

עיון בסוגיית המקדש במלוה

- א. פתיחה
1. שתי הבנות בהגדרת מלוה
 2. מדוע אין לקדש במלוה?
- ב. שיטת רב בדין המקדש במלוה
- ג. פסיקת הרמב"ם
- ד. שיטת אב"י בדין המקדש במלוה
- ה. יישוב שיטת הרמב"ם
- ו. סיכום

א. פתיחה

1. שתי הבנות בהגדרת מלוה

בפעולת ההלוואה מתרחשות שתי תופעות. ראשית הלווה מקבל סכום של כסף; נוסף על כך, נוצרת מחויבות של הלווה כלפי המלווה להחזיר את הסכום. את המילה 'מלוה' ניתן להגדיר בשני אופנים שונים בהתאם לשתי התופעות שתיארנו. הראשונה, כסכום הכסף הממשי אותו נתן המלווה ללווה בשעת ההלוואה; והשנייה כחוב ושעבוד אותו חייב הלווה למלווה. יוצא אפוא, שניתן להבין את הגדרת 'מלוה' או ככסף ההלוואה עצמו או כחוב תיאורטי אותו חייב הלווה¹.

1. עליו לדייק ולומר כי החילוק בין שתי ההבנות במלוה הוא בין הכסף עצמו לבין החוב שהאישה חייבת לאיש. לטעמי, החילוק בין מעות שבעין לבין מעות שאינן בעין איננו מתאים לכאן משום שההבדל בין מעות שבעין לשאינן בעין נעוץ בשימוש האישה בכסף ובהוצאתו. דהיינו, הגדרת מעות שאינן בעין מתייחסת לאותן מטבעות שהאיש נתן לאישה לאחר שהיא כבר הוציאה אותן וכעת הן ברשות אחרים, אך זה עדיין מתייחס לכסף עצמו ולא לחוב התיאורטי שהיא מתחייבת בו.

וכך כתב ר' פסח שטיין בליקוטי שיעורים על מסכת קידושין סימן ח: "והנראה בזה דהנה בהא דהמקדש במלוה אינה מקודשת יש לפרש בבי' אופנים: (א) היכא דמקדשה בגוף המעות שהלוה לה דלא מהני אפילו הן עדיין בעין, דמלוה להוצאה ניתנה... (ב) היכא דמקדשה בהחוב ובהשעבוד שיש לו, היינו דמקדשה במחילת החוב שהיא חייבת לו דאינה מקודשת דאינו נותן לה דבר חדש רק שמסלק את עצמו שלא יגבה החוב..." במאמר כולו אשתדל להשתמש במטבע

ואכן, שתי הדרכים להבין את המילה 'מלוה' נתונות במחלוקת ראשונים. במסכת כתובות (עד, א) הזכירה הגמרא כבדרך אגב את המילה בהקשר בו האיש הלווה בעבר סכום כסף לאישה וכעת הוא רוצה לקדש אותה ב'מלוה'. הפרשנים נזקקו למשמעות המילה בשני מובניה הנזכרים. רש"י מפרש על אתר: "שמחל לה מלוה שחייבת לו". מדבריו נראה שמדובר על החוב ולא על המעות עצמן. הנושא הוא המלוה אשר עליו הוא מוחל לה, וצריך לדקדק ולומר שאם מדובר על המעות עצמן כיצד הוא יכול למחול לה עליהן? הרי המעות עצמן כבר שלה, הדבר היחיד שהוא יכול למחול לה עליו הוא החוב שהיא התחייבה לו בשעת ההלוואה!

לעומת זאת, תוספות מציעים פירוש שונה למילה: "והכא יש לפרש דמיירי כגון דאמר לה התקדשי לי במעות מלוה שאת חייבת לי...". תוספות מוסיפים למילה 'מלוה' את המילה מעות ומורידים את הפועל "מחל". תוספת המילה באה לומר שלא מדובר על חוב תיאורטי או על שיעבוד שלה אליו, אלא על מעות מסוימות. משמע מכאן שמדובר על המעות שהוא הלווה לה.

אם כן, רש"י מבין שפירוש המילה 'מלוה' הוא על החוב והשעבוד התיאורטיים שהאישה חייבת לבעל. תוספות לעומת זאת, מבינים את המילה 'מלוה' בדרך השניה, שמלוה הוא הכסף עצמו שאותו נתן הבעל לאישה לשם הלוואה וכעת הוא רוצה להפוך אותו לכסף קידושין.

2. מדוע אין לקדש במלוה?

לאחר שהבהרנו מהן משמעויות המילה 'מלוה', נוכל לדון במשמעות הדין לפיו לא ניתן לקדש במלוה. אם למלוה יש יכולת קניין לכל דבר ועניין בשוק החופשי, מדוע לא לקדש בו? לכאורה, קידושין הם גם כן סוג של קניין! ואמנם, כאשר הגמרא קובעת שלא ניתן לקדש במלוה מנמקים הפרשנים את האיסור.

רש"י, בהסבירו מדוע מלוה לא מקדש אישה כותב: "השתא לאו מידי יהיב לה"². לאמור, כאשר האדם מקדש במלוה הוא נותן לאישה דבר חסר ממשות. רש"י סובר שבקידושין יש עניין שאיש ייתן משהו ממשי, והגם שלמלוה יש ערך תיאורטי גבוה בשוק, האיש לא נתן שום דבר אשר ניתן ליהנות ממנו באופן מיידי, ולכן האישה אינה מקודשת. לעומת זאת, הרמב"ם כותב "ואין כאן דבר קיים ליהנות בו"³. לשיטתו, הבעיה במלוה היא שמלוה איננו משהו שהאישה תוכל ליהנות ממנו הנאה מיידיית ופשוטה. הרמב"ם סובר

לשוני של הון תיאורטי אל מול כסף ממשי ולא בחילוק של בעין אל מול שלא בעין, שנראה לי פחות מדויק לעניין זה.

2. רש"י ד"ה 'אינה מקודשת' בכתובות (עד, א) וכן משמע בקידושין (ו, ב) ד"ה 'אינה מקודשת' וכן (מו, א) ד"ה 'להוצאה ניתנה'.

3. רמב"ם הלכות אישות ה, יג.

כי מהות הקידושין היא שהאישה תתקדש במשהו שהיא יכולה ליהנות ממנו הנאה ממשית. נראה לדבריו כי הבעיה במלוה היא שהאישה כבר נהנתה מהכסף שהיא לוותה וכאשר היא מתקדשת על ידי מחילת חוב, הגם שיש לה מכך הנאה עקיפה, את ההנאה הפשוטה והחשובה אין המלוה מספק.

נפקא מינה אפשרית בין השיטות היא במקרה בו אדם מקדש אישה במתנה על מנת להחזיר. לשיטת הרמב"ם, האישה לא תהיה מקודשת משום שהיא לא נהנית, שהרי היא תצטרך להחזיר את המתנה עוד לפני שתוכל ליהנות ממנה. לעומת זאת, לרש"י היא תהיה מקודשת, שהרי הוא נתן לה "מִיָּדִי" ובכך הוא קיים את הנוהל בה האיש צריך לתת משהו.⁴ מחלוקת זו נוגעת בעניין מהותי מאוד. בעוד שאצל רש"י הדגש הוא על האיש המקדש, שיתן משהו ממשי, אצל הרמב"ם העיקר הוא שהאישה תתקדש, שתהנה ממה שקיבלה.

במאמר אתמקד בשיטת הרמב"ם אשר נמצא בדעת יחיד אל מול שאר הראשונים. בתחילת המאמר נראה את שיטת רב בסוגיית המקדש במלוה ואת השקלא וטריא שבאה בעקבותיו. לאור זאת נסקור את פסיקות הרמב"ם ונראה את הניגודיות שבין דבריו לבין הבנתנו את הגמרא. בכדי ליישב את שיטת הרמב"ם נעיין בגמרא נוספת אשר מביאה את שיטת אב"י בסוגיית מלוה, ובסופו של דבר ננסה להגדיר את שיטת הרמב"ם אשר מציצה מבין פסקיו ההלכתיים.

ב. שיטת רב בדין המקדש במלוה

נפתח בעיון בסוגיית "המקדש במלוה" (קידושין מז, א)⁵, שהיא נקודת המוצא למאמר כולו. במהלך העיון בגמרא נשתמש בפרשנות הפשוטה ביותר מבין הראשונים⁶. לאחר מכן נעיין בשיטת הרמב"ם ונדון ביחס בין דבריו לדברי הגמרא כאן, ומתוך כך ננסה בהמשך לראות את הניגודיות שקיימת בין שיטת הרמב"ם לגמרא. הסוגיה פותחת במימרתו של רב:

אמר רב: המקדש במלוה, אינה מקודשת, מלוה להוצאה ניתנה.

קידושין מז, א

רב מחדש כי איש אינו יכול לקדש אישה בכסף אותו הוא הלווה לה בעבר; נימוקו הוא כי הכסף ניתן לאישה להוצאה ועל כן אין לבעל שום אחיזה בכסף והוא איננו יכול לקדש

4. הוצע על ידי ר' פסח שטיין בליקוטי שיעורים על מסכת קידושין סימן ח.

5. הציטוטים להלן מסוגיה זו, אם לא צוין אחרת.

6. להבנת, שיטת רש"י היא הפשוטה ביותר ועל כן נסביר את הגמרא על פיה.

אותה בו. מוסיף רש"י על דברי רב: "אפילו ישנה בעין", ומבאר בעל "העצמות יוסף"⁷, כי כאשר המלוה הוצא כבר לא צריך את רב כדי לחדש שהיא לא מקודשת, הרי אין יותר מעות בהן הוא יוכל לקדש אותה. כאשר רב בא ואומר שהיא לא מקודשת משום שמלוה להוצאה ניתנה אין הוא מדבר רק על המצב בו הכסף הוצא, אלא אף על המצב בו הכסף עדיין לא הוצא. כאן מחדש רב כי אף על פי שהכסף עדיין קיים בביתה, מהרגע שהוא ניתן לשם הוצאה דינו כשאר כספה של האישה שאין לאיש שום חזקה בו.

תליית דין קידושי מלוה בשאלה אם מלוה להוצאה ניתנה, מוכיחה כי פירוש המילה 'מלוה' לשיטת רב הוא דווקא כסף ממשי ולא הון תיאורטי כפי שהצעתי בתחילת המאמר. הנימוק שמלוה להוצאה ניתנה מתייחס לכסף ההלוואה עצמו. אם נאמר שמלוה להוצאה ניתנה, נאמר בעצם שהכסף שלווה האישה שייך לה הגם כי הכסף עדיין קיים בשלמותו בביתה. לעומת זאת, אם נאמר שמלוה לא להוצאה ניתנה ייצא אפוא שאם הכסף עדיין אצל האישה, יוכל האיש לקדש אותה בכסף זה, מכיוון שעדיין יש לו רשות בו. מכאן הוכחה לטענתנו כי מדובר על הכסף עצמו ולא על החוב והשעבוד, שהרי הנימוק מלוה להוצאה ניתנה מתייחס בהכרח למעות אשר בידה ולא להון תיאורטי שהיא חייבת לו, שהרי עליו אין שום עניין של הוצאה וכדו'.

ממשיכה הגמרא:

נימא כתנאי: המקדש במלוה - אינה מקודשת, ויש אומרים: מקודשת;
מאי לאו בהא קמיפלגי, דמר סבר: מלוה להוצאה ניתנה, ומר סבר:
מלוה לאו להוצאה ניתנה.

שם

בשלב זה מקשה הגמרא על רב. ישנה מחלוקת תנאים אשר לכאורה עוסקת בדיוק במימרא של רב. נראה מדברי רב שהוא חידש דין אשר לא היה קיים לפניו. הוא לא הציג את אמירתו כפסיקת הלכה או העברת מסורת, הוא הציג אותה כחידוש שלו ואם כן יקשה עליו כיצד יכול להיות שבמחלוקת תנאים יעסקו אמוראים מחדש:

ותסברה? אימא סיפא: ושויים, במכר שזה קנה; אי אמרת מלוה
להוצאה ניתנה, במאי קני?

שם

7. רז"ל: "משום דאמר רב מלוה להוצאה ניתנה, וזהו שפת יתר, דלא הוה ליה למימר אלא המקדש במלוה אינה מקודשת... ומדקאמר הכי לאשמעינן אתי דאפילו במלוה בעין אינה מקודשת". מצוטט בחידושי הרב הילדסהיימר ד"ה וכן.

עתה, מנסה הגמרא לתרץ את הקושיא על רב בכך שהיא מערערת על ההנחה שהתנאים אכן עסקו בשאלה של קידושי מלוה כשם שעסק בה רב. הגמרא מביאה את סוף הברייתא בה מסכימים התנאים כי במכר מלוה קונה ככסף רגיל. נקודת המוצא של הגמרא היא שדין מלוה להוצאה ניתנה הוא דין גורף שאם נקבל אותו הוא יחול גם על דיני מכר⁸ וגם על קידושין, ואם כך, עולה שאלה קשה: ממאי נפשך? אם מלוה להוצאה ניתנה ואין למלוה שום אחיזה בו, ואילו ללווה יש אוטונומיה מלאה, מדוע בקניינים רגילים יש פתאום למלוה אחיזה בכסף והוא יכול לקנות באמצעותו? ואם נאמר שמלוה לאו להוצאה ניתנה ויש למלוה רשות בכסף, מדוע הבעל לא יוכל לקדש את האישה במלוה? מבינה הגמרא אפוא, כי לא ייתכן שהתנאים עסקו בנושא זהה לנושא שרב עסק בו משום שאז נוצרת סתירה פנימית בדברי התנאים.

החשוב לענייננו הוא הנחת היסוד של הגמרא – דין מלוה במכר זהה לדין בקידושין. הגישה הקוהרנטית שלא מקבלת חילוק בין מכר לקידושין, אשר כה חשובה לגמרא היא הנקודה החשובה להמשך מהלכנו בסוגיה.

ממשיכה הגמרא ומיישבת את הקושיא על שמואל:

אמר רב נחמן: הונא חברין מוקים לה במילי אוחרי, והכא במאי עסקינן – כגון שאמר לה התקדשי לי במנה, ונמצא מנה חסר דינר, מר סבר: כסיפא לה מילתא למיתבעיה, ומר סבר: לא כסיפא לה מילתא למיתבעיה. ואלא הא דאמר רבי אלעזר: התקדשי לי במנה, ונתן לה דינר – הרי זו מקודשת וישלים, לימא, כתנאי אמרה לשמעתי! אמרי: מנה חסר דינר – כסיפא לה מילתא למיתבעיה, מנה חסר תשעים ותשע – לא כסיפא לה מילתא למיתבעיה.

שם

בכדי לתרץ את הבעיה שהועלתה מעמיד רב נחמן את מחלוקת התנאים לא בשאלת "מלוה להוצאה ניתנה", אלא בשאלה שונה בתכלית. רב נחמן אומר שמחלוקת התנאים עוסקת במקרה בו אדם הבטיח לאישה מאה דינרים ונתן לה רק תשעים ותשעה דינרים, את האחרון הוא התחייב לשלם לה מאוחר יותר. תנא קמא אשר סובר כי המקדש במלוה אינה מקודשת, חושב שהאישה תתבייש לדרוש מהאיש את אותו דינר אחרון ודעתה לא תהיה שלמה, ולכן היא לא מקודשת. לעומתו, ה'יש אומרים' סובר שהאישה לא תתבייש לדרוש את כספה, אפילו כשמדובר בדינר אחד, ולכן אם הוא התחייב להשלים את חובו האישה

8. למאן דאמר מלוה להוצאה ניתנה לא יוכל הקונה לקנות חפץ תמורת הלוואה שהוא הלווה לחבר בעבר ולמאן דאמר מלוה לאו להוצאה ניתנה יוכל המוכר למכור חפץ ותמורתו יבוטל חובו שהיה חייב לקונה.

מקודשת. יוצא אפוא, שאין חפיפה בין מחלוקת התנאים לבין שיטת רב, וממילא אין כאן קושיה.

על העמדתו של רב נחמן מקשה הגמרא משיטתו של רבי אלעזר. רבי אלעזר אומר שאם אדם הבטיח לקדש אישה במאה דינרים ונתן לאישה רק דינר אחד וכל השאר נשאר בגדר התחייבות לשלם מאוחר יותר, האישה תהיה מקודשת. הגמרא מסיקה משיטת רבי אלעזר כי באופן כללי כאשר האיש נותן לאישה סכום כסף לקידושין, ומתחייב לאישה בסכום כסף נוסף, אין בכך בעיה. לאור הבנה זו מנסה הגמרא לומר שהאישה תהיה מקודשת גם בסיטואציה בה הוא התחייב רק בדינר אחד ואם כן הלכה כיש אומרים ולא כתנא קמא. בסופו של דבר, מיישבת הגמרא את השאלה על ידי חילוק בין המימרא של רבי אלעזר לבין מחלוקת התנאים. רבי אלעזר עוסק במצב בו האיש התחייב בתשעים ותשעה דינרים, בעוד התנאים עסקו במצב בו האיש חייב רק דינר אחד. למסקנה, במקרה בו ישנו חוב של תשעים ותשעה דינרים, כולי עלמא מודים שהיא מקודשת משום שהיא לא תתבייש, כפי שרבי אלעזר אומר. לעומת זאת, במקרה בו האיש חייב רק דינר אחד, חולק תנא קמא על היש אומרים ואומר שהיא תתבייש ולא תדרוש את הכסף ולכן היא לא מקודשת. לענייננו, אם האיש חייב לאישה רק דינר אחד, אנחנו הולכים על פי שיטת תנא קמא - היא מתביישת ועל כן היא לא תהיה מקודשת.⁹

נסכם אם כן את העולה מתוך הסוגיה:

- א. מלוה לא קונה אפילו כשהמעות בעין משום שמלוה להוצאה ניתנה.
- ב. דין מלוה במכר זהה לדינו בקידושין.
- ג. במצב בו יש חוב, אפילו של דינר אחד בלבד, האישה איננה מקודשת.

ג. פסיקת הרמב"ם

לאור האמור, נבקש לבחון כיצד הרמב"ם מתייחס לנקודות אלו. לכאורה אנו מצפים לפגוש פרשנות שמחויבת לקריטריונים אלו כשם שפירשו רוב הראשונים¹⁰. למעשה, פסקו רוב הראשונים שמלוה לא קונה במעות שבעין, ושמלוה לא קונה במכר כשם שהוא לא

9. הבנתי בסוגיה היא כי עמדת המוצא של הגמרא היא שההלכה כתנא קמא. הבאת קושיה משיטת רבי אלעזר מוכיחה זאת, שהרי אם לא הייתה לגמרא בעייה ללכת כשיטת היש אומרים היא הייתה יכולה לומר שבאמת הלכה כיש אומרים. מעבר לכך, כאשר הגמרא תירצה את הקושיה היא הייתה יכולה לומר שבמקרה של חוב של תשעים ותשעה הולכים כרבי אלעזר ובחוב של דינר אחד ישנה מחלוקת בין יש אומרים לתנא קמא. אך הגמרא בחרה לומר שבמקרה של חוב של דינר אחד היא לא תהיה מקודשת, והרי דבר זה לא מוכרח שהרי לא שללנו את שיטת היש אומרים. ולכן יש לומר בעיני שעמדת הסוגיה בדף מז, א היא כי בחוב של דינר אחד האישה לא תהיה מקודשת.

10. על הניגודיות בין פסיקת הרמב"ם ובין שאר הראשונים הרחבתי בהערה 14.

קונה בקידושין, וכמו כן, בחוב של דינר אחד האישה אינה מקודשת, בהתאם לשיטת רב בגמרא.

נעייץ אפוא בפסקי הרמב"ם ונראה כי בדיוק בנקודות המרכזיות שהעלנו כותב הרמב"ם דברים הפוכים בתכלית להבנתנו את סוגיה.

א. הרמב"ם מביא את המקרה של המקדש במלוה:

המקדש במלוה אפילו הייתה בשטר אינה מקודשת, כיצד? כגון שהיה לו אצלה חוב דינר ואמר לה הרי את מקודשת לי בדינר שיש לי בידך אינה מקודשת, מפני שהמלוה להוצאה ניתנה ואין כאן דבר קיים ליהנות בו מעתה, שכבר הוציאה אותו דינר ועברה הנאתו. הלכות אישות ה, יג

הרמב"ם כותב שלא ניתן לקדש במלוה משום שמלוה להוצאה ניתנה, ואם האישה כבר הוציאה את כסף הקידושין אז אין לה ממה ליהנות. כאמור לעיל¹¹, לדעת הרמב"ם אם האישה לא נהנית מהקידושין, הם לא תופסים. מלשון הרמב"ם ניתן לדייק כי הנימוק "מלוה להוצאה ניתנה" חל דווקא כשכבר הוציאה האישה את אותו דינר, אבל אם היא לא הוציאה אותו והוא עדיין בעין, נראה משיטתו שניתן לקדש במלוה כגון זה.

יש לשים לב לכך שהרמב"ם לא מתיישב עם דברי רב בגמרא, לפי רב משמע שאפילו אם המעות בעין מלוה להוצאה ניתנה והיא אינה מקודשת. לעומת זאת לדעת הרמב"ם אם המעות בעין האישה מקודשת¹². לאור זאת, נראה לכאורה שהרמב"ם הבין אחרת מהבנתנו הפשוטה וצריך לעיין כיצד הוא למד את הגמרא.

ב. הרמב"ם מתייחס לדין מלוה במכר וכותב:

מי שהיה לו חוב אצל חברו ואמר לו מכור לי חבית של יין בחוב שיש לי אצלך ורצה המוכר, הרי זה כמי שנתן הדמים עתה, וכל החוזר בו

11. כפתיחה למאמר כתבתי על החילוק בין הרמב"ם לרש"י ביחס למהות מעשה הקידושין ודייקתי שלשיטת הרמב"ם העיקר הוא שהאשה תהנה הנאה ממשית.

12. כאשר למדנו את הסוגיה במז, א למדנו שמלוה לא מקדש אפילו כשהמעות בעין. הבאנו את פירוש ה"עצמות יוסף" ואמרנו שפשיטא שמעות שאינן בעין לא ניתן לקדש איתן משום שאין כלום אם מכוונים למעות עצמן. נובע מכך ששיטת רב בגמרא חידשה שמלוה לא מקדש אפילו שהמעות בעין. ניתן לומר שכל פרשנותנו במאמר בנויה על פירוש רש"י ובכך ליישב את הסתירה על ידי שנעמיד אותה במחלוקת רש"י ורמב"ם בהבנת הסוגיה. במאמר אני רוצה לקחת את הרעיון רחוק יותר. הכיוון המרכזי הוא לקחת שיטת הרמב"ם אל מעבר לסוגיה הספציפית ולראות ששיטת הרמב"ם שונה במהות מהבנתנו את הגמרא ולא רק בנקודה זו או אחרת.

מקבל מי שפרע, לפיכך אם מכר לו קרקע בחובו אין אחד מהן יכול לחזור בו ואף על פי שאין מעות המלוה מצויות בשעת המכר. הלכות מכירה ז, ד

הרמב"ם פוסק כי ניתן לקנות חבית של יין בכסף של מלוה. כמו כן, מוסיף הרמב"ם שניתן לעשות עם מלוה כל דבר שניתן לעשות עם כסף, כולל קניין קרקעות וכדומה. הבעיה המתעוררת לאור פסיקה זו של הרמב"ם היא ששיטתו לא מתיישבת עם הגמרא בקידושין. כזכור, נקודת המוצא של הגמרא בדף מז, א הייתה שדין מלוה הוא דין כוללני הן במכר וגם בקידושין, ואילו הרמב"ם פסק מחד שבקידושין מלוה לא קונה ומאידך הכריע במכר שמלוה כן קונה. כך הקשה גם הראב"ד בהשגותיו שם על הרמב"ם:

לא ידעתי זה למה, שהרי הושוו הגאונים כלם מלוה להוצאה ניתנה ואינה כנתינת מעות כלל והכי אמרינן בקדושין ושיום במכר שזה קונה ואי מלוה להוצאה ניתנה במכר במאי קנה...¹³

ג. כותב הרמב"ם:

האומר לאישה הרי את מקודשת לי במאה דינרין ונתן לה אפילו דינר אחד הרי זו מקודשת משלקחה הדינר והוא שישלים לה את השאר, שזה כמי שאמר לה הרי את מקודשת לי בדינר זה על מנת שאשלים לך מאה דינרים שהיא מקודשת לו מעכשיו.

הלכות אישות ז, יז

13. ה'מגיד משנה' מסביר את פסיקת הרמב"ם בכך שהוא הולך כמו הגמרא בקידושין כח, ב וכן בבא מציעא מו, ב, שם ישנה מחלוקת בין ריש לקיש לרבי יוחנן בעניין קניינים. שיטת ריש לקיש היא שרק משיכה קונה ומעות לא קנות לא מדאורייתא ולא מדרבנן. שיטתו נובעת מכך שהמקום היחיד בו קיים קניין כסף הוא בפסוק "שדות בכסף יקנו" (ירמיהו לב, מד) שם הכסף הוא בעין, לשיטתו כל קניין כסף חייב להיות בעין ומלוה לא קונה במכר. רבי יוחנן, לעומתו, לומד קניינים מהפסוק "או קנה מיד עמיתך" (ויקרא כה, יד) – דבר הנקנה מיד ליד. שיטתו מבוססת על הסברה שמעות קנות וכן גם מלוה, שהוא סוג של כסף, קונה. לעניינו, המגיד משנה טוען שהרמב"ם בעצם לקח את דעת רבי יוחנן להלכה ופסק שמלוה אכן קונה במכר ולא בקידושין. ויש לשאול מהי הסברה של הרמב"ם לחלק בין מכר לקידושין? עונה האבני מילואים בסימן כח, טז, שלשיטת הרמב"ם יש דין מיוחד במלוה שהאישה צריכה ליהנות מהכסף שהיא מקבלת, ואילו במכר אין את הדין הזה ולכן מלוה יועיל שם. כאמור, שיטה זו בעייתית משום שהיא מתעלמת מהגמרא בקידושין מז, א, ממנה עולה באופן חד משמעי שמלוה להוצאה ניתנה ולכן הוא לא אמור להועיל לא בקידושין ולא במכר. אכן, רוב מוחלט של הראשונים קיבל את שיטת רב הלכה ופסק שמלוה לא יועיל לא בקידושין ולא במכר. שיטה זו תצטרך להתיישב עם הגמרא בבבא מציעא וכן עם הגמרא בקידושין כח, ב, משם משמע שמלוה כן קונה במכר. בסקירה קצרה נמנה את הסוברים שדין מלוה כדיון מכר: משמע כן מהרמב"ם שמביא גם את הרי"ף לשיטתו (ועיין הערה 20) וכך עולה גם מהריטב"א בחידושו על מסכת קידושין מז, א ד"ה 'אמרינן', הרא"ש בקידושין לפרק ראשון סימן ה וכמו כן ניתן למצוא ברא"ש בפרק שני סימן ט, נימוקי יוסף בבבא מציעא (כח, ב) בדפי הרי"ף, רשב"א בחידושו על מסכת קידושין (מז, א), בעל המאור (ד, א) בדפי הרי"ף, תוספות ד"ה 'האי' בבבא מציעא טז, א, וכן תוספות ד"ה 'יש' בקידושין מו, ב.

מהרמב"ם עולה שאדם המבטיח לאישה שהוא יקדש אותה במאה דינרים והוא נתן לה החל מתשעים ותשעה דינרים ועד אפילו דינר אחד, רוצה לומר, אפילו נתן לה דינר אחד ושאר הסכום נשאר בגדר מלוה, האישה מקודשת משום שהוא התחייב לשלם משעת הקידושין. החשוב הוא, שלשיטת הרמב"ם אין הבדל כלל בין אם נתן לה תשעים ותשעה דינרים ובין אם נתן לה רק דינר אחד, בכל מקרה הוא ישרים את חובו והיא תקדש לו. בניגוד לעולה מפסיקת הרמב"ם, עמדת הגמרא (מז, א) היא, כפי שראינו, שהלכה כתנא קמא שסובר כי במקרה בו האיש חייב דינר אחד בלבד לאישה, היא איננה מקודשת משום שהיא מתביישת לדרוש אותו ממנו¹⁴. אם כן פעם נוספת לכאורה שהרמב"ם לא מתאים לשיטת רב בגמרא.

נסכם אפוא את העולה מפסיקות הרמב"ם¹⁵:

- א. אם המעות בעין האישה מקודשת.
- ב. הגם שמלוה לא מקדש, במכר הוא קונה¹⁶.
- ג. האישה איננה מתביישת לדרוש דינר אחד מבעלה.

כעת, כאשר שיטת הרמב"ם עומדת לנגד עינינו ניתן לראות את הקושי עליו ברצוני להאיר. ראינו בגמרא כי במעות שבעין האישה אינה מקודשת משום שכשם שמלוה לא

14. הרוצה לתרץ ולומר שהרמב"ם כן מתאים לגמרא בדרך מז, א, רק שהוא פוסק כיש אומרים ולא כתנא קמא, לטעמי לא מיישב כיאה את שיטת הרמב"ם משני טעמים, הטעם הראשון מתבסס על הבנתי את גישת הגמרא למחלוקת התנאים. כפי שכתבתי בגוף המאמר ונימקתי בהערה 8 נראה שעמדת הגמרא היא שהלכה כתנא קמא. אם כן, עצם זה שאנו אומרים שהרמב"ם פוסק כ"יש אומרים" כבר סותר את גישת הגמרא. טעם נוסף מתבסס, על המגיד משנה והלחם משנה על אתר שסוברים שלא ייתכן שהרמב"ם מסתמך בפסיקתו על שיטת יחיד של "יש אומרים".

15. בכדי להרגיש את הייחוד בשיטת הרמב"ם אציע כאן שיטת ראשונים אלטרנטיבית שהתאימה את עצמה לגמרא במז, א.

א. בנוגע לנושא של מעות בעין, הריטב"א (מז, א) ד"ה 'אמר' כותב: "אמר רב המקדש במלוה אינה מקודשת, פירוש ואפילו היא ברשותה בעין". דהיינו, אם המעות לא הוצאו עדיין האשה איננה מקודשת. הרמב"ם כאמור פסק שהיא אינה מקודשת רק אם המעות אינן בעין, כלומר בזבזו, אך אם המעות בעין אז הקידושין תופסים. כמו כן, הריטב"א בחידושו שם ד"ה 'ואמרינן' כותב בעניין היחס בין מלוה במכר למלוה בקידושין: "...ומינה אנו למדין שאינו קונה בממון דעלמא". לאמור, גם בקידושין וגם במכר מלוה לא יועיל. בהערה 12 בסופה הבאתי רשימה של ראשונים הסוברים כך. זאת בניגוד לשיטת הרמב"ם שמחלק בין מכר שמלוה מועיל לבין קידושין שלא מקדש.

וכן גם הריטב"א שם ד"ה 'הכא' בנושא של 'כסיפא לה מילתא' חולק על הרמב"ם וקובע שהיא מקודשת רק אם היו חסרים תשעים ותשעה. אך אם חסר דינר אחד היא לא תהיה מקודשת משום היא מתביישת. כך הוא גם מפרש את הרי"ף על סוגיין: "גם לזו לא הביא הרי"ף ז"ל בהלכותיו דסבירא ליה להלכתא כיש אומרים מדתניא בפרק קמא (ח, א), 'התקדשי לי במנה זה, ונמצא מנה חסר דינר אינה מקודשת'. והמהדיר שם מוסיף שכן סבירא ליה לרמב"ן ולר"י הזקן.

16. היו אחרונים שניסו להסביר שגם הרמב"ם בעצם פוסק להלכה בכל זאת על פי הגמרא במז, א. הם הסבירו את ההלכה בה הרמב"ם כותב שמלוה קונה במכר כדבר מקומי וספציפי, אך באופן כולל מלוה אכן לא יקנה גם בקניינים כשם שהוא איננו מועיל בקידושין. וכך הסביר הפני יהושע על מסכת קידושין (מז, א) ד"ה 'ותסברה', וכן משמע מאבן האזל בהלכות מכירה (ז, ד) ד"ה 'כתב'. עם זאת, עדיין ייקשה להם מ"בעין" ומ"כסיפא לה מילתא".

מועיל בקידושין כך גם הוא לא מועיל במכר, וכן כי האישה מתביישת לדרוש מבעלה חוב של דינר אחד.

ד. שיטת אבי" בדין המקדש בחלוה

כעת, נפנה לסוגיה מקבילה במסכת קידושין אשר עוסקת בדין מלוה, בדומה לסוגיה אשר למדנו עד עתה. נעיינ בסוגיה זו וננסה לזהות את הדומה ואת השונה בין הסוגיות.

אמר אביי: המקדש במלוה - אינה מקודשת.

קידושין ו, ב

מה אביי מוסיף על רב? הרי אביי מאוחר מרב, ואם כן לא ניתן לומר שהוא חידש דין זה. כמו כן, לא נראה לומר שהוא אמר זאת משמו של רב מבלי שהגמרא תציין זאת. יוצא אפוא, כי אביי מביא גדר חדש. דא עקא, קשה לראות זאת מפני שבפשט המילים הוא אומר בדיוק אותו הדבר שרב אמר.

בדברי רש"י כאן ניתן אולי לראות קצה חוט של חידוש. רש"י מביא שני נימוקים שונים על דברי אביי מדוע המקדש במלוה אינה מקודשת:

דקיחה משדה עפרון גמרינן דיהיב מידי בשעת קידושין, ומלוה להוצאה ניתנה וכבר הן שלה ומעות אחרים היא חייבת לו.
רש"י שם; ד"ה 'אינה מקודשת'

בפשטות, אלו שני הסברים לכך שמלוה אינו מקדש:

- א. קידושי אשה נלמדים משדה עפרון וכשם ששם הקניין נעשה בכסף מזומן, אף קידושי אישה צריכים להיעשות על ידי כסף מזומן.
 - ב. מעות המלוה ניתנו לאישה בכדי שתשתמש בהן, לכן לאיש אין בהן שום רשות והוא איננו יכול לקדש אותה.
- הנימוק השני הוא הנימוק בו השתמשה הגמרא בשיטת רב. הנימוק משתמש בסברה כי אם מלוה להוצאה ניתנה, אין לבעל במה לקדש. ויש לשאול, אם נימוק זה סיפק אותנו כאשר למדנו את הסוגיה בדברי רב, מדוע רש"י מוצא לנכון להוסיף עוד נימוק? ועוד כנימוק ראשי?

בכדי להבין את מהות הנימוק הנוסף בדברי רש"י, נעיין בסוגיות הלומדות קידושי כסף באישה משני מקורות שונים. המקור הראשון משמש גם את רש"י בסוגיין:

וכסף מנא לן? גמר קיחה קיחה משדה עפרון, כתיב הכא: כי יקח איש אשה, וכתיב התם: נתתי כסף השדה קח ממני, וקיחה איקרי קנין, דכתיב: השדה אשר קנה אברהם.

קידושין ב, א

הלימוד השני:

בכסף מנ"ל? ...אמר רב יהודה אמר רב, דאמר קרא: ויצאה חנם אין כסף.

קידושין ג, ב

מדויק הרב עזריאל הילדסהיימר בחידושו¹⁷: הפסוק הראשון, אשר לומד את דין קידושי הכסף משדה עפרון, מתאים לנימוק הראשון שרש"י הביא בדברי אביי. בפסוק זה אנו רואים שאברהם נתן לעפרון כסף מזומן ואם כן אין קיחה אלא במעות ממשיות, ועל כן אין קידושין אלא בכסף ממשי. על פי לימוד זה, מלוא לא מועיל בקידושין משום שאינו כסף ממשי כנלמד באופן מיוחד מפרשת שדה עפרון. יוצא אפוא, שעל פי דרך זו הפירוש המילולי של 'מלוא' הוא חוב ושעבוד של הלווה כלפי המלווה. לאמור, הבעיה במלוא לפי פירוש זה, איננה בכך שהוא איננו ברשות האיש, אלא בכסף עצמו: הוא איננו ממשי. לעומת זאת, אם נפרש את המילה מלוא ככסף ההלוואה עצמו שנמצא ברשות האישה, אין בעיית ממשות, שהרי הכסף קיים רק שהוא כבר לא בהישג יד של המלווה. נסכם בקצרה את העולה מהדרך הראשונה העולה מפירושו הראשון של רש"י:

- לומדים קידושי כסף משדה עפרון.
- מלוא אינו מקדש משום שהוא איננו כסף ממשי.
- פירוש המילה 'מלוא' הוא חוב ושעבוד של האישה כלפי האיש.

לעומת זאת, הפירוש השני של רש"י מתאים יותר לדרשתו של רב יהודה בשם רב, הלומדת את קידושי הכסף באישה מהפסוק "ויצאה חנם אין כסף". לאמור, על פי פירושו השני של רש"י, הסיבה שמלוא אינו מקדש היא משום שהוא איננו ברשות האיש. אין בעיה טכנית במעות עצמן, אלא ישנה בעיה מהותית בה לאיש אין במה לקדש את האישה משום

17. חידושי רבי עזריאל הילדסהיימר על מסכת קידושין מז, א.

שמלוה להוצאה ניתנה. לאור זאת, פירוש המילה מלוה הוא כסף ההלוואה עצמו אשר נמצא ברשות האישה. יוצא אפוא, כי על פי הפירוש השני, הבעיה במלוה איננה בכך שהוא איננו ממשי, אלא בכך שהוא איננו כסף כלל ביחס לאיש משום שהוא בכלל בבעלותה של האישה.

נסכם, אם כן, את העולה מפירושו השני של רש"י:

- א. לומדים קידושי כסף מ"אין כסף".
- ב. מלוה אינו מקדש משום שהוא לא ברשות הבעל, לאמור, ביחס אל הבעל הוא איננו נחשב ככסף.
- ג. מלוה הוא כסף ההלוואה עצמו אשר נמצא ברשות האישה¹⁸.

לאור הצגת שתי השיטות הנ"ל, נראה כי הסוגיות בדף ו, ב ובדף מז, א מתחלקות גם כן בדרך זו. לשיטת רב פירוש המילה 'מלוה' הוא כסף ההלוואה עצמו, ולכן הבעיה אשר רב מעלה היא כי בשעת הקידושין, המלוה איננו ברשותו אלא ברשות האישה. על פי זה, ברור מדוע בסוגיה בדף מז, א אין מקום לנימוק הראשון של רש"י שפוסל את השימוש במלוה לאור הלימוד משדה עפרון, שהרי שם מדובר על מלוה במובן של חוב תיאורטי¹⁹. לעומת זאת, אביי מבין את פירוש המילה מלוה כחוב ושעבוד של האישה כלפי האיש ולכן רש"י מסביר דווקא בדף ו, ב כי משדה עפרון לומדים שחייבים כסף מזומן ולא תיאורטי בשעת הקידושין. לפי זה, ברור מדוע הנימוק של מלוה להוצאה ניתנה איננו שייך כאן כלל, ואכן, אביי בניגוד לרב לא מביא אותו. לסיכום, יוצא כי הגם שאביי ורב דומים בטקסט, מהות דבריהם שונה בתכלית; רב חידש שלא ניתן לקדש בכסף שאיננו ברשות האיש, ואילו אביי חידש שלא מקדשים בחוב תיאורטי שהאישה חייבת לאיש²⁰.

18. כך ניסח ר' עזריאל בחידושו את החילוק הנ"ל: "...וצ"ל דס"ל דרש"י, דאי קידושי כסף מן 'אין כסף ילפינן', ויכל להיות דמקדש במלוה נמי מקודשת, דמלוה נמי איקרי כסף, אבל אי קידושי כסף מן קיחה קיחה ילפינן, מקדש במלוה אינה מקודשת, דהא גבי עפרון מעות מזומנים היו, כדכתיב נתתי כסף השדה קח ממני ואומר וישקול אברהם לעפרון את הכסף וכו'" ועיי"ש.

19. לאור הפירוש הזה יוצא כי רב, אשר מבין את המילה מלוה ככסף ההלוואה עצמו, ואשר פוסל קידושי מלוה משום שמלוה להוצאה ניתנה, לומד קידושי כסף באישה מהפסוק "ויצאה חינם אין כסף". ואולי עוד אסמכתא לתאוריה נמצאת בכך שרב יהודה לומד את הלימוד הזה משמו של רב.

20. לנוחיות הקורא, סיכמתי את הפרמטרים בשיטות השונות בטבלה להלן. עם זאת את הקשר ביניהם ניתן לראות רק בגוף המאמר.

פירוש המילה 'מלוה'	אביי בדף ו, ב	רב בדף מז, א
החוב והשעבוד התיאורטיים.	כסף ההלוואה עצמו.	
מדוע מלוה איננו מקדש?	משדה עפרון אנו למדים שצריך כסף ממשי.	מסמסברה עולה שאם הכסף ברשות האישה, אין לאיש במה לקדש.
המקור לקידושי כסף באישה.	"קיחה קיחה" משדה עפרון.	"ויצאה חינם אין כסף".
איזה מבין נימוקי רש"י (ב-ו, ב)?	הנימוק הראשון.	הנימוק השני.
מחלוקת רמב"ם-רש"י בחיסרון המלוה.	רמב"ם: בכך שהאישה לא נהנית באופן ממשי.	רש"י: אין כאן מעשה נתינה.

המשך הסוגייה יסייע לנו לבסס את טענתנו כי אביי דיבר על מלוה כהון תיאורטי, ולא ככסף ההלוואה ממש, כפי שהבין רב:

בהנאת מלוה - מקודשת, ואסור לעשות כן, מפני הערמת רבית. האי הנאת מלוה היכי דמי? אילימא דאזקפה, דאמר לה ארבע בחמשה, הא רבית מעלייתא הוא! ועוד, היינו מלוה! לא צריכא, דארווח לה זימנא. קידושין ו, ב

אביי מוסיף כי בניגוד לדין מלוה שם היא לא מקודשת, בהנאת מלוה היא כן מקודשת. מכאן ממשיכה הגמרא לדון מהי אותה הנאת מלוה עליה דיבר אביי. ההצעה הראשונה של הגמרא היא שמדובר בכך שאיש הלווה לאישה ארבעה דינרים, ולבסוף, במקום לחייב אותה להחזיר לו חמישה דינרים הוא פשוט קידש אותה וחייב אותה רק בארבעה דינרים. בהצעה זו עולות שתי בעיות: הבעיה הראשונה היא של ריבית, שהרי הוא קידש אותה במעה החמישית שהוא כלל לא הלווה לה. כאשר אביי הציע הנאת מלוה הוא דיבר על הערמת ריבית ולא על ריבית ממש, לפי ההצעה של הגמרא מדובר פה ממש על ריבית קלאסית. הבעיה השנייה שמעלה הגמרא החשובה לענייננו היא בעיית המלוה. אומרת הגמרא שכאשר מחייב אותה האיש מלכתחילה לשלם לו חמישה במקום ארבעה, יוצא שמלבד החוב של ארבעת הדינרים, היא מתחייבת גם בחוב של דינר חמישי. וצריך לדייק: את ארבעת הדינרים הראשונים של המלוה ניתן לפרש בשתי הדרכים שהצענו בראש המאמר; בדינרים עצמם, או בחוב שהיא חייבת לו. ואילו את הדינר החמישי לא ניתן לפרש אלא בדרך הראשונה – מלוה הוא חוב תיאורטי. כלומר, מעולם לא היה באמת דינר חמישי, הרי זו ריבית שהגיעה משום מקום. אם כן, יוצא שהגמרא קוראת לאותו דינר חמישי מלוה! מכאן יש להביא הוכחה כי כאשר הגמרא בדף ו, ב אומרת מלוה היא מתכוונת לחוב התיאורטי ולא לכסף הממשי!

ה. "שוב שיטת הרמב"ם

בחלק הקודם הבנו כי אביי פירש את המילה 'מלוה' כחוב תיאורטי, בעוד רב פירשה כמעות ההלוואה עצמן. לאור חילוק זה ננסה עתה לתרץ את שלוש השאלות שהעלינו בשיטת הרמב"ם.

השאלה הראשונה עסקה בדין מלוה שבעין, לדעת רב גם אם המלוה בעין לא ניתן לקדש בו ואילו לדעת הרמב"ם אם הוא בעין ניתן לקדש בו. השאלה השנייה הייתה לגבי מלוה

במכר אל מול מלוה בקידושין; מהגמרא עולה כי דין מלוה במכר יהיה שווה לדין מלוה בקידושין, בעוד הרמב"ם חילק בין מכר לקידושין בפוסקו כי מלוה מועיל במכר אך לא בקידושין. כמו כן שאלנו על מסקנת הגמרא; שם היה נראה כי עמדת רבנן האומרת כי אם הוא חייב לה רק דינר אחד היא איננה מקודשת, התקבלה. הרמב"ם, לעומת זאת, פוסק שהיא מקודשת גם אם הוא חייב לה רק דינר אחד.

בכדי לענות על השאלה הראשונה נזכיר את סברת בעל ה"עצמות יוסף" בהסבר הכלל 'מלוה להוצאה ניתנה'. לדבריו, במלוה שהוצא כבר לא צריך את הסברה 'מלוה להוצאה ניתנה', ומזה שרב הביא סברה זו משמע שהוא כיוון לאסור אפילו במלוה שבעין. דיוק זה מתבסס על כך שבדברי רב מופיע הנימוק 'מלוה להוצאה ניתנה', כאשר לכאורה היה ניתן להסתדר גם בלעדיו. יוצא אפוא, כי ניתן להסביר לאור העובדה שאצל אביי לא מופיעה הסברה 'מלוה להוצאה ניתנה' כי מלוה לא מקדש דווקא כאשר הוא אינו בעין אך מלוה שבעין יקדש.

אם כן, הרמב"ם אשר פוסק ככתראי הולך על פי שיטת אביי המשמיט את הביטוי 'מלוה להוצאה ניתנה'. הרמב"ם פוסק לפי שיטת אביי כי ניתן לקדש במלוה שבעין.

את השאלה של היחס בין מכר לקידושין במלוה פתרנו בכך שהוכחנו שאביי חולק על רב. אמרנו כי אביי לומד קידושי כסף משדה עפרון – שם למדנו כי ישנה בעיה ספציפית בקידושין, לפיה ישנה חובה מיוחדת של 'מזומנים' בעוד שבמכר מגבלה זו אינה קיימת ולכן מלוה יקנה במקח. לעומת זאת, רב למד קידושי כסף מ"אין כסף" והבעיה במלוה היא כי הוא פשוט לא ברשות הבעל. בעיה זו קיימת בין במכר ובין בקידושין. יוצא אפוא, כי הרמב"ם אשר פסק בניגוד לסוגיה בדף מז, א הסתמך על שיטת אביי בדף ו, ב²¹, על פי הכלל הלכתא ככתראי.

באשר לשאלה השלישית ביחס לאוקימתא האחרונה בנושא "כסיפא" יש להקדים ולשאול מדוע בסוגיה במז, א בדברי רב מופיע שלב "לימא כתנאי", בעוד על דברי אביי השאלה כלל לא עולה. בשביל לענות על שאלה זו נבקש לעיין בגרסת הרא"ש בברייתא שהובאה במז, א. הברייתא אומרת "המקדש במלוה אינה מקודשת ויש אומרים מקודשת". לעומת זאת, גרסת הרא"ש היא: "המקדש במלוה מקודשת ויש אומרים אינה מקודשת"²².

21. ויש אומרים שכן משמע מהרי"ף, הרי"ף לא הביא להלכה את הדין של מלוה במכר. יש שהבינו מכך שהרי"ף כבר אמר את עיקר דין מלוה בקידושין ולכן לא צריך לכתוב שבמכר מלוה לא קונה. ועיין ברמב"ן בחידושו על מסכת בבא מציעא (מו, ב) ד"ה 'ויש'. אך היו שפירשו שהוא לא כתב את המלוה במכר דווקא בכדי להשמיע לנו שזה לא כמו בקידושין ומלוה כן קונה במכר. עיין בר"ן על מסכת קידושין (ד, א) בדפי הרי"ף ד"ה 'וגרסינן'.

22. פסקי הרא"ש סימן ט' (מו, א) ד"ה 'ת"ר'. יש לציין כאן את ספר המקנה על מסכת הוריות (יג, ב): הגמרא אומרת שסתם יש אומרים בברייתא זה רבי נתן ואם כן יוצא אפוא שלפי גרסת הגמרא רבי נתן סובר שהיא מקודשת. מקשה ספר המקנה כי מהגמרא בקידושין (מת, ב) עולה

מסביר הרב הילדסהיימר את מהות השינוי: שאלת ה"לימא כתנאי" עולה בצורה החזקה ביותר דווקא כאשר האמורא בוחר בדעת המיעוט, זאת אומרת, לא רק שהאמורא מחדש דין שכבר נאמר בעבר, אלא גם הוא נוקט כדעת המיעוט. לעומת זאת, אם האמורא בוחר את דעת הרוב של תנא קמא שאלת ה"לימא כתנאי" לא עולה כמעט. יוצא, שלפי גרסת הגמרא באמת קשה על הגמרא בדף ו, ב שהרי תנא קמא ביחס למלוה שבעין אומר שאינה מקודשת, בעוד אביי אומר שהיא כן מקודשת וקשה למה לא שואלים עליו שאלת לימא כתנאי כשם ששאלו על רב. אבל לגרסת הרא"ש יוצא, שאביי מתאים לתנא קמא ולכן לא שואלים עליו. זאת בניגוד לרב שנמצא לגרסה זו בדעת המיעוט של היש אומרים, עליו באמת צריך לשאול את שאלת ה"לימא כתנאי"²³.

עכשיו שמוכן מדוע לא צריך לשאול את שאלת ה"לימא כתנאי" על אביי, מובן גם מדוע מהלך האוקימתות שמופיע בדף מז, א איננו רלוונטי לשיטת אביי. אצל רב כששאלנו את השאלה, נאלצנו לדחוק ולהגיע לחילוקים שונים ואילו אצל אביי לא קשיא מידי שהרי השאלה כלל לא מתחילה.

יוצא אם כן, שהרמב"ם פוסק כאביי לאורך כל הדרך בניגוד לשיטת רב. ניתן לסכם את המאמר בטבלה הבאה:

קושיה א'	קושיה ב'	קושיה ג'	
מכך שרב הוסיף את המשפט מלוה להוצאה ניתנה, נראה שהוא בא לחדש שאפילו שהוא בעין האשה לא תתקדש במלוה.	מדבריו משמע שמלוה לא קונה משום שהוא להוצאה ניתנה ואם כן כשם שהוא לא מועיל בקידושין כך לא יועיל אף במכר.	למסקנת הסוגיה במקרה בו האיש יבטיח מנה ויחסיר רק דינר אחד היא לא תתקדש, בעוד אם הוא החסיר תשעים ותשעה דינרים היא תתקדש.	שיטת רב בגמרא (מז, א)

כי שיטת רבי נתן היא שהמקדש במלוה אינה מקודשת: "בשכר שעשיתי עמך - אינה מקודשת, בשכר שאעשה עמך - מקודשת; רבי נתן אומר: בשכר שאעשה עמך - אינה מקודשת, וכל שכן בשכר שעשיתי עמך" רבי נתן מחמיר במקרה בו הבעל מתחייב בחוב לאישה ואם כן נראה לומר שהוא סובר שהמקדש במלוה אינה מקודשת, ואם כן קשיא רבי נתן אדרבי נתן. ויש לומר, כי משום כך היפך הרא"ש את הגרסאות בכדי ליישב את רבי נתן עם הברייתא שלנו.

מעבר לנימוק זה של המקנה מסביר הרב עזריאל בחידושו מדוע ה"לימא כתנאי" מיותר על פי גרסת הרא"ש. זהו המהלך המובא גם בגוף המאמר. וכותב שם הרב עזריאל "וכבר ראיתי סברה זו באחד מן המחברים".

23. תירוץ נוסף אשר ניתן להעלות בנוגע לשאלה, אך איננו מתאים למהלך המאמר הוא כי היפוך גרסת הרא"ש מיישבת את שיטת הרמב"ם לא רק עם הגמרא בדף ו, ב אלא גם עם שיטת רב. לפי הגרסא של הגמרא יוצא שהרמב"ם פוסק כמו היש אומרים שהיא מקודשת, ולכן קשה, שהרי בדרך כלל פוסקים לפי שיטת הרוב של תנא קמא. אך לפי גרסת הרא"ש ניהא, שהרי אז יוצא שהרמב"ם פוסק כמו תנא קמא שאומר שהיא מקודשת וכל מהלך הגמרא הוא רק אליבא דיש אומרים.

פסיקת הרמב"ם הסותרת את רב	מלוה לא מועיל דווקא כאשר הוא כבר הוצא אבל אם הוא בעין אז היא תקדש במלוה.	הגם שמלוה איננו מועיל בקידושין ניתן לעשות בו מכר.	אין שום הבדל בין תשעים ותשעה לאחד. בכל מקרה היא תקדש.
התירוץ לאור שיטת אביי (ו, ב)	אביי לא מביא את הנימוק מלוה להוצאה ניתנה ועל כן יש לומר שאינו סובר כרב – שאפילו שהמעות בעין היא איננה מקודשת.	לשיטת אביי מלוה איננו מועיל בקידושין לא משום שהוא להוצאה ניתנה, אלא בגלל גזירה שווה שנלמדה משדה עפרון. לכן, במכר שאינו נלמד מהגזירה שווה אין בעיה עם מלוה.	בסוגיה אצל אביי שלב ה"לימא כתנאי" לא מופיע משום שהוא מתאים לשיטת הרוב בברייתא, בעוד אצל רב שנראה שסובר כמו היש אומרים, שואלים "לימא כתנאי" ועונים על פי החילוק בין תשעים ותשעה לאחד. ²⁴

1. סיכום

פתחנו את המאמר בהגדרת המילה 'מלוה' והסברנו כי מלוה לא מועיל בקידושין – או משום שהוא איננו ברשות האיש, או משום שהוא בגדר הון תיאורטי. ראינו את שיטת הרמב"ם הטוענת כי הבעיה המרכזית במלוה היא כי האישה לא ניהנית ממנו הנאה ממשית, בניגוד לרש"י שטען כי שורש הבעיה נעוץ בכך שהבעל לא ממש נתן משהו לאישה. לאחר מכן ראינו את הסוגיה בדף מז, א ואת פסיקות הרמב"ם אשר כביכול אינן תואמות אותה.

²⁴ הבעיה היחידה עם כל התיאוריה הזאת היא שזה לא הפשט. הקריאה הפשוטה של שתי הסוגיות מעלה כי רב אמר את החידוש שלו לגבי המקדש במלוה ואביי אמנם פתח בצורה דומה לרב, אך אם נעיין בדבריו עד הסוף נראה שהוא מתמקד בכלל בנושא אחר של הנאת מלוה. ניתן לקרוא את אביי בכך שהוא אומר שאף על פי שרב אמר שמקדש במלוה אינה מקודשת, בהנאת מלוה היא כן תהיה מקודשת. לחלופין, ניתן לקרוא אותו בכך שהוא מביא כפתיח וציטט את דברי רב ואחר כך אומר את שלו. אמנם ניתן לשאול מדוע הגמרא לא כותבת את הדברים בצורה הפשוטה שהצענו כגון אמר אביי אמר רב, או להציג את דברי אביי בסתירה לרב. אך זאת לא שאלה, משום שבהמשך הסוגיה ברור שאביי בכלל לא מדבר עם רב, אין ביניהם דו-שיח כלל. רב דיבר על מלוה בעוד אביי התמקד בהנאת מלוה והסוגיה שם בכלל דנה על סוגי ריבית. מה עוד שהאחרונים עצמם בעיונם בסוגיית מלוה כתבו דווקא על דברי רב בדף מז, א שעוסק במלוה ולא על דברי אביי בדף ו, ב שעוסק בעיקר בדיני הנאת מלוה. אילו אביי היה מדבר על אותו נושא של רב, הסוגיות היו צריכות להיות חופפות. למסקנה, ברור שרב ואביי בכלל לא מקשים זה על זה וכל השאלה בה פתחנו של מה מחדש אביי על רב כלל לא מתחילה. אם כן, יש לשאול מדוע כל האחרונים הזדעקו על השאלה זו והביאו מיני חילוקים שונים.

יש לומר, שהפשט הוא באמת שאביי אכן לא קשור לרב. אם נעיין במאמרי האחרונים כגון הרב שטיין, הרב גוסטמן וכדו' נראה שכולם פותחים את שיעורם ברשימת שאלות. השאלות כולן מקשות על הרמב"ם ועל שיטתו אל מול שיטת רב בדף מז, א. לאור זאת יש לומר שהמוטיבציה של אותם אחרונים ליישב את הרמב"ם הביאה אותם לדייק בדברי אביי. לשון אחר, הרמב"ם יצא באופן חד משמעי כנגד רב. עובדה זו קשה מאוד לעיכול ולכן באו האחרונים כולם ו"הלבישו" אותו על אביי. למעשה, הם רתמו את אביי בכדי לתת עוגן לתיאוריית הרמב"ם אף על פי שכפשט אביי לא חולק על רב.

בסופו של דבר, למדנו את שיטת אביי בדף ו, ב ובעזרת הרב עזריאל הילדסהיימר יישבנו את שיטת הרמב"ם. למעשה, טענו שאביי הבין את המילה 'מלוה' כהון תיאורטי בעוד רב התייחס למלוה ככסף ממשי שאיננו ברשות האיש ואין לו אחיזה בו. לאור זאת ראינו כי פסיקות הרמב"ם מתאימות באופן שיטתי ליחסו של אביי למלוה ובכך יישבנו את הרמב"ם בטענה כי הוא פוסק כבתראי.

לאור כל זאת, ברצוני להבין איזו אמירה ניתן לגזור לימינו אנו משיטת הרמב"ם העולה במאמר, ולנסות לראות מה מחדש הרמב"ם ביחסנו אל מוסד הקידושין היהודי.

בימינו עולה ביקורת חריפה היוצאת כנגד מעשה הקידושין המסורתי. עולמנו הפוסטמודרני והפמיניסטי (יחסית לעבר) תופס את טקס הקידושין כפולחן מיושן שמציג את האישה כחפץ ממוני שניתן לקנותו כשם שקונים עבד או פרה. כאשר אנו יוצאים להגן על הדת, שיטת הרמב"ם יכולה לשמש נר לרגלנו.

בפתיחה למאמר ראינו כי הבעייתיות בקידושי מלוה, לשיטת הרמב"ם, נעוצה בכך שהאישה צריכה ליהנות מכסף הקידושין, ומלוה איננו ממלא צורך זה. היה נראה שהרמב"ם שם דגש דווקא על האישה ופחות על האיש; הוא לא התקשה בכך שהאיש לא נותן מִיָּדִי, אלא נעץ את הבעיה בכך שלאישה אין במה ליהנות. לאור זאת ניתן לקרוא את המאמר בצורה שונה. כאשר הרמב"ם חילק בין מכר לבין קידושין, הוא בעצם אמר שמעשה קניין האישה איננו כמעשה קניין העבד או הפרה. בקידושין יש מהות מיוחדת אשר עליה יש לדון במקום אחר, אולם מכל מקום ברור שזהו לא רק קניין בעלמא. אם כן, אנו רואים כי ההלכה איננה רואה באישה חפץ ממוני, להיפך, היא רואה באישה ישות עצמאית, אשר צריך את הסכמתה ואת הנאתה מכסף הקידושין, חלק אינטגרלי במעשה הקידושין.

לסיכום, סוגיית מלוה בשיטת הרמב"ם מראה כי אותו כסף אשר בשוק החופשי מועיל לכל דבר ועניין, בקידושין לא ניתן לקדש איתו. למעשה, היא מחלקת בין קידושין לקניינים, ומעניקה לטקס הקידושין נופך משלו אשר נותן לו תוקף מיוחד. חילוק שכזה מהווה אמירה חשובה לדורנו אשר קמים בו זרמים השואפים לערער את אושיות דתנו ומסורתנו.

