

ושאלו בגמרא שם: **לימא**, האם יש לומר, שקסבר **שמואל: ידים שאין מוכיחות לא הויין ידים**, ולפיכך אם אין נזיר עובר לפניו לא אמר כלום?

ומשני, והגמרא משיבה: כאשר נזיר עובר לפניו, **הויין ידים שאין מוכיחות לכל הפחות**, ולכן דבריו קיימים, כי ידים שאינן מוכיחות הויין ידים.

אבל אם אין נזיר עובר לפניו, אזי **אפילו ידים שאין מוכיחות לא הוי**, ואין כאן "יד" בכלל, כי יתכן שהתכוין לומר אהא בתענית.⁽¹⁴⁴⁾

ונמצא, שלפי גירסא זו הגמרא כאן סותרת את הגמרא במסכת נזיר:

שהרי בגמרא בנזיר מבואר ששמואל סובר שידים שאין מוכיחות הויין ידים, וכאשר אין נזיר עובר לפניו אין כאן "יד" כלל. ואם נזיר עובר לפניו הרי אלו ידים שאין מוכיחות, והויין ידים.

ואילו בסוגייתנו מבואר ששמואל סובר שידים שאין מוכיחות לא הויין ידים, וכאשר אין נזיר עובר לפניו אלו ידים שאין מוכיחות ולא הויין ידים, ואם נזיר עובר לפניו הרי אלו ידים מוכיחות.⁽¹⁴⁵⁾

"עצורתי" מהו.

פירש בקונטרס: "עצורתי" היא לשון "עצרת" [אסיפה]. כלומר, שאת תהא נאספת עמי בבית.

ומוסיף רש"י: **ורבותי מפרשים**, עצורתי היא לשון הפסוק [שמואל א כא] **כי אשה עצורה לנו**. ומכאן מוכח שעצורתי היא מיוחדת לנו.

ורש"י דוחה את דבריהם, וכותב: **ולא נהירא**. אין דבריהם נהירים.

היות דהפסוק **הוא** – **עצורה ממנו קאמר**, כלומר מובדלת מאתנו היא.

דהא, שהרי דוד בקש מאחזימלך הכהן שיתן לנעריו

מינאי [ממני] אין לומר שנחשוש שמא הוא גירשה בדיבור והשטר שנותן לה הוא רק לראיה על כך שגירשה בדיבור, כי נתינת הגט לידה מראה בפשטות שהוא מגרש אותה בו, ולא שהוא נותן לה שטר ראיה על גירושין בדיבור.

וכמו כן אין לחשוש שמא הוא מתכוון ל"גרשה" מחברו, **דאין אדם מגרש את אשת חברו**.

עד כאן באו התוספות ליישב את כל סוגיות הש"ס, שלא יסתרו לדברי סוגייתנו [שלדעת שמואל ידים שאין מוכיחות כלל לא הויין ידים, אך ידים המוכיחות במקצת הויין ידים].

ועתה אומרים התוספות, כי לפי אחת הגירסאות בסוגיית הגמרא במסכת נזיר [ב ב], סותרת הסוגיא שם לסוגייתנו:

אך בריש מסכת נזיר [ב ב] יש ספרים דגרסי כך:

האומר "אהא" הרי זה נזיר.

ועל כך אמר שמואל: **והוא שהיה נזיר עובר לפניו**.

וקא אמר השואל בגמרא שם: לימא, האם בכך שהצריך שמואל שיהיה נזיר עובר לפניו, יש לומר, **דקסבר שמואל: ידים שאין מוכיחות לא הויין ידים?**

ומשני, והגמרא משיבה: **אין**, אכן כך סובר שמואל.

ומשום הכי, לכן, כי, רק כאשר נזיר עובר לפניו, הוי ידים מוכיחות, **ומהני**, דבריו קיימים, ונהיה לנזיר.

אבל אם אין נזיר עובר לפניו, הוי ידים שאין מוכיחות. ולא מהני, אין דבריו קיימים, ואיננו נזיר.

וגירסא זו מתאימה לדברי הגמרא בסוגייתנו, שהאומר "אהא" הרי זה בכלל ידים שאין מוכיחות, ושמואל סובר שאין אלו ידים.

ואולם, **אית ספרים דגרסי**, יש ספרים שגורסים אחרת:

האומר "אהא", הרי זה נזיר.

אמר שמואל: **והוא שהיה נזיר עובר לפניו**.

נזיר עובר לפניו הרי זה "ידים" אלא שאינן מוכיחות. [מהרש"א לעיל על תוספות ד"ה הא].

[והטעם שתוספות שם ביארו כפי הגירסא הראשונה המובאת בתוספות כאן, היינו משום שסוגייתנו ודאי סותרת את הגירסא השניה בגמרא בנזיר. וכפי שיבואר בסמוך].

145. תוספות הרא"ש מיישב את דברי שמואל בסוגייתנו שצריך לומר "הרי את מקודשת לי", אף לפי גירסא זו, מפני שאדם עשוי לקדש אשה לחברו בשליחותו, ולפיכך אם לא אמר "לי", אין שום ראיה שלא התכוין לקדש אשה לחברו. ועיין ריטב"א.

תוספות, דבריו מתאימים לתוספות הרא"ש ולא לתוספות שלפנינו]. ומהר"י בן לב לא הביא את דברי הראשונים הנ"ל והסתפק מדעתו אם כוונת תוספות כסברת הר"ן או כסברת תוספות הרא"ש. ועיין בדברי הרא"ש בפסקיו כאן.

144. זה כשאלת תוספות לעיל ה ב ד"ה הא לאו הכי. [ובפירושו הרא"ש במסכת נזיר פירש שזה ספק השקול ממש, ולפיכך אין זה "יד" כלל].

והתוספות הנ"ל פירשו כפי הגירסא הראשונה המובאת בתוספות כאן, שכאשר נזיר עובר לפניו הרי זה ידים מוכיחות, ואילו כאשר אין

לדעת רבי עקיבא, מדובר בחציה שפחה וחציה בת חורין שהתארסה עם עבד עברי.

ונחלקו אמוראים [בגיטין מג א] בחציה שפחה וחציה בת חורין שהתארסה, יש אומרים שקידושין תופסין בצד חרות שבה, ויש אומרים שאין קידושין תופסין בה כלל.

ומבארים תוספות: והתנא שהוכיח מהפסוק [והיא שפחה נחרפת] ש'חרופה' היינו מאורסה, סבר רבי עקיבא דקרא מיירי, שהפסוק מדבר בחציה שפחה וחציה בת חורין המאורסת לעבד עברי.

וכדעת המאן דאמר בפרק השולח [שם] דקידושין תופסין בה. ופירש את הפסוק: "והיא שפחה נחרפת" – מאורסת.

אבל לדעת רבי ישמעאל, שהפסוק מדבר בשפחה כנענית שאין קידושין תופסין בה, אם כן ודאי ש"נחרפת" אינה מאורסת [שהרי אין קידושין תופסין בה] אלא היינו מיוחדת.

וכן לדעת רבי עקיבא, שמדובר בחציה שפחה וחציה בת חורין, אם נסבור כמאן דאמר שאין קידושין תופסין בה, ודאי ש"נחרפת" אינה מאורסת.

ובהכרח, שהתנא אשר שנה את הברייתא, סובר שהפסוק מדבר בחציה שפחה וחציה בת חורין, וסובר כמאן דאמר שקידושין תופסין בה. ולפיכך "נחרפת" שהוזכרה בפסוק, היינו מאורסת. (146)

שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה.

הגמרא מתקנת את דברי הברייתא, ואומרת כי דוקא ביהודה, האומר לאשה "הרי את חרופתי", היא מקודשת, מפני שביהודה קורין לארוסה חרופה. אבל בעלמא, בשאר המקומות, האומר לאשה "הרי את חרופתי", היא לא מקודשת.

וקשה: מדוע בשאר המקומות אין היא מקודשת? הרי נאמר בתורה "והיא שפחה נחרפת" והיינו מאורסת [וכפי שהתבאר לעיל], ואם כן "חרופה" היינו מאורסת!

וכדי לתרץ קושיא זו אומרים התוספות:

דלפי מסקנת הגמרא, קסבר התנא כדעת רבי ישמעאל,

לאכול מלחם הפנים. (146)

ואחימלך אמר לו לדוד: אינני יכול להאכילם מלחם הפנים, אלא אם נשמרו הנערים אך מאשה, והם טהורים. כי אין להאכיל את לחם הפנים לטמאים. (147)

ודוד אהדר [ענה]: ליה: אשה עצורה לנו, מובדלת מאתנו, והננו טהורים. ולפיכך נתן להם אחימלך לאכול מלחם הפנים.

עד כאן לשונו של רש"י.

ור"י מיישב לישראל דקרא, את לשון הכתוב בשמואל שם, כפירוש רבותיו של רש"י, דהכי פירושו:

דוד ענה לאחימלך הכהן: כי אשה שהיתה עצורה אצלנו – מתמול שלשום היה הדבר הזה, ואמנם אז היינו טמאים, אבל עכשיו אנחנו טהורים.

והתוספות מבארים מדוע העדיף ר"י ליישב את פירוש רבותיו של רש"י. ולא פירש כדברי רש"י עצמו [ש'עצורתי' היינו מלשון עצרת ואסיפה]:

וניחא, נוח יותר לפרש כפירוש זה, משום דכל אלו הלשונות השתא, לישראל דקרא הם.

עכשיו שפירשנו כרבותיו של רש"י, כל הלשונות המוזכרות בספק הגמרא כאן, הם לשונות המוזכרים בכתוב בענין אישות.

אבל לפירושו של רש"י, רק שאר הלשונות הוזכרו במקרא בענין אישות. [כגון "מיוחדת" מלשון "והיו לבשר אחד"], ואילו לשון "עצורתי", מלשון עצרת ואסיפה, לא הוזכרה בפסוק בענין אישות.

משום שנאמר "והיא שפחה נחרפת לאיש"

[הברייתא מוכיחה מפסוק זה שחרופה היינו ארוסה].

נחלקו תנאים [גיטין מג א] מה היא שפחה חרופה שהוזכרה בפסוק:

לדעת רבי ישמעאל, מדובר בשפחה כנענית המיוחדת לעבד עברי ואין קידושין תופסין בה.

146. כך נראה מפירוש רש"י שם, וכן פירש המצודות. וכן מבואר במסכת מנחות צה ב. ורש"י שם, וראה הערה הבאה.

147. כתב המצודות שאף על פי שלחם הפנים אסור לזרים, מכל מקום רצה להאכילם מחמת גודל הרעבון. אבל לא רצה להאכילם אלא לטהורים. וכן משמע מרש"י שם. וכן מבואר בגמרא מנחות צה

ב. אבל הרד"ק, הרלב"ג, והמלבי"ם פירשו, שאותו לחם היה לחמי תודה, המותרים לאכילה לזרים בטרה [ועיין מלבי"ם שם שהרחיב בביאור הענין].

148. ראה הערה 129 על הגמרא.

דהרי אין אדם יכול ליתן גט אלא לאשתו. ואם כן למה נאמר "עמהן" בלשון רבים? (152)

ב. ועוד, דלקמן בפרקין [יג א] משמע שיש כאן חשש איסור אשת איש. דאמר רבי יוחנן על אלו שאינם יודעים בטיב גיטין וקידושין ועוסקים בהם: "וקשין לעולם יותר מדור המבול" [ורבי יוחנן מוכיח זאת מפסוק בספר הושע שמוזכר שם "נאוף" דהיינו איסור אשת איש].

ואילו לפי הר"ר עזריאל בענין גירושין אין חשש לאיסור אשת איש אלא לאיסור גרושה לכהן!

ומתרצים התוספות את הקושיא האחרונה:

ומיהו, אבל יש לומר: דאיכא למיחש, שיש לחשוש לאיסור אשת איש אם פשטה ידה וקבלה קידושין מאחר, והבעל הראשון לא ידע שחלו הגירושין. ולפיכך הוא יחשוב שהיא עדיין אשתו, ולא חלו בה קידושי השני, ויעבור על איסור אשת איש.

ובזה התייבשה הקושיא האחרונה על הר"ר עזריאל.

אפילו לא שמיע ליה

הגמרא מסתפקת, אדם שלא שמע את מאמר שמואל, שהלכה כרבי יוסי, האם גם הוא בכלל "כל שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהן".

ולכאורה קשה: אדם שלא שמע את דברי שמואל הרי אינו יודע כלל ששמואל דיבר בענין זה, ואיך אפשר לומר לו ש"לא יהיה לו עסק עמהן"? הרי לדעתו הוא בקי בכל טיב גיטין וקידושין. (153)

וכדי לתרץ זאת אומרים התוספות:

דבשפחה כנענית הכתוב מדבר, שאין קידושין תופסין בה, ו"נחרפת" היינו מיוחדת, ולא מאורסת.

לא יהא לו עסק עמהן

[לכל שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין].

פירש בקונטרס: לא יהא דיין בדבר, שמא יתיר איסור ערוה. וזהו עיוות שאינו יכול לתקן.

והר"ר עזריאל פירש: שלא ידבר עם הנשים על עסקי קידושין על מנת לקדם, מפני שפעמים שתהא האשה מקודשת באמירתם או בנתינתם בלא אמירה (149) [כגון שהיו עסוקין באותו ענין ונתן לה], ולא יבין הבעל שקידשה בכך. (150)

אך התוספות מקשים על פירוש הר"ר עזריאל:

וקשה: תינח, דבר זה אמנם מובן בענין קידושין, שאם יחשוב שהאשה אינה מקודשת, היא תבוא להנשא לאחר ויעברו על איסור אשת איש.

אבל בענין גירושין, קשה: מה בכך אם יסבור הבעל שאינה מגורשת? הלא אין בזה חשש של איסור אשת איש! (151)

ושמא יש לתרץ: דאיכא למיחש לכהן, שיש לחוש שכהן שאינו בקי בטיב גירושין יגרש את אשתו ולא ידע, וכהן אסור בגרושה.

מיהו, אבל עדיין יש להקשות שתי קושיות על פירוש הר"ר עזריאל:

א. לישנא ד"עמהן" – לא משמע הכי. לא משמע כפירוש הר"ר עזריאל שהחשש הוא שמא יגרש ולא ידע.

תוספות הרא"ש ע"ש.

והמקנה הקשה: הרי שמואל עצמו סובר [בבא בתרא קלג ב] שבעל האומר גרשתי את אשתי נאמן, ואם כן לא ישאלוהו דבר. [ואולי יש לומר שאם אינו בקי, בית דין ישאלוהו]. ועיין מהרש"א ועצמות יוסף.

152. א. לפי הר"ר עזריאל "לא יהא לו עסק עמהן", היינו – עם הנשים. [ואין הכוונה שלא יהיה לו עסק בגיטין וקידושין, שהרי ארבה, מדובר באדם שאינו רוצה לקדש עכשיו. ועיין רש"י, ודבריו מבוארים בספר בירורי השיטות].

ב. כתב הרש"ש שאין זו קושיא חזקה כל כך. שהרי יתכן שיש לאדם כמה נשים.

153. כן הקשה תוספות הרא"ש. ואף מהרש"א הביין שכך הוקשה לתוספות.

149. כן נראה לפרש. [ובתוספות הרא"ש כתוב "שפעמים שתהא מקודשת באמירתו או 'מגורשת'"].

150. ה"ר עזריאל סרב לקבל את פירוש רש"י מפני שהוקשה לו: אם אכן מדובר כאן בדיין [וכדברי רש"י], אם כן, מדוע דוקא מי שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין? לא יהא לו עסק עמהן? וכי דיין שאינו בקי בשאר דינים ואיסורים ראוי לדון בהם? ועיין הערה 139 על הגמרא.

151. קושיא זו אינה קשה לפירוש רש"י, מפני שיש לומר שחוששין שמא הדיין יטעה ויחשוב שהאשה מגורשת, ובאמת היא אינה מגורשת.

אך לדברי הר"ר עזריאל שפירש ש"לא יהא לו עסק עמהן", היינו לדבר עם הנשים, אין לפרש שיטעה ויחשוב שהיא מגורשת ובאמת אינה מגורשת. מפני שאשה שהיתה נשואה ובאה להנשא, היא באה לפני בית דין שיתירוה. ואין חשש שבית דין יתירוה בטעות. על פי

היינו, משום דלא שייך ענין חירות באשה כלל, שהרי היא לא היתה שפחה מעולם.

ולא עביד, ואין הגמרא עושה קל וחומר אלא מלשונות דשייכי הכא והכא. ששייכות גם בענין גירושין וגם בענין שחרור [שאם מצאנו שמועילות בעבד, קל וחומר שיועילו באשה].

ולשון "הרי את לעצמך" שייכת בין בענין שחרור עבד ובין בענין גירושי אשה.

פירוש: אדם שנתמנה אגיטין וקידושין האם צריכין אנו להודיעו הא דרב יהודה אמר שמואל⁽¹⁵⁴⁾ כדי שלא יכשל בה, משום שזו תקלה דשכיחא.

או דילמא, ליכא למויחש להכי, דלא שכיחא כולי האי. או שמא אין לחשוש לתקלה זו, כי אין היא שכיחא כל כך.⁽¹⁵⁵⁾

וכן משמע מתוך פירוש הקונטרס.

1-ב אשה דלא קני ליה גופה לא כל שכן

[הגמרא מוכיחה שלשון "הרי את לעצמך" היא לשון גירושין גמורה, קל וחומר מעבד כנעני. לפי שכך שנינו במסכת גיטין: גופו של גט שחרור "הרי אתה לעצמך".

והרי עבד כנעני גופו קנוי לאדונו, ובכל זאת הלשון "הרי אתה לעצמך" מועילה בו. וקל וחומר לאשה, שאין גופה קנוי, ודאי לשון זו מועילה בה].

לעיל [בסוף עמוד א] הגמרא אומרת שהאומר לאשתו "הרי את בת חורין" לא אמר ולא כלום.

וקשה: הרי גם בזה שייך קל וחומר: ומה עבד כנעני, לשון "הרי אתה בן חורין" מועילה בו, אף על פי שגופו קנוי, קל וחומר שתועיל לשון זו באשה, שאין גופה קנוי! ומדוע לא למדים שם קל וחומר?

וכדי לתרץ קושיא זו אומרים התוספות:

אף על גב דלגבי לשון "הרי את בת חורין" לא מהני, אין הלשון הזאת מועילה בגירושי אשה מקל וחומר. טעם הדבר הוא:

כשתברח ממנו

[המוכר עבדו לנכרי יצא לחרות וצריך גט שחרור מרבו ראשון, רבן שמעון בן גמליאל אומר אם כתב עליו אונו זהו שחרורו, ו"אונו" היינו "כשתברח ממנו אין לי עסק בך".]

ומבארים התוספות: "כשתברח ממנו", כלומר מן העובד כוכבים.

אבל אינו רוצה לומר כשתברח ממני מעכשיו, כשתפרוש עכשיו ממני ותעבור לרשות הקונה הנכרי אזי אין לי עסק בך.⁽¹⁵⁶⁾

משום דאם כן, יהיה העבד מיד בן חורין, ויתחייב במצות בעודו בבית העובד כוכבים, ולא יוכל לקיימו [לקיימן] בבית העובד כוכבים. ונמצא שרע לו לעבד במה שהאדון כותב עליו אונו.⁽¹⁵⁷⁾

הנכרי.

אך קשה: הרי מפורש בגמרא שאמר "כשתברח ממנו"! ואיך היה אפשר לבאר שכונתו לומר כשתברח "ממני"? ותיירץ עצמות יוסף בדוחק: שהיה אפשר לפרש שרב אשי אומר על האדון שכתב לעבד שכשיברח ממנו אין לי עסק בך. אך אין זה לשון הרב עצמו. וסיים על זה שפירוש זה דוחק.

[ואולי יש לומר שתוספות באו לאפוקי, שלא נפרש ש"כשתברח ממנו" הוא תנאי. כלומר, אם לבסוף תברח ממנו, הרי אתה משוחרר כבר מעכשיו. ועיין תוספות גיטין מג ב, שהיה לתוספות שם צד לומר שאין השחרור יכול לחול אלא עכשיו ולא לאחר המכירה. עיין שם היטב].

157. הקשה המקנה: מה בכך שרע הוא לז' [בכל זאת רבן שמעון בן גמליאל היה צריך להשמיענו שהוא משוחרר!]

ותירץ: תוספות הבינו מלשון רבן שמעון בן גמליאל, שאמר "אם כתב עליו אונו", שנתן את השטר לאדם אחר שיוכה עבור העבד. ואם השחרור רע עבור העבד נמצא שחוב הוא לו, ו"אין חבין לו לאדם אלא בפניו". [עיין שם שהאריך בזה].

ועיין תוספות גיטין מג ב.

154. רש"י פירש שהגמרא מתייחסת לדברי רב הונא אמר שמואל [שהלכה כרבי יוסי שאם היה עוסק עם האשה בעסקי גיטה וקידושיה ונתן ולא פירש דיון]. ואילו תוספות מפרשים שהגמרא מתייחסת לדברי רב יהודה אמר שמואל ["והוא שעסקין באותו ענין"] עיין הערה 140 על הגמרא אות ב.

155. דברי תוספות כאן הם כשיטת רש"י [המובא בתוספות בדיבור הקודם] שמדובר כאן בדין הבא לדון בגיטין וקידושין, אבל לדברי הר"ר עזריאל אין לפרש כדברי תוספות, שהרי אין מדובר כאן בדין כלל.

יש גורסים בתוספות הרא"ש שמטעם זה נראה לפרש כרש"י ושלא כה"ר עזריאל. [שהרי לדברי הר"ר עזריאל קשה: אדם שאינו יודע את דברי שמואל, הרי לדעתו הוא בקי בטיב גיטין וקידושין. ואינו יודע שחסר לו דבר, ואיך אפשר לזהירו ש"לא יהא לו עסק עמהן"?]

ועיין ספר בירורי השיטות.

156. בפשטות משמע שתוספות הסתפקו איך לפרש את המילים "כשתברח ממנו אין לי עסק בך" והוכיחו שהכוונה כשתברח מן

דארווח לה זימנא.

פירש בקונטרס: מדובר שהאשה היתה חייבת לו מנה, ובא ונתן לה תוספת זמן [שתפרע בתאריך מאוחר יותר]. ואמר לה: התקדשי לי בהנאה זו, שאת היית נותנת לאדם פרוטה שיפייסני על כך.

ונמצא שהנאה זו שוה אצלך פרוטה.

ואם פירש לה לאשה כך, הרי זו מקודשת.

והערמת רבית בלבד הוא דהויא, ולא הוי איסור רבית גמור מדאורייתא, דהרי לא קץ [קצץ] לה בשעת ההלואה [ואף לא בשעה שהאריך לה את זמן ההלואה] שום ממון, ולא מידי שקיל מינה, ואין הוא נוטל ממנה שום דבר.

ומוסיף רש"י: אף על פי שהגמרא פירשה ש"הנאת מחילת מלוה" היינו כשמאריך את הזמן, אין כוונת הגמרא שדוקא באופן זה האשה מקודשת. אלא –

וכל שכן אם מחל לה על כל המלוה, ואמר לה: התקדשי לי בהנאת מחילה זו [ולא במעות המלוה עצמם], הרי זו מקודשת. שהרי יש כאן הנאה גדולה יותר מאשר כשהמאריך לה את זמן ההלואה.

אבל כי [כאשר] הוא מוחל על המלוה ומקדשה בעיקר המעות, לאו מידי יהיב לה, אין הוא נותן לה דבר, שהרי כבר הם [המעות] שלה וברשותה.

עד כאן דברי רש"י.

והתוספות דוחים את פירושו של רש"י, ואומרים:

ומה שפירש רש"י דרבית קצוצה לא הוי, כיון שאין האשה נותנת לאיש כלום – לא נהירא!

כיון שהוא, המלוה, שאומר לה התקדשי בפרוטה שהיית מוכנה ליתן לי כדי לפייסני שאאריך לך את זמן הפרעון, הרי בכך הוא נותן לה לאשה זה פרוטה, פרוטה זאת שהיא מוכנה לשלם עבור הארכת הזמן, בעבור הקידושין.

והרי הוא לא נתן לה כלום משלו עבור קידושיה, מלבד אותה פרוטה שכאילו קיבל ממנה עבור הארכת הזמן, ונתנה לה עבור קידושיה.

ונמצא, שהמלוה הרויח בכך פרוטה, שקידשה בלי להוציא פרוטה, כיון שהאריך לה את מועד הפרעון של ההלואה, והוי כאילו נתנה לו פרוטה ממש, והוי רבית גמור! (157א')

ואין נקראת "הערמת ריבית", אלא כאשר הוא עושה זאת בדרך מקח וממכר, כי הויא ברייתא [בבא מציעא סב ב] דמלוה האומר ללוה, המבקש ממנו הלוואה של מנה מעות: מנה מעות אין לי להלוותך, אבל חטין בשווי מנה יש לי. (158)

שאותה ברייתא מדברת באופן שאין שם ריבית כלל, כיון שהם עושים זאת דרך מקח, ואת זה שניך לקרות "הערמת ריבית" מפני שהמלוה מערים וגורם לעצמו רווחים, באופן דלא הוי אגר נטר ליה, שאין הרווחים הללו באים בשכר המתנת המעות. (159)

[כלומר, בשכר שמעותיו ממתנינות ביד הלוה עד זמן הפרעון].

157. מדאורייתא ריבית אינה אסורה אלא ב"ריבית קצוצה". כלומר שבשעת ההלואה המלוה קצץ ריבית על הלוה. ונחלקו הראשונים אם שעת הרווחת הזמן נחשבת כשעת הלוואה: הרמב"ם [מלוה ו ג] כתב בשם רבותיו ששעת הרווחת הזמן אינה כשעת הלוואה. וקציצת ריבית בשעת הרווחת הזמן אינה אסורה אלא מדרבנן.

אולם הראב"ד [שם] כתב ששעת הרווחת הזמן היא כשעת ההלואה. וקציצת ריבית באותה שעה אסורה מדאורייתא. לכאורה מקושת תוספות כאן נראה, שהם סוברים כדעת הראב"ד ולפיכך כתבו שהמקדש אשה בשעת הרווחת הזמן הרי זו ריבית גמורה, והיינו מפני ששעת הרווחת הזמן היא כשעת ההלואה. [עיי' 153 על הגמרא].

אך הפני יהושע כאן מבאר שהוקשה לתוספות שאמנם שעת הרווחת הזמן אינה כשעת ההלואה, ואין כאן "ריבית קצוצה", אבל מכל מקום יש כאן "אבק ריבית" ולא "הערמת ריבית". וכדבריו משמע בתוספות הרא"ש. ראה להלן הערה 160.

למכרם ולהשיג בהם מנה].

ושמעון אכן נתן את אותם חיטים לראובן, וראובן התחייב לשלם בעבורם מנה [100 זוז].

אחר כך, הלך ראובן הלוה ומכר את אותם חיטים לשמעון ב-95 זוז. מפני שראובן היה דחוק למעות ולא יכל להמתין ליום השוק.

נמצא, שבסופו של דבר, היו בידי ראובן 95 זוז, והוא התחייב ב-100 זוז.

ואמרה על כך הברייתא [בבא מציעא סג ב]: הרי זה – מותר, ואסור לעשות כן מפני הערמת ריבית.

כלומר, מעיקר הדין אין כאן שום ריבית, שהרי שמעון הלוה לראובן חיטים במנה כפי שהיו שוים בשוק, ומקבל בדמיהם מנה. ולא איכפת לי מכך שראובן מכר את החיטים לשמעון עצמו בפחות מדמיהם, מפני שאין זה מענין ההלואה כלל.

אלא אסור לעשות כן מפני הערמת ריבית, כפי שיבואר בתוספות להלן.

159. כל ריבית היא "אגר נטר". כלומר, הלוה משלם ריבית, בעד זה שהמלוה שומר [ממתין] מלקחת את מעותיו ומניחם ביד הלוה.

158. ראובן אמר לשמעון: הלויני מנה.

ענה לו שמעון: מנה אין לי, אבל יש לי חיטים השוים מנה. [ותוכל

אבל אם היה הלוה נותן לאותו אדם שכר [בעבור שגרם לו להרחבת זמן ההלוואה אצל המלוה], היה אותו אדם נראה כשלוחו של הלוה לכך, ואסור מדרבנן.⁽¹⁶²⁾

וגם כאן, בכך שהאשה מתקדשת למי שנתן למלוה פרוטה עבורה כדי שיאריך לה את הזמן, בהנאה שגרם לה, הרי זה כאילו נתנה לו פרוטה, והוא נראה בכך כשלוחה לתת ריבית למלוה.

אך לכאורה יש להקשות על תירוץ זה: כי בפרק איזהו נשך [שם] הגמרא אומרת שמותר לאדם הזקוק להלוואה, לומר לחברו קח ארבעה זווים, ולך אמור לפלוני שילווני מעות.

והרי לפי התירוץ שתירצנו כאן, יש בזה איסור הערמת ריבית, מפני שנראה כשלוחו!

ואומרים על כך התוספות:

דכי נמי אמרינן התם, שכל אשר אמרנו שם בפרק איזהו נשך: שרי ליה לאיניש למימר לחבריה, מותר לו לאדם לומר לחבירו: שקול [קח] ד' זוזי ואמור לפלוני דלוזפן, שילוני זוזי, היינו דוקא באופן שאין מקבל הזווים נותן מעות למלוה, אלא הוא מפציר בו בדברים בלבד.

כי אם היה אותו אדם נותן ממון למלוה, היה נראה כשלוחו של הלוה לתת ממון למלוה [והרי זה כממון הבא מיד הלוה ליד המלוה], ואסור לעשות כן.

ועתה התוספות מקשים קושיא נוספת על פירוש רבנו תם:⁽¹⁶³⁾

ואם תאמר: אמאי מוקי לה בארווח לה, מדוע המתרחץ בגמרא מעמיד את דברי אביי באופן שמקדשה בהנאת מלוה בהארכת זמן ההלוואה?

הרי המתרחץ בתחילת הלוואה היה יכול להעמיד את

אך, כאן שהמלוה אומר לאשה שהוא מקדשה עבור המתנת המעות [שמעותיו ימתינו בידה זמן ארוך יותר], הרי זו ריבית גמורה! ומדוע אביי קרא לה "הערמת ריבית"?⁽¹⁶⁰⁾

לכן פירש רבנו תם את דברי הגמרא "דארווח לה זימנא" באופן אחר:

דאיורי הכא, שמדובר כאן שהאשה היתה חייבת מעות לאדם אחר, ולא לאותו אדם שבא לקדשה.

והגיע זמנו של החוב לפרוע.

ובא זה שרוצה לקדשה ונותן למלוה פרוטה כדי לארווחי לה זימנא, כדי שהמלוה ירחיב לה את זמן ההלוואה, ולא ייפרע ממנה עכשיו. וקידשה אותו אדם באותה הנאה שהוא גרם לה את הרווחת הזמן.

ואין כאן ריבית גמורה, מפני שריבית נאסרה דוקא כשהיא באה מן הלוה למלוה, ולא כאשר היא באה מאדם אחר למלוה.⁽¹⁶¹⁾

ותוספות מקשים על פירוש רבנו תם:

ואם תאמר: אמאי [למה] אסור לעשות כן מפני "הערמת ריבית"?

והא אמר בפרק איזהו נשך [בבא מציעא סט ב]: שרי ליה לאיניש למימר לחבריה, מותר לו לאדם לומר לחבירו: שקול קח ממני ד' זוזי, ובשכר זאת אוזפי, תלוה לפלוני זוזי אחרים מכסף. היות דלא אסרה התורה אלא רבית הבאה מן הלוה למלוה.

משמע שריבית שבאה מאדם אחר למלוה אינה אסורה כלל, ואין בה אפילו משום "הערמת ריבית"!

ומתרצים התוספות: ויש לומר: מה שלמדנו שם [שריבית שבאה מאדם אחר למלוה מותרת לגמרי], היינו דוקא כשאין הלוה נותן כלום לנוותן.

ריבית". ולא בכלל "הערמת ריבית".

ואם כן קשה: מדוע אביי קורא לזה "הערמת ריבית" ולא "אבק ריבית"?

161. בבא מציעא סט ב. ומובא להלן בדברי תוספות.

162. [לפי זה נראה לבאר ש"הערמת ריבית" שהזכרה כאן, היינו שבאמת אין כאן ריבית הבאה במישרין מהאשה הלוה, למלוה, אלא האיש המקדש נותן את הפרוטה למלוה. אך זה נראה כאילו האשה מעצמה רוצה לשלם למלוה פרוטה ומערימה לעשות זאת באופן המותר, על ידי האיש המקדש].

163. מהרש"א. ולהלן [הערה 165] יתבאר מדוע קושיא זו אינה קשה לרש"י.

160. מלשון תוספות הרא"ש משמע שאפשר לומר שקידושי האשה אינם נחשבים ריבית דאורייתא. אך בכל זאת קשה על רש"י, שהרי זה "כעין אגר נטר". "ולא איקרי 'הערמת ריבית' אלא בהאי ד'מנה אין לי וכו' דלא הוי 'אגר נטר' אלא היתר גמור, אלא שמערים להרבות מעותיו". [וזה כדברי הפני יהושע הג"ל בהערה 157].

כלומר, יש שני מיני איסורי רבנן:

[א] "אבק ריבית" – דהיינו, הלוה משלם למלוה בעד המתנת המעות, באופן שאינו אסור מן התורה, כגון אם לא קצץ על כך בשעת ההלוואה.

[ב] "הערמת ריבית" – דהיינו, הלוה לא משלם למלוה שום דבר בעד המתנת המעות, אלא שמערים להרבות את מעותיו. כפי שמבואר במסכת בבא מציעא. [והתבאר לעיל הערה 158].

כאן בענינו, האשה הלוה מתקדשת בעד המתנת המעות. והרי זה כאילו הבעל קיבל פרוטה בעד המתנת המעות. והרי זה בכלל "אבק

שהרי הנותן את האתרוג לא כפל תנאו, ולא אמר "ואם לא תחזיריהו לי, לא תקנה!"⁽¹⁶⁸⁾

ומתמצים התוספות: **ויש לומר, דאיכא תנאי דלא בעי כפול.**

יש תנאים שאין צורך שיהיו כפולים, כשמוכן מאליו שלא הקנה לחבירו אלא על דעת שיתקיים התנאי.⁽¹⁶⁹⁾

כגון הכא [כאן], שברור לנו **שהיה דעתו של הנותן ליתן לו, רק כדי שיברך חבירו על האתרוג שלו**, ולא התכוון לתיתו לו במתנה.

וגדולה מזאת⁽¹⁷⁰⁾ אמרו [לקמן מט ב], **בהוא גברא דזבין נכסיה אדעתא למיסק לארעא דישראל**, באותו אדם שמכר את נכסיו כדי לעלות לארץ ישראל, **ולא פירש ולא מידי** [כלום].

וסוף לא סליק, ובסופו של דבר לא עלה לארץ ישראל. **ובעי למיהדר**, ורצה לחזור בו ממכירת נכסיו, בטענה שלא מכר אלא על מנת לעלות לארץ ישראל, ולא עלה.

ואמר על כך רב הונא: מה שהמוכר טוען שמכר את נכסיו על דעת לעלות לארץ ישראל, **הוי דברים שבלב** שהרי לא אמר זאת בפיו בפירוש. ולפיכך **אינם דברים**, ומכירתו קיימת.

אם כן, משמע, שדוקא משום דלא פירש, לכן מכירתו קיימת.

אבל אם היה מפרש שמוכר את נכסיו בשביל לעלות לארץ ישראל, **הוי תנאו תנאי**, ומכירתו בטלה, **אף על גב דלא כפליה**, שלא כפל את תנאו, ולא אמר "ואם לא אעלה, מכירתי בטלה".⁽¹⁷¹⁾

ומכאן שכאשר ברור שלא היה בדעתו למכור אלא על דעת שיתקיים תנאו, אזי תנאו קיים אף על פי שלא כפלו.

וראיה נוספת: **והכי נמי איתא**, וכך גם מצינו בפרק מי

דברי אביי, ולבאר ד"בהנאת מלוה מקודשת" מדובר בכגון שהמקדש נותן למלוה פרוטה כדי שהמלוה יתרצה להלוות לה מעות,⁽¹⁶⁴⁾ ובאותה פרוטה האשה נתקדשה לו למקדש!⁽¹⁶⁵⁾ ועל כך אמר אביי שאסור לעשות כך משום הערמת ריבית!?

ומתמצים התוספות: **ויש לומר**, מהלשון "בהנאת מלוה", משמע שמדובר מלוה שהיתה עליו [עליה]⁽¹⁶⁶⁾ כבר קודם לכן, ולא שעתה הוא גורם לה להלוואה חדשה.

ולא החזירו לא יצא

[האומר לחברו: "הילך אתרוג זה על מנת שתחזיריהו לי". אם נטלו והחזירו יצא, ואם לא החזירו לא יצא].

הטעם לכך שאם לא החזירו לא יצא, הוא משום שהמתנה היתה על תנאי, ומאחר שהתנאי לא התקיים, בטלה המתנה.

ודנים עתה התוספות בדיני ה"תנאי":

דעת רבי מאיר להלן [סא א] היא, שאין התנאי יחול לחול, אלא אם כן הוא כפול.

דהיינו, שהאדם אומר: [א] אם יהיה כך וכך אזי הקנין קיים, [ב] ואם לא יהיה כך וכך אזי הקנין בטל].

אבל אם לא כפל את תנאו, אלא רק אמר שהקנין יחול על מנת שיהיה כך וכך, התנאי בטל, והקנין חל אפילו אם לא התקיים התנאי.

וכן פסקו כל הפוסקים להלכה.⁽¹⁶⁷⁾

בגמרא כאן אמר רבא: האומר לחבירו "הילך אתרוג זה על מנת שתחזיריהו לי", אם לא החזירו לא יצא.

ומקשים תוספות: **ואם תאמר: אמאי [למה] לא יצא?**

הא לא הוה תנאי כפול!

167. רי"ף להלן סא א, ורמב"ם אישות ו ב, טוש"ע אבן העזר לח ב.

168. הקשו האחרונים: מדוע תוספות הקשו כן רק על אתרוג ולא על דברי הגמרא לעיל בענין מכר וקידושין וכי? עיין עצמות יוסף, מקנה, וספר בירורי השיטות.

169. כן נראה לכאורה. וכן ביאר בשיעורי רבי שמואל. וכן מוכח מדברי קובץ שיעורים אות לט. [ועיין].

170. תוספות מוכיחים שלא זו בלבד שתנאי שאינו כפול מועיל, אלא אפילו אם לא התנה בפירוש דבר. אלא גילה בדיבורו, שמקנה בגלל דבר מסוים, ואותו דבר לא התקיים. הקנתו בטלה.

171. ראה הערה קודמת.

164. נראה שתוספות העדיפו לפרש כן משתי סיבות: [א] אין צורך להעמיד את דברי אביי בהלואה שבסופה היתה הרווחת זמן, אלא יש להעמיד את דבריו בכל הלואה.

[ב] לשון אביי "הנאת מלוה". ואביי לא אמר "הנאת הארכת מלוה". משמע שאין מדובר כאן על הרווחת הזמן.

165. כתב מהרש"א שמשמע מתוספות שקושיא זו קשה רק על דברי רבנו תם.

הטעם שאין להקשות כן על רש"י. מפני שיתכן שכשמקדש את האשה בשעת ההלואה בשכר המתנת המעות הרי זו ריבית קצוזה האסורה מדאורייתא. [ועיין הערה 153 על הגמרא].

166. כך כתוב בתוספות הרא"ש.

וכאן בסוגייתנו אמר רבא: האומר "הילך אתרוג זה על מנת שתחזיריהו לי" אם לא החזירו לא יצא. כלומר, שהתנאי חל.

ומקשים תוספות: ואם תאמר: ובלא החזירו, אמאי [למה] לא יצא?

והא הוי תנאי ומעשה בדבר אחד, באתרוג [שהרי התנאי הוא החזרת האתרוג. והמעשה הוא נתינת האתרוג].

וכשהתנאי והמעשה בדבר אחד, אזי התנאי בטל.

כדאמרינן התם [גיטין עה א]: מכדי, הרי כל תנאי, מהיכא ולפינן? הרי את כל הלכות תנאי מנין למדנו? – הרי למדים אנו זאת מתנאי בני גד ובני ראובן!

והתם, שם היה התנאי בדבר אחד, ואילו המעשה בדבר אחר הוה!

וכיון שכל המושג שתנאי מועיל לבטל את המעשה נלמד מהתנאי של משה עם בני גד ובני ראובן, אין מועיל תנאי אלא אם היה התנאי בדבר אחד והמעשה בדבר אחר.

ואילו העושה תנאי ומעשה בדבר אחד, התנאי בטל והמעשה קיים.

ותיקשי, מדוע האומר לחבירו "הילך אתרוג זה על מנת שתחזיריהו לי", תנאו קיים? (173)

ומתרצים התוספות שני תירוצים:

[א] ויש לומר: התם, לא הוה מסקנא הכי, ואיכא שינויי אחרניא.

מסקנת הגמרא שם אינה כדברי רב אדא בר אבהו [הסובר שצריך שיהיה התנאי בדבר אחד והמעשה בדבר אחר], ויש שם תירוצים אחרים [להסביר מדוע שנינו שם, שהאומר "הרי זה גיטך על מנת שתחזירי לי את הנייר" הרי זו מגורשת].

[ב] אי נמי, יש לומר תירוץ נוסף:

הא דלא מהני, זה שלא מועיל תנאי ומעשה בדבר אחד, היינו דוקא כששניהם סותרים זה את זה.

כי כמו המבואר בברייתא ההיא, ד"הרי זה גיטך על מנת שתחזירי לי את הנייר", דפרק מי שאחזו [בגיטין שם]:

שמת [בבא בתרא קמו א], לגבי שכיב מרע, הנוטה למות, שאמר: כמדומה אני [נדמה היה לי] שאשתי מעוברת. אבל עכשיו שידוע אני שהיא אינה מעוברת, ולא יהיה לי בן, נכסי יהיו לפלוני.

ולבסוף נתגלה שהיתה אשתו מעוברת.

וקאמר התם הגמרא דנתינתו של השכיב מרע לא הוי מתנה, משום דמעיקרא לא היה בדעתו ליתנם לאותו פלוני אם היתה אשתו מעוברת.

והרי לא היה שם "תנאי כפול"! ומדוע בטלה המתנה?

אלא מוכח מכאן, שכל מקום שברור הדבר כי לא נתן את המתנה אלא משום שחשב שאשתו אינה מעוברת, אין צורך בתנאי כפול.

ולכן הכא נמי, גם כאן [בענין הנותן אתרוג לחברו על מנת שיחזיריהו לו], לא בעינן תנאי כפול, כיון שברור לנו שהיה בדעתו לתת לחבירו את האתרוג רק לכך, שיחזירנו לו אחר שיצא בו ידי חובתו, כדי שהוא עצמו יוכל לקיים את מצות נטילת ארבעת המינים. (172)

והתוספות מקשים קושיא נוספת על התנאי המוזכר בגמרא ["הילך אתרוג זה על מנת שתחזיריהו לי"]:

במסכת גיטין עה א הגמרא לומדת מהתנאי המוזכר בתורה בענין בני גד ובני ראובן, שצריך שיהיה התנאי בדבר אחד והמעשה בדבר אחר, וכדלהלן:

לפני שבני ישראל נכנסו לארץ, בקשו בני גד ובני ראובן לקבל את ארץ סיחון ועוג [שבעבר הירדן המזרחי] לאחוזו. ומשה הסכים לכך בתנאי שהם יעברו יחד עם שאר בני ישראל את הירדן, וילחמו ביושבי הארץ [כמבואר במדבר לב א – לג].

התנאי שהוזכר בענין בני גד ובני ראובן, לא היו בו התנאי והמעשה באותו הדבר עצמו.

אלא, התנאי היה כיבוש ארץ ישראל [עבר הירדן המערבי], ואילו המעשה היה נתינת עבר הירדן המזרחי לאחוזו.

ומכאן למד רב אדא בר אבהו [במסכת גיטין עה א] שהאומר לאשה: "הרי זה גיטך על מנת שתחזירי לי את הנייר", אין התנאי חל, אלא הרי היא מגורשת והנייר שלה. מפני שגם התנאי "על מנת שתחזירי לי את הנייר" הוא בנייר, וגם המעשה "הרי זה גיטך", הוא באותו דבר, בנייר.

173. קשה: הרי תוספות כתבו לעיל, שכאן, שיש אומדנא שהקנה על דעת כן אין צריך לדיני תנאים, ואפילו אם לא כפל את תנאו, תנאו קיים, ואם כן, מה איפכת לי שכאן היה תנאי ומעשה בדבר אחד?

172. דעת תוספות סוכה מג ב ורא"ש שם, שרבה דיבר בכפל את תנאו. והאומר "הילך אתרוג זה על מנת שתחזיריהו" תנאו בטל. וכן כתב תוספות הרא"ש כאן.

והגמרא [שם] שואלת: למה הברייתא סיימה: "והחזירו לרבן גמליאל"?

ומתוצאת: כדי להשמיענו [בדרך אגב] שמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה. [כלומר, שנתנת האתרוג המוזכרת בברייתא, היתה במתנה על מנת להחזיר].

וקשה: רבי יהושע, שקיבל את האתרוג במתנה מרבן גמליאל, לא החזירו לרבן גמליאל, אלא נתנו לרבי אלעזר בן עזריה. ואם כן לדברי רבא [בסוגייתנו] הוא לא יצא ידי חובתו! שהרי רבא אמר שהנותן אתרוג לחבירו על מנת שיחזירו, אם לא החזירו, לא יצא! (174)

וכדי לתרץ קושיא זו אומרים התוספות:

והא דאמר במסכת סוכה [מא ב]: אתרוג היה לו לרבן גמליאל, נטלו רבי יהושע ויצא בו, ונתנו לרבי אלעזר בן עזריה שנתנו לרבי עקיבא, ויצא בו רבי עקיבא, והחזיר לרבן גמליאל.

ודייקנן מינה שמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה.

אף על פי שרבי יהושע לא החזירו לרבן גמליאל, בכל זאת יצא רבי יהושע ידי חובתו, הואיל ודעתו של רבן גמליאל היה לכך, רבן גמליאל הסכים שרבי יהושע יתנו לאחר, מפני שלא היה רבן גמליאל חושש [לא היה איכפת לו] אלא שבסופו של דבר האתרוג יחזור לידו אחר שיצאו כולם.

ואכן בסופו של דבר רבי עקיבא החזירו לידו, ולפיכך יצאו כולם ידי חובתם.

לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין

[רב] אשי אומר שמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, ובכל הקנינים הנותן כסף על מנת להחזיר קנה, חוץ מאשה, מפני שאין האשה נקנית בקנין חליפין, והנותן כסף על מנת להחזיר, הרי זה דומה לחליפין (175) ולפיכך לא קנה].

דהתם סלקא דעתין, ששם הגמרא היתה סבורה, דכל אדם האומר תנאי בלשון "על מנת" [כגון] "על מנת שהנייר שלי", לאו כאומר מעכשיו דמי!

אין כוונתו שהגירושין יחולו עכשיו [עוד לפני שהתקיים התנאי והאשה החזירה את הנייר] ובתנאי שאחר כך האשה תחזיר את הנייר.

אלא כוונתו שרק כאשר יתקיים התנאי והאשה תחזיר את הנייר, אזי באותה שעה יחולו הגירושין.

ונמצא שאינה מגורשת, עד שמחזרת את הנייר. ואז, כאשר היא מחזירה את הנייר, הוא כבר אינו שלה, ואינה יכולה להתגרש אז, אלא אם כן הגט שלה.

ולפיכך התנאי בטל והמעשה קיים.

אבל הכא, כאן בסוגייתנו, סבר רבא דכל האומר תנאי בלשון "על מנת", כאומר מעכשיו דמי. כוונתו שהקנין יחול מיד, בתנאי שלאחר מכן יתקיים התנאי.

ולפיכך אין התנאי סותר את המעשה, שהרי מעשה ההקנאה [של האתרוג] חל מיד, ואילו התנאי של החזרת האתרוג מתקיים אחר כך, ואין התנאי סותר את המעשה, ולכן התנאי קיים.

ואם לאו לא יצא

[האומר לחבירו: "הילך אתרוג זה על מנת שתחזירנה לי". אם לא החזירו לא יצא].

הגמרא במסכת סוכה [מא ב] מביאה ברייתא: "אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג הסוכות בלולבו של חבירו. ומעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא שהיו באין בספינה, ולא היה לולב אלא לרבן גמליאל בלבד, שלקחו באלף זוז. נטלו רבן גמליאל, ויצא בו, ונתנו לרבי יהושע במתנה. נטלו רבי יהושע ויצא בו, ונתנו לרבי אלעזר בן עזריה במתנה. נטלו רבי אלעזר בן עזריה ויצא בו ונתנו במתנה לרבי עקיבא, נטלו רבי עקיבא ויצא בו. והחזירו לרבן גמליאל".

כבר אין בכחו של רבי יהושע להקנות את האתרוג בחזרה לרבן גמליאל, שהרי אין האתרוג שלו, אלא רבי אלעזר בן עזריה הוא זה שהקנהו בחזרה ונמצא שרבי יהושע לא קיים את תנאו. שהרי לא הוא החזירו, ואפילו שלוחו לא החזירו, שהרי רבי אלעזר בן עזריה הקנהו מכח עצמו. ולא מכחו של רבי יהושע [על פי המקנה].

175. תוספות הבינו בקושייתם, שהנותן מנה על מנת להחזיר במכר וכדומה, הרי זה קונה ממש מדין חליפין. וכפי שיבואר להלן. [עיין להלן הערה 179].

ויש לומר, שדוקא כשיש חסרון בלשון התנאי. בזה כתבו תוספות שאם יש אומדנא הרי זה כאילו התנה בלשון מועילה. אבל, בתנאי ומעשה בדבר אחד. אין החסרון בלשון, שהרי אפילו אם התנה בלשון טובה אין תנאו קיים. ובוזה לא עדיפא אומדנא מתנאי גמור בלשון מפורשת.

174. וקשה: הרי שלוחו של אדם כמותו! ולמה רבי יהושע לא יצא בזה שהחזירו על ידי אחר? ויש לומר, שאחרי שרבי אלעזר בן עזריה קנה את האתרוג, הרי

הוא יחשוב שזה קנין חליפין, ואתי למימר, והוא יבוא לטעות ולומר, אשה נקנית בחליפין.

הילכך, אפקעינהו רבנן לקידושין מינה. חכמים הפקיעו את הקידושין מן האשה. (177)

והתוספות מוכיחים שמתנה על מנת להחזיר אינה חליפין ממש:

תדע, שכך הוא, דאי, כי אם תאמר שכחליפין ממש דמו, אזי יש להקשות קושיא:

במכר, היאך אמר רב אשי, שבמתנה על מנת להחזיר, קנה בהאי מנה?

הא מנה הוא מטבע, ואין מטבע נעשה חליפין! אי אפשר לקנות קנין חליפין על ידי נתינת מטבע, אלא רק על ידי נתינת כלי! (178)

ובהכרח שהנותן כסף על מנת להחזיר אין זה חליפין, אלא קנין כסף. [ובאשה גזרו חכמים שאינה מקודשת, מפני שזה דומה לקנין חליפין].

ועוד ראייה: וכן בפדיון הבן, אם תאמר שמתנה על מנת להחזיר חליפין ממש היא, אם כן קשה: למה אמר רב אשי שהנותן חמשה שקלים לכהן על מנת להחזיר יהא בנו פדוי בחליפין? הלא בתורה "כסף ה' שקלים" כתיב בענין פדיון הבן, ומשמע שהמצוה היא דוקא בנתינת כסף, ולא בקנין חליפין! (179)

אלא בהכרח, שהנותן כסף במתנה על מנת להחזיר,

מקשים תוספות: ואם תאמר: במאי דמו (176) לחליפין? במה דומה כסף הניתן במתנה על מנת להחזיר לחליפין?

אי, אם תרצה לומר, שהדמיון לחליפין הוא משום דבקנין חליפין הנעשה בסודר, הדרי החליפין, שהנותן סודר לשם קנין חליפין, אותו הסודר חוזר לנותן לאחר הקנין. ולפיכך הנותן כסף על מנת להחזיר הרי זה כחליפין.

הא, הרי יש לדחות: כי בחליפין גופיהו [עצמם] אמר רב אשי עצמו במסכת נדרים פרק השותפין [מח ב], דאי תפיס לה, מתפסי! שאם המוכר שקיבל לידו את הסודר, תפס אותו ואינו מסכים להחזירו, תפיסתו מועילה, ואין הוא חייב להחזיר את הסודר לקונה שנתן אותו עבור הדבר שקנה.

ומוכח מכאן שחליפין אינם "מתנה על מנת להחזיר"!

וחזורת השאלה: במה מתנה על מנת להחזיר דומה לחליפין?

ומתרצים התוספות: ונראה לר"י, דהנותן כסף על מנת להחזיר לאו קנין חליפין ממש הוא. ומדאורייתא הנותן לאשה כסף על מנת להחזיר, הרי זו מקודשת. ורק מדרבנן הוא דלא הווי קידושין.

וטעם הדבר: לפי שדרך העולם להחזיר חליפין [אף על פי שאינם חייבים לעשות כן].

ולפיכך הני, מתנה על מנת להחזיר, כעין חליפין דמי, ואם אדם יראה שאשה נקנית במתנה על מנת להחזיר,

176. למרות שתוספות נקטו בלשונם "דמו לחליפין". מוכח מתוך תירוץ התוספות, שבקושייתם הבינו שהנותן מנה על מנת להחזיר הרי זה קנין חליפין ממש. [וכוונתם כאן, שהנותן מנה על מנת להחזיר הרי זה דומה לחליפין, ולפיכך אינו קונה מדין קנין כסף אלא בקנין חליפין].

177. אין כח ביד חכמים להפקיע איסור תורה בקום ועשה, [כלומר, אין בכחם להתיר לאדם לעשות מעשה של איסור, אבל יש בכחם לצוות על האדם שישב בביתו ולא יעשה מצוה].

בענין קידושי אשה על מנת להחזיר, מדאורייתא הרי אלו קידושין. ועל ידי שחכמים אמרו שאינם קידושין. נמצא שהם מתירים לאדם אחר לישאנה. ואיך אפשר לעשות כן? הרי הם אין בכחם להתיר לעבור על איסור תורה!

לפיכך כתבו תוספות: "אפקעינהו רבנן לקידושין", ודבר זה מובא בגמרא בכמה מקומות [כתובות ג א ועוד]: "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקעינהו רבנן לקידושין". ופירש רש"י: כל המקדש אשה על דעת שהנהיגו חכמי ישראל בישראל הוא מקדשה, שקידושין יהיו קיימים על פי דברי חכמים, ובטלים על פי דברי חכמים. ועיין תוספות גיטין לג א.

ובשלטי הגיבורים כאן כתב בשם ריא"ז שמאחר שרק מדרבנן אין אלו קידושין. לפיכך אם בא אחר וקדשה צריכה גט משניהם, שהרי

מדאורייתא קידושי הראשון הם קידושין.

בעל חלקת מחוקק [סימן כט ס"א] כתב שמסתימת לשון השלחן ערוך והפוסקים משמע שאינה מקודשת כלל. והביא גם את דברי הריא"ז הנ"ל.

178. נחלקו אמוראים במסכת בבא מציעא [מה ב] אם מטבע נעשה חליפין. כלומר, אם אפשר להקנות חפץ על ידי נתינת מטבע לשם קנין "חליפין", והגמרא מסיקה [שם מו א] שאין מטבע נעשה חליפין.

179. לכאורה דברי תוספות אינם מובנים. שהרי מצות פדיון הבן אינה "קנין", ואינה קונה לא בקנין "כסף" ולא בקנין "חליפין". ובודאי שבפדיון הבן אפילו בקושיא לא עלה על דעתנו שזה מדין חליפין! ונראה, שתוספות הבינו בקושייתם שמתנה על מנת להחזיר אינה נחשבת "נתינה". ולפיכך אינה קונה בקנין כסף. אבל בחליפין אין צורך בנתינה גמורה. ולפיכך בחליפין מועיל גם מתנה על מנת להחזיר.

ועל כן, תוספות מקשים שבפדיון הבן ודאי צריך "נתינה". ולא נאמר שם קנין חליפין כלל.

ומכאן שמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, ולפיכך היא מועילה מדין קנין כסף. ובאשה גזרו והפקיעו את הקידושין.