

הרי את משולחת, או הרי את מגורשת או הרי את מותרת לכל אדם — הרי היא מגורשת.

ומביאה הגמרא לשונות אחרים לגבי גירושין, שיש לדון בהם אם הם לשון גירושין או לא:

זה פשיטא, ואין ספק בדבר, שאם אדם נתן לה לאשתו את גיטה, ואמר [כתב] לה לאשתו⁽¹⁴¹⁾ באותו הגט "הרי את בת חורין"

—

לא אמר [לא כתב] לה גט כראוי, ולא הועיל ו-1 גט זה כלום!

אמר שמואל שלא יהיה לו עסק עמהן, מפני ששכיח שאדם יתן גט או קידושין לאשה ולא יפרש לשם מה הוא נותנם.

או שמא אין זה שכיח. ולכן אף אם לא שמע מסדר הקידושין או הגיטין את דברי שמואל, יכול הוא להיות דין בגיטין וקידושין.⁽¹⁴⁰⁾

אמר ליה רב אשי: אין הכי נמי! אכן גם לגבי ענין זה אמר שמואל: מי שלא שמע הלכה זו, לא יהיה דין בגיטין ובקידושין.

ועתה הגמרא חוזרת ועוסקת בדברי שמואל שהבאנו לעיל:

וכן בגירושין — נתן לה גיטה, ואמר לה:

מספק, ואם כן, לא תהיה תקלה בכך שלא נודיעו את דברי שמואל שהלכה כרבי יוסי. [ולכאורה יש ליישב את דברי רש"י, שיש לחשוש שמא דין שאינו יודע את דברי שמואל, יכריע מסברתו שהלכה כרבי יהודה].

141. כך פירש רש"י [בתחלת עמוד ב].

וקשה: מדוע רש"י לא פירש את דברי הגמרא כפשוטם, שמדובר שאמר בפיו את אחת מהלשונות הללו, והרי זו לשון גרועה, ולפיכך אינה מגורשת? וכיצא בזה שנינו לעיל באומר "איני אישך" שלשונו גרועה ואינה מגורשת, וכן הקשה הרש"ש.

וזה לשון תוספות ר"י הזקן: "אמר לאשתו, בכתב, שכתב לה כן, אבל בדבור אינה מתגרשת".

משמע שלא גרס בדברי הגמרא "נתן לה גיטה". אלא בספרים שלפניו היה כתוב: "פשיטא אמר לאשתו הרי את בת חורין" וכו'. וביאר שמדובר בכתב כן בגט, כדי שלא תטעה לומר שמדובר כאן באמר בלבד, והטעם לכך שאינה מגורשת היינו מפני שלא נתן לה גט אלא

ונראה שהוקשה לו הקושיא הנ"ל: לדעת רש"י שמדובר כאן בדין, מדוע דוקא בענין גיטין וקידושין נאמר דין זה? וכי דייני שאר דיני ממונות ואיסור והיתר אין הדיינים צריכים להיות בקיין בהם?! וכן מפורש בתוספות הרא"ש. ועיין שם.

140. א. וודאי הדיין עצמו שאינו יודע את דברי רב הונא בשם שמואל, אי אפשר לצוותו שלא יהיה דין בקידושין. שהרי כלל אינו יודע שרב הונא אמר כאן הלכה כל שהיא.

אלא, רב יימר שאל האם צריכים להודיע את דברי רב הונא לדיין שלא שמע זאת. [על פי תוספות ד"ה אפילו ומהרש"א שם].

ב. רש"י מפרש שרב יימר התייחס לדברי רב הונא אמר שמואל שהלכה כרבי יוסי. אך תוספות כתבו שרב יימר התייחס לדברי רב יהודה אמר שמואל, והיינו במה שאמר שצריך שבשעת הנתינה יהיו עסוקין באותו ענין.

וכתב מהרש"א שהוקשה לתוספות על פירוש רש"י: הרי, דין שאינו יודע אם ההלכה נפסקה כרבי יהודה או כרבי יוסי, ודאי לעולם יחמיר

כי זהו לשון שחרור שפחה מעבדותה, ואין זה לשון גירושי אשה.

וכן, אין ספק שאם אמר לה לשפחתו – כתב לשפחתו הכנענית בגט: הרי את מותרת לכל אדם – ודאי שלא אמר ולא כלום. כי זהו לשון גירושין, ולא לשון שחרור שפחה.

[ואף על פי שהמשחרר את שפחתו הכנענית הרי היא מותרת מכאן ואילך להנשא לישראלים, בכל זאת אין זה לשון שחרור, כי אדרבה יש גם צד איסור בדבר, שהרי שפחה מותרת לעבדים, ומשעה שהיא משתחררת, היא נאסרת עליהם. (142) רש"י].

אבל אם אמר לה לאשתו "הרי את לעצמך", בכגון זה יש להסתפק – מהו הדין?

מי אמרינן: למלאכה קאמר לה – האם אנו

מפרשים שהתכוון שמלאכתה [מעשה ידיה] בלבד תהיה שייכת לעצמה.

או דילמא [שמא] לגמרי קאמר לה – שתהיה שייכת לעצמה לגמרי, אפילו לענין להנשא לאחר, והוא לשון גירושין.

אמר ליה רבינא לרב אשי: תא שמע, בוא ושמע ראיה ממשנה במסכת גיטין, ש"הרי את לעצמך" הוא לשון גירושין גמורין:

דתנן [גיטין פה ב]:

עבד כנעני גופו קנוי לבעלים. והיינו, שמלבד זה שמעשה ידיו שייכים לאדונו, גם גופו שייך לו, והרי הוא כשורו וחמורו. וכתוצאה מכך שגופו שייך לבעליו, הרי הוא אסור להנשא עם בת חורין.

ושנינו: גופו [עיקרון] של גט שחרור, כך

אמר לה בדיבור בעלמא, לפיכך כתב תוספות ר"י הזקן שמדובר שכתב לה כך בגט, ואף על פי כן אינה מגורשת מפני שאין זה לשון גירושין. ונראה שאף רש"י גרס כן. ולפי זה לשונו מדויקת היטב. [שרש"י כתב כאן "לא אמר כלום – להתגרשה". ואילו רש"י היה גורס כגירסא שלפנינו "נתן לה גט" וכו', אם כן, מובן מאליו שמדובר כאן בענין גירושין, ומדוע רש"י הוצרך להוסיף זאת? אלא בהכרח, שרש"י לא גרס "נתן לה גט". ובא להשמיענו שמדובר כאן לענין גירושין, שהרי לשון "הרי את בת חורין" לא מלמדת כלל שמדובר בגירושין].

וסוגייתנו נמצאת כלשונה ממש גם במסכת גיטין פה א, ושם אכן לא כתוב "נתן לה גיטה". אלא כמו שכתבנו.

הטור [אבן העזר קל"ו] הביא את דין הגמרא באומר ולא בכותב.

וכתב בית יוסף, שאף רש"י שפירש את דברי הגמרא בכותב, מודה שגם אם אמר כן בפיו, לא אמר כלום. [ועיין שם שנתן טעם לדברי רש"י הרי"ף והרמב"ם שפירשו את הגמרא בכתיבה]. [ועיין לעיל הערה 119].

142. והוסיף רש"י: "אבל [הרי את מותרת לכל אדם] לשון גט הוא לאשה [מפנין] שמתירה לכל שהיתה אסורה לו על ידו".

כלומר, הוקשה לרש"י: הרי גם גט אינו מתיר את האשה על כל העולם, שהרי אינה מותרת לעבדים, ולממזרים, וכו'.

ולפיכך כתב רש"י שעל כל פנים הגט מתירה "לכל שהיתה אסורה לו על ידו", כלומר, לאדם שהיתה אסורה עליו על ידי נישואיה לבעל, [ואין הגירושין עצמם גורמים לאיסור חדש].

ואף על פי שגם שפחה על ידי השחרור היא

כתוב בו: **הרי אתה בן חורין, או הרי אתה לעצמך.**

השתא — ועכשיו יש להוכיח מכאן, ש"הרי את לעצמך" הוא לשון גירושין גמורים גם באשה:

שהרי, **ומה עבד כנעני, דקני ליה גופיה**, בכל זאת **כי כאשר אמר ליה "הרי אתה לעצמך"** — **לגמרי קאמר ליה** שגופו משוחרר, והרי הוא מותר בבת חורין, ולא לענין מעשה ידיו בלבד אמר לו —

לגבי **אשה, דלא קני ליה גופה**, וכי **לא כל שכן** שאין הכוונה בלשון זו למעשה ידיה בלבד, אלא אף לענין נישואין?!

ומכאן מוכח, ש"הרי אתה לעצמך" הוא לשון גירושין גמורים.

ועתה, אגב שדיברנו כאן בענין לשון שטר שחרור, מביאה הגמרא לשון שטר שחרור שיש לדון בו אם הוא מועיל או לא:

אמר ליה, שאל רבינא שאלה לרב אשי:

אדם שאמר לעבדו הכנעני **"אין לי עסק בך"** — מאי? מה דינו?

וצדדי הספק הם:

מי [האם] אמרינן **"אין לי עסק בך לגמרי"** קאמר ליה, שכך היא משמעות דבריו, ונעשה העבד בן חורין גמור, ומותר בבת חורין.

או דילמא, שמא **למלאכה** בלבד קאמר ליה — שמא משמעות דבריו של האדון היא שאין לו עסק במלאכתו של עבדו, אבל עדיין גופו קנוי לאדון, ואסור העבד בבת חורין.

אמר ליה **רב נחמן לרב אשי, ואמרי לה, ויש אומרים, שרב הנין מחוואה** הוא שאמר **לרב אשי: תא שמע**, בוא ושמע ראה ש"אין לי עסק בך" — הוא לשון שחרור גמור:

המוכר עבדו לעובד כוכבים, קנסוהו חכמים, וחייבוהו לפדותו אפילו אם הנכרי דורש פי עשרה מדמיו, משום שבמכירתו לעובד כוכבים הוא גרם שהנכרי ימנע מן העבד לקיים מצות.

ניתרת לכל מי שהיה אסור בה משום עבדותה, [דהיינו בני חורין], בכל זאת, מאחר שהיא גם 'נאסרה' על ידי כך על העבדים, אי אפשר לומר על השחרור שהוא פעולת 'היתר', שהרי השחרור עצמו גורם גם איסור על העבדים.

ויש להעיר, שאף גירושין לפעמים גורמים איסור, כגון: כהן המגרש את אשתו, הרי היא נאסרת עליו על ידי הגירושין עצמם [ואולי צריך לומר, שהלשון "לכל אדם" משמע אנשים אחרים מלבד המגרש עצמו].

והנה תוספות הרא"ש הקשה על דברי רש"י: הרי גם שפחה כנענית האדון מתירה לכל מי

שנאסרה על ידו, דהיינו לבני חורין! [ועיין בהגהה שם, שתירץ את דברי רש"י בקצרה כעין שפירשנו לעיל].

ויתכן שתוספות הרא"ש לא תירץ כפי שפירשנו לעיל, מפני שהוקשה לו כנ"ל: הרי כהן שמגרש את אשתו הוא נאסר בה על ידי הגירושין עצמם! [וכן, כל גירושין אוסרים את האשה על כהנים, שהרי אם הבעל לא יגרשה ותתאלמן, היא תהיה מותרת לכהנים!]

ולפיכך הוא הבין שרש"י בא לענות על כך, ולומר, שלא איכפת לנו שהגירושין גורמים גם איסור, הואיל וכל מי שהיה אסור מחמת הבעל

ושנינו בברייתא: המוכר עבדו לעובד כוכבים, וברח העבד מהעובד כוכבים, או שהמוכר פדה אותו כדין⁽¹⁴³⁾ – קנסו חכמים את המוכר,⁽¹⁴⁴⁾ שיצא העבד לחרות. והאדון הראשון לא יכול לשעבד אותו אליו עוד.

ואף על פי שהעבד יצא לחרות, צריך הוא לקבל גט שחרור מרבו הראשון [הישראל שמכרו], כדי שיהיה מותר בבת חורין.⁽¹⁴⁵⁾

ואמר רבן שמעון בן גמליאל: זה שאמרנו שצריך גט שחרור מרבו הראשון –

במה דברים אמורים, שלא כתב עליו אדונו "אוננו" [שטר שחרור, בנוסח שיבואר בגמרא מיד].

אבל אם לאחר שמכרו, כתב עליו אדונו הראשון "אוננו" [שטר] – זהו שחרורו.

ומבאר הגמרא: היכי דמי "אוננו", מהו אותו "אוננו" שאמר רבן שמעון בן גמליאל?

אמר רב ששת: דכתב ליה האדון הראשון בשטר: כשתברח ממנו, מן הנכרי⁽¹⁴⁶⁾ –

ניתר על ידי הגירושין.

ולכן תמה תוספות הרא"ש: הרי גם שפחה ניתרת על ידי השחרור לכל מי שהיתה אסורה עליו על ידי עבדותה!

[ותוספות הרא"ש עצמו פירש שאיסור השפחה תלוי בעבדות, וכל זמן שלא הפקיע את העבדות, אין לשון "היתר" מועיל בה. ועיין פירוש נוסף במאירי ובתוספות ר"י הזקן].

143. רש"י גיטין מג ב.

144. רש"י שם.

145. מפני שאין האיסור מסתלק מן העבד עד שיכתוב לו גט שחרור. תוספות ר"י הזקן.

ורש"י כתב: "וצריך גט שחרור להתירו בבת חורין משום דעובד כוכבים גופו לא קני".

ונראה שהוקשה לרש"י: היאך העבד משתחרר על ידי שרבו הראשון כותב לו גט שחרור? הרי הוא כבר נקנה לעובד כוכבים. ואין לו שום שייכות לרבו הראשון! [וכעין זה פירש בספר בירורי השיטות בסגנון אחר. ועיין שם פירוש נוסף].

ותירץ על כך רש"י: גוי אינו קונה עבד קנין

הגוף.

ודבר זה מבואר במסכת גיטין [לד ב – לה א];

נאמר [ויקרא כה מד-ה]: "מאת הגויים אשר סביבותיכם מהם תקנו עבד ואמה, וגם מבני התושבים הגרים עמכם 'מהם תקנו' וגו'. המילים 'מהם תקנו' שנאמרו פעם שניה מיותרות. ודרשו חכמים, שהכתוב מלמד: אתם קונים מהם ואין הם קונים מכם ולא הם קונים זה מזה לגופו".

כלומר: אילו גוי היה קונה גוי אחר לגופו, אזי אפילו אם העבד היה מתגייר, לא היה גיורו גיור, מפני שדיניו כדין אדונו, והכתוב חידש שגוי אינו קונה עבד בקנין הגוף.

ומאחר שהגוי אינו קונה בעבד קנין הגוף. נמצא שבשעה שרבו הראשון מכרו לגוי, לא מכרו אלא למעשה ידיו, אבל גופו נשאר קנוי לרבו הראשון. ולפיכך רבו הראשון כותב לו שטר שחרור.

[על פי רש"י כאן בתוספת הסבר מדברי הגמרא ורש"י בגיטין שם].

146. רש"י גיטין מג ב.

ועיין ריטב"א שגרס "כשתברח ממני" [והיינו

אין לי עסק בך! (147)

ומוכח מכאן ש"אין לי עסק בך" הוא לשון שחרור גמור, והעבד מותר בבת חורין.

והגמרא חוזרת לעסוק בקידושי כסף (ששנינו במשנתנו: האשה נקנית בכסף

ובשוה כסף), ומביאה מימרא של אביי, בענין קידושין בכסף שאינו בעין, כמו המקדש בכספי הלואה, או בהנאה שיש במחילת הלואה —

אמר אביי: המקדש את האשה במלוה שהלוה לה, כגון שבעבר הוא הלוה לה כסף,

מרבוי הראשון עצמו]. ו"כשתברח" לאו דווקא. אלא הכוונה לכשתפרוש ממני ותצא לרשות הנכרי הקונה. עיין שם. ובתוספות ד"ה כשתברח.

147. צריך ביאור:

[א] מה בא רבן שמעון בן גמליאל להשמיענו בענין עבד הנמכר לגוי? [מדוע הייתי סבור ש"אוננו" מועיל בעבדים אחרים, ואינו מועיל כאן?]

[ב] האם חכמים חולקים עליו?

הרי"ף [גיטין מג ב] והרמב"ם [עבדים ה ג] לא הביאו להלכה את דברי רבן שמעון בן גמליאל, ומשמע שאין הלכה כדבריו. וכן דייקו הריטב"א והמאירי גיטין מג ב.

ומכאן, שחכמים חולקים על דברי רבן שמעון בן גמליאל.

ומשמע מדברי המאירי כאן, שלדעת הרי"ף והרמב"ם אי אפשר לשחרר את העבד לכשיברח, מפני שזה בכלל "דבר שלא בא לעולם".

ונראה לבאר, שלדבריהם אין רבו הראשון יכול לשחררו בזמן שהוא ביד הנכרי, אלא רק לאחר שיברח ממנו, ותפקע זכות ממונו. והיות שהוא משחררו היום לכשיברח, הרי זה בכלל דבר שלא בא לעולם.

[אך לא התבאר מדוע אין רבו הראשון יכול לשחררו לפני שברח.

ונראה לבאר, שאי אפשר לשחרר את שעבוד הגוף שבעבד בלא לשחרר את קנין הממון שבו.

ובזמן שהעבד קנוי קנין ממון לגוי, אין רבו הראשון יכול לשחרר את קנין גופו, מאחר שאין בכוחו לשחרר את קנין הממון שבו. וסייעתא לדבר — דברי תוספות הרא"ש שמובאים לעיל סוף הערה 147. ועיין גליון הש"ס גליון לח א]. ולפי זה, רבן שמעון בן גמליאל מחדש, ששיחרור העבד מועיל אפילו ב"דבר שלא בא לעולם".

[אך המאירי עצמו כתב כאן, שאפילו אם זה דבר שלא בא לעולם, אין בזה חסרון אלא לענין קנין, אך לא לענין שחרור. ולפיכך ראוי לפסוק כדברי רבן שמעון בן גמליאל. עיין שם].

והריטב"א גורס "כשתברח ממני". ופירש, שרבו הראשון כותב לו כן כשמוכרו לגוי. ו"תברח" לאו דוקא, אלא כוונתו כשתפרוש ממני לרשות הגוי, אז אין לי עסק בך. וחכמים סוברים, כיון שלא התכוין לשחרר את העבד בלשון הזו, אלא רק להסתלק מזכותו על העבד, ולמוכרו לנכרי, לפיכך אין זה שחרור [ריטב"א גיטין שם].

אך רש"י גיטין מג ב ותוספות כאן, גורסים "כשתברח ממנו". ומפרשים שכאשר העבד יברח מן הנכרי, הוא יצא בכך לחרות. ולפי זה, אי אפשר לפרש כפירוש הריטב"א, אלא כפי שמשמע מהמאירי.

[ועיין עוד תוספות גיטין מג ב ד"ה אבל. ולדבריהם יש חידוש נוסף בדברי רבן שמעון בן גמליאל.

ועכשיו הוא בא לקדשה באותו הכסף, כאשר הוא אומר לה שיהיה כסף המלוה שלה, ולא תצטרך לפרעו — אינה מקודשת!

מפני שמעות המלוה הם קנויים ללוה, ויכול הוא להוציאם לצורכו, ואינו חייב להחזירם בעין, אלא יכול לפרוע דמים אחרים. וקידושי כסף נלמדים בגזירה שוה "קִיחָה" "קִיחָה" משדה עפרון, (148) שהקונה נותן למקנה כסף או שוה כסף ששייך לקונה. ולפיכך האשה אינה מתקדשת במעות ההלוואה, כיון שהם כבר אינם שייכים למלוה. (149)

אבל, המקדש את האשה בהנאת מלוה — מקודשת.

[והגמרא תבאר מיד מה היא "הנאת מלוה"].

ואולם, אסור לעשות כן, לקדש בהנאת מלוה, מפני שיש בזה איסור הערמת ריבית מדרבנן, כפי שיבואר להלן:

והוינן בה: האי הנאת מלוה שקידש בה את האשה — היכי דמי? במה מדובר?

148. לעיל ב א.

רש"י פירש: "אינה מקודשת — דקִיחָה משדה עפרון גמרינן, דיהיב מידי בשעת קידושינן". כלומר, הטעם שאינה מקודשת היות וקידושי כסף נלמדים בגזירה שוה משדה עפרון, שהקונה נותן איזה דבר בשעת הקידושינן. ואילו בהלוואה אין האיש נותן לאשה דבר.

ואם רש"י כאן היה מתכוין לפרש כמו ר"י, לא היה ראוי לו להאריך כל כך. שהרי הדבר פשוט שאי אפשר לקדש את האשה במעות שלה, שהרי אין כאן נתינת מעות כלל [מאחר שהלכה כדברי האומר "מלוה להוצאה ניתנה"]. אלא משמע, כי אף בסוגייתנו מפרש רש"י כדבריו בכתובות: שמדובר במי שקידש אשה במחילת החוב שלה. ואף על פי שהאשה מרויחה שלא תצטרך לשלם את חובה, בכל זאת אין אלו קידושינן, משום שקידושי כסף נלמדים משדה עפרון, וצריך שיתן לה דבר בקידושינן, ואילו מחילה אינה נתינת ממון, אלא רק גורם לה להרויח, בכך שלא תצטרך לשלם את חובה. ועיין קובץ שיעורים אות לד.

[ומה שכתב רש"י "במלוה שהלוייתין", בא לומר, שאין הכוונה שהאיש מלוה לאשה עתה מעות, ומקדש אותה באותם המעות].

149. כתב רש"י "המקדש במלוה — דאמר לה התקדשי לי במלוה שהלוייתין". יש שהבינו שכוונת רש"י לומר, שמקדש בעצם מעות ההלוואה. והטעם שאינה מקודשת, מפני שהמעות קנויות לאשה, כי "מלוה להוצאה ניתנה". כלומר, מעות המלוה קנויות הן ללוה מיד כשקיבלן, ויכול להוציאן במה שירצה, אלא שהוא חייב לתת מעות אחרות תחתיהן. ונמצא, שמעות ההלוואה כבר אינן של האיש אלא של האשה, ואי אפשר שיקדשנה במעות שלה. וכן דעת ר"י בתוספות בכתובות [עד א ד"ה המקדש].

ולדעת ר"י, אם מקדש את האשה במחילת החוב ולא במעות עצמן, הרי היא מקודשת [וזהו "הנאת מחילת מלוה" דלהלן].

אבל רש"י בכתובות עד א כתב: "המקדש במלוה — שמחל לה מלוה שהיתה חייבת לו". ותוספות דייקו מדברי רש"י שם, שאינו מפרש כפירוש ר"י. אלא קידשה במחילת החוב, ולא בעצם מעות ההלוואה, והיא אינה מקודשת. ואף מדברי רש"י בסוגייתנו משמע כן,

אילימא דאזקפה, אם נאמר שתחילה, בשעה שהלוה לאשה את הכסף, הוא זקף עליה חיוב ריבית עבור ההלוואה, וכגון **דאמר לה**: הריני מלוה לך **ארבעה** זוזים, ותפרעי לי בעבורן **חמשה** זוזים [עבור ההנאה שאת נהנית מזה שהלויתך]. ולאחר מכן, בשעה שבא לקדשה הוא מוחל לה על הזוז החמישי שהתחייבה לשלם לו עבור הנאת ההלוואה —

אי אפשר לומר כן, משני טעמים:

א. **הא**, זוז חמישי זה — **ריבית מעלייתא הוא**, ולא הערמת ריבית!

כיון שבשעת ההלוואה האשה התחייבה לשלם יותר ממה שקיבלה, הרי זו ריבית גמורה, האסורה מן התורה, (150) ולא יתכן שאביי יכנה אותה כ"הערמת ריבית" בלבד [כלומר, שהאדם מערים ולוקח ריבית שאינה אסורה מדאורייתא]! (151)

ב. **ועוד**, מאחר שהמלוה מקדש את האשה בזוז החמישי שהיא חייבת לו, וזוז זה גם הוא אינו בעין, כמו שההלוואה עצמה אינה בעין, אם כן **היינו** מקדש במלוה!

והואיל וכבר אמר אביי שהמקדש במלוה

ואף בתוספות רי"ד משמע שהבין בדברי רש"י כאן כדבריו בכתובות. עיין שם. 150. נאמר בתורה [ויקרא כה לז]: "את כסף לא תתן לו בנשך, ובמרבית לא תתן אכלך". מכאן שאסור לאדם להלוות לחברו מעות או מאכל על מנת שישלם יותר ממה שלוה. ומדאורייתא אין איסור אלא ב"ריבית קצוזה", כלומר, שבשעת ההלוואה קוצץ המלוה ללוה שיפרענו יותר ממה שלוה. אבל אם לא קצץ בשעת ההלוואה, אלא לאחר מכן הוא פורע לו יותר ממה שהלוהו, הרי זו ריבית האסורה רק מדרבנן.

ולכן, אין לפרש את מה שאמר אביי "בהנאת מלוה", דהיינו באופן שקצץ בשעת ההלוואה לשלם יותר ממה שהלוה לה, ומקדש אותה באותו זוז מיותר, שהרי זו ריבית גמורה מדאורייתא, ואילו אביי אמר שאסור לעשות כן מפני "הערמת ריבית".

ו"הערמת ריבית", היא כאשר המלוה מעות לחברו, ורוצה ליטול ממנו יותר ממה שהלוהו, מערים ועושה כן באופן שלא אסרה התורה. וחכמים גזרו ואסרוהו מדבריהם.

151. רש"י. ומשמע מדבריו ששאלת הגמרא היתה רק על לשונו של אביי שקרא לאיסור זה "הערמת ריבית". אך הגמרא לא תמהה על עצם דינו של אביי שאמר שהאשה מקודשת. וכן כתב הריטב"א בפירושו.

ותמהו האחרונים: כיצד יתכן שהאשה תהיה מקודשת? הרי אסור להלוות בריבית מדאורייתא. ואסור לאיש לגבות את מעות הריבית מן האשה. ואם כן, במה הוא מקדשה?

ויש מפרשים, שלא איכפת לנו שהתורה אסרה את הריבית, אלא, הואיל ומצד משפטי הממון חל על האשה חוב לשלם את הריבית, לפיכך יכול לקדש אותה באותו חוב. עיין אבני מילואים כח כב, שיעורי רבי שמואל כאן [נראה עוד מראה מקומות בהערת המהדיר על הריטב"א הערה 476].

אולם, החזון איש [מב א] כתב, שאף לדברי רש"י והריטב"א בודאי אי אפשר לקדש אשה בחוב של ריבית, שהרי התורה אסרה על המלוה ליטול חוב זה מהלוה. אלא כוונת הריטב"א לומר, ששאלת הגמרא הראשונה היא על הלשון בלבד: כלומר, אפילו אילו היה מדובר שהאיש

אינה מקודשת, מדוע הוא אמר שהמקדש בהנאת מלוה היא כן מקודשת?

ולכן הגמרא מבארת את "הנאת מלוה" באופן אחר:

לא צריכא, דארווח לה זימנא.

מדובר באופן שהמלוה מרחיב לה את זמן ההלוואה. כגון, שהלוה לה על מנת שתפרע לו כעבור שנה את אותו הסכום שלותה ממנו, ועתה, בשעת הקידושין, הוא מרחיב את זמן הפרעון, שתוכל לפרוע את החוב כעבור שנתיים, ואומר לה: התקדשי לי בהנאה זו, שהיית מסכימה לשלם פרוטה לאדם אחר, כדי שיפייסיני להרחיב את זמן ההלוואה. או שהיית משלמת את אותה

פרוטה לי עצמי, כדי שאתפייס להרחיב לך את זמן הפרעון.

ומאחר שאין המלוה מקדש את האשה בעצם המעות [שאינן קיימות עתה], אלא בהנאה הבאה לאשה מחמת הרחבת הזמן, לפיכך הרי היא מקודשת, כי הנאה זו קיימת עתה, והיא שוה פרוטה. (152)

ואין זו ריבית גמורה, מפני שהאשה לא נתנה לאיש שום ממון תמורת הרחבת הזמן, אלא רק התקדשה לו במקום לתת לו פרוטה לרצותו שיתפייס להרחיב לה את זמן הפרעון. והקידושין אליו אינם "ממון", ודבר זה אינו נחשב ריבית מן התורה, אלא איסורו הוא מדרבנן, מצד "הערמת ריבית". (153)

כבר גבה מהאשה את הזוז החמישי, ומקדש אותה בו [ולא במלוה], הרי זה ריבית גמורה דאורייתא! ועוד הקשתה הגמרא – הרי מדובר שעדיין לא גבה את הזוז החמישי, ואם כן היינו מלוה, ומדוע היא מקודשת?

152. לדעת ר"י כתובות עד א [הנ"ל הערה 149], אם מקדש את האשה בעצם מחילת החוב הרי היא מקודשת, ודוקא אם מקדש אותה במעות עצמם אין היא מקודשת.

אבל, רש"י שם פירש שאפילו אם מקדש את האשה במחילת החוב אינה מקודשת. ולדבריו צריך לחלק, שאם מקדש אותה בעצם מחילת החוב, היינו, בזה שהאשה הרויחה ממון שאינה צריכה לשלם את חובה, אזי אין האשה מקודשת, כיון שלא התרבה עתה ממונה בכלום [אלא רק נמנע ממנה הצורך לשלם]. אבל, אם מקדש אותה ב"הנאת המחילה", היינו בהנאה שהאשה נהנית עתה בכך שיודעת שהרויחה ממון, אזי היא מקודשת. מפני שהגיע לאשה

עתה הנאה הווה ממון [ועיין בקובץ שיעורים אות לד].

הרמב"ם [אישות ה טו] ביאר את הגמרא באופן אחר, וכן הביא תוספות ר"ד בשם הר"ח. ועיין עוד בתוספות וברשב"א שהביאו פירושים נוספים.

153. כך פירש הרשב"א. ויש להרחיב בהסבר הדבר:

קשה: מדוע עצם קידושי האשה אינם ריבית גמורה?

וכדי לתרץ על קושיא זו כתב רש"י: "והערמת ריבית הוא, ולא ריבית גמורה, דלא קץ לה מידי [מאומה], ולא מידי שקל מינה [ולא נטל ממנה מאומה]".

ויש לפרש את דברי רש"י בשלשה אופנים: [א] המשנה למלך [אישות ה טו] כתב, שלדעת רש"י אפשר לומר שריבית קצוצה שאסורה מן התורה היא דוקא כשהקציצה נעשתה בשעת ההלוואה עצמה, ואילו כאן בשעת

שהאשה תשלם לו זון חמישי, ואחר כך מקדשה באותו הזון, הרי זה כאומר "לדידי שוה לי זון", כלומר, אף על פי שאין הקידושין ממון, בכל זאת, אם האדם אומר שהם שוים לו זון, הרי זה כאילו הוא זון [ועיין קובץ שיעורים].

ולפי זה יש לבאר את דברי רש"י כך: "והערמת ריבית הוא דהויא, ולא ריבית גמור, משום דלא קץ לה מידי", שהרי לא קצץ בשעת ההלואה לשלם לה דינר נוסף. ולפיכך, "ולא מידי שקיל מינה".

כלומר, אין הקידושין עצמם נחשבים נטילת ממון, שהרי אין גוף האשה קנוי לבעלה ממש. ואמנם, אילו היה קצץ עמה שתשלם לו דינר נוסף, והתקדשה לו באותו דינר, הרי הם מחשיבים את הקידושין לדינר. אבל, מאחר שהבעל לא קצץ עמה מאומה, לפיכך אין הקידושין נחשבים ממון [קהילות יעקב סימן ז]. ועיין עוד ריטב"א ותוספות ר"י הזקן, ומשנה למלך שם [ועיין היטב בקהילות יעקב סימן ז]. ועיין ביאור נוסף בדברי רש"י במחנה אפרים הלכות ריבית סימן ט].

ועיין קושית תוספות ד"ה דארווח, ופני יהושע, ואחרונים.

[ג] ובפשוטו היה נראה לומר, שמשמע מלשונו של רש"י, כי יש ללווה שתי אפשרויות לפעול אצל המלווה את הרחבת הזמן לפרעון חובו.

האחת, לשלם למלווה תשלום של ממון עבור הרחבת הזמן, ודבר זה אסור משום ריבית. והשניה, לפייסו באמצעות מתנה, כדי שימצא חן בעיני המלווה, ויסכים להאריך לו את זמן הפרעון.

באפשרות השניה, הארכת זמן ההלואה נובעת מנדיבות לבו של המלווה כלפי הלווה, והיא תוצאה מפיוסו של הלווה, ולא משום שקיבל המלווה תשלום עבור ההלואה. ולכן אין

ההלואה הרי לא קצץ לאשה מאומה, ורק כשמרחיב את זמן ההלואה, הוא קוצץ לה את הקידושין. ובשעת הרווחת הזמן אין איסור "ריבית קצוצה" מדאורייתא.

וזהו כדעת רבותיו של הרמב"ם [מלווה ו ג]. ושלא כדברי הראב"ד [שם], הסובר ששעת הרווחת הזמן היא כשעת ההלואה עצמה, והקוצץ ריבית בשעת הרווחת הזמן, הרי זו "ריבית קצוצה", האסורה מדאורייתא.

והנה, דברי הלחם משנה מבארים את מה שכתב רש"י: "לא קץ לה מידי [מאומה]". אבל אין בהם הסבר למה שכתב רש"י "ולא מידי שקל מינה [ולא נטל ממנה מאומה]". שהרי בגמרא לעיל משמע שקידושי אשה הם כנטילת ריבית.

[ויתכן שרש"י נתן שני הסברים מדוע אין כאן ריבית גמורה: א. משום שאין קציצה אלא בשעת ההלואה. ב. משום שאין כאן נטילת דבר, וכפי שיבואר להלן].

ובקהילות יעקב כתב, שאין לפרש כך בדעת רש"י. מפני שהטור [יורה דעה קסו] כתב שלדעת רש"י אף קציצה שלאחר ההלואה בזמן הרווחת הזמן, היא "ריבית קצוצה" האסורה מדאורייתא.

[ועוד, שהרמב"ן והרשב"א העתיקו את דברי רש"י והסכימו לדבריו. והם סוברים שגם בקציצה שבשעת הרווחת הזמן, הרי זו ריבית קצוצה].

[ב] הרשב"א כאן כתב, כיון שאין גוף האשה קנוי לבעלה ממש, אין זו ריבית אלא אסור משום הערמת ריבית.

אך קשה: אם כן, מדוע כאשר הלווה לאשה ד' זוזים בה' אומרת הגמרא שקידושי האשה הם ריבית קצוצה? הרי אין גוף האשה קנוי לבעלה ממש!

ותירץ הרשב"א: כאשר קצץ בשעת ההלואה

[וכל שכן אם המלוה מחל לאשה את כל החוב ומקדשה בהנאה, הרי היא מקודשת. ורק כשמקדש במעות המלוה עצמן אז היא אינה מקודשת, מפני שמעות הקידושין אינן קיימות עתה. (154) רש"י].

והגמרא מביאה מימרא של רבא על מקרה נוסף של נתינת כסף, שיש לדון האם הוא מועיל בקידושין:

אמר רבא: אדם האומר לאחר: הילך מנה במתנה על מנת שתחזירנה לי לאחר זמן (155)

אם נתן את אותו מנה **במכר** [עבור קניית

קרקע, הנקנית בכסף] — לא קנה באותו מנה את הקרקע, מפני ש"מתנה על מנת להחזיר" אינה מתנה, ואין כאן נתינת מעות.

וכן אם נתן את המנה בעבור קידושי אשה — אינה מקודשת, מאותו הטעם.

וכן אם נתן את המנה לכהן בכדי לקיים מצות פדיון הבן — אין בנו פדוי, מאותו הטעם.

אבל, בתרומה, אם נתן את התרומה לכהן על מנת שיחזירנה לו לאחר מכן — יצא בכך ידי מצות נתינה.

להחשיב את נתינת הפרוטה כתשלום ריבית, אלא כפעולת ריצוי, להפעיל את רגש נדבת לבו של המלוה, ודבר זה אין בו איסור מן התורה.

154. לכאורה משמע מלשון רש"י שהגמרא נקטה הרווחת הזמן להשמיענו שאפילו בזה היא מקודשת, וכל שכן אם מקדשה בהנאת מחילת כל ההלוואה.

אבל, הרמב"ן הרשב"א והריטב"א כתבו, שאביי בא להשמיענו שאסור לעשות כן מפני הערמת ריבית. ואיסור זה שייך רק אם מרחיב את זמן ההלוואה, אבל כשמוחל על כל החוב, כמובן שאין זה ריבית כלל [שהרי הקידושין באים במקום ארבעת הזווים שהלוה לה. ואינם באים במקום הזוו החמישי]. ולפיכך הגמרא נקטה כאן "דארווח לה זימנא".

ועל כל פנים, מבואר בדברי רש"י, שאם מחל לה על כל ההלוואה, ומקדשה בהנאת אותה מחילה, הרי זו מקודשת.

הר"ן מסתפק בדבר, וכתב שיתכן, אם מוחל לה על כל ההלוואה, אזי אפילו אם אמר לה "התקדשי לי בהנאת המחילה", בכל זאת מסתבר שדעתה להתקדש במעות עצמם ולא בהנאה

שבאה לה מכך. ולפיכך אינה מקודשת.

155. נחלקו הראשונים מה היא "מתנה על מנת להחזיר":

דעת הרא"ש והריטב"א שהיא מתנה גמורה, אלא שהנותן התנה תנאי, שאם לא יחזור המקבל ויתננה לו, המתנה בטלה למפרע. ולפי זה בשעה שהמקבל מחזירה, צריך הנותן לעשות קנין חדש כדי שתחזור לרשותו.

[ומכח זה חידש הריטב"א, שהמקבל יכול לשעבד את המתנה בהלוואתו, ולאחר שיחזירנה לנוטל, בעל חובו של מקבל המתנה יכול לגבות אותה מן הנותן, בחובו של מקבל המתנה. אך במסכת בבא בתרא קלז ב כתב הריטב"א להיפך, ועיין קצות החושן רמא ו, שפלפל בזה, ועיין הערות המהדיר כאן הערה 523].

אולם, הר"ר אביגדור כץ סובר, שמתנה על מנת להחזיר, היא קנין לזמן, שהמקבל קונה את החפץ ב"קנין הגוף" רק עד זמן פלוני. עיין קצות החושן רמא ו'. ואבני מילואים כח נג.

[ומדברי התוספות בסוגייתנו, הוכיח קצות החושן שדעתם כדעת הרא"ש והריטב"א].

ואחרי שהכהן יחזירה לו, הרי היא שלו, ויכול למכרה לכהנים ולהשתמש בדמיה. (156)

[והגמרא להלן תמהה, במה שונה תרומה משאר הדברים].

ואסור לעשות כן, לתת לכהן את התרומה על מנת שיחזירנה לו, מפני שהוא נראה ככהן המסייע לבעלים לרוש ולזרות את התבואה, בעודה בבית הגרנות [בגורן] כדי שלאחר מכן, כשהתבואה תתחייב בתרומות ומעשרות, הבעלים יתנו לו את התרומה עבור עזרתו, ולא יתנוה לכהן אחר.

וכיוצא בזה כהן המקבל מן הישראל תרומה על מנת להחזיר, עושה כן כדי שבפעם אחרת הישראל יתן לו תרומה במתנה גמורה. (157)

ואסור לכהנים לסייע לישראל בכדי לקבל ממנו לאחר מכן את התרומה, משום הזלזול

שבדבר. ועל כהנים העושים כן נאמר [מלאכי ב]: "שחתם את ברית הלוי".

עד כאן דברי רבא.

והגמרא מתקשה בדבריו, במה שונה תרומה משאר הדברים הנזכרים:

ותמהינן: מאי קסבר רבא?

אי קסבר "מתנה על מנת להחזיר" שמה מתנה, ולכן אמר רבא שהנותן תרומה לכהן על מנת להחזיר, יצא ידי חובתו. אם כן קשה:

אפילו בכולהו — בכל הדברים שהזכיר רבא, נמי נאמר שמתנה על מנת להחזיר הרי היא כמתנה גמורה!

ומדוע אמר רבא שבמכר לא קנה, ובאשה אינה מקודשת, ובפדיון הבן אין בנו פדוי?

"מקח". ולפיכך אין הישראל רשאי למכרם. וכנ"ל].

157. הקשה בקובץ שיעורים: הרי המוכר את התרומה לכהן לא יצא ידי מצות נתינה. [כנ"ל בהערה הקודמת], ובמה שונה מתנה על מנת להחזיר ממכירה?

ותירץ: במכירה, המקבל חייב לשלם תשלום עבור מה שקיבל ואין זו "נתינה". אבל, מתנה על מנת להחזיר, הרי זו מתנה גמורה, אלא שאם לא יחזיר תחבטל המתנה למפרע משום שלא קיים את תנאו, ורק מטעם זה הוא צריך להחזיר את המתנה. ו"תנאי — מילתא אחריתי הוא". כלומר, התנאי אינו חלק מן המקח [כאילו ההחזרה היא בתורת דמים], אלא הוא דין בפני

156. בודאי שאסור לישראל עצמו לאכול את התרומה, שהרי תרומה אסורה לאכילה לזרים, אלא, התרומה היא ממון הכהנים ומצוה לתת את התרומה לכהן. ואין הישראל יכול למכרה לכהן בדמים, שנאמר בענין מתנות כהונה לשון "נתינה", ולא לשון מקח [בבא מציעא יא ב]. אבל, אם הישראל נתן את התרומה לכהן במתנה על מנת להחזיר, והכהן החזירה, הרי הישראל קיים מצות נתינת תרומה לכהן. והרי הוא זוכה בתרומה, והיא שלו. ולכן, מכאן ואילך הוא יכול למכרה לכהן בדמים.

להלן בהערה הבאה יתבאר מדוע מתנה על מנת להחזיר היא בכלל "נתינה" ואינה נחשבת "מקח". [שהרי מבואר בבבא מציעא יא ב, שבמתנות כהונה נאמר לשון "נתינה", ולא לשון

ואי קסבר רבא שמתנה על מנת להחזיר לא שמה מתנה, ולכן אמר שבמכר לא קנה, ובאשה אינה מקודשת, ובפדיון הבן אינו פדוי — אם כן קשה:

[א] אפילו בתרומה נמי, גם הנותן תרומה לכהן במתנה על מנת להחזיר — לא יצא בכך ידי חובתו! ומדוע אמר רבא שבתרומה יצא?

[ב] ועוד, הא רבא בעצמו הוא דאמר: מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה!

דאמר רבא: האומר לחבירו בחג הסוכות:

הילך אתרוג זה במתנה, כדי שתוכל לקיים מצות נטילת לולב ואתרוג, על מנת שתחזירהו לי לאחר קיום המצוה —

אם נטלו חבירו והחזירו אחר כך — יצא ידי מצות נטילת לולב.

ואם לאו, אם לא החזירו לאחר הנטילה — לא יצא ידי נטילת לולב ואתרוג, מפני שהתברר למפרע שהאתרוג היה גזל בידו בשעת קיום המצוה.⁽¹⁵⁸⁾ שהרי הנותן לא נתנו אלא בתנאי שיקבלו בחזרה לאחר מכך.⁽¹⁵⁹⁾

עצמו. ולפיכך הרי זה נחשב בכלל מתנה ולא בכלל מכר.

אך לכאורה יש להקשות קושיא אחרת: רש"י פירש שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות, מפני שהכהן מקבל את התרומה במתנה על מנת להחזיר, כדי שבפעם אחרת הישראל יתן לו תרומה במתנה גמורה.

וקשה: מדוע רש"י הוצרך לכך? הרי יש לבאר בפשטות, שהישראל אינו נותן לכהן זה את התרומה אלא מפני שהוא מחזירה. והרי זה כמסייע בבית הגרנות!

וכפירוש זה אכן פירש תוספות ר"י הזקן. וכן פירש תוספות רי"ד [עי"ש]. וסיים: "ופתרון המורה [רש"י] לא נראה לי".

[ויתכן, שכהן המסייע בבית הגרנות גורם לכך שבסופו של דבר כל הכהנים יצטרכו לעשות כן, מפני שיראו שהבעלים מעדיפים לתת תרומה לכהן המסייע בכך, ונמצא שיתבטל ענין נתינת התרומה, ועל זה נאמר "שחתם את ברית הלוי". אבל במתנה על מנת להחזיר, אין לחוש שכהן הנוטל תרומה יגרום שכל הכהנים יקבלו את התרומה על מנת להחזירה, שהרי אם כן נמצא שהם לא הרויחו דבר. ולפיכך כתב רש"י שהכהן

מקבל מתנה על מנת להחזיר בפעם הזאת כדי לקבל מתנה גמורה בפעם אחרת. ויש לחוש שיגרום לכך שכל הכהנים יקבלו תרומה בדרך זו. והרי זה בכלל "שחתם את ברית הלוי".

158. בענין ארבעת המינים נאמר בתורה [ויקרא כג] "ולקחתם לכם ביום הראשון". ודרשו חכמים "לכם" — משלכם. לפיכך אין אדם יוצא ידי מצות ארבעת המינים ביום הראשון של סוכות אלא באתרוג שלו.

[בשאר ימי החג, מצות הנטילה היא מדרבנן, מלבד במקדש, ואדם יוצא ידי המצוה דרבנן אף בלולב שאינו שלו. ויש לעיין אם שייך כאן מצוה הבאה בעבירה של גזל בשאר ימים. עיין סוכה תחילת ל א].

159. בפשטות משמע בגמרא שמדובר באומר "הילך אתרוג זה במתנה על מנת שתחזירהו לי". ולא כפל את תנאו. [כלומר, לא חזר ואמר: "ואם לא תחזירהו לי אינני נותנו לך במתנה"]. וכן דעת התוספות כאן.

אבל דעת תוספות סוכה מא ב ורא"ש שם, שמדובר כאן בשכפל תנאו, והתקיימו בו כל דיני

לבר [חוקן] מאשר קידושי אשה, לפי שאין אשה נקנית בקנין חליפין. (162)

ואילו הנותן לאשה מתנה על מנת להחזיר, הרי זה דומה לקנין חליפין. לפי שכך היא הרגילות בקנין חליפין, שהקונה נותן סודר למקנה, והמקנה אוחז בו, ומחזירו מיד לקונה. (163)

אמר ליה רב הונא מר בריה דרב נחמיה לרב אשי: הכי אמרינן משמיה דרבא כוותך. כך אומרים בבית מדרשנו בשמו של רבא, כמוך, כפי שתירצת את דבריו.

ומדברי רבא אלו מוכח שמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, ואם כן קשה: מדוע הנותן מנה לחבירו על מנת להחזיר, במכר לא קנה, ובאשה אינה מקודשת, ובפדיון אין בנו פדוי?

אלא, אמר רב אשי: בהכרח שלא אמר רבא את המימרא דלעיל. אלא כך אמר רבא: (160)

בכולהו, בכל הדברים שהזכרנו לעיל [במכר, בפדיון הבן, (161) ובתרומה], אם נתן מתנה על מנת להחזיר — קני.

כי מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה.

התנאי.

והאחרונים דנו בכיארור שיטת תוספות בסוגיתנו, עיין תוספות ובהערות שם.

160. כן כתב הריטב"א, וכן משמע מרש"י.

161. קשה: הרי פדיון הבן הוא חוב שהתורה הטילה על האדם. וכי יעלה על הדעת שאדם יכול לפרוע חובו במתנה על מנת להחזיר? וצריך לומר, שמדובר כאן כשהכהן הסכים לקבל את פרעון חובו בכך. אבל ודאי אי אפשר לפרוע חוב במתנה על מנת להחזיר בעל כרחו של בעל החוב. ורבא מחדש, שכאשר הכהן מסכים לקבל את דמי פדיון הבן במתנה על מנת להחזיר, בכך מתקיימת מצות נתינת פדיון הבן. ואין זה כמחילה בלבד. ולפיכך אין צריך לחזור ולתת מתנה גמורה. ועיין קובץ שיעורים, ושיעורי רבי שמואל.

162. כמבואר לעיל ג א.

163. במסכת נדרים [מח ב] נחלקו אמוראים בקנין סודר, כשהקונה רוצה לעכב את הסודר

בידו:

יש אומרים שהמקנה לא קנה את הסודר לגמרי, אלא רק על מנת להקנות בו את הקנין, ומיד כשגמרו את הקנין, הסודר חוזר לבעליו. ויש אומרים שהמקנה קנה את הסודר לגמרי ובידו לעכבו.

רב אשי עצמו [שאומר בסוגיתנו מתנה על מנת להחזיר לא קונה בקידושין, מפני שאין אשה נקנית בחליפין] הוא זה שאמר בגמרא בנדרים שם שביד המקנה לעכב את הסודר בידו. ולפיכך קשה: מדוע הנותן לאשה מתנה על מנת להחזיר הרי זה כחליפין? הרי חליפין עצמם אינם מתנה על מנת להחזיר!

[אמנם יש אומרים שרב אשי לא אמר כן אליבא דאמת, אלא בתורת דחיה. עיין נדרים מח ב, ומפרשים שם].

ונאמרו שני פירושים בדברי הגמרא כאן:

[א] התוספות מפרשים, שבדרך כלל בקנין סודר רגילים להחזירו לאחר גמר הקנין. ולפיכך יש לחשוש שאם נאמר שאשה נקנית במתנה על מנת להחזיר, הרואים יטעו ויאמרו שזהו קנין חליפין, ומכאן ילמדו שאשה נקנית אף בחליפין. ולכן הפקיעו חכמים את הקידושין משום גזרה.

ועתה הגמרא מביאה מימרא נוספת של רבא, המדברת בכמה אופנים של נתינת כסף הקידושין:

אמר רבא:

[א] אשה שאמרה לאיש: **תן מנה לפלוני** [לא לי עצמי] **ואקדש אני** לך באותו מנה.

והלך האיש, ונתן מנה לאותו פלוני, ואמר לה לאשה: התקדשי לי במנה שנתתי לפלוני על פי בקשתך ליתן לו, ולהתקדש לי בכך — הרי זו **מקודשת**, אף על פי שהיא עצמה לא קיבלה דבר.

ואפשרות מעשה קנין של קידושין בצורה הזאת, נלמדת **מדין ערב**.

כמו שמצאנו בתורה, שערב משתעבד למלוה

לפרוע את חוב הלוח, אף על פי שהוא עצמו לא קיבל דבר, כך מתקדשת האשה לאיש במעות שהוא נתן לאיש אחר בציוויה, כמו שהיא מתקדשת כאשר שהוא נותן לה עצמה את המעות.

שהרי **ערב**, וכי **לאו**, האם לא, **אף על גב דלא מטי הנאה לידיה**, שלא הגיעה הנאת המעות לידיו, אלא לידיו הלוחה, בכל זאת **קא משעביד נפשיה**, יכול הוא לשעבד את עצמו למלוה, בלי קבלת הנאה, אלא רק בכך שהמלוה נתן את המעות ללוה, על פי בקשתו (164) —

האי איתתא נמי, כך גם אשה זו, **אף על גב דלא מטי**, שלא הגיעה הנאה של המעות לידה, בכל זאת **קא משעבדה**, ומקניא את **נפשה** לבעלה, בכך שהבעל נתן את המעות לאדם אחר, על פי בקשתה. (165)

וכן דעת עוד ראשונים.

ויש גורסים כן בדברי הגמרא: "שמה יאמרו אשה נקנית בחליפין".

[ב] הרמב"ן והרשב"א והר"ן פירשו [את גירסת הספרים שלפנינו], שאין אשה נקנית במתנה על מנת להחזיר מפני שאינה נהנית מאותה מתנה, וכל מתנה שאין האשה נהנית ממנה הרי זה "כעין חליפין", שאין אשה נקנית בהם. עיין שם [ועיין בגמרא לעיל ג א מהו הטעם לכך שאין אשה נקנית בחליפין. ועיין בהערות שם].

164. נחלקו הראשונים על ידי מה הערב משתעבד:

הרשב"א והריטב"א כתבו, שהערב נהנה ממה שהמלוה סומך על נאמנותו, ועל סמך זה הוא מלוה ללוה, ובאותה הנאה הוא גומר ומשעבד את עצמו [ואותה הנאה שוה פרוטה, והרי היא

ככסף. ריטב"א]. וכך כתב תוספות ר"י הזקן.

אך מהתוספות במסכת בבא מציעא [עא ב ד"ה מצאו ישראל] נראה, שטעם הדבר הוא, היות שהמלוה נותן את מעותיו ללוה על פי דיבור הערב, הרי זה כאילו הערב קיבל את המעות לעצמו [והלוחם לערב].

[וההסבר לזה: אין צורך שהמעות יגיעו מידי המלוה לערב, אלא די בכך שהערב ישתמש במעות, אפילו אם הן לא הגיעו לידו, והואיל והערב מעוניין שהלוה יקבל את הכסף. לפיכך כשהמלוה נותן את מעותיו ללוה, הרי זה כאילו הערב עצמו השתמש בהן, והוא חייב בתמורתן]. וכדברי התוספות דייק מחנה אפרים ריבית יא מדברי הריטב"א עצמו במסכת בבא מציעא, ומדברי הטור.

וראה להלן בהערה הבאה.

165. הרמב"ם [אישות ה כא] כתב שצריך