרות בקידושין. אצל הירושלמי מילים אלו משמשות כביטוי לגילוי דעת בלבד, וללא שינוי בפרטי המקרה המהותיים אין להתייחס למשמעות מילה זו או אחרת; ואילו לפי הבבלי למילים הנאמרות משמעות עצמאית שאינה כפופה לכוונתו של הדובר.

2. חלק שלישי: 'הייתה אוכלת'

בחלקה השלישי של המשנה מופיע דין תמוה במקצת, המעורר דיון נרחב בשני התלמודים:

הייתה אוכלת ראשונה ראשונה אינה מקודשת עד שיהא באחת מהן
שזה פרוטה.

משנה, קידושין ב, א

דין זה קובע כי במידה ואוכלת האישה את התמרות, אין לצרפן לשווה פרוטה, ויש לחשב שווה פרוטה בכל אחת ואחת. אולם, בדברי המשנה חסר דבר משמעותי: מהם דברי הבעל במקרה זה? האם אכילת האשה מתרחשת על רקע אמירת 'התקדשי התקדשי' מצדו של הבעל; או שמא הרקע לאכילה הוא דווקא אמירה כללית – 'בזו ובזו ובזו' ואולי דברים אלו מתייחסים לשני החלקים גם יחד – ובין אמר 'התקדשי התקדשי' ובין כשאמר 'בזו ובזו' – כשהיתה אוכלת אין לצרף התמרות. נושא זה נידון בתלמודים באורך, כאשר החלופות השונות נותחו והתבררו בסוגיות.

סוגיית הבבלי

אהייא? אילימא ארישא,

מאי איריא אוכלת? אפי' מנחת נמי, דהא 'התקדשי לי בזו קאמר'!

אלא אסיפא.

ואפילו בקמייתא? והא מלוה היא!

קידושין מו, א

בפתיחת הדיון מציג התלמוד את הבעייתיות שיש בדברי המשנה. שכן אם נניח שבדברים אלו מתייחסים לתחילת המשנה אזי זוהי חזרה חסרת טעם על דין שנכון ממילא, ומה החידוש בכך שאוכלת? אף אם נניח שפסקה זו מתייחסת להמשך המשנה 'בזו ובזו ובזו' אין זה פשוט כלל ועיקר כיוון שבאופן זה אלו קידושין במלווה. בעיה זו מתוארת בלשון ציורית בדברי ר' יוחנן: "הרי שלחן והרי בשר והרי סכין, ואין לנו פה לאכול".

ממשיכה הסוגיה ומציעה שני פתרונות אפשריים להסבר המשנה. אשר המשותף להם הוא קבלת הנחות היסוד של קושיות הגמרא, תוך הצבת אוקימתא או חידוש במשנה בכדי לעקוף את הקושי שבדברים. רב ושמואל מסבירים את דין אוכלת על תחילת המשנה, ומסבירים על ידי צריכותא מדוע אין זו הלכה מיותרת:

רב ושמואל אמרי תרוייהו: לעולם ארישא, ולא מיבעיא קאמר, לא מיבעיא מנחת, דאי איכא שוה פרוטה אין, אי לא לא, אבל אוכלת, הואיל ומיקרבא הנייתה – אימא גמרה ומקניא נפשה, קמ"ל.
שם

לעומתם, ר' אמי מסביר את דין אוכלת על הסיפא, ופותר את בעיית המלווה על ידי אוקימתא:

רבי אמי אמר: לעולם אסיפא, ומאי עד שיהא באחת מהן שוה פרוטה? עד שיהא באחרונה שוה פרוטה.
שם

החשוב לענייננו הוא התפיסה בתלמוד לפיה תיתכן בעיית 'מקדש במלווה' אם נפרש את דין אוכלת כמתייחס לסיפא. לתפיסה זו שתי הנחות מרכזיות אשר בלעדיהן לא יהיה זה מקדש במלווה. ההנחה הראשונה היא כי נתינת דמי הקידושין הינה חלק בלתי נפרד ממעשה הקידושין וכי מעות אלו יוגדרו ככסף הקידושין רק במידה וניתנו בתוך מעשה הקידושין. על גבי זאת, מניח התלמוד הנחה נוספת לפיה יש להגדיר את מעשה הקידושין על פי דברי הבעל. ורק כאשר יסתיים התהליך שהוגדר על ידו ייכנסו הקידושין לתוקף¹⁵.

15. ראה רש"י ד"ה 'והא מלוה היא' – "כיון דקידושין לא נגמרו עד שתקבלם כולם והיא כבר אכלה את הראשונה קודם שתקנה אותה בקידושיה היא זו הראשונה מלוה גבה".

כיוון בנידון שלפנינו הוגדר סופו של מעשה הקידושין בנתינת התמורה האחרונה, כל התמורות שניתנו לאישה לפני מועד זה אינן דמי קידושין ושייכים הם לבעל. ממילא, כאשר אכלה אותם האישה מתחייבת היא ממון כנגדן, והרי זה מלווה.¹⁶ ובלשונו המפורטת של הריטב"א:

ואמאי והא מלוה היא דהא כיון דלא גמרי קדושי הויא לה מלוה. כך הנוסחא בקצת הספרים, והכי פירושה דכיון דעבד כללא אין דעתו שיגמרו הקדושין עד שיפסיק לשונו ויגיעו כולם לידה וכי אכלתה לקמייתא עדיין לא גמרו קידושיו ופקדון הוא אצלה וכי אכילתה שלחה יד בפקדון ואיתעבידא מלוה גבה, וכי מטו כולהו לידה דגמרי קידושי קמייתא מלוה היא גבה ואם כן היכי מיקדשא בה דהא אמר רב המקדש במלוה אינה מקודשת. ריטב"א, קידושין מו, א; ד"ה 'גמרא הייתה אוכלת'

סוגיית הירושלמי

כרקע לדיון בסוגיית הירושלמי ראוי לציין את דברי הברייתא, בה נחלקו חכמים ור"ש בן אלעזר בדין מקדש במלווה¹⁷:

- א. התקדשי לי בפקדון שיש לי בידך והלכה ומצאתו שנגנב או שאבד –
אם נשתייר שם שוה פרוטה מקודשת,
ואם לאו אינה מקודשת.
- ב. במלוה שיש לי בידך והלכה ומצאתה שנגנבה או שאבדה –
אפילו לא נשתייר שם שוה פרוטה מקודשת.
רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי מאיר: מלווה כפיקדון, אם נשתייר שם שוה פרוטה מקודשת ואם לאו אינה מקודשת.
ירושלמי, קידושין פ"ב, ה"א

נחלקו ר"ש בן אלעזר וחכמים בדין המקדש במלווה: לדעת חכמים אף כאשר לא נותר מהמלווה שווה פרוטה בעין, ניתן לקדש בו; ואילו ר"ש בן אלעזר סובר שאין לקדש

16. הנחות אלו הן המעורר להשוואת סוגייה זו לסוגיית 'התקדשי לאחר שלושים' (נט, א) ולדיון בראשונים שם. שכן במקרה זה ניתנו מעות הקידושין זמן רב לפני גמר מעשה הקידושין, ואף על פי כן אין זה מוגדר כמקדש במלווה! בכדי לפטור קושייה זו חילקו הראשונים בין מעשה הקידושין והגדרתו בשני המקרים השונים, ואין כאן מקומו.

17. החלוקה לפסקאות שלי. ע.ב.

במלווה אילולא נותר ממנו שווה פרוטה בעין. לפי דברים אלו, במקום בו לא נותר מדמי הקידושין שווה פרוטה, לא תהיה מקודשת. ברם, הבנה זו בדעת ר"ש בן אלעזר סותרת את דברי רב בשם ר' ירמיה, שהובאו בירושלמי כאן:

ר' ירמיה בשם רב: התקדשי לי בסלע זו לאחר שלשים, אוכלת בתרומה בתוך שלשים יום¹⁸, הרי זו מקודשת.

שם

לפי דברי רב מקודשת לאחר ל', אף על פי שיתכן ואין המעות בעין¹⁹ בזמן זה. לכאורה, כיוון שכך לפנינו מקרה קלאסי של מקדש במלווה שאינו בעין, ולשיטת ר"ש בן אלעזר כיצד תהיה מקודשת?

ממשיך התלמוד וטוען, כי ר"ש בן אלעזר מודה בדין זה, ומנמק:

אף ר"ש בן אלעזר מודה בה מה בינה למלווה מלווה לא ניתנה לשם קדושין, קידושין לכך ניתנו משעה ראשונה.

שם

בנימוק זה מניח הירושלמי חידוש משמעותי – הצורך של ר"ש בן אלעזר בשווה פרוטה בעין אינו דין עצמי במעשה הקידושין, ואף כאשר אין ממון בעין כלל יכול לחול מעשה הקידושין. הדרישה לממון בעין נובעת מהצורך הבסיסי במתן מעות לשם קידושין, ודרישה זו רלוונטית רק במקרים בהם נתינת הממון מתחילתה הייתה לשם דבר אחר. הנידון בברייתא הוא בממון שניתן לשם מלווה, ולא לשם קידושין. ממילא, רק במידה ונותר שווה פרוטה בעין, שניתן להעניקו בתורת קידושין, תהיה מקודשת. אולם, בדין 'מקדש לאחר ל' כאשר ניתנו המעות מתחילה לשם קידושין, אף על פי שהקידושין יחולו בפועל לאחר ל' יום, יש כאן מעשה קידושין מלא ומקודשת.

אולם, בכך אין די, שכן לפי ביאור חדוש זה, תקשה עלינו משנת 'הייתה אוכלת':

והא תנינן: 'היתה אוכלת ראשונה אינה מקודשת עד שיהא באחת מהן שוה פרוטה'.

18. יש לדון במעמדו של מרכיב זה בדברי רב: האם הפירוש הוא שאוכלת את דמי הסלע בתוך שלשים יום, ודומה הדבר ל'נתאכלו המעות' בבבלי (נח, ב)? או שמא כאן היתר לאכול בתרומה בקידושין דחויים בלבד? הדין בשאלה זו חורג ממסגרת המאמר. שכן, נראה כי דברי הירושלמי מניחים כי המעות נתאכלו, ומה לי נתאכלו על יד האישה או נתאכלו בעלמא – כך או כך במועד הקידושין אין כאן שווה פרוטה בעין.

19. כפי שמונח בבבלי (נח, א) – לו היה הדין תלוי בקיומם של המעות בעין, היה לו לרב לציין זאת בדבריו.

אמר רבי אלעזר מעתה אפילו לא נשתייר שם שוה פרוטה תהא
מקודשת!

שם

לכאורה במשנה זו נתקיימו כל התנאים המוכרים לנו עד כה: האישה קיבלה שווה פרוטה לשם קידושין במועד מוקדם, כאשר הקידושין יחולו במועד מאוחר יותר (לאחר נתינת התמרה האחרונה) ומה בין זו לבין 'מקדש לאחר ל'²⁰ ר' אלעזר מבקש לייחס את דין אוכלת לתחילת המשנה – 'התקדשי לי בתמרה זו התקדשי לי בזו':

פטר לה על ראשה.

בכדי להבין את דבריו יש לשוב ולעיין בביאור הירושלמי לתחילת המשנה. כפי שראינו, דיני המשנה הוסברו על רקע סירובה של האישה לקבל את התמרה הראשונה. לאור זאת מציעה המשנה שתי תגובות אפשריות של הבעל – כאשר יוצר הבעל מעשה קידושין חדש, יש לחשב שווה פרוטה דווקא בתמרה האחרונה; ואילו כאשר הבעל ממשיך את מעשה הקידושין הראשון, ניתן לחשב את שלוש התמרות יחד לכדי שווה פרוטה²¹. טענת ר' אלעזר היא כי דין 'אוכלת' מתייחס למקרה הראשון, בו יצר הבעל מעשה קידושין מחודש. ברם, לפי הסבר זה דין אוכלת מיותר הוא, שכן בין אוכלת בין 'מנחת' הדין אותו דין – אם יש שווה פרוטה באחת מהם מקודשת, ומה החידוש בדין אוכלת?

ואין על ראשה ברא תנינן היתה אוכלת ראשונה ראשונה אינה
מקודשת עד שיהא באחת מהן שוה פרוטה.

שם

עתה, משלים ר' אלעזר את ביאורו, ותולה את דברי המשנה במחלוקת התנאים:

אמר רבי אלעזר דרבי שמעון בן אלעזר היא.

שם

20. מעניין הדבר כי הקושי המונע מהירושלמי להסביר את דין 'אוכלת' על הסיפא, נובע מהנחות מוצא הפוכות לחלוטין מאלו של הבבלי. בעוד שהתלמוד הבבלי התקשה להסביר זאת על הסיפא מטעם מקדש במלווה, שאינה מקודשת כלל, הרי שהירושלמי מתקשה להסביר זאת כיוון שלטעמו במקרה זה מקודשת ללא כל תנאים – שכן אין זה כמלווה, כיוון שניתן לשם קידושין.

21. ראה בפרק חלק ראשון ושני: 'התקדשי לי... בזו ובזו ובזו' לעיל.

בדברים אלו קושר ר' אלעזר בין דין 'אוכלת' לדיני מקדש במלווה, כאשר לטענתו דין זה מתייחס למקרה הקלאסי של מלווה שאינו בעין, וכשיטת רשב"א שאינה מקודשת. דברים אלו מחייבים ראייה מחודשת של סיפור המקרה, באופן בו התמרות הנאכלות לא ניתנו לשם קידושין, ונוכל להחיל כאן את דיני מקדש במלווה ומחלוקת התנאים. לדעתי, יש לראות את סיפור המקרה כך: בעקבות סירוב האישה להתקדש בתמרה הראשונה, הגדיר האיש מעשה קידושין מחודש על ידי תמרה אחרת. מעתה התמרה הראשונה אינה ממון שניתן לשם קידושין, והרי הוא ממון הבעל לכל דבר, וברגע זה הוא בבחינת פיקדון ביד האישה. אולם, להפתעתו של הבעל החלה האישה לאכול את אותה תמרה, ובכך להזיק לפקדונו היקר!

על כן, דינה של האישה זהה לדינו של שומר הפושע בפקדון, שחייב לשלם²². חובת תשלומים זו מתורגמת ברגע האכילה לחוב כלפי הבעל, ודמי תמרה זו הם מלווה לכל דבר – ובאנו למחלוקת חכמים ור"ש בן אלעזר במלווה שאינו בעין – ומשנתנו כר"ש בן אלעזר, ואינה מקודשת.

העולה מניתוח חלקה השלישי של הברייתא הוא, אפוא, כי התלמוד הבבלי מגדיר מעות כמלווה לעניין קידושין כאשר אינן בעין במועד חלות הקידושין, אף אם ניתנו מתחילה לשם קידושין. תפיסה זו היא המקשה על התלמוד הבבלי להסביר את המשנה על פי פשוטה לפיה דין אוכלת מתייחס באופן ישיר לדין שלפניו 'בזו ובזו ובזו'. לעומת זאת, ראינו כי התלמוד הירושלמי מגדיר מעות כמלווה רק כאשר ניתנו שלא לשם קידושין. שכן אם נתינת המעות הייתה לשם קידושין, ניתן לקדש בהם – בין כשיש שווה פרוטה בעין במועד הקידושין, ובין כשאין.

3. סיכום: בין שני התלמודים

ניתן לרכז את ביאורי התלמודים לדיני המשנה בטבלה הבאה:

22. כך נבין את המשך הסוגיה הירושלמית הדנה בפשיעה ושינוי מדעת בעל הבית.

ירושלמי	בבלי	דין
תגובות אפשריות לסיורוב מצד האישה – מעשה הקידושין מוגדר על ידי דעת האישה	מילות הבעל כשלעצמן מגדירות את מעשה הקידושין מחדש	"התקדשי... התקדשי"
	מילות הבעל כשלעצמן מגדירות מעשה קידושין מתמשך	"בזו ובזו ובזו"
מעבר מ'לשם קידושין' ל'לשם מלווה', כאשר התחיל מעשה קידושין חדש	חידוש נוסף על גבי הרישא דין התקף רק כשיש שווה פרוטה בתמרה אחרונה	"הייתה אוכלת"

מתוך ניתוח זה מתגלות מספר הנחות יסוד משמעותיות בשני התלמודים. התלמוד הבבלי מניח את ההנחות הבאות:

- א. לדברי האיש המקדש ישנה משמעות הלכתית-פורמאלית (בדומה לדיני שבועות).
- ב. מעות יוגדרו כמלווה כאשר אינן בעין במועד חלות הקידושין, אף אם ניתנו לשם קידושין.

המשותף לשתי הנחות אלו הוא התייחסות סמלית-טקסית לפרטי מעשה הקידושין: במהלך מעשה זה אנו נייחס חשיבות מרובה לדברים הנאמרים על ידי המקדש; ואף נדרוש כי מעות הקידושין יהיו קיימות ונראות בזמן זה. זהו תיאור של מעשה טקסי, המייחס חשיבות עצומה למאפייניו השונים כשלעצמם, מעבר למשמעותם המשפטית הנקודתית – לדברי המקדש ישנה משמעות מעבר להיותם 'גילוי דעת' של רצון הצדדים המעורבים; ולמעות שוות פרוטה ישנה חשיבות מלבד היותן דמי קניין.

לעומת זאת נדמה כי התלמוד הירושלמי מניח הנחות הפוכות:

- א. אין לייחס לדברי האיש המקדש כשלעצמם משמעות. את ההבדל בין דברי האיש במצבים השונים המובאים במשנה מבאר הירושלמי אך ורק על רקע סיורוב האישה, דבר המהווה פגם חמור בגמירות הדעת.
- ב. מעות מוגדרות כדמי קידושין לאור מטרת נתינתן – כאשר מטרה זו הייתה לשם קידושין – אלו דמי קידושין; וכאשר היא לדבר אחר (מלווה, פיקדון וכו') – אינם דמי קידושין.

הנחות אלו מעידות על התייחסות מהותנית למעשה הקידושין, התייחסות הרואה במעשה זה מסגרת לקיום תנאים מוקדמים מוגדרים. את פרטי המעשה יבקש התלמוד הירושלמי לבחון לאור משמעותם הפנימית, ובעיקר לאור גמירות דעתם של שני הצדדים. גישה זו מסירה מעל מעשה הקידושין את מאפייניו הטקסיים כביכול, ומותירה אותו כמכלול דינים וקריטריונים משפטיים.

ד. טיכום

על יד השוואת סוגיות התלמודים בשני מקומות ראינו כי יש ניתן להוכיח את קיומן של שתי גישות ביחס למעשה הקידושין. התלמוד הבבלי נוקט בגישה פורמאליסטית הרואה במעשה הקידושין טקס בעל משמעויות סמליות. לפי גישה זו יש להתייחס לפרטי מעשה הקידושין כבעלי חשיבות מצד עצמם, ולא רק אל התוכן המשפטי הגלום בהם. כך ביחס לדברי הבעל במעשה הקידושין; וכך ביחס להגדרת מעות קדושין כמלווה או קידושין לעומת זאת, התלמוד הירושלמי נוקט בגישה משפטית-מהותנית יותר הרואה במעשה הקידושין מסגרת שתפקידה להכיל מאפיינים משפטיים מסוימים – ובזה תם תפקידה. לאור זאת מבקש הירושלמי להתייחס לגורמים פנימיים יותר במעשה הקידושין, ובעיקר לגמירות הדעת ומהות ההסכמה בין שני הצדדים.

עתה עלינו להציע ביאור סברתי להצגת דברים זו. ביאור שיבקש לקשור את הגישות השונות הנידונות ליסודות הלכתיים ורעיוניים במהות הקידושין, ובהתקשרות הזוגית בין איש לאשתו.

נפתח הצעה זו בהצגת חקירה עקרונית במהות דין הקידושין. כידוע, הקידושין מכילים בקרבם שני מרכיבים – הסכמה בין שני בני הזוג, תוך שאיפה לכונן חיים משותפים; ובנוסף – יצירה הלכתית-חלותרית המוסיפה לתא המשפחתי מימד של איסור שמקורו בעולם ההלכה והמשפט. היחסים המורכבים בין שני מרכיבים אלו מנוסחים בחקירה למדנית מובהקת שנפוצה באחרונים, ובדברים שלהלן מתוך חידושי ר' איצ'ל מפונוביץ':

ונחזי אנן, דהנה באמת נוכל לספק בענין הקידושין מה הן, דהנה אסרה התורה עריות הרבה וגם אשת איש בכללן.
 אם אופן האיסור ככל העריות דעלמא דאינו אלא איסור בלבד וה"נ במה שמקדשה הוי כאמר לה תהוי אסורה לכל העולם לבד ממני וממילא היא מיוחדת לו, ומעשה הקידושין אינו אלא איסור בעלמא.
 או באמת מעשה הקידושין הוא קניין ככל הקניינים שבעולם כקרקעות ומטלטלין, אלא דקניין הקרקעות הוא לתשמישן המיוחד להן וקניין

האשה הוא לאישות שהוא תשמיש המיוחד לה אבל באמת הוא קניין ככל הקניינים שבעולם, וממילא כיוון שנקנית לו היא אסורה לכל העולם דהתורה אמרה כיון שהיא קנויה לזה שוב אין לאחר לבא עליה.

מסכת קידושין, סימן א

לדעתי, גישה הרואה את הקידושין כקניין, תבקש לעצב מעשה קידושין שישמש כ'מסגרת מאפשרת' שתכיל בקרבה את מאפייני הקניין השונים: גמירות דעת הדדית, ומתן ממון לשם קידושין. גישה זו מיוצגת על ידי התלמוד הירושלמי. לעומת זאת הגישה הרואה את הקידושין כדין איסורי, תבקש לעצב מעשה קידושין טקסי המורכב ממעשים סמליים המחילים חלות שם 'אשת איש' על האישה המתקדשת. גישה זו תראה בפרטי המעשה עניינים סמליים, ותקפיד הקפדה מרובה על מאפיינים אלו. גישה זו מיוצגת על ידי התלמוד הבבלי.

עתה, נבקש להעמיק במקצת בניתוח שתי הגישות הנזכרות ובהבנת ההיגיון הפנימי בכל אחת. הגישה הרואה בקידושין 'קניין ככל הקניינים' סוברת כי הקידושין ביסודם הם הסכם שותפות בין-אישי המונע ביסודו מקיומם של אינטרסים משותפים וממטרות משותפות. כבכל הקניינים וההסכמים הממוניים כולם, בני הזוג מבינים כי יוכלו להשיג ביחד מה שלא יוכלו להשיג בנפרד, ומחליטים להתקשר זה לזו במסגרת שותפות משפחתית וזוגית. מסגרת זו מאפשרת לשני בני הזוג ליהנות מיתרונות שיתוף הפעולה ביניהם, ולהקים את ביתם המשותף. זהו תיאור של קשר תכליתי בעל מטרות הישגיות ומוגדרות. לעומת זאת, הגישה הרואה בקידושין איסור 'ככל העריות דעלמא' סוברת כי ביסוד הקידושין עומדת יצירה מחודשת של חיבור ואחדות בין שני בני הזוג. על פי גישה זו בני הזוג מתקשרים האחד לשני על מישור עמוק ומהותי יותר, כאשר התקשרות זו פועלת כיצירה חדשה – אין כאן 'טובים השניים מן האחד', כי אם התאחדות שלמה בבחינת 'ה' אחד ושמו אחד'. התא המשפחתי לפי גישה זו הוא ישות בפני עצמה המכילה ומצרפת את שני בני הזוג.

והרי זה פלא – שתי הגישות הללו תואמות במדויק לשני תיאורי בריאת האדם שבפרשיית הבריאה – פרק א' המתאר את 'איש ההוד' המתאפיין בגישתו התכליתית בכל מעשיו: במדע, בתורה ואף בזוגיותו; ולעומתו פרק ב' המתאר את 'איש האמונה הבודד'

המתאפיין בגישה מהותית-פנימית במעשים אלו בדיוק²³. נושא זה פותח והורחב על ידי הגרי"ד סולובייצ'יק, לרבות ההשלכות הנובעות הרבות על תפיסת הזוגיות. כך מתאר הרב סולובייצ'יק את זוגיותו של הטיפוס הראשון, המשתקף בפרק א':

אדם וחווה פועלים יחד וחותרים יחד לקראת יעדים, אבל הם אינם קיימים יחד. מבחינה אונטולוגית הם אינם שייכים זה לזו; לכל אחד יש תחושת 'אני' ואין להם תחושת 'אנחנו'. ודאי, הם מקושרים זה בזה. אבל קווי התקשורת הם בין שני אישים חיצוניים העוסקים בעבודה, השואפים להצלחה, והמדברים במטבעות לשון שחוקים; אין כאן תקשורת בין שתי נשמות הקשורות זו לזו ביחס הדוק, אלא כל אחת מהן מדבר דיבור המיוחד לה. האישים הפנימיים אינם מקושרים זה בזה. 'ויברך אותם א-לוהים ויאמר להם א-לוהים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרומשת על הארץ'.

זכר ונקבה זומנו יחד על ידי בוראם לפעול מתוך אחדות כדי לפעול בהצלחה. ברם, הם לא נתבעו להתקיים באחדות כדי לטהר לגאול ולקדש את חייהם.

איש האמונה, עמוד 24

לעומת זאת, אצל הטיפוס השני, זה המתואר בפרק ב, נמצא זוגיות שונה לחלוטין:

כדי להינצל מן הבדידות צריך היה 'האדם הנסתר' לפגוש בתעלומה הקרויה אישה. לשניהם יש הרבה מן המשותף; לולי כן לא יכולה הייתה חוה להיות לו לעזר. עם זאת הם גם שונים זה מזה ואין מכנה משותף לחוויותיהם הקיומיות...

כי האיש והאישה שונים זה מזה לא רק מן הצד הפיזיולוגי – בהיותם זכר ונקבה, שעל בריאתם מספר סיפור הבריאה הראשון – אלא גם מן הצד הרוחני והאישיותי. זו הדרך שבה קבע הבורא את ייעודו של האדם הבודד. כיוון שהאישה איננה צלו של האיש אלא אישיות עצמאית לחלוטין, כיוון שהאישה מקרינה דמות קיומית שונה לגמרי,

23. אין צורך להאריך בדיון בשיטת הבחינות ובהשלכותיה על נושא זה, היות ונכתב רבות בעניין במספר מקומות. ראה: 'פרקי בראשית' לרב מרדכי ברויאר, חלק א עמודים 123-55; 'איש האמונה הבודד' לגרי"ד סולובייצ'יק עמוד 13 והלאה; וכן 'אדם וביתו' עמוד 25 והלאה.

חברתה מסייעת לאיש לשחרר את עצמו מבדידותו. במתח הקיומי
הבין-אישי מוצאים הן האיש והן האישה את גאולתם.
אדם וביתו, עמוד 39

לאור דברינו נוכל לטעון כי גישתו הפורמאליסטית של התלמוד הבבלי, הרואה
במעשה הקידושין מעשה בעל אופי איסורי, תואמת את 'איש האמונה הבודד' החווה מפגש
אישי ומעמיק ביחסיו עם זוגתו. ולעומת זאת, גישתו המשפטית של התלמוד הירושלמי,
הרואה במעשה הקידושין מעשה קניין המהווה מסגרת לקיום תנאי הקידושין המשפטיים,
תואמת את גישתו של 'איש ההדר' הנקשר לזוגתו בשל התועלתיות והתכליתיות שבדבר.
יש לציין, כפי שסיכם הגרי"ד עצמו במאמריו, כי הבחנה זו אינה אלא הבחנה
תיאורטית מופשטת, העוסקת בצורות אידיאיות של מעשה הקידושין, ומתקיימת באופן
דיכוטומי רק במישור הרעיוני. כאשר באים אנו לממש תפיסות אלו במציאות, ניווכח כי אלו
שתי גישות המתרוצצות בקרבם של רוב בני האדם במינונים שונים. וממילא ההתקשרויות
הזוגיות הנפוצות לא יתאימו לאחת הגישות באופן טהור, כי אם יבטאו שילוב כלשהו של
שתי הגישות הנידונות.
ראינו אם כן, כיצד מחלוקת התלמודים ביחס למאפייני הטקס והדעת שבקידושין,
התלויה בצדדי חקירה מפורסמת באחרונים – יונקת ביסוד הדברים משתי בחינות מובהקות
בפשוטו של מקרא, ובזאת תם מסענו.

