

אוניברסיטת בר-אילן

# החיוב להשיב ריבית שנגבתה באיסור בספרות התנאית והתלמודית

צבי שמשוני

עבודה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך  
במחלקה לתלמוד של אוניברסיטת בר-אילן

תשס"ח

רמת גן



עבודה זו נעשתה בהדרכתו של  
ד"ר מרדכי סבתו  
מן המחלקה לתלמוד של אוניברסיטת בר-אילן

## **מודה אני לפניך ה' אלוקי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש.**

זכיתי ואני לומד בבית המדרש של ישיבתנו, 'ברכת משה' אשר במעלה אדומים, מזה שלושים שנה. יכלה הדף ולא יכלו הרגשות של הכרת הטוב שאני חש כלפי מקום תורה זה, ובעיקר כלפי רבותי מהם אני לומד בכל השנים הללו.

מבקש אני להודות למדריכי בעבודה - ידיד ותלמיד חכם - ד"ר מרדכי סבתו. ידידותו לא הפריעה להדרכתו, שלא תסולא בפז, והדרכתו רק הוסיפה לידידותינו.

כאן גם המקום להודות למורי במחלקה לתלמוד של אוניברסיטת בר אילן. גם כאן במחלקה זכיתי ללמוד אצל מרצים תלמידי חכמים שיראתם קודמת לחכמתם.

שנים רבות אני נהנה מהכנסת אורחים לבבית, במכון למשפט עברי של האוניברסיטה העברית. זכות נעימה היא לי להודות לראשי המכון בעבר ובהווה, ולצוות כולו, על נכונותם לסייע בכל עת.

**המהדורות מהן הובאו הציטוטים (כשלא צוין אחרת) ועל פיהן מצויינים מספרי העמודים:**

משנה – כ"י קופמן, מהדורת צילום ירושלים תשכ"ח.  
תוספתא (זרעים – בבא בתרא) מהדורת ש' ליברמן, ניו יורק תשט"ו – תשמ"ח.  
תוספתא (סנהדרין ואילך) מהדורת צוקרמנדל, ירושלים תרצ"ח.  
מכילתא מהדורת הורוביץ רבין, ירושלים תש"ד.  
ספרי במדבר מהדורת הורוביץ, לייפציג תרע"ז.  
ספרי דברים מהדורת פינקלשטיין, ניו יורק תשכ"ט.  
תלמוד ירושלמי – דפוס ונציא רפ"ג; מהדורת האקדמיה ללשון עברית, ירושלים תשס"א.



## תוכן עינים

### תקציר עברי ----- א - 1

### מבוא ----- 1 - 11

1. איסור ריבית - סקירה היסטורית ----- 1
- 1.1. האיסור במקרא ----- 1
- 1.2. האיסור התלמודי ----- 2
- 1.3. ריבית לאחר תקופת התלמוד ----- 3
2. מצב המחקר ----- 3
3. גישות חוקרים אודות התפתחות האיסור בתקופת המשנה והתלמוד ----- 4
- 3.1. גישת כ"ץ ----- 5
- 3.2. גישת אליאש ----- 6
- 3.3. גישת כהן ----- 7
4. מטרת המחקר הנוכחי - החיוב להשיב ריבית ----- 8
- 4.1. רקע משפטי ----- 9
- 4.2. הספרות התנאית ----- 10
- 4.3. הברייתות שבתלמודים ----- 10
- 4.4. התלמוד הירושלמי ----- 10
- 4.5. התלמוד הבבלי ----- 11

### פרק ראשון - החיוב להשיב ריבית בספרות התנאית ----- 12 - 54

1. החיוב להשיב ריבית - תוספתא בבא מציעא ה, כה-כו ----- 12
- 1.1. בירור הנוסח ----- 12
- 1.1.1. בירור גרסת כ"י ערפורט: "מפני כבוד אביהם" ----- 13
- 1.2. הלימוד מן הפסוק ----- 15
- 1.3. פירוש 'כל דבר שיש בו אחריות' ----- 16
- 1.3.1. המקורות התנאיים הנוספים ----- 17
- 1.3.2. גישות חוקרים ----- 18
- 1.3.3. יחסם של ווייס וליפשיץ לתוספתא בבא מציעא ולמקורות הקרובים אליה ----- 19
- 1.3.4. השגות על דרכם של ווייס וליפשיץ ----- 21
- 1.3.6. בחינת טיעוניו של גולאק נגד פירוש זה ----- 23
- 1.3.7. סיכום ----- 25
- 1.4. ההסבר המשפטי של דיני התוספתא ----- 25
- 1.4.1. "ועשה תשובה" - חיוב לחזור בתשובה בלבד ----- 25
- 1.4.2. חיוב מוגבל למלווה עצמו - אין בסיס משפטי לתביעה ----- 27
- 1.4.3. הסברים אפשריים להלכת התוספתא ----- 28
- 1.4.4. סיוע מהתוספתא בבא קמא י, לט ----- 29
- 1.5. סיכום ----- 31
2. תוספתא בבא מציעא ו, טז ----- 33
- 2.1. הפירוש המקובל של התוספתא ----- 33
- 2.2. פירוש הבבלי לברייתא המקבילה ----- 34
- 2.3. הצעת פירוש שונה לתוספתא ----- 35
- 2.3.1. ראייה מהביטוי 'שהוא בקום עשה' ----- 38
- 2.3.2. ראייה נוספת מסוגיית הבבלי ----- 39
- 2.4. סיכום ----- 39
3. ההוראה שלא לקבל מהן - תוספתא שביעית, ח, יא ----- 41
- 3.1. פירוש התוספתא - ניתוח ראשוני ----- 41
- 3.2. הצעת פירוש אחר לתוספתא - הגזלן הוא המלווה בריבית ----- 42
- 3.3. פתרון נוסף להסבר התוספתא - הגזלן של התוספתא אינו גזלן גמור ----- 43
- 3.3.1. משמעות נוספת של הצעת אלון ----- 45
- 3.3.2. ביאור ברייתא קשה לפי הצעת אלון ----- 46
- 3.4. סיכום ----- 46

47	4. ניתוח היסטורי של הלכות השבת ריבית לאור הממצאים בספרות התנאית
47	4.1. בחינת ההלכה לאור גישות החוקרים
48	4.2. המשנה
48	4.3. מחלוקת תנאים
49	4.4. התעלמות כיון שאין מקבלים מהם
49	4.5. שלבים שונים בתהליך ההתפתחות של דין השבה
49	4.5.1. המשנה שלב ראשון
50	4.5.2. המשנה שלב אחרון
51	4.5.3. המשנה שלב אמצעי
52	4.6. בדיקת המסקנות לאור הניתוח של העדרות ההלכה במשנה
53	5. סיכום הפרק
<b>67 - 55</b>	<b>פרק שני - החיוב להשיב ריבית בברייתות שבספרות האמוראית</b>
55	1. הברייתות בתלמוד הירושלמי
55	1.1. הברייתא המקבילה לתוספתא בבא מציעא ה, כה – כו.
56	1.1.1. משמעות המילים 'אזל ליה תנייה לגזילה'
58	1.2. הברייתא המקבילה לתוספתא שביעית ח, יא.
58	1.3. סיכום
60	2. הברייתות בתלמוד הבבלי
60	2.1. ברייתא א'
60	2.1.1. ההבדלים בין הברייתא והתוספתא
61	2.1.2. הסבר ההבדלים - תוספות אמוראיות
65	2.2. ברייתא ב'
65	2.3. ברייתא ג'
66	2.4. ברייתא ד'
67	3. סיכום
<b>93 - 68</b>	<b>פרק שלישי - החיוב להשיב ריבית בתלמוד הירושלמי</b>
68	1. בירור הנוסח
69	1.1. הסברו של ליברמן
70	1.1.1. קביעת סדר הברייתות לפי פירושו של ליברמן
72	1.2. הסברו של רוזנטל להבדלי הנוסח
73	1.3. סיכום והצגת הסוגיה
74	2. קשיים פרשניים
75	3. מבוא להסבר שיטת רבי יוחנן
77	4. הסברי החוקרים ליברמן ושוחטמן
79	4.1. הירושלמי בבא בתרא ג, ג
81	4.2. הסברו של ליברמן לסוגיית בבא בתרא
82	4.3. הסברו של שוחטמן לסוגיית בבא בתרא
84	5. הצעה להסבר דברי רבי יוחנן
84	5.1. בירור משמעות המונח 'אם מזו'
86	5.2. המונח 'אם מזו' בסוגיית בבא בתרא
86	5.3. המונח 'אם מזו' בסוגיית איזהו נשך
88	5.4. פירוש המילים 'אם מזו' כהוראתן במקומות האחרים
88	6. הסבר שיטתו המשפטית של רבי יוחנן
89	7. תפקידה של הברייתא בסוגיה
90	8. סיכום
90	9. דיון בהתפתחות דיני השבת ריבית לאור הממצאים בתלמוד הירושלמי
91	9.1. השערה ראשונה
92	9.2. השערה שנייה
<b>128 - 94</b>	<b>פרק רביעי - החיוב להשיב ריבית בתלמוד הבבלי</b>
97	1. דיון בחלק א של הסוגיה - ההבחנה בין חלקי המשנה



97	1.1. ההבחנה בין ריבית של תורה לריבית של דבריהם (שורות 2-5)
98	1.2. התשובה השניה: "עד כאן יכין רשע" (שורות 6-8)
99	1.3. המימרה האחרונה: הבחנה בין ריבית קצוצה לאבק ריבית (שורה 9)
100	1.3.1. אבק ריבית
102	1.3.2. ריבית קצוצה
103	1.3.3. השלב בו החל השימוש במונחים 'ריבית קצוצה' ו'אבק ריבית'
104	1.3.3.1. המונחים בסוגיית בבא מציעא סז, א
106	1.3.3.2. עיון בריבוד הסוגייה בבא מציעא סז, א.
107	1.3.4. סיכום
108	2. חלק ב – הצעת המחלוקת
108	2.1. מחלוקת רבי יוחנן ורבי אלעזר
109	2.2. המקורות לשיטת רבי יוחנן
110	2.2.1. בירור עמדתו של רבא
112	2.2.2. הפתרון של י"ע-חיים - שתי מסורות
113	2.2.3. הפתרון של א' שוחטמן – פער בין עיקרון ויישום
114	2.2.4. הקשיים בהסברי החוקרים
115	2.2.5. השוואת המקבילות תמורה ובבא מציעא
118	2.2.6. הסבר דעתו של רבא
119	2.3. חלק שלישי - המקור לשיטת רבי אלעזר
121	3. חלק ג – ראייה מברייטא א'
121	3.1. היחס למקבילה בבבא קמא
122	3.2. ההתעלמות מחיוב שאינו גמור
123	4. חלק ד – ראייה מברייטא ב'
125	6. סיכום הממצאים בתלמוד הבבלי ומסקנות
<b>131 - 128</b>	<b>סיכום ומסקנות</b>
<b>143 - 131</b>	<b>רשימה ביבליוגרפית</b>
<b>158 - 143</b>	<b>נספח – סינופסיס</b>
143	בבא מציעא סא, ב – סב, ב
152	בבא מציעא סז, א
153	בבא קמא צד, ב
155	תמורה ו, ב



## תקציר עברי

בספרות חז"ל אנו מוצאים הרחבה מסיבית של איסור הריבית לעומת אופיו המקראי. התורה מורה למלווה לסייע ביד הלווה העני ולהלוות לו ללא ריבית; אך אצל חז"ל אנו מוצאים שהאיסור הורחב לכל תחומי הפעילות הכלכלית, וכן אסרו חכמים אפילו הלוואת כיכר ואפילו ריבית דברים. איסור הריבית הקשה על חיי הכלכלה היהודית כבר בתקופה התנאית. ואכן אנו עדים למגמה של צמצום בחומרת ההלכות, הן בתקופה זו והן אחר כך בתקופת האמוראים.

ההיסטוריון י" כ"ץ סבור שמקור ההחמרה בגישה פוריטנית קיצונית של הדורות הראשונים בתקופת הבית השני. הללו תפסו כל רווח שאינו ממעשה כפיים כשלילי וזיהו אותו עם איסור הריבית. כך הפך האיסור שמטרתו סוציאלית לחוק מחוקי הדת הריטואליים.

בי"צ אליאש אינו מתייחס ישירות לשאלה מתי חלה ההחמרה (אם כי הוא מציין את היחס הקיצוני למלווים בריבית המופיע כבר בנביא). הסברו של אליאש לתופעה זו משפטי-פרקטי. לדבריו, לאיסור ריבית פוטנציאל עקיפה גבוה במיוחד. שני הצדדים מעוניינים לעקוף את האיסור ודרכים רבות קיימות ליצור עסקאות שלכאורה אינן הלוואה.

א' כהן סבור שמקורן של ההלכות המחמירות בתקופה שלאחר החורבן. תקופה זו, המאופיינת במצב כלכלי וחברתי קשה, חייבה את התנאים להילחם כנגד מלוי בריבית באמצעות החמרה מסיבית של ההלכות. לדעת כהן, תהליך הצמצום של החומרות החל אצל האמוראים בעיקר בבבל.

החיוב להשיב ריבית הינו אחד מאותן הלכות מחמירות שאין להן בסיס בפשוטי המקראות. התורה אינה מורה למלווה להשיב את הריבית, ומאחר שהריבית נלקחה בהסכמת הלווה, אין גם בסיס לתביעה משפטית להשיבה. למרות זאת, לא רק שמצאנו הלכה המחייבת השבה של ריבית, אלא שלדעת חלק מהאמוראים חיוב זה אף ניתן לאכיפה בבית הדין.

מגמתו בעבודה זו לחקור את התפתחותה של הלכה זו, ולבחון באמצעותה את התיאוריות הני"ל. העבודה מחולקת לארבעה פרקים לפי סיווג המקורות: הספרות התנאית, הברייתות בתלמודים, התלמוד הירושלמי והתלמוד הבבלי.

### הפרק הראשון - הספרות התנאית

**הסעיף הראשון** בפרק מוקדש לתוספתא בבא מציעא ה', כה-כו, שהיא המקור היחיד בו מופיע באופן מפורש החיוב להשיב ריבית שנגבתה באיסור. חיוב זה מופנה למלווה החוזר בתשובה: "המלווה את חבירו בריבית ועשה תשובה, חייב להחזיר". החיוב אינו מגובה במקור מהתורה, ונראה שחכמים הם שחייבו את המלווה העושה תשובה להחזיר את הריבית שנטל. לאור זאת מובנת ההלכה של התוספתא, הפוטרת את הבנים להחזיר ריבית שגבה אביהם.

אולם פטור זה אינו כולל "פרה, שדה וטלית, וכל דבר שיש בו אחריות". המונח "דבר שיש בו אחריות" כולל כאן גם מיטלטלין. הסברים שונים הוצעו למטבע הלשון "אחריות", להערכתי ההסבר הנכון הוא שאחריות מבטאת קיום עתידי. לפי זה, נכסים שיש להם אחריות הם נכסים בני קיימא.

בתוספתא אין הסבר לדין זה. הצעתי מספר הסברים אפשריים, שאינם עומדים בסתירה זה לזה:

א. יתכן שמקורו של החיוב להחזיר ריבית נעוץ בהתייחסות אל הריבית כאיסור שיש להימנע מליהנות ממנו. תפיסה זו חלה על המלווה באופן גורף, וכן על ממון הריבית, אם זו שולמה בנכסים בני קיימא.

ב. קיימת גם האפשרות שהלכה זו משקפת שלב שני שלפניו היתה הלכה שונה. יתכן שבשלב קדום ההלכה היתה מחמירה יותר, כך נאמר אליבא דגישת כ"ץ. יתכן גם שההלכה הראשונה היתה מקילה ופריצתה גרמה לצורך לסייג, כך יש להציע אליבא דאליאש.

ג. ריבית ששולמה בנכסים בני קיימא מעידה על פי רוב על מצבו הירוד של הלווה. יתכן שעקב כך הטילו חכמים במקרים אלו את ההשבה אפילו על הבנים.

**הסעיף השני** מוקדש לתוספתא בבא מציעא ו, טז, בה מובאת דעתם של התנאים רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב הפוטרים את המלווה בריבית ממלקות. על פי ההסבר המקובל, תנאים אלו סבורים שיש מצות עשה מהתורה להשיב ריבית. אולם לא מצאתי בספרות התנאית מקור מהתורה לחיוב כזה. הצעתי פירוש חלופי, לפיו חיוב המלקות אינו תלוי במצות ההשבה. לפי הפירוש הזה, האפשרות העומדת בפני המלווה להשיב את הממון שלקח, היא המונעת את חיוב המלקות. פטור זה נובע מעצם קיומה של האפשרות להחזיר את הריבית ולתקן את המעוות באמצעות תשלום.

**הסעיף השלישי** דן בתוספתא שביעית ה, יא, המורה שלא לקבל ריבית המושבת על ידי מלווה וגזלה המושבת על ידי גזלן. למקור זה אין השפעה חד משמעית על השאלה בדבר טיבו של החיוב. ההוראה שלא לקבל מהם מתאימה יותר לחיוב שאינו גמור. אך מצד שני הוראה זו נאמרת אף בקשר לגזלן, שעליו ודאי מוטלת חובה גמורה להחזיר. הצעתי הסבר לתוספתא, לפיו הגזלן של התוספתא הוא המלווה בריבית. לפי הצעה נוספת, שכבר מצויה אצל רבינו תם, אף הגזלן כאן אינו גזלן גמור, אלא כגון המוכסים והגבאים. לפי שתי הצעות אלו, גם תוספתא זו מראה, שהחיוב להשיב ריבית אינו חיוב גמור אלא מופנה לחוזר בתשובה.

**בסעיף הרביעי** נעשה ניתוח היסטורי של הממצאים בספרות התנאית.

לתוספתא שביעית השפעה חשובה על שאלת ההתפתחות של הלכה זו. תוספתא זו מחזקת מאוד את ההשערה, שלידתו של החיוב להשיב ריבית מוקדמת. בהנחה שיש לקבל את עדותו של רבי יוחנן, שתקנה זו שלא לקבל את הריבית המושבת מהמלווה היא מימי רבי, יש לשער שלידת החיוב וביטולו לא קרו בסמוך.

במשנה נעדר לחלוטין החיוב להשיב ריבית. להסבר היחס בין המשנה לתוספתא הצעתי מספר הסברים אפשריים. לדעתי, המשנה משקפת את השלב האחרון בהתפתחותו של חיוב ההשבה בתקופה התנאית. בעקבות ההוראה שלא לקבל את הריבית המושבת, הושמט החיוב להשיב ריבית מן המשנה.

לאור כל זאת נראה שגישתו של ההיסטוריון י" כ"ץ, הסבור שמקורן של ההחמרות בהלכות ריבית קדום מאוד, תואמת גם את הממצאים בסוגיה שלנו. לידתו של חיוב השבת ריבית קדום הוא, ואולי אפילו קדום מאוד. הלכה זו קשורה מן הסתם למגמת החמרה התקיפה בראשית התגבשותן של ההלכות. בדורות הבאים, ואולי בדורו של רבי יהודה הנשיא דווקא, קבעו חכמים את ההנחיה שיש להימנע מלקבל ריבית מושבת. השלב האחרון של תהליך זה הוא ההימנעות מאזכור החיוב במשנה. החיוב שהחל בשחר ימיה של התקופה התנאית, ונועד להשלים את תהליך התשובה של המלווה; בוטל למעשה בשלהי תקופה זו, כדי לסייע לחוזרים בתשובה לעמוד בהחלטתם.

## הפרק השני - הברייתות בתלמודים

**בסעיף הראשון** נבדקות שתי ברייתות שבתלמוד הירושלמי. האחת בראש פרק עשירי בבבא קמא, והשניה בפרק י הלכה ט בשביעית. הברייתא הראשונה מקבילה לתוספתא בבא מציעא ה, כה-כו,

ובסופה משפט קצר: "אזל ליה תניה לגזילה". סקירת כל ההסברים שהוצעו למילים אלו מלמדת שאינן חלק מהברייתא. הברייתא השניה מקבילה לתוספתא שביעית ח, יא, אך אינה מזכירה את המלווה בריבית. מסקנת הבדיקה היא שברייתות אלו אינן מלמדות דבר חדש שלא מצאנו בתוספתא.

**הסעיף השני** מוקדש לארבע ברייתות בבבלי. שתי ברייתות מובאות בבבא קמא צד, א ובבבא מציעא סב, א. הברייתא הראשונה מקבילה לתוספתא בבא מציעא ה, כה-כו, אך קיימים כמה הבדלים ביניהן. בברייתא חסר החיוב המוטל על המלווה, אך מצד שני יש בברייתא תוספות, שהחשובה שבהן היא ההגדרה של הדברים שחייבים היורשים להחזיר והנימוק לכך: "הניח להן אביהן פרה או טלית וכל דבר המסויים חייבין להחזיר מפני כבוד אביהן".

לאחר ניתוח מדוקדק הראיתי שכל השינויים בברייתא אינם מלמדים על מקור תנאי שונה אלא על עיצוב בבלי של מקור משותף. לדעתי, הבבלי לא הכיר את חלקה הראשון של התוספתא, ודבר זה מוכח בפרק הרביעי. ההגדרה 'כל דבר המסויים' הינה אמוראית, שכן השימוש במילה 'מסויים' אינו קיים כלל בספרות התנאית. גם הנימוק "מפני כבוד אביהן אינו קיים אלא בבבלי. הבבלי נדרש לפרש את הברייתא שלא כפשוטה, לאור הבנת הנימוק באופן מסוים.

על כל פנים שינויים אלו אינם יכולים להוסיף מידע אודות תורת התנאים. לברייתא השניה: "הגזלנין ומלוי רביות אע"פ שגבו מחזירין", אין מקבילה בספרות התנאית. בהסבר ברייתא זו נתקשה התלמוד שהרי האמירה "אף על פי שגבו" אודות גזלנים קשה היא. לאור זאת מפרש הבבלי את הברייתא על מלוי בריבית בלבד. העליתי הצעת פירוש נוספת, שהמילה 'הגזלנין' בברייתא מורה על גזלנים שאינם גמורים, שכמו מלוי בריבית אין עליהם חיוב השבה גמור. גם מברייתא זו עולה שהחיוב להחזיר אינו חיוב גמור.

ברייתא שלישית, אף היא בסוגיית בבא קמא צד, ב, מקבילה לתוספתא שביעית ח, יא, המלמדת שאין מקבלים מהם. בברייתא זו אין חידושים מלבד השמטת הרכיב של התשובה. להערכתך, השמטה זו היא אמוראית ולכן אין ללמוד ממנה על גישה תנאית שונה.

הברייתא הרביעית, המופיעה בסוגיית בבא מציעא סב, א, מקבילה לתוספתא בבא מציעא ו, טז. אין בברייתא זו חידוש מלבד הוספתו של הערב לצידו של המלווה, ואין לכך השפעה על הדיון המרכזי.

נמצא, שאין ללמוד מהברייתות שבתלמודים דבר חדש אודות תורתם של התנאים.

## הפרק השלישי - התלמוד הירושלמי

בירושלמי סוגיה אחת קצרה העוסקת בשאלת ההשבה של ריבית, בראש פרק איזהו נשך. למרות שלא מצאנו בספרות התנאית אלא חיוב מוסרי, ואף הוא נראה שבוטל למעשה; האמוראים חלוקים בשאלה האם ריבית יוצאה בדיינים. לא רק שהחיוב להשיב ריבית לא גווע עקב תקנת השבים, אלא שיש מי שסבור שניתן לאכוף את השבת הריבית בבית הדין.

לאחר עיסוק בבעיות הנוסח של הסוגיה מוצגות הבעיות הפרשניות שבה. מטרת הדיון העיקרית היא הסבר הדעות של האמוראים.

כך מוצגת המחלוקת:

אמ' ר' ינאי זו הוא ריבית שהיא יוצאת בדיינין. בעון קומי ר' יוחנן ריבית מהו שתצא בדיינין אמר לון אם מזו אין מניחין לגדולי ארץ ישראל כלום.

דברי רבי יוחנן, התפרשו על ידי חוקרים ופרשנים כך: אם מזו – שריבית יוצאה בדיינים, לא ישאר ממון לעשירי ארץ ישראל, שכל ממונם בא להם מריבית. שוחטמן רואה בדברי רבי יוחנן אלו

הודאה עקרונית לדעת רבי ינאי. לדעתו, רבי יוחנן מסכים שריבית יוצאה בדיינים ואין הוא חולק אלא על היכולת ליישם הלכה זו בזמנו. מנגד, ליברמן סבור שרבי יוחנן חלוק עקרונית. רבי יוחנן מוכיח את גישתו בטענה: אילו היתה ריבית יוצאה בדיינים, ודאי שעשירי הארץ היו נתבעים על כל הריבית שבידם, וזאת לא שמענו. שני הסברים אלו קשיים.

לדעתי יש לפרש את המילים "אם מזו", כפי ביאורן במקומות נוספים, כמצביעות על המקור התנאי. רבי ינאי הצביע על הרישא של משנת איזהו נשך וקבע: "זו היא ריבית שהיא יוצאה בדיינים". רבי ינאי ראה בהבחנה של המשנה בין נשך לתרביית, ראייה לכך שיש ריבית חמורה שהיא יוצאת בדיינים. לפי הבנתו, הנשך המוזכר במשנה הוא ריבית היוצאת בדיינים. רבי יוחנן ענה לו שאם מכאן ראייתו אין זו ראייה; שכן לנ כך היתה הלכה, לא היו עשירי ארץ ישראל נשארים עם ממונם בידם. גם לפי הסבר זה רבי ינאי ורבי יוחנן חלוקים עקרונית.

בסופו של פרק זה נדונה השאלה כיצד ניתן להסביר את גישתו של רבי ינאי, שבוודאי הכיר אף הוא במציאות החברתית הקשה בימיו, ולא מסתבר שחידש דבר זה מדעתו.

השערה אחת מניחה קיומה של מסורת שריבית יוצאה בדיינים, אותה שמע רבי ינאי. אם השערה זו נכונה, מתגלה כאן נדבך חדש המשקף שלב חמור יותר של הלכה זו, שיש לשייכו לשלב הקדום של ההלכה התנאית. מסורת זו אינה מופיעה בספרות התנאית שכן בתהליך הצמצום של החיוב להחזיר ריבית, סביר מאוד שדין הכפייה היה הרכיב הראשון שנעלם מהלכה זו. לפי זה, ההלכה שבתוספתא בבא מציעא ה, כה-כו, המופנית לחוזר בתשובה, משקפת כבר שלב מאוחר יותר.

השערה שנייה אינה מניחה מסורת ללא ראיות, ומבוססת רק על המקורות שלפנינו. ייתכן שרבי ינאי הסיק את שיטתו מדבריהם של זוג התנאים רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב. התנאים הללו סבורים שאין מלקות בלאו של ריבית מפני שהוא בקום עשה, ויתכן שרבי ינאי הבין את דבריהם כפשוטם – שיש חיוב גמור להשיב את הריבית. היתרון בהצעה זו הוא שלפיה אין אנו צריכים לשער השערה שבתחילה החיוב היה גמור. רבי ינאי שהסיק מתנאים אלו על החיוב, סבור היה שיש לו רמז במשנה.

למרות שהמחלוקת אם ריבית יוצאת בדיינים החלה בארץ ישראל, נראה שלא היתה לכך השפעה למעשה. מלבד עצם הצגת המחלוקת אין בירושלמי שום התייחסות לשאלות של הוצאת ריבית.

## הפרק הרביעי - התלמוד הבבלי

בבבלי בבא מציעא סא, ב – סב, ב, באה סוגיה ארוכה המבוססת על אותה מחלוקת של אמוראי ארץ ישראל. פרק זה בנוי לפי חלקיה של סוגיה זו. דיון בסוגיות נוספות נעשה אגב הדיון בסוגיה זו.

**חלקה הראשון** של הסוגיה הוא מעין הקדמה, המבחינה בין 'ריבית של תורה' לישל דבריהם', ובהתאמה בין 'ריבית קצוצה' ל'אבק ריבית'. עצם החלוקה בין שתי הרמות של האיסור, וכן השימוש במונחים אלו, אינו מופיע בספרות התנאית ובירושלמי, ואף בבבלי הם אינם באים אלא בהקשר של השבת ריבית.

המונח 'אבק ריבית' נמצא אמנם בתוספתא. אולם שם משמש מונח זה ככינוי להלכה ספציפית שאינה אלא חומרה בלבד. הפיכתו של מונח זה לכינוי כולל לכל ריבית האסורה מדרבנן, היא חידוש של הבבלי. המונח 'ריבית קצוצה' אינו ידוע לנו ממקורות קודמים.

רב ספרא המגדיר איזו ריבית יוצאה בדיינים, אינו משתמש במונחים הללו. ואף אביי המקשה עליו אינו משתמש בכינויים 'ריבית קצוצה' ו'אבק ריבית'. על כן נראה, שחכמים מאוחרים טבעו את המונח 'ריבית קצוצה' על בסיס שיטת האמוראים בבבל, שהקציצה – הקביעה מראש – היא המגדירה את הריבית ככזו שיוצאה בדיינים. בעקבות הגדרה זו, ובמגמה להפחית את חומרת ההתייחסות לריבית שאינה קצוצה, נבחר הכינוי המצמצם 'אבק ריבית'. יוצא אפוא כי השימוש במונחים אלו נעשה על ידי עורך הסוגיה שהציג בלשונו הוא את מחלוקת האמוראים. הראיתי שגם בסוגיה הנוספת בה מופיעים מונחים אלו (בבא מציעא סז, א), אין הם מדברי האמוראים עצמם, אלא תוספת של העורך.

**החלק השני** בסוגיה מציג את המחלוקת המקבילה למחלוקת שמצאנו בירושלמי, אך שלא כבירושלמי מוצעות השיטות כתלויות בלימוד מפסוקים. לדעת רבי אלעזר הסובר שריבית יוצאה בדיינים, מובא מקור מהפסוק בתורה "וחי אחיך עמך" (פסוק שנדרש על ידי רבי עקיבא ללמד שחיך קודמין לחיי חבירך). באף אחד מהמקורות הקדומים לבבלי לא נמצא לימוד זה. מסתבר שזהו חידוש של האמוראים בבבל, שרצו להעצים את החיוב ולגבותו בפסוק מהתורה. לשיטת רבי יוחנן המקילה, מציעים שלושה אמוראים כל אחד מקור משלו. שניים מתוכם, רבא ורבי יצחק, מציעים פסוק (יחזקאל יח, יג) שממנו עולה כי גישת רבי יוחנן מחמירה יותר מזו של רבי אלעזר. מהפסוק למדים הם שעוון הריבית "למיתה ניתן ולא להישבון". לדעתי, אמוראים אלו, הסבורים שריבית יוצאה בדיינים, מעוניינים למזער את המשמעות המקילה של דעת רבי יוחנן.

להסבר זה חשיבות בבירור עמדתו של רבא. כבר הראשונים התקשו בסתירה שיש לכאורה בין דבריו במקומות שונים, וכן נדרשו לה חוקרים. אחד המקורות המובאים על ידי החוקרים הוא הסוגיה בתמורה ו, ב על שתי לשונותיה. בדיקת הסוגיה בתמורה מלמדת שאין לקבל את דברי החוקרים, ולסוגיה זו אין השפעה על הדיון. מכיוון שרבא דן בשאלות פרקטיות של הוצאת ריבית (בבא מציעא סה, א), ברור שזו היתה עמדתו הלכה למעשה. מצד שני בסוגייתנו הוא מראה מקור לשיטת רבי יוחנן. הסבר הדבר לדעתי הוא שרבא, הסובר שריבית יוצאה בדיינים, מעונין לצמצם את המשמעות המקילה של שיטת רבי יוחנן, ולכן הציג מקור לדבריו שממנו עולה כמה חמור הוא איסור הריבית.

**בחלק השלישי** מובאת ברייתא המקבילה לתוספתא בבא מציעא ה, כה-כו, ממנה ניסו להוכיח את שיטת רבי אלעזר שריבית יוצאה בדיינים. לדעתי, עורכי הסוגיה לא הכירו את חלקה הראשון של התוספתא, ממנה עולה בבירור שמדובר בחיוב לחזור בתשובה. לן היתה לפנייהם התוספתא היו מוכיחים ממנה את ההיפך: אין חיוב אלא לחזור בתשובה וברור שריבית אינה יוצאה בדיינים.

**בחלק הרביעי** מובאת ברייתא נוספת שגם היא יכולה היתה להתפרש כחיוב וולנטרי בלבד, כפי שפירשה הגמרא ברייתא זו בסוגיה המקבילה (בבא קמא צד, ב). עורכי סוגייתנו, שכאמור לא ראו את התוספתא, לא סברו שיש מקום להסביר את המקורות התנאיים כמדברים על חיוב שאינו גמור.

עורך הסוגיה מיקם **בחלק החמישי** והאחרון מסורת אמוראית חלופית שאינה מכירה עדיין את המונחים 'ריבית קצוצה' ו'אבק ריבית'. מסורת זו אינה מתישבת עם הגישה השלטת בסוגיה, ונראה שבכוונה נדחתה לסיומה.

הדעה שריבית יוצאה בדיונים שלא נתקבלה למעשה בארץ ישראל, הפכה בבבל להיות הדעה המקובלת המיושמת הלכה למעשה. הבדל זה קשור בוודאי להבדל הגדול שיש בין שני המקומות מבחינה חברתית-כלכלית. המצב הכלכלי והחברתי הקשה ששרר בארץ ישראל, לא אפיין את יהדות בבל. אמוראי בבל יכלו לאכוף מלווים להחזיר ריבית בלא חשש. אולם נראה בעיני שלנטייה זו להחמיר בדינם של המלווים יש הסבר מורכב יותר.

מחד גיסא אמוראי בבל אכפו מלווים להחזיר ריבית, אך מאידך גיסא הם הקלו במקום שניתן, כדי לאפשר עסקאות ומסחר תוך נתינת אשראי. דווקא ההחמרה עם המלווים הגמורים, אפשרה להקל במקומות בהם אין מדובר על הלוואה גמורה. לצורך כך חשוב היה להגדיר באופן מובחן מהי הריבית החמורה האסורה מהתורה, ומהי זו שאינה כל כך חמורה ואיסורה מדרבנן. לצורך כך נוצרו בשלב מאוחר יותר השמות 'ריבית קצוצה' ו'אבק ריבית' שסייעו בהבחנה זו.

לסיכום: החיוב להשיב ריבית שהחל בימים קדומים כהוראה למלווה העושה תשובה, כמעט ונתבטל בסוף התקופה התנאית, בעקבות תקנת השבים. זמן קצר מאוחר יותר חוזר החיוב וניעור ואף מתגבר. בתחילה בארץ ישראל כמחלוקת תיאורטית שלא השפיעה למעשה; ולבסוף בבבל כהלכה מחייבת הנלמדת מפסוק ונאכפת בפועל על ידי בתי הדין.



## מבוא

## 1. איסור ריבית - סקירה היסטורית

איסור הריבית הכתוב בתורה במפורש, אוסר על מלווה לגבות תשלום עבור הלוואתו. בספרות חז"ל אנו מוצאים הרחבה מסיבית של האיסור מחד גיסא, כמו גם צמצום איסורים והלכות מקילות מאידך גיסא. גם בתקופה שלאחר התלמוד המשיך איסור הריבית להעסיק את המפרשים והפוסקים, ולא חדלים מלעסוק בו עד ימינו אלו ממש.<sup>1</sup> איסור הריבית הוא דוגמה מאלפת של הלכה שפניה משתנות בכל דור. ובהשראה מדבריו של ח' סולוביצ'יק<sup>2</sup> ניתן לומר על הלכת הריבית: זו דוגמה לתהליך של גישור, בין ההכרה בחשיבות לאפשר מחיה לבני ברית,<sup>3</sup> לבין הצורך לעמוד על משמר טהרת ההלכה.

## 1.1. האיסור במקרא

בשלשה מקומות אסרה התורה את ההלוואה בריבית.<sup>4</sup> מן המקראות משתמע, שהלכה זו מעוגנת בדרישה להתנהגות של רחמים וצדקה; ומגמת האיסור, להגן על הלווה החלש הזקוק להלוואה עקב מצוקה.<sup>5</sup> על רקע זה ניתן להבין את ההיתר ליטול ריבית מהנכרי.<sup>6</sup> אצל יחזקאל הנביא,<sup>7</sup> היחס אל לוקחי ריבית, שלילי וחריף ביותר: "בנשך נתן ותרבית לקח וחי, לא יחיה, את כל התועבות האלה עשה מות יומת, דמיו בו יהיה".<sup>8</sup> גם בכתובים,<sup>9</sup> מוזכר נוטל הריבית בהקשר שלילי, אך בלשון פחות קיצונית.

בחוקי המזרח הקדמון,<sup>10</sup> וכן בשיטות משפט מימי הבית השני,<sup>11</sup> קיימת התייחסות לריבית. בחוקים אלה לא נמצא איסור גורף על לקיחת ריבית. כלומר אין החוק מונע לקיחת ריבית, אלא רק מונע הפקעת שערי הריבית.<sup>12</sup> מבחינה זו איסור הריבית המקראי מהוה חידוש גמור.<sup>13</sup>

<sup>1</sup> בדור שלנו נכתבו ספרים לא מעטים על איסור הריבית. אציין כאן רק את הרב יעקב ישעיה בלויא, ברית יהודה, ירושלים תשל"ט, ומן השנים האחרונות ממש: הרב חיים אויסאיבל, שנות חיים, תל אביב תש"ס; הרב שלום יוסף גלבר, נתיבות שלום, ירושלים תשנ"ט.

<sup>2</sup> הלכה כלכלה ודימוי עצמי, ירושלים תשמ"ה, עמ' 5, (להלן: סולוביצ'יק, הלכה).

<sup>3</sup> ביטוי שטבע רבנו תם מובא בספר אור זרוע, ח"ג, פסקי בבא מציעא, סימן רב.

<sup>4</sup> שמות כב, כד; ויקרא כה, לה-לו; דברים כג, כ-כא.

<sup>5</sup> בשמות מדבר הכתוב על הלוואת עני, בויקרא מתייחס הציווי לאמור בפסוק הקודם: "כי ימוך אחיך ומטה ידו". על היחס בין הפסוקים בויקרא ראה: א' לוי-פלדבלום, "איסור ריבית בזיקה לדיני גאולה ויובל - בירור לשוני ומשפטי" עיוני מקרא ופרשנות, כרך ב, רמת גן תשמ"ו, עמ' 29 - 44. י' אחיטוב, "כלכלה והלכה", תחומין יב (תשנ"א), עמ' 159, טוען לקשר בין איסור ריבית ואונאה בפסוקי התורה, ומציין ששני איסורים אלו "מנומקים במקרא בטעמים של מוסר חברתי ואפשר להצביע על תפנית דומה שחלה במרוצת הדורות בהתייחסות המוסרית כלפיהן". אמנם על טענתו על צמידות האיסורים הללו במקרא יש מקום לחלוק.

<sup>6</sup> דברים שם. כלומר איננו מצויים בעשיית חסד אלא עם בני עמנו. על מפרשים שהסבירו כך, וכן על שאלת ההלוואה למומר, ראה ד' משען, "הבטים הלכתיים ומשפטיים של היתר עסקא", כתר ב' (תשנ"ט), קדומים עמ' 455 - 456, (להלן: משען, היתר עסקא); י' רוזנטל, "רבית מן הנכרי", מחקרים ומקורות, ירושלים תשכ"ז, עמ' 253 - 323, (להלן: רוזנטל, רבית מן הנכרי).

<sup>7</sup> יחזקאל יח, ח, יג, יז; שם כב, יב.

<sup>8</sup> יחזקאל יח, יג. גם כאן וגם בפרק כב, מונה יחזקאל את עוון הריבית ברשימה אחת עם עוונות חמורים כמו: עריות, שפיכות דמים, שוחד, גזל ועוד.

<sup>9</sup> תהלים טו, ה; משלי כח, ח.

<sup>10</sup> לחוקי אשנונה ראה: The Ancient Near Eastern Texts, Ed. J. B. Pritchard, Princeton, New Jersey 1955, p. 162; R. Yaron, The Laws of Eshnunna, 1969 Jerusalem, pp 29-30. של העמים במזרח הקדמון, חיפה תשכ"ז, עמ' 84; אצל פריצ'רד עמ' 169. ביב לא הססו כנראה להלוות בריבית, ראה: ר' ירון, המשפט של מסמכי יב, ירושלים תשכ"ב, עמ' 135 - 138. להרחבה ולהפניות נוספות: ב"צ אליאש, יסודות בדיני ריבית במשפט העברי, (עבודת דוקטור), ירושלים תשל"ז, עמ' 2, (להלן: אליאש, יסודות); ד' משען, "ריבית ונשך", טיוטת מאמר שטרס פורסם, (להלן: משען, ריבית) כאן המקום להודות למר דוד משען, על שקיבלתי טיוטת מאמר זה לדי; י' רוזנטל, רבית מן הנכרי, מחקרים ומקורות א', ירושלים תשכ"ז, עמ' 253; א' כהן, The Development of the

## 1.2. האיסור התלמודי

חכמים הרחיבו מאוד את הגבולות של איסור הריבית. במשנה מוקדש לריבית פרק שלם,<sup>14</sup> ובתוספתא מחזיקות הלכות אלו שלושה פרקים.<sup>15</sup> רובו של החומר הוא הרחבה מסיבית של האיסורים, כפי שכבר אמרנו, פסוקי התורה מתייחסים להלוואה של חסד. לא מדובר על הלוואות מסחריות, ובוודאי שלא על אשראי הניתן בעסקאות שאינן הלוואה.<sup>16</sup> לעומת זאת, רוב ההלכות במשנה אינן קשורות כלל להלוואה, ואין כל הבדל בהלכה התלמודית, בין עני לעשיר, ובין הלוואה צרכנית להלוואה עסקית.<sup>17</sup>

כך מציג אליאש תופעה זו:<sup>18</sup>

..חז"ל לא הסתפקו בהחלת האיסור על הלוואה מכל סוג שהיא. הם הרחיבו את איסור הריבית כמעט לכל תחום של הפעילות הכלכלית. הם אסרו ריבית בכל עיסוקת אשראי, בין אם המדובר במכר ובין בשותפות. הם אסרו ריבית מכל סוג שהוא, עד כדי איסור "ריבית דברים" או הלוואת ככר מאשה לחברתה "שמא יוקרו חטין ונמצאו באות לידי ריבית".<sup>19</sup> ספק אם יש עוד נושא בהלכה בו נבנה על יתד קטן יחסית של מ"דאורייתא" בנין כה רחב מקיף ומסועף של נורמות ואיסורים מ"דרבנן".

זאת ועוד, החומרה שייחסו חכמים לאיסור הריבית, אינה דומה לכל איסור אחר, ובוודאי שלא לאיסורים הקשורים באי עשיית חסד עם חלשים, ויש אפילו מי שהשווה נוטלי ריבית לשופכי דמים.<sup>20</sup>

איסור הריבית התלמודי הינו חריג גם בהשוואה לאיסורים אחרים של ההלכה היהודית. מצד אחד, האיסור דומה לאיסורים אחרים הקשורים להסכמים כלכליים, שמטרתם להגן על הצד העשוי

Prohibition Against Usury in Jewish Law During the Mishnaic and Talmudic Periods, Master Thesis, Montreal 1974, (להלן: כהן, ההתפתחות). 8, n. 12.

<sup>11</sup> כך בחוק המצרי-דמוטי, היווני ואף הרומי שמלכתחילה לא אסר כלל ריבית. ראה, ב"צ אליאש, "שורשיה הרעיוניים של ההלכה - פרק בהלכות רבית במשנה ובתלמוד", שנתון המשפט העברי, כרך ה' (תשל"ח), עמ' 13, (להלן: אליאש, שורשיה הרעיוניים); הני"ל, יסודות, עמ' 7; א' גולאק, תולדות המשפט בישראל, החיוב ושעבודיו, ירושלים תרצ"ט, עמ' 45. על איסור הריבית בנצרות, ראה אליאש, שורשיה הרעיוניים, הערה 21; רוזנטל, רבית מן הנכרי, עמ' 275 - 279; ח' סולוביצ'יק, הלכה, עמ' 22 - 23.. על גובה הריבית בעולם השומרי-בבלי, וכן על התקופה ההלניסטית ראה הפניות אצל מ' בר, אמוראי בבלי, רמת גן תשמ"ב עמ' 219 הערה 218.

<sup>12</sup> אליאש, שם, מציין שהתייחסויות בשיטות משפט אלו, הן להלוואות בלבד, ואין מגבלות של ריבית בעסקאות מכר. משען, המובא בהערה 10, מציין אודות חוקי המזרח, שבתחילה היתה התערבות החוק בהגנה על יתומים ואלמנות בלבד. בשני היבטים אלו יש דמיון לאיסור המקראי.

<sup>13</sup> אליאש, שורשיה הרעיוניים, עמ' 9. לסקירה חלקית של הטעמים שהובאו לאיסור ראה: א' וינרוט, ריבית הסכמית, רמת גן תשנ"ח, עמ' 225 - 233 (להלן: וינרוט, ריבית); כהן, ההתפתחות, עמ' 23 - 28; סולוביצ'יק, הלכה עמ' 21 - 22.

<sup>14</sup> בבא מציעא, פרק חמישי (איזהו נשך). גם בתלמודים רובו המכריע של החומר מרוכז בפרק זה. ישנן עוד ארבע משניות בהן מוזכרת הריבית. שלוש מהן (ראש השנה א, ח; סנהדרין ג, ג; שבועות ז, ד) הן אותה רשימה של פסולי עדות, הפסולים אף לדון ולהישבע. בערכין ט, ג, מתייחסת המשנה לבעיית הריבית שיש לכאורה בבתי ערי חומה, שכן גאולת הבית בבתי ערי חומה הופכת רטרואקטיבית להיות הלוואה בריבית. הרוכש ששילם תמורת הבית מקבל את כספו חזרה, זוהי למעשה הלוואה. מגוריו בבית במשך תקופה זו בחינם היא הריבית. אמנם זו דוגמה לעסקה שאינה הלוואה, ורק לאור ההרחבה של חכמים, מתעוררת בעיית ריבית בבתי ערי חומה.

<sup>15</sup> בבא מציעא, פרקים ד' - ו', מהדורת ליברמן עמ' 81 - 97. בכל ההפניות לתוספתא (זרעים - נזיקין) אציין מספרי עמודים לפי מהדורת ליברמן.

<sup>16</sup> בכל עסקת מכר יכול להיות משולב אשראי. הקדמת התשלום לפני קבלת הסחורה, הוא אשראי הניתן למוכר, ומכירה בתשלומים או איחור בתשלום הוא אשראי ללקוח.

<sup>17</sup> כהן, ההתפתחות, עמ' 29 ואילך, מציג סקירה מדוקדקת ואפיון מפורט, של ההבדלים בין תקופת המקרא לתקופות המשנה והתלמוד. על חלק מהמאפיינים שלו יש מקום לדון.

<sup>18</sup> אליאש, שורשיה, עמ' 12.

<sup>19</sup> בבא מציעא ה, ח.

<sup>20</sup> בבא מציעא, סא, ב, בהשראת הפסוק מיחזקאל המצוטט לעיל ליד הערה 8. חשוב לציין שההקשר הוא הלכתי, וראה פסקי תוספות ממסכת זבחים, פרק המזבח מקדש, סימן נד. חומרה זו קשה יותר, על רקע ההיתר המפורש בתורה לטול ריבית מהנכרי.

להיפגע,<sup>21</sup> אולם שלא כבכל מקום אחר, חכמים הטילו איסור, לא רק על המלווה נוטל הריבית, אלא אף על הלווה שממנו ניטלת הריבית, וכן על הערב והעדים, ויש המחייבים אף את הסופר.<sup>22</sup> הרחבה זו של האיסור, ובמיוחד הטלת איסור על הלווה, מנוגדת לחלוטין למשמעות הפשוטה של הכתוב. אמנם מצד שני ניכרת גם מגמה של הקלה וצמצום האיסורים. כך למשל צמצם רבי יהודה את שכרו של המתעסק: "אפילו אבל עמו שתי גרוגרות, זהו שכרו",<sup>23</sup> ובתלמוד הבבלי התיר רב נחמן להעלות מחיר של סחורה בגין תשלום לאחר זמן.<sup>24</sup>

### 1.3. ריבית לאחר תקופת התלמוד

איסור הריבית מערים קושי עצום על חיי הכלכלה. כבר אצל חז"ל אנו מוצאים ניסיונות שונים, לאפשר הלוואות מסחריות שתהיינה כדאיות גם למלווים. מגמה זו התעצמה לאחר תקופת התלמוד, וממשיכה עד היום. הפתרון המפורסם של 'היתר עיסקה', מבוסס על אחד הפירושים התלמודיים ועיקרה: 'עיסקה', המאפשרת שותפות של הון ועבודה, ומתירה למעשה קבלת רווח על הלוואה.<sup>25</sup> בימי הביניים הפכה ההלוואה בריבית להיות משלח יד עיקרי, ומקור פרנסה חשוב, של היהודים באירופה.<sup>26</sup> במצב זה נדרשו פוסקי ההלכה ליצור תשתית הלכתית, שתאפשר את קיומה של פרנסה זו, למרות האיסור החמור. הדבר נעשה גם על ידי ביסוס והרחבה של ההיתרים שבתלמוד, וגם על ידי העלאת פירושים חדשים.<sup>27</sup>

## 2. מצב המחקר

את התקופה הבתרת תלמודית חקרו אליאש, סולוביצ'יק, ריבלין ושי פרי.<sup>28</sup> את היתר העיסקה סקר במאמר מקיף משען,<sup>29</sup> וכמו כן עוסק בכך פרי. לעומת זאת, מעטים המחקרים הבוחנים את איסור הריבית ומתמקדים בתקופת המשנה והתלמוד.

מחקר מקיף, הסוקר את מכלול התחומים והמאפיינים של הלכות ריבית, כתב אבינועם כהן.<sup>30</sup> בעבודה זו אפיין כהן את האיסור המקראי, ובחן לאור זאת את ההתפתחות של האיסור אצל התנאים והאמוראים. כהן מציג את ההרחבה של האיסור בתקופת המשנה, ואת צמצומו אחר כך בתקופת התלמוד, ומסביר על הרקע הסוציו-אקונומי בתקופות השונות ובמקומות השונים.<sup>31</sup>

<sup>21</sup> כגון האיסור לעשוק שכר שכיר, וכגון איסור הונאה במקח.

<sup>22</sup> בבא מציעא פ"ה, יא.

<sup>23</sup> תוספתא בבא מציעא ד, יא, עמ' 83.

<sup>24</sup> בבלי בבא מציעא סה, א.

<sup>25</sup> בבא מציעא קד, ב: "אמרי נהרדעי האי עיסקא פלגא מלוה ופלגא פקדון עבוד רבנן מילתא דניחא ליה ללוה וניחא ליה למלוה". ראה רש"י, בבא מציעא סח, א ד"ה 'אין מושיבין חנוני למחצית שכר'.

<sup>26</sup> סולוביצ'יק, הלכה, עמ' 5.

<sup>27</sup> ראה סולוביצ'יק, הלכה, עמ' 9 - 10.

<sup>28</sup> אליאש, יסודות. וכן במאמריו: אליאש, שורשיה; ב"צ אליאש, "עסקת סאה בסאה ופסיקה על הפירות: מסורת וחינוך בתקופת הגאונים-חלק א'", דיני ישראל, יח (תשנ"ה-תשנ"ו), עמ' רה-רנד; "עיסקות סאה בסאה ופסיקה על הפירות בתקופת הגאונים (המשך)", דיני ישראל, יט, (תשנ"ז - תשנ"ח), עמ' מא-פ. סולוביצ'יק, הלכה. יי ריבלין, "על כלכלה והלכה - המשכנתא והמכר החוזר", דיני ישראל, כ-כא (תש"ס-תשס"א), עמ' 353 - 395. שי פרי, "שטרות והסכמים לפתרון בעיות הריבית", הצעת מחקר (לדוקטורט), המחלקה לתלמוד, בר אילן. פרי החל במחקר הבוחן את הפירושים שניתנו לבעיית הריבית בתקופות השונות (מהתנאים ועד ימינו), בעיקר כפי שהם באים לידי ביטוי, בשטרות השונים במהלך הדורות.

<sup>29</sup> ראה הערה 6

<sup>30</sup> מובא בהערה 10.

<sup>31</sup> תקופת המשנה והתלמוד, בבל וארץ ישראל.

מחקרו סוקר את: תחומי האיסור, על מי חל האיסור, מול מי חל האיסור וכן את היחס אל העוברים על האיסור. בכל התחומים הללו בודק כהן את החומר בתורה, במקורות התנאיים ובתלמודים. מחקר זה חשוב בגין היותו סקירה מקיפה יחידה של הלכות ריבית. אמנם אין בו בדיקה מדוקדקת של כל סוגיה ושל כל מקור, על פי עדי הנוסח ולאור הקשרם הספרותי. בן ציון אליאש חקר שני נושאים ספציפיים באיסור הריבית: פסיקה על פירות והלוואת סאה בסאה.<sup>32</sup> שתי הלכות אלו הן שתיים מההרחבות הבולטות של הלכת הריבית. אליאש הקדיש במחקרו תשומת לב רבה, למחקר הספרות התנאית והאמוראית בשתי סוגיות אלו.<sup>33</sup> פרי חוקר את הפתרונות שהוצגו במשך הדורות לבעיית הריבית. במסגרת מחקרו בוחן הוא שלושה פתרונות תלמודיים: משכנתא, מכר חוזר ועיסקא. מספר חוקרים נוספים דנו, בהקשרים שונים, בסוגיות אלו.<sup>34</sup> יהודה רוזנטל חקר את ההשתלשלות של עמדות שונות בספרות היהודית אודות ריבית מנכרי.<sup>35</sup> סקירה של התפתחות ההלכה מתקופת המקרא ועד התקופה הרבנית כתב זיגפריד שטיין.<sup>36</sup> סולוביצ'יק חקר את גישתם של חכמי אשכנז, פרובנס וספרד, בסוגיה זו.<sup>37</sup> מ"ע פרידמן, הוסיף נדבך בענין זה אודות תשובות גאונים מהגניזה.<sup>38</sup> מאמר של דוד הנשקה על שיטת הרמב"ם בנושא זה, התפרסם אשתקד.<sup>39</sup>

### 3. גישות חוקרים אודות התפתחות האיסור בתקופת המשנה והתלמוד

נקודה מעניינת שנדרשו לה חוקרים, היא הבנת הפער העצום, בין האיסור המקראי, לאיסור כפי שעוצב והורחב במשנתם של חכמים. כך הציג אליאש את השאלה:<sup>40</sup>

הרחבה עצומה זו של איסור הריבית שנעשתה בשחר ימיה של ההלכה התלמודית (בתקופת הלל היתה כבר הלוואת פירות - הלוואת "סאה בסאה" - אף ללא ריבית, אסורה) היא תופעה הטעונה עיון, והשאלה הנשאלת היא מה ראו חכמים להוסיף ולאסור בצורה כה רחבה וקיצונית?

שלב נוסף בהתפתחות דיני ריבית, הוא של צמצום והקלות באיסור. הדבר בולט בתלמוד, אך ניצנים של מגמה זו ניכרים כבר אצל התנאים. גם כאן מנסים חוקרים אחדים לנתח את הגורמים לשינוי כיוון זה.

<sup>32</sup> בעיקר בעבודת הדוקטורט וכן במאמריו ראה הערה 28. פסיקה היא עסקה בה מבטיח הרוכש את מחיר הסחורה, באמצעות תשלום מראש לפני אספקתה. הלוואת סאה בסאה היא הלוואה של מוצרים ללא ריבית, שנאסרה עקב האפשרות של עליית מחיר המוצר.

<sup>33</sup> למרות שמחקרו נעשה במסגרת לימודי משפטים, אליאש אוחז בכלי הניתוח הביקורתי של המחקר התלמודי.  
<sup>34</sup> רשימה חלקית: א' גולאק, אוצר השטרות הנהוגים בישראל, ירושלים תרפ"ו; הנ"ל, תולדות המשפט בישראל בתקופת התלמוד, חלק א, ירושלים תרצ"ט; י' ריבלין, שטרי קהילת אליסאנה, רמת גן תשנ"ה; הנ"ל, "על כלכלה והלכה- המשכנתא והמכר החוזר", דיני ישראל, כ-כא (תש"ס-תשס"א), עמ' 353-395; ח' סולוביצ'יק, "שטר בספר העיטור", תרביץ, מא (תשל"ב), עמ' 313-324; הנ"ל, "בשולי מאמרי שטר בספר העיטור", תרביץ, מב (תשל"ג), עמ' 197-198; א' ורהפטיג, "שטר הטבה-מכר חוזר", שנתון המשפט העברי, יח-יט (תשנ"ב-תשנ"ה), עמ' 215-249; משען, היתר עסקא.

<sup>35</sup> רוזנטל, רבית מן הנכרי.

<sup>36</sup> במאמרו: "The Development of the Jewish Law on Interest from the Biblical Period to the Expulsion of the Jews from England", *Historia Judaica*, 17 (1955), pp. 3-40.

<sup>37</sup> סולוביצ'יק, הלכה.

<sup>38</sup> מ"ע פרידמן, "מתשובות הגאונים מן הגניזה בהלכות ריבית", עטרה לחיים, (ד' בויראין, מ' הירשמן, ש"י פרידמן, מ' שמלצר, י"מ תא-שמע עורכים), ירושלים תש"ס, עמ' 460 - 472.

<sup>39</sup> ד' הנשקה, "לנכרי תשיך" - לתולדות שיטת הרמב"ם", בדרכי שלום - עיונים בהגות יהודית מוגשים לשלום רוזנברג, (ב' איש שלום עורך), ירושלים תשס"ז.

<sup>40</sup> סיומו של הקטע המצוטט לעיל ליד הערה 18.

את האיסור המקראי, נוטים רוב חוקרי המקרא להסביר, על פי אופיו השבטי של עם ישראל בתקופה זו. לפי גישתם, האופי הכפרי והחקלאי של עם ישראל שלא היה חשוף למסחר, ובוודאי שלא לשיטות תשלום הנהוגות במקומות גדולים, כמו אשור ובבל, איפשר חקיקה האוסרת ריבית באופן מוחלט.<sup>41</sup>

כפי שמעיר על כך אליאש, השערות כאלה קשה להוכיח ובאותה המידה גם קשה להזימן.<sup>42</sup> אולם גישה זו אינה יכולה להסביר כלל וכלל, את ההרחבה המסיבית של האיסור, בתקופה בה עם ישראל כבר אינו שבט חקלאי, ובוודאי חשוף הוא למסחר העולמי.<sup>43</sup>

### 3.1. גישת כ"ץ

ההיסטוריון יעקב כ"ץ מציג תיאוריה המבוססת על ההנחה, שמקור ההרחבה של האיסור הוא תפיסה פוריטנית של הדורות הראשונים בימי בית שני:<sup>44</sup>

בדברי התלמוד והפוסקים, ולמרבה הפלא אף בדברי חוקרים בני זמננו, נתפסת הרחבת האיסור על רווחים הבאים שלא בדרך ההלוואה הישירה כתקנות חכמים, מעין סייג, 'גזירה שמא יבא לרבית של תורה' (כלשון הרמב"ם, הלכות מלוה ולוה, מ, 45 א), אך זוהי תפיסה דוגמטית ובלתי הסטורית;<sup>46</sup> אני הצעתי לפני שנים הסבר שונה, המתישב עם המקורות ומתקבל על הדעת. לדעתי הבינו הדורות הראשונים של מקיימי התורה, בימי בית שני, את צו התורה ככולל את הרווחים הבאים בדרכים האמורות, וזאת משום שבתנאי חייהם, שהיו מושתתים על חקלאות ומלאכה, ולפי תפיסתם הפוריטאנית, הם ראו בכל רווח שצמח לא ממעשה ידי האדם עצמו עוון ועוול, עד שזיהו אותו עם לקיחת ריבית שאיסורה מפורש בתורה. שכבת היסוד במסורת ההלכה משקפת מציאות זו, הן בדוגמאות הלקוחות מחיי האיכר ובעל המלאכה, והן בעמדה הנקוטה לגביהן.<sup>47</sup> האיכר לא הורשה לעשות פעולות גומלין עם שכנו אלא אם כן יעשה האחרון אצל הראשון אותה מלאכה בדיוק שהוא עשה אצלו. הוא לא היה רשאי לקחת תבואה מחברו אפילו בהלוואה לזמן קצר, שמא יעלה מחירו עד זמן הפירעון, ונמצא שהוא יחזיר יותר ממה שקיבל, וכך יימצא עובר על איסור ריבית. האיסור קיפח את אופיו כתיקון חברתי למניעת ניצול מצוקתו של נטול האמצעים, והפך לחוק מחוקי הדת הריטואליים. ואמנם קבעה המסורת, כי העברה שבלקיחת הריבית אינה של המלווה בלבד אלא אף של כל המעורבים בדבר: הלווה, הערב והעדים.<sup>48</sup>

<sup>41</sup> צוינו בסקירתו של א"ש ליונטס, אנציקלופדיה מקראית, כרך ה' עמ' 930; וכן אצל אליאש, שורשיה הרעיוניים, עמ' 10; הנ"ל, יסודות, עמ' 3. לפירוט נוסף: משען, ריבית, עמ' 3, ליד הערות 14 - 20.

<sup>42</sup> ראה הערה קודמת. למרות דבריו אלו, אליאש עצמו, דוחה את הסברם בנוגע להעדר התיחסות להלוואות מסחריות, המבוסס על האופי הכפרי הנ"ל. ראה: אליאש, שורשיה עמ' 12, הערה 16; יסודות, עמ' 6, הערה 22, לדעתו דוקא החקלאי יכול להיות דוגמה קלאסית למי שנוקק להלוואה מסחרית.

<sup>43</sup> "בתקופת הממלכה התלמיית היתה ארץ ישראל חוליה נכבדה במערכת הכלכלית של המלכות התלמית" מ' שטרן, ימי הבית השני, תולדות עם ישראל, (ח"ה בן ששון, עורך), תל אביב תשכ"ט, עמ' 182. ראה שם, עמ' 224, על השגשוג המסחרי בתקופה החשמונאית, כולל תפקידה החשוב של הארץ במסחר הבין לאומי.

<sup>44</sup> לראשונה נאמרו הדברים, בקונגרס העולמי השלישי למדעי היהדות (תשכ"א). ולאחרונה בהרצאה בכנס של מרכז שז"ר (תשי"ן). כמאמר: י' כ"ץ, "הרהורים על היחס בין דת לכלכלה", תרביץ ס (תשנ"א), עמ' 99 - 111, (להלן: כ"ץ, הרהורים), ושוב בספר: דת וכלכלה יחסי גומלין, (מנחם בן ששון עורך), ירושלים תשנ"ה, עמ' 36 - 39, ההפניות להלן הם לעמודי ספר זה. לא כללתי את כ"ץ בסקירה לעיל, סעיף 2, כיון שלמרות דבריו החשובים, אין הוא מציג אלא תיאוריה ולא מחקר, ראה גם דבריו הוא, הרהורים, עמ' 37, סוף הערה 8.

<sup>45</sup> כך במקור בטעות, והנכון פרק ו.

<sup>46</sup> ראה התייחסותו של אליאש, יסודות, עמ' 12, לנושא זה ולדברי הרמב"ם.

<sup>47</sup> כ"ץ משייך חלק מההלכות שבמשנה ל"שכבת היסוד", אך אין הוא מגבה הבחנה זו בראיות כל שהן.

<sup>48</sup> שם, עמ' 36 - 37.

לפי כ"ץ, הרחבת האיסור אינה תוצאה של חקיקה לחיזוק האיסור המקראי. כמו כן, אין היא הרחבת המגמה המקראית, לסייע לנצרך חסר הכסף.<sup>49</sup> הרחבת האיסור נובעת מתפיסה דתית קיצונית, האוסרת רווחים שאינם מעמל כפיים. גישה מחמירה זו יכולה הייתה להתפתח, רק בתקופה בה עם ישראל טרם נחשף לחיי מסחר וכלכלה מתקדמים.

אולם כבר בדורות האחרונים של בית שני, התקשו לעמוד בהלכות המחמירות. כ"ץ משער שבסוף ימי הבית השני, כבר לא התייחסו אל כל אותם איסורים, שאינם הריבית הקלאסית, כחמורים כל כך כמו הריבית הקלאסית. מכאן החל תהליך, של הפקעת הריבית הבאה שלא בדרך הלוואה, מכלל ריבית. התהליך הושלם לדעתו, בהגות המשפטית והדתית של אמוראי בבל. ההבחנה בין ריבית קצוצה לריבית, כפי שפותחה על ידי האמוראים, מהווה נדבך חשוב של המגמה, להפחית את חומרת האיסורים שאינם ריבית ממש.

תיאוריה זו מחייבת להניח, שמקורן של כל ההלכות המחמירות, קדום מאוד. רוב החומר התנאי שייך לאותה הרחבה, שכן ברובו עוסק הוא באיסורי ריבית שנוספו על ידי חכמים. ומכאן שיש לשייך את רוב החומר לזמן קדום בהרבה לזמנם של התנאים. כ"ץ משייך שרירותית, רק לפי הקריטריון של חומרה, כל הלכה מחמירה לתקופה הקדומה, ואינו מציג ראיות ממקורות אחרים אודות ההלכה הקדומה.

כמו כן, גישה זו מתעלמת לחלוטין מהאפשרות, שהיו לחכמים שיקולים עקרוניים או שיקולים של חקיקה מסייגת.<sup>50</sup>

### 3.2. גישת אליאש

אליאש מציג הסבר המבוסס על הנחות יסוד שונות משל כ"ץ. כרקע לדבריו מציג הוא ביתר פירוט את ה"הסלמה" של האיסור, ומציין ש"היחס השלילי לריבית שאינו מתחייב בהכרח מפרשיות התורה", נמצא כבר בנביא ומוצא את ביטויו הקיצוני יותר אצל חז"ל.

אליאש מציג תיאוריה, המניחה ששיקולים ענייניים גרמו לחקיקה המחמירה של חז"ל, גישתו מורכבת מארבע הנחות:<sup>51</sup>

א. "איסור ריבית פורמלי החל על הלוואה בלבד נעדר משמעות מעשית, הואיל וקל מאוד ליצור עיסקות שתוכנן הלוואה וצורתן החיצונית היא מכר או שכירות, ובכך ירוקנו הצדדים את האיסור מתוכנו."

ב. "בנושא הריבית יותר מבכל נושא אחר קיים המתח המתמיד בין הדין לבין אלה המכירים בו ורוצים לעקפו."<sup>52</sup>

ג. המיוחד בריבית שגם מי שלכאורה הוא הנפגע ועליו בא הדין להגן, שותף למוטיווציה לעקוף את הדין.<sup>53</sup>

ד. חז"ל הוקיעו את הריבית מתוך ראייה שמה שנראה בתחילה כדבר מועיל ללווה יהפוך עם הזמן לנשיכת נחש. "זאת ועוד: מתוך הסתכלות בתופעת הריבית גורסים חז"ל שלטווח ארוך אין

<sup>49</sup> איסורים שנוספו על ידי חכמים נחלקים לשני סוגים. הסוג האחד הן הגזרות שמטרתן להרחיק את האדם מן העבירה. והסוג השני הינם איסורים שאינם בתפקיד של מניעת עבירה אלא הרחבה רעיונית של האיסור של התורה. ראה למשל הטעמים שמציג הרמב"ם, הלכות שבת, כד, יב-יג, לאיסור מוקצה, והשגת הראב"ד שם.

<sup>50</sup> ראה גם ביקורתו של אליאש, יסודות עמי' ג - ד על הגישה העקרונית, שם סוף הערה 9 על גישת כ"ץ.

<sup>51</sup> אליאש, שורשיה, עמ' 13 - עמ' 15.

<sup>52</sup> בניגוד לאונאה, גזל ועושק, כאן קיימת תחושת היתר גבוהה. גם עקב העובדה שאף הלווה מעוניין בכך, וגם עקב התחושה שזו זכות טבעית להרויח מהכסף השייך לי.

<sup>53</sup> המשך דבריו שם: "מכאן התופעה שאין לה אחר ורע בהלכה שהלווה גם הוא מוזהר על איסור הריבית".

נטילת הריבית כדאית למלוה, וזאת מלבד היותה נוגדת את הדין והצדק, וסופו של דבר "נצרך הוא לבריות", הואיל ומביא הוא את הלווה למצב שבו לא יוכל לשלם אף את הקרן."

למעשה יש בדבריו של אליאש שתי טענות עיקריות. טענתו הראשונה מורכבת משלוש ההנחות הראשונות. לאיסור הריבית פוטנציאל גבוה של ניסיון עקיפה. פוטנציאל זה נובע מהמוטיווציה החזקה, גם של המלווה וגם של הלווה, מצד אחד, ומהיכולת ליצור עיסקאות שאינן הלוואה אך מגמתן הלוואה, מצד שני. טענה זו כשלעצמה ודאי נכונה, אך ספק אם יש בה הסבר המניח את הדעת לתופעת ההחמרה העצומה.

טענתו השנייה של אליאש באה לחפות על חולשתה של קודמתה. נזקק הוא לטענה שחז"ל ראו את הריבית כדבר שלילי ביותר, מתוך ראייה כלכלית שסופה של הריבית להיות פוגעת במלווה עצמו. את טיעונו זה מגבה אליאש בהפניה למספר מקורות.<sup>54</sup> אולם למעט אחד מהם, שאף אודותיו יש לדון,<sup>55</sup> כולם אינם אומרים אלא, שמי שמלוה בריבית עתיד להפסיד. הדברים נראים כעונש אלוקי, ולא כתוצאה רציונאלית של ההלוואה בריבית.<sup>56</sup>

### 3.3. גישת כהן

כהן סבור שההרחבה של התנאים נעוצה במצב הסוציו-אקונומי הקשה, ששרר בארץ בדור החורבן ואחריו.<sup>57</sup> המצב הכלכלי והחברתי באותה תקופה, גרם לפריחה של אנשים שעיסוקם הוא אנטי חברתי, ביניהם כמובן מלוי בריבית.<sup>58</sup> בתקופה זו מתהדק הקשר עם הנכרים,<sup>59</sup> ומתגבר מאוד הפער הכלכלי בין השכבות. התנאים ניהלו מלחמה למנוע את הסחף בעבירה על איסור הריבית. עקב כך הרחיבו הם את האיסור בכל אותם תחומים שלא נאסרו בתורה.

כהן יוצא מנקודת הנחה, שרוב החומר התנאי הינו תוצר של דורו של רבי עקיבא והדור שלאחריו, וכך כתב:<sup>60</sup>

It is an interesting fact that almost all the Tannaitic material relating to the prohibition against usury and especially the approach to the

<sup>54</sup> תנחומא, משפטים, יג, 'וכל'; ויקרא רבה ג, א; שמות רבה, לא, י; בבלי בבא מציעא עא, א. וכן מפנה הוא למימרתו של ר' שמעון בבא מציעא עה, ב: "מלוי ריבית יותר ממה שמרויחים מפסידים" וכן לתוספתא סוכה, ב, ה.

<sup>55</sup> ויקרא רבה ג, א, מרגליות עמ' נה - נו. ראה המקבילה בקהלת רבה ד, ו, וראה הערת מרגליות, עמ' נו, שורה 1.

<sup>56</sup> אליאש מפנה לקטע מפילון. ואמנם פילון מעלה את הרעיון, שיתכן שהמלוה לא יזכה לראות את כספו, אך אין הוא מציג זאת כטעם לשלילת הריבית. קריאה בקטע הנ"ל מוכיחה, שעיקר הרע שבריבית נעוץ, בכך שהעשיר מנצל לרעה את חולשת העני, ובעיקר כשגובה הוא ריבית גבוהה ונצלנית. סביר להניח שפילון מדבר על האיסור המקראי, ולא על האיסור המורחב של החכמים, שספק עד כמה היה ידוע לו. שאלת מהימנותו של פילון כמייצג את מסורות התורה שבעל פה בארץ ישראל שנויה במחלוקת; ראה מקורות אצל מ' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, ירושלים תשנ"ט, עמ' 65 הערה 30. על היקף לימודיו היהודיים של פילון, ראה גם י' לוי, כתביו הפילוסופיים של פילון, ירושלים תשל"ה, עמ' 21.

<sup>57</sup> כהן, ההתפתחות, עמ' 6 - 11 (סקירת המצב הכלכלי-חברתי); שם, עמ' 40 - 46 (סקירת ההרחבות התנאיות); ראה גם עמ' 134 ואילך.

<sup>58</sup> ראה מ' אבי-יונה, בימי רומא וביזנטיון, ירושלים תש"ל, עמ' 92 - 94; ד' שפרבר, "המצב הכלכלי בארץ ישראל במאה השלישית לסה"נ", דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות, ירושלים תשכ"ב, כרך ב, עמ' 369 - 374; הנ"ל, "On the Transfer of Property from Jew to Non Jew in Amoraic Palestine (200-400) דיני ישראל, כרך ד, עמ' 17 בחלק האנגלי. ראה גם ש' ספראי, ארץ ישראל וחכמיה, עמ' 86 - 93. לספרות כללית על כלכלת ארץ ישראל ראה אצל ז' ספראי, "לשאלת השתלבותה של האומה היהודית בכלכלה הרומית", יוון ורומא בארץ-ישראל, א' כשר, ג' פוקס, אי רפפורט עורכים, ירושלים 1989, עמ' 144, הערה 2.

<sup>59</sup> כהן, עמ' 8, הערה 12, מעיר שאין ספק, שלעובדה, שהחוקים של העמים השכנים לנו, כבר בתקופת התורה, לא כללו איסור על ריבית, היתה השפעה על אי העמידה של היהודים באיסור זה.

<sup>60</sup> כהן, ההתפתחות, עמ' 6.

prohibition developed precisely during the generation of Rabi Akiva and the generation following him.

בניגוד למגמת ההרחבה של התנאים, אצל האמוראים רואים מגמה של צמצום.<sup>61</sup> ההגבלות התנאיות הקשו על הפעילות הכלכלית בבבל, ולכן עשו האמוראים כל שיש לאל ידם, כדי לצמצם את מגבלות הריבית. ניתן לראות צמצום זה בכמה דוגמאות, שהחשובה והבסיסית ביניהן היא ההגדרה של איסורי התנאים כריבית מדרבנן. גישתו הכללית של כהן להלכות של התקופה התנאית לוקה באי דיוק.<sup>62</sup> כדי לבחון את הדברים לאשורם, יש לבחון את המקורות הספציפיים של כל הלכה, תוך בדיקת עדי הנוסח והמיקום הספרותי של כל מקור.

#### 4. מטרת המחקר הנוכחי - החיוב להשיב ריבית

הגישות השונות של החוקרים הני"ל, נאמרו רק על בסיס מבט כולל על הלכות ריבית, ללא חקירת הלכות מסוימות.<sup>63</sup> חקירת נושא מסוים לגופו, על רקע ההסברים השונים, יכולה לתרום להבנת השינויים שנמצא, מחד גיסא; ובאותה מידה יכול מחקר זה להיות מבחן לבדיקתן של התיאוריות השונות, מאידך גיסא.

במחקר זה אבחן את התפתחותו של החיוב להשיב ריבית שנגבתה באיסור. עד כה, לא נעשה מחקר שהתמקד בנושא זה, למעט התייחסותו של א' שוחטמן במסגרת מחקרו על אי חוקיות במשפט העברי.<sup>64</sup>

חיוב ההשבה של ריבית נמנה על אותן הרחבות שהרחיבו חכמים. הרחבה זו משמעותית מאוד, שכן מתייחסת היא לכל ריבית שנלקחה באיסור וקובעת שיש להחזירה. יש כאן התייחסות עקרונית לממון של הריבית כגזל שיש להשיב. האם התייחסות זו קדומה כפי השערת כ"ץ, או שמא מאוחרת לחורבן כפי ששיער כהן. האם ניתן להוכיח שמתקיימת בהלכה זו מגמת הצמצום, כבר אצל התנאים הראשונים, עליה דיבר כ"ץ; ושמה ניתן להראות שהצמצום הוא מגמה אמוראית כדברי כהן. כ"ץ וכהן ציינו את ההבחנה בין 'ריבית קצוצה' ל'אבק ריבית', שנעשתה על ידי האמוראים, כחלק מתהליך זה. הבחנה זו מובאת רק בהקשר לחיוב להשיב ריבית, ולא ניתן לבחון דבר במנותק מחקירת החיוב.

התורה אינה מורה דבר באשר לריבית שנגבתה באיסור. ההוראה למלווה להשיב את הריבית שלקח, מופיעה לראשונה במקורות התנאיים.<sup>65</sup> בשלב זה מדובר, לפי הבנתי, על חיוב מוסרי דתי המוטל על המלווה החוזר בתשובה. בתלמודים<sup>66</sup> אנו מוצאים עליית מדרגה. שם נידונה השאלה, האם תביעה להשבת ריבית ניתנת לאכיפה בבית דין, בלשון התלמוד: "יוצאה בדינין". עליית מדרגה זו אינה מתיישבת לכאורה עם מגמת הצמצום של האמוראים.

<sup>61</sup> שם, עמ' 46 - 56.

<sup>62</sup> חלק ניכר מההלכות המרחיבות את האיסור אינן נקובות שם. יתר על כן לפחות הלכה אחת משמעותית ביותר, איסור הלוואת כיכר, מיוחסת כבר להלל! ראה למעלה ליד הערה 40.

<sup>63</sup> מלבד אליאש שבחן את ההשתלשלות של הלכות ספציפיות.

<sup>64</sup> א' שוחטמן, מעשה הבא בעבירה, ירושלים תשמ"א. (להלן שוחטמן, מעשה); א' שוחטמן, "אמורא בארץ ישראל קאי", פרי הארץ ד, עמ' 50 - 62. (להלן שוחטמן, אמורא).

<sup>65</sup> תוספתא, בבא מציעא, ה, כה-כו, ליברמן, עמ' 92.

<sup>66</sup> ירושלמי, בבא מציעא, פ"ה ה"א, (י ע"א) עמ' 1226; בבלי, בבא מציעא סא, ב.



כחלק מהתקנות לחיזוק השבים בתשובה, תקנו חכמים שאין לקבל ריבית ממלווה המשיב ריבית, כמו שאין לקבל גזל מגזלן.<sup>67</sup> תקנה זו מאפשרת לבחון ביתר דיוק את תהליך ההתפחות של חיוב ההשבה.

#### 4.1. רקע משפטי

חיוב משפטי להעביר ממון מנתבע לתובע, יתכן שיחול באחד משני מקרים: תביעת ממון על בסיס בעלות, ותביעת ממון על בסיס חיוב.

- כאשר הנתבע מחזיק שלא כדון, ממון השייך לתובע, נדרש הנתבע להשיב את הממון. תביעה כזו היא מהסוג הנקרא אצל הלומדים: 'ממוני גבד'.<sup>68</sup>

- כאשר קיים חיוב כל שהוא המחייב את הנתבע בתשלום, ממון של הנתבע מועבר אל התובע בגין אותו חיוב.<sup>69</sup>

הריבית שנגבתה על ידי המלווה, למרות שגבייתה מהוה איסור תורה, נמסרה למלווה על ידי הלווה מתוקף חוזה והסכמה. על פניו, אין שום בסיס משפטי, להגדיר ממון של ריבית כשייך ללווה לאחר גבייתו.<sup>70</sup> אדרבא, נראים הדברים שגם לפני גביית הריבית, עומדת זכות משפטית למלווה לתבוע את תשלום הריבית על בסיס החוזה,<sup>71</sup> אלא שהתורה אסרה על המלווה לממש זכות זו.<sup>72</sup> מכיון שכך לא קיים בסיס משפטי, להשית חובת השבה על המלווה, בגין תביעה מסוג 'ממוני גבד'. בהנחה שבתורה אין חיוב השבה של ריבית, כפי שעולה מהפסוקים ומבדיקת הספרות התנאית והתלמוד הירושלמי, אין גם בסיס לתביעה בגין חיוב.

לאור הדברים הללו יש לבדוק מה הרקע למחלוקת האמוראים אם ריבית יוצאה בדיינים.<sup>73</sup> הבבלי בבא מציעא סב, א, מציג את הפסוק בויקרא כה, לו: "וחי אחיך עמך", כמקור המחייב החזר ריבית, אולם דבר זה עצמו צריך בדיקה.

<sup>67</sup> תוספתא שביעית ת, יג, ליברמן עמ' 202.

<sup>68</sup> לביטוי זה השגור ביותר בעולם השיבות, אין מקור קדום, ומצוי רק בספרות הרבנית של הדורות האחרונים.

<sup>69</sup> בכל מקרה בו תובע אדם ממון שלא על בסיס בעלותו על ממון זה, חייב להיות בסיס של חיוב. יכולים להיות אלו החיובים המוטלים על אדם על פי דין. כך במקרה של תביעת נזיקין, שומרים שפשעו, קנסות וכו'. ויכולים הם להיות חיובים שאדם קיבל על עצמו מרצונו, כגון תשלום מקח, פרעון חוב וכיו"ב.

<sup>70</sup> ראה אצל אליאש, שורשיה, עמ' 15; סולוביצ'יק, הלכה עמ' 22, על הנמקות מסוג זה של איסור הריבית.

<sup>71</sup> השוה בבא מציעא סב, א, בדברי רב ספרא, שלפי דיניהם של הגויים גביית ריבית שנקבעה נכפית על הלווה.

<sup>72</sup> ראה שוחטמן, מעשה, עמ' 182.

<sup>73</sup> יש לציין שלמרות שנפסקה ההלכה שריבית קצוצה יוצאת בדיינים, מרבית חכמי ההלכה סבורים שריבית ששולמה למלווה, היא רכוש של המלווה ואינה מוגדרת כגזל בידיו. ראה הפניותיו של שוחטמן, מעשה, עמ' 183, הערות 43, 44. כמו כן יש לציין שההלכה אמנם מאפשרת לאכוף השבת ריבית על ידי בית הדין, אך אינה מאפשרת לבית הדין לרדת לנכסי המלווה. ראה חידושי הרשב"א בבא מציעא סא, ב, ד"ה 'ור' אלעזר', מהדורת מוסד הרב קוק עמ' תעז; וכך נפסק בשולחן ערוך, יורה דעה, קסא, ה. ראה הפניות נוספות אצל המהדיר, רשב"א שם, עמ' תעה הערה 83.

מן האחרונים ראוי לציין את הרב שמעון שקאפ, שערי יושר ה, ג, שהבחין בחדות בין החיובים המשפטיים לחיובי התורה האיטוריים. וראה מאמרו של א' שגיא, "המצווה הדתית והמערכת המשפטית: פרק בהגותו ההלכתית של הרב שמעון שקאפ", דעת 35 (תשנ"ה), עמ' 99 - 114. גם הרב יחזקאל אברמסקי, חזון יחזקאל נזיקין א', בבא מציעא ו, ו, חלק החידושים, ד"ה 'מפני שהוא בקום עשה', ירושלים תשל"א, עמ' 108 - 110, מציג בבהירות תפיסה זו וכותב בין היתר: "הרי נתן לו הרבית מדעתו ונתיתו נתינה. ומה שנתן לו נעשה קנינו של המלווה, ומדין משפטי ממונות אין להלוה בידו של המלווה כלום, וגם אין עליו שום חיוב ממון שתחול עליו מחילה. אך התורה לא מחלה ואסרה מחילה זו, והטילה עליו חיוב מוסרי להחזיר לו מדין מצות "וחי אחיך עמך - כי היכי דניחי בהדך". וחייב מצוה זו שאינה משום חיוב ממון שיש לו עליו, אין ביד הלווה למחול. (עמ' נה) וכתב עוד: "ולפיכך כל מעשה בית דין בנידון זה, הוא מדין שכח בית דין יפה לכוף את כל אחד ואחד על קיום מצות עשה ודיני נשך ומרבית שהם עניינים הנעשים מדעת בעל הממון, אינם ערך משפטי של דיני ממונות". אמנם ש' אלבק, "דינו של מעשה שיש בו איסור", סיני פא (תשל"ז), עמ' ח כתב: שאין הממון שברשותם שייך להם אלא שייך לנגזל למרומה וללווה, ואין להם זכות בממון זה שאינו שלהם להשתמש בו שלא לדעת הבעלים... שכן דיני הממונות תלויים בדעת בני אדם... הלווה נתן את הרבית למלווה באונס ולא גמר דעתו לרבית, הלכך הוא רוצה שתוחזר לו הרבית, והמלווה חייב להחזירה". על דבריו אלו קשה ההלכה שאין הלווה יכול למחול. אלבק פותר בעיה זו

בעבודה זו אבדוק את המקורות, על פי סיווגם הספרותי. פרק ראשון – הספרות התנאית. פרק שני – הברייתות שבתלמודים. פרק שלישי – התלמוד הירושלמי. פרק רביעי – התלמוד הבבלי. מובן שכל מקור יבחן תחילה על בסיס עדי הנוסח, ואחר כך לפי הקשרו הספרותי.

## 4.2. הספרות התנאית

החיוב להשיב ריבית מופיע בשלוש הלכות של התוספתא:

- מוצג באופן ישיר בתוספתא בבא מציעא:<sup>74</sup>  
המלווה את חברו ברבית, ועשה תשובה, חייב להחזיר.  
מת, והניח לפני בניו, לא יחזירו בניו, על זה נאמי' יכין וצדיק ילבש וגו'.  
אבל הניח להן אביהן פרה, שדה, וטלית, וכל דבר שיש בו אחריות, חייבין להחזיר.
- מופיע באופן פחות מפורש, בתוספתא המתאייחסת לשאלת חיוב מלקות על עבירת הריבית:<sup>75</sup>  
ר' נחמיה ור' אליעזר בן יעקב פוטרין בבלר,  
ופטרו את המלוה מלקות, מפני שהוא בקום עשה.
- ומופיע בשלישית בתוספתא שביעית בהקשר של תקנת השבים:<sup>76</sup>  
הגוזלן, ושהלוה מעותיו בריבית ושעשו תשובה והחזירו גזילן,  
כל המקבל מהן אין רוח חכמים נוחה הימנו.  
לעומת מצאי זה שבתוספתא, במשנה אין זכר לחיוב זה!  
בפרק הראשון אבחן כל אחת משלוש הלכות הללו של התוספתא בנפרד. לדעתי, אין בכך שלוש המקורות הללו כדי להעיד, על היותו של החיוב להשיב ריבית חיוב משפטי. אין חיוב זה אלא הוראה למלווה השב בתשובה. בוודאי שאין בסיס לתביעה ממונית של הלווה ולאכיפת החזר על ידי בית הדין.  
לאחר בדיקת המקורות אדון בשאלת היחס בין המקורות, ואעלה את האפשרויות השונות להסביר את ההתפתחות של ההלכות, כולל התייחסות לעובדה שהלכה זו אינה מופיעה במשנה.

## 4.3. הברייתות שבתלמודים

בתלמוד הירושלמי לא מופיעות ברייתות מלבד מקבילותיהן של ההלכות של התוספתא. לעומת זאת בבבלי מופיעות ארבע ברייתות. שתי ברייתות המלמדות על חיוב השבה של ריבית שנגבתה, ברייתא נוספת בענין תקנת השבים, וברייתא המקבילה לתוספתא בבא מציעא ו, טז, אודות הפטור ממלקות. ארבע הברייתות מובאות בשתי סוגיות: בבא קמא צד, ב, ובבא מציעא סב, א.<sup>77</sup>  
בפרק השני אבחן האם ניתן ללמוד מהברייתות הללו דברים חדשים אודות ההלכה התנאית בנושא של השבת ריבית.

## 4.4. התלמוד הירושלמי

ההסבר שעקרונית המחילה אפשרית ורק אומדים דעתו שאינו רוצה בכך. טיעון זה חלש מאוד שכן ברור שישנם מצבים רבים בהם הלווה נותן ריבית בלב שלם.

<sup>74</sup> בבא מציעא, ה, כה-כו, עמ' 92.

<sup>75</sup> בבא מציעא ו, טז, עמ' 96.

<sup>76</sup> שביעית ח, יא, עמ' 202.

<sup>77</sup> שתי הברייתות על חיוב השבה נמצאות בשתי הסוגיות. הברייתא של תקנת השבים מופיעה בבבא קמא, והברייתא של הפטור ממלקות בבבא מציעא. חלקה הראשון של ברייתא אחת, מובא גם בבבא קמא קיב, א.

סוגיית הפתיחה של פרק איזהו נשך בירושלמי,<sup>78</sup> מציגה מחלוקת בין רבי ינאי לרבי יוחנן, בשאלה האם ריבית יוצאה בדיינים. בסוגייה זו קיימים חילופי נוסח משמעותיים בין כתבי היד. כמו כן הסוגייה מעוררת קשיים פרשניים. וכמובן נשאלת השאלה ההיסטורית, שכבר הצגתי למעלה, מה גרם לשינוי של החיוב לכדי חיוב משפטי.

בפרק זה אדון בתחילה בבעיות הנוסח, בהן עסקו החוקרים ליברמן ורוזנטל. אחר כך אדון בבעיות הפרשניות ואציע פירוש לסוגיה. לבסוף אעסוק בשאלת ההתפתחות של ההלכה. במידה מסוימת ניתן לראות כאן את השלב האחרון בהתפתחותה של הלכה זו.

#### 4.5. התלמוד הבבלי

את העיון בבבלי אמקד בסוגייה המרכזית בבא מציעא סא, ב, - סב, ב. סוגיה זו ערוכה סביב אותה המחלוקת שנזכרה בירושלמי האם ריבית יוצאה בדיינים. עקב אורכה של הסוגיה, אחלק אותה לחלקי משנה ואדון בכל חלק בנפרד. בנספח יובאו כל עדי הנוסח של הסוגיה בצורה סינופטית. כך אעשה גם לגבי סוגיות נוספות אליהן אתייחס בדיון.

בסוגיה זו מקבלת מחלוקת האמוראים פנים חדשות בשני משורים.

א. התלמוד מגדיר את תחולת המחלוקת תוך שהוא מחדש הגדרות חדשות: המחלוקת היא אודות 'ריבית קצוצה' בניגוד ל'אבק ריבית' עליו אין חובת השבה.

ב. כמו כן האמוראים מציגים מקורות מפסוקים לשתי הדעות.

בפרק זה אבחן את מקורן הלשוני וההיסטורי של ההגדרות החדשות הנ"ל. ואנסה לעמוד על משמעותם המדוייקת של המקורות המוצעים על ידי האמוראים. כמו כן אבדוק מה עמדתו של רבא בנוגע להוצאת ריבית ממלוה.

---

<sup>78</sup> בבא מציעא פ"ה ה"א (י ע"א), עמ' 1226.

## פרק ראשון - החיוב להשיב ריבית בספרות התנאית

ההוראה למלווה, להשיב את הריבית שגבה מן הלווה באיסור, נמצאת בספרות התנאית במפורש, רק פעם אחת בתוספתא בבא מציעא.<sup>1</sup> הלכה נוספת בתוספתא קובעת שאין חיוב מלקות למלווה מפני שהוא בקום עשה.<sup>2</sup> הפירוש הפשוט של היגד זה הוא, שיש מצוות עשה להחזיר ריבית. אזכור נוסף של החזרת ריבית נמצא בתוספתא שביעית.<sup>3</sup> אמנם שם מתייחסת ההלכה למי שהחזיר בפועל, וללא התייחסות לתקפו של החיוב להחזיר. בניגוד לתוספתא, במשנה אין התייחסות כל שהיא לנושא זה. את העדר ההתייחסות של המשנה יש לבחון מול ההלכות של התוספתא. בפרק זה אדון בפרוטרוט, בכל אחד משלושת המקורות שבתוספתא. לאחר בחינתם של המקורות לגופם, אדון בשאלת היחס ביניהם ובין המשנה.

### 1. החיוב להשיב ריבית - תוספתא בבא מציעא ה, כה-כו

את החיוב להשיב ריבית שנגבתה באיסור, אנו מוצאים בספרות התנאית במפורש רק בתוספתא בבא מציעא. מהתוספתא שם עולה, שמוטלת חובה על המלוה להשיב את הריבית שלקח. אמנם כפי שנראה להלן יש צורך לברר את מהות החיוב הזה.

כך לשון התוספתא (מהדורת ליברמן):<sup>4</sup>

המלוה את חברו בריבית, ועשה תשובה, חייב להחזיר.

מת, והניח לפני בניו, לא יחזירו בניו, על זה נאמי יכין וצדיק ילבש וגו' (איוב, כז, יז).

אבל הניח להן אביהן פרה, שדה, וטלית, וכל דבר שיש בו אחריות, חייבין להחזיר.

בתחילה אעסוק בבירור הנוסח של התוספתא. אחר כך אדון באריכות בפירוש המונח: 'כל דבר שיש בו אחריות'.<sup>5</sup> ולבסוף אעמוד על ההסבר המשפטי של דיני התוספתא.

### 1.1 בירור הנוסח

כדי להקל על ההבחנה בין שינויי הנוסח, אציג השוואה של ארבעת העדים:<sup>6</sup>

כ"י וינה	כ"י ערפורט	דפוס ונצ'א	כ"י שוקן
המלוה את חברו בריבית ועשה תשובה חייב להחזיר	המלוה את חברו בריבית ועשה תשובה חייב להחזיר	המלוה את חברו בריבית ועשה תשובה חייב להחזיר	המלוה את חברו בריבית ועשה תשובה חייב להחזיר
מת והניח לפני בניו	מת והניח לפני בניו	מת והניח לפני בניו	מת והניח לפני בניו
לא יחזירו בניו	לא יחזירו בניו	לא יחזירו בניו	לא יחזירו בניו
על זה (שנ) נאמי יכין	ועל זה נאמר יכין	על זה נאמר יכין	על זה נאמי יכין [רשע] <sup>7</sup>
וצדיק ילבש וגו'	וצדיק ילבש	וצדיק ילבש וגו'	וצדיק ילבש

<sup>1</sup> ה, כה-כו, עמ' 92.

<sup>2</sup> בבא מציעא ו, טז, עמ' 96, להלן סעיף 2.

<sup>3</sup> ח, יא, עמ' 202. ראה להלן סעיף 3.

<sup>4</sup> כאן קיים מלבד כתבי היד הרגילים, גם כת"י שוקן 2041, הקטע מצולם במהדורת ליברמן בתחילת הספר, וכמו כן ניתן לראותו (מוקלד) באתר 'אוצר עדי הנוסח לספרות התנאית' / [www.biu.ac.il/JS/tannaim/](http://www.biu.ac.il/JS/tannaim/).

<sup>5</sup> לבירור מונח זה השפעה חשובה על ההסברים האפשריים לדיני התוספתא.

<sup>6</sup> למרות שהקטע אינו ארוך, העדפתי הצגה סינופטית המקילה על הקורא להבחין בהבדלים. ליברמן, במבוא לתוספתא זרעים, עמ' יב, ובמבוא לביאור הארוך, עמ' יט (ראה גם הערה 33), ציין שקיימת התאמה מרובה בין כ"י וינה לדפוסים. גם בקטע זה אין הבדלים משמעותיים בין כ"י וינה והדפוס.

<sup>7</sup> נוסף מעל השורה.

וכסף נקי יחלוק	וכסף נקי יחלוק.	אבל אם היניח להם את אביהם	אבל הניח להן אביהן
אבל הניח להן אביהן	אבל הניח להן אביהן	אבל הניח להן אביהן	אבל הניח להן אביהן
פרה ושדה וטלית	פרה ושדה וטלית	פרה ושדה וטלית	פרה ושדה וטלית
וכל דבר שיש בו אחריות	וכל דבר שיש בו אחריות	וכל דבר שיש בו אחריות	וכל דבר שיש בו אחריות
חייבין להחזיר	חייבין הם להחזיר	חייבין להחזיר	חייבין להחזיר
	מפני כבוד אביהם		

בדיקת עדי הנוסח של התוספתא מלמדת, שאין הבדלים משמעותיים בשתי הברות הראשונות:

- המשפט: "לא יחזירו בניו" חסר בכת"י שוקן. אבל מובן שהכוונה היא לכך, וסמכו על הפסוק המדבר בעד עצמו. יתכן גם שנשמטו מילים אלו מחמת הדומות: "בניו".
- בכ"י שוקן נוספה המילה 'רשע' בתוך הפסוק. בין אם תוספת זו מעידה על טעות סופר, על גרסא אחרת של הפסוק<sup>8</sup> או על תוספת מכוונת כפירוש;<sup>9</sup> אין זה משנה את המשמעות של הדברים.
- גם הציטוט המלא של הפסוק בכ"י שוקן ובכ"י ערפורט, אינו משנה את המשמעות<sup>10</sup>.

### 1.1.1. בירור גרסת כ"י ערפורט: 'מפני כבוד אביהם'

בבבא השלישית יש שינוי משמעותי בכ"י ערפורט, שם נוסף הנימוק: 'מפני כבוד אביהם'. שינוי זה משמעותי, כיון שללא תוספת זו, אין בתוספתא כל הסבר לדינים השונים. מדוע חייב המלווה להחזיר? מדוע אין חיוב זה מוטל אף על בניו? ומדוע בכל זאת חייבים הם להחזיר פרה, שדה וטלית? אם כ"י ערפורט מעיד על הנוסח הנכון של התוספתא, ביאורה של התוספתא בצידה. החיוב של

<sup>8</sup> רבים עסקו בשאלות נוסח המקרא אצל חז"ל. את היסודות למחקר זה הניח אפטוביצר: A. Aptowitz, Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur, Wien 1906, 1908, 1911, 1915. ראה גם: ד' רוזנטל, 'על דרך טיפולם של חז"ל בחילופי נוסח במקרא', ספר יצחק אריה זליגמן, (י' זקוביץ וא רופא עורכים), ירושלים תשמ"ג, עמ' 395 - 417, ובמקורות המובאים על ידו; י' מאורי, "מדרשי חז"ל כעדות לחילופי נוסח במקרא", עיוני מקרא ופרשנות ג', רמת גן תשנ"ג, עמ' 267 - 286. על יחס הגאונים לשאלה זו, ראה ע' פוקס, מקומם של הגאונים במסורת הנוסח של התלמוד הבבלי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית תשס"ג, עמ' 253 - 260. וכן מ' סבתו, כתב יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו במסורת הנוסח, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית ניסן תשנ"ו [מהדורה מתוקנת, הוצאת יד בן צבי, ירושלים תשנ"ח] עמ' 159 - 162.

<sup>9</sup> כך מסביר בעל ה'שדה יהושע', בבא קמא, פ"י ה"א, בהתייחסו לסוגיית בבא מציעא סא, ב. ומפנה לדוגמה נוספת של הפסוק בדברי הימים ב' כ, לו: "כהתחברך עם אחיזה פרץ ה' את מעשיך...". פסוק זה מצוטט במכילתא דר"י, מסכתא דעמלק, פרשה א', ד"ה 'וישמע יתרו', עמ' 190 כך: "בהתחברך לרשע פרץ ה' את מעשיך". וכן הוא בכל כתיב"י! התופעה הזו חוזרת על עצמה בדרשה אחרת בתנחומא בובער, חקת, לו, עמ' סח, מצוטט כך הפסוק (פירוט העדים בהערה שח). לשתי דרשות אלו מקבילות בילקוט שמעוני, חקת, רמז תשס"ד, ד"ה 'ויסעו מקדש'; יהושע, רמז ג', ד"ה 'דבר אחר', ואף שם כתוב "רשע" ומוקף בסוגריים עגולות ומתוקן "עם אחיזהו". אמנם יש מקום לדון האם יש להוכיח מכאן את טענת ה'שדה יהושע' שחז"ל הוסיפו מילת רשע כהסבר, או דוקא מכאן חיזוק לטיעון שהיה להם נוסח שונה בפסוקים אלו. לכך יש להוסיף שקיים הבדל נוסף בין הפסוק במקרא לציטוט. בכל המקורות הללו מצוטטת המילה הראשונה "בהתחברך" כשבראשה האות ב, ואילו לפנינו האות כ.

בבבלי מופיע הפסוק בשלושה מקומות: פסחים, מט, ב; בבא קמא, קיט, א; בבא מציעא סא, ב. בכל עדי הנוסח של בבא קמא ובבא מציעא, (בבא מציעא קיים גם קטע גניזה JTS ENA 2087.5 ראה בתקליטור מאגר עדי הנוסח של התלמוד הבבלי, המכון לחקר התלמוד ע"ש שאול ליברמן), מופיעה המילה רשע! גם בפסחים מופיעה המילה בכל העדים למעט כ"י מינכן 6, בו כתוב הפסוק בתוספת הסבר כך: "דכת' יכין וצדיק ילבש יכין רשע וילבש צדיק". תוספת זו אינה באף אחד משאר העדים, ומן הסתם זהו תיקון של מי שסבור היה כדעתו של בעל ה'שדה יהושע'. חשוב לציין שבסוגיית בבא מציעא הפסוק מופיע פעמים בסמיכות מקום. אילו היה מדובר רק בפירוש, סביר היה לצפות, שבפעם השניה יופיע הפסוק כצורתו. בירושלמי (להלן הערה 15) מופיע הפסוק כצורתו. אם נשער שעדות שאר כתבי היד של התוספתא מהימנה, וכי"ש הושפע מהבבלי, הרי שבמקורות ארץ ישראל מופיע הפסוק כמסורת שלנו.

<sup>10</sup> כך גם במקבילה בירושלמי להלן הערה 15.

השבת היורשים הוא מפני כבוד אביהם. משמעות הדבר היא, שאין בסיס משפטי, המאפשר ללווה לתבוע את השבת הריבית. לכן לא מוטלת על היורשים חובת החזר בדרך כלל, ומכאן, שגם חובת החזר שעל המלווה, אינה אלא צו דתי מוסרי.

לשאלה, האם יש לראות בעדות של כ"י ערפורט ראייה בעלת משקל, כבר התייחס ליברמן וקבע: "וכנראה שהיא הוספה ע"פ הבבלי".<sup>11</sup> קביעה זו של ליברמן מבוססת על העובדה שהבבלי ורק הבבלי, מצטט ברייתא מקבילה לתוספתא שלנו הכוללת את הנימוק הזה:<sup>12</sup>

מיתבי:

**הניח להן אביהן מעות של רבית, אע"פ שידועין שהן של רבית, אין חייבין להחזיר.**

אינהו הוא דלא, הא אביהן חייב להחזיר.

אמרי, בדין הוא דאפלו אביהן נמי אין חייב להחזיר, והא דקתני בדידהו, משום דקא בעי

למתנא סופא:

**הניח להן אביהן פרה וטלית וכל דבר המסוים חייבין להחזיר מפני כבוד אביהן..**

ברייתא זו אינה כוללת את הבבא הראשונה, וכפי שאראה להלן,<sup>13</sup> הבבלי לא הכיר אלא את שתי הבבות הללו. על כל פנים הברייתא של הבבלי כוללת את המילים "מפני כבוד אביהן". ישנן שתי אפשרויות להתייחס לתוספת זו. או שלבעלי הסוגיה הבבליית היתה מסורת של ברייתא כזו, או שהאמוראים הוסיפו הסבר משלהם לדין הברייתא.<sup>14</sup>

בירושלמי<sup>15</sup> מופיעה ברייתא המקבילה לתוספתא בכל שלושת החלקים:

תני ישרי שהלוה<sup>16</sup> ברבית ועשה תשובה חייב להחזיר

מת והניח לפני בניו עליו הכתו' אומי' יכין וצדיק ילבש וכסף נקי יחלוק<sup>17</sup>

הניח לפניהם<sup>18</sup> פרה או שור<sup>19</sup> או טלית חייבין לשלם.<sup>20</sup>

<sup>11</sup> תוספתא כפשוטה, בבא מציעא, עמ' 231. חוקרים רבים רואים את כ"י ערפורט כתניני ומושפע מנוסח הבבלי. ליברמן ציין כך מספר פעמים. (לראשונה במבוא לתוספתא ראשונים, כךך א, ירושלים תרצ"ז, עמ' 4) ראה סקירתו של ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא, עמ' 79 - 86. כך סבור גם ח' מיליקובסקי, "תאריך חורבן הבית הראשון על-פי 'סדר עולם', התוספתא והבבלי - עיונים בהתפתחותה של מסורת" תרביץ סב (תשנ"ג) עמ' 492 והערה 23. זוסמן משייך את הנטיות הבבליות של כ"י לחכמי אשכנז. ראה הפניות אצל ב' קצוף, היחס בין התוספתא והירושלמי למסכת ברכות, (עבודת דוקטור), בר אילן תשס"ד, עמ' 9 הערה 19. כנגד דעה זו כתב לאחרונה ע' שרמר, "למסורת נוסח התוספתא, עיון ראשוני בעקבות שאול ליברמן", JSIJ, 1 (2002), עמ' 11 - 43. <http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/1-2002/Schremer.doc>.

<sup>12</sup> בבא קמא צד, ב; בבא מציעא סב, א. הציטוט מבבא קמא על פי כ"י המבורג. כדי להציג את הסוגיה כצורתה, הדגשתי את הקטעים של הברייתא.

<sup>13</sup> בפרק שני, סוף סעיף 2.1.2, ובפרק רביעי, סעיף 3.

<sup>14</sup> אף כאן ישנן שתי אפשרויות: שילוב מודע של דברי האמוראים בברייתא, או הסבר של האמוראים שאינו כלל חלק מהברייתא. נושא הברייתות בבבלי המקבילות לתוספתא, סבוך ונחקר רבות. לסיכום ראה הפניות של ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא, מבוא, עמ' 74, הערה 249, ומאמרו "הברייתות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן שבתוספתא", עטרה לחיים, ירושלים תש"ס, עמ' 166 הערה 7. ראה דוגמה בעמ' 182, ומסקנות בעמ' 191 ואילך. כמו כן ראה על כך ח' אלבק, מחקרים בברייתא ותוספתא ויחסן לתלמוד, ירושלים תש"ד, עמ' 24; ע"צ מלמד, מדרשי-הלכה של התנאים בתלמוד הבבלי, ירושלים תש"ג, עמ' 30. ח' אלבק, מבוא לתלמודים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 31, מניח שברייתות על שם אמוראים לא היו חשובות כל כך, כיון שאמוראים הוסיפו עליהן את דבריהם ושיטותיהם. ראה הערה 34 של אלבק, שם, על התייחסות הראשונים לתופעת ההוספות לברייתות. ראה פרידמן, תוספתא עתיקתא, עמ' 75; א' גולדברג, פירוש מבני ואנליטי לתוספתא בבא קמא, מבוא, עמ' 24 - 25 כותב: "שינויים בנוסח נעשו בכוונה. הרבה פעמים נמצא שהבבלי מכניס פירוש של מילה או אפילו משפט בתוך הנוסח המועבר מן התוספתא - כפי שנמצא לפעמים בתוספתא עצמה בנוסח המועבר מן המשנה. תופעה מצויה היא שלפי צורך התפתחותה של הסוגיה בבבלי נמצאים שינויים בנוסח התוספתא המועבר אל הבבלי. ולפעמים פסיקת ההלכה בבבלי יגרום לשינויים בנוסח המועבר מן התוספתא. בתלמוד הירושלמי שינויים כאלה כמעט אינם נמצאים. שינויי הנוסח בבבלי בברייתות הלקוחות מן התוספתא תהוו במשך זמן ארוך, בעיקר בדורות המאוחרים של אמוראי בבל. בהבאת ברייתא מן התוספתא על ידי אמוראי בבל מן הדורות הראשונים כמעט לא חל שינוי". גם הברייתא הזו מובאת בשתי הסוגיות כשאלה של סתמא דגמרא.

<sup>15</sup> בבא קמא, פ"י ה"א, (ז, ע"ב) עמ' 1211, מעתק על פי כ"י אסקוריאלי, ירושלמי נזיקין עמ' 38. בכ"י א, בבא מציעא, פ"ה ה"א, ירושלמי נזיקין, עמ' 59, מצוטטת הברייתא שלא בשלמותה, עם הפניה לריש פרק י'.

<sup>16</sup> בכ"י לידן: "שלוח".

<sup>17</sup> בכ"י לידן חסרות המילים: "וכסף נקי יחלוק"

ברייתא זו אינה כוללת את המילים: "מפני כבוד אביהם". אמנם לאחר ציטוט הברייתא, אומר הירושלמי משפט קצר שנתקשו המפרשים בהסברו: "אזל ליה תנייה לגזילה".<sup>21</sup> בפרק השני אציג את הפירושים השונים שהציעו למילים אלו, לעת עתה רק אציין שלפי כל הדעות אין מילים אלו תרגום של מילים מתוך הברייתא.

לאור זאת, הגיע ליברמן למסקנה, ששאר עדי הנוסח של התוספתא וכן הירושלמי, עומדים מול כת"י ערפורט בלבד. הבבלי כשלעצמו, אינו הוכחה לקיומה של נוסחה תנאית כזו מחד גיסא, ומאידך גיסא, הבבלי מספק את ההסבר הסביר, להימצאותה של נוסחה כזו בכת"י ערפורט.<sup>22</sup> לסיכום: הנוסח המקורי של התוספתא אינו כולל את הנימוק: "מפני כבוד אביהם". הלכה זו אם כן נאמרה ללא הסבר בצידה.

## 1.2. הלימוד מן הפסוק

בבבא האמצעית של התוספתא, שילב התנא פסוק, שהינו חלק מתיאור הפורענות שתבוא על הרשעים: "אם יצבר כעפר כסף וכחמר יכין מלבוש: יכין וצדיק ילבש וכסף נקי יחלק".<sup>23</sup> ע'י חכם מפרש את כוונת הדברים: אם יאסוף הרשע כסף ובגדים, בסופו של דבר יהנה מהם הצדיק והנקי.<sup>24</sup> לפי זה ניתן להבין שהתוספתא אינה חורגת מפשוטו של המקרא, אלא מישמת את המקרא על הדוגמה של הריבית. האב הרשע צבר ממון, והבנים הצדיקים זכו להנות ממנו. כלומר, הימצאותו של הפסוק בהלכת התוספתא, אינה בעלת משמעות הלכתית וענינה פרשנות הפסוק בלבד, או אפילו קישוט בלבד.<sup>25</sup>

אולם יתכן שמגמת הציטוט של הפסוק היא כהוראת היתר. כלומר, אין לבנים לחשוש על שנהנים הם מממון של ריבית - ועל כך נאמר שהרשע צובר והצדיק נהנה. בפסוק לא נאמר שהכסף עצמו נצבר באיסור. כל שנאמר שעצם צבירת הממון על ידי הרשע, איננה חיובית, והוא שיענש על רשעו בכלל, לא יזכה להנות מכספו הצבור. התוספתא היא שדרשה את הפסוק על ממון שנרכש באיסור, ודורשת ממנו את היתר, ליהנות מריבית שנלקחה באיסור.

<sup>18</sup> בכ"י ליידין: "לפניהן".

<sup>19</sup> בכ"י ליידין חסרות המילים: "או שור".

<sup>20</sup> בכ"י ליידין: "להחזיר".

<sup>21</sup> על פי כ"י אסקוריאלי, ובכ"י ליידין: "אזל תנייה לגזיליא".

<sup>22</sup> ראה להלן בפרק השני סעיף 2.1.2, שתוספת זו וכן שינויים אחרים בברייתא מקורם כנראה בבבל.

<sup>23</sup> איוב כז, טז-יז.

<sup>24</sup> דעת מקרא שם. ראה שאר מפרשי המקרא. אולם רלב"ג פירש: "וכסף נקי יחלוק, האיש הנקי יחלוק כספו ויפורהו תחת אשר קבץ אותו הרשע והרצון בזה כי הנקי ימשול על אשר לו". וראה ר' ישעיה מטראני, פירוש נביאים וכתובים, כרך ג, ירושלים תשל"ח, עמ' קמב, המפרש: "והכסף הנקי שלו יחלק אותו אחרי מותו". לפי פירושים אלו דומה שגם הפירוש של חלקו הראשון של הפסוק יהיה בהתאם: הצדיק יכין את ממונו וילבש. אם זהו פירושו הפשוט של הפסוק, הרי שהתוספתא מחדשת דרשה בפסוק גם לפי ההבנה הראשונה. אולם ראה רלב"ג למשלי יא, כט, ממנו עולה שפירושו לתחילת הפסוק היא כפירוש שעולה מהתוספתא. הרעיון חוזר אצל מפרשי המקרא גם בפירושיהם לפסוקים נוספים: אבן עזרא, משלי, יג, כב; קהלת ב, כו; רד"ק, תהלים לו, ט.

<sup>24</sup> בתלמוד מופיע הפסוק בשני מקומות. בפסחים מט, ב, כנימוק לדעת חכמים הסוברים שמכריזין על אבידת עם הארץ.<sup>24</sup> "זמנין דנפיק מיניה זרעא מעליא ואכיל ליה, שנאמר יכין וצדיק ילבש". ובבבא קמא קיט, א כנימוק לכך שאסור לאבד ממון של מוסר. זהו פירוש מחודש בפסוק המגדיר את הממון של הרשע כבר שמירה בגין יורשיו שיתכן ויהיו צדיקים.

<sup>25</sup> בכ"י שוקן וכן בברייתא המקבילה בירושלמי, בבא קמא, פ"י ה"א, (ז, ב); ירושלמי נזיקין שם עמ' 38, נאמר: "מת והניח לפני בניו עליו הכתובי אומי יכין וצדיק ילבש וכסף נקי יחלוק", ללא המילים: "לא יחזירו בניו". דומה שאם נוסחה זו מקורית, פירושו של הפסוק נחשב פשוט כד שניתן לצטטו ללא כל תוספת. אולם יתכן שכ"י שוקן הושפע מהירושלמי ואם כן יותר סביר שהאמוראים או הסופרים הם שקצרו.

### 1.3. פירוש 'כל דבר שיש בו אחריות'

המונח 'אחריות' בצמידות למילה 'נכסים' משמעו בדרך כלל 'ערבות'.<sup>26</sup> הנכסים מהווים בטוחה שתאפשר את גביית החוב מהם, כלומר הנכסים ערבים לכספו של בעל החוב. אמנם יש להבחין בין שני צירופים שונים של זוג המילים: 'אחריות' ו'נכסים'. הצירוף האחד הינו 'אחריות נכסים', שמשמעו כפי שאמרנו: אחריות של נכסי החייב הערבים לחובו. בעל החוב סומך לא רק על המחויבות האישית של החייב, אלא גם על נכסיו הערבים ואחראים לחוב, כלשון התוספתא:<sup>27</sup>

בראשונה כשהיתה כתובתה אצל אביה, היתה קלה בעיני להוציאה,

התקין שמעון בן שטח שתהא כתובתה אצל בעלה,

וכותב לה כל נכסין די איתאי לי אחראין ומערבין לכתובתך דא.

וכבר ציין ב' ליפשיץ, שלשון כפולה זו, מעידה על המשמעות של המילה 'אחריות' השהו ל'ערבות'.<sup>28</sup> אולם הצירוף ההפוך, המסווג את הנכסים לפי הקוד 'אחריות': 'נכסים שיש/שאיין להם אחריות',<sup>29</sup> אינו כל כך פשוט. כאן המילה 'אחריות' משויכת אל הנכסים. לנכסים לא יכולה להיות אחריות במובן הרווח של המילה. רק בני האדם, יכולים לתלות ביטחונם בנכסים, ולקבע שהנכסים יהיו אחראים.<sup>30</sup> אמנם למרות הבעיה הלשונית, ברוב המקורות בהם מסווגים נכסים ככאלה שיש להם או שאיין להם אחריות, לא קיימת אי בהירות באשר למשמעות של המונחים. "נכסים שיש להם אחריות" הם הקרקעות, ו"נכסים שאיין להם אחריות" הם המיטלטלין.<sup>31</sup>

לא כך הדבר באשר לתוספתא שלנו. כאן מציגה התוספתא רשימה, הכוללת לצד שדה, גם פרה וטלית! המונח 'דבר שיש בו אחריות'<sup>32</sup> בתוספתא זו, אינו יכול להיות מוסבר באופן המקובל.<sup>33</sup> לאור תופעה זו, עלינו להידרש לחקר המונח 'אחריות', כשם של נכסים. כדי לעשות זאת נציג בתחילה מקורות תנאיים נוספים, הכוללים ברייתא מקבילה לתוספתא בבא מציעא, ומקורות נוספים בהם התואר 'יש לו/בו אחריות' אינו מתייחס בהכרח לקרקעות. על מקורות אלו דנו החוקרים שאציג בהמשך, בהתייחסם להסבר המונח 'אחריות'.

<sup>26</sup> א' בן יהודה, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, כרך ראשון, ירושלים-תל אביב 1948, עמ' 160: "עמידה אחרי אדם או דבר לבוא במקומו, לשלם בעדו". ראה הערה 3 באותו עמוד שם כתב: "כי האחראי כמו עומד מאחרי האיש או הדבר שאחריותו עליו". באנציקלופדיה תלמודית, כרך א, אחריות עמ' תסג: "חובת ערבות של הנכסים במקרה של אי-תשלום האדם, וחובת תשלומין המוטל על האדם במקרה של הפסד". הוראת המילה לפי זה היא responsibility.

<sup>27</sup> כתובות יב, א, ליברמן עמ' 95.

<sup>28</sup> ב' ליפשיץ, "על הערב ועל כמה מונחים אחרים של התחייבות", שנתון המשפט העברי, יג, (מ"א ראבילו ושי' שילה עורכים), ירושלים תשמ"ז, עמ' 195, (להלן ליפשיץ, על הערב), וראה גם הערה 49.

<sup>29</sup> במשנה: פאה ג, ו; כתובות י, ג; קידושין א, ה; בבא בתרא ט, ז. בתוספתא: כתובות ד, יח; בבא בתרא ב, יג; יב, י; במדרשי הלכה: מכילתא דר"י, בא, מסכתא דפסחא פי"ח, עמ' 72; יתרו מסכתא דבחדש, פי"ח, עמ' 235; משפטים, מסכתא דנזיקין פט"ו, עמ' 301; ספרי במדבר, קיח, עמ' 139. בכל המופעים במדרשי הלכה מופיע ביטוי כפול: "נכסים המטלטלים שאיין להם אחריות". במכילתא בא שם, מופיע המשפט פעמיים ובמופע השני ללא המילה 'מטלטלין', אולם בקטע מכתב יד אוקספורד שפרסם מ"י כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, עמ' 24, גם כאן כול המופעים. המונח "דבר שיש בו אחריות" מופיע מלבד בתוספתא שלנו גם במשנה בבא קמא י, א; תוספתא בבא קמא א, ב; י, כא.

<sup>30</sup> רש"י בקידושין כו, א, ד"ה 'שיש להם אחריות' כתב: "היינו קרקעות שאחריות כל אדם הלוח והנושה בחבירו עליהן לפי שקיימין ועומדין לפיכך נסמכין עליהן". כלומר נכסים שיש להם אחריות = נכסים שיש עליהם אחריות. הרמב"ם בפהמ"ש, קידושין א, ה, מהדורת הרב קאפח, ירושלים תשכ"ה, עמ' קצה: "נכסים שיש להם אחריות, הם הקרקעות, ונקראו כן לפי שאחריות הוא "מרגיע אלדרך" ואין אחריות חוזרת אלא על הקרקעות בלבד...". (על התרגום הערבי של 'אחריות' מציין הרב קאפח בהערה 90: "כך תרגם רבינו "אחריות" והוראתה פצווי נזקים, אבטחת הפסד, בטחון להפסד צפוי") א' ווייס, על המשנה, עמ' 256, מציין לירושלמי, נדרים, פי"א ה"א (לו, ע"ד), שלשון 'לך' ולשון 'עליך' שוים הם.

<sup>31</sup> משנה, פאה ג, ו; כתובות י, ג; קידושין א, ה.

<sup>32</sup> על ההבדל בין המונחים "נכסים שיש להם אחריות" ו "דבר שיש בו אחריות" ראה להלן.

<sup>33</sup> הרב י"י וויינברג, שרידי אש, חלק ד, עמ' רמו, כתב שהכפילות של 'שדה' ו'דבר שיש בו אחריות' מוכיחה שהמילים "דבר שיש בו אחריות", הינן "שירבוב מהבבלי ב"ק קיא". כפי שראינו מילים אלו נמצאות בכל עדי הנוסח. להלן נראה שמונח זה אינו מילה נרדפת לקרקעות, ממילא גם הקושיא אינה קיימת עוד.



### 1.3.1. המקורות התנאיים הנוספים

**הברייתא בבא קמא, צד, ב<sup>34</sup>**

ברייתא מקבילה לתוספתא שלנו, המחייבת יורשים להחזיר ריבית, מופיעה בבבלי:  
הניח להן אביהן פרה וטלית<sup>35</sup> וכל דבר המסוים, חייבין להחזיר מפני כבוד אביהן.

**משנה, בבא קמא י, א**

מלבד התוספתא ומקבילתה העוסקות בריבית, עלינו לבחון גם את המשנה הראשונה של פרק עשירי בבבא קמא. משנה זו המדברת על החיוב של יורשים להשיב גזילה, מתייחסת אף היא, כך לפחות על פי פשוטה, למטלטלין ומכנה אותם כדבר שיש לו אחריות:

הגוזל<sup>36</sup> ומאכיל את בניו, ומניח<sup>37</sup> לפניהם, פטורים מלשלם.

אם היה דבר שיש לו<sup>38</sup> אחריות, חייבים לשלם.<sup>40</sup>

בפירושה של משנה זו נחלקו האמוראים בשני התלמודים. משמעותה הפשוטה של משנה זו, שגזילה שהניח אדם לבניו, אינה מחייבת השבה, אלא אם היתה הגזלה דבר שיש בו אחריות. בניגוד למשמעות זו, מפרש רבא בבבלי את הסיפא של המשנה כך: "ואם הניח להם אביהן דבר שיש בו אחריות נכסים חייבין לשלם".<sup>41</sup> ומסביר את המשנה כפי ששנה ר' אושעיא בברייתא:

דתני ר' הושעיא:

הגוזל ומאכיל את בניו פטורין מלשלם.

והמניח לפניהם גזלה קיימת חייבין, אין גזלה קיימת פטורין.

ואם הניח להן אביהן אחריות נכסים חייבין לשלם.

אולם אין זה הפירוש היחיד. אדרבא, הגמרא מצטטת כיצד רבי עצמו שנה לר' שמעון בנו:

לא דבר שיש בו אחריות ממש, אלא אפלו פרה וחורש בה, חמור ומחמר אחריה, חייבין להחזיר, מפני כבוד אביהן.

ואף בירושלמי נחלקו אמוראים בהסבר המשנה:<sup>42</sup>

איזה הוא דבר שיש לו אחריות?

ר' יוחנן<sup>43</sup> אמ' בשהניח לפניהם קרקע.

<sup>34</sup> ובבא מציעא, סב, א.

<sup>35</sup> בחלק מעדי הנוסח גם כאן וגם במקבילה בבא מציעא סב, א מופיע "או טלית" ראה בנספח.

<sup>36</sup> בכ"י פארמה נוסף: "ומניח".

<sup>37</sup> כך הוא בשלושת כתבי היד הבכירים של המשנה, במשנה שבפירוש הרמב"ם, במשנה שבירושלמי כ"י ליידין, וכן בציטוט המשנה בבבלי, בבא בתרא מד, א בכתבי היד: אוקספורד (369)249, Opp, אסקוריאל, פריז 1337 ופירנצה 11-1-9. לעומת זאת בדפוס ראשון של המשנה, נפולי רנ"ב, ובמשנה בירושלמי בכ"י אסקוריאל, וכן במשנה שבבבלי כ"י מינכן, ובדפוס שונצינו, ובציטוט בבבא בתרא מד, א בכ"י וטיקן 115, מופיע: 'והניח'. גירסה משולבת: 'והמניח' מופיעה במשנת הבבלי בכ"י אסקוריאל, ובכ"י וטיקן 116, בציטוט הבבלי בבא קמא קיא, ב, בכ"י אסקוריאל ובכ"י המבורג, כמו כן בציטוט בבבא בתרא מד, א בדפוס פיזרו (רע"א). במשנת הבבלי כ"י פירנצה 11-1-8 מופיע: 'או הניח'. לפירוט עדים מספרות הגאונים והראשונים ראה אפשטיין עמ' 388.

<sup>38</sup> כך בשלושת כתבי היד החשובים של המשנה, המשנה בירושלמי כ"י ליידין, המשנה שבפירוש הרמב"ם, וכן בגוף התלמוד הירושלמי כ"י ליידין פעמיים. אבל במשנת הבבלי בכל העדים, ובציטוט בבבלי בבא קמא קיא, ב בכל העדים, ומשנת הירושלמי בכ"י אסקוריאל: 'בו'. אמנם בגוף התלמוד הירושלמי כ"י אסקוריאל: "אם היה דבר שיש בו אחריות חייבין לשלם איזהו דבר שיש לו אחריות..". מונח זה מופיע גם בתוספתא, בבא קמא, י, א, (בכל עדי הנוסח). רוזנטל במבוא לירושלמי נזיקין, עמ' כז, מצטט את המשנה בנוסח אקלקטי: 'והניח' + 'בו', ולא הסביר כלל מה הביאו לכך.

<sup>39</sup> במשניות של הירושלמי ד"ן, ברי"ף ובכ"י ליידין בשולי הגליון, נוסף: 'נכסים'. לאור המחלוקת בשני התלמודים, אם מדובר באחריות נכסים או בגוף הגזלה, ניתן לשער שנוסחה זו השתרבה למשנה, בעקבות הפרשנות התלמודית.

<sup>40</sup> כך בכל כתבי היד של המשנה, משנת הירושלמי בשני כתבי היד, משנת הבבלי בכל כתבי היד. רק בציטוט של התלמוד הירושלמי, בבא קמא פ"י ה"א (ז, א), בכ"י ליידין ובדפוס ונציה, מופיע: 'להחזיר'. לאור זאת לא נראה לי שיש לייחס לכך חשיבות יתירה. הצגתי חילוף זה בגלל התייחסות החוקרים אליו.

<sup>41</sup> בבא קמא, קיא, ב.

<sup>42</sup> בבא קמא, פ"י ה"א, (ז, ע"א) עמ' 1211, על פי כ"י אסקוריאל עמ' 38.

<sup>43</sup> בכ"י ליידין "יונתן", ובעל 'נתיבות ירושלים', עמ' נח, תיקן מדעתו ל'יוחנן', לאור בר הפלוגתא ריש לקיש.

ר' שמעון בן לקיש אי' בשהניח לפנייהם גופה של גזילה.<sup>44</sup>

### תוספתא, בבא קמא י, כא<sup>45</sup>

הגוזל ומאכיל לבנו ובתו הקטנים לעבדו ושפחתו הכנעניים, פטורין מלשלם.  
הניח להן אביהן דבר שיש בו אחריות, חייבין לשלם.  
לבנו ובתו הגדולים לעבדו ושפחתו העבריים, חייבין לשלם.  
ואם אמרו גדולים אין אנו יודעין מה חשבון עשה עמכם אבא, פטורין מלשלם.

## 1.3.2. גישות חוקרים

לשאלת המשמעות הלשונית של המונח 'אחריות' נדרשו כמה חוקרים.<sup>46</sup> ווייס טוען שהמילה אחריות במקורה מבטאת חשיבות. השרש א,ח,ר הוא מקור המילה, ולשורש זה אין קשר ישיר להוראה של ערבות. 'נכסים שיש להן אחריות' אינם אלא נכסים שיש להם חשיבות. כך לשונו:<sup>47</sup>

מ"מ פה שיטה המכניסה את הביטוי אחריות לגדר ההוראה חשיבות, שינוי והכר.  
שיטה זו קוראת איפה מן אחרת<sup>48</sup> אחר בחית צרויה: אחריות, בחיריק מתחת לריש,  
על משקל: אוריות מן: אור, או: עדריות, מן: עדר. "דבר שיש בו אחריות" משמעו  
לפי"ז דבר שלו חשיבות ותכונה משלו, יש בו כאלו שינוי והכר, ולרגלי זה הוא  
ממילא ניכר לרבים ונקרא על שם בעליו.

אם פירושה של המילה 'אחריות' הוא חשיבות, ניתן להבין את השימוש בלשון 'יש להם' או 'שאינן להם'.<sup>49</sup> לפי משמעות זו, שהיא המשמעות המקורית של 'אחריות' (בלשונו של ווייס: 'ההוראה המילולית'), המשנה קידושין א, ה, אינה אומרת אלא שנכסים שאינן להם חשיבות והיכר, נקנים עם נכסים שיש להם חשיבות.

ווייס טוען שבמשך הזמן, המונח 'אחריות' שהיה שם תואר לקרקעות, קיבל משמעות חדשה שהוראתה responsibility. תהליך זה קרה בגלל העובדה שהקרקעות הן הנכס הרגיל של הערבות. כלומר המונח 'אחריות נכסים', שמשמעו 'ערבות נכסים', אינו אלא שימוש בכינוי של קרקעות, הנקראים 'נכסים שיש להם אחריות'. המילה אחריות שהייתה כינוי של חשיבות, הפכה שם נרדף לקרקעות, ומכאן הפכה להיות גם מילה נרדפת למילה ערבות.

<sup>44</sup> ליברמן, תוספתא כפשוטה בבא מציעא, עמ' 231, סבור שהמשמעות הפשוטה של המשנה היא דוקא כפירוש רבא בבבלי ורבי יוחנן בירושלמי. יתירה מזו כתב: "וריש לקיש שאומר בשהניח לפנייהם גוף הגזילה אין כוונתו לומר שנכסים שיש להם אחריות פירושו גוף הגזילה, ואינו מוציא את המאמר מידי פשוטו, אלא כוונתו שמשנתנו כוללת גם את גוף הגזילה, וכמו ששנה רבי בבבלי ב"ק קי"א ב' ". אמנם את התוספתא בבא מציעא אין הוא מסביר כך

<sup>45</sup> עמ' 55.

<sup>46</sup> א' גולאק, תולדות המשפט בישראל בתקופת התלמוד, חלק א, החיוב ושעבודיו, ירושלים תרצ"ט, עמ' 31 - 52, (להלן: גולאק, החיוב); י"ג אפשטיין, מבוא, עמ' 388 - 391, עוסק במשנת בבא קמא י, א, ונדרש למונח 'אחריות'; א' ווייס, "הצעת החומר במסכת קידושין, משנה ותוספתא ובירור הבעיות הכרוכות בפרק הקנינים", חורב יב (א' ווייס עורך), ניו יורק תשי"ז, עמ' 70 - 148; המאמר נכלל באוסף המאמרים של ווייס: על המשנה, הוצאת "בר אורין" בר אילן (ללא ציון שנה); עמ' 197 - 275 (להלן: ווייס, קידושין); הני"ל, דיונים ובירורים בב"ק, ירושלים - ניו יורק תשכ"ז, עמ' 147 - 152; ב' ליפשיץ "על הערב ועל כמה מונחים אחרים של התחייבות", שנתון המשפט העברי יג, (מ"א ראבילו ושי' שילה עורכים), ירושלים תשמ"ז, עמ' 185 - 213 (להלן: ליפשיץ, מונחים). ראה גם ערך 'אחר', ב' ליפשיץ, משפט ופעולה מונחי חיוב וקניין במשפט העברי, ירושלים תשס"ב, עמ' 50 - 51. גם י"ש צורי, ההיפותיקי, לונדון תש"ד, עמ' 9 - 23, מתייחס למונח 'אחריות' אך כל דבריו מבוססים על הנחה שמשמעות המילה היא כמקובל. טענתו היא שהמונח 'אחריות' קדם למונח 'שעבוד' אך אין לכך השפעה על הדיון כאן.

<sup>47</sup> 'על המשנה' עמ' 258 (=הצעת החומר, עמ' 131).

<sup>48</sup> כוונתו למילה אחרת.

<sup>49</sup> לדעתו של ווייס, הצירוף הקיים בתוספתא שלנו "יש בו אחריות", מסתדר יותר בקלות עם המשמעות המונחית של אחריות כלומר ערבות.

הסבר זה של ווייס הינו קשה ביותר. להסביר את המילה 'אחריות' כנגזרת מהמילה 'אחר' הוא הסבר קשה. על אחת כמה וכמה כאשר ווייס מוסיף על כך שאחר הוא חשוב ולכן אחריות היא חשיבות.<sup>50</sup>

ליפשיץ מציע הסבר דומה בחלקו. אף הוא מניח שהפירוש למונח 'אחריות' כשם תואר לנכסים, אינו יכול להתפרש על בסיס ההוראה של ערבות. הנחתו הראשונה היא: "ה'אחריות' משמעותה תחליף, חליפין, דבר מה אחר, העומד במקומו של משהו".<sup>51</sup> ולכן המשמעות של המילה 'אחריות' אינה אלא 'אחרות'. המונח "חייב באחריותן", מבטא את החובה להביא אחרים במקומם!<sup>52</sup> כך כאשר מחויב אדם באחריות על קרבן, מחויב הוא להביא אחר תמורתו. וכך כאשר מוכר אדם באחריות, מחויב הוא להעמיד נכס אחר, או את תמורתו בכסף, אם הוצא מיד הקונה. וכך מסביר הוא את הכינויים: נכסים שיש להם ושאינן להם אחריות:

נכסים שיש להם אחריות הם הנכסים שיש להם חליפין אם נמכרו ויצא ערעור על בעלותו של המוכר בהם, דהיינו: שעל המוכר לתת תמורתם גם אם בהסכם המכירה לא קיבל עליו המוכר במפורש את אחריותם; ונכסים שאין להם אחריות הם הנכסים שיש צורך בהתחייבות מפורשת לאחריותם, ובלא התחייבות כזאת אין לקונה כלום.. רק במקרה יש זהות בין הנכסים שיש להן אחריות (דהיינו: מקרקעין) לבין הנכסים שנושה גובה מהם את חובו, אך הסיבות לשתי ההלכות הן שונות בשני המקרים. הביטוי "אחריות נכסים" אינו זהה אפוא לביטוי "נכסים שיש להם אחריות".<sup>53</sup>

גם ליפשיץ מסביר, שהמשמעות המקובלת למילה אחריות כמילה נרדפת לערבות, היא סטייה, כך לשונו, מן הפירוש הראשון, אם כי סטייה מובנת. "וכשם ש"אני ערב" פירושו, כאמור, "אני חייב", כך הוא גם לגבי "ואני אחראי", כלומר, גופי חייב, גופי הוא התחליף לנשוא ההתחייבות".

### 1.3.3. יחסם של ווייס וליפשיץ לתוספתא בבא מציעא ולמקורות הקרובים אליה

שני החוקרים שהצגנו את שיטתם, מתייחסים באופן ספציפי לתוספתא בבא מציעא, ולמקורות נוספים הקשורים אליה. אצל ווייס יש למקורות אלו חשיבות מכריעה, שכן מהם הוכיח את שיטתו. לדעתו, אצל שניהם קיימת אי הבחנה מספקת, בין המקורות התנאיים שבספרות התנאית, לבין המקורות התנאיים המובאים בתלמודים.

#### גישת ווייס

ווייס התייחס למשנת בבא קמא על פי נוסחת הבבלי: "דבר שיש בו אחריות". כמו כן התייחס הוא לדברי רבי שהסביר לבנו את המשנה וטעמה לפי זה "מפני כבוד אביהם". וכך הוא כותב:<sup>54</sup>

לרבי לפי"ז לשון המשנה: דבר שיש בו אחריות, משמעו דבר שלו איזה חשיבות ותכונה משלו שעל ידה הוא ניכר לרבים ונקרא על שם בעליו. הלא כל טעמו הוא מפני כבוד אביהם.

את שיטת ריש לקיש בירושלמי, מפרש ווייס גם כן לפי הסבר הבבלי:<sup>55</sup>

או שהוא מוסיף על רבי, היינו לרבי רק דבר הניכר לרבים, ולר"ל כל דבר הוא כאן בבחינת "ניכר לרבים", וחייבין להחזיר מפני כבוד אביהן, ולא משום רשות יורש לאו כרשות לוקח

<sup>50</sup> ראה אצלו עמ' 260, את ההסבר לקנין חליפין לפי דרכו.

<sup>51</sup> ליפשיץ, מונחים, עמ' 194.

<sup>52</sup> ביטוי זה מופיע עשרות פעמים בלשון התנאים במשמעות זו.

<sup>53</sup> ליפשיץ, מונחים, עמ' 195 - 196. בקטע שדלגנו עליו, מפנה הוא לברייתא בבא בתרא מג, ב, שלפי פשוטה מוכיחה שתם מכירת קרקעות היא באחריות, ושתם מכירת מטלטלין אינה באחריות. אולם אין בה כדי להוכיח את טיעונו הלשוני, שזו היא המשמעות של הביטוי 'נכסים שיש/שאינן להם אחריות'.

<sup>54</sup> עמ' 257.

<sup>55</sup> עמ' 258.

דמי. או שכוונתו היא באמת: בשהניח לפניו גוף הגזילה, והיא "דבר שיש בו אחריות", היינו דבר הניכר לרבים.

כך עושה הוא גם ביחס לתוספתא שלנו ומקבילותיה. ווייס מביא את התוספתא, את הברייתא המקבילה: "הניח להן אביהן פרה וטלית וכל דבר המסוים חייבין להחזיר מפני כבוד אביהן",<sup>56</sup> ואת המקבילה שבירושלמי:<sup>57</sup> "הניח לפניו פרה או טלית חייבין להחזיר". בצדק מניח הוא, שלשון התוספתא הוא המקורי, ואילו התלמודים קיצרו (ירושלמי), או הוסיפו פירוש (הבבלי). וכך הוא מסכם:<sup>58</sup>

בכל אופן אף בברייתא זו בהדיא הביטוי אחריות במובן חשיבות, שינוי והכר העושה את הנכס הנידון ל"דבר המסוים" הניכר לרבים ונקרא על שם בעליו. ו"דבר שיש בו אחריות" משמעו כמפורש בבבלי: דבר המסוים.

ברור שווייס מתייחס, לדין השנוי בתוספתא בענין ריבית, ולדין של גזלה אליבא דרבי, כפי הסבר הבבלי. לפי הבבלי הטעם לחיוב ההשבה של פרה וטלית הינו כבוד אביהם, ולאור זאת המכנה המשותף של דברים שיש חיוב להשיבם צריך להיות היכולת להבחין מי הוא הבעלים של החפץ. מכאן מסיק ווייס ש'אחריות' מבטאת את הניכרות והשוני של הנכס, היא הנותנת לו את חשיבותו.

### גישת ליפשיץ

ליפשיץ לא ביסס את דבריו על המקורות הללו, אולם סבור הוא שביאורם עולה יפה עם מקבלים את הצעתו. ליפשיץ מציב את המילה 'חליפין' במקום המילה 'אחריות'. כלומר, כל דבר שניתן לקיים באמצעותו קנין חליפין, הוא הדבר שמוגדר "דבר שיש בו אחריות". גם התוספתא בבא מציעא, וגם משנת בבא קמא, המתיחסות למטלטלין, מגדירות את המכנה המשותף כדבר שניתן לקיים בו קנין חליפין.

לדעתו ה בדלי הגירסה במשנת בבא קמא גרמה למחלוקת שבתלמודים. "דבר שיש לו אחריות" הוא כינוי לקרקע, ולפי גירסה זו נתפרשה המשנה על ידי רבא "אם הניח להם אביהם אחריות נכסים". אולם הגירסה "דבר שיש בו אחריות" שאינה ברורה,<sup>59</sup> מתפרשת מההשוואה לתוספתא בבא מציעא, ולברייתא המקבילה אליה.<sup>60</sup> ממקורות אלו ניתן ללמוד ש'דבר שיש בו אחריות' הינו 'דבר המסוים'. 'דבר מסוים' הוא הקריטריון של כלים הראויים לעשות קנין חליפין.<sup>61</sup> ומכאן ש'דבר שיש בו אחריות' הינו דבר שיש בו חליפין. וכך מסכם הוא:

רק בדבר המסוים, שהוא דבר הניכר לרבים: "זו היא שגזל פלוני והניחה לירושיו", יש משמעות לנימוק מפני כבוד אביהם, ואין הדבר נכון לגבי חצי-רימון וחצי-אגוז. ורק בדבר שהוא ניכר בו שהוא של פלוני ניתן לעשות בו את קניין החליפין.<sup>62</sup>

<sup>56</sup> בבא קמא, צד, ב; בבא מציעא, סב, א.

<sup>57</sup> בבא קמא פ"י ה"א (ז, ע"ב) עמ' 1211.

<sup>58</sup> עמ' 259.

<sup>59</sup> לפי דרכו של ליפשיץ, יש לו אחריות = יש לו חליפין, ממילא יש בו אחריות הוא מונח קשה.

<sup>60</sup> ראה הערה 56

<sup>61</sup> בבא מציעא, מז, א: "מה נעלו דבר המסוים לאפוקי חצי רמון וחצי אגוז דלא".

<sup>62</sup> קביעה זו של ליפשיץ, שלא ניתן לעשות חליפין אלא בכלי שניכר שהוא של בעליו, היא לפי פרשנותו שלו, שקנין סודר אינו מבוסס על החליפין העתיקים (שוה בשוה), אלא על הרעיון של ערבון שנותן המתחייב באמצעות כלי שניכר לכל ששלו הוא. ראה דבריו בנספח למאמרו עמ' 210, וכן בספרו אסמכתא, עמ' 339 – 340 והערה 297.

### 1.3.4. השגות על דרכם של ווייס וליפשיץ

כאמור, אצל שני החוקרים הללו אין הבחנה מספקת בין המקורות התנאיים בספרות התנאית, לבין מקורות אלו המובאים בתלמודים. יש לתת את הדעת לעובדה, שגם הפירוש "מפני כבוד אביהם", וגם מילות ההסבר "דבר המסויים" (כפי שגם ווייס ציין), אינם נמצאים במשנה ובתוספתא.<sup>63</sup> ההסתמכות על נתונים אלו, כמוה כהסתמכות על פירושי הגמרא, ואין בהם אלא להעיד שכך הבינה הגמרא את הדברים.<sup>64</sup>

מקריאת המקורות הללו כפי שהם, הנתון הוודאי היחיד שעולה לפנינו, הוא השימוש במונח 'אחריות' גם למטלטלין. התוספתא בבא מציעא, נוקטת במונח 'דבר שיש בו אחריות', בהמשך לרשימה של פרה, שדה וטלית. המשנה בבא קמא י, א, מכנה כך או בדומה לכך,<sup>65</sup> את הגולה שהניח האב לבניו. גם כאן ההבנה הפשוטה היא שמדובר על מטלטלין, וברוח זו ביאר את המשנה רבי לבנו. וכך אנו מוצאים גם בתוספתא, בבא קמא, י, כא.<sup>66</sup>

כפי שיוסבר להלן, את ההסבר "מפני כבוד אביהן", כנימוק לחובת ההשבה של ריבית על ידי היתומים, נראה שהוסיפו האמוראים.<sup>67</sup> נימוק זה להשבת גולה על ידי היתומים, אף הוא חשוד בעינינו שאינו בהכרח מדברי רבי, ובעלי הגמרא הוסיפוהו.

### 1.3.5. הצעה להסבר המונח 'אחריות'

השימוש במילה 'אחריות' במסגרת של הגדרת נכסים, צריך להיות מוסבר לאור העובדות הבאות:

- א. ברוב המקרים המונח 'נכסים' שיש להם אחריות מתאר קרקעות וניגודו מטלטלין.
- ב. קיים שימוש משני, במונח דומה (או אפילו שווה),<sup>68</sup> המתייחס למטלטלין או לקרקעות ומטלטלין יחדיו.
- ג. שתי דוגמאות של מטלטלין שנכללים תחת שם זה הם: פרה וטלית.

לדעתי הפענוח הנכון של המילה 'אחריות' נאמר על ידי ר' יושע פאלק כץ בחיבורו 'ספר מאירת עינים',<sup>69</sup> (תוך כדי ביאורו את דברי ה'ערוך'). כך גם פירש ש"י פיין.<sup>70</sup> גולאק מציג פירוש זה בשם יש מפרשים, ודוחה אותו.<sup>71</sup> לעומת זאת אפשטיין, מחזיק בהסבר זה כמסיח לפי תומו, מבלי להזכיר את קודמיו.<sup>72</sup>

<sup>63</sup> ראה להלן פרק שני, סעיף 2.1.2.

<sup>64</sup> יש לציין שבענין זה גם ליברמן הלך אחר פירוש הגמרא. ליברמן מפרש את המונח 'אחריות', בתוספתא בבא מציעא (תוספתא כפשוטה עמ' 232), שלא כפי שמפרש הוא את המשנה בבא קמא (ראה לעיל הערה 44): "אבל כאן ברור שמדברים בגוף הרבית (בניגוד למשנת הגזול - צ.ש.), ואם הניח להם אביהן פרה שדה וטלית וכל דבר שיש בו אחריות (כגון בית וכדומה) שקבל בריבית חייבין להחזיר משום כבוד אביהם שעשה תשובה. ואין הבדל בין כל דבר מסויים לבין "דבר שיש בו אחריות", שאף הוא דבר מסויים הוא".

<sup>65</sup> אמנם לפי רוב עדי הנוסח כאן המונח הוא "דבר שיש לו אחריות".

<sup>66</sup> המונח "דבר שיש בו אחריות" נמצא גם בתוספתא, בבא קמא, א, ב, עמ' 2. ליברמן בתוספתא כפשוטה שם עמ' 6 – 7 סבור שהמקורות חלוקים, לפי התוספתא שמין בקרקעות ולפי מכילתא דרשב"י שמין במטלטלין. לפי הסבר שאציע להלן יתכן שאין מחלוקת ואף התוספתא מדברת על מטלטלין.

<sup>67</sup> פרק שני, סעיף 2.1.2.

<sup>68</sup> "דבר שיש בו אחריות".

<sup>69</sup> חושן משפט, סימן ס, סימן קטן ג.

<sup>70</sup> שמואל יוסף פיין, האוצר - אוצר לשון המקרא והמשנה, כרך ראשון, ורשה תרפ"א, ערך 'אחריות'.

<sup>71</sup> גולאק, החיוב, עמ' 32.

<sup>72</sup> מבוא לנוה"מ, עמ' 390.

אציג תחילה את הפירוש, ואחר כך אדון בטיעונים שהעלה גולאק כדי לדחותו. המשותף לקרקעות ולחפצי מטלטלין כמו פרה וטלית, לעומת סוג אחר של מטלטלין, היא יכולת הקיום. השם 'מיטלטלין' כולל את כל סוגי החפצים שאינם קרקעות, גם מוצרים מתכלים וגם חפצים בני קיימא. אולם חכמים הבחינו בין גזלן או מלווה בריבית, שהניחו לבניהם מיטלטלין מתכלים, למי שהניח לבניו חפצים בני קיימא. כאשר ירשו הבנים מוצרים מתכלים, אין בידיהם גוף הגזלה או הריבית. חכמים לא חייבו את היורשים להשיב את דמי הגזלה או הריבית. אולם כאשר מחזיקים היורשים את גוף הגזלה או הריבית, במקרה כזה הטילו חכמים חובת החזר החפץ לבעלים.

יתכן שהמקור הלשוני של המונח 'אחריות', הינו המילה 'אחרית', הנפוצה במקרא.<sup>73</sup> משמעותה של המילה 'אחרית' ביחס לזמן היא עתיד או קץ,<sup>74</sup> 'אחרית הימים' הם הימים שיהיו בעתיד. אמנם הפסוק המתאים ביותר לדברינו, הוא יחזקאל כג, כה: "וַיִּנְתְּנִי קִנְיָתִי בְּיָדְךָ וְעָשׂוֹ אוֹתְךָ בְּחֻמָּה אַפְּךָ וְאֶזְנִיךָ יִסְרִי וְאַחֲרִיתְךָ בְּחָרֶב תִּפּוֹל הַמָּה בְּנִיךָ וּבְנוֹתֶיךָ יִקְחוּ וְאַחֲרִיתְךָ תֵּאָכַל בְּאֵשׁ". התרגום לסוף הפסוק הוא: "ושפר ארעיד יתוקד בנורא". ואכן רוב המפרשים הסבירו שכוונת הפסוק: לא רק האנשים ימותו בחרב, אלא גם הבתים והשדות יועלו באש. אולם כיצד מתקשרת המילה 'ואחריתך' למשמעות של בתים ושדות?

רש"י על הפסוק פירש: "ואחריתך תאכל באש - ושפר ארעיד שהן אחריות לישען עליהם לפרנסה". לפי רש"י, הקרקעות מכונים בפסוק 'אחריות', מלשון אחריות, שאדם סומך על הקרקע לפרנסתו. כלומר, רש"י ביאר את המילה המקראית 'אחריות', לפי המונח של חכמים הקוראים לנכסים דלא נידי נכסים שיש להם אחריות.

זיקה בין המושג 'אחריות' לפסוק ביחזקאל הציג גם בעל 'הערוך':<sup>75</sup>

אחריות נכסים שיש להם אחריות בפ"ק דקדושין במשנה (קדושין כ"ו). פי' אחריות נכסי קרקע. ואחריתך תאכל באש (יחזקאל כ"ג, כ"ה) תרגום ושפר ארעיד תתוקד בנורא. אין אנו אחראין לרמאין בפ"ג בדמאי (ג' ה').

בעל 'הערוך' לא הסביר את הקשר הלשוני בין המילה למשמעותה, אולם ברור שסבור הוא שיש קרבה בין המונח 'אחריות' למילה המקראית 'אחרית'. בעל 'תוספות יום טוב'<sup>76</sup> הסביר את כוונת הערוך, שהמילה אחרית מורה על הנכסים המשובחים - מיטב הארץ, וזו כוונת התרגום "ושפר ארעיד".

הסברו של בעל 'תוספות יום טוב' אינו סביר כלל. ואין הוא נתלה אלא במילה 'ושפר' של התרגום, שיתכן שאינה אלא תוספת למילה העיקרית שהיא 'ארעיד'. ואכן כמה מהמפרשים<sup>77</sup> הראשונים של הפסוק, הבינו את התרגום בלי לקשור בין המילה 'ושפר' למילה 'אחרית'. כך ביאר את הפסוק הרד"ק:

ואחריתך תאכל באש - אמר אחריתך, על הבתים הנשארים אחרי האדם במותו, וכן כתוב: ואת כל בתי ירושלם ואת כל בית גדול שרף באש,<sup>78</sup> ותרגם יונתן ואחריתך, ושפר ארעיד.

<sup>73</sup> למעלה מששים מופעים.

<sup>74</sup> ראה ש"א ליונשטס, אוצר לשון המקרא, עמ' 86.

<sup>75</sup> ערוך השלם, ערך 'אחריות', ניו יורק תשט"ו, עמ' 58.

<sup>76</sup> בפירושו לקידושין א, ה, הפנה בעל 'תוספות יום טוב' לערוך ללא הסבר; אולם בפירושו לקידושין ה, יד ד"ה 'אחרית' מתבחרת דרכו: "ני"ל שהוא מענין אחריות שפירושו מיטב. כמ"ש בשם הערוך במשנה ה' פרק קמא"

<sup>77</sup> הרד"ק המובא מיד, מצודת דוד; ר' יוסף קרא (1055-1125 בקירוב, ראה עליו אצל מ' כהן, הקדמה, מקראות גדולות הכתר, יחזקאל, בר אילן תש"ס, עמ' ט).

<sup>78</sup> מלכים ב, כה, ט; ירמיהו נב, יג בשינוי קל.

כלומר, בתים וקרקעות הם נכסים שיש להם קיום, אף אחרי מותו של האדם, לכן מכונים הם אחריתו של אדם. בדיוק כפי שהימים המרוחקים העתידיים, נקראים אחרית, לא במובן של סוף אלא במובן של מי שנשאר אחרון, כך הנכסים הקיימים לזמן רב אחרי האדם, נקראים אחרית. כך הבין את הערוך גם בעל 'ספר מאירת עינים', המצטט את הערוך וכותב:<sup>79</sup>

נראה דפי בו ב' פירושים. פי' הראשון דאחריות הוא מל' אחריו או אחרית. ור"ל שבטוח בנכסי קרקע שישאר אחריו, ולא יוכל לשומטם מלהפרע מהם, משא"כ במטלטלים. ובפי' השני פי' אחריות מלשון אחראין, שהוא מלשון ערבות, שבטוח בנכסי דקרקע שהן ערבין לו. וכדאמרי' בעלמא, נכסוהי דאינש אינהו ערבין ליה.<sup>80</sup>

וכך אף הבין אפשטיין את המונח אחריות, ונראה שלא סבור היה שיש צורך להאריך בכך. כך כתב אפשטיין תוך כדי דיונו במשנת הגוזל:<sup>81</sup>

הגוזל ומאכיל את בניו והמניח ("ומניח") לפנייהם וכו', פירושו איפוא: בין שהוא מאכיל את בניו ב ח י ו ובין שהניח ל ה ם ("לפניהם") הגזילה בירושה, אם היא דבר הקָלָה ונאכל פטורין, ואם היה הגזל דבר שיש בו אחריות, קרקע וכדומה, חייבין להחזיר ולשלם.<sup>82</sup>

לא מן הנמנע בעיני, שחכמים גזרו את המילה אחריות כשם התכונה של הישארות עד אחרית. נכסים שיש להם אחריות' אלו נכסים שיש להם את היכולת להתקיים גם בעתיד - באחרית. המילה 'אחריות' נגזרה לפי זה מ'אחרית' כשם לתכונה. נכסים שיש להם אחריות, הם נכסים שיש להם עתידיות. נכסים שיש להם את היכולת להתקיים לזמן ארוך.<sup>83</sup>

יתר על כן, בתרגום לדברים לב, כט, נמצאת המילה 'באחריותא', כתרגומה של המילה 'לאחריתם'!<sup>84</sup> לפי זה יתכן שהמילה 'אחריות' היא התחליף הארמי למילה 'אחרית'. אם כך, נכסים שיש להם אחריות, הם נכסים שיש להם אחרית.

### 1.3.6. בחינת טיעוניו של גולאק נגד פירוש זה

גולאק הציג פירוש כזה בשם 'יש מפרשים' ודחה אותו על הסף. לדעתי אין הוא מעלה טיעונים ממשיים מחד גיסא, ויתכן גם שחלק מהנחות היסוד שלו היטו אותו, מאידך גיסא. כך הוא כותב:<sup>85</sup>

יש מפרשים אמנם כאן מלת אחריות מלשון אחרית, כלומר נכסים שיש להם אחרית וקיום, כמו שמצינו מלה זו בתרגום יונתן (ב) דברים ל"ב כ"ט: "אתבוננו מה הוי באחריותא",<sup>86</sup> ברם

<sup>79</sup> חושן משפט, סימן ס סימן קטן ג. (תודתי נתונה לרב ד"ר איתמר ורהפטיג שהפנה אותי למקור זה).

<sup>80</sup> בעל היסמ"ע' הבין שהערוך מציג כאן שני פירושים בגלל המשפט האחרון בערוך: "אין אנו אחראין לרמאיין". אולם סביר יותר בעיני שהערוך ראה גם את המילה 'אחראי' כהמשך לאותה משמעות.

<sup>81</sup> מבוא לנוסח המשנה עמ' 390.

<sup>82</sup> הניקוד והרווחים במקור.

<sup>83</sup> הסיומת Xות שכיחה בלשון חכמים בהשפעת הארמית, ראה א' בנדויד, לשון מקרא ולשון חכמים, כרך שני, תל אביב תשל"א, עמ' 442. הסיומת יות (לשם עצם מופשט) שכיחה פחות, אך גם היא נמצאת בלשון חכמים. למשל המילה 'רמיות' (=רמאות) המופיעה כך בתוספתא, שביעית, ו, יח, עמ' 192; יבמות, ד, ד, עמ' 11; בירושלמי, תענית, ב, א, (סה ע"ב) עמ' 712; קידושין, ג, א, (סג ע"ג) עמ' 1168; ואף ברמב"ם, כ"י אוקספורד 80 Huntington, הלכות דעות ז, ד (מהדורת הרב רבינוביץ עם פירוש יד פשוטה עמ' שלז).

בתוספתא, קידושין ה, טז, עמ' 208. "אבל תורה משמרתו לאדם מכל רע בנערותו, ונותנת לו אחרית ותקוה בזקנותו". (קטע זה הוא חלק מהתוספתא שניתוספה למשנה סוף קידושין, ראה אפשטיין, ראה אפשטיין, מבוא לנוה"מ, עמ' 977) ובכ"י ווינה מופיע במקום "אחרית", "אחריות". ליברמן נמנע מלהציג עובדה זו במנגנון חילופי הנוסחאות, ובתוספתא כפשוטה, עמ' 984, ציין שזו טעות.

<sup>84</sup> הפסוק: "לו חכמו ישכילו זאת יבינו לאחריתם", מתורגם בתרגום המכונה ירושלמי: "אילו חכמו ישראל ויליפו אורייתא אתבוננו מה הוי באחריותא". בתרגומים האחרים תרגמו: "בסופיהון".

<sup>85</sup> גולאק, החיוב, עמ' 32 - 33.

פירוש זה אין לקבלו, שהרי מלת "אחריותא" משמשת כאן במובן סוף, כמו בתרגומים הארמיים שם, ולא במובן קיום שלא מצינו לה שימוש זה במקורותינו; ומאיזה טעם באה כאן בגדר עברי צורה ארמית של מלה שישנה בעברית? ביחד עם הגדר נכסים שיש להם אחריות הובא במקורות קדומים של המשנה הגדר אחריות נכסים, והדעת נותנת שלמלת אחריות יש מובן אחד בשני הגדרים הללו ואחריות נכסים היא המציינת את הנכסים שיש להם אחריות. ואחרי שאחריות נכסים היתה שכיחה בחיי עמנו לפחות מדורו של שמעון בן שטח, ומצינו גדר דומה במשפט האשורי, אין ספק בדבר שלזו נתכוונו גם בגדר נכסים שיש להם אחריות

ארבעה טיעונים מעלה כאן גולאק. נבחן אותם אחד לאחד:

1. בשני התרגומים, אונקלוס ויונתן, מתורגמת המילה 'לאחריתם' - "בסופיהון".<sup>87</sup> לאור זאת סבור גולאק שזה הוא הפירוש היחיד לפסוק. ממילא גם המילה 'אחריותא' של התרגום הירושלמי, אמורה להתפרש בהכרח בהוראת סוף. טיעון זה תמוה. מדוע עלינו להניח שכל התרגומים תרגמו בדיוק באותה המשמעות. אדרבא, העובדה שהמתרגם בחר במילה החלופית 'אחריותא', מלמדת שההוראה המדויקת לדעתו אינה סוף. ואמנם בחלק ניכר של המופעים של המילה 'אחרית', פירוש המילה אינו סוף אלא הזמן העתיד והמאוחר.<sup>88</sup>
2. מוסיף גולאק וטוען: "ומאיזה טעם באה כאן בגדר עברי צורה ארמית של מלה שישנה בעברית?". כלומר, מה לה למשנה להשתמש במילה הארמית 'אחריות', שהיא תרגומה של המילה העברית 'אחרית', והרי ניתן להשתמש במילה העברית. אולם כידוע ההשפעה של הארמית על לשון חכמים היתה גדולה ביותר,<sup>89</sup> ואילו היה ממש בטיעון זה, ניתן לשאול על מילים אין ספור. יתירה מזאת, לפי הסברה שהעלינו לעיל, שהמילה 'אחריות' היא שם תכונה, שוב אין ממש בשאלה מדוע השתמשו חכמים במילה זו.
3. טיעונו השלישי של גולאק הוא, ששני המונחים 'אחריות נכסים' ו'נכסים שיש להם אחריות', צריכים להיות בעלי אותו מובן. כבר הצבענו לעיל על הקושי לשייך לנכסים את 'אחריות', במובן של 'אחריות נכסים'. גולאק כותב: "בדרך כלל משמשת מלת אחריות להורות על השלמת דבר שחסר בדבר אחר שבא במקומו, כמו שאמרו "אם אבדו חייב באחריותן", ובמובן זה אמרו "אחריות נכסים" <sup>90</sup> כמו כן מוסיף הוא: "אותו מובן בדיוק יש גם לגדר "אחראי" במקורות התלמוד, שממנו בא השם אחריות." אולם לפי הצעתי התהליך הוא הפוך. בתחילה כונו הנכסים אשר קיימים זמן רב, בתואר 'יש להם אחריות'. בעקבות כך נוצר המושג 'אחראי', המקביל למושג 'ערב'.<sup>91</sup> ומכאן הפכה המילה 'אחריות' להיות שם הפועל כמו במונח 'אחריות נכסים'.
4. טיעונו האחרון של גולאק לוקה לכאורה בעירוב תחומים. השאלה העומדת לדיון כאן היא לשונית, וספציפית למונח 'אחריות'. הגדר המשפטי של האחריות יכול היה להיות רווח, אך אין זה אומר שהמונח הלשוני היה בהכרח אחריות ולא ערבות. כך גם לגבי העובדה, שבמשפט האשורי קיים היה גדר דומה. זאת ועוד, גולאק סבור, שעובדת היותו של מוסד האחריות, רווח במשפט כבר בזמן קדום, מוכיחה שכוונת המונח 'נכסים שיש להם אחריות', היא נכסים

<sup>86</sup> בהערה 9 מפנה גולאק למילת 'אחריות' באוצר לרשי"ף, ראה למעלה הערה 70, ומוסיף שלוי במלונו לתרגומים הביא שני הפירושים, אבל במלונו התלמודי חזר בו, וכן יאסטרוב. על הערכתו של יאסטרוב את לוי, ראה במבוא למילון עמ' XIII.

<sup>87</sup> תרגום אונקלוס, מהדורת ברלינר עמ' 236; תרגום יונתן, מהדורת גינבורגר עמ' 359, (קלארק עמ' 250). בתרגום השבעים, מהדורת קארל, עמ' 235, כתוב "לאחרית".

<sup>88</sup> וכפי שצינתי גם הביטוי 'אחרית הימים' אינו סוף אלא הזמן העתידי הסמוך לסוף.

<sup>89</sup> ראה למשל א' בנדויד, לשון מקרא ולשון חכמים, כרך ראשון תל אביב תשכ"ז, פרק יז, עמ' 127 - 135.

<sup>90</sup> שם עמ' 31.

<sup>91</sup> האחראי הינו בעל התכונה של האחריות, כלומר שישאר לזמן רב, ויוכל לעמוד במקום מי שהוא אחראי לו.



שממששים כאחריות. מצד שני, מוכיח הוא ממשנת קידושין הקדומה, המשתמשת במונח 'נכסים שיש להם אחריות', שמוסד האחריות הינו קדום הרבה לחורבן הבית.<sup>92</sup>

### 1.3.7. סיכום

- הכותרת 'דבר שיש בו אחריות' בתוספתא אינו יכול להתפרש כפי שמקובל לפרש מונח זה, שהרי התוספתא מונה תחתיו אף מטלטלין.
- חוקרים אחדים הציעו הסברים מחדשים למונח 'אחריות'. וייס טען ש'אחריות' פירושה חשיבות, וליפשיץ סבור ש'אחריות' אינה אלא חליפין.
- שניהם ביססו את שיטתם על הסבר הבבלי לדין התוספתא: 'מפני כבוד אביהם'.
- יש לקבל את הפירוש ש'אחריות' מבטאת שם לדברים שאינם מתכלים.
- לפי פירוש זה, יתכן שיש קשר למילה המקראית 'אחרית'. 'אחריות' היא התכונה של ההישארות עד אחרית.
- גולאק אמנם דחה פירוש זה, אך לדעתי אין טיעוניו עומדים בפני הביקורת.

### 1.4. ההסבר המשפטי של דיני התוספתא

כפי שכבר הצגנו במבוא,<sup>93</sup> אין לכאורה בסיס משפטי, לקיומו של חיוב גמור להחזיר ריבית. אבחן כאן שאלה זו על בסיס הנתונים שמתקבלים מעיון בתוספתא עצמה. מה הוא ההסבר לשלושת הדינים המופיעים בתוספתא. האם מלמדת החובה להשיב את הריבית, שהריבית שנגבתה באיסור שייכת ללווה, ולכן חייב המלוה להחזירה. או שיש להבין את הוראת התוספתא רק כציווי דתי מוסרי למלוה החוזר בתשובה.<sup>94</sup>

#### 1.4.1. "ועשה תשובה" - חיוב לחזור בתשובה בלבד

<sup>92</sup> בעמ' 33 הוא כותב: "אין ספק בדבר, שבזמן שהגדירו את הקרקעות על פי אחריות נכסים החלה עליהן, היתה אחריות זו רגילה מאוד בחיים המעשיים, שהרי אין מגדירים גדר על פי תכונה מקרית ובלתי שכיחה, ולפי מה שמצינו שהגדרים נכסים שיש להם אחריות ושאינן להם אחריות היו קבועים בדיני עמנו לפני חורבן בית שני, צריך לומר שאחריות זו היתה רגילה מאוד בחייהם עוד קודם לכן, עד שהחכמים יכלו לקבוע על פיה הבדל בין קרקעות ובין מטלטלין; ואמנם מזמנו של שמעון בן שטח היו כבר קרקעותיו של כל אדם משועבדות באחריות זו לפחות לכתובת אשה. יותר מזה, אלמלא היתה אחריות נכסים נפוצה בכל חלקי העם אי אפשר היה להגדיר על פיה את הקרקעות, שהרי באופן זה היו בארץ הרבה קרקעות שייכות לחלקים מן העם שלא היתה אחריות נכסים שכיחה בהן."

<sup>93</sup> סעיף 4.1.

<sup>94</sup> המפרשים נוהגים להשתמש במונח 'לצאת ידי שמים'. אולם יש לבחון את משמעותו המקורית של המונח. המשמעות התלמודית של מונח זה היא המוטיווציה להיות נקי מספק למרות שאין חיוב משפטי. כגון במקרה של טענת ממון שהנתבע אינו יודע אם הוא חייב, בבא קמא, קיח, א: "א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן האומר לחבירו מנה לי בידך והלה אומר איני יודע חייב בבא לצאת ידי שמים". כך גם בירושלמי, בבא קמא, פ"י ה"ז (ז, ע"ג) עמ' 1213, בהתייחס למשנה: "ר' יוחנן אמר בבא לצאת ידי שמים". כלומר אם רוצה הוא לצאת ידי שמים חייב לשלם. כך גם הקפיד לנסח זאת הרמב"ם, טוען ונטען, א, ט: "...אבל אם אין לו תובע והודה מעצמו ואמר גזלתיך או הלוייתי מנה, אביך הפקיד אצלי מנה ואיני יודע אם החזרתיו או לא החזרתיו, אינו חייב לשלם, ואם בא לצאת ידי שמים חייב לשלם". כך גם בדין הגוזל מכמה בני אדם ואינו יודע ממי גזל. ראה בבא מציעא, לו, ב, רמב"ם, גזלה ואבדה, ד, י. רק במקום אחד, בבא קמא צד, ב, סתמא דגמרא משתמשת במונח זה בהקשר של השבת ריבית: "...אמרי מחזירין ואין מקבלין מהן אלא למה מחזירין לצאת ידי שמים."

התוספתא מדברת במפורש על: "המלווה את חבירו בריבית ועשה תשובה". המשמעות הפשוטה של הדברים היא שאין מדובר כאן על חיוב משפטי, כי אם על חובת המלווה הרוצה לחזור בתשובה. גם הראשונים שדנו בתוספתא זו, הבינוה כך. כך למשל הרמב"ן:<sup>95</sup>

ומיהו בתוספתא תניא המלווה את חבירו בריבית ועשה תשובה חייב להחזיר וכו' ולא מקשי מינה לר' יוחנן, אלמא בדרך תשובה לכ"ע חייב להחזיר.

את הדברים הללו כותב הוא, כנגד גישת הראשונים הסבורים, שלדעת רבי יוחנן שאומר ריבית קצוצה אינה יוצאה בדיינים, פטור מהשבה אפילו החוזר בתשובה. ולפי המשמעות הפשוטה של התוספתא, ברור שיש חיוב השבה לעושה תשובה. ואמנם הרמב"ן עצמו חולק על גישה זו, וסובר: "לעולם צריך להחזיר בבא לצאת ידי שמים". ומסתבר שהתוספתא היא שגרמה לו לרמב"ן לומר כך.<sup>96</sup>

בחידושי הרשב"א הדברים מפורשים ביתר חדות:<sup>97</sup>

ובתוספתא שנו המלווה את חברו בריבית ועשה תשובה חייב להחזיר, וההיא כר' יוחנן מיתניא, מדקתני ועשה תשובה, דאלמא הא לא עשה תשובה לא, ואפי' הכי קתני כשעשה תשובה חייב להחזיר.

כלומר, אין אפשרות להעמיד את התוספתא, אלא על פי שיטתו של רבי יוחנן. שכן לפי רבי אלעזר ריבית קצוצה יוצאת בדיינים, ואם כן לא יתכן ליישב את התוספתא, המורה להחזיר ריבית רק לעושה בתשובה, עם רבי אלעזר הסבור שבכל מקרה ריבית חייב המלווה להשיב את הריבית ואף כופים אותו לעשות כך.

כדי לדחות את ראייתם של הראשונים מהתוספתא, מציע הגר"א להסביר את התוספתא כמחייבת חיוב גמור.<sup>98</sup> המילים "ועשה תשובה", לא באו אלא מפני ההמשך של התוספתא. הבבא האחרונה, המחייבת את הבנים להחזיר, מוסברת בתלמוד כחיוב מפני כבוד אביהם, ומועמדת במקרה שאביהם עשה תשובה ולא הספיק להחזיר טרם מותו.

ליברמן אינו מכריע בין שתי אפשרויות אלו:<sup>99</sup>

והראשונים הנ"ל הקשו מן התוספתא כאן שמפורש בה שחייב לצאת ידי שמים, והיא הרי בשיטת ר' יוחנן, משום שלר' אלעזר (הסובר שריבית קצוצה יוצאה בדיינים) אפילו לא עשה תשובה חייב להחזיר... ואפשר ששנו כאן "ועשה תשובה" משום הסיפא, והיא כר' אלעזר..

אולם ההסבר של הגר"א מבוסס מעיקרו על ההסבר של הגמרא בברייתא. לפי הסבר הגמרא החיוב של הבנים להחזיר "מפני כבוד אביהם", מותנה בכך שאביהם עשה תשובה ולא הספיק להחזיר עד שמת. הסבר זה אינו ההסבר הפשוט של התוספתא. התוספתא מתיחסת ברישא לחוזר בתשובה אשר חייב להחזיר, ודווקא במציעתא ובסיפא, עוברת לדבר על מקרה של רשע שלא חזר בתשובה. זה שלא חזר בתשובה ולכן גם לא החזיר - אין בניו מחויבים להחזיר, ועליו נאמר יכין וצדיק ילבש, אלא אם מדובר בדבר שיש לו אחריות.<sup>100</sup>

<sup>95</sup> חידושי הרמב"ן, בבא מציעא, סב, א, ד"ה 'מיתבי', עמ' שסד - שסו. ראה הפניה לראשונים נוספים אצל ליברמן, תוספתא כפשוטה בבא מציעא, עמ' 230, שורה 64.

<sup>96</sup> בתחילה מציע הרמב"ן פתרון אחר, המבוסס על השערה שתוספתא זו לא נשנתה בי רבי חייא.

<sup>97</sup> חידושי הרשב"א, בבא מציעא, סב, א, ד"ה 'ר' יוחנן', עמ' תעד - תעו.

<sup>98</sup> ביאור הגר"א לשולחן ערוך, יורה דעה סימן קס"א סימן קטן ז.

<sup>99</sup> ראה הערה 95.

<sup>100</sup> למרות זאת בעל מצפה שמואל על התוספתא פירש כך. גם שוחטמן מובא בהערה 101, מציע כך.

שוחטמן מציע הסבר נוסף להיגד 'ועשה תשובה' שבתוספתא.<sup>101</sup> לפי הצעתו מילים אלו לא נאמרו אלא מפני "שלא דיבר בעל הברייתא אלא בהווה, שהרי ברגיל אין המלווה מחזיר את הריבית שנטל".<sup>102</sup>

#### 1.4.2. חיוב מוגבל למלווה עצמו - אין בסיס משפטי לתביעה

מן הדין השני השנוי בתוספתא, עולה לכאורה באופן חד משמעי, שאין תוקף משפטי מחייב לחובת ההשבה של הריבית. אילו היה ממון זה של הלווה וזכותו היתה לתובעו בדין, כיצד נעלמת זכות זו לאחר מיתת המלווה. העובדה שיורשי המלווה פטורים מהשבת הריבית משמעותה הבלעדית היא שאין ללווה זכות תביעה משפטית של הריבית. הוה אומר, המלווה השב בתשובה צריך להשיב את הריבית שלקח, אך אין זו אלא חובה דתית הקשורה בחזרתו בתשובה. חובה זו אינה מושתתת על זכות של הלווה, יתר על כן, היא אף אינה מייצרת זכות של הלווה לתבוע את הממון.

אמנם הדין השלישי נראה כסותר את דברינו. אם אין ללווה כל זכות לתבוע את הריבית, מדוע בכל זאת מחויבים היורשים להשיב פרה, שדה וטלית. ישנן שתי אפשרויות להבין את דיני התוספתא:

- אין חיוב משפטי להשיב את הריבית, ולכן ודאי שאין חיוב על היורשים להשיב ריבית שלקח אביהם. למרות זאת, נצטוו היורשים להשיב ריבית במקרים מיוחדים, וגם זה חלק מהצוויו המוסרי.
- קיימת חובה משפטית של השבת הריבית ללווה, ולכן מחויבים המלווה וכן בניו להשיב את הריבית. למרות זאת, בריבית רגילה המשולמת בכסף או שוה כסף שאינו בעין, פוקעת החובה עם מות המלווה.

מבין שתי אפשרויות אלו, האפשרות השניה קשה ומעלה שתי שאלות:

- א. אם קיים חיוב משפטי להחזיר ריבית, מה מקורו?<sup>103</sup>
  - ב. אם קיים חיוב משפטי, ולכן חלה חובת החזר אף על היורשים, אין זה סביר שחובה זו פוקעת במקרים השכיחים ונשארת רק במקרים חריגים.<sup>104</sup>
- אולם לפי האפשרות הראשונה, לא קיים חיוב משפטי, ולכן אין כל צורך לשאול מה מקורו.<sup>105</sup> יתר על כן, אם כך הם פני הדברים, הרי שחיוב השבה זה אינו דין מדיני הריבית אלא דין של החוזר בתשובה.<sup>106</sup> זאת ועוד, כך גם מוסברת ההלכה השניה שאין חובת החזר על היורשים. את החיוב להשיב פרה, שדה וטלית, ניתן להסביר כחובה מוסרית. אף היורשים נצטוו שלא להותיר בידיהם

<sup>101</sup> שוחטמן, מעשה, עמ' 229, הערה 263.

<sup>102</sup> שוחטמן עצמו סבור שחיוב ההשבה של התוספתא "אינו חיוב משפטי כי אם בגדר של חובה דתית" (שם עמ' 228). למרות זאת סבור הוא שחיוב זה נאכף על ידי הדיינים כבר בתקופת התנאים. למסקנה זו הגיע שוחטמן לא על פי הנתונים שבספרות התנאית, אלא על פי דברי האמוראים בירושלמי ראש פרק איזהו נשך (ראה להלן פרק שלישי). דברי רבי ינאי "זהו רבית שיוצא בדיינים" מלמדות לדעתו על "הלכה מקובלת זה מכבר". יתר על כן, שוחטמן סבור שאפילו רבי יוחנן שחולק על רבי ינאי, בעצם סבור עקרונית כמותו ורק חלוק על יכולת המימוש של הלכה זו. ראה מה שאכתוב על כך בפרק שלישי, סעיף 6.

<sup>103</sup> בבבלי, בבא מציעא סא, ב, מוצעת התשובה: "דאמר קרא וחי אחיך עמך אהדר ליה כי היכי דניחי". בסוגיה אדון להלן בפרק רביעי, סעיף 2.3. כאן אציין, שאין למקור זה מקבילה בספרות התנאית, ואף לא בירושלמי. יתר על כן, בספרא, בהר, פרשה ה, ונציא עמ' ריט, נדרש פסוק זה על ידי בן פטורי ורבי עקיבא לענין אחר. אף אחד מהם אינו מסביר את הפסוק כמוסב על חיוב השבת ריבית.

<sup>104</sup> הריבית השכיחה יותר היא המשולמת בכסף או תבואה. כך עולה מן ההגיון, כך ניתן לראות גם לאור הדוגמאות של המשנה, בבא מציעא ה, א, וכך גם סביר שיהיה מחמת שבדרך כלל הריבית משולמת באותו אמצעי תשלום שהיה נשוא ההלוואה.

<sup>105</sup> כלומר כאן הוא מקורו - חכמים הטילו חיוב זה על המלווה החוזר בתשובה.

<sup>106</sup> השוה מה שכתב שוחטמן, מעשה, עמ' 228, סוף הערה 261.

ממון שנלקח כריבית, כאשר מדובר בנכסים מסוימים. למרות ההיתר העקרוני להנות מהריבית שלקח אביהם, אין ההיתר הזה קיים במקרים שהריבית שולמה באמצעות דברים שיש בהם אחריות.

### 1.4.3. הסברים אפשריים להלכת התוספתא

ניתן להציע שלושה מישורים שונים, על פיהם יש לבחון את הלכת התוספתא. המישור האחד הוא המישור המשפטי. ניתן להסביר את הלכת התוספתא, על פי הגיון משפטי עקרוני, שאינו נובע משיקולים פרקטיים, ואינו מחייב להניח קיומו של תהליך התפתחותי. המישור השני הוא המישור ההיסטורי המניח שבתחילה היתה ההלכה שונה, והלכת התוספתא היא סופו של תהליך. לפי הסבר זה ניתן להציג שני תהליכים הפוכים: בתחילה היה חיוב גורף ואחר כך הופחת החיוב על היורשים, או שבתחילה היה חיוב על המלוה בלבד, ואחר כך הורחב החיוב אף ליורשים במקרים מסוימים. המישור השלישי הוא פרקטי חברתי.

#### הסבר משפטי

בסעיף 1.2 דנתי בשאלת מעמדו של הפסוק המובא בתוספתא. הסברתי, לפי אפשרות אחת, שאת ההיתר להנות מריבית שלקח האב, מבססת התוספתא על הפסוק באיוב. העובדה שהתנא ראה לנכון לבסס את ההיתר על פסוק, מלמדת שקיים בסיס לחיוב היורשים בהשבה. כלומר החובה הדתית להחזיר ריבית איננה מוגבלת בהכרח רק למלווה עצמו. לולא ההיתר שסעד לו מן הפסוק, היתה חובה זו אף על היורשים.

יתכן שהחיוב שהטילו חכמים להשיב את הריבית, מבוסס על ההשקפה שיש לאסור את ההנאה מממון הריבית שנלקח באיסור. אמנם לא הטילו חיוב זה על היורשים כאשר מדובר בכסף או פירות שנאכלים ואינם עוד. לא כן כשהריבית שולמה בנכסים בני קיימא. במקרים אלו נהנה היורש כל העת מממון הריבית עצמה. הנאה זו מנציחה את השימוש בממון של הלווה ולכן אסרו זאת חכמים.<sup>107</sup>

כיוון נוסף להסביר את הלכת התוספתא תלוי בקשר שקיים בין ריבית וגזל. את הקשר בין ריבית וגזל אנו מוצאים בתוספתא, בברייתות בתלמוד ובמדרשי אגדה.<sup>108</sup> מה שעולה מצמידות זו, שחכמים התייחסו אל מלוי בריבית כאל גזלנים. אין זה מופרך שאף לגבי חובת ההשבה, התאימו חכמים את הלכות ריבית להלכות גזל. לפי פירושה הפשוט של המשנה בפרק הגוזל,<sup>109</sup> חיוב השבת גזל לא חל על יורשי הגזלן, אלא אם הגזלה היא דבר שיש בו אחריות. אם משנה זו מלמדת על קיומה של שיטה כזו בגזל, אין לנו אלא לומר שחכמים השליכו את אותם הכללים אף על הריבית. אמנם האמוראים דחו שיטה זו בגזל, אך לא דחו את יישומה על הלכות הריבית. שני הסברים אלו אינם נוגדים זה את זה. יתכן מאוד שהגישה המחמירה אל איסור הריבית הביאה לכך שממון הריבית נתפס כמו גזל בידי הגזלן!

#### הסבר היסטורי

<sup>107</sup> בברייתא שבבבלי בבא קמא צד, ב; בבא מציעא סב, א, מובא הנימוק "מפני כבוד אביהם". להלן פרק שני, סעיף 3.1.2, אדון בהסבר זה.

<sup>108</sup> תוספתא: שביעית, ח, יא, ראה להלן פרק זה, סעיף 3. תלמוד: בבא קמא, צד, ב; בבא מציעא, סב, א. מדרשים: תנחומא, משפטים יב; שמות רבה, לא; ילקוט שמעוני, הושע תקי"ז.

<sup>109</sup> בבא קמא, י, א, לעיל פרק זה, סעיף 1.3.1.

הסבר זה מבוסס על ההנחה, שההלכה של התוספתא היא תוצאה של תהליך שבתחילתו היתה ההלכה שונה. ניתן להציג שני מודלים אפשריים. או שבתחילה היתה ההלכה רחבה וכללה אף את היורשים - לפי זה ההלכה שלפנינו היא תוצאה של צמצום; או שבתחילה היה חיוב רק על המלוה עצמו - לפי זה ההלכה שלפנינו מעידה על הרחבה.

ההלכה עצמה, אינה תורמת לנו כלים להבחין בין שתי האפשרויות הללו. כאן עלינו לבחון את האפשרויות, על פי התיאוריות השונות שהצגנו בפרק המבוא. לפי התיאוריה של כ"ץ, החומרה העצומה של הלכות ריבית מקורה בדורות הראשונים של בית שני. לדעתו "שכבת היסוד במסורת ההלכה משקפת מציאות זו". לאחר תקופה זו החל תהליך של אי עמידה בהלכות המחמירות. תהליך שהחל בדורות האחרונים של בית שני והמשכו בכל תקופת התנאים והאמוראים. לפי גישה זו, ניתן להציע כמובן את המודל הראשון. בתחילה התיחסה ההלכה המחמירה אל הריבית כממון שאסור להחזיקו ויש להשיבו לבעליו. אולם בתהליך ההקלות הפחיתו את הדרישה מיורשי המלוה להשיב ריבית שנאכלה על ידם. אולם כאשר מדובר בחפץ הריבית עצמו שקיים לא הקילו והשאירו את חובת החזר על מכוננו.<sup>110</sup>

מצד שני, הצגנו את שיטת אליאש, הסבור שהמניע להחמרה העצומה בהלכות הריבית הוא, המוטיווציה החזקה לעקוף את האיסור. אם ננסה להסביר תהליך, שיתכן והתפתח לפי תיאוריה זו, עלינו לבחור במודל השני. בתחילה הוטל חיוב השבה על המלוה בלבד. אמנם יתכן שמלואים בריבית ניצלו את העובדה שאין חיוב השבה על היורשים, ונמנעו מלהשיב,<sup>111</sup> מתוך מחשבה שכאשר יפלו נכסיהם בירושה יימחק החיוב. לאור זאת הטילו חכמים חיוב השבה אף על היורשים. חיוב זה לא הוטל כחיוב גורף, אלא רק על דברים שיש בהם אחריות.<sup>112</sup>

### הסבר חברתי פרקטי

יתכן שההסבר להלכת התוספתא אינו כל כך מורכב, ומשקף חקיקה הנובעת מהערכת מצב חברתית כלכלית פשוטה. אין ספק שתשלום ריבית בדברים שיש בהם אחריות, כגון פרה, טלית ושדה, מלמדים על מצבו הירוד ביותר של נותן הריבית. לווה מסחרי שהיה זקוק לאשראי לא ייתן את שדהו כתשלום של ריבית. אם אצל לווה רגיל, שיתכן אף שהרויח מהלוואה זו, לא חייבו חכמים את היורשים להחזיר את הריבית; אצל לווה שהדעת נותנת שמצבו הכלכלי חמור, והריבית שנתן מלמדת שהלוואתו לא היתה הלוואה מסחרית, אלא כדי חייו, חייבו חכמים אף את היורשים להשיב את הריבית.<sup>113</sup>

#### 1.4.4. סיוע מהתוספתא בבא קמא י, לט'<sup>114</sup>

שמה ניתן לחזק את הדרך בה נקטנו בפירוש החיוב, מהלכה נוספת של התוספתא, בה מתקיימת הזיקה בין חובת החזר ועשיית תשובה.

<sup>110</sup> ניתן להסביר את זה בכמה דרכים. א. השארת חלק מהחיוב המקורי, מותרת זכר להלכה המקורית ואינה מוחקת אותה לחלוטין. ב. הקושי הגדול יותר הוא להוציא מיורשים ממון שכבר נאכל. ג. השימוש המתמיד בממון ממשי של הלווה נראה חמור יותר מהנאה שרק היתה ונגוזה.

<sup>111</sup> בין באופן ישיר ובין בנסיון דחייה למועד מאוחר יותר.

<sup>112</sup> ואף כאן יש להסביר מדוע לא הוטל חיוב גורף כדוגמת ההסברים בהערה 110.

<sup>113</sup> ניתן לומר שחיוב השבת הריבית הינו בעל שני היבטים. ההיבט החינוכי כלפי המלוה, שקיים גם בהלוואה מסחרית, וההיבט הכלכלי לטובת הלווה, שקיים רק בהלוואה סוציאלית. אצל המלוה קיימים כמובן שני היבטים, לכן מחוייב הוא בהשבת הריבית בלי תלות בשאלת מצבו הכלכלי של הלווה. אולם אצל היורשים לא קיים ההיבט החינוכי. כאן נותר רק ההיבט של טובת הלווה. לכן במקרים בהם הנתונים מוכיחים שהלווה נעשק, קיימת חובה אף על היורשים.

<sup>114</sup> בדפוסים: הלכה טז.

כך אנו שונים בתוספתא בבא קמא: 115

גנבים שנכנסו במחתרת ועשו תשובה כולן חייבין להחזיר.  
עשה אחד מהן תשובה אין חייב לשלם אלא חלקו בלבד.  
אם היה מוציא ונותן לפנייהם חייב לשלם על הכל.

הלכה זו באה ללמד על מחויבותו החלקית של הגנב שגנב בחבורה. הגנב חייב להחזיר רק את חלקו היחסי בגניבה, ואינו מחויב להשיב את חלק חבריו, למרות שהם אינם מחזירים את חלקם, אם כולם גנבו יחדיו. במקרה שעשה הוא לבדו את פעולת הגניבה, ורק אחר כך חילק הגניבה לחבריו, מחויב הוא בהשבת כל הגניבה. אולם ההלכה מדברת על גנבים שבאו במחתרת, וכמו כן מזכירה ההלכה שהגנבים עשו תשובה. כדי ללמדנו את העיקרון הנזכר, אין צורך בתיאור של מקרה ספציפי זה.

לכאורה, ניתן היה להסביר את הצורך של התוספתא, להעמיד את ההלכה במקרה של 'עשו תשובה', בצורך בריאליה. כדי להציג מקרה שרק אחד הגנבים מחזיר את הגניבה, ואילו שאר חבריו אינם מחזירים, הסבירה התוספתא את הרקע להחזר בעשיית התשובה. לכן כשעשו כולם תשובה, כולם מחזירים, ואילו כשעשה רק האחד תשובה, עולה השאלה האם יחזיר את חלקו בלבד או את כל הגניבה. אלא שאם זו המטרה, ניתן היה לתאר גם מקרה בו שאר הגנבים לא נמצאו, כגון שמתו או הלכו למדינת הים.

דומה שאף כאן הקשר בין עשיית התשובה וחובת החזר אינו מקרי. התשובה היא המחייבת את החזר. כלומר, גם כאן מדובר בהחזר שאינו חיוב משפטי, אלא צו דתי ומוסרי. אלא שפרשנות כזו בגנב רגיל איננה אפשרית. על הגנב מוטלת חובה משפטית להחזיר את הגניבה. כיצד יתכן שחיוב זה יתפרש כחיוב דתי מוסרי בלבד? הפתרון לכך נעוץ בעובדה, שהלכת התוספתא מדברת על גנבים שבאו במחתרת. אילו היתה מגמת התוספתא ללמד רק את הדינים של חלוקת החזר בין הגנבים, לא היתה מציגה מקרה של גנבים שבאו במחתרת. הרי אין כל קשר בין העיקרון של חלוקת הגניבה, לדיון גנב שבא במחתרת.

### גנב הבא במחתרת

דיון גנב שבא במחתרת מיוחד בכך שהתירה התורה את הריגתו.<sup>116</sup> המשנה בסנהדרין מחילה עליו את ההלכה של מיתה ותשלומים הבאים כאחד, ופוטרת אותו מתשלומים אם גרם נזק:<sup>117</sup>  
הבא במחתרת ידון על שם סופו.  
היה בא במחתרת ושבר את החבית, אם ישלו דמים חייב, אין לו דמים פטור.

בסוגיית הגמרא<sup>118</sup> מובאת מימרת רב: <sup>119</sup> "הבא במחתרת ונטל כלים ויצא פטור" ומסבירה הגמרא: "מאי טעמא בדמיה<sup>120</sup> קננהו"<sup>121</sup>. דינו זה של רב עומד לכאורה בניגוד למשמעות הפשוטה

<sup>115</sup> י, לט (בדפוסים הלכה טז) עמ' 58, אין חילופי נוסח משמעותיים.

<sup>116</sup> שמות כב, א - ב.

<sup>117</sup> פרק ח משנה ח. דין זה ידוע בשמו התלמודי: 'קם ליה בדבריה מיניה'. ראה ב' לפשיץ, קם ליה בדבריה מיניה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים תשל"ט, "האין אדם מת ומשלם", שנתון המשפט העברי ח (תשמ"א), עמ' 153 – 246.

<sup>118</sup> סנהדרין עב, א.

<sup>119</sup> כל עדי הנוסח כאן, וכן במקבילה בבא קמא קיד, ב בכל עדי הנוסח.

<sup>120</sup> בדפוס וילנא כתוב "בדמים" אולם בכל עדי הנוסח: בדמיה או "בדמיי", ובאחד: "בדמיהי".

של המשנה.<sup>122</sup> המשנה פוטרת את הבא במחותרת על כלים ששיבר. אילו היה הוא פטור אף על הגניבה גופה, היה על התנא להשמיע את החידוש הגדול יותר. מפני טעם זה חולק רבא<sup>123</sup> על רב ואומר שהדברים מסתברים רק במקרה ששיבר. אמנם ברור היה לגמרא שרב אכן אמר דבריו כפי משמעותם הפשוטה,<sup>124</sup> ואפילו רבא עצמו נמנע מלקבל חזרה אילים שנגנבו ממנו במחותרת,<sup>125</sup> מחמת דברי רב.<sup>126</sup>

בעל 'חסדי דוד' מפרש את התוספתא בבבא קמא על פי העיקרון של רב, וכך פירשה גם ליברמן.<sup>127</sup> כיון שהגנב הבא במחותרת פטור מהשבת הגניבה, ההחזר עליו מורה התוספתא, אינו חיוב משפטי אלא רק חובה דתית מוסרית - "כדי לצאת ידי שמים".<sup>128</sup> לפי זה התוספתא מתפרשת באופן פשוט. הגנבים שבאו במחותרת, למרות שאינם מחויבים להשיב את הגניבה מעיקר הדין, אם עשו תשובה חייבים להחזיר.<sup>129</sup> אמנם אם רק אחד מהם עשה תשובה, אין הוא מחוייב להחזיר אלא את חלקו. למרות שבכך לא יתקן את העוול כולו, אין הוא מחוייב אלא בתיקון חלקו בלבד.<sup>130</sup> אם פרשנות זו נכונה, מצאנו שאף בתוספתא זו מתקיימת הזיקה בין עשיית התשובה להחזר שאינו חיוב משפטי.

## 1.5. סיוכום

<sup>121</sup> המשמעות הפשוטה של הדברים אינה קלה להסבר. קשה לקבל את ההנחה שדין שתי רשעויות יקנה את הגניבה לגולן. יש שהסבירו את כוונת רב בדומה לשאר קניני גולן, שכאשר חיוב ההשבה פוקע ממילא הופכת הגזלה להיות של הגולן מעת לקיחתה. ראה למשל הסברו של ר' שמעון שקאפ, ספר אהל אברהם, ספר זכרון לאברהם סטפנסקי, הרב הלל מן - עורך, ירושלים תשס"א, עמ' תח.

<sup>122</sup> לכאורה דינו של רב עומד גם בניגוד למשמעות הפשוטה של המקראות. אולם בהחלט ניתן להבין את הפסוקים גם לפי דרכו של רב. כך כתוב: "אם בַּמְחֹתֶרֶת יִמָּצָא הַגֵּנֵב וְהָיָה נִמְתָּ אִין לוֹ דְמִים: אִם זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו דְמִים לוֹ שְׁלָם וְשְׁלָם אִם אִין לוֹ וְנִמְכַר בְּגִנְבָתוֹ". הפסוק הראשון מורה את דין הבא במחותרת, והפסוק השני מורה את ההגבלה של 'אם זרחה השמש', וכן את חובת התשלום: לפי הקריאה הפשוטה, חובת התשלום עולה על שני המצבים. לפי דעת רב עלינו לומר, שחובת התשלום מוסבת רק על האמור באותו הפסוק. רק כאשר זרחה השמש עליו ויש לו דמים, שלם ישלם. ראה פירוש הרמב"ן שם, מהדורת הרב שעוועל, ירושלים תשי"ט, עמ' תכו - תכח, שמסביר לפי דעת רב, שהמילים 'שלם ישלם' מוסבות על האמור בסוף הפרק הקודם על גונב שור ושה. וראה בהערות שם מדוע לא פירש כפי שהצענו.

<sup>123</sup> ראה הגהות הר"ב מרגנשבורג ומהרש"ל שהגיהו (לפי תוספות בכתובות לד, ב ד"ה 'אבל') 'רבה', אך בכל כתבי היד כלפנינו: 'רבא'. הראשונים חלוקים בשאלה האם רבא סבור שרב טעה (רמב"ן, מלחמות ה', דף יז, א בדפי הרי"ף), או שחלק עליו רק לחומרא (בעל המאור שם).

<sup>124</sup> המשך הגמרא: "והאלהים אמר רב אפילו נטל...".

<sup>125</sup> ראשונים נחלקו בביאור שיטתו של רבא. לפי בעל המאור, דף יז, א, בדפי הרי"ף, רבא אינו חולק עקרונית, אלא סבור שיש להחמיר ולהשיב את הגניבה, אם היא קיימת בעין, למרות שקנויה היא לגנב. הרמב"ן, מלחמות ה', שם, חולק על בעל המאור וכותב שאלו דברי הבאי. לדעתו רב טעה בחושבו שהבא במחותרת פטור מלהשיב את הגניבה.

<sup>126</sup> לפי הסבר הגמרא: "הואיל ונפק מפומיה דרב". ב' ליפשיץ, "גנב שבא במחותרת", תרביץ נד (תשמ"ה), עמ' 205 - 215, מציג הסבר מחודש בסוגיה זו. לפי הצעתו מימרת רב: "הבא במחותרת ונטל כלים ויצא פטור" מוסבת על ההורג שפטור, ואף רבא שחלק עליו התייחס למובן זה של הדברים. רק סתם התלמוד פירש את דברי האמוראים כמתייחסים לפטור של הגנב. לאור פירוש זה מסביר הוא גם את סירובו של רבא לקבל את האילים שנגנבו ממנו, לא בגלל שאולי פטורים היו מלשלם, אלא מפני תקנת השבים! לדעת ליפשיץ, נהג רבא מידת חסידות ונמנע מלקבל את הגזילה למרות היותה בעין, שלא כחילוק הגמרא בבא קמא, צד, ב, שרק בגזילה שאינה קיימת אין לקבל מהגזלנים.

<sup>127</sup> תוספתא כפשוטה, עמ' 132. כך פירש גם הרב י' אברמסקי, חזון יחזקאל, עמ' 130; 'נועם ירושלמי', בבא קמא, פ"י ה"א (ז ע"ב), עמ' 40; 'נתיבות ירושלים', שם, עמ' נט; מהר"א פולדא, שם, ד"ה 'ועשו תשובה'. אחרים פירשו את התוספתא כחיוב משפטי: בעל מנחת ביכורים על התוספתא; אור שמח, הלכות גניבה סוף פרק ג; 'צפנת פענח' על בבלי ב"ק לו, א. פירוש אחר לתוספתא הציע ליפשיץ, ראה הערה קודמת, עמ' 214 - 215.

<sup>128</sup> כלשונם של 'חסדי דוד' וליברמן. ראה מה שכתבנו לעיל הערה 94.

<sup>129</sup> ליברמן מפנה לסוגיית הבבלי, בבא מציעא, צא, א. מסוגיה זו הדנה על חוסס פרת חבירו ודש בה, לפי תירוצו של רבא שם, עולה, שתשלומים שחל עליהם דין שתי רשעויות, למרות שאין בית הדין אוכף את ביצוע התשלום, חיוב התשלום אינו נמחק ומוטל על החייב כדי לצאת ידי שמים. כך פירשו רש"י שם, תוספות, הריטב"א עמ' תשנה, וראשונים נוספים, וכך עולה גם מגירסת הגליון שעל כ"י וטיקן 115, וכבר ציין זאת בדקדוקי סופרים, עמ' 270 הערה ה'. הפוסקים דנים מה יהיה דינו של תופס במקרה זה, ראה ש"ד, חו"מ, סעיף כח סק"ב.

<sup>130</sup> ראה 'חזון יחזקאל', ביאורים, עמ' סו, שכאן באה התוספתא ללמד, שאפילו בבא לעשות תשובה, אינו משלם אלא חלקו בלבד.

התוספתא בבא מציעא ה, כה-כו, מורה למלווה שעשה תשובה להחזיר את הריבית שלקח. הוראה זו לא חלה על היורשים אלא אם מדובר בדבר שיש בו אחריות.

- בכתב יד ערפורט נוסף נימוק לדין האחרון: "מפני כבוד אביהם". מילים אלו שחדרו בהשפעת הבבלי, אינן יכולות ללמד על הנימוק של התנאים להלכה זו.
- המונח 'דבר שיש בו אחריות' משמעו: דבר שאינו כלה ויש לו קיום לזמן מרובה. הגדרה זו נכונה על קרקעות, אך מתאימה גם לחפצים מיטלטלין המתקיימים לזמן ארוך.

חיוב זה להחזיר ריבית, הינו חיוב מוסרי דתי המוטל על מלווה החוזר בתשובה, אך אינו מחייב את יורשיו. למרות זאת, מוטלת על היורשים חובת החזר, אם הריבית שולמה בנכסים בני קיימא. גם חיוב זה אינו אלא חיוב מוסרי. לחיוב זה ישנם מספר הסברים אפשריים:

- לפי הבבלי החשש מפגיעה בכבוד אביהם הוא המחייבם להשיב ריבית זו.
- אפשר שחכמים ראו בהנאה מתמשכת מממון של ריבית פגם מוסרי שראוי למונעו. ואולי הלכות גזלה השפיעו בשל הצמידות בין מלוי בריבית וגזלנים.
- יתכן שהלכה זו משקפת תהליך התפתחותי. הרחבת החיוב משיקול של מניעת פרצות, או הפחתת החיוב המקורי מתוך מגמה להקל.
- אפשרות נוספת: חכמים הניחו שריבית ששולמה בנכסים בני קיימא, מלמדת על מצבו הדחוק ביותר של הלווה. במקרים אלו ראוי לחייב בהחזר אף את היורשים.



## 2. תוספתא בבא מציעא ו, טז

המשנה האחרונה של פרק איזהו נשך, מסיימת בתיאור איסורי הלאו שעובר כל אחד מהמעורבים בהלוואת ריבית:<sup>131</sup>

ואלו עוברים בלא תעשה המלווה והלווה והערב והעדים וחכמי אומי אף הסופר.  
עוברים על בל תתן לו ועל בל תקח ממנו ועל לא תהיה לו כנושה ועל לא תשימון עליו נשך  
ולפני עור לא תתן מכשול ויראתה מא'היך אני יי

דעת ת"ק שאין איסור על הסופר, מובאת בתוספתא בבא מציעא ו, טז, בשם של רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב.<sup>132</sup> אלא שבתוספתא מובאת התיחסותם של תנאים אלו לשאלה נוספת - שאלת חיוב מלקות:

ר' נחמיה ור' אליעזר בן יעקב פוטרין בבלר,  
ופטרו את המלוה מלקות, מפני שהוא בקום עשה.

### 2.1. הפירוש המקובל של התוספתא

בקריאה ראשונה מתקבל הרושם שאיסור ריבית הוא לאו הניתק לעשה.<sup>133</sup> הבנה כזו מחייבת למצוא בתורה מצוות עשה המורה להשיב ריבית. אולם כפי שראינו עד כה, לא הובא על ידי התנאים כל מקור מפסוק, המחייב את השבת הריבית. יתר על כן, אם נכונה ההבנה שהצגתי, שחיוב ההשבה אינו אלא חלק מתהליך התשובה, והינו חיוב מוסרי דתי בלבד; ברור שאין לחפש אחר פסוק בתורה המחייב את השבת הריבית כמצוות עשה.<sup>134</sup>

בסוגיית הבבלי מובאת הברייתא המקבילה לתוספתא זו.<sup>135</sup> הברייתא מובאת במסגרת הסוגיה הדנה במחלוקת האמוראים, בשאלה אם ריבית קצוצה יוצאת בדיינים. בסוגיית הבבלי מוצג פסוק מהתורה:<sup>136</sup> "וחי אחיך עמך", כמקור לשיטתו של רבי אלעזר שריבית קצוצה יוצאת בדיינים. פסוק זה לא נמצא בספרות התנאית, ולא בירושלמי, כמקור לחיוב השבת ריבית. אולם מאחר שהוצג מקור זה בסוגיה, זיהו אותו כבסיס למצוות עשה המנתקת את הלאו.

<sup>131</sup> בבא מציעא ה, יג.

<sup>132</sup> עמ' 96. ראה תוספתא כפשוטה עמ' 243. במכילתא דר"י, משפטים מס' דכספא, פרשה יט, ד"ה לא תהיה, עמ' 316, משויכת דעה זו לרבי יהודה: "לא תשימון עליו נשך. מה תלמוד לומר, לפי שהוא אומר את כספך לא תתן לו בנשך, הרי זה אזהרה למלוה שלא ילוה לו ברבית, אתה אומר למלוה, או אינו אלא ללוה, כשהוא אומר אל תקח מאתו נשך ותרבית, הרי זה אזהרה ללוה אמור, [ומה ת"ל את כספך לא תתן לו בנשך, הרי זה אזהרה למלוה, שלא ילוה ברבית]. אין לי אלא אזהרה ללוה ולמלוה, אזהרה לערב ולעדים וללבלר מניין, ת"ל לא תשימון עליו נשך, מכל מקום. מכאן אמרו, המלוה ברבית עובר על חמשה דברים, משום בל תתן, בל תקח, לא תשימון עליו נשך, לא תהיה לו כנושה, ולפני עור לא תתן מכשול; כשם שהמלוה והלוה עוברין בחמשה דברים, כך הערב והעדים והלבלר עוברין; רבי יהודה מתיר ללבלר. רבי מאיר אומר, המלוה ברבית ואומר לסופר, בא כתוב ולעדים חתמו, אין לו חלק במי שפקד על הרבית". הורוביץ בהערה מצייין שזו גם דעתו של התרגום יונתן. כוונתו היא לכך שבתרגום המיוחס ליונתן על שמות כד, כב, מוזכרים הערב והעדים ולא מוזכר הסופר.

<sup>133</sup> משנה מכות ג, ד; תוספתא מכות ה, יא; בבלי, מכות טו, ב; תמורה ד, ב; רמב"ם הלכות סנהדרין יח, ב; פהמ"ש מכות ג, א; ר' יוסף גייקטיליא, כללי המצוות, מהדורת ב"א חפץ, צפת תשנ"ב, עמ' 124. ראה גם ב' דה פריס, תולדות ההלכה התלמודית, תל אביב תשכ"ו, עמ' 53 - 59.

<sup>134</sup> הרי"צ דינר, חלק שלישי, עמ' קפו, סבור שכונת הברייתא למצוות עשה של והשיב את הגזלה. אולם דבריו תמוהים ובעיקר שלדעתו הראיה לכך היא הבאתה של התוספתא המחייבת השבת ריבית, בירושלמי פרק הגוזל.

<sup>135</sup> בבא מציעא סב, א. בברייתא שלא כבתוספתא נאמר: "רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב פוטרין את המלוה ואת הערב מפני שיש בהן קום עשה". כך בכל עדי הנוסח. על תוספת זו של הערב העירו ראשונים, ראה ריטב"א, ד"ה 'תנאי', מהדורת מוסד הרב קוק, עמ' תקג: "ובודאי שזה דבר תימה גבי ערב מאי קום עשה איכא. ואיכא מרבנן ז"ל דמחקי להו, ומסייעי להו דבתוספתא ל"ג ליה." אמנם, כדי ליישב גירסה זו יש המפרשים שמדובר בערב קבלן, (הריטב"א שם וראשונים נוספים, ראה בריטב"א הערה 105).

<sup>136</sup> ויקרא כה, לו: "אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלקיך וחי אחיך עמך".

כך עולה מפירוש רש"י שמפרש את הברייתא על בסיס העיקרון של לאו הניתק לעשה,<sup>137</sup> ומסביר: <sup>138</sup> "וזהו נתקו לעשה כדאמרין אל תקח ואם לקחת החזר וחי אחיד". וכן נראה שהבינו רוב הראשונים שם.<sup>139</sup>

אף ליברמן פירש את התוספתא על בסיס הכלל המקובל: <sup>140</sup>

ולפי ההלכה שריבית קצוצה יוצאה בדינין הפירוש פשוט שהמלוה פטור משום שחייב להשיב את הריבית, ויש כאן לאו הניתק לעשה..

ליברמן התעלם מן השאלה היכן מצינו בתורה מצוות עשה להשיב את הריבית! כך נהג גם בפירושו לתוספתא בבא מציעא ה, כה,<sup>141</sup> באומרו שניתן לפרשה גם על פי דעת רבי אלעזר, שריבית קצוצה יוצאת בדיינים.

א' שמש הקדיש במחקרו על המלקות פרק לנושא: לא תעשה שיש בו קום עשה.<sup>142</sup> שמש סבור שבתורתם של התנאים: "לא תעשה שיש בו קום עשה" הם כנראה, דוקא הציוויים הבאים בתורה בפורמולה שמשמעה לא תעשה כך אלא כך.<sup>143</sup> לדעתו, האמוראים המירו את המונח התנאי: "יש בו קום עשה" למונח החדש "ניתק לעשה". בכך שונה הכלל והורחב לכל העבירות בהן יש בתורה מצוה המאפשרת את תיקון הלאו.<sup>144</sup> תפיסה זו אינה אלא אימוץ גישתו של רבי יוסי הגלילי:<sup>145</sup> "הנוטל אם מעל הבנים ר' יוסי אומ' משום ר' יוסי הגלילי כל עוברי לא תעשה שעברו על מצות לא תעשה שיש בה קום ועשה אם קיימין את מצות לא תעשה<sup>146</sup> פטורין ואם לאו חייבין". לפי שמש לא ניתן להסביר את התוספתא שלנו בדרך המקובלת. לא ניתן להכניס את איסור הריבית לקטגוריה של לא תעשה כך אלא כך. כדי לפרש את התוספתא כמקובל, יש להוסיף ולטעון שאף תוספתא זו משקפת את תפיסת רבי יוסי הגלילי.<sup>147</sup>

## 2.2. פירוש הבבלי לברייתא המקבילה

בסוגיית הבבלי מובאת הברייתא המקבילה לתוספתא, במגמה להוכיח שקיימת מחלוקת תנאים בשאלה האם ריבית יוצאה בדיינים. כדי לדחות טענה זו מציע הבבלי פירוש אחר לברייתא. פירוש זה המוצע על ידי הבבלי, אינו פירוש פשוט, ואינו יכול להיות פירושה של התוספתא. כך היא סוגיית הגמרא:<sup>148</sup>

<sup>137</sup> ד"ה 'מפני שיש בהן קום עשה'.

<sup>138</sup> ד"ה קומו אהדורי'.

<sup>139</sup> תוספות ד"ה 'לא'; תוספות הרא"ש, ד"ה 'לא' מהדורת הרש"ר, ירושלים תשי"ט, עמ' קסז; תוספות רבנו פרץ, ד"ה 'מאי', מהדורת הרש"ר, ירושלים תשל"ז, עמ' קכו; חידושי הרמב"ן, סוף ד"ה 'מיתבי' עמ' שסו; חידושי הרשב"א, ד"ה 'לא', עמ' תעח - תפ; חידושי הר"ן, ד"ה 'לא', מהדורת מכון הרי פישל, ירושלים תשנ"ד, עמ' רכט; ספר קובץ הראב"ד, חלק ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' שב. תפיסה זו של הרמב"ן באה לידי ביטוי אף במנין המצוות. הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות של הרמב"ם, מהדורת הרב שעוועל, ירושלים תשמ"א, עמ' רנד. מונה מצוות ששכחן הרמב"ם לפי דעתו. המצווה הי"ז היא מצוות השבת ריבית: "שנצטוינו להחזיר הרבית שלקחנו מאחינו... והוא ג"כ מצות עשה, והוא אמרו יתברך אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלהיך וחי אחיד עמך, ודרשו בו: אהדר ליה דליחי עמך."

<sup>140</sup> תוספתא כפשוטה, בבא מציעא, עמ' 244.

<sup>141</sup> תוספתא כפשוטה בבא מציעא, עמ' 231.

<sup>142</sup> א' שמש, עונש המלקות במקורות התנאיים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, בר אילן תשנ"ד.

<sup>143</sup> שם עמ' 117.

<sup>144</sup> שם עמ' 134.

<sup>145</sup> תוספתא מכות ה, יא, עמ' 444.

<sup>146</sup> צ"ל מצות עשה, שמש שם עמ' 119.

<sup>147</sup> אולם בכך לא די. שכן לפי שמש, עמ' 135, מצוות כגון גזל וגנבה ודאי לא נכללו אצל התנאים בקטגוריה של "יש בו קום עשה", וזו הרחבה של האמוראים. כיצד אם כן תוסבר התוספתא שלנו המתייחסת לריבית כשיכת לקבוצה זו?

מאי קום עשה - לקרועי שטרא

מאי קסבר?

אי קסבר שטר העומד לגבות כגבוי דמי, הא עבדיה לאיסורא ומאי דהוה הוה; ואי קסבר שטר העומד לגבות לאו כגבוי דמי, הא לא עבד ולא מידי. לעולם קסבר שטר העומד לגבות לאו כגבוי דמי, והא קמ"ל דשימא מלתא היא. הכי נמי מסתברא, דקתני ואלו עוברין בלא תעשה המלוה והלווה והערב והעדים בשלי כולוהו עבוד מעשה אלא עדים מאי עבוד אלא לאו שמע מינה דשימא מלתא היא

לפי הסבר הגמרא, העשה שעליו מדובר בברייתא אינו החיוב להשיב את הריבית, אלא החיוב לקרוע את שטר ההלוואה. הסבר זה מחייב לערוך שינוי בהבנת הלאו עליו מדובר. לכן מסבירה הגמרא שכבר בהטלת הריבית בעת כתיבת השטר, עובר המלוה עבירה שיש ללקות עליה. אולם העשה לקרוע את השטר מנתק את הלאו ואין לוקים עליו. עבירת הלאו מוגדרת 'שימה' והלאו הוא 'לא תשימון עליו נשך'<sup>149</sup>. לאו זה מוזכר במשנה<sup>150</sup>, ולפי הבנת הגמרא עתה, עוברים על לאו זה כבר מעת כתיבת השטר.

הצעה זו של הגמרא מעוררת קשיים פרשניים, ובשל כך נחלקו הראשונים בפירוש הסוגיה.<sup>151</sup> אולם הרעיון כשלעצמו, להעמיד את דברי התנאים של הברייתא, רק בהתייחס ללאו מסויים, הינו קשה ואינו מתיישב עם לשון הברייתא או התוספתא. כיצד יתכן שכוונת התנאים אינה אלא ללאו מסויים, ללא שיש לכך כל רמז בלשון הברייתא או בהקשר בו נמצאים הדברים. ואף אם בברייתא של הגמרא יתכן להציע פירוש המניח שהברייתא בהקשרה התייחסה ללאו של לא תשימון; אין אפשרות ליישם פירוש כזה בתוספתא, בה מובאים דברי רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב, ללא כל הקשר היכול ללמד על צמצום בכוונתם.

### 2.3. הצעת פירוש שונה לתוספתא

ניתן להציע פירוש שונה לתוספתא. יתכן בהחלט שכוונת התוספתא אינה לכלל של 'לאו הניתק לעשה', כי אם לעובדה שהמלווה יכול לקום ולהחזיר את הריבית. האפשרות העומדת לו למלווה, לקום ולהשיב את הריבית שלקח, גורמת שאיסור הלאו אינו מחייב מלקות. יש כאן דמיון מסויים לכלל של 'ניתק לעשה', אולם אין זהות בין שני הדברים.

עיקרון כזה מוצג ברמב"ם בכמה מקומות ונקרא 'לאו הניתן לתשלומין'.<sup>152</sup> לפי כלל זה, אין לוקים על עבירת לאו, אם עבירה זו גוררת בעקבותיה חיוב תשלום. כך למשל הגוזל את חבירו עובר

<sup>148</sup> בבא מציעא סב, א על פי כ"י המבורג.

<sup>149</sup> שמות כב, כד.

<sup>150</sup> פרק זה, סעיף 2.

<sup>151</sup> ראה פרק רביעי, סעיף 4.

<sup>152</sup> רמב"ם פהמ"ש מכות ג, א עמ' קנח; הלכות סנהדרין יח, ב; גזלה ואבדה א, א; גנבה א, א; מכירה יב, א; שכירות יא, א; יב, ג; מלוה ולוה ד, ג; חובל ומזיק ה, ג. בחלק מהמקומות: "לאו הניתן להישבון", וכנראה שההבחנה היא סמנטית בלבד. כאשר מדובר בהשבת ממון בלבד, משתמש הוא במונח 'הישבון'; אולם כאשר קיימת חובת תשלום המונח הוא 'תשלומין'. בספרות התלמודית לא מנוסח כלל כזה, והמקור היחיד שהפנו אליו הוא בבלי, מכות טז, א: "התם, כיון דחייב בתשלומין אין לוקה ומשלם". הראשונים שם חלוקים ביניהם בהסבר כלל זה. הרמ"ה המובא בחידושי הריטב"א שם, ד"ה 'כיון', מהדורת מוסד הרב קוק ירושלים תשמ"ד, עמ' קפא, סבור שכוונת הגמרא לכלל של 'אין אדם לוקה ומשלם'. אולם הריטב"א עצמו דוחה פירוש זה ומפרש כמו התוספות שם, ד"ה 'התם', שהכוונה לכלל של ניתק לעשה. יש לציין שגירסת התוספות בגמרא שונה: "התם איתא בתשלומין", אולם סבור הוא שאף לפי הגירסה החלופית (שהיא גרסת כל עדי הנוסח שבידינו), אין לפרש את הסוגיה מדין שתי רשעויות. גם פרשני הרמב"ם נחלקים בין שתי אפשרויות אלו, ראה הפניות במהדורת פרנקל בכל ההלכות הנ"ל. אולם לענ"ד הרמב"ם הבין שמדובר כאן בכלל עצמאי שאינו מדין לאו הניתק לעשה ולא מדין שתי רשעויות. גישה כזו מציגים אחרונים אחדים, ראה לדוגמה: רבי חיים משה אמארייליו,

על לאו של לא תגזול. ואין הוא לוקה מפני שלא זו ניתק לעשה של 'והשיב את הגזלה אשר גזל'. אולם מצוות עשה זו אינה קיימת במקרים בהם הגזלה אינה בעין. לפי הכללים הרגילים של לאו הניתק לעשה, אמור היה הגזלן ששרף את הגזלה ללקות. אולם אין הוא לוקה כיון שהוא מחוייב לשלם את דמי הגזלה.<sup>153</sup> כמו כן מי שעבר על המצווה 'ביומו תתן שכרו', עובר גם על לאו של 'ולא תבוא עליו השמש'. מקרה כזה אינו לאו הניתק לעשה, שהרי לאחר שעבר על הלאו, שוב לא ניתן לתקן את העבירה באמצעות מצוות העשה שכבר אינה ניתנת למימוש. למרות זאת אין לוקים על הלאו עקב חובת התשלום המונחת על כתפי המעסיק.<sup>154</sup>

כלל זה מובחן במפורש מהכלל של לאו הניתק לעשה. הדבר מוכח בכתביו של הרמב"ם, גם בהבדל ההלכתי שבין הכללים וגם בדרך הצגת הדברים:

• מבחינה הלכתית יש פער בולט בין שני הכללים. הכלל 'לאו הניתק לעשה' קובע שחיוב המלקות רק מעוכב, כל עוד קיימת האפשרות לתיקון באמצעות מצוות העשה. לעומת זאת הכלל 'לאו הניתן לתשלומין' מבטל את המלקות באופן מוחלט. כלומר לאו הניתק לעשה הוא לאו שלוקים עליו במצבים מסוימים. לאו הניתן לתשלומין אין לוקים עליו לעולם.<sup>155</sup>

• בשני המקומות בהם מציג הרמב"ם את הכללים באופן מסודר,<sup>156</sup> מוצגים שני הכללים בנפרד ובפירוש המשנה אפילו שלא בצמידות זה לזה.<sup>157</sup>

חשוב לציין הבדל חשוב נוסף. הכלל של 'לאו הניתק לעשה' מחייב קיומה של מצוות עשה מפורשת בתורה ומנויה במנין המצוות.<sup>158</sup> לעומת זאת הכלל של 'ניתן לתשלומים' אינו מחייב הימצאותה של מצווה מפורשת בתורה, אדרבא ברוב הדוגמאות של כלל זה, אין מצווה מפורשת כלל אלא רק חיוב תשלומים או השבה. שתי דוגמאות בולטות הן ההלכות של ריבית ואונאה. הרמב"ם אינו מציג בראש הלכות מכירה מצוות עשה של השבת אונאה. כך גם בהלכות מלוה ולוה לא נמצא מצווה של השבת ריבית. גם בתוך ההלכות לא מציין הרמב"ם שחיוב ההשבה נובע מפסוק של התורה. בשני המקרים מדובר על חובת השבה שאין לה מקור מפורש בתורה ובוודאי שלא מצוות עשה.

דברים ברוח זו מובאים גם על ידי רבי בצלאל אשכנזי בשם רבו:<sup>159</sup>

דאכתי קשה, דכל לאו של ממון כיון דאפשר בתשלומין אמאי לקי עליה? אע"ג דלא נתקו הכתוב לעשה בהדיא, מ"מ הרי ניתן לתשלומין, ומצי למימר הריני פורע מה שעשקתי ואיני

ספר הלכה למשה, חלק ב, הלכות גזלה ואבדה א, א, שאלוניקי תקט"ז, (צילום: ברוקלין תשנ"ב), עמ' א; הרב י' אברמסקי, חזון יחזקאל, חלק ששי נזיקין א', השמטות ומילואים, ירושלים תשל"א, עמ' צג.

<sup>153</sup> רמב"ם הלכות גזלה ואבדה א, א.

<sup>154</sup> רמב"ם הלכות שכירות יא, א.

<sup>155</sup> אמנם גם לאו שניתן לתשלומין, אינו הגדרה אבסולוטית של הלאו ככזה שאין בו מלקות, אלא רק סוג של פטור. כך עולה לכאורה מדין מכה את חברו הכאה שאין בה שוה פרוטה בהלכות חובל ומזיק ה, ג. אולם יתכן שדין חובל שונה, ראה לשון הרמב"ם בהלכות סנהדרין טז, יב.

<sup>156</sup> פהמ"ש מכות ג, א; הלכות סנהדרין פרק יח.

<sup>157</sup> פהמ"ש מכות ג, א, מהדורת הרב קאפח, עמ' קנח: "והחלק השני לאו שניתן לתשלומין אין לוקין עליו כגון לא תגנובו, לא תעשק את רעך ולא תגזול, וכי תמכרו ממכר וכו' לא תונו, לפי שכל העובר על אלו דנין אותו לשלם ממון". ובהמשך: "והחלק הרביעי לאו שנתק לעשה אין לוקין עליו אלא אם לא קיים עשה שבו, כגון אמרו יתעלה לא תקח האם על הבנים, הרי זה לאו, ואם עבר ולקחם כולם אמר שלח תשלח את האם אינו חייב מלקות, ולפיכך אינו חייב מלקות בעת לקיחתם יחד שהרי יכול לשלח את האם ויקיים את העשה. ואם החזיק בה עד שמתה, או שחטה זולתו שלא נתקיימה המצות עשה אז יתחייב מלקות. וכל שכן אם הרג הוא את האם או שחטה בידו שבטל עשה שבה שהוא חייב בלי ספק לדברי הכל, וכן אמרו לא תכלה פאת שדך, וכרמך לא תעולל, ופרט כרמך לא תלקט, אם עבר ועשה אמר לעני ולגר תעזוב אותם, כלומר שעזובם אחרי שלקחם וכן ושכחת עומר בשדה וכו', וכן לא תבוא אל ביתו, השב תשיב לו את העבוט, דין אלו כולם כדין שלוח הקן". למרות זאת הדבר אינו מוסכם על דעת הכל ראה אנציקלופדיה תלמודית, ערך 'גזל', כרך ה, עמ' תנד – תנה.

<sup>158</sup> לא מצאתי קביעה זו כתובה במפורש, אולם נראה שהדבר פשוט.

<sup>159</sup> שיטה מקובצת, בבא מציעא סא, א ד"ה 'ומ"ה נר"ו'.

לוקה. ואפילו אם אינו יכול לפרוע השתא, מצי למימר למחר ולמחרתו אפרע, ואמאי לקי? וכן הסכימו רוב המפרשים דלא לקי.

גם בדברים אלו ניכרת ההבחנה הברורה, בין 'לאו הניתק לעשה' המצריך ש'הכתוב ינתקו בהדיא', ל'לאו הניתן לתשלומין' שאינו מצריך אלא שיוכל החוטא לומר אני פורע.<sup>160</sup>

ברור שכלל שנמצא אצל הרמב"ם אינו מלמד בהכרח אודות התפיסה של התנאים. אולם לדעתי כך היא המשמעות הפשוטה של דברי חכמים בתוספתא. יתירה מזו, יתכן מאוד שגם הרמב"ם עצמו למד כלל זה מהתוספתא.<sup>161</sup> ב' ליפשיץ, סבור שיש לראות בדרשת הספרי: <sup>162</sup> "יכול יהא לוקה ומשלם, תלמוד לומר כדי רשעתו - אין לוקה ומשלם", מקור לדין לאו שניתן לתשלומים.<sup>163</sup>

אמנם בכל המקומות בהם מוצאים אנו עיקרון זה, אין מדובר על חובת תשלומים וולונטרית, כי אם על חיוב משפטי גמור. אבל למרות זאת, יתכן שהעיקרון יכול להיות נכון, על כל פנים לפי סברתם של תנאים מסוימים, אף במקום שחיוב ההשבה אינו אכיף מבחינה משפטית, ואינו אלא חובה מוסרית של השב בתשובה. לפי הצעתי, כוונת רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב היא שאין לחייב את המלווה במלקות, כיון שמוטלת עליו החובה המוסרית להשיב את הריבית שלקח.<sup>164</sup>

יתכן שזו היא הסיבה שאין תמימות דעים בין התנאים בענין זה. סביר להניח שחכמים נחלקו על רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב, בדיוק מסיבה זו שחיוב השבת הריבית אינו חיוב משפטי. תנאים אלו סברו שלא ניתן להגדיר את איסור הריבית כ'לאו שניתן לתשלומין', אלא אם התשלומים הינם חיוב גמור הניתן לתביעה ואכיפה בבית דין.

הסבר כזה יכול להסביר היטב את כל הנתונים שמצאנו עד כה. מצד אחד קיימת חובת השבה של ריבית למלווה החוזר בתשובה. מצד שני נחלקו חכמים האם חובה זו יוצרת את הפטור של 'ניתן לתשלומין'.

אמנם יתכן גם ששני התנאים של התוספתא רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב, חולקים על תנא דתוספתא שבסוף פרק ה' וסוברים שיש חיוב גמור על המלווה הניתן לתביעה בבית דין. אין אפשרות להזים פירוש כזה, כמו שגם אין אפשרות להוכיחו. כמובן שאם כך הוא ההסבר של דעתם, הרי שהמחלוקת בשאלה אם יש חיוב מלקות, אינה אלא תוצאה של המחלוקת אם קיים חיוב תשלום מוחלט.

פירוש זה קשה בעיני כפי שכבר ציינתי למעלה. יש להוסיף שמוזר הדבר שרבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב אינם אומרים באופן ישיר את דעתם על החיוב הבסיסי, ומציגים רק את ההשלכה של דבריהם על חיוב המלקות.

<sup>160</sup> הסבר זה קושר את 'לאו הניתן לתשלומין' לרציונל העקרוני של 'לאו הניתק לעשה'. כלומר יכולת התיקון היא שפוטרת מהמלקות.

<sup>161</sup> מלבד המקור מבבלי מכות טז, א, שכפי שצינתי בהערה 152 אינו חד משמעי, לא ידוע לי על מקור לכלל זה של הרמב"ם.

<sup>162</sup> דברים רפו, עמ' 303, ובדומה לזה גם בתוספתא מכות ה, יז, עמ' 445: "מיתה בידי בית דין אין מלקין אותו, שנאמר כדי רשעתו - מת אינו לוקה, משלם ואינו לוקה". השווה ר' מאיר שמחה מדווינסק, משך חכמה, פרשת כי תצא כה, ב, ד"ה 'כדי רשעתו', מהדורת קופרמן כרך ה עמ' שז. וראה גם תוספתא מכות א, ז, עמ' 439.

<sup>163</sup> ב' ליפשיץ, קם ליה בדרבה מיניה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים תשל"ט, עמ' 72; הנ"ל, "האין אדם מת ומשלם?", שנתון המשפט העברי ח (תשמ"א), עמ' 217.

<sup>164</sup> הצעה כזו אינה שונה באופן מהותי מההלכה למעשה, כפי שהבינו אותה הרבה מן המפרשים. ראה מה שכתבתי במבוא המשפטי, שלפי רוב המפרשים החיוב להחזיר ריבית הינו חיוב מוסרי, המבוסס על מצוות וחי אחיד, ואינו החזר כספו של הלווה.

### 2.3.1. ראייה מהביטוי 'שהוא בקום עשה'

יתכן שיש מקום לבסס את הפירוש הזה גם על הבחנה לשונית. המונח שאנו מוצאים בתוספתא כאן: "ופטרו את המלוה מללקות, מפני שהוא בקום עשה" שונה מהמונח הנפוץ יותר שהוא: "מפני שיש בה קום עשה".<sup>165</sup> כך למשל במשנה:<sup>166</sup> "זה הכלל כל מצוה בלא תעשה שיש בה קום ועשה אין חייבין<sup>167</sup> עליה". וכלשון זה בדיוק גם במסכת מכות,<sup>168</sup> וכן בתוספתא מכות,<sup>169</sup> וכן בספרי דברים.<sup>170</sup> לשון זו מופיעה גם במקומות נוספים אולם שם הכוונה היא ללאו שיש בו מעשה.<sup>171</sup>

במקור אחד נוסף נמצא מונח זהה לזה שמופיע כאן. המשנה הראשונה במסכת כריתות מונה שלושים ושש כריתות. בתוכן נמצאים המגדף והסך שמן המשחה, ובסופה שונה: "הפסח והמילה מצות עשה". על משנה זו שונה התוספתא:<sup>172</sup>

המגדף ר' יהודה מחייב קרבן שנאמר בו כרת ונאמר חטאו ישא האיש ההוא  
סך שמן המשחה שעשה משה במדבר הרי זה חייב כרת  
הפסח והמילה אף על פי שחייבין על זדון כרת אין בהן קרבן לפי שהן בקום עשה

לפי התוספתא אין מביאים קרבן חטאת על פסח ומילה, למרות היותן מצוות שהעובר עליהן מתחייב כרת, מפני שהן בקום עשה. כוונת הדברים כנראה שאין מביאים קרבן על עבירה שאופיה הוא הימנעות מעשה. כלומר שהאדם נמצא במצב שצריך הוא לקום ולעשות, ואילו עשה כן לא היה עובר. בכל איסורי הכרת האחרים, לאחר שעבר אדם על האיסור באופן אקטיבי, שוב אין הוא בקום עשה ואינו יכול להשיב מעשיו אחורנית. כלומר הביטוי 'שהן בקום עשה' מציין את אופי העבירות הללו שכדי להימנע מהן צריך להיות אקטיביים ולעשות מעשה.<sup>173</sup>

אם הערכה זו נכונה, הביטוי 'שיש בה קום עשה' התייחד למצוות שהתורה ציוותה לגביהן מצווה עשה נוספת. ומשמעות הדברים: יש בה - במצווה זו, 'קום עשה' = מצוות עשה שמתקנת את

<sup>165</sup> בברייתא המקבילה, בא מציעא סב, א, ברוב העדים: "מפני שיש בהן קום עשה". בכ"י אסקוריאלי: "מפני שיש בהן תקנה בקום עשה", ראה נספח. הריטב"א שם, ד"ה 'יתנאי', עמ' תקג מצטט: "מפני שהן בקום עשה". יתכן שבעקבות התוספתא.

<sup>166</sup> חולין יב, ז.

<sup>167</sup> בדפוס: 'לוקין'.

<sup>168</sup> ג, ד. (בכ"י ק פרק יד)

<sup>169</sup> ה, יא, עמ' 444.

<sup>170</sup> ספרי דברים, סימן רפו ד"ה 'והצדיקו', עמ' 302 - 303.

<sup>171</sup> תוספתא מכות ה, טז, עמ' 445; ספרא דיבורא דנדבה, פרשה ג פרק ד, פינקלשטיין כרך ב עמ' 34. על הזיקה ואולי גם הערבוש שבין המושגים ראה ב' דה פריס, מובא בהערה 133.

<sup>172</sup> תוספתא כריתות א, א, עמ' 560

<sup>173</sup> בהסבר הנימוק להלכה זו שאין בפסח ומילה קרבן חטאת קיימת אי בהירות. בבבלי מכות יג, ב מסבירה הגמרא: "התם לאו היינו טעמא אלא משום דאיתקש כל התורה כולה לעבודת כוכבים מה עבודת כוכבים שב ואל תעשה אף כל שב ואל תעשה לאפוקי הני דקום עשה". ורש"י שם ד"ה 'התם לאו היינו טעמא' פירש: "מה שאין מביאין קרבן על פסח ומילה אין הטעם בשביל שאין בהם אזהרה אלא בשביל שהם מצות עשה דהוקשה כל התורה כולה לענין קרבן לעבודת כוכבים שנאמר בפרשת שלח לך אנשים אצל קרבן עבודת כוכבים תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה כאן הוקשו כל עבירות שבתורה בשגגתן לעבודת כוכבים לענין קרבן מה עבודת כוכבים כרת שלו על דבר שהוא שב ולא תעשה כן והוא עמד ועשאו אף כל שב ואל תעשה אבל כרת של עמוד ועשה והוא ישב ולא עשה אין בו קרבן ופסח ומילה עמוד ועשה הוא אבל חייב כריתות כגון אשר יעשה מכל (אלה) [התועבות האלה] ונכרתו לשון שב ואל תעשה הוא ואפילו לא נאמרה בו אזהרת לאו היה קרבן בא עליו. מרש"י זה משמע כמו ששמע מהתוספתא, שאופיין של מצוות אלו שכדי לקיימן יש לקום ולעשות מעשה. ואילו קרבן בא רק על מצוות שאופיין הוא שכדי לקיימן אין צורך לעשות כלום. אולם בתוספות בבא קמא, קה, ב ד"ה 'מאיי', וכן בתוספות שבעות יח, ב ד"ה 'לא', כתבו שאין קרבן בפסח ומילה בגלל שאין בהן לאו. כך גם כותב רש"י בזבחים קו, א ד"ה 'אלא אזהרה מנלן'; קו, ב ד"ה 'אי קשיא'. לעומת זאת התוספות בזבחים קו, א ד"ה 'אזהרה', מקשים על רש"י מסוגיית מכות יג, שממנה משתמע שאין צורך בלאו כדי לחייב קרבן. השווה גם מלאכת שלמה על המשנה כריתות א, א שהביא מתוספות הרא"ש בכתב יד. הרמב"ם הלכות שגגות א, ב מנמק: "מפני שהן מצוות עשה ואין מביאין חטאת אלא על שגגת לא תעשה שני אחת מכל מצות י"י אשר לא תעשינה". ראה בספר המפתח של מהדורת פרנקל, את הספרות הענפה שנכתבה על דבריו.

הלאו. ואילו הביטוי 'שהוא בקום עשה' מורה על האדם - שהוא בקום עשה. כלומר שמצבו הוא שעליו לקום ולעשות מעשה. ולפי דרכו של שמש נאמר, שהביטוי 'יש בה קום עשה', מבטא מצוה שיש בה ציווי כפול, מהפורמולה אל תעשה כך אלא כך, ואילו הביטוי 'קום עשה' מבטא מצוה, שגם לאחר העבירה יש לו לעובר חיוב לקום ולעשות.

### 2.3.2. ראייה נוספת מסוגיית הבבלי

ניתן להביא ראייה נוספת לפירוש זה שהצעת לתוספתא, מסוגיית הבבלי שכבר הזכרנו למעלה.<sup>174</sup> כפי שהראיתי שם, הבבלי מציע לפרש את הברייתא, במקרה בו נכתב שטר עם ריבית, ובכך עבר המלוה על הלאו של 'לא תשימו'. והחובה לקרוע את השטר היא הגורמת שלא יהיה המלוה חייב מלקות.

אף כאן נראה במבט ראשון, שכוונת הגמרא היא שיש מצוות עשה לקרוע את השטר. מצווה זו היא המנתקת את הלאו של 'לא תשימו'. אולם היכן מצונו מצווה זו? את מצוות השבת הריבית תלתה הגמרא בפסוק 'וחי אחיך עמך', ולכן יש מקום לפרש את הברייתא, שמצווה זו היא המנתקת את הלאו של איסור ריבית.<sup>175</sup> אבל מצוות קריעת השטר לא מצאנו בשום מקום!

נראה שבשלב זה של הסוגיה, יש הכרח להסביר את כוונת הגמרא בדומה להסבר שהצעתי לתוספתא. כלומר, כוונת הגמרא לפרש, שהמלוה והערב אינם לוקים על שימת הריבית, מכיון שכל עוד לא נגבתה הריבית הרי הם בקום עשה של קריעת השטר. כאשר קיימת האפשרות לבטל את שימת הריבית, על ידי קריעתו של השטר, אין זה לאו הניתק לעשה, ובכל זאת אין לוקין על לאו כזה. ופירוש הביטוי 'שהוא בקום עשה', אינה מורה על מצוות עשה שיש כאן, אלא על הפוטנציאל של פעולה אקטיבית לתיקון העבירה.<sup>176</sup>

אם פירוש זה לשלב השני בסוגיה נכון, אין סיבה להימנע מלפרש כך את הברייתא אף בשלב הראשון. אין צורך לטעון ללא סיבה, שפרשנות זו של הברייתא היא חידוש של התירוץ בגמרא. אדרבא, יותר סביר יהיה להניח, שאין הבדל פרשני בין ההוא אמינא והמסקנה, אלא בשאלה על איזה איסור מדובר. אולם גם בהוא אמינא וגם במסקנה, הפירוש של המילים בברייתא נשאר בדיוק אותו דבר.

### 2.4. סיכום

- התוספתא בבא מציעא ו, טז, מצטטת דעתם של תנאים, הפוטרים את המלוה בריבית ממלקות. על פי ההסבר המקובל תנאים אלו סבורים שיש מצוות עשה מהתורה להשיב ריבית.
- הצעתי פירוש חלופי, לפיו חיוב המלקות אינו תלוי במצוות השבה. לפי הפירוש הזה, האפשרות העומדת בפני המלוה להשיב את הממון שלקח, היא המונעת את חיוב המלקות.
- עיקרון דומה קיים בהלכה ונקרא 'לאו הניתן לתשלומין'. הרמב"ם היה הראשון שהגדיר עיקרון זה באופן מובחן, לצידו של הכלל 'לאו הניתק לעשה'.

<sup>174</sup> סעיף 2.2.

<sup>175</sup> כוונתי כמובן לפירוש הגמרא בברייתא על פי גישתה של הגמרא שיש מצווה להשיב ריבית.

<sup>176</sup> השווה חידושי הר"ן בבא מציעא סב, א, ד"ה 'לא', מהדורת הרי פישל, ירושלים תשנ"ז, עמ' רכט - רל; וראה ביתר חדות: תוספות רבנו פרץ בבא מציעא סב, א, ד"ה 'מאי', מהדורת הרש"ר, ירושלים תש"ל, עמ' קכו, המתייחס לשלב זה בגמרא: "והשתא, הא דקאמר מפני שיש בה קום עשה, אינו רצה לומר כדסלקא דעתין מעיקרא דניתק לעשה, אלא רצה לומר מפני שיש בה קום עשה, כלומר שיש בו תקנה לקרועי שטרא". ראה הערה 32 שקטע זה אינו בכתב היד והושלם על פי השיטה מקובצת.

- למרות שכלל זה מופיע בהקשר לתשלומים מחייבים, לא מן הנמנע שהעיקרון חל אף בתשלום שאינו חיוב גמור.
- לפירוש זה הראיתי סימוכין מהמונח 'מפני שהוא בקום עשה', וכן מסוגיית הבבלי בבא מציעא סב, א.



### 3. ההוראה שלא לקבל מהן - תוספתא שביעית, ח, יא

הפרק השמיני של מסכת שביעית בתוספתא, מקביל לפרק העשירי של המשנה, ושניהם עוסקים בשמיטת כספים. המשנה האחרונה של הפרק<sup>177</sup> מציינת את המחזיר חוב בשביעית כמי שרוח חכמים נוחה הימנו, ובעקבות כך מונה המשנה אנשים נוספים שרוח חכמים נוחה מהם:

המחזיר חוב בשביעית רוח חכמי נוחה הימנו.

הלווה מן הגר שניתגיירו בניו עמו לא יחזיר לבניו, ואם החזיר רוח חכמי<sup>178</sup> נוחה הימנו.

כל המיטלטלין ניקנין במשיכה כל המקיים את דברו רוח חכמים נוחה הימנו.<sup>179</sup>

כהמשך למשנה זו, מונה התוספתא את אלו שאין רוח חכמים נוחה מהם:<sup>180</sup>

הגוזלן,<sup>181</sup> והלהוה<sup>182</sup> מעותיו בריבית ושעשו<sup>183</sup> תשובה והחזירו גזילן,<sup>184</sup> כל<sup>185</sup> המקבל

מהן<sup>186</sup> אין רוח חכמים נוחה הימנו.<sup>187</sup>

#### 3.1. פירוש התוספתא - ניתוח ראשוני

התוספתא מתייחסת כדבר פשוט לאפשרות, שהמלווה בריבית שעשה תשובה יחזיר את הריבית; ומורה ללווה שראוי שלא יקבל ממנו. אין בהלכה זו התייחסות ישירה לשאלה, האם יש חובה להשיב ריבית, ואם כן איזו חובה היא זו.

מבחינה עניינית, קל יותר להבין את ההוראה של הלכה זו, בהנחה שאין מוטלת על המלווה חובה משפטית להשיב את הריבית. המלווה אינו מחוייב להחזיר, אך בכל זאת מבקש להשיב, והלווה נצטווה לתמוך במגמת החזרה בתשובה, ולהימנע מלקבל. לעומת זאת, אם נפרש שמוטלת

<sup>177</sup> וממילא היא המשנה המסיימת את המסכת.

<sup>178</sup> ראה תוספתא כפשוטה, עמ' 595, הערה 63, אולם בסיפא של המשנה גם בכ"ק כתוב "חכמים", ואף המנקד ניקד את המילים המקוצרות בפתח קמץ.

<sup>179</sup> המשנה מציגה את שורת הדין, ואחר כך את העושים לפני משורת הדין, שעליהם נאמר רוח חכמים נוחה מהם; מלבד בדין הראשון, שהרי כל הפרק עוסק בשמיטת כספים, אין צורך לחזור על כך.

<sup>180</sup> שביעית ח, יא. ליברמן עמ' 202. תופעה דומה אנו מוצאים במשנה, פאה א, א: "אלו דברים שאדם אוכל מפירותיהן בעולם הזה והקרן מתקיימת לו בעולם הבא...". ובתוספתא שם, א, ב (עמ' 41): "על אילו דברים נפרעין מן אדם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא...". דינה האוטמן, "היחס בין המשנה והתוספתא של מסכת שביעית", דברי הקונגרס העולמי האחד-עשר למדעי היהדות, חטיבה ג כרך ראשון, החלק הלועזי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 17 - 24. לא התייחסה לנקודה זו.

<sup>181</sup> בכ"ע ובד': הגזלן.

<sup>182</sup> בכ"ע: ומלוה.

<sup>183</sup> בדי' ובכ"ע שעשו. ליברמן, שם, וכן בביאור הארוך, עמ' 595, מציין שגם לפי הגירסה עם הו"ו, הכוונה שוה. בביאור הארוך מפנה ליברמן לאפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1077 ואילך. כאן הו"ו היא ו"ו הפירוש ראה אפשטיין שם עמ' 1086 - 1089. ראה מה שנכתוב להלן בסעיף 'פירוש אחר לתוספתא'. בקטע גניזה של המשנה הנ"ל, ג3, מהדורת מכון התלמוד הישראלי השלם, עמ' צט, מופיע ו"ו לפני המילה 'שניתגיירו', ובהערה 45, שם, ציין המהדיר שאף זו ו"ו הפירוש.

<sup>184</sup> בכ"ע: גזילו, בד' נוסף: אין מקבלין מהן.

<sup>185</sup> בכ"ע: חסר.

<sup>186</sup> בכ"ע: מהם.

<sup>187</sup> יש לתת את הדעת להבדל הקיים בין המשנה לתוספתא. המשנה מציינת אנשים שאינם עומדים על שורת הדין, ונוהגים לפני משורת הדין. למרות שיכולים הם לנצל את החוק, נמנעים הם מלעשות כן ומתנהגים ביושר. לא כך פני הדברים בתוספתא. כאן מדובר על הנחיה של חכמים לנהוג בדרך שונה, ולא על אנשים שנוהגים כך מיוזמתם. ממילא במשנה אין מגמה מסוימת, אלא חיזוק ההתנהגות הנאותה, ואילו בתוספתא קיימת מגמה מיוחדת לחזק את ידי החוזרים בתשובה. על מושג 'רוח חכמים' ראה: מ' זילברג, כך דרכו של תלמוד, ירושלים תשכ"ב, עמ' 133; י' ריבלין, "רוח חכמים - על פרשנות חז"ל לדבר משנה", סיני קה (תש"ן), עמ' נג - עא; א"א אורבך, חז"ל פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 290 - 294; וראה גם את הסיכום באנציקלופדיה תלמודית, כרך א', ירושלים תשמ"ב, עמ' תשטז - תשיז. בכל המקורות הללו לא נעשתה הבחנה, בין משמעות המושג בהשבת גזילה וריבית, לשאר ההלכות.

חובה על המלווה להשיב את הריבית, מצד אחד, ובכל זאת הורו חכמים ללווה שלא לקבל ממנו, מצד שני; נהיה חייבים בתוספת הסבר בדבר היחס בין שתי הוראות אלו.<sup>188</sup> זאת ועוד, אם מדובר בחיוב ממוני רגיל, המאפשר ללווה לתבוע את חובו מן המלווה, התוספתא היתה אמורה להורות ללווה, שאין לו לתבוע את המלווה, ולא להסתפק בהוראה שאין לקבל מהם.<sup>189</sup>

ציון העובדה "שעשו תשובה", מחזק את הפרשנות שאין המדובר בתוספתא על חיוב משפטי להשיב ריבית. שהרי כיצד יודעים הנגזל או הלווה, שעשה הגזלן או המלווה תשובה. יתר על כן, מה היא החשיבות של נתון זה. אמנם יש מפרשים המגבילים את דין התוספתא רק למקרים בו עשה המלווה או הגזלן תשובה.<sup>190</sup> לפי דרכם השאלה השניה אינה קשה, אולם עדיין נותרת השאלה הראשונה. ולא עוד אלא שיש כאן מקום רב להערמה. כל גנב יכול לעשות עצמו כאילו חזר בתשובה ולהינצל באמצעות כך מתביעה.<sup>191</sup> אולם אם אין חיוב משפטי להשיב, הרי ברור שעצם ההשבה מלמדת על התשובה. כלומר, עשיית התשובה והחזרת הכסף אינם שני דברים אלא דבר אחד.<sup>192</sup> לפי הסבר זה, ההוראה של התוספתא אינה מוגבלת כלל, אינה קשה ליישום,<sup>193</sup> ואינה מהוה קרקע להערמה כל שהיא.

מצד שני, התוספתא מדברת בכפיפה אחת על לוקח הריבית והגזלן. כל מה שאמרנו לעיל נופל לכאורה, עקב היותו של הגזלן יחד עם המלווה בריבית תחת אותה הלכה. הכללת הגזלן בהלכה זו מוכיחה לכאורה, שגם כאשר חל חיוב משפטי גמור של השבת הגזלה, ואף יכול הנגזל לתבוע בבית דין, בכל זאת הורו חכמים לנגזל שלא לקבל ממונו מהגזלן. נתון זה מחייב לכאורה להגדיר באילו מקרים חל דין זה, והנתון היחיד שמספקת התוספתא הוא הביטוי "שעשו תשובה".

מניתוח ראשוני זה עולה, שמהתוספתא בשביעית לא ניתן להוכיח דבר, באשר לשאלה אודות החיוב להשיב ריבית. התוספתא יכולה להתפרש, בין אם יש חיוב משפטי להשיב ריבית, כמו בגזל, ובין אם החיוב להשיב ריבית אינו אלא חיוב דתי מוסרי.<sup>194</sup>

### 3.2. הצעת פירוש אחר לתוספתא - הגזלן הוא המלווה בריבית

יתכן שיש מקום להציע פירוש שונה לתוספתא. עד כה הסברנו את התוספתא כמדברת על שני עוברי עבירה: הגזלן והמלווה בריבית. שמא ניתן להסביר, שהגזלן הוא זה שהלווה בריבית. פירוש כזה מצריך לומר שהו"ו שלפני המילה 'שהלוה' אף היא ו"ו הפירוש.<sup>195</sup> כלומר, הגזלן, שהוא המלווה בריבית, שעשה תשובה ובא להחזיר גזילתו, כלומר את הריבית שלקח - המקבל ממנו אין רוח חכמים נוחה הימנו.

<sup>188</sup> אמנם בגזילה ניתן לפתור את השאלה בכך שהחיוב הוא דין תורה ואילו ההוראה שלא לקבל היא מדרבנן. כך ניתן גם לומר על ריבית, אם אכן חיוב השבתה הוא מהתורה. אולם למרות זאת צריכים היו חכמים להסביר אופן קיומן של שתי ההלכות הסותרות.

<sup>189</sup> אלא אם נפרש שההלכה אמנם לא חלה אלא על מלווה שמחזיר מיוזמתו העצמאית.

<sup>190</sup> ראה אצל נ"י רקובר, תקנת השבים, עמ' 123 - 127. המפרשים והפוסקים לא הוכיחו דבריהם מלשון התוספתא, אולם רקובר עצמו (עמ' 123) סבור שהמילים 'שעשו תשובה' מלמדות שכבר בתוספתא קיים סייג זה.

<sup>191</sup> השווה מה שכתב הרמ"ה, שיטה מקובצת, בבא קמא צד, ב, שההוראה שאין מקבלין מהם אינה נכפית עליהם, שהרי הגזלן יודע זאת ולא יחזיר אלא כלפי חוץ ואין בזה כדי לצאת ידי שמים.

<sup>192</sup> ראה סעיף הבא.

<sup>193</sup> כמובן מלבד הקושי לוותר על הממון.

<sup>194</sup> אין מניעה לפרש את הלכת התוספתא כמתיחסת אל שני מצבים, גם של חיוב השבה מוחלט וגם של חיוב דתי.

<sup>195</sup> ראה הערה 183

יתכן אולי לומר, שגם הו"ו הנוספת שלפני המילה 'החזירו' היא ו"ו הפירוש. כלומר החזרת הגזילה היא עשיית התשובה. לפי זה כל מרכיבי המשפט מתקשרים זה לזה באמצעות ו"ו הפירוש כך: הגזולן, כלומר שהלוח מעותיו בריבית, שעשו תשובה כלומר שהחזירו גזילן. פירוש זה נתקל בקושי אחד משמעותי. המשפט פותח בלשון יחיד: "הגזולן ושהלוח מעותיו בריבית". ולפי דברינו מדובר באותו אדם. ומסיים בלשון רבים: "ושעשו תשובה והחזירו גזילן". ולפי הצעה זו היה צריך להסתיים המשפט: ושעשה תשובה והחזיר גזילו. אמנם יתכן שהריבוי במשפט אינו מקורי. יתכן שאי הבנה באשר לתפקיד הו"ו גרמה, שחשב אחד המעתיקים, שיש לפניו משפט הפותח בשנים: הגזולן והמלוח בריבית. ולכן שינה הוא את המקור, וריבה אף את סוף המשפט. אמנם השערה כזו ללא סיוע של עדי נוסח, פורחת באויר.<sup>196</sup> סיוע מועט ניתן למצוא בנוסחת כ"י ערפורט. שם מופיעה המילה "גזילו" במקום "גזילן". אולם הסבירות שנו"ן סופית הפכה בטעות לו"ו, גבוהה יותר מאשר האפשרות, שו"ו זו מעידה על נוסחה מקורית בלשון יחיד. את האפשרות שהצענו שהגזולן הוא המלוח בריבית, ניתן לחזק מעט, מהפרשנות שמציע הבבלי לברייתא דומה:<sup>197</sup>

מיתבי הגזלנין ומלוי רביות<sup>198</sup> אע"פ שגבו מחזירין  
גבי גזלנין מאי אע"פ שגבו איכא אי גזול גזול ואי לא גזול לא גזול  
אלא אימא הגזלנין ומאן ניהו מלוי רביות אע"פ שגבו מחזירין.

התלמוד מביא ברייתא שמחייבת לכאורה את השבת הריבית שנגבתה. אך לפני הדין המרכזי עוסק הוא בקושי הברור מאליו: כיצד ניתן לומר על גזלנים את המילים "אע"פ שגבו". כפתרון לבעיה זו מציע התלמוד את הפירוש, שכוונת התנא היא לו"ו הפירוש. הגזלנים, כלומר המלוים בריבית, חייבים להחזיר אף על פי שגבו.<sup>199</sup>

### 3.3. פתרון נוסף להסבר התוספתא - הגזלן של התוספתא אינו גזלן גמור

<sup>196</sup> ברייתא מקבילה לתוספתא זו, מובאת בסוגיית הבבלי, בבא קמא, צד, ב: "תנו רבנן הגזלנין והמלוי בריבית שהחזירו אין מקבלין מהן והמקבל מהן אין רוח חכמי נוחה הימנו". אם נניח שיש קשר ישיר בין שני המקורות הללו, נמצא שלשון רבים יתכן והיה במקורו אף בחלקו הראשון של המשפט. אולם אם כך, נצטרך להסביר מה גרם לכך שבנוסחת התוספתא הפך המשפט להיות בלשון יחיד. אמנם יתכן לומר אף כאן, שאי הבנה שהגזולן הוא המלוח בריבית, גרמה שחשב המעתיק שאין צורך לדבר על "גזלנין ומלוי רביות", ושינה ל"גזולן ושהלוח מעותיו בריבית". אלא שעלינו להסביר מה יכול להיות האינטרס לשינוי כזה. יתכן לתלות שינוי כזה במגמה פרשנית. קיים הבדל נוסף בין המונחים, מלבד לשון רבים ולשון יחיד. 'מלוי רביות' הוא כינוי לאלו שעיסוקם בכך. 'שהלוח מעותיו בריבית', מתייחס לכל מי שעשה כך, ולא דוקא לאלו שעיסוקם בכך. יתכן שאף המונח 'גזולן' לפחות בצמידות למונח 'שהלוח מעותיו בריבית', מבטא גזלן אקראי, לעומת גזלנים ידועים שזה כינויים. ההבחנה בין שני סוגים אלו משמעותית, כיון שיש המפרשים את ההוראה שלא לקבל מהם, כמתייחסת לגזלנים מקצועיים דווקא (ר"י, בבא קמא צד, ב, תוספות ד"ה 'בימי'). מעתה יתכן ששינוי הלשון ללשון יחיד, בא להוציא מהבנה אפשרית כזו. יש לשים לב שנוסחת כ"י המבורג בבא קמא צד, ב היא: "הגזלנין והמלוי בריבית". גם תוספת ה"א הידיעה יתכן ובאה עקב הרצון להדגיש שמדובר בגזלנים או מלוי בריבית שזה עיסוקם התמידי. על רקע זה יתכן גם להבין את חילוף הנוסחאות בתוספתא בין המילה "ושהלוח" (כ"י וד'), למילה "ומלוה" (כ"י ע). החילוף בין לשון עבר לשם, הינו שוב חילוף בין המלוה האקראי שהלווה פעם אחת, למלוה הקבוע שזה שמו.

<sup>197</sup> בבא קמא צד, ב, ומקבילתה בבא מציעא, סב, א. ראה מה שכתב על ברייתא זו והסבר הגמרא ד' הלבני, מקורות ומסורות, בבא קמא, עמ' שנד.

<sup>198</sup> בבבא קמא צד, ב נוסחת כ"י: והמלוי [ב]ריבית, ה"ב מעל השורה. אולם בהמשך הגמרא גם שם הנוסחה: "מאי ניהו מלוי רביות". לכן נראה לי סביר יותר שהנוסחה היא 'מלוי רביות' ובבבא קמא נשמטה האות ו', אחר כך תיקן מי שתיקן והוסיף 'ב'.

<sup>199</sup> כוונתי רק להראות שהאפשרות סבירה אף בדוגמה הספציפית. את שאלת הגמרא ניתן היה לפתור גם בדרך אחרת. המילים "אע"פ שגבו" יתכן שמתייחסות רק ל"מלוי רביות", ראה ד' הלבני, מקורות ומסורות בבא קמא, עמ' שנד. הלבני סבור, שיש להתייחס למקרה זה כהגהה של התלמוד, ולא כדוגמה של ו"ו הפירוש. לדעתו ו"ו הפירוש תבוא במקום שיש כותרת ואחר כך פירוט, אולם כאן מדוע לכתוב גזלן אם הכוונה למלוה בריבית בלבד. לענ"ד חכמים רצו להכתיר את המלוים בריבית בתואר גזלן, לכן טענתנו נופלת. עוד על ברייתא זו ראה להלן בפרק שני, סעיף 2.2.

יתכן שניתן להסביר את התוספתא כפי שהצענו בתחילה, בלי להזדקק לפירוש המצמצם את ההלכה למלוי בריבית בלבד. אמנם לצורך כך עלינו לפרש את המונח גזלנים, עליו מדברת ההלכה, על כל אותם חמסנים גובי דמי חסות ושאר אלימים, שהכריחו את הנתונים למרותם, למסור להם את ממונם. כל אלו נקראו גזלנים, וחויבו על ידי חכמים להשיב את הממון שעשקו, למרות שעל פי הקריטריון המקובל - לפי דין תורה, אין הם נחשבים גזלנים.

אנשים אלו דומים במעמדם המשפטי למלוי בריבית. על פי שורת הדין, קבלו הם את הממון מיד הבעלים מרצונם, ולא חל על ממון זה הדין של ממון הגזול. אין הבעלים יכולים לתבוע את ממונם, ורק חיובם של חכמים שקראו להם גזלנים, מוטל עליהם אם רוצים לחזור בתשובה. מלוי בריבית וגזלנים אלו, נמצאים בכפיפה אחת והיחס של חכמים אליהם שווה. חיובם להחזיר את הממון אינו אלא חיוב דתי מוסרי, ועל חיוב זה נתקנה ההוראה שלא לקבל מהם.

את הרעיון להסביר כך את התוספתא העלה כבר ג' אלון,<sup>200</sup> בהתייחסו לדוגמאות של תקנות

הנשיאים שנבעו מן הנסיבות החברתיות והכלכליות:<sup>201</sup>

מגמה זו מצויה היא אף בתקנה שלהלן, שנראית מפתיעה. שנינו בתוספתא: הגזלן ושהלווה מעותיו בריבית שעשו תשובה והחזירו גזילן, המקבל מהן אין רוח חכמים נוחה הימנו. ורבי יוחנן מפרש: בימי רבי נשנית משנה זו, מפני מעשה שאירע: "מעשה באדם אחד שביקש לעשות תשובה, אמרה לו אשתו: ריקה, אם אתה עושה תשובה - אפילו אבנט אינו שלך; ונמנע ולא עשה תשובה". אף כאן נראה, שרבי נתכוון להביא נורמאליזציה בחיי החברה ולמנוע הסתכסכות במחיר הוויתור שלמעשה על העקרון המשפטי-דתי. שכן נראים דברים, שבעיית הריבית קשה היתה בימיו של רבי, כבדור שלאחריו; תנאי המציאות הכשירו את תפוצתן של הלוואות בריבית (לשם מסחר ועסקים אחרים). וראייה לכך, עד היכן פשטה הריבית בארץ - ישראל בדורות הללו, מעידה המסורת שבירושלמי: בעו קומי רבי יוחנן: רבית מהו שתצא בדיינינו? אמר להו: אם מזו אין אנו מניחין לגדולי ארץ-ישראל כלום.<sup>202</sup> פירוש: עשירי הארץ - הרבה מממונם בא להם מן הריבית, וביצועו של הדין עשוי לקעקע במבנה הכלכלי של החברה. וזו וודאי סיבתה של תקנת רבי, שאף אם מחזירין - אין מקבלין מהן. והוא הדין "לגזלנים" שהדעת נותנת, שאין אלו אלא אנשים שסיגלו לעצמם נכסיהם של אחרים שלא בדין גמור, אבל לא בדרכי-גזל ממש; ואף כאן מגמת התקנה: וויתור-למעשה על הדין לשם הבטחת היחסים הנורמאליים בציבור בתחומה של הכלכלה, ואף אם עיקרה של ההלכה בעינו עומד.

קדם הרבה לג' אלון בהצגת רעיון כזה רבנו תם. שיטת רבנו תם בהלכת אין מקבלין מהם, מובאת בתוספות,<sup>203</sup> ולדעתו תחולת תקנה זו מוגבלת לימות רבי יהודה הנשיא בלבד. כך פירש הוא את דברי רבי יוחנן בגמרא שם: "בימי רבי נשנית משנה זו",<sup>204</sup> המתתייחסים לברייתא המקבילה לתוספתא שביעית. מה שהביא את רבנו תם לפירושו זה, היא הסתירה בין הוראה זו שאין מקבלים מהם, למקורות רבים בתלמוד מהם עולה שדנים דיני גזל למעשה.<sup>205</sup> הפתרון לסתירה לדעתו הוא, שתקנה זו היתה זמנית לימיו של רבי בלבד.<sup>206</sup>

<sup>200</sup> ג' אלון, תולדות, כרך שני, עמ' 156.

<sup>201</sup> ראה דבריו עמ' 153 בתחילת הסעיף.

<sup>202</sup> בבא מציעא, פ"ה ה"א (י, ע"א) עמ' 1226. ראה בהרחבה בפרק שלישי.

<sup>203</sup> בבא קמא צד, ב, ד"ה 'בימי'.

<sup>204</sup> וזו שיטתו גם במקומות האחרים בתלמוד בהם מופיע מטבע הלשון "בימי רבי פלוני נשנית.."

<sup>205</sup> סתירה זו ניתן ליישב בדרכים אחרות ראה על כך אצל רקובר, מובא למעלה בהערה 190.

<sup>206</sup> גישה זו עצמה מחודשת, שכן אין דרכם של מפרשי התלמוד הקלאסיים להציע הסברים היסטוריים.

אולם בספר הישר<sup>207</sup> מעלה רבנו תם אפשרות אחרת לפתרון הסתירה: "והא ליכא למימר בגזלנין דומיא דמלוי ברבית דמעותיו של נגזל<sup>208</sup> כגון מוכסין וגבאין". כלומר היה מקום להציע פתרון אחר לסתירה. הגזלנים שמדברת עליהם הברייתא אינם גזלנים גמורים אלא כגון מוכסים וגבאים שדינם כמו מלוי בריבית שאין לנגזל יכולת לתבוע מהם את ממונם. וכך אין סתירה בין דיני גזלות שמצינו בתלמוד, שם מדובר על גזלנים גמורים שוודאי יכול הנגזל לתבועם בדין. ואילו תקנת אין מקבלים מהם מתייחסת לכל אותם חמסנים ומלוי בריבית שאין הנפגעים מהם יכולים לתבוע ממונם.

אמנם רבנו תם דוחה את הצעתו זו, אולם לא מפני שהיא איננה סבירה בעיניו כפרשנות לברייתא. זה הוא טעמו: "דהא בהלוואת רבית נמי מצינן שעשאו דין כדאמרי' באיזהו נשך דאמר אביי האי מאן דמסיק בחבריה ד' מאה זווי בריביתא ויהב ליה מדעתיה וקאמר דמפקי מיניה".<sup>209</sup> כלומר, מאחר שמצאנו בתלמוד שאף בריבית יש ללווה יכולת לתבוע את כספו מהמלווה, שוב לא יועיל לנו התירוץ שמדובר בגזלנים כמו מלווים בריבית. וברור שיש לחפש פתרון אחר לסתירה בין התקנה להלכה הרווחת.

רבנו תם דחה את הרעיון לפרש כך את הברייתא, לאור ההלכה הרווחת אצל האמוראים. כפי שנראה להלן האמוראים בבבלי אכן סבורים שריבית קצוצה יוצאה בדיינים.<sup>210</sup> לכן בפועל מיושמות ההלכות של גביית ריבית מהמלווה, וממילא אף בריבית, קיימת הסתירה בין הדין הרווח לבין התקנה. אבל לפי הדרך בה הסברתי את התוספתא בבא מציעא, אין כל סיבה להניח שנהגה גביית ריבית על ידי בית הדין בתקופת התנאים. ואם כך פרשנותו של רבנו תם יכולה להיות הפרשנות הנכונה של התוספתא שביעית.<sup>211</sup>

### 3.3.1. משמעות נוספת של הצעת אלון

יתכן שיש להצעתו של אלון משמעות פרשנית חשובה. הלכה זו של התוספתא קשורה באופן ברור לתקנת השבים.<sup>212</sup> הטעם "מפני תקנת שבין" נמצא בתוספתא<sup>213</sup> כטעם לתקנתם של בית הלל בענין המריש. לפי תקנה זו אין דורשים מהגזלן שבנה את המריש בבירה, לקעקע את הבירה כפי שיטת בית שמאי, אלא: "מחשב כל מה שהיה שוה ונותן לבעלים". את ההלכה שבתוספתא לא הסבירו באמצעות הכותרת 'תקנת השבים', אולם ברור שהרציונל של תקנה זו הוא הבסיס להלכת התוספתא.<sup>214</sup> אלא שהיחס בין שתי הלכות אלו מעורר קושי. על פי תקנת המריש ברור שהגזלן

<sup>207</sup> ספר הישר לרבינו תם חלק החידושים, סימן תקנא, מהדורת שלינגר עמ' 326 - 327.

<sup>208</sup> לעני' ד צ"ל 'גזלן', והכוונה שאין לנגזל בסיס לתביעה.

<sup>209</sup> הכוונה כנראה לדף סה, א וכפי שגם ציין המהדיר, אולם לפנינו באף כתב יד אין גירסה כזו בגמרא.

<sup>210</sup> בפרק רביעי.

<sup>211</sup> יתכן שבמקומות נוספים בהם מוזכרים גזלנים הכוונה איננה לגזלנים גמורים. התוספתא סנהדרין ה, ה, עמ' 423, מציינת שהוסיפו לרשימת פסולי עדות גזלנים: "הוסיפו עליהם הגזלנין והרועים והחמסנין וכל החשודין על הממון עדותן פסולה". הבבלי סנהדרין כה, ב, שואל את השאלה המתבקשת שגזלן פסול מהתורה, ועונה שמדובר במציאת חרש שוטה וקטן. אם כוונת התוספתא לגזלנים שאינם גמורים, מסתלקת קושיית הבבלי מאליה. ראה מאמרו של מ' סבתו, "פסולי עדות", העומד להתפרסם בסידרא בקרוב.

<sup>212</sup> ראה ספרו של נ' רקובר, תקנת השבים, ירושלים תשס"ז; י' ברנד, "תקנת השבים", דיני ישראל כ-כא (תש"ס-תשס"א) עמ' 437 - 473.

<sup>213</sup> בבא קמא י, ה, עמ' 51. אמנם לפנינו בנוסח הדפוסים מצויה פסקה כזו אף במשנה, גיטין ה, ה, אולם בכל עדי הנוסח של המשנה פסקה זו איננה. אפשטיין, מבוא לנוה"מ, עמ' 954, מונה דוגמה זו בין המקרים של תוספות במשניות על פי ברייתות.

<sup>214</sup> כך למשל הרמב"ם, גזלה ואבדה א, יג, הוסיף על לשון התוספתא: "...ואעפ"כ אם לא היתה הגזלה קיימת ורצה הגזלן לעשות תשובה ובא מאליו והחזיר דמי הגזלה, תקנת חכמים היא שאין מקבלין ממנו אלא עוזרין אותו ומוחלין לו כדי לקרב הדרך הישרה על השבים. וכל המקבל ממנו דמי הגזלה אין רוח חכמים נוחה הימנו". אמנם בהלכה ה' שם פסק

מחוייב בהשבת הגזלה. אלא שחכמים התחשבו בקושי של הגזלן, לקעקע בנין שלם בשביל השבת קורה אחת, ולכן פטרו אותו מלעשות כך וישלם את דמי הגזלה. ואילו לפי התוספתא שביעית, הגזלן מקבל פטור מלא מהשבת הגזלה.

והנה אם הסברו של אלון בתוספתא שביעית נכון, ניתן לפתור את הקושי הזה על נקלה. תקנת מריש היא תקנה לגזלן גמור. גזלן זה שגנב קורה מחברו, מחוייב מהתורה להשיב את הקורה כמות שהיא למרות היותה משוקעת בבנין. לזה תקנו חכמים תקנת השבים שישלם דמיה ויפטור. אולם התוספתא מתייחסת לאותם חמסנים שאינם לוקחים בכוח ידיהם את ממון הזולת. אצל אלו אין חובת ההשבה אלא מכוח תקנת חכמים שהחילו עליהם את דין הגזל. להם נתקנה התקנה שאין מקבלים מהם.

### 3.3.2. ביאור ברייתא קשה לפי הצעת אלון

לפי הבחנה זו ניתן לבאר את הברייתא המדברת על "מלוי ריביות וגזלנים אע"פ שגבו". שכבר הזכרתי את שאלת הגמרא כיצד ניתן לומר על גזלנים: "אע"פ שגבו".<sup>215</sup> והנה אם מדובר כאן על אותם גזלנים כמו בתוספתא שביעית, מתבהרים הדברים. אותם חמסנים המכריחים בדרכים שונות למסור להם ממון, למרות שכבר גבו את חובם המפוקפק, חיבים להחזיר. כפי שכר אמרנו חובה זו להחזיר שווה אצלם ואצל מלוי בריבית. הופעתם של מלוי בריבית יחד עם הגזלנים גם בברייתא זו, מחזק את ההערכה שמדובר באותו צמד כמו בתוספתא שביעית.

דומה, שגם ההסבר שנתן התלמוד לברייתא, אינו רחוק כל כך, מהמשמעות המקורית של הדברים. לפי התלמוד, הגזלנים הם הם המלוים בריבית. לבעלי הסוגיה המייחדים את המונח גזלן לגזלן גמור, יש צורך להדגיש, שהגזלנים שמדובר עליהם כאן אינם גזלנים אלא מלוים בריבית (ושכמותם?), שחכמים קראו להם גזלנים.<sup>216</sup>

### 3.4. סיכום

- התוספתא בשביעית אינה מתייחסת במפורש לשאלת החיוב להשיב ריבית שנגבתה באיסור.
- ניתן לפרש את התוספתא כפי שהיא לפנינו, בין אם קיים חיוב משפטי ובין אם לא.
- הצענו פירוש שונה בתוספתא, המצמצם את ההלכה לדיני ריבית בלבד (הגוזלן הוא המלוה בריבית). הצעה זו כשלעצמה, אינה מבוססת על ראיות מוצקות.
- לפי הצעתנו של אלון, עוסקת התוספתא בריבית ובגזלנים שאינם גמורים. אם הצעה זו נכונה עוסקת התוספתא בחיוב השבה שאנו חיוב גמור.

את דין המריש וכתב: "אבל תקנו חכמים מפני תקנת השבים שיהיה נותן את דמיה ולא יפסיד הבנין". לכאורה שינוי הנוסח מלמד על הבחנה בין שתי ההלכות. אולם בפהמ"ש גיטין ה, ה, עמ' קנא, כתב על המריש: "ולא עשו דבר זה אלא מפני תקנת שבים כדי שלא תקשה דרך התשובה על העבריינים". סביר להניח שבהלכת המריש שימר הרמב"ם את לשון המקור - התוספתא, ואילו בהלכת אין מקבלים מהם, בצד לשון התוספתא: "אין רוח חכמים נוחה הימנו", שילב את הסברו בסגנון שלו.

<sup>215</sup> בפרק זה, סעיף 3.2.

<sup>216</sup> יתכן שניתן להסביר אף את המשנה הראשונה בפרק הגזל לאור רעיון זה. הבאתי למעלה פרק זה, סעיף 1.3.1, את המשנה בבא קמא ז, א, שמשמעותה הפשוטה שבני גזלן שירשו את הגזלה פטורים מלשלם. אף כאן יתכן שמדובר בגזלנים מהסוג של התוספתא. אם נכונה השערה זו, נבין היטב מדוע לא הטילו חכמים את חיוב ההשבה על הבנים. ושוב כפי שראינו בדוגמאות הקודמות, אף כאן מתקיימת הזיקה ואפילו ההשוואה בין גזלנים למלוי בריבית.

#### 4. ניתוח היסטורי של הלכות השבת לאור הממצאים בספרות התנאית

בפרק המבוא הצגתי את גישותיהם השונות של כ"ץ וכהן, אודות ההסבר ההיסטורי של ההרחבה וההחמרה של הלכות ריבית בתורת התנאים. ראינו שם, שכ"ץ משייך את ההחמרה הכל כך קיצונית, לתקופה קדומה ביותר. לדעתו: "הדורות הראשונים של מקיימי התורה, בימי בית שני". הם שראו בריבית איסור גורף, ובימיהם נוצרה שכבת ההלכות המחמירה. לעומת זאת, כהן סבור שיש לשייך את ההרחבה המסיבית של הלכות ריבית לדור התנאים שחיו לאחר החורבן, עקב המצב הכלכלי חברתי הקשה ששרר בתקופה זו.

בסעיף זה אדון באפשרויות השונות להסביר את הממצאים בספרות התנאית לאור הגישות

הנ"ל.

#### 4.1. בחינת ההלכה לאור גישות החוקרים

ההלכה המחייבת להשיב ריבית שנגבתה על ידי המלווה, אינה שונה מבחינה עקרונית, משאר ההחמרות הרבות עליהן דנו החוקרים הנ"ל.<sup>217</sup> לאור זאת, יש מקום לבחון את שתי הגישות של החוקרים הנ"ל, בהקשר ההלכה הזו. אולם שלא כבשאר ההלכות של ריבית, בענין חיוב ההשבה יש בידינו נתון חשוב נוסף המאפשר בחינה נוספת של שתי ההשערות הללו. הוראתם של חכמים המצויה בתוספתא שביעית, להימנע מלקבל את הריבית המוחזרת על ידי החוזרים בתשובה, ודאי מאוחרת היא ללידתו של חיוב ההשבה.<sup>218</sup>

הבחירה בגישתו של כהן, בהקשר ההלכה של השבת ריבית, מחייבת להניח שגם לידתו של החיוב, וגם ההוראה להימנע מליישמו, נוצרו במהלך תקופה קצרה אחת, ומתוך אותה מערכת לחצים. הנחה כזו קשה היא, ומצריכה להסביר ששתי מגמות הפוכות שמשו בחקיקה כנגד אותה בעיה. לא כל כך סביר בעיני, שבמהלך אותו דור או שנים, ראו חכמים שמן הראוי להחמיר ולהטיל חיוב על המלווים בריבית; ובתוך זמן קצר שינו את המגמה, והעדיפו לבטל חיוב זה באמצעות תקנת השבים.<sup>219</sup> למרות שאין בטיעון זה כדי הוכחה מוחלטת.<sup>220</sup>

<sup>217</sup> למרות שאת דבריו של כהן, על מכלול ההרחבה התנאית, קשה לקבל (ראה פרק המבוא, סעיף 3.3), יתכן שלא כך נאמר על חיוב ההשבה. יש מקום לומר שחיוב זה אינו חומרה מיני רבות שמצאנו בהלכות ריבית. בהחלט יתכן שהטלת חיוב השבה, הינו תוצאה של מצב חברתי קשה, בו מנוצלים הלווים החלשים, ופורחים עסקי הריבית המעשירים את העשירים וממוטטים את העניים.

<sup>218</sup> בלתי סביר בעליל להניח, שההוראה שלא לקבל מהן אינה תלויה בחיוב ההשבה, ונוצרה לפני שהוטל חיוב ההשבה. ברור שהמניע של חכמים לתקן שאין מקבלים מהם, נובע מהחשש שגזלנים ומלווים בריבית, יימנעו מלחזור בתשובה עקב חיוב ההשבה דווקא. אם לא קיים חיוב כזה, הרי הדרך פתוחה לשבים, ויכולים לשוב אף ללא החזרת הגזל או הריבית.

<sup>219</sup> אולם ראה מה שכתב בענין אחר ש' ספראי, "סיקריקון", ציון יז (תשי"ב) עמ' 56 - 64: "תוך כדי שני דורות, מימי מלחמת בר-כוכבא ועד דורו של רבי, תיקנו את ההלכה ארבע פעמים...".

<sup>220</sup> בסוגיית הבבלי, בבא קמא צד, ב, מתארך רבי יוחנן את התקנה שאין מקבלים מהם לימיו של רבי. מצוטט למעלה הערה 200, בתוך המובאה מגדליה אלון. ש' פדרבוש, בנתיבות התלמוד, ירושלים תשי"ז עמ' 22, (פורסם בתחילה כמאמר "השיטה המדעית בתלמוד", סיני כ' (תשי"ז) עמ' קג), וכן בספרו 'המוסר והמשפט בישראל, ירושלים תשל"ט, עמ' 137, מתייחס לדבריו של רבי יוחנן כמגבילים את ההוראה לימי רבי דווקא. זאת על פי דרכו של רבנו תם, ספר הישר, סימן תקנא, מהדורת ש' שלזינגר, ירושלים תשל"ד, עמ' 326, וכן בתוספות בבא קמא שם, ד"ה 'בימי, ובמקורות רבים נוספים. אולם גם לפי גישתו ברור, שרבי יוחנן סבור שהתקנה תוקנה בימי רבי. וראה פדרבוש, בנתיבות התלמוד, עמ' 23, שמביא ראיה נוספת, אודות החוש ההיסטורי של רבי יוחנן. אמנם יתכן שאין ללמוד מדברי רבי יוחנן על תיארוך מדוקדק, וכוונתו בציון ימיו של רבי אינה אלא להצבעה על תקופת התנאים בכללותה. אולם אם נקבל את דבריו של רבי יוחנן, כמדויקים מבחינה היסטורית, יש בידינו מיקוד מדויק של מועד התקנה. אם כי יתכן שניתן להרחיב הגדרה זו, עד ימי תלמידיו של רבי.

סביר יותר להניח, שעבר זמן ארוך יותר בין היווצרותן של שתי ההלכות הללו. אם נניח שהחיוב להשיב ריבית הינו קדום, וכך היתה הלכה פשוטה מדורות ראשונים, לא מתמיה הדבר שבסוף תקופת התנאים, עקב המצב החברתי הירוד, תקנו חכמים את תקנת השבים, וביטלו למעשה את החיוב המקורי. הרקע להיווצרות החיוב המקורי, אינו בהכרח מצב חברתי ירוד, בוודאי אם נקבל את התיאוריה של כ"ץ, אך יתכן גם שכבר בדורות מוקדמים חלה ירידה ברמת הזהירות באיסור, וירידה זו היא שגרמה להטלת חיוב ההשבה.<sup>221</sup>

אולם עד כה התעלמנו מנתון חשוב נוסף. לא ניתן לדון בשאלה זו ללא התיחסות למשנה.

## 4.2. המשנה

במשנה נעדר לחלוטין הציווי להחזיר ריבית. דומה שהלכה זו, המחייבת לווה שגבה ריבית באיסור להשיב את הממון למלווה, היתה אמורה להופיע במשנה. אמנם לא כל הלכה מצויה במשנה אך דומה שקשה להניח ששתיקת המשנה כאן מקרית. מה הוא ההסבר להתעלמות של המשנה מהלכה זו? ניתן להעלות כמה השערות להסביר העדרות זו, אמנם כולן בגדר השערה בלבד. לא ניתן להוכיח אף אחת ולכן רק אדרג אותן בינן לבין עצמן. להלן אציג שלושה הסברים על בסיס שלוש גישות שונות: גישה מפרידה - מחלוקת; גישה הרמונית וגישה התפתחותית. ההסבר ההתפתחותי יתפצל אף הוא לשלושה וריאנטים שונים.

## 4.3. מחלוקת תנאים

לכאורה, הדרך הפשוטה להסביר את הממצאים שלפנינו, היא להניח קיומה של מחלוקת תנאים. תנא דמשנתנו סבור שאין חיוב השבה, לכן נפקד מקומו של חיוב זה במשנה. בתוספתא אנו מוצאים דעות תנאים נוספים שלא הוכנסו למשנה, לכן רק שם מצאנו את ההלכה המחייבת את השבת הריבית.<sup>222</sup>

במה נחלקו התנאים? בדרך פשוטה ניתן לומר שחיוב ההשבה, שכפי שהסברנו לעיל, הינו חיוב מוסרי דתי שאין לו מקור בתורה, אינו מוסכם על הכל. אולם ההלכה השניה של התוספתא - אין מקבלים מהם, מאפשרת להניח השערה נוספת. יתכן שהמשנה משקפת דעת תנאים שסברו שיש להימנע לחלוטין מההוראה להשיב את הריבית. מאותו שיקול של התנא בתוספתא שביעית, להקל על החוזרים בתשובה, סבור תנא דמשנתנו שאין להורות כלל את הדין של השבת ריבית. יתכן שמי ששנה את משנתנו סבר, שאין זה מספיק להשאיר את ההכרעה בידי הלווים, ונכון יותר לפטור לגמרי את המלווים מחיוב ההשבה. כמו כן יתכן שההוראה שאין מקבלים מהם, מותירה את החיוב על כנו, ומאפשרת שינוי הפוך בעתיד. הדרך של המשנה לפי זה סותמת את הגולל על חיוב ההשבה. יתרונו של הסבר המחלוקת, שאינו תלוי בשאלת היחס בין משנה לתוספתא. לפי כל ההסברים אודות היחס בין משנה לתוספתא, ניתן למצוא בתוספתא דעות של תנאים החלוקים על המשנה. אין אנו נצרכים לעסוק בשאלה מי מן המקורות קדום למי, או מה היתה מגמת כל אחד מהחיבורים

על יחסו של רבי יוחנן לתשובה ראה מה שכתב ח' מאק, "דמותו של מנשה מלך יהודה בעיני חז"ל", מחשבת חז"ל, דברי הכנס הראשון, אוניברסיטת חיפה, תשי"ן, עמ' 111. ומה שהוסיף על דבריו נ' רקובר, תקנת השבים, ירושלים תשס"ז, עמ' 98 הערה 45.

<sup>221</sup> כך היא הערכתו של אליאש ראה פרק המבוא, סעיף 3.2, שגם ההחמרות הקדומות של הלכות ריבית, קשורות לצורך לגדור ולחשק את האיסור המקראי, שהמוטיווציה לפורצו חזקה מאוד.

<sup>222</sup> למעלה פרק זה, סעיף 2. הובאה התוספתא ב"בא מציעא ו, טז. בסופו של סעיף 2.3 ציינתי שקיימת האפשרות, שתוספתא זו משקפת דעת תנאים המחמירה יותר מתנא של התוספתא ה, כו. אם נקבל גישה זו נצטרך לומר עתה שקיימת מחלוקת משולשת. המשנה משקפת דעה מקילה ביותר ובתוספתא עוד שתי דעות זו למעלה מזו.



במקרה זה. מצד שני, אין בידינו הוכחה נוספת לקיומה של מחלוקת תנאים כזו. השערה כזו לא ניתנה להוכיח ובאותה מידה לא ניתן להפריך. דומה שאם יהיה בידינו להסביר את המקורות בדרך אחרת, יש להעדיף אותה על פני העמדת המחלוקת.

#### 4.4. התעלמות כיון שאין מקבלים מהם

יתכן שההתעלמות של המשנה הינה תוצאה של ההוראה שלא לקבל מהם. בנסיון להסביר את המקורות ללא מחלוקת, ניתן לראות בפסיקת המשנה את התוצאה של הנתונים שמצאנו בתוספתא. כלומר, מכיון שהחיוב להחזיר ריבית שונה למעשה והועמד על תקנת השבים, ראה עורך המשנה לנכון להימנע לחלוטין מלהציג את החיוב.<sup>223</sup> ניתן להציע שני הסברים מסוג כזה:

- בהנחה שכוונת התקנה היא לבטל בפועל את חיוב ההשבה, ברור שלמעשה אין טעם בציווי להחזיר. כלומר תקנת השבים מעקרת לגמרי את החיוב המקורי.
- התקנה לא באה לעקור או לבטל את החיוב המקורי. למרות זאת ראה עורך המשנה לנכון, וזאת משיקולים פרקטיים, להימנע מלכלול את החיוב במשנה, ובכך אולי לסייע למגמת התקנה.

לפי דרך זו, מן התוספתא מתגלה לנו הרקע לדין המשנה. כאן כבר יש אמירה בדבר היחס בין החיבורים, בהקשר לנושא שלנו. החומר התוספתי במקרה זה, קדום הוא בהכרח לדין המשנה. יתרונה של דרך זו באחדותה. איננו נדרשים להציב מחלוקת ומושגת ההרמוניה. אולם חסרונה בהסברים גופם. לפי ההסבר הראשון, מתחייבת הנחה שתקנת השבים מעקרת את החיוב המקורי. הסבר כזה של התקנה אינו הכרחי כלל ועיקר. לפי ההסבר השני, משערים אנו שעורך המשנה נמנע מלכלול במשנתו, הלכה מפורשת, מטעמים פרקטיים ואולי ייחודיים לתקופתו דווקא. אף זו השערה המצריכה ביסוס נוסף.

#### 4.5. שלבים שונים בתהליך ההתפתחות של דין השבה

בניגוד לשתי האפשרויות הקודמות, ניתן להציע הסבר לפיו כל אחד משלושת המקורות משקף שלב שונה בהתפתחותו של דין זה. כפי שכבר ציינתי למעלה,<sup>224</sup> המיקום של שתי ההלכות בתוספתא בשרשרת ההתפתחותית, אינו מוטל בספק. החיוב להשיב ריבית קדם להוראה שלא לקבל מהם. השאלה שיש לדון בה היא היכן ממוקמת המשנה בתהליך זה.

##### 4.5.1. המשנה שלב ראשון

לכאורה קיימת אפשרות לטעון שהמשנה משקפת את ההלכה הקדומה (באופן יחסי), ההלכה שנהגה בדורות שקדמו לדור בו הטילו חכמים על המלווה להחזיר ריבית שלקח. משרבו הגזלנים ומלוי בריבית, הטילו עליהם חכמים חיוב השבה. ומשראו חכמים שחיובם זה הוא 'חומרא דאתי לידי קולא', חזרו והורו שלא לקבל מהם. הסבר כזה לא רק דחוק מצד עצמו, אלא בלתי אפשרי לאור התוספתא בבבא מציעא ו, טז:

<sup>223</sup> ובהלכות גזל לא ניתן לשנות את החיוב המקורי שהרי הוא חיוב גמור מהתורה. וראה להלן בסעיף 4.5.2, וניתן לומר כך אף כאן.

<sup>224</sup> בפרק זה, סעיף 4.1.

- ההסבר דחוק:** הליכה בדרך זו, מצמצמת מאוד את פער הזמן שניתן להציע להתגבשותו של כל שלב. למרות שאנו מוצאים במשנה הלכות קדומות, כאן אנו טוענים שאי הימצאותה של ההלכה מבטאת קדמות. במקרה כזה עלינו להניח, שחיוב ההשבה הוטל מאוחר מאוד, ולכן לא נכלל במשנה.<sup>225</sup> מעתה נותרה לנו תקופה קצרה ביותר למיקום השלב האחרון. כלומר, בתקופת עריכת המשנה ובדור שלאחריה, הוטל חיוב ההשבה, ובתוך זמן קצר בוטל, על ידי התקנה שאין מקבלים מהם. יתכן שאכן שני שלבים אלו מבטאים כאחד, את הקושי הגדול שהתמודדו עמו חכמים, עקב ריבוי הגזלנים והמלווים בריבית. אותו מצב חברתי חמור, הוא שגרם לחכמים לחייב את ההשבה מצד אחד, והוא הוא שגרם להם גם להציע דרך תשובה מצד שני.<sup>226</sup> כפי שכבר ציינתי השערה כזו הינה קשה בכל מקרה.<sup>227</sup> לפי הצגת הדברים עתה, פער הזמן שנותר להתהוות שתי ההלכות מצטמצם יותר. ובשל כך בלבד השערה זו אינה סבירה בעיני.

יש לציין שלפי הסבר זה, שתי ההלכות שבתוספתא,<sup>228</sup> משקפות את ההלכה של דור המשנה, ואולי אפילו אחריה. דברים אלו מתיישבים היטב לפי גישת מאחרי התוספתא.
- ההסבר בלתי אפשרי:** לאור העובדה שבתוספתא בבא מציעא ו, טז, מופיעים שמותיהם של רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב, לא ניתן כלל להסביר כך את פני הדברים. שני תנאים אלו תלמידיו של רבי עקיבא, חיו בדור הרביעי של התנאים, ופעלו בשנים שלאחר מרד בר כוכבא.<sup>229</sup> בין אם נאמר שרבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב, סבורים בדיוק כפי שמופיע בתוספתא בבא מציעא ה, כו, שיש חיוב השבה לחוזר בתשובה; ובין אם נאמר שדעתם מחמירה יותר, וסבורים הם שיש חיוב השבה מוחלט ובר תביעה; לא ניתן לומר שחיוב ההשבה נולד בדור האחרון של התנאים. לאור זאת ברור, שהופעתו של החיוב להשיב ריבית מוקדמת ולא ניתן למקמה בשלהי תקופת התנאים.

#### 4.5.2. המשנה שלב אחרון

הסבר נוח יותר, ימקם את המשנה כשלב אחרון בתהליך. כדי לאפשר מתיחה מרווחת יותר של שלבי ההתפתחות, יש להציע כיוון הפוך, לפיו ההלכה הקדומה חייבה את השבת הריבית. הלכה זו שונתה על ידי התקנה שאין מקבלים מהם. תקנה זו נוסדה מן הסתם, בתקופה בה רבו גזלנים ומלוי בריבית, לאחר החורבן. המשנה משקפת את המשכו של קו זה. נראה שהמצב החברתי לא השתפר, ואותה תקנה שאולי בשלב ראשון היתה תקנה זמנית, ובעיקר הותירה את ההלכה המקורית על תילה, הוכחה כבלתי מספקת. לאור זאת מגמת השינוי עלתה מדרגה, ומחקו לחלוטין את החיוב להשיב. יתכן גם, שההלכה שאין מקבלין מהם, שהיתה בתחילה הוראה שלא ידעו כיצד לתממש, נשתרשה היטב וגרמה שלמעשה לא נהגו מלווים וגזלנים להחזיר.

<sup>225</sup> בין מחמת שהתפתח בדור של עריכת המשנה ואחריו בין שכבר צץ קודם אך לא הגיע לכלל הלכה ברורה.

<sup>226</sup> כלומר, ההליכה בדרך של הטלת חיוב, נחל כישלון, ולכן בוטל למעשה, או צומצם, על ידי הוראה חדשה שלא לקבל מהם. אמנם יכול בעל דין לטעון, ששתי ההלכות נוסדו יחדיו מתוך ראייה מורכבת. גם להחמיר מצד אחד, ובכך לעודד את החזרה בתשובה, באמצעות חיזוק תחושת האשמה, שכל הממון שמצוי תחת ידך דינו כגזל גמור; וגם להקל מצד שני, ולבקש מהנפגעים למחול ולהימנע מלקבל. דרך זו כמובן פותרת אותנו מהצורך לדבר על שלושה שלבים.

<sup>227</sup> בפרק זה, סעיף 4.1.

<sup>228</sup> הכוונה לחיוב ההשבה בתוספתא בבא מציעא ה, כו, והתקנה בתוספתא שביעית.

<sup>229</sup> ראה שיר השירים רבה פרשה ב (ג), מהדורת ש' דונסקי עמ' ס: "בשלפי השמד נתכנסו רבותינו לאושא, ואלו הן, ר' יהודה ורבי נחמיה ר"מ ור' יוסי ורשב"י ור' אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי ור' אליעזר בן יעקב". עיין א' היימאן תולדות תנאים ואמוראים, כרך א', 'רבי אליעזר בן יעקב' (השני), עמ' 182 - 184; שם כרך ג', 'רבי נחמיה', עמ' 924 - 926; מ' מרגליות, אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים, כרך ראשון, 'ר' אליעזר בן יעקב (השני)', עמ' 103; שם כרך שני, 'ר' נחמיה', עמ' 665.

ההלכה שנמסרה על ידי רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב, שאין לוקים על איסור ריבית, משקפת את הגישה העקרונית הקדומה. יתכן שבדור זה רק החל התהליך של השינוי, ולכן יש מי שמחזיק עדיין בגישה של חיוב החזר. יותר סביר בעיני לומר, שדברי תנאים אלו משקפים את הגישה העקרונית לאיסור, המבוססים על חובת החזר העקרונית. כלומר, לפחות לפי דעת תנאים אלו, המלווה אינו לוקה מחמת האופציה הקיימת בידיו לקום ולהשיב את הריבית. ולמרות ההוראה ללווה שלא לקבל ממנו, אין הכרח שאכן כך ינהג הלווה. אפילו אם ינהג כך הלווה, לאחר שהמלווה יציע את החזר, שוב לא תחול עליו חובת החזר. וממילא ניתן להגדיר את המלווה כמי שאינו לוקה מחמת שהוא בקום עשה.<sup>230</sup>

יש לציין שלפי הסבר זה היינו אמורים למצוא תופעה מקבילה גם בדיני גזל. הרי ההוראה שאין מקבלים מהם אינה ספציפית לריבית. אם השלב הבא בתהליך הינו מחיקת החיוב להחזיר, היכן מקבילתו של שלב זה בדיני גזל?<sup>231</sup> כאן עלינו להידרש שוב לשאלה על אילו גזלנים מדברת התקנה. אם מדובר על גזלנים גמורים, ברור שחיוב השבת הגזלה אצל אלו אינו יכול להשתנות. ממילא אין לנו לצפות לשלב נוסף כאשר מדובר בגזלנים. אולם אם ההוראה שלא לקבל מהם, מיוחדת היא לגזלנים שאינם גמורים, כפי שהציע אלון,<sup>232</sup> יתכן שאמנם גם אצל אלו נמחה החיוב המקורי מהמשנה. אם הברייתא: "הגזלנין ומלוי רביות אע"פ שגבו מחזירין", מכוונת כלפי גזלנים אלו שאינם גמורים, ומחייבת אותם בהשבה בדיוק כמו חיוב השבה המוטל על המלוים בריבית, הרי שבמשנה לא מצאנו זכרו של חיוב חדש זה. יתר על כן, יתכן שזו היא הסיבה שהאמוראים אינם מכירים בקיומו של חיוב כזה, ולכן התייחסו אל תקנת אין מקבלים מהם כשייך לגזל גמור. כמובן לפי הצעה זו, החומר המצוי בתוספתא בנידון דידן, קדום למשנה.

### 4.5.3. המשנה שלב אמצעי

יש מקום להציע אפשרות ביניים על פיה המשנה ממוקמת באמצעו של התהליך. לפי זה, החיוב להחזיר ריבית קדום, כפי שהצענו בהסבר הקודם. הצורך בשינוי עמדה הורגש כבר בדורות שלאחר החורבן, אולם לא הגיע לכדי פסיקה מסודרת של הלכת אין מקבלים מהם. למרות זאת יתכן שבפועל הורו כך חכמים, או אפילו אם לא הורו, ראה עורך המשנה לנכון להימנע מלציין את החיוב הזה. אולם הלכה מפורשת שאין לקבל מהם, נפסקה רק לאחר חתימת המשנה.<sup>233</sup>

לפי הצעה זו התוספתא משקפת לנו בשתי ההלכות שתי תקופות שונות. התוספתא בבא מציעא מגלה לנו על החיוב הקדום שהמשנה העלימה, ואילו התוספתא בשביעית מהווה תוספת על המשנה מדור האחרון של התנאים.<sup>234</sup> גם לפי הצעה זו, ההסבר של דברי רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב, יכול להיות כפי שהצענו בהסבר הקודם אחד משני דברים. או שאף הם משקפים את ההלכה

<sup>230</sup> הרמב"ם מלוה ולוה, ד, יג, החולק על הוראת הגאונים שאין מחילה מועילה בריבית, מוכיח את גישתו מההלכה שאין מקבלין מהם: "ובפירוש אמרו חכמים שהגזלנין ומלוי ברבית שהחזירו אין מקבלין מהן מכלל שהמחילה להם מועלת". כלומר לפי דרכו בהבנת ההלכה הזו, המלווה מציע החזר ועל הלווה מוטלת המצווה למחול על ממונו. ואם כך ניתן לומר שהמחילה היא תחליף להשבה.

<sup>231</sup> לפי הסבר ההפוך, המשנה משקפת את השלב הקודם לחיוב. דבר זה אינו שייך בגזל כיון שחיוב השבת הגזל מפורש בתורה.

<sup>232</sup> בפרק זה, סעיף 3.3.

<sup>233</sup> בבבלי בבא קמא צד, ב, אומר רבי יוחנן על הלכת אין מקבלין מהן: "בימי רבי נשנית משנה זו". ראה למעלה הערה 200. ניתן להבין אמירה זו בדרכים שונות, אולם גם אם כוונת רבי יוחנן לתיארוך גרידא, יתכן שכוונתו לסוף ימי רבי ואפילו לתקופת תלמידיו של רבי.

<sup>234</sup> חיזוק מסוים לכך שהתוספתא שביעית היא הוספה למשנה, ניתן לראות בעובדה שהמשנה שם מנתה את אלו שרוח חכמים נוחה מהם והתוספתא הוסיפה לרשימה את המקבל מגזלן ומהמלווה בריבית. אולם ראה מה שצינו למעלה הערה 180.

המוקדמת, בדיוק כמו ההלכה המחייבת להשיב ריבית. או אפילו אם נאמר שדבריהם נאמרו כבר בתקופה בה השתנתה ההלכה, העיקרון של אי חיוב מלקות לא זו ממקומו.

#### **4.6. בדיקת המסקנות לאור הניתוח של העדרות ההלכה במשנה**

בדיקת כל האפשרויות שהצעתי מראה, שהמסקנה אליה הגעתי למעלה בראש סעיף זה, נשארת על כנה. העובדה שחיוב ההשבה נעדר מהמשנה, אינה משפיעה לדעתי על המסקנה, שגישתו של כ"ץ המקדים את לידת החיוב היא המסתברת יותר.

לפי כל האפשרויות למעט אחת, אין מניעה ואף יותר מסתבר שהיווצרותו של החיוב היתה בזמן מוקדם. ההסבר היחיד שחייב את איחור החיוב הוא ההסבר בסעיף 4.5.1, שכפי שהראיתי הינו דחוק ואף בלתי אפשרי.

לפי ההסבר שהמשנה משקפת דעה חולקת (סעיף 4.3), אין לנתון זה השפעה על תקופת לידתו של החיוב. יתר על כן, לפי ההסבר השני שהצענו למחלוקת זו, המשנה מקבילה לשלב השני בו מנסים להפחית את החיוב. לפי זה ודאי שאין שינוי מבחינת המסקנות על תחילתו של החיוב.

לפי ההסבר השני (סעיף 4.4), המשנה משתלבת יחד עם התקנה שאין מקבלים מהם. ושוב לפי זה אין למשנה כל השפעה על לידתו של החיוב.

לפי ההסבר ההתפתחותי (סעיף 4.5), הצענו שלוש אפשרויות. כפי שצינתי רק הראשונה מביניהן (4.5.1) מחייבת להניח שהחיוב להשיב ריבית תוקן בשלב מאוחר, אך אפשרות זו נדחתה. לפי שתי ההצעות הנוספות חיוב ההשבה ממוקם בתחילת התהליך – כלומר החיוב קדום כגישת כ"ץ.

## 5. סיכום הפרק

בפרק זה בדקתי את המקורות שבספרות התנאית הקשורים לדין השבת ריבית:

- התוספתא בבא מציעא ה, כה-כו, שהיא המקור היחיד בספרות התנאית, שמורה להשיב ריבית.
- התוספתא בבא מציעא ו, טז, הפוטרת מלווה ממלקות.
- התוספתא שביעית ח, יא, המורה ללווים להימנע מלקבל את ממונם המושב להם, על ידי מלווים שחזרו בתשובה.

לעומת זאת אין במשנה כל התייחסות ישירה לנושא השבת ריבית.

בסעיף 1 בדקתי את התוספתא בבא מציעא ה, כה-כו. התוספתא מורה למלוה שעשה תשובה להחזיר. הוראה זו לא חלה על היורשים, אלא אם הניח להם אביהם דבר שיש בו אחריות. לבירור משמעותו של מונח זה הוקדש סעיף 1.3. ובסופו הצעתי לקבל את ההסבר שמונח זה אינו מיוחד רק לקרקעות והוראתו באה מהמילה המקראית 'אחרית'. הכוונה לדברים שיש להם קיום לזמן מרובה ואינם מתכלים.

בסעיף 1.4 הראיתי שההסבר המשפטי של דיני התוספתא אינו אלא חיוב דתי מוסרי למלווה שחוזר בתשובה. לכן פותחת התוספתא במילים: "המלווה את חברו בריבית ועשה תשובה", וזו הסיבה שחיוב זה אינו חל על היורשים. החיוב על היורשים להשיב דבר שיש לו אחריות, אינו מלמד על קיומו של חיוב משפטי. כבר התלמוד הסביר הלכה זו 'מפני כבוד אביהם'. אני הצעתי הסברים אפשריים נוספים.<sup>235</sup>

בסעיף 2 נבדקה התוספתא בבא מציעא ו, טז. בתוספתא זו מובאת דעתם של רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב, שפטרו את המלווה בריבית מחיוב מלקות. ההבנה המקובלת של דבריהם היא שפטור זה נובע מקיומה של מצוות עשה להשיב ריבית. יתכן שתנאים אלו סבורים שחיוב ההשבה הוא מצווה מהתורה. אולם לדעתי אין הכרח לומר כך. החיוב המוסרי להשיב ריבית מספיק כדי לפטור את המלווה ממלקות. ויתכן שכאן מקורו של הכלל הנקרא: 'לאו הניתן לתשלומין'. להסבר זה סימוכין גם מלשון הברייתא: "מפני שהוא בקום עשה", וכן מסוגיית הבבלי בבא מציעא סב, א.<sup>236</sup>

סעיף 3 הוקדש לתוספתא שביעית ח, יא. בתוספתא זו מובאת ההוראה ללווה להימנע מלקבל ריבית המושבת על ידי המלווה. נוח יותר לפרש את ההלכה שאין מקבלים מהם, בהנחה שלא קיים חיוב משפטי על המלווה להשיב ריבית שלקח. אמנם הצמידות בתוספתא בין מלווה לגזלן מפילה לכאורה טיעון זה. הצעתי שני הסברים אפשריים, על פיהם לא מדובר בתוספתא על גזלן סתם.<sup>237</sup> אמנם גם על פי ההסבר המקובל, אין מתוספתא זו ראיה. אין כל מניעה לפרש שההוראה לא לקבל החזרי גזלה וריבית אינם שוים. בגזל מדובר בהחזרים שהגזלן מחוייב בהם חיוב גמור, ואילו בריבית מדובר בהחזר שאינו חיוב גמור אלא רק חיוב מוסרי. הצד השווה שבהם, שראו חכמים לנכון להקל על עוברי העברה לחזור בתשובה, והורו להימנע מלקבל מהם.

במשנה נעדר לחלוטין החיוב להשיב ריבית, לכן עלינו להסביר שלושה נתונים. לידתו של החיוב, שינוי המגמה בהוראה שלא לקבל, וההתעלמות של המשנה. להסבר היחס בין המשנה לתוספתא הצעתי שלושה כיוונים שונים. המשנה והתוספתא משקפים מחלוקת תנאית, המשנה היא תוצאה של הנתונים המשתקפים בתוספתא, וכיוון התפתחותי שאף הוא נחלק לשלוש אופציות.

<sup>235</sup> סעיף 1.4.3.

<sup>236</sup> סעיפים 2.3.1, 2.3.2.

<sup>237</sup> בסעיפים 3.2 ו 3.3.

מתוך שלוש אופציות אלו, סבירה בעיני זו המעמידה את המשנה כשלב אחרון בהתפתחותו של חיוב ההשבה.

לאור מסקנתי זו, ההסבר המתאים יותר לתיאור השלבים בהתפתחות דין השבת ריבית הוא הסברו של י" כ"ץ. נוטה אני להניח, שלידתו של חיוב השבת ריבית קדום הוא, ואולי אפילו קדום מאוד. הלכה זו קשורה מן הסתם למגמת ההחמרה הכל כך תקיפה, שהחלה בראשית התגבשותן של ההלכות. גם בדורם של רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב, יתכן שעדיין הלכה זו היתה רווחת. אולם, גם אם בשלב זה כבר חדר הרעיון המחודש של 'אין מקבלים מהם', הרי שחשיבותו של החיוב המקורי היתה גדולה. חכמים אלו ראו בחיוב המקורי, עיקרון המצדיק להגדיר את המלווה כמי שנמצא ב'קום עשה', ויש בידיו מה לעשות כדי לתקן את המעוות.<sup>238</sup> בדורות הבאים, ואולי דווקא בדורו של רבי יהודה הנשיא,<sup>239</sup> קבעו חכמים את ההנחיה שיש להימנע מלקבל ריבית המושבת. השלב האחרון של תהליך זה הוא ההימנעות מכתובת החיוב במשנה. בין אם נסביר זאת כשלב אחרון<sup>240</sup> או כהשתקפות של הקביעה שאין מקבלים מהם,<sup>241</sup> כאן נמחק החיוב המקורי, ומגיע לסיומו העידן של החיוב להחזיר ריבית.

החיוב שאין לו מקור בתורה, הוחל בשחר ימיה של ההלכה התנאית. המציאות בעידן הקשה שלאחר מרד בר כוכבא, גרמה להסגתו של חיוב זה לאחור. תהליך זה מגיע לשיאו בסוף תקופת התנאים, ומתבטא בכך שבמשנה, כבר נעדרת הלכה זו לחלוטין.

<sup>238</sup> בין מחמת שיש בידו להשיב בפועל, ובין מחמת שהחיוב העקרוני מספיק כדי להגדיר את העברה ככזו.

<sup>239</sup> אם נקבל את עדותו של רבי יוחנן בבא קמא צד, ב, "בימי רבי נשנית משנה זו", כפשוטה.

<sup>240</sup> סעיף 4.5.2.

<sup>241</sup> סעיף 4.4.

## פרק שני - החיוב להשיב ריבית בברייתות שבספרות האמוראית

### 1. הברייתות בתלמוד הירושלמי

בירושלמי מופיעות שתי ברייתות. האחת היא מקבילתה של התוספתא בבא מציעא ה, כה-כו, ואילו הברייתא השניה מקבילה של התוספתא שביעית ח, יא. לתוספתא בבא מציעא ו, טז, לא נמצאת מקבילה בירושלמי. כפי שאראה אין בברייתות אלו תוספת של דברים חדשים.

#### 1.1. הברייתא המקבילה לתוספתא בבא מציעא ה, כה – כו.

הברייתא המקבילה לתוספתא בבא מציעא, מופיעה בראש פרק הגוזל:<sup>1</sup>  
תני ישר' שהלוה<sup>2</sup> ברבית ועשה תשובה חייב להחזיר  
מת והניח לפני בניו עליו הכתו' אומ' יכין וצדיק ילבש וכסף נקי יחלוק<sup>3</sup>  
הניח לפניהם<sup>4</sup> פרה או שור<sup>5</sup> או טלית חייבין לשלם.<sup>6</sup>

ברייתא זו מקבילה לתוספתא בכל שלושת החלקים. הצגתן זו לעומת זו מראה שאין הבדלים משמעותיים ביניהן:

התוספתא	הברייתא
המלוה את חברו ברבית, ועשה תשובה, חייב להחזיר.	ישר' שהלוה ברבית ועשה תשובה חייב להחזיר
מת, והניח לפני בניו, לא יחזירו בניו, על זה נאמ' יכין וצדיק ילבש וגו' (איוב, כז, יז).	מת והניח לפני בניו עליו הכתו' אומ' יכין וצדיק ילבש וכסף נקי יחלוק
אבל הניח להן אביהן פרה, שדה, וטלית, וכל דבר שיש בו אחריות, חייבין להחזיר.	הניח לפניהם פרה או שור או טלית חייבין לשלם.

- בבבא הראשונה מופיע בברייתא "ישראל שהלוה". מובן שמשמעות הדברים שווה.<sup>7</sup>
- בבבא השניה חסר בברייתא ההיגד: "לא יחזירו בניו". בין אם זה קיצור ובין אם נוסחה שונה, ואולי השמטה מפני הדומות; אין לכך השפעה על משמעות הדברים.<sup>8</sup>
- בבבא האחרונה ישנם שלושה הבדלים. במקום "שדה" מופיע "שור", המילים "וכל דבר שיש בו אחריות" חסרות, ובמקום "להחזיר" נאמר "לשלם". הופעת הדוגמה של שור, לאחר שכבר נתנה הדוגמה של פרה, חשודה. בתוספתא נתנו שלוש דוגמאות מיצגות: קרקעות, בעלי חיים ודוממים. החלפת שדה בשור אינה מסתברת כלל. יתכן שחילוף זה בטעות יסודו,<sup>9</sup> ויתכן שיד

<sup>1</sup> בבא קמא, פ"י ה"א, ז, ע"ב) עמ' 1211; ירושלמי נזיקין שם עמ' 38. בירושלמי נזיקין, בבא מציעא, פ"ה ה"א, עמ' 59, מצוטטת הברייתא שלא בשלמותה, עם הפניה לריש פרק י'. ראה מה שכתב על כך א"ש רוזנטל, מבוא לירושלמי נזיקין, עמ' כז. וראה להלן פרק שלישי, סעיף 4.

<sup>2</sup> בכ"י ליידין: "שלוה".

<sup>3</sup> בכ"י ליידין חסרות המילים: "וכסף נקי יחלוק".

<sup>4</sup> בכ"י ליידין: "לפניהן".

<sup>5</sup> בכ"י ליידין חסרות המילים: "או שור".

<sup>6</sup> בכ"י ליידין: "להחזיר".

<sup>7</sup> ראה מה שהערתי על כך להלן פרק שלישי, סעיף 1.1.1.

<sup>8</sup> ראה מה שכתבתי על כך לעיל, פרק ראשון, סעיף 1.1.

<sup>9</sup> אולי עקב קיצור המילה שדה ל"שד" ודמיון האותיות דל"ת ורי"ש.

מכוונת השמיטה דוגמה זו.<sup>10</sup> לאחר ששדה אינה ברשימה, סביר להניח שהכלל "וכל דבר שיש לו אחריות" היה נראה לא מתאים לרשימה שכולה מטלטלין. גם המונח 'להחזיר' מתאים כאשר נמצאת ברשימה שדה הקיימת תמיד. אולם ללא השדה ניתן להגדיר חיוב לשלם.<sup>11</sup>

### 1.1.1 משמעות המילים 'אזל ליה תנייה לגזילה'

לאחר ציטוט הברייתא, אומר הירושלמי משפט קצר שנתקשו המפרשים בהסברו:  
 "אזל תנייה לגזיליא" – כך בכ"י לידן. ואילו בכ"י אסקוריאלי: "אזל ליה תנייה לגזילה"  
 בעל הפני משה' מפרש מילים אלו כמקבילות לאמור בבבלי "מפני כבוד אביהם":  
 אזל תנייה לגזיליא. כלומר מפני שהבריות אומרים זה הולך ומתהני או מתנאה מן הגזילה  
 ודבר מגונה הוא. תנייה מלשון נוי ומתנאה

כלומר, שלוש מילים אלו הן הסבר לבבא האחרונה של הברייתא. לפי הצעתו מבטא המשפט: "אזל תנייה לגזיליא", את דברי הבריות על היורשים: "זה הולך ומתהני או מתנאה מן הגזילה". במראה הפנים מציע הוא ניואנס שונה: "מפני שהבריות אומרים הרי בכאן הולך השני להגזלן". ניכר שפירוש זה מתאמץ להלביש על דברי הירושלמי, את האמור בבבלי. והפירוש לוקה בחסרונות בולטים:

א. אין רמז לכך ששלוש מילים אלו הן ציטוט של דברי הבריות.  
 ב. את המילה 'תנייה' מפענח הוא בשלוש דרכים (הנאה, נוי ושני) שלאף אחת מהן אין סימוכין.<sup>12</sup> המילה 'תנייה' מופיעה בירושלמי באחת משלוש הוראות. בדרך כלל הכוונה ל'תנא' שונה המשנה או הברייתא. לפעמים באה המילה כפועל במובן שנה אותה = 'שנאה'.<sup>13</sup> וכמו כן פעמים במשמעות של תנאי.<sup>14</sup>

א' ווייס, מצדד בפירושו של הפני משה, אולם מתרגם הוא את המשפט כך: "הלך הדבור על גזילות".<sup>15</sup> וכוונתו שירננו על הגזילות = הריבית, שנלקחה על ידי אביהם. בדרך זו מתגבר הוא על הבעיות שהעלינו בפירוש הפני משה, אולם דומני שגם ההצעה לתרגם את המילה 'תנייה' כדיבור אינה פשוטה.<sup>16</sup>

ר' יהושע אייזיק שפירא, בעל ה'נועם ירושלמי' דוחה את הפירוש הנ"ל.<sup>17</sup> לדעתו שלוש מילים אלו מתייחסות אל כל הברייתא, ומשמעותן להגביל את האמור בברייתא רק לגזלנים. כלומר, התלמוד דוחה את הברייתא מההלכה, כיון שאין חיוב להשיב ריבית ואפילו לצאת ידי שמים.<sup>18</sup> לכן קובע התלמוד שברייתא זו נכונה רק אודות גזלן ולא למלוה בריבית.

<sup>10</sup> אני יודע למה. אולי היה מי שסבר שאין שדה ניתנת כתשלום של ריבית (ראה להלן פרק זה, הערה 61), או שמא פרה וטלית הביאוהו לחשוב שבמטלטלין בלבד עסקינן, ותיקן מדעתו.

<sup>11</sup> קשה להכריע אם לדון לקולא או לחומרא. האם הכוונה שניתן לשלם ואין הכרח להחזיר, או הכוונה שגם כאשר הנכס אינו בעולם, חייבים היורשים לשלם את דמיו.

<sup>12</sup> עצם העובדה שראה הוא צורך להציע שלושה פירושים, מלמדת על הבעיות שבכל ההצעות. המילה שמשמעה הנאה היא כמובן 'הנייה', ואם הכוונה למילה 'שני' צ"ל: 'תניין'. ראה במילון של סוקולוף, עמ' 166, ערך 'הנייה'; עמ' 585 - 586, ערכים: 'תני', 'תניי', 'שם ערך 'תניין'.

<sup>13</sup> ראה למשל כלאים ה, סוף הלכה א (כט, ע"ד) עמ' 161.

<sup>14</sup> ראה למשל נזיר ח, א (נז, ע"א) עמ' 1129.

<sup>15</sup> א' ווייס, דיונים ובירורים בב"ק, ירושלים - ניו יורק תשכ"ז, עמ' 149 - 150.

<sup>16</sup> בהקשר מחקרי מציון ווייס שמילים אלו הן מעין פירוש לשלוש המילים שהיו בברייתא "מפני כבוד אביהן", "ולכל היותר פה לפנינו התופעה, שהפירוש נכנס במקום הלשון הראשוני". אולם ווייס טעה בתשית דבריו בהניחו שהמילים "מפני כבוד אביהן" הן משל התוספתא.

<sup>17</sup> נועם ירושלמי, נזיקין, וילנא תרכ"ט, כ, א ד"ה ע"כ'.

<sup>18</sup> כך סבור הוא על פי הבבלי והמפרשים, שריבית קצוצה אינה יוצאת בדיינים, ואפילו הבא לצאת ידי שמים אינו מחוייב להשיב את הריבית. ולאור זאת פירש גם את סוגיית הירושלמי בבא מציעא ראש פרק ה. ואם כך לא יכולה



בעל 'נועם ירושלמי' העיר על פירוש ה'פני משה' שהוא דחוק מהבחינה הלשונית. ולפי הצעתו פירוש המילים הוא: "דבגזל הוא כך שצריך להחזיר אבל בריבית א"צ להחזיר אף לצאת ידי שמים". אני משער שכוונתו לומר שהפירוש המילולי הוא 'לך שנה אותה לגזלנים'. בכך אמנם משמשת המילה 'תנייה' במובן מקובל. למרות זאת, גם פירוש זה קשה. ראשית, לדעתי אין בסיס לטיעון, שגישת הירושלמי שגם מי שבא לצאת ידי שמים, אינו חייב להשיב את הריבית. ואף אם כן, דומה שהיה צריך התלמוד להבהיר מדוע יש להעביר ברייתא זו לגזלנים. כמו כן המילה 'אזל' היא בזמן עבר, ולפי דבריו יש כאן ציווי.

מהר"א פולדא מסביר שהאמוראים חשבו, שאין זה סביר שתשלום של ריבית יהיה באמצעות פרה או טלית, ולכן פירשו הם את הבבא האחרונה כעוסקת בגזלן.<sup>19</sup> כלומר, התנא שהתחיל את הברייתא בדיני ריבית, עבר בסיפא לדיני גזילה. אמנם, לאור העובדה שכל הפוסקים האחרונים מפרשים את הסיפא אף לענין ריבית, מציע הוא פירוש נוסף באותו כיוון: "הלך התנא ושנאה נמי בברייתא בגזילה". כלומר יש ברייתא כזו אף בגזילה.<sup>20</sup>

דרכו הפרשנית של המהר"א פולדא נכונה, שכן פירש את המשפט מילולית על פי ההוראה המקובלת של המילה 'תנייה'. אלא שמאחר שהבין כפי שהבינו כל הפרשנים, שהמשפט מתייחס אל הברייתא שלפניו, התקשה להסביר את כוונת האמירה הזו.

בבבלי מובאת ברייתא ששנה רבי לבנו כהסבר למשנת הגוזל:<sup>21</sup>

מתני ליה רבי רבי שמעון בריה לא דבר שיש בו אחריות ממש אלא אפילו פרה וחורש בה חמור ומחמר אחריו חייבין להחזיר מפני כבוד אביהן.

בעל 'נתיבות ירושלים' רואה בשלוש מילים אלו, את המקבילה בירושלמי לברייתא של הבבלי. כלומר 'תנייה לגזילי' = שנאה לבניו. אלא שבירושלמי לא הובא המשך הדברים.<sup>22</sup> פירוש זה שונה משאר הפירושים באשר להוראת המילה 'גזילי'. אמנם כך גם עולה מדברי קוסובסקי.<sup>23</sup> קוסובסקי מיקם את המילה 'גזילי' תחת השורש 'גזל' ולא בשורש 'גזל'. לפי זה גזילי' הם גוזלים כמו גזילי'. הוראה מושאלת של השורש 'גזל', מלבד הצעיר של העופות, היא: 'קטן ובלתי חשוב'. לכן ניתן להבין כאן ש'גזילי' מתייחס אל בנים. אמנם לפי זה יתכן גם שהכוונה אל היורשים.<sup>24</sup>

אפשטיין סבור ששלוש מילים אלו אינן נמשכות עם הברייתא שלפניהן, אלא מהוות הקדמה למה שבא אחריהן.<sup>25</sup> אזל תנייה לגזילי' פירושו: כשהתנא הולך לגזילות. כלומר בניגוד לברייתא זו המדברת על מלוה בריבית, כשהתנא מדבר על גזילה הוא שונה בלשון אחרת. וכאן מובאת ברייתא "אם היה דבר שיש לו אחריות חייבין להחזיר". פירושו של אפשרות היא המקובל על דעת החוקרים.<sup>26</sup>

---

הברייתא שלנו להיות נכונה ויש להסיטה כמדברת על גזלנים. להלן בפרק שלישי אדון בירושלמי בבא מציעא, ושם נראה שאין בסיס לתפיסה זו בירושלמי.

<sup>19</sup> תלמוד ירושלמי, הוצאת גלעד, עמ' לב.

<sup>20</sup> אמנם בירושלמי אין ברייתא כזו ולכן מפנה הוא לברייתא בבבלי, שאביא בסמוך ליד הערה 21.

<sup>21</sup> בבא קמא קיא, ב.

<sup>22</sup> פתרון אחר הוא מציע, לקשור את הבבא האחרונה "הניח לפניהם פרה או טלית", אל שלוש מילים אלו. כלומר זה מה ששנה רבי לבנו.

<sup>23</sup> מ' קוסובסקי, אוצר לשון תלמוד ירושלמי, כרך ב, ירושלים תשמ"ב, עמ' 647.

<sup>24</sup> קוסובסקי אינו מפרש יותר. יתכן שכוונת הדברים היא בדומה לפירושו של ה'פני משה': הלכה ההנאה ליורשים. אולם כבר הערנו שפירוש זה דחוק מחמת המילה 'תנייה' שאינה מתבארת כהוראתה המקובלת. יתכן שיש לפרש זאת כאמירה צדדית: הלך ושנאה ליורשים. כלומר, כדאי שידעו זאת ולא יחזירו כיון שאינם חייבים.

<sup>25</sup> מבוא לנוסח המשנה, עמ' 389.

<sup>26</sup> ליברמן בהערות על הירושלמי נזיקין, עמ' 126, כותב: "הפירוש הנכון הוא אצל מהרי"ן אפשרות... והכוונה, שלענין ריבית שנתה הברייתא 'פרה או שור או טלית', כלומר, דבר המסוים, אבל כשהלך התנא לגזלן הוא שנה דבר שיש לו

מסקירה זו עולה, שלכל הדעות ואפילו לפי פירוש ה'פני משה', שלוש מילים אלו אינן תרגום של חלק מהברייתא. ומכאן שהברייתא המובאת בירושלמי, לא כללה בתוכה את המילים "מפני כבוד אביהן".

כבר ציינתי את מסקנתו של ליברמן, שנוסחת כ"י ערפורט בתוספתא, הכוללת את הנימוק "מפני כבוד אביהן" אינה מקורית.<sup>27</sup> את מסקנתו זו ביסס בין היתר על ברייתא זו שבירושלמי. נמצא, שהברייתא בירושלמי דומה לתוספתא. ההבדלים אינם מוסיפים לנו נתונים חדשים על תורת התנאים.

## 1.2. הברייתא המקבילה לתוספתא שביעית ח, יא.

הברייתא המקבילה לתוספתא שביעית אינה מזכירה כלל את המלוה בריבית:<sup>28</sup>

הגוזל שעשה תשובה וביקש להחזיר את הגזילה  
המקבל הימנו אין רוח חכמי נוחה הימנו

ניתן לפרש את ההתעלמות של הברייתא מהמלוה בריבית בשתי דרכים. הדרך האחת תראה ברייתא זו כברייתא מקבילה לתוספתא המשקפת דעת תנאים חולקת. לדעת תנא דברייתא, אין לכלול את המלוה בריבית בתקנת חכמים שאין מקבלים מהם.

כמו כן קיימת אפשרות סבירה שברייתא זו אינה אלא קיצור של התוספתא. בין אם קיצור מכוון של האמורא, בין אם מסורת שעברה בקיצור. גם אם הקיצור מכוון, יתכן שאינו אלא למטרת קיצור בלבד. אפילו אם נאמר שהאמורא הוריד את המלוה עקב סברה, אין ללמוד מכאן על תורת התנאים.

כמו כן יתכן, שמי ששנה ברייתא זו כלל במונח הגוזל את הגזלן ואת המלוה בריבית בכותרת אחת. כבר הצעתי לעיל<sup>29</sup> הסבר בברייתא אחרת המניחה שהתנא שנה 'גזלן' אך כוונתו למלוה בריבית. בברייתא זו, אין סיבה להניח שהכוונה למלוה בריבית בלבד, אולם בהחלט יתכן שהכוונה לשניהם יחדיו.<sup>30</sup>

מכל ההצעות שהעליתי כאן, האפשרות שברייתא זו משקפת דעת תנאים אחרים, נראית בעיני האפשרות הפחות סבירה. הנחה כזו ללא ביסוס נוסף רחוקה היא. מצד שני, כל אחת מהאפשרויות האחרות מסתברות יותר.

## 1.3. סיכום

אחריות וכו'..". ליברמן בהערה 1 שם, מציין שפירוש זה נכון גם לפי גרסת 'לגזיליאי', ופירושה 'לגזלנים'. המילה 'לגזילה' שבגרסת כ"י אסקוריאל, משמעותה לגזלן, וליברמן מוכיח גם מהניקוד המלמד שכך הבין גם הנקדן. בענין זה חולק הוא על אפשטיין שמתרגם את המילה 'לגזיליאי' - לגזילות. אולם ליברמן עצמו, תוספתא כפשוטה, בבא מציעא עמ' 231, מפרש את הירושלמי וכותב: "'כשהולך התנא לגזילות'". גם רוזנטל, מבוא לירושלמי נזיקין, עמ' כז, אומר על הברייתא שלנו: "...שעליה אומר הירושלמי 'אזל תנייה לגזיליאי' - או בלשון כתב-היד הספרדי שם: 'אזל ליה תנייה לגזילה', היינו, מן ענין ריבית לענין גזילה". אף הוא מצטרף לדעתו של אפשטיין בלי להזכירו, ונראה שפירש את המילה כאפשטיין כשם העצם 'גזילה' או 'גזילות'. א' גולדברג, פירוש מבני ואנליטי לתוספתא, מסכת בבא קמא, ירושלים תשס"א, עמ' 203, גם הלך בדרכם וכתב: "כשהתנא עובר לשנות דיני גזילה". כך גם נראה שסבור סוקולוף, ערך 'גזל - גזילה', עמ' 125, שמצטט את הירושלמי נזיקין "תנייה ליה לגזילה" ומתרגם: "the Tanna (now) goes to a robbed object". גם ב' ליפשיץ, "על הערב ועל כמה מונחים אחרים של התחייבות", שנתון המשפט העברי, יג, (מ"א ראבילו ושי' שילה עורכים), ירושלים תשמ"ז, עמ' 196, מעתיק את הירושלמי כך: "אזל תנייה לגזיליאי, אם היה דבר שיש לו אחריות חייבין להחזיר. איזהו דבר שיש לו אחריות? ר' יונתן אומר: בשהניח לפניהם קרקע. וריש לקיש אומר: בשהניח לפניהם גוף הגזילה". אמנם אין הוא מתייחס שם לביאורן של מילים אלו.

<sup>27</sup> פרק ראשון, סעיף 1.1.1.

<sup>28</sup> ירושלמי שביעית, י, ט (ל"ט ע"ד) עמ' 216; מהדורת פליקס כרך שני, עמ' 332.

<sup>29</sup> פרק ראשון סעיף 3.2.

<sup>30</sup> ראה גם מה שכתבתי שם בסעיף 3.3.

פרק שני

למעשה מופיעה בירושלמי רק ברייתא אחת בעניין רבית, שאינה שונה מן התוספתא בבא מציעא ה', כה – כו. ניתן אם כן לסכם בהחלטיות שמן הברייתות שבתלמוד הירושלמי לא עולים נתונים חדשים באשר לתורת התנאים.

## 2. הברייתות בתלמוד הבבלי

בתלמוד הבבלי מובאות ארבע ברייתות:

- שתי ברייתות אודות חיוב השבה של ריבית, מובאות בסוגיית בבא קמא צד, ב, ובמקבילתה בבא מציעא סב, א.<sup>31</sup> שתי הסוגיות הללו צריכות להידון לעומקן, ובכלל זה כמובן תעלה שאלת היחס ביניהן. כאן אין אנו עוסקים אלא בברייתות כשלעצמן, ובאשר להן, אין לשאלת היחס בין הסוגיות השפעה.<sup>32</sup> הברייתא האחת (להלן: ברייתא א'), מקבילה לתוספתא בבא מציעא, ה, כה – כו, וכפי שאראה נערכה על ידי האמוראים, לאור תפיסתם את ההלכות של התוספתא. הברייתא השניה (להלן: ברייתא ב'), היא המקור התנאי הנוסף, מלבד התוספתא בבא מציעא הנ"ל ומקבילותיה, שמחייב השבת ריבית. להלן אבחן אם ניתן להסיק דבר חדש ממקור זה.
- ברייתא שלישית (להלן: ברייתא ג') מובאת בסוגיית בבא קמא הנזכרת<sup>33</sup>. ברייתא זו מקבילה לתוספתא שביעית. גם כאן אין שינויים מרחיקי לכת, ואף הם יתכן שנוולדו אצל האמוראים.
- ברייתא רביעית (להלן: ברייתא ד') מובאת בבבלי בבא מציעא סב, א, ומקבילה לתוספתא בבא מציעא ו, טז. הברייתא פוטרת את המלווה וכן את הערב ממלקות. אדון בכך בסוף הפרק.

### 2.1. ברייתא א'

הניח להן אביהן מעות של רבית, אע"פ שידועין שהן של רבית, אין חייבין להחזיר.  
הניח להן אביהן פרה או טלית וכל דבר המסויים, חייבין להחזיר, מפני כבוד אביהן.

ברייתא זו מקבילה לשתי הבבות האחרונות של התוספתא בבא מציעא ה, כה-כו. לבבא הראשונה של התוספתא, לא מובאת בתלמוד מקבילה. השינוי הבולט ביותר בין הברייתא לתוספתא, הוא תוספת הנימוק: "מפני כבוד אביהם". לעיל נידונה גירסת כ"י ערפורט בתוספתא, המכילה את הנימוק הזה, כפי הנראה בהשפעת הבבלי, אולם לא נידונה הברייתא כשלעצמה.<sup>34</sup> נציג את ההבדלים בין התוספתא לברייתא באמצעות השוואה:

#### הברייתא

#### התוספתא

המלווה את חברו בריבית, ועשה תשובה, חייב להחזיר.	המלווה את חברו בריבית, ועשה תשובה, חייב להחזיר.
מת, והניח לפני בניו,	מת, והניח לפני בניו,
הניח להן אביהן מעות של רבית אע"פ שידועין שהן של רבית	הניח להן אביהן מעות של רבית אע"פ שידועין שהן של רבית
אין חייבין להחזיר	אין חייבין להחזיר
הניח להן אביהן פרה או טלית וכל דבר המסויים	הניח להן אביהן פרה, שדה, וטלית, וכל דבר שיש בו אחריות,
חייבין להחזיר מפני כבוד אביהן	חייבין להחזיר.

### 2.1.1. ההבדלים בין הברייתא והתוספתא

מן ההשוואה ניתן לעמוד על ההבדלים הבאים:

<sup>31</sup> חלקה הראשון של הברייתא האחת (ברייתא א'), מובא גם בבבא קמא קיב, א.  
<sup>32</sup> מלבד העובדה שאם סוגיה אחת מועתקת מחברתה, אין לנו כאן שתי עדויות על הברייתות הללו, כי אם עדות אחת בלבד.  
<sup>33</sup> בבא קמא צד, ב.  
<sup>34</sup> פרק ראשון, סעיף 1.1.1.

1. הברייתא אינה מתייחסת כלל אל המלווה עצמו.
2. הברייתא מנסחת בבבא הראשונה: "מעות של רבית", בתוספתא ההתייחסות כללית יותר על בסיס הרישא.
3. הברייתא מציינת שהיתר זה הוא "אע"פ שיודעין שהן של רבית"
4. הברייתא אינה מגבה את ההיתר באמצעות הפסוק.
5. הברייתא אינה כוללת בין הדברים שיש חיוב להחזיר, את הדוגמה של שדה.
6. בברייתא במקום ההגדרה "דבר שיש בו אחריות" מופיעה ההגדרה: "דבר המסויים".
7. בברייתא נוסף הנימוק: "מפני כבוד אביהם".

ניתן להציע שני הסברים אפשריים לשינויים שבברייתא. האפשרות האחת היא שברייתא זו מקורית היא ואינה קשורה לתוספתא קשר ישיר. לפי הצעה זו, הברייתא משקפת מקור תנאי עצמאי, מקביל אמנם לתוספתא, אך לא בהכרח שווה לה. האפשרות השניה תניח שמקור הברייתא היא התוספתא, או שמקור משותף לשניהן, ואילו התוספות שבברייתא הינן השלמה או פירוש אמוראיים. אם נקבל את ההשערה שהתוספות בברייתא הינן אמוראיות, ממילא אין בברייתא זו כל תוספת על האמור בתוספתא. ולא נוסף לנו שום נתון חדש אודות חיוב השבת רבית בספרות התנאית. אולם אם נתייחס להוספות אלו כמקוריות, עלינו לבחון מה ניתן להוסיף וללמוד מכאן, על השבת רבית בספרות התנאית.<sup>35</sup>

מצד אחד, כמות השינויים בין הברייתא לתוספתא, מחזקת את ההשערה שהברייתא שאובה ממקור עצמאי. מצד שני, אין לברייתא זו מקבילה בירושלמי, ואילו התוספתא מצוטטת בירושלמי,<sup>36</sup> ומכאן חיזוק מה להשערה השניה.

### 2.1.2. הסבר ההבדלים - תוספות אמוראיות

בחינה מדוקדקת יותר של ההבדלים מגלה, שאין ללמוד מהם על מסורת תנאית עצמאית. אדרבה, סביר יותר שכל השינויים הללו הם תוצאה של מסורת בבלי. יש להעמיד את הנתונים שמצאנו בברייתא בשני מבחנים: א. האם ניתן לספק הסבר הגיוני לשינוי. ב. האם ניתן לראות קשר הגיוני בין השינויים או לפחות בין חלקם. נדון בהבדלים אחד לאחד מן האחרון אל הראשון.

ההבדל המשמעותי ביותר המופיע בברייתא הוא תוספת הנימוק של הדין. תוספת זו מתבקשת, שהרי כפי שהראינו בדיון על התוספתא,<sup>37</sup> ההסבר המשפטי של דין התוספתא אינו פשוט. כל לומד חש שיש להוסיף פרשנות להלכה זו אנפית זו, הפוטרת את היורשים להשיב מעות של רבית, ובכל זאת מחייבתם להשיב פרה וטלית. בדיון שם הצעתי פתרונות שונים להסבר הלכת התוספתא, וברור שאמוראי בבל חפשו הסבר מהותי שינמק את חובת ההשבה של חפצים אלו. הפרשנות שהציעו בבבל הוא הרעיון של החזר מפני כבוד אביהם. כלומר, ההבדל הוא ששימוש בחפצי הלווה שנלקחו כריבית, מנציח את העבירה ומזכיר כל העת את מקור הממון. דבר זה מגונה, בין מצד האפשרות שיזכרו ויציינו אחרים את אביהם שלקח רבית,<sup>38</sup> ואולי גם מצד עצמם שכל העת יהנו מממון שמזכיר להם את עבריותו של אביהם.

<sup>35</sup> תיאורטית קיימת גם אפשרות ביניים על פיה חלק מהתוספות הינו פירוש אמוראי וחלק אחר מקורי. למרות שללא ראיות מיוחדות, יש להעדיף השערות פשוטות על פני השערות מורכבות, בהמשך נשתדל להוכיח שכל התוספות חשודות כאמוראיות.

<sup>36</sup> בבא קמא, י, א (ז, ע"ב) עמ' 1211; ירושלמי נזיקין שם עמ' 38. בירושלמי נזיקין, בבא מציעא, פ"ה ה"א, עמ' 59, מצוטטת הברייתא שלא בשלמותה, עם הפניה לריש פרק י'.

<sup>37</sup> בפרק הראשון, סעיף 1.4.2.

<sup>38</sup> ראה רש"י בבא קמא צד, ב, ד"ה 'המסויים'.

מבדיקת המונח 'כבוד אבות',<sup>39</sup> במקומות האחרים בהם הוא מופיע, ניתן להסיק שאכן מונח זה משמש בהקשר של שיוך נכסי אבות. כך שנינו במשנה כתובות:<sup>40</sup>

נפלו לה עבדים ושפחות, הזקנים ימכרו וילקח בהן קרקע, והוא אוכל פירות.  
 רבן שמעון בן גמליאל אומ', לא תמכור מפני שהן כבוד<sup>41</sup> בית אביה.  
 נפלו לה זיתים וגפנים, הזקנים יימכרו לעצים וילקח בהן קרקע, והוא אוכל פירות.  
 רבי יהודה אומ', לא תמכור מפני שהן שבח<sup>42</sup> בית אביה.

כלומר, כבוד בית אביה הוא שהנכסים הידועים כשלהם לא ימכרו לאחרים. כך גם מופיע בירושלמי:<sup>43</sup> "נפלו לה עבדים ושפחות כול', מתנית' בשאינן עושין כדי טפילתן, אבל אם היו עושין כדי טפילתן לא תמכור, שאדיין כבוד<sup>44</sup> בית אביה קיים".

רעיון זה אנו מוצאים גם בתוספתא בבא מציעא בהקשר לדיני חלוקת נכסים:<sup>45</sup>

אין חולקין את האכולים<sup>46</sup> עד שיהא בה כדי שיעור לזה וכדי שיעור לזה.  
 אמי אחד מהן לחבירו טול את הפחות ותן לי שיעור, שומעין לו.  
 רבן שמעון בן גמליאל או', אין שומעין לו מפני כבוד אבותיו.  
 ושאר כל הדברים ששם הראשון קרוי עליהן, הרשות בידו.

רבן שמעון בן גמליאל סבור, שאין חולקים נכסים, אם חלוקה זו תגרום שיבטל שם, ושוב לא יהיה קיים הנכס שהיה שייך למשפחה.<sup>47</sup> ליברמן<sup>48</sup> ציין שבתלמוד לא מובא טעם זה, והסביר הוא את הרעיון לאור ההלכה שלנו: "...וכשם שראו פגם בדבר המסויים שרכש האב בגזילה, כן ראו כבוד האב ברכוש שהניח, שנקרא על שמו". לענין תלה הוא תניא בדלא תניא, ונראה שההסבר הוא הפוך. את ההלכה של מלוי ריבית וגזלנים, הסבירו על פי הרעיון של כבוד אביהם שמצינו בהלכות אלו. כפי שמצינו כאן, שמפאת כבוד אבות, ראוי לשמור על נכסי אבות ברשות המשפחה; כך מאותו טעם ראוי להימנע מלהחזיק בנכסי אחרים שנגזלו על ידי האבות.<sup>49</sup>

<sup>39</sup> 'כבוד אבא', 'כבוד אבות' בניגוד ל'כבוד אבי' או ל'כבוד אבי' שמשמש במשמעות של כיבוד אב.

<sup>40</sup> פרק ח' משנה ו'.

<sup>41</sup> כך בשלושת כתבי היד החשובים של המשנה. במשנת הירושלמי, ובמשנת הבבלי בכל העדים, מופיע 'שבח', מלבד כ"י וטיקן 130, ואף בו מופיע 'שבח' בדברי התלמוד עט, ב.

<sup>42</sup> אף כאן כך בשלושת כתבי היד, כך גם במשנת הירושלמי. במשנת הבבלי בכ"י וטיקן 130 'כבוד'.

<sup>43</sup> כתובות ח, ו (לא, ע"ד), עמ' 994.

<sup>44</sup> בכתב היד מופיע המילה 'כרכור' ומעל השיטה תוקן ל'כבוד'.

<sup>45</sup> יא, ג, ליברמן עמ' 122.

<sup>46</sup> ליברמן שם, בפירוש הקצר: "מוצא המילה לא נתברר לי". בדפוס הגירסה: "האבולים" ובכ"י ערפורט: "איבולים". ובספר האגור, ספר היוכל לכבוד גרץ, עמ' 17 "האבולוס". אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 963, הסביר שהכוונה לבגד שכך היה שמו, היא הטלית עליה מדברת המשנה בבא בתרא, פרק א', משנה ז, לפי חלק מהנוסחאות. ליברמן בביאור הארוך, עמ' 309, כתב על אפשטיין: "ברם אין דבריו ז"ל מחוורים".

<sup>47</sup> נראים הדברים שרשב"ג עקבי בשיטתו לחוש לענין זה של כבוד אבות. משום מה לא ציין זאת ליברמן.

<sup>48</sup> תוספתא כפשוטה, עמ' 310 - 311.

<sup>49</sup> ואולי ניתן להציע רעיון נועז יותר. יתכן שהכוונה המקורית של הדברים, אינה מפני כבוד אבות של המלווה, אלא של הלווה. כלומר, למרות שאין חיוב להחזיר, ראוי לעשות כן, כיון שראוי שנכסי הלווה ישובו להיות במשפחת הלווה. הצעה זו פותרת שאלה מתבקשת: אם מטרת ההשבה למנוע את הקלון הכרוך בזיהוי הגזלה בידי היורשים, הרי לשם כך אין הכרח להחזיר את הגזלה והריבית, וניתן להסתפק במכירתם. אך אם מגמת ההשבה היא כבוד בית אבא של הלווה, ברורה חובת ההשבה. הקושי בהצעה זו הוא השימוש בלשון רבים. אם מדובר בכבוד אביו של הלווה, מדוע נאמר כבוד אביהם? כדי להעמיד פירוש כזה על מכונו, נצטרך לשער שהנוסח המקורי היה 'כבוד אבא' או כבוד אבות', והסתמאים שינו את הנוסח לפי תפיסתם. אפשרות אחרת היא שכאשר מדברים על יורשי המלווה, מתיחסים גם אגב גררא ליורשי הלווה. אמנם סתמא דגמרא הבינה את הדין כחלק ממצוות כיבוד אב. שיוך זה, של החיוב להשיב ריבית וגזלה, לדין כיבוד אב, עורר קשיים. ראה למשל התוספות בכתובות, פו, א ד"ה 'פריעת', שתמה על כך שהרי אין בית דין כופין על מצוות עשה שמתן שכרה בצידה. ראה מה שכתב על נושא זה הרב ב"מ אזרחי, ברכת מרדכי, בבא מציעא, עמ' ש"יב - ש"י"ד ובעיקר הגדרתו (עמ' ש"ד) שיש בהלכה זו כללים שונים, כיון שמטרתה למנוע ביזוי וקלון, ואין זו מצוות כיבוד אב מבובן הרגיל. לפי הצעתי הבסיס הרעיוני להשבת דבר מסוים, אינו מצוות כיבוד אב כלל, אלא העיקרון של כבוד אבות.

יתכן שאין כאן מצווה של כיבוד אב רגילה. כבוד בית האב אינו כבוד אישי לאב הביולוגי, אלא כבוד המשפחה כולה, שנכסיה שיכים לה כמו שהסברתי. אם הנחה זו נכונה, יתכן שרק בעלי הסתמא הם ששינו את המשמעות של נימוק זה, והסיטו אותו לפרשנותו המקובלת. רק משאלת הסתמא, שהקשתה מדוע חייבים להחזיר "אקרי כאן ונשיא בעמך לא תאור בעושה מעשה עמך", עולה המשמעות המקובלת למונח זה.<sup>50</sup>

הבדל נוסף בין הברייתא לתוספתא, שיתכן שקשור להבדל הקודם, הוא ההגדרה של הדברים שחובה להחזירם: "וכל דבר המסויים", לעומת ההגדרה של התוספתא: "וכל דבר שיש בו אחריות". הקשר בין הגדרה זו לטעם של הברייתא ניכר. אם הנימוק של ההלכה הוא הקשר שיש בין הנכסים לבעלים, דבר זה שייך רק בנכסים מסויימים, כלומר שניתן להגדירם ולזהותם. ההגדרה המקורית של התוספתא אינה מתאימה להסבר שנוסף בברייתא, כיון שדבר שיש לו אחריות יכול להיות גם חפץ שאינו ניכר ומיוחד, והוא בלתי מזוהה כשייך לפלוני.<sup>51</sup> רק נכסים מסויימים, כלומר מסומנים ומזוהים, חלה עליהם ההוראה להחזירם מפני כבוד אביהם.<sup>52</sup>

אולם מלבד השייך של ההבדלים זה לזה, ניתן להוכיח שמטבע לשון זו של הברייתא, מאוחרת לתקופת התנאים, ומכאן ראה חזקה בפני עצמה, להיותה של ברייתא זו ערוכה בידי אמוראים.<sup>53</sup> המונח 'מסויים' במשמעות זו אינו קיים כלל בספרות התנאית.<sup>54</sup> מונח זה והטיותיו נמצא בשימוש רב, בשני התלמודים וכן בבראשית רבה, אך אין לו זכר במשנה, בתוספתא ובמדרשי התנאים. המשמעות שלו בדרך כלל היא ניתן להבחנה = מסומן או מצוין. כך למשל: "שדה המסויימת במצריה",<sup>55</sup> או "במה דברים אמורים - במקום המסויים, כגון ששבת בתל שהוא גבוה עשרה טפחים והוא מארבע אמות ועד בית סאתים".<sup>56</sup>

בספרות התנאית אנו מוצאים מילים אחרות, במקום שהיתה יכולה להופיעה המילה 'מסויים'. כך למשל המשנה הדנה על שכחה באילנות: "כל זית שיש לו שם בשדה כזית הנטופה בשעתו, ושכחו, אינה שכחה".<sup>57</sup> ובירושלמי המונח לזית זה הוא 'מסויים': "רבי ירמיה בעי, היה מסויים בדעתו כמי שהוא מסויים, היה עומד בצד הדקל הדקל מסיימו, היו שניהם נטופה זה מסיים

ישנם מקורות נוספים בהם מוזכר המונח 'כבוד אבות', שיתכן שאין הכוונה למצוות כיבוד אב, אלא לרעיון של נכסים וזכויות המשפחה. בבבלי, ברכות כח, א, בסיפור המפורסם אודות הדחת רבן גמליאל, מסופר שרבן גמליאל ביקש לפייס את רבי יהושע, וכשלא נענה לו אמר: "עשה בשביל כבוד אבא". יתכן שכוונת הדברים אינה סתם שיתפייס עמו לכבוד אביו, אלא שהזכות של הנשיאות היא נכס משפחתי שראוי שיחזור לידי המשפחה, וללא התפייסותו של רבי יהושע, לא יחזור הוא לנשיאות. כמו כן אנו מוצאים בתוספתא, יומא ב, ז: "אמי ר' עקיבא סח לי שמעון בן לוגא, אני ותינוק אחד מבני בניהם היינו מלקטין עשבים בשדה, ראיתיו ששחק ובכה, אמרתי לו על מה בכית, אמי לי על כבוד בית אבא שגלה, אמרתי לו על מה שחקתה, אמי לסוף לעתיד לבא עתיד הקב"ה לשמח את בניו" התינוק הוא בן ממשפחת אבטינס שהיו ממונים על פיטום הקטורת בבית המקדש. בבבלי, יומא, לח, א מובאת ברייתא כזו ושם: "...מפני מה בכית, אמר לי כבוד אבותי נזכרתי. ומפני מה שחקת, אמר לי שעתיד הקדוש ברוך הוא להחזירה לנו". גם כאן יתכן שהכוונה היא לנכס המשפחתי, שניטל מהם עקב החורבן ועתיד לחזור בבנין הבית. ואולי שייכת לכאן גם ההלכה, שאם חצב אדם קבר לאביו, ולבסוף קברו בקבר אחר, שלא יקבר אדם אחר באותו קבר; שהבבלי, סנהדרין מח, א' הסביר מפני כבוד אביו. בהלכה זו נחלקו הפוסקים האם האיסור חל רק על הבן (טור, יו"ד, שם"ד וראה תורת האדם שער הסוף, ענין הקבורה, ד"ה 'והחוצב קבר', כתבי רמב"ן, מהדורת מוסד הרב קוק, כרך שני, עמי קכא) או שזה איסור על הכל (רמב"ם, אבל יד, כ, וראה כסף משנה ולחם משנה שם). לפי גישת הטור, מדובר כאן בפן מסויים של מצוות כיבוד אב. אולם לפי הרמב"ם, יתכן שיש כאן זכות של האב שעל שמו הקבר, ואין להעבירה ממנו.

<sup>50</sup> ראה פרק רביעי סעיף 3, ליד הערה 167 שקטע זה כולו סתמאי, וראה שם דיון על המקבילה בבבא קמא צד, א.

<sup>51</sup> למרות שמטבע הדברים, ככל שמדובר בנכס יקר יותר, ועמיד לזמן ארוך, כך סביר שהוא גם מסויים.

<sup>52</sup> על הבדל זה כבר ציין א' ווייס, דיונים ובירורים בב"ק, עמ' 150, שהיה בתחילה פירוש ואחר כך תפס את מקום הלשון המקורי.

<sup>53</sup> חוקרי לשון (מורשת, קוטשר, בן חיים) עמדו על התופעה, שבברייתות שבבבלי קיימת שכבה לשונית שאינה לשון התנאים. ראה סיכום אצל ב' קצוף, היחס בין התוספתא והירושלמי למסכת ברכות, עמ' 21, והערה 39.

<sup>54</sup> המילה מופיעה במשמעות של גומר כגון בתוספתא ברכות ג, יג, עמ' 15.

<sup>55</sup> בבלי, בבא בתרא נד, א.

<sup>56</sup> בבלי, עירובין נ, ב.

<sup>57</sup> פאה ז, א.

את זה..<sup>58</sup> דוגמה נוספת היא הדרשה המפורסמת מהגדה של פסח: "ויהי שם לגוי גדול מלמד שהיו ישראל מצויינים שם".<sup>59</sup>

לכאן יש לשייך גם שינוי נוסף שמצאנו בברייתא. הברייתא השמיטה את הדוגמה של השדה. בתוספתא השדה היא הדוגמה הקלסית של דברים שיש להם אחריות. אולם לפי הברייתא, למרות שבדרך כלל,<sup>60</sup> גם שדה היא דבר מסויים; בכל זאת, המיקוד של הברייתא הוא על דבר מסויים, ולכך מתאימות יותר הדוגמאות של פרה וטלית.<sup>61</sup>

הברייתא השמיטה את הפסוק המובא בתוספתא, בהקשר להיתר ליורשים להנות מהריבית שלקח אביהם. להשמטה זו ניתן להציע שני הסברים שונים. ההסבר האחד משתלב במסגרת ההסברים שהצענו לשינויים הקודמים, והסבר נוסף המבוסס על פרשנות הברייתא בסוגיית הגמרא.

- בדיון על התוספתא הצבעתי על האפשרות, שתפקידו של הפסוק הוא לבסס את ההיתר ליורשים להנות מן הריבית שלקח אביהם.<sup>62</sup> בין אם זו אכן כוונת התוספתא ובין אם לאו, יתכן שהאמוראים בבבל ראו בפסוק אנטיזה למגמתם הפרשנית. לשיטתם אין כל בעיה מהותית בכך שהיורשים יהנו ממעות הריבית. רק מפני כבוד אביהם מוטל עליהם להחזיר דברים המזוהים וניכרים. המצאותו של הפסוק מחלישה את המגמה של היתר מוחלט זה.

- יתכן שהשמטת הפסוק קשורה בפרשנות שהציעו בעלי הסוגיה לברייתא. בסוגיית הגמרא מועמדת הברייתא במלווה שעשה תשובה ולא הספיק להשיב בעצמו את הריבית שלקח. העמדה כזו לא יכולה היתה לעלות אם הפסוק היה בברייתא. הרי הפסוק מציג במפורש את המלווה כרשע!<sup>63</sup> אולם פרשנות כזו מניחה שעיצוב הברייתא, לפחות בנוגע לפסוק, מעשה בעלי הסוגיה הוא.

בבבא הראשונה בברייתא, נוספה ההערה "אע"פ שיודעין שהן של רבית". למרות שהתוספתא אינה מציינת הערה מסוג זה, ברור שהתוכן שלה מוסכם. אין שום סיבה להבין מדברי התוספתא, שההיתר של היורשים להניח את הריבית בידיהם, מותנה בכך שאין הם יודעים לזהות את הריבית. המצאותה של הערה זו בברייתא, אף היא נראה קשור להסבר של 'דבר מסויים'. בניגוד לדברים מסויימים, שאותם יכולים לזהות כולם, מעות אינן ניתנות לזיהוי. אע"פ שהיורשים עצמם מזהים את המעות של הריבית, אין בכך כדי לעשותם דבר מסויים שיש חובה להחזירו.

נשאר שני הבדלים שטרם התיחסנו אליהם. בברייתא לא מופיעה הבבא הראשונה המדברת על המלווה עצמו. כמו כן בבבא הראשונה מדובר על 'מעות של רבית'. את האיזכור 'מעות של רבית' יתכן שיש לקשור לאמור בפסקה הקודמת. הרי כדי לציין את ההבדל בין דבר מסויים שניכר לאחרים, לבין דבר שניכר רק ליורשים, צריך היה להציב דוגמה, שעליה נוכל לומר: 'אע"פ שיודעין שהן של רבית'. אולם יתכן שבכל מקרה מחוייב היה בעל הברייתא להציג כך את הדברים. שהרי אם

<sup>58</sup> פאה ז, א (כ, ע"א) עמ' 104, וראה שם עוד.

<sup>59</sup> ובספרי דברים, שא, ד"ה 'וירד מצרימה', עמ' 319. המונח 'מצויינים' מופיע גם בספרי דברים, לו ד"ה 'ובשעריך', עמ' 68, ונשנה שם מג, ד"ה 'דבר אחרי', עמ' 102. ראה גם מדרש תנאים דברים, ו, ט עמ' 29. מקורו במקרא במשמעות של מצבה או אבני ציון של הדרך: מלכים ב, כג, יז; יחזקאל לט, יח; ירמיהו לא, כ. וכן במשנה נדה ז, ה: "נאמנים על ציון קברות". בסיפור על בנו של רבן גמליאל שחלה, ושלה אל רבי חנינא בן דוסא שיתפלל, נאמר בבבלי, ברכות לד, ב: "ישבו וכתבו וכווננו אותה שעה" כך בכל העדים בשינויים קלים. ואילו בירושלמי, ברכות ה, ה (ט, ד) עמ' 48: "וסיימו". מסתבר שיש כאן מעתק של המשמע מ'גמיר' ל'סימון' שכן דבר שנגמר הוא תחום ברור ובעל גבול.

<sup>60</sup> בדרל כלל אך לא תמיד. יתכן שלווה שילם למלווה באמצעות שינוי קו הגבול בין שדה לשדה המלווה, באופן שלא ניכר הדבר לאחרים, ואין מי שיזהה את החלק שנתקבל כריבית.

<sup>61</sup> יתכן גם, שתשלום ריבית באמצעות קרקע, היתה תופעה נדירה ואולי אפילו תמוהה, בבבל. ראה מ' בר, אמוראי בבל, עמ' 38 - 58, והערה 89.

<sup>62</sup> בפרק ראשון סעיף 1.2.

<sup>63</sup> אמנם בדוחק היה ניתן לומר שכאשר נלקחה הריבית היה המלווה רשע, אך הרבה יותר קל להעמיד את הברייתא כך ללא הפסוק.



לא קיימת הבבא הראשונה, המדברת על מלווה שלקח ריבית, כיצד תתחיל הבבא השניה? צריך להציג בתחילה שיש ממון של ריבית בידי היורשים.<sup>64</sup>

נוטר לברר את ההבדל הראשון - ההתעלמות מחובת המלווה עצמו. גם כאן יתכנו שני הסברים. יתכן שהתוספתא כפי שהיא לפנינו לא היתה מוכרת לאמוראי בבבל, והמסורת הגיעה לבבל מקוטעת ללא הבבא הראשונה. אפשרות אחרת היא שהשמטה מכוונת. אמנם אין הסבר מניח את הדעת להשמטה כזו.<sup>65</sup>

### לסיכום

בדיקת ההבדלים מראה, שאין לראות בברייתא זו מסורת תנאית נוספת. סביר יותר להניח שיש כאן עיבוד בבלי, להלכות של התוספתא ששמען הגיע לבבל בצורה לא מושלמת.

## 2.2. ברייתא ב'

הברייתא השניה המובאת בתלמוד קצרה:

הגזלנין ומלוי רביות אע"פ שגבו מחזירין.

ברייתא זו אינה מוסיפה לכאורה כל נתון חדש. אולם עלינו לדון בשאלה, האם ניתן להסיק מברייתא זו, אודות תוקפו של חיוב ההשבה. לכאורה, הופעתם של הגזלן ומלווה הריבית בכפיפה אחת, יש בה כדי ללמד שכוונת הברייתא לחיוב השבה גמור. וכפי שכבר העלינו שיקול זה בדיון על התוספתא שביעית.<sup>66</sup>

בסוגיית התלמוד פירשו את הברייתא במלוי ריבית בלבד. לפי פירוש התלמוד שוב אין הברייתא מדברת על גזלנים כלל, ואין מניעה לפרש את חיוב ההשבה כחיוב דתי בלבד. פרשנות זו כבר הזכרתי למעלה, וכן הצעתי פרשנות נוספת לברייתא זו, ללא הזדקקות לפתרון של הבבלי.<sup>67</sup> לפי הצעה זו אין מדובר כאן על גזלנים גמורים אלא על גזלנים שכופים באמצעים פסולים, את הנתונים למרותם, למסור לידיהם את ממונם או למוכרו להם בזול. לפי פרשנות זו, שוב אין בברייתא כל ראייה לכך שמדובר על חיוב השבה גמור. אדרבה, בשני המקרים אין המדובר אלא על חיוב השבה מוסרי, שאין אפשרות לכופו בדיינים.

סיוע נוסף להבנה שמדובר על חיוב מוסרי בלבד, ניתן להביא מהאמירה: "אע"פ שגבו". משמעות אמירה זו, שלמרות שכבר נגבתה הריבית על ידי המלווה, מוטלת עליו חובה להחזיר. כלומר, לא רק לפני הגביה מוטל על הלווה הציווי להימנע מלגבות, אלא גם אם עבר וגבה עליו להחזיר. אם כוונת הברייתא לחיוב משפטי רגיל, קצת קשה להלום את האמירה 'אע"פ שגבו'.

## 2.3. ברייתא ג'

הברייתא השלישית מקבילה לתוספתא שביעית, וכמו בתוספתא אף כאן, אין התייחסות ישירה לחיוב ההשבה. הברייתא מתייחסת לאפשרות שהמלווים בריבית מחזירים את הריבית, ומורה שלא לקבל מהם:<sup>68</sup>

תנו רבנן הגזלנין והמלוי ברבית שהחזירו אין מקבלין מהן  
והמקבל מהן אין רוח חכמי' נוחה הימנו

<sup>64</sup> בתוספתא אין צורך בכך אחרי שכבר נאמר: "המלווה את חברו בריבית, ועשה תשובה, חייב להחזיר. מת, והניח לפני בניו".

<sup>65</sup> ראה בפרק רביעי, סעיף 3.

<sup>66</sup> פרק ראשון, סעיף 3.1.

<sup>67</sup> פרק ראשון, סעיף 3.3.

<sup>68</sup> בבא קמא צד, א על פי כ"י המבורג.

בדיון בפרק ראשון אודות התוספתא שביעית, ציינתי שניתן לפרשה בין אם קיימת חובה משפטית של השבת ריבית, ובין אם אין חובה אלא במישור המוסרי והדתי. ציינתי גם שיש יתרון מסויים לאופציה שאין מדובר כאן על חובה משפטית, אולם מצד שני הכללתו של הגזלן בהלכה מונעת לכאורה פרשנות כזו. לבסוף הצענו פירוש שונה, לפיו התוספתא אינה עוסקת בגזלן, אלא במלוה בריבית בלבד.<sup>69</sup> כל הדברים הללו נכונים אף על הברייתא.

ישנו הבדל אחד בין הברייתא לתוספתא. בתוספתא נאמר על הגזלן והמלווה בריבית: 'שעשו תשובה'. בברייתא לא מוזכרת תשובה. שם כתבתי, שנתון זה מחזק מעט את ההערכה, שמדובר בהחזרת ריבית מתוך חזרה בתשובה, ולא מתוך חיוב משפטי.<sup>70</sup> לכאורה יש במקבילה שבבבלי בכדי להקהות את הטיעון הנ"ל. אולם יתכן שדווקא ההיפך הוא הנכון. דווקא חסרונן של שתי מילים אלו בברייתא, מחזק לדעתי את הפרשנות שלנו בתוספתא. חסרונן של שתי מילים אלו, יתכן שמלמד על מקור תנאי מקביל שלא הכיל את התוספת הזו, וכמובן יתכן שאין צורך להניח קיומו של מקור נוסף מלבד התוספתא, אלא יד האמוראים בדבר. בוודאי אם יד האמוראים בדבר, ואף אם קיים מקור מקביל כבר מתורתם של התנאים, מלמד הדבר שהיו מי שראו לנכון, להסיר תוספת זו מההלכה. מכאן ניתן להסיק, שהם הבינו את התוספתא, כמתייחסת לחיוב ההשבה כנובע רק מתוך עשיית תשובה.<sup>71</sup>

אם היינו יודעים על מקור תנאי נוסף, ממנו שאב הבבלי, היינו יכולים להניח שיש כאן מחלוקת תנאים. דומה שסביר יותר להניח, שיד האמוראים בדבר. יתכן שקשה היה לבעלי הסוגיה, להסביר את הברייתא, המדברת גם על גזלנים, כמחייבת השבה רק מתוך עשיית תשובה. הצגת התוספתא המדברת על "ושעשו תשובה והחזירו גזילן", ללא השמטה תחייב בירור נוסף, שכן מיד תעלה השאלה וכי כשלא עשו תשובה אין חייבים הם להחזיר.<sup>72</sup>

## 2.4. ברייתא ד'

גם לתוספתא בבא מציעא ו, טז מובאת בבבלי ברייתא מקבילה:<sup>73</sup>  
 ר' נחמיה ור' אליעזר בן יעקב פוטרין את המלוה ואת הערב<sup>74</sup> מפני שיש בהן קום עשה

ברייתא זו אינה שונה ממקבילתה בתוספתא אלא בפרט אחד שהוא התוספת של הערב. לפי התוספתא התנאים הללו התייחסו רק למלווה. לפי הברייתא גם הערב פטור מהמלקות כמו המלווה. שילובו של הערב בברייתא תמוה וכבר עמד על כך אחד ממפרשי התלמוד הראשונים.<sup>75</sup>

<sup>69</sup> סעיף 3.1.

<sup>70</sup> שם, ליד הערה 189.

<sup>71</sup> אמנם באותה מידה יכול בעל דין לטעון, שכוונת התוספתא להגביל את ההלכה רק לחוזרים מיוזמתם. ראה הערה 190 למעלה. אולם כבר כתבנו שם שפירוש כזה קשה.

<sup>72</sup> ואין סתירה מתירוץ הגמרא בבבא קמא צד, ב "אלא למה מחזירין לצאת ידי שמים" אדרבא, משם ראינו. התלמוד מציע פירוש זה רק כפתרון לסתירה בין חובת ההשבה להלכת אין מקבלים מהם. כלומר לפי תפיסתו של הבבלי, קיימת חובת השבה משפטית הפוקעת דה פקטו לאור ההלכה שאין מקבלים מהם, אך אינה נעלמת לגמרי כיון שיש מקום לחיוב השבה כדי לצאת ידי שמים. אם הערכה זו נכונה, עולה ממנה שוודאי לא סבר התלמוד, שכוונת התוספתא להגביל את דין 'אין מקבלים מהם' רק לגזלנים שבאו מיוזמתם.

<sup>73</sup> בבא מציעא סב, א.

<sup>74</sup> כך בכל כתבי היד.

<sup>75</sup> בחידושי הריטב"א בבא מציעא, סב, א, עמ' תקג, (הובא לעיל פרק ראשון, עמ' 33, הערה 135) ציין שגירסה זו הכוללת את הערב היא תמוהה למרות שנמצאת בכל הספרים. כמו כן כותב הוא שיש שמחקו מילה זו מהספרים, "וימסייעי להו דבתוספתא ל"ג ליה". יש לציין שמחיקה זו לא באה לידי ביטוי בכתבי היד.

הראשונים שהתמודדו עם השאלה מה מקומו של הערב בברייתא זו, פירשו כולם בסגנון דומה. הערב עליו מדברת הברייתא אינו ערב רגיל, אלא ערב שניתן להגדירו כמלווה, בין מחמת אופי הערבות<sup>76</sup> או מפני מימושה בפועל.<sup>77</sup>

כהשערה בלבד ניתן להציע, שמא ברייתא זו נשנתה בתקופה, בה אין הערב אינטרסנט של הלווה, כפי שמקובל, אלא דווקא שותפו של המלווה. יתכן שבשלב מסויים רווחה תופעה, שאיש ביניים היה מתווך בין הלווה למלווה. איש זה שהכיר את שני הצדדים, ערב לבטחון ההלוואה לא על בסיס כספו, אלא על בסיס יכולתו לאכוף את הלווה לשלם. מן הסתם, ערבות זו השתלמה לו לערב שקיבל את חלקו מרווחי הריבית.

אם השערה זו נכונה, ברור שערב כזה אינו שונה מן המלווה. גם מבחינה הלכתית טהורה, וגם משיקול חברתי, מובנת ההתייחסות המחמירה אל הערב הזה כמו אל המלווה. הסבר זה אינו עומד בניגוד לפתרונות שהציעו הראשונים. הראשונים התייחסו להיבט ההלכתי בלבד. אני מוסיף הסבר היסטורי, שיכול להיות הרקע לכך שהערב נכתב בכפיפה אחת עם המלווה. לא מן הנמנע שלאור מציאות חברתית קשה מסוג זה, גם ערב שנטל מהלווה והעביר את מלוא הסכום למלווה, או לחילופין ערב שפרע למלווה ואחר כך גבה מהלווה, יהיה נחשב כמלווה ויחוייב בהשבה. אם השערה זו נכונה, נמצא שהחיוב להשיב ריבית, הוטל לא רק על המלווה, אלא גם על הערב. על רקע חיוב כזה, מובנת אמירתם של רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב, שהמלווה וכן הערב אינם לוקים.

### 3. סיכום

- מן הברייתות שבתלמוד הירושלמי לא עולים נתונים חדשים.
- מברייתא א' בבבלי אין ללמוד אודות תורת התנאים. מקור ההבדלים בתוספות אמוראיות.
- בברייתא ב' אין חידוש. יתכן הלשון "אע"פ שגבו" מחזקת את ההשערה שמדובר בחיוב מוסרי בלבד.
- ברייתא ג' מקבילה לתוספתא שביעית אך אינה כוללת את המילים "שעשו תשובה". ההשערה שזו השמטה אמוראית סבירה יותר, מההשערה שהיתה ברייתא תנאית מקבילה אך חולקת.
- לברייתא ד' אין השפעה על המסקנות. יתכן שניתן ללמוד ממנה שהחיוב הושת אף על הערב.

<sup>76</sup> הריטב"א (מובא בהערה קודמת) פירש שמדובר בערב קבלן שדינו כמלווה גמור. כך גם בחידושי הרשב"א, בבא מציעא עא, ב, ד"ה 'אלא ערב', עמ' תקעה. כך גם פירש רבי עקיבא אייגר, דרוש וחידוש, בבא מציעא סב, א, ד"ה 'בא"ד וי"ל', בדעת התוספות. אולם הנחה זו שערב קבלן נידון כמלווה אינה מוסכמת. לאור זאת הרשב"א שם מסביר שפירוש זה בברייתא אינו נכון למסקנת הסוגיה. השווה גם דבריו בשו"ת הרשב"א, המיוחסות לרמב"ן, סימן רכג. ראה גם הערת המהדיר של תוספות הרא"ש, בבא מציעא סב, א, עמ' קסז, הערה מח.

<sup>77</sup> תוספות ד"ה 'לא'; תוספות רבנו פרץ, ד"ה 'מאי עמ' קכו; המאירי, ד"ה 'כבר' עמ' 228, הסבירו את הגירסה כמתחסת לערב שקיבל ריבית מהלווה ושילם ריבית למלווה.

## פרק שלישי - החיוב להשיב ריבית בתלמוד הירושלמי

החיוב להשיב ריבית שנגבתה באיסור, מופיע בתלמוד הירושלמי, בשני מקומות שונים; אולם לא התפתחה סוגיה נרחבת אודות הלכה זו. הסוגיה האחת נמצאת בראש פרק הגזול ומאכיל,<sup>1</sup> שם מצוטטת התוספתא בבא מציעא, אך מלבד שלוש מילים שהוסיף התלמוד, שנתחבטו המפרשים בביאורן,<sup>2</sup> הדיון בסוגיה שם מתמקד בדין הגזול. אנו נתמקד במקום השני שהיא הסוגיה הפותחת את פרק איזהו נשך.<sup>3</sup>

כך לשון התלמוד הירושלמי, בראש פרק איזהו נשך, על פי שני כתבי היד:

### כ"י אסקוריאל

אי זהו נשך.. ויין אין לו<sup>4</sup>  
אמ' ר' ינאי זו הוא ריבית שהיא יוצאת בדיינין.  
בעון קומי ר' יוחנן ריבית מהו שתצא בדיינין  
אמר לון אם מזו אין מניחין לגדולי ארץ ישראל כלום  
מודה ר' יוחנן שאין שטר זקוק לחבירו.  
מודה ר' יוחנן שאם היה שטר קיים דו מְקִיז<sup>5</sup> ליה  
איזהו תרביית המרבה בפירות וכו'

### כ"י ליידין

אי זהו נשך כול'.  
אמ' ר' ינאי. זהו רבית שיוצא בדיינין.  
בעו קומי ר' יוחנן. רבית<sup>4</sup> מהו שיצא בדיינין.  
אמ' לו. אם מזו אין מניחין לגדולי ארץ יש' כלום.  
מודי ר' יוחנן שאין שטר זקוק לחבירו.  
מודה ר' יוחנן שאם היה השטר קיים דמנכין<sup>5</sup> ליה.  
אי-זהו תרביית.  
תני. ישראל שהלוח בריבית ליש'  
אינו גובה לא את הקרן ולא את הריבית. דברי ר' מאיר.  
וחכמי אומי'. גובה את הקרן ולא את הריבית.

תני ישראל שהלוח בריבית

ועשה תשובה חייב להחזיר מת והניח לבניו עליו הכתו'  
או' יכין וצדיק ילבש וכסף נקי יחל' וגו'.  
גרש בריש פרק י' כל הלכתא.

## 1. בירור הנוסח

ההשוואה מלמדת על שני שינויים משמעותיים שיש לעמוד עליהם. הראשון הוא הביטוי 'דו מקיז ליה' המופיע בכתב יד אסקוריאל,<sup>8</sup> במקום 'דמנכין ליה' שבכתב יד ליידין, או 'דמגבין ליה' שבדפוס. השינוי השני הוא החלפת ברייתא בברייתא בסיומה של הסוגיה, בכל אחד מהעדים.

<sup>1</sup> בבא קמא פ"י ה"א, (ז ע"ב) עמ' 1211.

<sup>2</sup> ראה פרק שני סעיף 1.1.1.

<sup>3</sup> בבא מציעא פ"ה ה"א, (י ע"א) עמ' 1226.

<sup>4</sup> בדי': 'רבי'.

<sup>5</sup> בדי': 'דמגבין'.

<sup>6</sup> בכ"י א מופיעה המשנה כולה.

<sup>7</sup> כך הוא בכתב היד.

<sup>8</sup> ומצוטט כך בחידושי הרמב"ן, בבא מציעא סז, א, ד"ה 'וראייתא להראב"ד'. כמו כן אצל הריטב"א מובא להלן הערה 30. ובהגהות הרא"י מלצר על חידושי הרמב"ן הפנה לערוך השלם (ראה הערה הבאה), וציין שבירושלמי של הר"א פולדא הגירסה "דמנכה ליה", ובירושלמי שלפנינו "דמגבין ליה". ומדבריו נראה שלא חשב שיש כאן שיבוש. אולם ברמב"ן מהדורת 'מערבא', ירושלים תשנ"ג, עמ' צז, הניחו מילים אלו בסוגריים עגולים ותיקנו: "דמיזדקקין". גם במהדורת הרש"ר, עמ' תיח, שינו אמנם על פי שנים מכתבי היד (אוקספורד 442 וברלין 66) בהם מופיע "דמיזדקקין". ובהערה 348 ציינו שנוסח הדפוס קשה, והגירסה היותר ברורה היא זו שבשני כתבי היד. אולם נוסח הדפוס של חידושי הרמב"ן הוצא ע"י הרא"י מלצר על פי כת"י אוקספורד 443, שאף עורכי מהדורת הרש"ר עצמם, בהקדמה עמ' 12, העדיפו אותו על פני אוקספורד 442 וקבעו: "שמבחינת האיכות עולה על כל השאר" ובעמ' 13: "מדויק ומנופה יותר". את כת"י ברלין 66, דירגו הם למטה משני כתבי היד הנ"ל. אילו בדקו את כתב יד אסקוריאל של הירושלמי, לא היו צריכים לתקן כלל, אלא רק להוסיפו על הערת הרא"י מלצר. סביר להניח ששני כתבי היד של הרמב"ן משקפים תיקון, ויש לבחון את היחס בין שני כתבי היד הללו, שכן במקומות נוספים ניכרת התאמה ביניהם, בניגוד לכתב היד הבכיר. ראה להלן הערה 62, דוגמה נוספת של התאמה בין נוסחת הירושלמי המצוטטת ברמב"ן לכ"י אסקוריאל. מבדיקה חלקית של ציטוטי הירושלמי אצל הרמב"ן, נראה לי שהרמב"ן החזיק בידיו כתב יד דומה או אפילו שוה לכ"י אסקוריאל. ראה למשל חידושי הרמב"ן

משמעות המילים 'דמנכין ליה' פשוטה: 'שמנכים לוי'. כלומר שטרם גביית השטר מנכים את סכום הריבית מן הפרעון. גם הפירוש של המילים 'דו מקיז ליה', היא שהוא מקיז לו, כלומר שמודה רבי יוחנן שמקזיזים את סכום הריבית מן השטר. כלומר משמעות המונח 'דו מקיז ליה' היא כמשמעות של 'מנכין ליה'. לאור זאת, אין להבדל זה בין העדים, השפעה על הדיון שלנו. ההבדל השני בסוגיה מחייב בדיקה מדוקדקת. בכל אחד מהעדים מופיעה בקטע האחרון ברייתא שונה, הקשורה לנושא אחר לגמרי המוזכר בסוגיה.

## 1.1 הסברו של ליברמן

העובדה ששתי הברייתות פותחות באותן המילים: "ישראל שהלוח בריבית", מניחה מקום להשערה של טעות סופר מפני הדומות. אפשרות זו מעלה ליברמן, אולם שלא כבכל מקום רגיל, כאן הצעה כזו מעוררת קושי, שהרי בכל כ"י נשמטה ברייתא אחרת. ליברמן מתייחס לאפשרות של טעות כזו פעמיים ביחס לכל אחת משתי הברייתות. ביחס לברייתא שמובאת בכ"י אסקוריאלי ואינה בכ"י ליידין הוא כותב:<sup>10</sup>

ברייתא זו נשמטה בד, וישנה לעיל בב"ק רפ"י, כמו שציין הסופר. ואין לדעת אם יש כאן השמטה בכוונה, או השמטה על-ידי הדומות מ"ישראל שהלוח ברבית" עד ישראל שהלוח ברבית'.

כלומר, ישנן שתי אפשרויות להסביר את היעלמותה של הברייתא בכ"י ליידין. אפשרות אחת היא שהשמטו את הברייתא באופן מודע. ליברמן אינו מאריך, אך נראה ברור שכוונתו להשמטה על סמך העובדה, שהברייתא כבר מצויה לפנינו בראש פרק עשירי של בבא קמא. דומה שההפניה של הסופר בכ"י אסקוריאלי, מחזקת את האפשרות הזו ולכן ציין זאת. האפשרות אחרת היא שהברייתא נשמטה עקב טעות סופר, שדילג על הברייתא והעתיק רק את הברייתא השנייה הפותחת באותן מילים.

אולם גם ביחס לברייתא שמופיעה בכ"י ליידין ונשמטה בכ"י אסקוריאלי, מציע ליברמן שתי הצעות דומות:<sup>11</sup>

לפני דרשה זו נשמטה בכתב-היד ברייתא שלימה שישנה בד. ואין לדעת אם נשמטה בטעות על-ידי הדומות, או בכוונה מפני שכבר נכפלה בפסחים פ"ב ובגיטין פ"ד.<sup>12</sup>

---

בבא מציעא כה, ב, ד"ה 'ובירושלמי, עמ' קעז; והשווה לירושלמי בבא מציעא ב, ד, (ח ע"ג) עמ' 1218, ובכ"י ירושלמי נזיקין עמ' 47. וראה הערה 194 של המהדיר את הרמב"ן שלא עיין בכתב יד אסקוריאלי. וכן ראה חידושי הרמב"ן בבא מציעא ל, א, ד"ה 'ובירושלמי, עמ' רב; והשווה לירושלמי בבא מציעא ב, י (ח, ע"ד) עמ' 1220, ובכ"י ירושלמי נזיקין עמ' 50, ושוב בהערה 437 של מהדיר הרמב"ן ניכר שלא בחן את כ"י אסקוריאלי. אמנם ישנם מקומות שנוסחת הרמב"ן מתאימה לכ"י ליידין. ראה חידושי הרמב"ן בבא מציעא כז, א, ד"ה 'מה שלמה, עמ' קפו (הציטוט בעמ' קפז). אך יש מקום לחשוד, שמקומות אלו תוקנו על ידי הסופרים, שהכירו את הירושלמי על פי כ"י ליידין.

<sup>9</sup> השורש הוא ק, ז, ובעברית מדוברת 'לקוז', ראה ערוך השלם, ערך 'קוז'; סוקולוף, המילון (ארמית א"י), ערך 'קוז' עמ' 485. ליברמן בהערות, עמ' 154, כתב: "...והגירסה 'מקיז ליה' היא בלי ספק נכונה". ליברמן מפנה למופע נוסף של פועל זה בהמשך כתב היד, עמ' 60, שורה 21: "ומר יקז ליה" ובכ"י: "וקים ליה", ובשורה 26: "אקיז ליה" ובכ"י: "אקוליי". ראה גם ש' ליברמן, "על חטאים וענשים", ספר היובל לכבוד לוי גינצבורג, עמ' רנג, המצטט את הירושלמי חגיגה פ"ב ה"ב (עז ע"ד) עמ' 788: "ואית דאמרי דהוות ציימה חד יום ומקזה ליה תרי" ובעמ' רנד שם ליברמן מתרגם: "ויש שאמרו שהיתה צמה יום אחד והיתה מנכה [לעברות כנגד] שני צומות". השווה גם ירושלמי סוטה ה, ז (בכ"י הלכה ה) (כ, ע"ג) עמ' 929: "פרוש קיזי עביד חדא חובה וחדא מצוה ומקוז הדא עם הדא". הביאו ליברמן במאמרו "תיקוני ירושלמי", תרביץ ה' ספר א (תרצ"ד), עמ' 101, נדפס שוב בתוך מחקרים בתורת ארץ ישראל, (ד' רוזנטל עורך), ירושלים תשנ"א. וראה הערה 1 שם, ששנים רבות לפני גילוי כתב יד אסקוריאלי, כבר שיער הוא שגירסת הרמב"ן נכונה. אם ליברמן צודק, צריך לשער שמן הסתם היה מי שסבר שניכוי היא מילה מתאימה יותר, או רווחת יותר; או יתכן שציין את המילה כפירוש על הגליון, ולאחר ימים חדר הפירוש לגוף הטקסט.

<sup>10</sup> ירושלמי נזיקין, עמ' 154, הערות לשורה 8.

<sup>11</sup> שם, הערות לשורה 9-10.

<sup>12</sup> בפסחים ב, ב (כט, ע"א) עמ' 508, ובגיטין ד, ד (מו, ע"א) עמ' 1069.

כלומר, אף להשמטה של כ"י אסקוריאל, מוצעות שתי אפשרויות מאותו סוג. לפי אפשרות אחת סופר כתב יד אסקוריאל השמיט בכוונה את הברייתא, שכן כבר נשנתה בירושלמי לפני כן. אולם לפני אפשרות זו מציע ליברמן אף כאן את ההשערה שהסופר טעה מפני הדומות.

קשה מאוד להניח ששתי הברייתות נשמטו מפני הדומות. ההסבר של טעות מפני הדומות, מחייב את ההנחה, שבמקור היו שתי הברייתות זו לצד זו. לפי זה צריכים אנו לומר, שכל אחד משני כתבי היד משקף טעות הפוכה משל חברו. כלומר, לפני שני הסופרים היה נוסח מלא הכולל את שתי הברייתות, וכל אחד מהן טעה עקב הדומות והשמיט ברייתא אחת. אולם עוד עלינו להניח, שלפני כל סופר עמד מקור אחר. שהרי טעות מפני הדומות מקפיץ את הסופר קדימה ומדלג הוא על הקטע הראשון. לצורך כך עלינו להניח שאבות הטקסטים של כתבי היד שלפנינו, למרות שכללו את שתי הברייתות, היו שונים זה מזה בסדר הופעת הברייתות אולי לא היה הבדל בסדר הברייתות אבל אחד מהמעתיקים דילג לברייתא השניה, והשני העתיק את הראשונה אבל כשעינו חזרה לברייתא השניה הוא סבור היה שכבר העתיק אותה בגלל דמיון הפתיחה. הנחה כזו הגם שאפשרית היא נראית בעיני חלשה.<sup>13</sup>

הרבה יותר סביר בעיני להציע הסבר, המבוסס על הנחה שלפני שני הסופרים (או אבותיהם), עמד נוסח אחד. לצורך כך עלינו להניח שרק בכתב יד אחד נשמטה ברייתא מפני הדומות, ואילו בכתב היד השני נשמטה ברייתא בכוונה. אמנם קיימות שתי אפשרויות. יתכן שהברייתא החסרה בכ"י אסקוריאל היא שהיתה ראשונה, ועליה דילג הסופר. לפי זה הברייתא החסרה בכ"י ליידין, נשמטה שם בכוונה. ותתכן האפשרות ההפוכה. הברייתא הראשונה היתה זו החסרה בכ"י ליידין. אם כך הברייתא שחסרה בכ"י אסקוריאל, נשמטה בכוונה.

אני מניח שזו גם היתה כוונתו של ליברמן. גם הוא לא בא לומר ששתי הברייתות נשמטו בשני כתבי היד מחמת הדומות. ליברמן סבור היה שאין בידינו להכריע איזו משתי האפשרויות היא הנכונה. לכן הציע את שני ההסברים לכל אחת מההשמטות, וסמך על הקורא שיבין, שאם בוחר הוא באחת מהן את הסבר ההשמטה בטעות, ממילא הברייתא האחרת הושמטה בכוונה.

### 1.1.1. קביעת סדר הברייתות לפי פירושו של ליברמן

אם צודק ליברמן בגישתו העקרונית, נראה שהברייתא שיש מקום רב יותר להניח שהושמטה בכוונה, היא הברייתא של השבת ריבית, זו החסרה בכ"י ליידין. עצם העובדה, שגם בכ"י אסקוריאל הסופר קיצר את הברייתא, והפנה לפרק הגוזל, מחזקת לדעתי את ההשערה הזו. אמנם ליברמן ציין את העובדה, שגם הברייתא האחרת כבר נמצאת בירושלמי פסחים וגיטין,<sup>14</sup> ולכן גם לגביה ניתן לשער השמטה מכוונת; ובכל זאת, נראה לי שההסתמכות על בבא קמא יותר מסתברת, גם מחמת הקרבה, וגם מחמת הקשר הענייני. מלבד זאת הפניה לסוגיית בבא קמא קיימת לפנינו בכ"י אסקוריאל. לכן יותר סביר לשער שבסוגיה זו הסתמכו על סוגיית בבא קמא בלבד, ולא להניח השמטות על סמך שתי סוגיות.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> כלומר נצטרך להניח שבשלב ראשון חל שיבוש רק בסדר הברייתות. כך נוצרו שני נוסחים מקבילים המכילים שניהם את שתי הברייתות. לפני סופר כ"י, היה טופס בו הברייתא שנמצאת בכ"י היא הראשונה. וברייתא זו נשמטה בגלל דילוג הסופר לברייתא השניה. לפני סופר כ"י היה טופס שבו הברייתא הראשונה היא זו שנמצאת בכ"י. גם סופר זה דילג בטעות לברייתא השניה. כך קיבלנו

<sup>14</sup> ראה הערה 12

<sup>15</sup> מכיון שלפי הנחת העבודה של ליברמן הטקסט המקורי כלל את שתי הברייתות, ומכיון שבכ"י מצויה הפניה לבבא קמא, סביר לשער שאבי שני הטקסטים כלל את שתי הברייתות וההפניה לבבא קמא. בשלב שני נוצרו שתי הורסיות. הורסיה האחת עקב דילוג על הברייתא הראשונה - כ"י. והורסיה השניה ללא דילוג אך תוך הפיכת ההפניה לכדי השמטה מלאה - כ"י.ל.

שיקול נוסף לחיזוק הנחה זו הוא סידורן של הברייתות הללו במקבילה שבתוספתא. המחלוקת בין רבי מאיר וחכמים אודות המלווה את חבירו בריבית, המובאת בברייתא בכ"י לידן, מופיעה אף היא בתוספתא קצת לפני ההלכה של 'המלווה את חבירו בריבית ועשה תשובה':<sup>16</sup>

המלווה את חבירו בריבית, ובא לפני בית דין, קונסין אותו ואינו גובה לא את הקרן ולא את הריבית דברי ר' מאיר, שהיה ר' מאיר או' שטר שיש בו ריבית קונסין אותו, ואינו גובה לא את הקרן ולא את הריבית. וחכמים או' גובה את הקרן ואינו גובה את הריבית.

אם מותר לנו להניח, שסדר זה היה מוכר לעורך הירושלמי, יש בכך חיזוק להנחה שסדר זה נשמר גם בירושלמי.<sup>17</sup>

גם בדיקה של התאמת הברייתות לתוכן הסוגיה, מחזקת את אותה השערה בדבר סדר הברייתות. הברייתא החסרה בכ"י אסקוריאלי, מלמדת על מחלוקת תנאים בשאלה האם קונסים את המלווה: ישראל שהלווה בריבית ליש', אינו גובה לא את הקרן ולא את הריבית, דברי ר' מאיר. וחכמי אומ' גובה את הקרן ולא את הריבית.

הקשר של ברייתא זו לסוגיה רופף יותר מהקשר של חברתה. אין בברייתא זו התייחסות ישירה לנושא המוגדר של השבת ריבית. ניתן להעלות שני הסברים לצירופה של ברייתא זו לסוגיה.

- יתכן שהמגמה של הבאת הברייתא כאן היא כחיזוק לדברי רבי יוחנן שריבית אינה יוצאת בדיינים. כלומר, למרות שאין הדיינים מוציאים ריבית שכבר נגבתה, אין הם מאפשרים למלווה לגבות את הריבית מלכתחילה.
- כמו כן יתכן שאיזכור השטרות בדברי רבי יוחנן הוא שגרר ברייתא זו לסוגיה. במקבילות של הברייתא מוזכר שטר שיש בו ריבית.<sup>18</sup> וגם בסוגיה דובר על שטרות אלו. שמא ראה לנכון עורך

<sup>16</sup> בבא מציעא ה, כב. עמ' 92

<sup>17</sup> שתי ההלכות הללו בתוספתא שוות זו לזו בלשון הפתיחה: "המלווה את חבירו בריבית", וכך גם פותחת הלכה כד שם. שוין זה בלשון הפתיחות חשוב, שהרי גם בירושלמי פותחות שתי הברייתות בלשון שווה, אלא שאין היא אותה הלשון שבתוספתא. אם ההנחה שהינחנו אודות הסדר של הדברים נכונה, ניתן להסיק מכאן שלירושלמי היתה ידועה מקבילה של התוספתא אך לא התוספתא שלפנינו. דבר זה מתחזק כשמנסים לברר מה מקורו של שינוי הלשון. לכאורה לשונה של התוספתא יותר מתאים. מה הצורך לציין את ישראליותו של המלווה בשתי הלכות אלו? אבל בדיקת ההקשר הרחב יותר שופכת אור על נקודה זו. מקבץ ההלכות שקודם להלכות הללו בתוספתא (הלכות טז - כא, ליברמן עמ' 90 - 91), עוסק ביחסי גוי וישראל, וכולן מתייחסות אל המלווה או הלווה בכינוי 'ישראל'. ישראל שלווה מעות...; גוי שלווה מעות מישראל...; ישראל שאמר לגוי...; וכך 16 פעמים! סביר מאוד שההלכות הבאות גם הן נשנו באותה מטבע לשון 'ישראל שהלווה'. לאור זאת יש מקום לשער, שלעורך הסוגיה הירושלמית, היה ידוע קובץ ברייתות, שאינו אלא ורסיה שונה של התוספתא שלנו. קובץ זה היה דומה, גם בתוכן וגם במבנה, לתוספתא שלנו. לא מן הנמנע בעיני שקובץ זה היה גם הבסיס של עורך התוספתא, שראה מקום לשנות את לשון הפתיחה של ההלכות האחרונות, שכבר אינן קשורות לגוי כלל וכלל.

<sup>18</sup> בתוספתא: "המלווה את חבירו בריבית ובא לפני בית דין קונסין אותו ואינו גובה לא את הקרן ולא את הריבית, דברי ר' מאיר. שהיה ר' מאיר או' שטר שיש בו ריבית קונסין אותו ואינו גובה לא את הקרן ולא את הריבית. וחכמים או' גובה את הקרן ואינו גובה את הריבית". וכן במקבילות בירושלמי ראה הערה 12, הברייתא פותחת: "שטר שיש בו ריבית...". כמו כן בברייתא שבבבלי, בבא מציעא עב, א. [אמנם בוילנא, סונסינו וקטע גניזה הגירסה: "שטר שכתוב בו ריבית...".] אולם בכל כתבי היד ובקטע גניזה נוסף הגירסה כמו בירושלמי. לפתיחה המציינת שטר חשיבות מרובה, לשאלה האם מחלוקת רבי מאיר וחכמים, מתמקדת דווקא במלווה בשטר, או אפילו במלווה על פה. ראה דיון על כך אצל שוחטמן, מעשה, עמ' 199-204. שוחטמן שם, עמ' 199 הערה 118, מסתמך גם על לשון זו לחיזוק הנחתו שהמחלוקת ממוקדת במלווה בשטר. אולם דומה שהברייתות הללו הינן קיצור של התוספתא. התוספתא האריכה ושנתה מקרה, ורק לאחריו מובאת המחלוקת בלשון: "שהיה רבי מאיר אומר...". ואילו התלמודים הכירו קיצור של אותה מחלוקת ללא מקרה הפתיחה. אפשרות אחרת היא, שהתנא ששנה הלכה זו בתוספתא, הוא שהדביק את המקרה למחלוקת הידועה מכבר. ואולי הוא שהסיק מדברי רבי מאיר שאפילו מלווה בלא שטר כך דינו. דיון זה תלוי גם בהבנת הביטוי "שהיה ר' פלוני אומר". על כך כתבו ח' אלבק בהערותיו למשנה מקואות ג, א, וכן בספר Untersuchungen ueber die Redaktion der Mischna, Berlin 1923, s. 11. אלבק סבור שביטוי זה מלמד על היסק ההלכה מתוך דברי אותו רבי פלוני. ד' הלבני, "שהיה ר' פלוני אומר", במשנה ובברייתא", H. U. C. A. Vol. 31 (1960), החלק העברי עמ' טו, סבור שישנם מקומות רבים שבהם הלשון הזו נובעת ממגמה להביא משנה בלשונה. גם תוספתא זו שאנו דנים בה מובאת אצל הלבני (עמ' יח), כדוגמה ללשון זו שאינה הנמקה אלא שמירת המקור. שוחטמן (עמ' 203) מסביר שלשון זו באה ללמד, שדווקא בשטר יש קנס, ולא על החוב כולו, אלא על היכולת לגבות ממשועבדים. לכן מצדד הוא (שם הערה 134) דווקא בהסברו

הסוגיה, להוסיף ברייתא המלמדת על היחס השלילי לשטר שיש בו ריבית עד כדי קניסת ההלוואה גופה.

אם שיקולים אלו, המסבירים את הקשר בין הברייתא לסוגיה, נכונים, מתעוררת שאלה קשה על מיקומה של הברייתא בסוגיה. כפי שרואים בשני כתבי היד, הברייתות מופיעות לאחר הצעת לשון הסיפא של המשנה: "אי זהו תרביית"<sup>19</sup>. סידור זה של החומר בסוגיה מלמד לכאורה על תפקיד אחר של הברייתא. אם אכן הובאה הברייתא בסוגיה כהמשך לדברי רבי יוחנן, היתה הברייתא צריכה להימצא בסמיכות לדבריו ולא כפסקה חדשה על הסיפא.

בהיסוס רב ניתן לומר שאם אכן נכונה ההערכה שבטקסט הקדום היו שתי הברייתות, עלינו להניח גם הנחה נוספת, שהברייתא הראשונה היתה סמוכה לדברי רבי יוחנן, לפני הפסקה מהמשנה "אי זהו תרביית"; ואילו הברייתא השניה הושמה אחרי הציטוט מהמשנה. השערה זו לוקה בשני חסרונות לא פשוטים. א. אין לנו סיוע לדבר מעדי הנוסח. ב. הנחה כזו מקשה מאוד על ההסבר שברייתא זו נשמטה בכ"י אסקוריאל מפני הדומות. שהרי אם כך, היינו אמורים למצוא שם רק את הברייתא האחרת, ללא דברי הציטוט מהמשנה, שאף עליהם אמור הסופר לדלג אם הדומות הן שהטעוהו.<sup>20</sup>

## 1.2. הסברו של רוזנטל להבדלי הנוסח

רוזנטל התייחס לשאלה שלנו במבואו לירושלמי נזיקין.<sup>21</sup> לדעתו העובדה שישנן שתי ברייתות מקבילות, שפתיחתן שווה 'ישראל שהלוה בריבית', וכל אחת מוצעת כפתיחה להלכה; מלמדת על קיומו של גר"ש קדום: 'תני: ישראל שהלוה בריבית', שמשך לשני מקורות חלופיים. האחד לירושלמי בריש פרק הגוזל, והשני לתוספתא בבא מציעא:

לפנינו אפוא שתי פתיחות שונות של הלכה זו: 'איזהו תרביית: המרבה בפירות', ושתייהן על-פי אותו גר"ש ראשוני: 'תני: ישראל שהלוה בריבית' - האחד משך לירוש' ב"ק פ"י ה"א והשני לתוספתא ב"מ פ"ה! וזו בוודאי הכרה חשובה מאוד!

בניגוד להנחות שהצענו לעיל, לפי רוזנטל, מעולם לא היתה נוסחה שבה מופיעות שתי הברייתות.<sup>22</sup> אדרבא, שני העדים מלמדים על נוסח מקורי שלא כלל את אף אחת משתי הברייתות.<sup>23</sup>

של אלבק. אולם גם הוא מציין בסוף ההערה שאין להוציא מכלל אפשרות שהתנא המאוחר של התוספתא הוא שהרחיב את הכלל שאמר רבי מאיר.

<sup>19</sup> ובכ"י הלשון אף ארוכה יותר.

<sup>20</sup> כדי להתגבר על בעיה זו עלינו לשער, ושוב ללא ביסוס, שלפני סופר כ"י א עמד גם נוסח מקורי וגם נוסח מושמט, והוא בחר בנוסח המושמט, ורק הוסיף את הציטוט על פי הנוסח המלא.

<sup>21</sup> עמ' כז.

<sup>22</sup> בכך יש להצעת רוזנטל יתרון ברור על האפשרויות האחרות. אין צורך לשער כלל טעויות סופר, ויותר מזה אין צורך להיכנס להסברים דחוקים, באשר לאבות הטקסטים השונים. גם הקושי שהעלינו, מדוע מוסבת הברייתא של כתב יד ליידין על הסיפא של המשנה, נפתר לפי הצעתו.

<sup>23</sup> אם פירשתי אל נכון את דברי ליברמן בפירוש, ואת דברי רוזנטל במבוא, כי אז חולק ליברמן על רוזנטל, אך נמנע מלומר זאת במפורש. יתכן שמחלוקת זו קשורה להבנת מקור הגר"ש. ההסבר המקובל מייחס את הגר"ש לסופרים שרצו לקצר במקום שכבר קיימת לו מקבילה וניתן להפנות אליה. כך הסביר ז' פרנקל, מבוא הירושלמי, לו, א: "ומצינו סימנים.. והם מיד מאוחר" ראה גם בעמ' קמב, א. וליברמן, על הירושלמי, ירושלים תרפ"ט, עמ' 12 כתב: "הה ידוע הדבר לכל הוגה בירושלמי שסוגיא אחת נשנית לפעמים בכמה מקומות, אבל לפעמים התעצל הסופר לחזור פעמים על אותה הסוגיא והשמיט אותה. ורמז שהסוגיא נכתבה במקום אחר. ורגילים הסופרים לסמן את זה במלה "גרש", "גרשה". רוזנטל במאמרו "לשונות סופרים", יובל שי, ספר היובל לשי עגנון, (ב' קורצווייל עורך), רמת גן תשי"ח, עמ' 316, כתב כמסתפק: "כלום כל אלה באמת רק דברי סופרים הם; לשונות שכתבו לפנים אותם מעתיקים שמקצרים ומקטעים להנייתם בנוסח המוגמר שמונח לפנייהם משלם? כלום נחזיק כותבנים אומנים אלה כ'עצלנים'..". כאן כמובן רמז לדברי ליברמן הנ"ל. ובעמ' 318 שם: "שמא, יש ביגרשים' אלה דוקא משום תוספות והשלמות של חכמים שמילאו - על פי מקבילות - מה שנרשם לפנייהם ברמיזה קצרה וסתומה בלבד.. לפי שעה אין בידינו להכריע הדבר". לדעתו יש אולי לייחס את הגר"ש לחכמים מסדרים אחרונים, ולא לסופרים ומעתיקים! הנחה זו מקדימה את הגר"ש לשלב של תחילת המסורת הנוסחית כלשונו (עמ' 319). לאור מה שמצאנו בסוגייה זו, ניתן לומר שליברמן לא חזר בו מחד גיסא, ורוזנטל



לפי זה נותר לברר מה היתה הכוונה המקורית. כלומר, איזה עד זכה לפתוח נכון את הגר"ש. מדבריו של רוזנטל משתמע שכ"י אסקוריאל הוא שפירש נכון. רוזנטל מצטט את הגר"ש בסוגייתו וכותב:

עיי"ש<sup>24</sup> הלכה א, שזו שמועה על פ"י מ"א: 'הגוזל ומאכיל את בניו והניח לפניהם (פטורים מלשלם) אם היה דבר שיש בו אחריות נכסים חייבין לשלם', שעליה הובאה ברייתא, 'תני', זו, שהיא מעין תוספתא ב"מ סוף פ"ה... שעליה אומר הירושלמי ב"ק שם: 'אזל תנייה לגזיליא' - או כלשון כתב-היד הספרדי שם: 'אזל ליה תנייה לגזילה', היינו, מן עניין ריבית לעניין גזילה, ב"ק י: א הנ"ל: 'אם היה דבר שיש בו אחריות חייבין לשלם! ומשמע, שבב"מ פ"ה ה"א ביקשו לגרוש כל הלכה א של ב"ק פ"י, תלמוד שלם, בעקבות ה'תנא' שיאזל ליה לגזילה!'

### 1.3. סיכום והצגת הסוגיה

מסקירה זו עולה שישנן שתי השערות עקרוניות, המתפצלות לשלוש אפשרויות שונות, באשר לנוסח המקורי של קטע זה בירושלמי:

- לפי דרכו של ליברמן, הנוסח המקורי כלל את שתי הברייתות. ולכן ישנן שתי אפשרויות:
  1. לדעתי (אליבא דשיטת ליברמן), הברייתא של כתב יד ליידין היתה ראשונה, ולאחריה הברייתא של השבת ריבית שנמצאת בכתב יד אסקוריאל.
  2. לפי ליברמן,<sup>25</sup> לצידה של האפשרות הקודמת, קיימת גם האפשרות ההפוכה, שדוקא הברייתא של כתב יד אסקוריאל היתה הראשונה.
- לפי רוזנטל, אף ברייתא לא היתה בנוסח המקורי. מה שהיה הוא הפניה בלבד, וזו מכוונת לסוגיית תלמוד בבא קמא ריש פרק הגוזל. כפי שראינו לפי כל הדעות, הברייתא המחייבת השבת ריבית למלוה שעשה תשובה, מופיעה בירושלמי.<sup>26</sup> מצד שני לגבי הימצאותה של הברייתא השניה, יש ספק, וכמו כן גם אם היו שתי הברייתות יחדיו, סביר יותר שהברייתא של השבת הריבית היתה אחרונה. לאור זאת, נציג את הסוגיה על פי כתב יד אסקוריאל, ונוסיף בסוגריים את הברייתא שבכתב יד ליידין.

כך היא הצעת הסוגיה מחולקת לקטעי משנה:

  - א. אמ' ר' ינאי זו הוא ריבית שהיא יוצאת בדינין.
  - ב. בעון קומי ר' יוחנן. רבית מהו שתצא בדינין.
  - ג. אמר לון אם מזו אין מניחין לגדולי ארץ ישראל כלום.
  - ד. מודה ר' יוחנן שאין שטר זקוק לחבירו.
  - ה. מודה ר' יוחנן שאם היה שטר קיים דוּ מְקִיז ליה.
  - ו. איזהו תרביית המרבה בפירות וכו'.<sup>27</sup>

[תני. ישראל שהלוה בריבית ליש' אינו גובה לא את הקרן ולא את הריבית. דברי ר' מאיר. וחכמי אומי. גובה את הקרן ולא את הריבית.]

  - ה. תני ישראל שהלוה בריבית ועשה תשובה חייב להחזיר מת והניח לבניו עליו הכתו' או' יכין וצדיק ילבש וכסף נקי יחל' וגו'.

סילק את ספקותיו מאידך גיסא. עוד על הגר"ש ראה ש' ליברמן, "תיקוני ירושלמי ו (סוף)", תרביץ ה (תרצ"ד), עמ' 107 - 110, נדפס שוב בתוך מחקרים בתורת ארץ ישראל, ד' רוזנטל עורך, ירושלים תשנ"א, עמ' 210 - 213.

<sup>24</sup> ירושלמי בבא קמא פ"י.

<sup>25</sup> שהציע לכל אחת מהברייתות שני הסברים אפשריים.

<sup>26</sup> או במפורש או באמצעות הפניה לבבא קמא.

<sup>27</sup> לפי מה שכתבנו למעלה פתיחה זו מתאימה להיות דוקא לפני הברייתא הבאה, אך אין לפנינו עד כזה.

## 2. קשיים פרשניים

בקטע קצר זה מספר קשיים. אנו נציג אותם לפי הסדר הכרונולוגי של הסוגיה:

1. רבי ינאי (חלק א) מתייחס לרישא של המשנה ואומר: "זו הוא ריבית שהיא יוצאת בדיינין". מה מגמתה של אמירה זו? האם לחדש את ההלכה של הוצאת ריבית על ידי דיינים בא רבי ינאי? אם כן מדוע נוקט הוא בלשון 'זו היא', המתייחסת למשנה ונראה שמדגישה את ההתייחסות לריבית מסוימת?<sup>28</sup>
2. הסוגיה עוברת (חלק ב) לומר את דעתו של רבי יוחנן, שנשאל האם ריבית יוצאת בדיינים. מה הקשר בין שני החלקים? האם יש כאן מחלוקת? אם כן מה הרקע למחלוקת זו? האם רבי יוחנן מתייחס לאותה ריבית שברישא עליה דיבר ר' ינאי?
3. תשובת רבי יוחנן: "אם מזו אין מניחין לגדולי ארץ ישראל כלום", שתומה. מה פירוש המילים 'אם מזו?' מי הם גדולי ארץ ישראל? ומה הכוונה שאין אנו מניחים להם כלום?
4. המשפט הראשון בשלב הבא (חלק ג): "מודה ר' יוחנן שאין שטר זקוק לחבירו", אמור לכאורה להיות ניגודו של ההיגד הקודם. כלומר למרות מה שאמר רבי יוחנן לפני כן, בזה מודה הוא וכו'. פירוש המימרא "שאיין שטר זקוק לחבירו", כפי שהסברתי בראש הפרק, היא שאין מקזזים את שווי הריבית שנגבתה בשטר אחד, מדמי פרעונו של שטר אחר. כלומר אין מחזירים ריבית ממלווה ללווה, גם במקרה שניתן לעשות זאת ללא הוצאה אקטיבית מן המלווה, אלא רק באמצעות ניכוי מחוב שטרם שולם. אלא שאם כך הלשון 'מודה' אינה במקומה. הרי מימרא זו תואמת לחלוטין את גישתו שנאמרה קודם, שריבית אינה יוצאת בדיינים. לכאורה עלינו להסיק מהפתיחה: 'מודה רבי יוחנן', שדבריו שנאמרו קודם הם הפוכים. כלומר, רבי יוחנן סבור שריבית יוצאת בדיינים.<sup>29</sup> מי שסבור שדברי רבי יוחנן משקפים את הדעה שאין ריבית יוצאת בדיינים, יתקשה להסביר מדוע נאמר כאן 'מודה רבי יוחנן'.<sup>30</sup>
5. שייכות הברייתא שבכתב יד ליידין (חלק ד) לסוגיה אינה ברורה. בעיקר לאור מיקומה לאחר הציטוט מהסיפא של המשנה.

<sup>28</sup> כל המפרשים וכן החוקרים משתמשים בהבחנה שנמצאת בבבלי, בין 'ריבית קצוצה' לאבק ריבית, או בין ריבית דאורייתא לריבית דרבנן. המונחים 'ריבית קצוצה' ו'אבק ריבית' אינם נמצאים בירושלמי בשום מקום, וכנראה שזו הגדרה בבבלי, ראה בפרק רביעי, סעיף 1.3.3. למרות זאת אשתמש להלן במונחים הללו, כדי להקל על הצעת הדברים.

<sup>29</sup> ופירוש הגמרא: למרות שרבי יוחנן סבור שריבית יוצאת בדיינים, מודה הוא שאין מקזזים משטר לשטר.

<sup>30</sup> המשפט הבא אחריו: "מודה ר' יוחנן שאם היה השטר קיים דמנכין ליה", מובן לפי כל אפשרות. אם תשובת רבי יוחנן היתה שריבית אינה יוצאה בדיינים, כאן מודה הוא שאם שטר קיים - טרם נגבה, שמנכים את סכום הריבית. כלומר ההודיה מתייחסת לעמדתו העקרונית. אם נקבל את האפשרות ההפוכה, לאחר שנאמר שאין מקזזים שני שטרות, בכל זאת מודה רבי יוחנן שבשטר אחד מנכים את הריבית. כלומר ההודיה מתייחסת למשפט הראשון שבחלק זה.

בעל יפה עינים, תמורה ו, ב ד"ה 'ורייא', וכן בהשמטותיו לבבא מציעא סא, ב, מציע לפתור את הבעיה באמצעות היפוך סדרם של המאמרים. ז"ו רבינוביץ, שערי תורת א"י, ירושלים ת"ש, עמ' 489, גם מציע כך. א' שוחטמן, "אמורא בארץ ישראל קאיי", פרי הארץ ד', תשרי תשמ"ב, עמ' 52 הערה 14, (להלן: שוחטמן, אמורא) כתב שלגירסת רבינוביץ יש בסיס בריטב"א בבא מציעא סא, ב (שוחטמן ציין בטעות סב, א), מהדורת האלפרן לונדון תשכ"ב: "דגרסי' התם מודה ר' יוחנן שאם היה שטר קיים דומקין ליה, ושאיין שטר (קיים) זוקקין (לחברו)" [ציטטתי את הריטב"א כפי שמופיע במהדורת הלפרין ולא כפי שציטט שוחטמן שהוריד את המוסגרים]. בריטב"א, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ג, עמ' תקב מובא: "דגרסי' התם מודה ר' יוחנן שאם היה שטר קיים דו מקיז ליה, ושאיין שטר קיים זוקק לחברו". למרות ששוחטמן רואה בציטוט זה חיזוק להצעת רבינוביץ, יתכן שאין זה ציטוט מדוייק והריטב"א הוא ששינה את סדר המאמרים בין מתוך הקושי או מחמת חוסר הקפדה. חיזוק מסויים להשערה מסוג זה ניתן למצוא במילה 'קיים' המופיעה פעמיים. לפי גירסת הירושלמי לפנינו מילה זו מופיעה רק במימרה השניה. במימרה הראשונה מילה זו מיותרת. ההחלפה במיקום המימרות יתכן שגרמה לשיבוש ונשארה המילה גם במקומה המקורי, או אולי הריטב"א עצמו הוסיף מילה.

6. הברייתא של השבת ריבית (חלק ה) אינה מדברת על הוצאה בדיינים. האם מובאת היא כאן כסיוע לרבי יוחנן? אם התשובה חיובית, יש לשאול האם הברייתא מסייעת לדעה שריבית יוצאת בדיינים או שלא?<sup>31</sup> ובכל מקרה קשה, מדוע הובאה הברייתא אחרי ציטוט הסיפא?

אם נתעלם משאלה 5, המתייחסת לברייתא של כ"י לייזן, שבכל מקרה אינה במרכז הדיון שלנו, ניתן לחלק את הבעיות שהצגנו לשתי קבוצות משנה. קבוצה אחת הן שאלות 3 ו 4, כאן עיקר ההתלבטות היא בהבנת דברי רבי יוחנן, והיחס בין דבריו השונים. לעומת זאת שאלות 1,2,6, נוגעות להבנת מכלול הסוגיה והקשר בין מרכיביה. אנו ננסה בתחילה להסביר את דבריו של רבי יוחנן (שאלות 3,4), ואחר כך נעבור להסביר את שיטתו, שיטת רבי ינאי והסוגיה בכללותה (שאלות 1,2,6).

### 3. מבוא להסבר שיטת רבי יוחנן

דעתו של רבי יוחנן בשאלה האם ריבית יוצאה בדיינים, מובאת באופן מפורש בבבלי:<sup>32</sup>

א"ר אלעזר רבית קצוצ' יוצאה בדיינין אבק רבית אינו יוצא בדיינין  
ור' יוחנן אמ' אפלו רבית קצוצה אינה יוצאה בדיינין

למרות שפעמים רבות מובאות מחלוקות האמוראים בבבלי ובירושלמי, כשהדעות מוחלפות,<sup>33</sup> אין לנו צורך לומר זאת במקום שאין לכך סיבה מספקת.<sup>34</sup> אם לפי הבבלי סבור רבי יוחנן שריבית אינה יוצאה בדיינים, ואפילו ריבית קצוצה, יש לצאת מתוך הנחת עבודה שזו היא דעתו העקרונית. את תשובתנו לשאלה "רבית מהו שיצא בדיינין?" ניסח רבי יוחנן: "אם מזו אין אנו מניחין לגדולי ארץ ישראל כלום". המונח 'גדולי ארץ ישראל' נתפרש על ידי חלק מהמפרשים,<sup>35</sup> וכן על ידי חוקרים,<sup>36</sup> במובן של: 'עשירי ארץ ישראל'.<sup>37</sup> הפירוש המקובל של הדברים הוא, שאם תאמר כך

<sup>31</sup> לפי המסקנות אליהן הגעתי בפרק הראשון, ברייתא זו לא מהוה ראיה להוצאה בדיינים. אם כך, הטוען שהברייתא הובאה כראיה לרבי יוחנן, חייב לומר שרבי יוחנן סבור שריבית אינה יוצאה בדיינים.

<sup>32</sup> בבא מציעא סא, ב, על פי כ"י המבורג.

<sup>33</sup> ראה 'מראה הפנים' על הירושלמי כאן ד"ה 'אם' שכתב: לכאורה היה נראה לפרש כפי הא' שפירשתי דר' יוחנן ס"ל דרבית קצוצה אינה יוצאה בדיינין וכן דעתיה דר"י בבבלי דף ס"א ע"ב אלא דאם כן לא שייכא הא דלקמיה מודי ר' יוחנן וכו' ומאי רבותא הא איהו מיקל טפי ואפי' ברבית אם כבר נתן לו אינו מחויב להחזיר לו. ולכך נראה כפי הב' הוא העיקר. ואל תתמה שהוא נגד דבריו דקאמר התם בשכבר נודע בהרבה מקומות שדרך הש"ס הזה בחליפין לפי דעות והסברות בתנאי ואמוראי מהכא להתם ותלמודא דהתם מהדורא בתרא דידהו". ואכן במקומות רבים מוחלפת שיטת האמוראים בין הבבלי לירושלמי, כפי שכבר ציין ז' פרנקל, מבוא הירושלמי, ברעסלויא תר"ל-ירושלים תשכ"ז, דף מב, ב. אולם מה שגרם לבעל 'מראה הפנים' ללכת בדרך זו כאן, זו השאלה הרביעית שהצגנו לעיל, שמלשון הגמרא 'מודי ר' יוחנן' נראה שדעתו העקרונית היא הפוכה.

<sup>34</sup> ראה מקורות בענין זה אצל שוחטמן, אמורא, עמ' 52, הערה 13.

<sup>35</sup> ר' יהושע בנבנשת, בעל 'שדה יהושע', קושטנדינא תקי"ד, (כט ב), מהדורת צילום ירושלים תשס"ב. מהר"א פולדא לא התייחס במפורש לעשירים אבל כתב: "שרוב ממון שלהן ע"י ריבית באה להם".

<sup>36</sup> ג' אלון, תולדות היהודים חלק ב, עמ' 156; א' גולאק, לחקר תולדות המשפט העברי בתקופת התלמוד, ח"א, דיני קרקעות, ירושלים תרפ"ט, עמ' 102; ליברמן, ירושלמי נזיקין, הפירוש עמ' 153; שוחטמן, אמורא, עמ' 52.

<sup>37</sup> קשה להבחין בין מנהיגי קהילות לעשירים, ובחלק מהמקורות ברור שמדובר על עשירים. ראה למשל בר"ר מא, א (עמ' 398) "...וגדולי המדינה יושבין לפניו, בן ציצית הכסת וניקודימון בן גוריון ובן כלבה שבועי". שלושת אלו ידועים לנו ממקורות נוספים כעשירי ירושלים; ראה הערת אלבק שם. אלבק מציין שבאיכה רבה דפ"ר וד"ו במקום המילה 'עשירים' מופיע 'בוליוטין' ומתייחס לכך כשיבוש. אולם ראה מה שכתבו על כך, א' ביכלר, מחקרים בתקופת המשנה והתלמוד, עמ' 12 - 24, וכן שם פרק שלישי: "יהודים בעלי הון בקהילת ציפורי", עמ' 41 - 57; א' קרלין, "לקורות הקהילה העברית העתיקה", סיני טז (תש"ה), עמ' רס"ד; ש' קרויס, "משורות חיצוניות בידי היהודים בסוף תקופת הרומים", סיני יט (תש"ו), עמ' רמ"ד; ב"ז בכר, אגדות התנאים, כרך ראשון חלק ראשון, ברלין תרפ"ב, עמ' 40, הערה 9. ולאחרונה ע' ישראל-טרן, אגדות החורבן, תל אביב 1997, עמ' 30, שכתבה: "אותם שלושה בולווטין הם מן הסתם גם עשיריה הגדולים של העיר, והם המפרנסים את אנשי העיר בשעת צרה. אפיונים אלו מתאימים לתפקיד בולווטים מתחילת המאה השלישית, כאשר הטילו הקיסרים הסוורים אחריות קולקטיבית לגבייה ולתשלום המיסים העירוניים על חברי הבולה, ועד סוף המאה החמישית, כשהוציא הקיסר אנאסטסיוס את גביית המיסים מידיהם של הבולווטים. במהלך שלוש המאות הללו הופכת המישרה לנחלתם של עשירים בלבד, וגם על אלו היא מוטלת לעתים קרובות שלא מרצונם, מאחר שהיא מלווה בהוצאות כספיות כבדות". ראה הפניותיה של טרן בהערה 5. כפי שמסכמת היא, מסורת זו

שריבית יוצאת בדיינים, לא תשאיר בידי עשירי ארץ ישראל כלום. כך למשל בלשונו של הישדה יהושע: "...שצריך שיחזירו כל ממונם משום דבאה להם ברבית קצוצה". להלן נציג שתי גישות שונות של החוקרים, בפירוש דעתו של רבי יוחנן על פי הירושלמי, לעת עתה חשוב רק הצד השווה שבהם: רבי יוחנן אומר כאן שריבית אינה יוצאה בדיינים.<sup>38</sup>

לאור זאת צריכים אנו לבחון את שתי ההלכות הנוספות המובאות משמו של רבי יוחנן. המימרה הראשונה: "מודה ר' יוחנן שאין שטר זקוק לחבירו", נתפרש כבר על ידי הרמב"ן<sup>39</sup> כפי המשמעות של מימרת רבא בבבלי:<sup>40</sup> "אמר מר בריה דרב יוסף משמיה דרבא: הא משכנתא באתרא דמסלקי, אכל שיעור זוזי - מסלקינן ליה, אכל טפי - לא מפקינן מיניה, ולא מחשבינן משטרא לשטרא". כלומר, אין מקזזים דמי ריבית שכבר נגבתה בשטר אחד, על ידי ניכוי מחוב של שטר שני. ובניסוחו של הירושלמי: "אין שטר זקוק לחבירו".<sup>41</sup>

לפי פרשנות זו, רבי יוחנן כאן ממשיך ומעצים את הקביעה העקרונית, שאין מוציאין ריבית מהמלוה. לא רק שאין מוציאין ממנו באמצעות כפיית בית דין, אלא אפילו כאשר ניתן לקזז את הריבית באמצעות אי תשלום חוב, אין לעשות כן. כאשר בעל השטר תובע את הלווה לדין על אי פריעת חוב, לא יכול הלווה לנצל את הסיטואציה הזו כדי להוציא מהמלוה את הריבית שזה לקח ממנו בעבר.

כפי שכבר ציינתי למעלה,<sup>42</sup> לפי פירוש זה המילה 'מודה' הבאה בתחילת הדברים אינה מובנת. הרי אין כאן הודיה של רבי יוחנן, אלא תוספת וחיזוק לדבריו הקודמים. לא רק שאין מוציאים ריבית ממלווה שכבר גבה חובו והלך לו, אלא שגם אם אותו מלווה בא לגבות חוב אחר, מגבים אותו ולא מקזזים ממנו את הריבית שכבר לקח.

ישנן שלוש דרכים לפתרון בעיה זו:

- המילה 'מודה' אינה במשמעות הודיה, ובאה כאן מחמת המילה הנמצאת בתחילת המשפט הבא. כך סבור ליברמן:<sup>43</sup> "ונראה שמילה 'מודה' היא באשגרות מן הסיפה, כדרך הירושלמי בכגון דא נקוט בלשון אחת, והכוונה היא אמר ר' יוחנן.."
- סדר המשפטים כאן אמור להיות הפוך. בתחילה נאמר 'מודה ר' יוחנן שאם היה השטר קיים דו מקיז ליה'. כאן המילה מודה היא במקומה. כלומר, למרות שאין מוציאין ריבית שנגבתה על ידי

של המדרש, יותר משמשקפת היא את האוירה בתקופת חורבן הבית, משקפת היא את האוירה בתקופת האמוראים. לאור דברים אלו מוסברת התופעה של שימוש במונח 'גדולי' גם במשמעות של מנהיגים וגם במשמעות של עשירים. ליברמן, (הערה קודמת) בהערה 1, מוסיף מקורות של שימוש בשורש ג,ד,ל במובן של עשירות. אציין רק שנים: "מימות רבי ועד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד" (בבלי גיטין נט, א); "מה היה יקרותן בשעה שהיה אחד מהן נושא אשה גדולה היה עושה יציעו יותר מסעודתו" (איכה רבה, בובר, ד, ב עמ' עא). ראה גם בבלי, כתובות, כב, א, ותוספתא כפשוטה, כתובות, עמ' 210, הע' 56.

יש לציין שבדפוס ראשון של איכה רבה הגירסה היא "...גדולה ממנו היה עושה שולחנות יותר מן הוצאות ירודה ממנו היה עושה הוצאות יותר מן שולחנות". הדברים קשים להבנה, ואכן בובר בהערה ז, כתב על גרסה זו שקשה לפרשה. אולם יש לגרסה זו סעד מן הגניזה, בקטע שפרסם צ"מ רבינוביץ, גנזי מדרש, תל אביב תשל"ז, עמ' 151. (ראה תיאור הקטע שם, עמ' 144 - 146). בקטע זה מופיעה הגרסה כמו בדפוס, ועובדה זו כשלעצמה מחזקת את גרסת הדפוס. שינוי קל שבגירסה זו, אף מסיר את הקושי הפרשני. לפי גרסת הגניזה, במקום המילה החוזרת 'הוצאות' כתוב 'היצאות'. לענ"ד אין הכוונה במילה זו ליציאות בתוספת ה' הידיעה, אלא למצעים בחילוף בין 'ע' ל'א': היציאות = היציעות. כך נמצאת גרסת הגניזה והדפוסים מובנת, באותה המשמעות של גרסת בובר. על כל פנים לענין שלנו, לפי כל הגירסאות, גדולה ממנו = עשירה ממנו.

<sup>38</sup> פרשנים נוספים ביארו מונח זה בצורות שונות, ובכל זאת הסבירו שכוונת הדב רים היא, שריבית אינה יוצאה בדיינים. ראה: פני משה ד"ה יאם מזוי בפירוש הראשון; נתיבות ירושלים, ד"ה 'אמר ר' ינאי'; מיכל המים, ד"ה 'מודה'; נועם ירושלמי, ד"ה 'ולי', עמ' 66.

<sup>39</sup> חידושי הרמב"ן, בבא מציעא סז, א, עמ' תיז - תיח.

<sup>40</sup> בבא מציעא סז, א.

<sup>41</sup> ליברמן אינו מסביר את המילה 'זקוק'. אצל סוקולוף ערך 'זקק', עמ' 181, שתי משמעויות: to obligate, attach. מסופקני אם ההוראה מחוייב נאמרת על שטר.

<sup>42</sup> פרק זה, סעיף 2, שאלה מס' 4.

<sup>43</sup> ירושלמי ניקין, הפירוש עמ' 153.

המלוה; אם היה שטר קיים, ובאים עתה לפורעו, מקזזים מהפרעון את הריבית שכבר נגבתה בעבור חוב זה.<sup>44</sup> לאחר מימרה זו נאמרה המימרה 'מודה רבי יוחנן שאין שטר זקוק לחבירו. כיון שבמימרה הראשונה אמר רבי יוחנן שמקזזים, כאן מודה הוא שאין מקזזים משטר לשטר.<sup>45</sup>

- ליברמן מעיר שלפעמים נאמר בירושלמי 'מור' במשמעות 'אמרי' והוסיף 'ושמא צ"ל: הורה'.<sup>46</sup> דבריו אלו לא מסתברים בעיני. בחיפוש (בפרויקט השו"ת) אחר שתי מילים אלו, לא מצאתי שתבואנה בראש מימרה. המילה 'מור' אינה מופיעה בפני עצמה, ופעמים נדירות בתוספת ו' החיבור ורק בתוך משפט.<sup>47</sup> המילה 'הורה' מופיעה רק במשמעות של הוראה ספציפית במקרה מסויים: 'מעשה והורה רבי פלוני במקום פלוני', או 'מעשה שהורה רבי כרבי פלוני'.<sup>48</sup> אולי ניתן להציע שהמילה אינה 'מודה' אלא 'מורה'! הסבירות להחלפה בין האותיות 'ד' ל'ר' היא גבוהה, ויתכן שבאחד מאבות הטקסטים נוצר חילוף זה, בהשפעת המילה 'מודה' שבתחילת המימרה השניה. לא מצאתי מי שהעלה אפשרות כזו, אולם גם המילה 'מורה' אינה מופיעה בראש מימרה, לכן אין להצעה זו יתרון בזה על דבריו של ליברמן.

כל שלוש התשובות שהצענו לפתרון בעיה זו אינן משנות את התוכן העקרוני של הדברים. רבי יוחנן סבור שאין מוציאים ריבית מהמלוה בכל מקרה שכבר נגבתה הריבית, למעט כאשר המלוה טרם גבה את החוב המלא של ההלוואה.

איך שלא נפתור את הבעיה של המשפט הראשון, המשפט השני מובן. 'מודה ר' יוחנן שאם היה השטר קיים דו מקיז ליה' פירוש הדברים הוא שמודה רבי יוחנן שלפני השלמת הגביה של החוב, מנכים את סכום הריבית ששולם, מהחוב שמשלם ההלוה.<sup>49</sup> כאן כמו שאמרנו המילה 'מודה' מתאימה, שהרי זה המקרה היחיד שאף רבי יוחנן מסכים להוציא מהמלוה את הריבית שלקח.

#### 4. הסברי החוקרים ליברמן ושוחטמן

רוב החוקרים שהתייחסו לירושלמי שלנו,<sup>50</sup> הסבירו את רבי יוחנן כפסיקה דיעבדית, תלוית המצב הכלכלי והחברתי - מצב שלא איפשר לדעת רבי יוחנן, לממש את ההלכה של הוצאה בדיינים. היחיד מביניהם שעסק בירושלמי באופן מקיף הוא שוחטמן, ולכן אשתמש בו כנציגה של אסכולה זו. בדרך שונה מהם הלך ליברמן, שלדעתו רבי יוחנן רק מוכיח מהמציאות את שיטתו העקרונית שאין ריבית מוצאת בדיינים.

<sup>44</sup> אולי מפני שאת הריבית גבו כבר בעת ההלוואה, או שכבר החלו בפרעון חלקי של החוב כולל הריבית אלא שהשטר טרם נמסר ללוה כבטחון להבטחת השלמת הפרעון. להוסיף התייחסות פרשנית ולבדוק ליברמן

<sup>45</sup> ראה למעלה הערה 30. ליברמן, הפירוש, עמ' 153, ציין שסדר המאמרים כאן אינו הגיוני, והפנה למפרשים שהציעו להפוך את הסדר. אולם כיון שבכ"א ובכ"ל הסדר הוא כך, וכן היה לפני הרמב"ן, ראה למעלה הערה 8, לכן מציע הוא את ההסבר הקודם. אמנם גם סדר הפוך של המאמרים, אינו מיישב את הבעיה באופן חלק. המילה מודה מתאימה למשפט בו אכן מודה רבי יוחנן למי שאומר אחרת. אולם המשפט השני (לפי הסדר ההפוך) אין בו הודאה של רבי יוחנן לבר פלוגתא אלא הגבלה של ההודיה הקודמת. אין הוא מודה כאן לאף אחד אלא חוזר לדעתו המעקרונית שאין מוציאים ריבית מהמלוה.

<sup>46</sup> ירושלמי נויקין, הפירוש, עמ' 153, הערה 3.

<sup>47</sup> ברכות ב, ו (ה, ע"ב), עמ' 21; בבא מציעא א, ד (ז, ע"ד) עמ' 1215.

<sup>48</sup> כאן כתבתי רק 'רבי' ולא 'רבי פלוני', כיון שבכל המקרים מדובר ברבי (יהודה הנשיא) שהורה כאחד החכמים האחרים. ראה דיון על מסורות אלו של רבי, אצל ע' מאיר, רבי יהודה הנשיא, עמ' 213 - 215.

<sup>49</sup> ראה פרק זה סעיף 1, והערה 9.

<sup>50</sup> אלו, גולאק ושוחטמן מובאים למעלה הערה 36.

שוחטמן סבור, שהמצב הכלכלי ששרר בארץ בימי רבי יוחנן, גרם לכך שלא ניתן היה לאכוף את הוצאת הריבית מן המלווים.<sup>51</sup> וכלשון בעל 'שדה יהושע' בפירושו כאן: "שצריך שיחזירו כל ממונם משום דבאה להם ברבית קצוצה".<sup>52</sup> שוחטמן הלך בעקבות ג' אלון, שכתב על כך:<sup>53</sup>

וראיה לכך, עד היכן פשטה הריבית בארץ-ישראל בדורות הללו, מעידה המסורת שבירושלמי: בעו קומי רבי יוחנן: רבית מהו שתצא בדיינין? אמר להו: אם מזו אין אנו מניחין לגדולי ארץ-ישראל כלום. פירוש: עשירי הארץ - הרבה מממונם בא להם מן הריבית, וביצועו של הדין עשוי לקעקע במבנה הכלכלי של החברה.

לאור גישה זאת, מדגיש שוחטמן את ההסבר המשפטי של שיטת רבי יוחנן:

נראה כי דעתו היתה שמצד הדין ראוי היה שריבית קצוצה אמנם תצא בדיינים, אלא שמבחינה מעשית לא היתה אפשרות לעשות כן, מאחר ותביעות להשבת ריבית לא היו מותרות כלום בידי העשירים, ולכן מצד התקנה ראוי שלא לחייבם בהשבה.

זו היא תקנה מיוחדת של רבי יוחנן, שלא לממש את ביצועו של הדין כפי שהיה ראוי לעשות. שוחטמן קושר בין הלכה זו של רבי יוחנן, להלכות נוספות המובאות בשמו, המלמדות על גישה כללית להתקנת תקנות למרות שהדין עצמו מחייב אחרת.<sup>54</sup> כמו כן קושר הוא בין הלכה זו, לגישתו הכללית כלפי החוטאים "שיש לקרבם ולמצוא את הדרך להחזירם בתשובה".<sup>55</sup>

לאור תפיסתו זו, מסביר שוחטמן את המשך הסוגיה:<sup>56</sup>

לפיכך, במקום שמבחינה מעשית ניתן היה לגבות את הרבית ששולמה, סבור היה גם ר' יוחנן שחובת ההשבה קיימת, בהמשך סוגיית הירושלמי נאמר: "מודה ר' יוחנן שאם היה השטר קיים דמנכין ליה". פירוש: אע"פ שאמר ר' יוחנן שריבית קצוצה אינה יוצאה בדיינים, מכל מקום אם הלווה טרם פרע את גוף השטר, היינו הקרן, אלא שילם את הרבית בלבד, מנכה הוא מן החוב את הרבית שכבר שילם.

כלומר, דעתו העקרונית של רבי יוחנן היא שריבית יוצאת בדיינים, ורק יישומה המעשי של ההלכה, אינו ריאלי בזמן מסויים ובמקום מסויים.

ליברמן הלך בדרך שונה, שאפשר להגדירה שמרנית יותר, ולפי דרכו דברי רבי יוחנן משקפים את דעתו העקרונית, שריבית אינה יוצאת בדיינים:<sup>57</sup>

בפירושו נראה לי, שר' יוחנן אמר שאם הולכים במידה זו אין מניחים לעשירי ארץ ישראל כלום, שהם צברו הון ונתעשרו בריבית קצוצה, וזה לא ייתכן, אלא אם ההלכה היא שריבית קצוצה אינה יוצאה בדיינים, אחרת אין להניח שלא היו תביעות נגדם להוציא מהם את הריבית, ומעולם לא שמענו על כך, ומכאן שריבית קצוצה אינה יוצאה בדיינים.

<sup>51</sup> שוחטמן, אמורא, עמ' 54.

<sup>52</sup> ראה גם פירוש מהר"א פולדא ופירושו של הרב מאיר שמחה הכהן (בעל ה'אור שמח'), בתוך: השלמה לירושלמי, וילנא, ירושלים תשל"א.

<sup>53</sup> ג' אלון, תולדות, חלק ב, תל אביב תשל"א, עמ' 156.

<sup>54</sup> שוחטמן, אמורא, עמ' 54, הערה 34. השווה שוחטמן, מעשה, עמ' 229 באופן פחות נחרץ: "...יש מקום לומר שגם ר' יוחנן.. אינו שולל לחוטין את קיומה של חובת ההשבה המוטלת על המלווה, ודבריו לא נאמרו אלא על רקע תקנת ר' יהודה הנשיא, שאין לקבל ריבית מידיו של המלווה המבקש לחזור בתשובה, כאשר דרך תשובה תיחסם בפניו אם יחייבוהו בהשבת כל הריבית שגבה. לפי זה אפשר, כי בנסיבות רגילות יחייב אף ר' יוחנן בהשבת הריבית". ראה גם שוחטמן שם, הערה 264.

על הקשר לתקנת רבי ראה שוחטמן, אמורא, עמ' 55 - 59. שוחטמן כותב שם שרבי יוחנן הלך בעקבות גישתו של רבי, שאין מקבלים מהם. אולם ברור שיש חידוש אצל רבי יוחנן שקובע כלל המופנה אל הדיינים! מצד שני שוחטמן מסיק שכמו שתקנת רבי היתה לזמנה בלבד, ראה לעיל פרק ראשון, סעיף 3.3, כך גם תקנת רבי יוחנן היא לשעתה בלבד. למסקנה זו של שוחטמן אין ראיות, מלבד הנחתו שלו, שדברי רבי יוחנן מבוססים על תקנת רבי.

<sup>55</sup> שוחטמן, אמורא, עמ' 59, וראה הערה 54.

<sup>56</sup> עמ' 55.

<sup>57</sup> ירושלמי נזיקין, הפירוש עמ' 153.

כלומר, גם ליברמן מפרש את גופו של המשפט כפי שפורש על ידי האחרים. אולם לדעתו משפט זה אינו מסביר את שיקוליו של רבי יוחנן, אלא משמש כראיה לנכונות סברתו. אילו היה הדין שריבית יוצאת בדיינים, היו אמורים עשירי ארץ ישראל להיתבע על כל הריבית שלקחו באיסור, וזאת לא שמענו. מכאן ראייה שריבית אינה יוצאת בדיינים.

ליברמן חש בקושי שבדבריו. שכן מניח הוא שאם ההלכה מורה שריבית יוצאה בדיינים, ודאי היו מישמים הלכה זו. והרי עצם ההלוואה בריבית ודאי אסורה, ובכל זאת לא עמדו בכך אותם עשירים. תשובתו של ליברמן שאת עצם ההלוואות בריבית לא יכלו בית דין למנוע, מאחר שהריבית שנקבעה בין הצדדים לא הוזכרה בשטר.<sup>58</sup> יתכן שהמלווה והלווה סמכו על העדים בלבד, או שהריבית שולמה בעת ההלוואה.

אמנם הקושי שבדבריו לא סר לחלוטין. הרי יתכן שההלכה אמנם מורה שריבית יוצאת בדיינים, ולמרות זאת בפועל חששו הלווים מהגשת תביעות, ולא ממשו את זכותם להשבת הריבית. הרי כל לווה שנזקק להלוואה, הינו משתף פעולה עם המלווה. וכל לווה כזה יעדיף להימנע מלתבוע את הריבית על פני האפשרות שלווים אלו ימנעו בעתיד מלהלוותו. יתר על כן, הרי יתכן ששיקול זה היה גם שיקולם של חכמים, ולכן גם אם שורת הדין שריבית יוצאת בדיינים, לא קידמו הדיינים תביעות מעין אלה.

#### 4.1. הירושלמי בבא בתרא ג, ג

כל אחד משני החוקרים, מביא ראיה לנכונות פירושו, מן המקבילה היחידה של משפט זה בירושלמי בבא בתרא ג, ג:<sup>59</sup>

- א. שמואל אמ' אפי' ערר עמו בפני פועלים ערר הוא, וצריך ליעור<sup>60</sup> על כל שלש שנים ושלוש שנים.
- ב. גידול בר מניימין הוה ליה עובדה, והוון דייניה חלקייה בר טובי ורב חינה<sup>61</sup> וחייא בריה דרב. אמ' לון חייא בריה דרב כן אמ' אבא: כיון שערר עמו שלש שנים ראשונות עוד אינו צריך ליעור.<sup>62</sup>
- ג. ותני כן: היה אוכל שדה<sup>63</sup> שש<sup>64</sup> שנים וערר עמו שלש שנים ראשונות ואמ' לו אתה מכרת לי אתה נתת לי במתנה אינה חזקה; אם מחמת טענה ראשונה הרי זו חזקה שכל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה.

<sup>58</sup> שם הערה 2.

<sup>59</sup> (יד, ע"א) עמ' 1244, מובא כאן על פי כ"י אסקוריאלי, ירושלמי נזיקין, עמ' 87. בהערות ציינתי רק שינויי נוסח חשובים.

<sup>60</sup> כ"י: 'לעור' ויר' נוספת נוספה ברווח שבין המילים.

<sup>61</sup> כ"י: 'הונא' ראה על כך אצל ליברמן, הפירוש עמ' 187.

<sup>62</sup> כ"י: 'לעור' ובתוספת 'מעל השורה. נראה לי שגם כאן אותה יד שהוסיפה 'ר' במופע הקודם (הערה 60), היא שהוסיפה את הסימן. בחידושי הרמב"ן, בבא בתרא לט, ב, ד"ה 'כיון שמיחה', מצוטט הירושלמי וגם שם מופיע בשני המקומות 'לעור'. תופעה דומה מאוד קיימת בבראשית רבה, סא, ו, עמ' 666: "באו בני ישמעאל ליעור על ישראל" ובכ"י וטיקן: 'לעור' ובדפוסים: 'לעורר'. י' קוטשר, "מחקרים בארמית גלילית", תרביץ כב (תשי"א) עמ' 62, סבור שגירסת כ"י היא הנכונה, ומציע לתקן כך גם בבראשית רבה צח, כא עמ' 1268. צורה כזו אנו מוצאים בכמה פעלים כפולים. 'לגול' במקום 'לגול' (מסכת סופרים הוספה ב א, כד, עמ' 379; בבלי בבא בתרא יג, ב; יד, א; פרקי דרבי אליעזר, פרק נ ד"ה 'רבן גמליאל', שלא כבמהדורת הורוביץ פרק חמשים ואחד, עמ' 184). וכן 'לבור' במקום 'לברור' (תוספתא תרומות ג, א עמ' 116). לגור במקום לגורר, במשנה שבת יז, ב, כ"ק: "מגירה לגור בה את הגבינה", ובדפוסים "לגרור". ובמשמעות של הזזה: ירושלמי ביצה ב, י (סא, ע"ד) עמ' 692, וכן שבת ג, ו (ו, ע"ג) עמ' 388. לעומת המקבילה בירושלמי שבת ג, ג (ו, ע"א) עמ' 384. ואולי גם הפועל 'לצור' במקום 'לצורר'. כמו כן מופיע הפועל 'ליזור' (ירושלמי נזיר א, א, נא), ע"א עמ' 1097; ב, ה (נב, ע"א) עמ' 1102; בבלי נדרים ג, ב) שמשמעותו לקבל נזירות כמו 'לידור' בנדר. אולם שם לא מדובר בגזרת הכפולים.

<sup>63</sup> כ"י: 'של'.

<sup>64</sup> כ"י: 'שלש' וסימן מחיקה על ה'ל' וכן סימון לא ברור מעל השורה.

ד. שמע שמואל ואמי: 65. אם מזו 66 אין אנו מניחין לגדולי ארץ ישראל כלום.

סוגיה זו מוסבת על המשנה שלש ארצות לחזקה. 67. לאחר דיון על חזקה בנכסי בורח, דנה הגמרא בשאלה: "ערר מהו שיהיה צריך בית דין". כלומר, האם מחאה חייבת להעשות בפני בית דין. רבי יוחנן אמר שאין ערר צריך בית דין, ושמואל מביע דעתו שערר אפילו בפני פועלים מספיק. 68. מוסיק ואומר שמואל, שהערר מוגבל לשלוש שנים (קטע א). כלומר, אין לערער תוקף נצחי, וגם לאחר ערער יכול היושב בקרקע להוכיח חזקתו, אם עברו שלוש שנים נוספות ללא ערער.

בשלב שני (קטע ב) מובא מעשה המספר שגידול בר מניימין היה לו מקרה של ערער על שדה, ודייניו היו שלושה אמוראים, שאחד מהם הוא חייה בנו של רב. חייה בר רב מוסר משם אביו, שערער בתוך שלוש שנים מספיק. 69.

לאחר הצגת המחלוקת מובאת ברייתא (קטע ג) התומכת בשיטת רב. לברייתא זו מקבילה בתוספתא, 70 ולפירושה של התוספתא והירושלמי כאן נדרשו כבר הראשונים, וסיכום הדברים אצל ליברמן. 71. כאן ניתן להסתפק בהצגת פירוש הברייתא לפי דברי ליברמן.

65 כ"י"ל: 'שמואל אמי'.

66 כ"י"ל: 'כזו'.

67 בבא בתרא ג, ג.

68 ליברמן, הפירוש עמ' 187, מבין שדברי שמואל מוסבים על תלמידי רבי יוחנן הנזכרים לפניו, שגם הם סבורים כמותו שערר אינו מצריך בית דין. לכן מציינן הוא שלמרות הסגנון המקובל למי שחולק: 'פלוני אמר', לא זאת הכוונה כאן, וכפי שציינן ז' פרנקל, מבוא הירושלמי, יג, ב, על תופעה זו. יתכן שאין צורך לומר כך. דברי שמואל מתייחסים לכל האמור לעיל, ובניגוד לכולם סבור הוא שאפילו מחאה בפני פועלים מועילה. ליברמן סבור היה כנראה, שאין חידוש במחאה בפני פועלים, על פני הקביעה שאין צורך בבית דין. לכן פירש הוא את ה'אפילו' במשמעות אחרת: "כלומר אף שמואל סובר שאין מחאה צריכה בית דין". אולם יתכן שכוונת שמואל אפילו לפועלים שאינם יהודים, או נשים וקטנים. מדבריו של ליברמן ניתן להבין בטעות, שלפרשנותו למילה אפילו כמוסבת אחרונית, יש ראייה מדברי רז"פ ולא היא.

69 לכאורה ניתן להבין שכוונת רב דוקא עם ערער בכל שלוש השנים, אולם גם אם כך היה הפירוש, הדבר החשוב הוא, שאחר כך יכולות לעבור שנים רבות ללא ערער, ועדיין ידו של המערער על העליונה.

קטע זה מעלה מספר שאלות. מדוע חשוב לציין את סיפור המעשה? לכאורה, הדבר החשוב כאן הוא רק העדות של חייה משם רב שערר אחד מספיק. מה היה הדיון שהובא בפני שלושת הדיינים? האם דנו במקרה של ערער ישן שעברו ממנו שלוש שנים, או שאולי תפקידם היה לשמוע את הערער? והקושי העיקרי הוא הבנת שיטתו של רב. כיצד מועילה מחאה אחת אפילו לזמן מרובה? הרי יתכן שלאחר המחאה התפשרו הצדדים או ששילם המחזיק בעד הקרקע. ליברמן, תוספתא כפשוטה, בבא בתרא עמ' 346, לאחר דיון ארוך בכל הסוגיה מתייחס בקיצור למעשה שלנו: "ובמעשה דגידול בר מנימין טען המחזיק בתחילה שקנה את השדה, ולא חששו שמא אח"כ יכחיש את עצמו ויאמר שקנה אח"כ". כאן מציע ליברמן השערה גם אודות נתוני המקרה - שהמחזיק טען בתחילה שקנה, וגם אודות דעתם של הדיינים.

אולם יתכן שיש להבין את הדברים באור שונה. כפי שראינו שמואל אמר את דעתו על תוקף הערער, בד בבד עם קביעתו שערער יכול להעשות אפילו בפני פועלים. הקשר בין שתי קביעות אלו לא נידון אצל ליברמן. סביר יהיה לומר, שיש קשר בין השאלה כיצד נעשה הערער, לשאלת תוקפו לאורך זמן. הקביעה של רב שערער תקף לאורך זמן, תלויה היא בדעתו שערער אינו יכול להעשות סתם בפני כל אחד, אלא דוקא בפני בית דין. לאחר שערער אדם בפני בית דין, לא תתאפשר עוד טענה של המחזיק אלא אם יביא ראיות לבית הדין. אולם לדעתו של שמואל, ערער יכול להעשות אפילו בפני פועלים - אין כאן הליך משפטי מול דיינים אלא מחאה בלבד. ומי יתקע לדינו שלאחר מחאתו של זה, לא נתפשרו וכו'. וכמו כן מה ימנע מכל אדם למחות בפני שני אנשים ולטעון שקר. כך ניתן להבין את המעשה של גידול בר מנימין. הוא ערער בפני בית דין, ולכן אמר לו חייה בר רב שאין הוא זקוק לערער נוסף.

לדברינו אלו יש קשר לנושא רחב שיש לבדוק, והוא השתלשלות דיני חזקה, ובאופן יותר ממוקד, התפתחותו של ההליך הנקרא מחאה. במשנה לא מוזכרת מחאה, ואפילו ערער אינו במשנה. המשמעות הפשוטה של דברי המשנה ג, ג: "אמר רבי יהודה לא אמרו שלוש שנים אלא כדי שיהא באספמיא ויחזיק שנה וילכו ויודיעוהו שנה ויבא לשנה אחרת", היא שהבעלים המקורי אמור לבא ולתבוע את קנינו. אולם מהמשנה לא ניתן ללמוד על קיומו של הליך עצמאי של מחאה. בתוספתא, ב"ב ב, ד, עמ' 133, מוזכר המונח 'ועירער עליו' אם כי ניתן להבינו גם כתיאור של תביעה לבית הדין. בירושלמי כבר מופיע המונח ערר כהליך העומד בפני עצמו. אולם המחלוקת אם ערר צריך בית דין משקפת אולי את העובדה, שהערר אינו אלא שכלול של תביעת המערער בפני בית דין. הסוברים שערר צריך בית דין, משקפים אולי שלב ביניים, בו הסתפקו בכך שהתובע יודיע לבית דין, על כוונתו לתבוע את קנינו. מכאן כבר קצרה הדרך לביסוסו של הליך עצמאי, שאינו קשור לבית דין וכל טיבו אינו אלא כהודעה ומחאה.

יתכן שלאור הצעתנו זו, תובן יותר המחלוקת בין רב ושמואל בענין תוקף המחאה. רב לא ראה בערער שינוי מהותי על פני המצב המקורי בו תובע המערער את המחזיק בשדה לדין. ולאחר שתבעו לדין שוב אין צורך לדבר על תוקף שכן חזקה על הדיינים שיוציאו דין מתחת ידיהם. גם אם ימשך הדבר לאורך זמן אין זה מצריך פסיקה מיוחדת. אך שמואל שמאפשר ערער בפני פועלים בעלמא, מחוייב לחשק את התקנה החדשה באמצעות הגבלתה לזמן. מכיון שלפי מהותה של המחאה אצל שמואל, אין לה כל ערך של דין, אין זה סביר כלל שיוכל אדם למחות פעם אחת ובכך לנשל את המחזיק בקרקע לנצח.



"היה אוכל שדה שש שנים וערר עמו שלש שנים ראשונות" - מי שנמצא בשדה שש שנים ובא אדם וערער פעם אחת בתוך שלוש השנים הראשונות.

"ואמר לו אתה מכרת לי אתה נתת לי במתנה אינה חזקה" - כיון שטענה זו כבר נסתרה על ידי הערעור הראשון.

"אם מחמת טענה ראשונה הרי זו חזקה" - משפט זה אינו ברור. ליברמן מציע לתקנו כך: "אם שלא מחמת טענה ראשונה הרי זו חזקה".<sup>72</sup> אם המחזיק מציג טענה חדשה שאינה כמו טענתו הראשונה, הרי זו חזקה. וכגון שטען שבשלוש השנים הראשונות ירד לשדה ברשות ולכן אכל פירות, ורק אחר כך קנה את השדה.<sup>73</sup>

"שכל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה" - זה ההסבר לרישא שבמקרה שלא שינה המחזיק את טענתו, אין לו חזקה כיון שטענתו כבר בטלה על ידי הערעור הראשון, וממילא אין שלוש השנים הנוספות הן חזקה ללא טענה.<sup>74</sup>

מה שברור וחשוב לדיון שלנו הוא, שמברייטא זו מוכיח התלמוד את שיטת רב, שערעור בתוך שלוש שנים יפה כוחו אף לאחר שש שנים, וזו כמובן קושיא על שמואל. בתגובה לכך (קטע ד) מופיע המשפט הקשור לסוגייתנו. לעת עתה נציין שהדמיון הוא בשני מרכיבים: כמו בסוגייתנו, המשפט מתחיל בשתי מילים שיש להבינן: 'אם מזו'. ואחר כך טוען את גוף הטיעון: 'אין אנו מניחין לגדולי ארץ ישראל כלום'.

## 4.2. הסברו של ליברמן לסוגיית בבא בתרא

ליברמן מפרש קטע זה:

ופירש הרמב"ן ששמואל חולק וסובר שאפילו בא מחמת טענה הראשונה הרי זו חזקה,<sup>75</sup> מכיוון שהחזיק שלוש שנים שניות ולא מיחה, אפילו בא מחמת טענה ראשונה הרי זו חזקה. והביא ראיה מן הנוהג, שאם אתה אומר שאם מיחו הבעלים פעם אחת אין צורך למחות שוב, הרי הבעלים, או היורשים, יכולים להוציא שדות מידי בעליהם על-ידי שיביאו ראיה שמיחו לפני הרבה שנים, ומעולם לא שמענו שבת-דין הוציאו שדות משום מחאה ישנה.

לפי ליברמן, שמואל מוכיח מן המנהג המשפטי הרווח, את טענתו, שלא יתכן שמחאה אחת תהיה תקפה לנצח. שכן לפי גישה זו, יכול מערער להוציא אדם היושב בקרקע שנים רבות, על סמך מחאה שמחה לפני זמן מרובה. ומעולם לא שמענו שבת דין הוציאו שדות בגין מחאה ישנה.

הסברו זה של ליברמן דחוק מאוד. מדבריו לא ברור האם המרכיב העיקרי בטיעון הוא, שלא סביר לאפשר מחאה חד פעמית, כי זו יכולה לגרור עוולות של הוצאת קרקע מידי קונים כשרים; או שעיקר הטיעון הוא שלא שמענו על מקרים שכך נפסקה ההלכה. כלומר האם כוונת המשפט היא: שאילו היה דבר זה נכון, כי אז היו נלקחות קרקעות רבות מידי בעליהן החוקיים. או שכוונת המשפט: שאילו היה הדבר נכון, היינו אמורים לשמוע על פסיקות כאלה של בתי הדין. אם אכן הפירוש השני הוא המוצע, מדוע הוזכרו כאן גדולי ארץ ישראל? וכי יש בענין זה הבדל בין גדוליהם

<sup>70</sup> בבא בתרא ב, ד, עמ' 133.

<sup>71</sup> תוספתא כפשוטה, בבא בתרא עמ' 344 - 346.

<sup>72</sup> תוספתא כפשוטה, עמ' 346; ירושלמי נזיקין, עמ' 187.

<sup>73</sup> תוספתא כפשוטה, עמ' 345.

<sup>74</sup> במקבילה שבתוספתא נוסף כאן: "שכל טענה שמקצתה בטילה כולה בטילה". והכוונה היא שחזקה זו המבוססת על טענתו הראשונה בטלה כיון שהטענה בטלה. בהערה 12 מציע ליברמן שלשון הברייתא בירושלמי היא מליצה על פי המשנה כאן בבא בתרא ג, ג.

<sup>75</sup> כלומר, גם אם אין למחזיק בשדה טענה חדשה, שבמקרה כזה אף לדעת התוספתא יש למחזיק חזקה, וטוען המחזיק אותה טענה שטען בתחילה, שלפי התוספתא המחאה המקורית תקפה ואין לו חזקה.

לקטניהם. אם הראיה היא שמעולם לא שמענו, אדרבא דוקא מקטנים ראייה. יתכן שלהוציא קרקע מגדולים היה קשה בכל מקרה, ולכן אין ראייה מהם. אבל מאנשים פשוטים ודאי ניתן להוכיח. כמו כן, לפי הסברו של ליברמן, הטיעון של שמואל אינו מתייחס לראיה שהובאה מהברייתא. הטיעון הוא עקרוני ומסביר מדוע סבור שמואל כפי שהוא סבור. אולם לכאורה לפי מבנה הסוגיה, כאן אמורה להיות דחיה לראיה מהברייתא. שמואל כבר אמר את דעתו, ואף רב אמר דעה הפוכה. שם לא נאמר כל הסבר. בשלב השני מובאת הברייתא כראיה לדעת רב, ומנגד מובא טיעון זה כדי לדחות את הראיה.

דברי שמואל מתחילים במילה 'שמע'. "שמע שמואל ואמר אם מזו...". מה שמע שמואל? לפי רצף הסוגיה שמואל שמע שמביאים ראייה נגדו מהברייתא. לפי ליברמן צריך לומר שרק כאן מצויין ששמואל שמע שיש מי שאומר דעה שונה ממנו.<sup>76</sup>

על כך יש להוסיף שליברמן אינו מבאר בפירושו את משמעות שתי המילים 'אם מזו'. נראה לפי דבריו שהוא מפרש כפי שמקובל במשמעות של 'אם כדברך'. ושוב אם כך היה צריך לומר זאת קודם.

ליברמן אמנם נתלה באילן גדול הוא הרמב"ן. אולם יש להבחין בין דבריו לדברי הרמב"ן.<sup>77</sup> הרמב"ן מצטט את הירושלמי ומוסיף:<sup>78</sup>

כלומר, שאינן נזהרין בשטרותיהן אלא ג' שנים אחר מחאה. ואם אתה אומר שוב א"צ למחות לעולם, לא שבקת חיי לכולהו עתירי דירושלמי.

גם הרמב"ן מתייחס למציאות קיימת. לפי דרכו המציאות היא הזנחת השמירה של שטרות, אפילו לאחר מחאה. מציאות זו גורמת לכך, שאם נקבל את גישת הברייתא, ייווצר עיוות משפטי חמור, ורבים יאבדו את קרקעותיהם שלא בצדק.

הרמב"ן אינו סוטה מלשונו של שמואל, אלא רק מוסיף הסבר מדוע יתרחש מצב בו לא ישארו בידי גדולי ארץ ישראל קרקעות. אף עליו יש לשאול וכי רק העשירים אינם שומרים על שטרותיהם? אמנם על כך ניתן להשיב, שאדם פשוט העובד בנחלתו האחת לא מתקשה לשמור על שטר אחד. אולם העשירים בעלי קרקעות רבים, נצרכים לשמור על כל השטרות המרובים של כל רכישותיהם וזה קשה יותר. אף לפי הרמב"ן נשאר קשה השאלה של הקשר בין טיעון זה לראיה מהברייתא. וכמו כן באשר לתחילתו של המשפט, גם אצל הרמב"ן לא נמצא הסבר לשתי המילים 'אם מזו'.

על כל פנים ליברמן מפרש את דברי שמואל אלו, כמו את דברי רבי יוחנן בסוגיה שלנו, כמבוססים על מה שלא ראינו. לא ראינו שביט דין מוציאין קרקעות מידי המחזיקים בהן מעל שלוש שנים; וכמו כן לא ראינו שביט דין הוציאו ריבית שנקחה על ידי המלווים. זהו הצד השווה בביאור הטיעון שחוזר על עצמו בשתי הסוגיות. אמנם בסוגיה שלנו מסביר הוא שגדולי ארץ ישראל הם העשירים שנתעשרו מלקיחת ריבית. ולא נתעשרו אלו אלא מאחר שלא מוציאים מידיהם. ואילו בבבא בתרא לא הגדיר ליברמן את אותם גדולים.

#### 4.3. הסברו של שוחטמן לסוגיית בבא בתרא

<sup>76</sup> יתכן שרב אמר את הדברים בהזדמנות נדירה, אולי בערוב ימיו, ולכן מי שמביא בשמו הוא בנו. עקב כך שמע שמואל את דעת רב רק מבנו. אולי גם ניתן להבין מביטוי זה, ששמואל פקפק במסירה זו משמו של רב.

<sup>77</sup> הרמב"ן מצטט את הירושלמי ומבאר בחידושו לבבא בתרא, לט, א, ובמלחמות ה' על, בבא בתרא סימן תשי"ז, (כ, א בדפי הרי"ף).

<sup>78</sup> קטע זה נמצא רק במלחמות.

כפי שכבר ראינו למעלה, סבור שוחטמן שדברי רבי יוחנן בסוגיה שלנו, הם תקנה לאור מצב ירוד של החברה. בדרך זו מבאר הוא אף את סוגיית בבא בתרא תוך שהוא מצטט את גולאק:<sup>79</sup>

המונח "גדולי ארץ ישראל" שבדברי שמואל, התפרש כבר על-ידי הרמב"ן במובן של עשירי ארץ ישראל, וכן פירשו גם האחרונים.<sup>80</sup> ביאורם של הדברים הוא זה:<sup>81</sup> "הלכה זו של רב החלישה את כוחה של חזקת השנים, שאם ערערו הבעלים, פעם אחת בתוך שלוש שנים לא היתה חזקת השנים מסייעת עוד למחזיק, ויכולים היו הבעלים לבוא לאחר כמה שנים ולהוציא את הקרקע מידי של המחזיק. על הלכה זו של רב אמר שם שמואל: 'אם כזו אין אנו מניחין לגדולי ישראל'<sup>82</sup> כלום, ונראה שנתכון שמואל לעשירי ארץ ישראל, שהיו להם הרבה קרקעות שכבר ערערו עליהן לפני זמן ושקניניהן בקרקעות אלו נוסדו על חזקת השנים בלבד. ופירוש המאמר יהיה, שאם נקבע הלכה שקרקע שערערו עליה פעם אחת שוב אין חזקת השנים מועילה לה ואפשר לערער עליה ולהוציאה לאחר הרבה זמן, אפשר יהיה לערער על הרבה קרקעות של בעלי הנכסים המרובים שקניניהם מיוסדים על חזקת השנים וכבר יצאו עליהם עוררין לפני זמן

דבריו אלו של גולאק, באים כהערה לדבריו שבגוף הספר, אודות התקופה שלאחר החורבן. לדעתו נהגה בתקופה זו חזקת שנים לא רק כראיה, אלא כמעמידה זכות בקרקע.<sup>83</sup> מן הירושלמי של בבא בתרא מוכיח גולאק, "שעוד בדורות האמוראים הראשונים היו בארץ ישראל הרבה קניני קרקעות שהיו מיוסדים על חזקת השנים בלבד, ביחוד קניניהם של עשירים שעשו עשרם שלא בצדק".<sup>84</sup> נמצא שלדעת חוקרים אלו, גם בסוגיית בבא בתרא כמו בסוגייתנו, האמורא קבע עמדה או תקנה, לאור המצב הקלוקל ששרר בארץ. בתנאים הקשים שנוצרו, בלתי סביר לתבוע מהעשירים את הריביות שקיבלו משך זמן רב. כיוצא בזה אין זה סביר להוציא מידי אותם עשירים קרקעות המוחזקות אצלם למרות שיתכן שהגיעו לידיהם לאו דוקא בדרכים כשרות.

אמנם שלא כדבריו בריבית, אין שוחטמן נדרש לשאלה המשפטית, מה דעתו העקרונית של שמואל. לפי דרכו בהסבר סוגייתנו, היה עליו לומר גם בענין מחאה, שאין הוראת שמואל בנידון יפה אלא למקומה ולשעתה. שהרי לא אמר שמואל אלא זאת, שאם ניישם את דין המחאה כפי הבנת רב, ניאלץ להפקיע קרקעות רבות מידי עשירי ארץ ישראל.

גם לפי הסבר זה, דבריו של שמואל הם טיעון עקרוני המסביר מדוע אין הוא מסכים עם דעת רב. היה מקום לשמוע הסבר זה טרם הבאת הברייתא.<sup>85</sup>

בניגוד לליברמן, שוחטמן התייחס לשתי המילים הפותחות 'אם מזו'.<sup>86</sup> אולם שוחטמן שכתב את מאמרו בשנת תשמ"ב, לפני פרסומו של כתב יד אסקוריאל, שיער בטעות שגירסת כ"י ללידן בבבא בתרא: 'אם כזו', משקפת את הנוסח הנכון, ולא רק שם אלא גם בסוגייתנו. קריאה זו

<sup>79</sup> שוחטמן, אמורא, עמ' 53; א' גולאק, לחקר תולדות המשפט העברי בתקופת התלמוד, ח"א, דיני קרקעות, ירושלים תרפ"ט, עמ' 102 הערה 2.

<sup>80</sup> הכוונה לפירוש מהר"א פולדא שם. מענין לציין שבעל 'שדה יהושע' בבבא בתרא (מה, א) כתב שאינו יודע לבאר דברים אלו, והוסיף שזוכר הוא שראה משפט זה במקום אחר, אך טעה בציון המקום! ובסוגייתנו בבא מציעא (כט, ב) פירש את דברי רבי יוחנן: "...לעשירי ארץ ישראל כלום שצריך שיחזירו כל ממונם משום דבאה להם ברבית קצוצה".

<sup>81</sup> מכאן ואילך הם דברי גולאק.

<sup>82</sup> כך אצל שוחטמן, יש לציין שאצל גולאק המשפט מתחיל: 'אם בזו', שוחטמן העתיק 'אם כזו'.

<sup>83</sup> על פי המשפט העברי חזקת שלוש שנים אינה אלא ראיה המוכיחה שאכן היה קנין, שלא כבמשפט הרומי למשל שם היה לחזקה כח של קנין, וכך גם אחר כך באירופה, ראה מקורות אצל ז' ורהפטיג, החזקה במשפט העברי, ירושלים תשכ"ד, עמ' 19 - 21.

<sup>84</sup> יש לציין שכבר גולאק עצמו, השווה בין שתי המימרות בירושלמי, ובעצם דברי שוחטמן בענין זה, מיוסדים על הערת גולאק.

<sup>85</sup> יתכן ששוחטמן יסביר שכוונת שמואל לומר: אמנם הברייתא היא ראיה נגדי, אך זאת מפני שגם אני סבור כך עקרונית, אלא שלדעתי אי אפשר ליישם את הדין בחיים. וראה את הפסקה הבאה.

<sup>86</sup> שוחטמן, אמורא, עמ' 51, הערה 8.

של הדברים מסתדרת יפה עם הסברו. אם כזו = אם תעשה כך, או אם תנהג במידה זו. כלומר, למרות שיש בסיס משפטי לנהוג כך, אם תממש את הדבר, לא הנחת לגדולי ארץ ישראל כלום. אולם מאחר שברור על פי כתבי היד,<sup>87</sup> שאם יש להשוות את הגירסה בשני המקומות, הרי שבשני המשפטים נאמר 'אם מזו', עלינו לדחות לחלוטין דבריו של שוחטמן בענין זה. מעתה שוב אין בידינו כל הסבר לשתי מילים אלו, ושני ההסברים שראינו חסרים השלמה בתחום זה.

## 5. הצעה להסבר דברי רבי יוחנן

יתכן שניתן להציע הסבר שונה לדבריו של רבי יוחנן. הסבר זה מבוסס על בחינת המונח 'אם מזו', לאור היקרויותיו הנוספות בתלמוד הירושלמי. לפי פירוש זה מוסב ביטוי זה כלפי המשנה, ופירוש דבריו של רבי יוחנן הוא: שאם מזו, קרי משנת איזהו נשך, אין מכאן ראייה, שהרי אם כך לא הנחת לגדולי ארץ ישראל כלום.

הסבר זה, מלבד התאמתו למשמעות המקובלת של מטבע הלשון 'אם מזו', משלב בין היתרונות של שני הפירושים שראינו לעיל בדברי החוקרים. מצד אחד אטען כמו ליברמן, שדעתו העקרונית של רבי יוחנן היא שריבית אינה יוצאת בדיינים. מצד שני, אסביר את תוכן דבריו בדומה לשוחטמן, שאם כדבריו לא היינו משאירים לגדולי ארץ ישראל כלום מכל ממונם.<sup>88</sup>

### 5.1. בירור משמעות המונח 'אם מזו'

מונח זה מופיע בירושלמי בשני מקומות נוספים. בשני מקומות אלו מוסבים הדברים על משנה, שממנה הוכיח אמורא אחר את דבריו. המילים 'אם מזו' בשני מקומות אלו משמשות בתפקיד: 'אם מזו ראייתך', או 'אם מכאן אתה למד'. כך שונה המשנה ביבמות<sup>89</sup>:

בת ישראל שנישאת לכהן מת<sup>90</sup> והניחה מעוברת; לא יאכלו עבדיה בתרומה מפני חלקו שלעובר.<sup>91</sup>

ובירושלמי:<sup>92</sup>

אמי ר' אלעזר כיני מתנית עבדיה יאכלו עבדיו לא יאכלו.  
דל כן היא אוכלת ועבדיה אינן אוכלין  
רבי יאשיה בשם רבי יוחנן אם מזו אפילו היא לא תאכל  
אמי ר' חגי קומי ר' יוסה לא דר' יוחנן פליג, לא אמי אלא מזו אפילו היא לא תאכל

הסבר: במשנה שנינו שעבדיה של אלמנת כהן מעוברת אינם אוכלים תרומה. הלכה זו בלתי מובנת כי הנחת היסוד הפשוטה היא שאם היא אוכלת גם עבדיה אמורים לאכול. לאור זאת הסביר רבי אלעזר את המשנה בפירוש מצמצם: רק עבדיו לא יאכלו אבל עבדיה יאכלו. ומסביר הוא את שיקול דעתו: שאם לא כן קשה, היא אוכלת ועבדיה אינם אוכלים? על כך מגיב רבי יאשיה בשם רבי יוחנן: אם מזו = אם מכאן ראייתך, אין זו ראייה שכן ניתן להבין שכוונת המשנה שאפילו היא אינה אוכלת.

<sup>87</sup> בסוגייתנו בשני כתבי היד: 'מזו', וכן בבבא בתרא בכ"א, ובציטוטים אצל הרמב"ן ראה הערה 77.

<sup>88</sup> ולא כפי שפירש ליברמן, פרק זה סעיף 4, שלא שמענו על תביעות בבתי דין וכו'.

<sup>89</sup> פרק ז משנה ד (על פי החלוקה בכ"א, ובדפוסים משנה ג)

<sup>90</sup> בדפוס: 'ומת'.

<sup>91</sup> כך בכתב היד כפי שרגיל אצל סופר כ"ק. הוספתי את הניקוד השונה מהגייתה של המילה כיום.

<sup>92</sup> ז, ג (ח, ע"א), עמ' 861.

ומוסיף על דברים אלו רבי חגי, שאין להסיק מכאן שרבי יוחנן חולק על ההלכה, "לא אמר אלא מזו" כלומר: כל שאמר רבי יוחנן הוא רק שמוזו המשנה אין ראייה.

במשנת שנים אוחזין, שנינו: <sup>93</sup>

זה יישבע שאין לו בה פחות מחציה וזה יישבע שאין לו בה פחות מחציה ויחלוקו

ובירושלמי: <sup>94</sup>

תני אדם שאמי לחבירו תן לי מנה שאת חייב<sup>95</sup>, אמר לו איני חייב לך כלום, <sup>96</sup> הלך והביא עדים שהוא חמשים זוז. <sup>97</sup>

רבה סבר מימר<sup>98</sup> הודיית עדים כהודיית פיו וישבע ל<sup>99</sup> על השאר.

ר' יוחנן אמ' אין הודיית עדים כהודיית פיו וישבע ל<sup>100</sup> על השאר.

אמ' ר' אילא<sup>101</sup> משנים אוחזין בטלית למד ר' חייה רבה, <sup>102</sup> מכיון שהוא<sup>103</sup> תפוש בחציה, לא כמי שהוא מביא עדים שחציה שלו, ותמר נשבע ונוטל, אף הדה דמייה לדה. <sup>104</sup>

ר' בא בר ממל ורב עמרם סלקון אהין דר' ביניוי

אמרין ליה היך מוסרין שבועה לחשוד אמ' לון אפי' לשון שבועה אין מוסרין לו

כיצד הוא נשבע רב חונא אמ' שבועה שיש לו בה ואין לו בה פחות מחציה. <sup>105</sup>

אמ' ר' יוחנן אם מזו שבועת תקנה היא.

המקרה המתואר בתחילת הסוגיה, ושעליו נחלקו רבה ורבי יוחנן, הוא של כופר בכל התביעה, שיש לתובע אותו עדים המעידים על מחצית התביעה. לדעת רבה על הנתבע להישבע שבועת התורה כמו מודה במקצת. רבי יוחנן חולק על כך וסבור שאין במקרה כזה דין של שבועת מודה במקצת. רבי אילא מציע להוכיח את גישתו של רבה מהמשנה: האוחז במחצית הטלית כמוהו כמי שיש לו עדים על מחצית התביעה, והרי המשנה מחייבת את הצדדים שבועה. כלומר לפי הבנת רבי אילא השבועה במשנה היא שבועת מודה במקצת. ועל כך אומר רבי יוחנן שאין להביא ראייה מהמשנה: אם מזו = ממשנה זו ראייתך, הרי שבועת המשנה איננה שבועה דאורייתא אלא רק תקנת חכמים. <sup>106</sup>

ראינו אם כן שבשני המקומות בהם מופיעה לשון 'אם מזו', הוראת המונח אחת: 'אם מהמשנה הזו ראייתך אין זו ראייה כי... ולכן עלינו להניח שאף בשתי הסוגיות שלנו, כך היא הוראתן

<sup>93</sup> בבא מציעא א, א.

<sup>94</sup> בבא מציעא א, א (ז, ע"ד), עמ' 1215, ירושלמי נזיקין עמ' 42.

<sup>95</sup> כ"ל: 'שאתה חייב לי'.

<sup>96</sup> כ"ל: 'לא היו דברים מעולם'.

<sup>97</sup> כ"ל: 'שחייב לו ני זוז'.

<sup>98</sup> כ"ל: 'רבי חייה רבה אמר'.

<sup>99</sup> כ"ל: 'חסר ילוי'.

<sup>100</sup> כ"ל: 'חסר ילוי'.

<sup>101</sup> כ"ל: 'ילא'.

<sup>102</sup> כ"ל: 'חסר למד' ואח"כ: 'דרבי חייה רובה'.

<sup>103</sup> כ"ל: 'חסר'.

<sup>104</sup> כ"ל: 'אלא כמי שהביא עדים שחציה שלו ותימר נשבע ונוטל אף הדא דמייה לה'.

<sup>105</sup> קטע זה העתקתי בגופן קטן ולא ציינתי את שינויי הנוסח. המפרשים חלוקים בהסבר הקטע, ויש ששיערו שאין הוא במקומו, ראה יפה עינים, בבא מציעא ב, ב ד"ה 'לימא'. על כל פנים אין זה משנה לדין שלנו.

<sup>106</sup> ראה למעלה הערה 105, ובכל מקרה גם ללא דברי היפה עינים, דברי רבי יוחנן למרות ההפסק מתייחסים אל ראיית רבי אילא. פירוש זה בסוגיית הירושלמי נתמך מן המקבילה בירושלמי כתובות ב, א (כו, ע"א) עמ' 960: "טענו מנה וכפר בו והביא עדים שחייב לו חמשים, רבי חייה רבא אומר נשבע על השאר, רבי יוחנן אומר אינו נשבע על השאר. משנים אוחזין בטלית [למד] רבי חייה רבא. דתנינן תמן: שנים אוחזין בטלית זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה. זה שתופס בחציה, כמביא עדים שחציה שלו, והלה אומר כולה שלי. וזה שהוא תופס בחציה, כמביא עדים שחציה שלו, והלה אומר כולה שלי - נשבע שאין כולה שלו. ולא שמיע דמר רבי אילא בשם רבי יוחנן: תקנת שבועה היא, שלא יהא אדם רואה את חבירו בשוק ואומר לו טלית שעליך שלי הוא בוא וחלק עמי טליתך". אמנם ניכרים כאן גם הבדלים וראה הערת ליברמן, תלמודה של קיסרין, עמ' 42 הערה 53.

של שתי מילים אלו. כלומר אם מכאן היא ראייתך, אין זו ראייה כיון שלא הנחת לבני ארץ ישראל כלום!

## 5.2. המונח 'אם מזו' בסוגיית בבא בתרא

בסוגיית בבא בתרא פירוש זה משתלב היטב במבנה הסוגיה. בדומה לסוגיית בבא מציעא א, א, אף כאן מוצגת מחלוקת אמוראים: שמואל ורב (קטעים א ו ב). בשלב שני (קטע ג) כסיוע לשיטת רב מובאת ברייתא, ועל כך מגיב שמואל (בקטע ד) במשפט שתחילתו 'אם מזו'.<sup>107</sup> פירוש כזה מאפשר לנו לנתק בין הרקע המשפטי שעומד בבסיס גישתו של שמואל, לטיעונו במשפט המדובר. אין לנו צורך לקשור, בין הטיעון של 'לא הנחת לגדולי ארץ ישראל כלום', לבין שקוליו המשפטיים של שמואל, שגרמו לו לחלוק על רב! כך נוכל להסביר את שיטתו של שמואל, שלא כתלית מקום (ארץ ישראל) וזמן, אלא כמבוססת על תפיסה עקרונית של מהות המחאה. ויחד עם זאת נסביר שדבריו בענין גדולי ארץ ישראל, אינם אלא הסבר או ראייה לכך שמהברייתא ודאי אין להוכיח.

דומני שפירוש הדברים של שמואל הוא כך: המצב הרווח בארץ ישראל בשלהי תקופת התנאים היה ידוע. החזקתן של קרקעות על ידי העשירים, שלא מכח קנין מסודר, ולמרות מחאות שהתישנו, היתה חזון נפרץ. לאור זאת, דוחה שמואל את הראיה מהברייתא, בטענה הפשוטה שלא יתכן שכוונת הברייתא היא כפי שהבינה רב.<sup>108</sup>

פירוש זה קרוב לשני הפירושים שהצענו. הוא קרוב לשיטת שוחטמן, שכן מניח הוא את המציאות הכלכלית באותה תקופה בארץ ישראל, כיסוד ריאלי של הדברים. אולם קרוב הוא גם לשיטת ליברמן, שנמנע מלהציע הסבר משפטי התלוי במקום ובזמן ספציפיים. אין כאן תקנה זמנית של שמואל על רקע מציאות זמנית, אלא תפיסה משפטית העומדת בפני עצמה. מצד שני, בניגוד לליברמן שנדרש בפירושו להוסיף מילים שאינן בתלמוד, לפי הצעה זו אין צורך להוסיף אף מילה. יתר על כן, לפי ליברמן הטיעון של שמואל מבוסס על כך, שלא ראינו שבית דין מוציאים קרקעות מהמוחזקים בהם. ולפי ההסבר המוצע על ידי, הוכחתו של שמואל מהמציאות אינה אלא אודות הראיה מהברייתא, ואילו שיטתו המשפטית אינה תלויה במציאות זו.

## 5.3. המונח 'אם מזו' בסוגיית איזהו נשך

בסוגייתנו קיים קושי להסביר את המונח 'אם מזו', כפי שהסברנוהו בשאר היקרויותיו. הרי לפי מהלך הסוגיה בבבא מציעא, רבי יוחנן נשאל על עצם הדין: האם ריבית יוצאה בדיינים. ותשובתו הישירה על כך מתחילה במילים 'אם מזו'. לפי רצף העניינים מתבקשת ההבנה, שמילים הללו מכוונות כלפי השאלה. אך מנגד עומד ההכרח לבאר את תפקידן של שתי המילים בתשובתו של רבי יוחנן.

<sup>107</sup> ראה לשון הסוגיה לעיל פרק זה סעיף 4.1.

<sup>108</sup> היתרון בפירושו של שוחטמן הוא שאין שמואל צריך להסביר את הברייתא. למרות שכך פוסקת הברייתא, מעדיף שמואל לקבע הלכה שונה לאור המציאות. אמנם לפי הצעתי, שמואל אמור להסביר את הברייתא באופן אחר. יתכן שהיה לו פירוש אחר בברייתא ולא הציעו. יתכן גם שסבור היה שהברייתא משובשת. ואולי לאור מה שהצענו לעיל ראה הערה 69, יש לומר ששמואל סבור היה שהברייתא משקפת שלב מוקדם שבו עדיין לא נתעצבה המחאה כפי שהבין אותה הוא. או אולי אפילו סבור הוא שהברייתא כלל לא מדברת על מחאה אלא על תחילתו של דיון משפטי. כאן יש אמנם שוני מסויים מהמקורות האחרים שהבאתי. בשני המקומות הנ"ל החיגד "אם מזו וכו'", כולל בתוכו את ההסבר החלופי לברייתא. ואילו לפי הצעתי כאן כל שנאמר הוא שמכאן אין ראייה אך לא מצויין ההסבר החלופי.

הדרך היחידה לעני"ד, לבאר שתי מילים אלו שלא כבכל ההיקרויות, צריכה להניח שהשאלה שנשאל רבי יוחנן אינה מוסבת על ריבית קצוצה, אלא דוקא על ריבית דרבנן. אם נניח שזו היתה השאלה שנשאל רבי יוחנן, יהיה פירוש דבריו כאומר: אם מזו = ריבית האסורה רק מדרבנן, שאף אותה נבוא להחמיר ולהוציא בדיינים, לא ישאר ממון בידי גדולי ארץ ישראל. אם נפרש כך, תשתנה ההבנה של שיטת רבי יוחנן. לפי זה ברור שרבי יוחנן סבור שריבית קצוצה יוצאת בדיינים! ואפילו יש מקום לומר, שלדעתו גם ריבית דרבנן ראויה היתה להיות יוצאת בדיינים, ורק בגלל שזו חומרה בלתי ריאלית אין לפסוק כך.<sup>109</sup> פירוש כזה סותר את המיוחס בבבלי לרבי יוחנן. אך כבר הצגנו לעיל<sup>110</sup> שיש מי שהסבירו את רבי יוחנן שלא כפי המיוחס לו בבבלי, וסמכו על כך שחילופי דעות בין התלמודים הוא דבר שכיח.<sup>111</sup>

לכאורה יש להצעה זו יתרון בהסבר השלב הבא בגמרא: "מודה ר' יוחנן שאין שטר זקוק לחבירו, מודה ר' יוחנן שאם היה השטר קיים דו מקיז ליה". לכאורה יש בהצעה זו פתרון לבעיה שהצגנו לעיל<sup>112</sup> בהסבר ה'מודה' הראשון. הראיתי שם, שאם כאן נאמר שמודה רבי יוחנן שאין מוציאים ריבית, משמע שדעתו העקרונית היא שכן מוציאים. לפי הפירוש המוצע עתה, רבי יוחנן אכן סבור שריבית קצוצה יוצאת בדיינים. ואם כך כאשר אומר אחר כך התלמוד, שרבי יוחנן מודה שלא מחשבים משטר אחד לחבירו, מתאים לומר כאן 'מודה'. ואם נכונים הדברים, גם ה'מודה' השני מתאים. לאחר שאמרנו שבשני שטרות אין מוציאים ריבית מהמלוה, מודה שוב רבי יוחנן שבאותו השטר מוציאים.

למרות זאת, נראה לי שהסבר כזה של ה'מודה' אינו סביר. למרות שיש כאן מעין התאמה לוגית של הדברים, הרי שמבחינה ספרותית הקטעים אינם מתחברים יפה. אם דבריו של רבי יוחנן, באים לומר שבריבית דרבנן אין מוציאים מהמלוה, הרי שאין כאן כל אמירה בנוגע לריבית קצוצה. אדרבא, בריבית קצוצה אין מחלוקת ואין לרבי יוחנן למי להודות. ומה צורך עוד יש להדגיש, שמודה הוא שאין מקזזים שטר מול שטר, לאחר שאמר שאין מוציאים מהמלוה ריבית שאינה קצוצה. יותר נכון היה לומר בלשון משלימה, לא רק שסבור רבי יוחנן שאין מוציאים ריבית דרבנן, אלא אפילו ריבית קצוצה אין מקזזים משטר לשטר.

בכל מקרה פירוש כזה בדברי רבי יוחנן מחייב להסביר שהאמוראים אינם דנים בריבית קצוצה אלא בריבית דרבנן. כפי שהשאלה מוצגת "בעון קומי רבי יוחנן ריבית מהו שתצא בדיינין" אין לכאורה כל ראיה שבריבית דרבנן עסקינן.

כמו כן סביר להניח שרבי יוחנן ורבי ינאי מדברים על אותה הלכה. רבי ינאי אומר על המשנה: "זו הוא ריבית שהיא יוצאת בדיינין". לפי הסבר זה צריכים אנו לומר שגם רבי ינאי מדבר על ריבית דרבנן. ובמילה 'זו' מצביע הוא דוקא על חלקה השני של משנתנו. אלא שאם זו הכוונה, מה מיוחד בה במשנה, שצריך להצביע עליה ולומר שזו היא ריבית שיוצאת בדיינים? ואיזו ריבית עומדת מנגד שאיננה יוצאת בדיינים?<sup>113</sup>

ועוד, אם כך הם פני הדברים, נמצא שלא רק חילוף דעות החכמים בין הבבלי לירושלמי, מצאנו כאן; אלא הבדל משמעותי הרבה יותר. לפי הבבלי המחלוקת נסבה על ריבית קצוצה,

<sup>109</sup> וכפי שמסביר שוחטמן את דברי רבי יוחנן.

<sup>110</sup> בעמ' 74, סעיף 'ביאור שיטת רבי יוחנן'.

<sup>111</sup> ראה למעלה הערות 32, 33, 34.

<sup>112</sup> פרק זה, סעיף 2.

<sup>113</sup> יש מקום להציע פירוש מחודש. מהמשנה עולה שהשם ריבית מיוחד לריבית דרבנן, ואילו ריבית קצוצה מכונה נשך. לפי זה יתכן שרבי ינאי בא לומר, שריבית זו שאיננה ריבית מהתורה, ובכל זאת קרויה ריבית, נחשבת ריבית גמורה ואפילו יוצאת בדיינים. ופירוש המשפט יהיה כך: 'זו היא שנקראת ריבית - לכך נקראת היא ריבית לומר לך שהיא יוצאת בדיינים'.

ובריבית דרבנן הכל מודים שהיא אינה יוצאת בדיינים. לפי הירושלמי, המחלוקת נטושה אודות ריבית דרבנן, ואילו בריבית קצוצה הכל תמימי דעים שהיא יוצאת בדיינים.

#### 5.4. פירוש המילים 'אם מזו' כהוראתן במקומות האחרים

נראה שגם בסוגייתנו יש לפרש את מילותיו של רבי יוחנן: 'אם מזו', בדיוק כפי שפירשנו בשאר המקומות. אני מניח שרבי יוחנן מתייחס בדבריו לראיה מהמשנה, ועל כן הוא אומר 'אם מזו'. לצורך הבהרת הדברים עלינו לדון בשאלה שטרם עסקנו בה: מה בדיוק אומר רבי ינאי.

רבי ינאי אומר: "זו הוא ריבית שהיא יוצאת בדיינין". ההצבעה באמצעות המילה 'זו', מכוונת כפי הנראה לדוגמה שהמשנה קראה לה נשך, היא הרישא של משנתנו. לדעתי סבור היה רבי ינאי, שהחלוקה במשנה בין הרישא לסיפא, בין נשך לתרבית, היא חלוקה בין ריבית שיוצאת בדיינים לזו שאינה יוצאת בדיינים. רבי ינאי סבור, שאין טעם בחלוקה זו של המשנה, אם לא שבאה ללמד על הבחנה בחומרה בין הנשך לתרבית. מכיון ששני סוגי הריבית אסורים הם, לא נותר אלא לומר שההבדל הוא בשאלת ההוצאה בדיינים. ואם כך דברי רבי ינאי אינם הצבעה בעלמא, אלא היסק מהמשנה. המשנה חילקה בין נשך לתרבית ללמד, שרק הנשך יוצא בדיינים: זו היא ריבית שהיא יוצאת בדיינים.

ועל כך מגיב רבי יוחנן שאם מזו - כלומר, אם מהמשנה היא ראייתך, אין זו ראייה כיון שאילו כך היה, לא היו עשירי ארץ ישראל נותרים עם מכל ממונם בידם. ההיכרות עם המצב הכלכלי והחברתי, בתקופת המשנה, גורם לרבי יוחנן לדחות את הראיה. לא יתכן שהתנא של משנתנו שנה משנה שמטרתה להורות על חיוב השבת ריבית.<sup>114</sup> ודאי אין לראות בחלוקה זו של המשנה, מקור להלכה שריבית יוצאת בדיינים. לפי זה פירוש דברי רבי יוחנן כאן אמור להיות בדיוק כפירוש דברי שמואל בבבא בתרא. כדי להשלים את הדיון עלינו לבחון את שיטתו המשפטית העקרונית של רבי יוחנן.

#### 6. הסבר שיטתו המשפטית של רבי יוחנן

אין בידינו נתונים מספיקים, המאפשרים להכריע בבטחון, מה היא גישתו המשפטית של רבי יוחנן. ניתן להציע שני הסברים אפשריים. יתכן שרבי יוחנן סבור שאין ריבית יוצאת בדיינים, כיון שאין בסיס משפטי להוצאת ריבית מהמלווה. אם זו היא דעתו העקרונית, עלינו להסביר כמו בסוגיית בבא בתרא, שרבי יוחנן בטיעון 'לא הנחת לגדולי ארץ ישראל כלום', לא בא אלא לדחות את הראיה מהמשנה בלבד. כמו שמואל שם, אף רבי יוחנן כאן, טוען; שאם מביא אתה הוכחה מהמשנה, לדון הוצאת ריבית מהמלווה, אין הוכחה זו עומדת במבחן המציאות, שודאי לא הוציאו מעשירי ארץ ישראל ריבית כלל. כמו כן יתכן שרבי יוחנן סבור שיש בסיס משפטי עקרוני, להוצאת ריבית מהמלווה. אלא שרבי יוחנן סבור היה שכמו בתקופת התנאים, כך גם בזמנו טרם הוכשר הדור ליישם הלכה עקרונית זו. לפי זה, טיעונו של רבי יוחנן משקף גם את דחיית הראיה מהמשנה, וגם את ההסבר למציאות זו. אין להביא ראיה מהמשנה, כיון שלמעשה אין מוציאים ריבית מהמלווים, זאת מפני שאם היו עושים כך, לא היה נשאר להם מממונם כלום.

דומני שאין בידינו להכריע בין שתי אפשרויות אלו. ובמקרה כזה יהיה זה נועז להסיק, כפי שעשה שוחטמן, שדעתו העקרונית של רבי יוחנן היא, שריבית יוצאת בדיינים. יותר זהיר להניח, שלדעת רבי יוחנן אין בסיס משפטי, המאפשר הוצאת הריבית מהמלווה בכפייה על ידי בית דין.

<sup>114</sup> יתכן שרבי יוחנן סבר כך לאור תקנת השבים בימיו של רבי. כלומר אם ברצונך לדייק מהמשנה אין מקום לדיוק זה.



לדעתו זו סימוכין, גם מהמציאות - עשירי ארץ ישראל שרוב ממנום היה אמור להילקח, וגם מההלכה - העדר הלכות מפורשות המחייבות הוצאה מן המלווה.<sup>115</sup> כך גם תהיינה מובנות, שתי ההלכות הנוספות המובאות בסוגיה בשמו. ההלכה הראשונה, שאין אפשרות לקזז ריבית שנגבתה כבר, על ידי הפחתתה מסכום הפרעון של שטר הלוואה אחר; מובנת מאוד אם גישתו העקרונית היא שאין מוציאים ריבית מהמלווה באמצעות כפיית בית דין. למלווה עומדת הזכות לתבוע את החוב שבשטר, ולהזקק לבית הדין לחייב את הלווה לשלם. אם ינוצל מצב זה, כדי לכפות על המלווה קיזוז הריבית שלקח, יש כאן בפועל הוצאת ריבית על ידי הדיינים. אולם אם גישתו העקרונית היא שניתן להוציא ריבית בדיינים, מדוע שלא לממש זאת במקרים כאלה. גם אם קיימת מגמה שלא לאפשר תביעות של השבת ריבית, יש מקום לאפשר קיזוזים מעין אלו.<sup>116</sup> ואף ההלכה השניה מובנת. שכל עוד לא נגבה החוב כולו, ניתן להגדיר את הריבית שכבר נגבתה, כחלק מפרעון החוב. ולכן במקרה כזה בלבד, מודה רבי יוחנן שריבית שכבר נגבתה, מוצאת בפועל מן המלווה.<sup>117</sup>

## 7. תפקידה של הברייתא בסוגיה

לעיל הצגנו ששה קשיים בפירוש הסוגיה.<sup>118</sup> במסגרת ההסבר של דברי רבי יוחנן, עולים הפתרונות לארבעת הקשיים הראשונים. נותר לנו לבחון את שני הקשיים האחרונים המתייחסים לתפקיד הברייתות בסוגיה.

לשאלת הבאתה של הברייתא הראשונה, הדנה בשאלה אם קונסים את המלווה שהלווה בריבית, התייחסתי כבר לעיל<sup>119</sup> כשדנתי בבירור הנוסח. הדיון בשיטת רבי יוחנן אינו משנה את המסקנות בענין זה.

הנקודה האחרונה שנותרה ללא הסבר, היא הברייתא של השבת ריבית, המצוטטת בסוף סוגיית הירושלמי. מכיון שהברייתא מצוטטת ללא תוספת מילת קישור, לא כקושיא ולא כראיה, נראים הדברים ששילובה של הברייתא כאן בא עקב הצורך באיזון. מכיון שלפי רבי ינאי ריבית דרבנן אינה יוצאת בדיינים, ולפי רבי יוחנן אפילו ריבית קצוצה אינה יוצאת בדיינים; מביא התלמוד את הברייתא המורה למלווה החוזר בתשובה להשיב את הריבית שלקח. כך מתאזנת התמונה שיצאה קצת פגומה, עקב הדיון המשפטי על הוצאה בדיינים. בודאי לאור שיטת רבי יוחנן, חשובה התוספת הזו מאוד. לפי רבי יוחנן, שלדעתו אין מוציאים ריבית מהמלווה בכל מקרה, יכול להיווצר רושם מוטעה שבכלל אין חובת השבה. את הרושם המוטעה הזה מאזן הציטוט של הברייתא, המלמד את החובה המוסרית לחזור בתשובה להשיב את הריבית שלקח.

כבר עמדתי למעלה על כך,<sup>120</sup> שהברייתא החותמת את הסוגיה, ממוקמת לאחר ציטוט הסיפא של המשנה. את הצבת הברייתא אחרי ציטוט הסיפא, אפשר להסביר בשתי דרכים.

<sup>115</sup> אדרבא, כפי שהראינו בפרק א', מן המקורות היחידים שמדברים על כך, עולה חיוב מוסרי בלבד.

<sup>116</sup> אם כי יתכן שהחשש מפני המנעות מהלוואות גרם את הצורך לסגור אף פרצה זו. מאחר שאותם עשירים הם גם בעלי הפוטנציאל להלוות. וחשש שלהם מפני קיזוז הריביות שלקחו, יכול למנוע מהם להלוות. לכן סבר רבי יוחנן שאפילו בדרך זו יש להימנע מלכפות השבת ריבית שנלקחה. אולם שוב יש כאן השערה בלבד שכן לא נזכרה כל התייחסות של תקנה או חשש נעילת דלת בצידה של הלכה זו.

<sup>117</sup> לעומת זאת אם הכל מבוסס כאן על החשש מפני המלוים העשירים, מדוע במקרה זה החליט רבי יוחנן לנהוג בקשיחות ולהוציא ריבית? אם המגמה היתה להעלים עין מריבית שנלקחת על ידי המלוים העשירים ובלבד שימשיכו להלוות (ראה הערה קודמת), היה מקום להעלים עין אף במקרים אלו. אמנם יתכן שבמקרה כזה סבור היה רבי יוחנן, שאם בית דין כופים את הלווה לשלם את מלוא החוב, הרי הם מסייעים למלווה בלקיחת הריבית. אך גם טיעון זה היה צריך להאמר.

<sup>118</sup> סעיף 2.

<sup>119</sup> סעיף 1.1.1.

<sup>120</sup> סעיף 2.

- במבט ראשון נראה שיש לקשור את הבאת הברייתא לשיטת רבי ינאי. כלומר, על הרישא של המשנה אומר רבי ינאי, שזו היא ריבית שיוצאת בדיינים, וכנגד זה, על הסיפא שם אין הוצאה בדיינים, מובאת הברייתא ללמד שאמנם אין הוצאה בדיינים אך יש חובה מוסרית של השבה. לעומת זאת על פי שיטת רבי יוחנן, אין מקום לכאורה להביא את הברייתא דוקא על הסיפא, אדרבא, האמור בברייתא בודאי נכון לפי רבי יוחנן על ריבית קצוצה.
- יתכן שעורך הסוגיה מביא את הברייתא על הסיפא, ובכך מגדיר הוא את תחומי המחלוקת של האמוראים. על הרישא נחלקו האמוראים אם יוצאה בדיינים, אולם על ריבית שמוזכרת בסיפא, הכל מסכימים שאין יוצאה בדיינים ורק חובה מוסרית יש בה. יתר על כן בצורה זו מוסרת מאליה ראייה לכאורה שניתן היה להביא מברייתא זו. הרי הברייתא תומכת לכאורה בדעת רבי יוחנן, שאין חובה משפטית, ולכן לא תתכן אכיפה של החזר ריבית. העמדת הברייתא על הסיפא, מסירה את הראייה ומונעת את הקושיא על רבי ינאי. יתכן גם שיש ללמוד מכאן, על מגמת העורך לחזק את רבי ינאי אולי מפני שכך סבור היה שיש לפסוק.<sup>121</sup>

## 8. סיכום

- בסוגיית הירושלמי קשיים של נוסח וכן קשיים פרשניים. מבחינת הנוסח הראיתי שהברייתא המקבילה לתוספתא בבא מציעא ה, כה – כו, ודאי שייכת לסוגיה. הקשיים הפרשניים קשורים בעיקר להבנת דברי רבי יוחנן.
- רוב החוקרים הבינו שרבי יוחנן טוען שאין יכולת מעשית ליישם את הוצאת הריבית מהמלווים. יש מי שסבור שרבי יוחנן עצמו סובר שריבית יוצאה בדיינים.
- הבנת הביטוי 'אם מזו' היא מפתח להבנת הסוגיה. רבי ינאי האומר 'זו הוא ריבית שהיא יוצאת בדיינים', מתייחס לרישא של המשנה וכוונתו לציין שהריבית המתוארת ברישא, היא הריבית שיוצאת בדיינים.
- רבי יוחנן חולק על רבי ינאי ומתייחס לאותה הריבית, ואף לאותו חלק של משנתנו, אליו התייחס רבי ינאי. 'זו' שאמר רבי ינאי היא הרישא של משנתנו, היא 'זו' אליה מתייחס רבי יוחנן. רבי יוחנן טוען: 'אם מזו' = אם מהמשנה ראייתך אין זו ראייה, שלפי דבריך לא הנחת לגדולי ארץ ישראל כלום, שאם כך כוונת המשנה לא היו עשירי ארץ ישראל מחזיקים בממונם.
- לדעת רבי יוחנן ריבית אינה יוצאת בדיינים, מכיון שאין בסיס משפטי לאכיפה. כמו כן סבור רבי יוחנן, שאפילו אם חייב הלווה למלווה חוב נוסף, אין מקזזים מהחוב הנוסף, את הריבית שכבר לקח המלווה על חוב קודם. תחילתו של משפט זה בפועל 'מודה', אינה מובנת ויש לבארה על דרך האשגרה כפי שהציע ליברמן.
- במקרה אחד מאפשר אף רבי יוחנן לאכוף השבת ריבית. אם באותו חוב נגבתה הריבית לפני הפרעון, מקזזים את הריבית מסכום החוב.
- הברייתא המקבילה לתוספתא בבא מציעא ה, כה-כו, שמחייבת השבת ריבית לחוזר בתשובה, מובאת על הסיפא של המשנה. מכאן עולה שבתלמוד הירושלמי הובנה ברייתא זו כפי משמעותה הפשוטה. ברייתא זו אינה מורה על חיוב משפטי שניתן לאכיפה בבית דין.

## 9. דיון בהתפתחות דיני השבת ריבית לאור הממצאים בתלמוד הירושלמי

<sup>121</sup> כפי שנפסק בבבלי בבא מציעא סה, ב.

הדבר החשוב ביותר העולה מסוגיית הירושלמי, הוא העובדה שרבי ינאי ורבי יוחנן חלוקים בשאלה שעד כה לא מצאנו בספרות התנאית כל התייחסות אליה. מכיון שעמדת רבי יוחנן תואמת את הממצאים שמצאנו בספרות התנאית, יש לשאול מהיכן צמחה עמדתו של רבי ינאי? האם רבי ינאי משקף תפיסה תנאית רווחת או אפילו אזוטריה, או שרבי ינאי מחדש בעצמו שדרוג של החיוב להשיב ריבית? האם רבי ינאי הוא פרשן של מסורת תנאית, או מחוקק המחדש הלכה? לשון המחלוקת של רבי ינאי ורבי יוחנן אינה חד משמעית. מלשונו של רבי ינאי "זו הוא ריבית שהיא יוצאת בדיינין", ניתן להסיק שרבי ינאי אינו מחדש את הלכת 'יוצאה בדיינים', אלא רק מתייחס אליה. לעומת זאת, המשמעות הפשוטה לכאורה של דברי רבי יוחנן היא שמימוש גישת רבי ינאי איננה ריאלית. היגד זה מתאים יותר, כתגובה לקביעה מעשית של רבי ינאי, שיש להוציא בדיינים.

לפי הפירוש שהצעתי לדברי רבי יוחנן, סלע המחלוקת בין האמוראים, אינה שאלת היישום במציאות. סביר להניח ששניהם הכירו במציאות החברתית הקשה ששררה בזמנם, והמחלוקת ביניהם נסבה רק על מה שניתן להוכיח מהמשנה. למרות זאת, יש לבחון מהיכן נולד הרעיון של רבי ינאי שריבית יוצאת בדיינים. האם רעיון זה, שלא מצאנוהו בספרות התנאית, הינו פרי מחשבתו של רבי ינאי, או שמא דברי רבי ינאי מלמדים על מסורת תנאית של הוצאת ריבית בדיינים. ניתן לדעתי להציע שני כיווני חשיבה אפשריים בענין זה. האפשרות האחת היא להניח קיומה של מסורת תנאית על פיה השבת ריבית נאכפה בדיינים. חסרונה הבולט של אפשרות זו הוא העדר כל רמז בספרות התנאית אודות הלכה מעין זו.<sup>122</sup> האפשרות האחרת היא להניח שרבי ינאי הסיק קיומו של דין זה על פי החומר התנאי שמצוי לפנינו.

## 9.1 השערה ראשונה

לפי האפשרות הראשונה, יש להניח קיומה של מסורת תנאית על פיה ריבית יוצאת בדיינים. לידתה של מסורת כזו צריך לשייך לשחר ימיה של החובה להשיב ריבית. אם רבי ינאי משקף מסורת תנאית, לא יתכן לקשור מסורת כזו לדורות האחרונים. בלתי סביר בעיני, שבתקופה בה הפך החיוב להשיב ריבית, להיות גורם מונע של עשיית תשובה, עד שהתנאים תקנו שאין מקבלים את הריבית המושבת; באותם ימים נולדה מסורת של אכיפת ההשבה בבתי הדין.<sup>123</sup> מצד שני, בתקופה הקדומה בה התהוו הרבה מן ההלכות המחמירות של איסור ריבית, כולל החיוב להשיב ריבית, לא מן הנמנע שגם כפו את המלווים להשיב ריבית בבתי הדין. ניתן להניח שבהלכה הקדומה, כאשר איסור ריבית מתעצב כאיסור חמור ביותר, אף הסנקציות המוטלות על לוקח ריבית הן חמורות. לא רק שיש חובת השבה, אלא חובה זו מיושמת וכופים את ביצועה על ידי בתי הדין. את העובדה שאין מקור מפורש המורה על כך, ניתן לייחס אולי לפשטותה של ההלכה. אם לקיחת הריבית אסורה פשיטא שעל הלוקח להחזיר. בדיוק כמו שהגזלן נדרש להשיב את הגזלה.<sup>124</sup> אולם בתקופה המאוחרת כאשר הלוואות בריבית נפוצות, וכפיית בית דין אינה ריאלית, משתנה היחס העקרוני לדין זה.

<sup>122</sup> ראה מה שכתב ד' הלבני, מקורות ומסורות, נשים, עמ' צז, אודות קנס שקנס עזרא את הלווים אליבא דהבבלי: "דבר שלא נמצא לא בתנ"ך, לא בספרות התנאים ואף לא בירושלמי.. אעפ"כ, מסופקני אם הבבלי היה אומר שעזרא קנס את הלווים בלא מסורת קדומה, או בלא שכך היה הנוהג זמן רב לפני הבבלי".

<sup>123</sup> יכול בעל דין לטעון כנגדי, שדווקא לאור תקנת השבים, המורה שלא לקבל ריבית המושבת, כדי לפתוח דרכי התשובה, היו שסברו שיש להפעיל מנגד גישה מחמירה, כלפי אותם מלווים שאינם חוזרים בתשובה. סברה מעין זו אינה מסתברת בעיני. קשה להציב גבולות ברורים בין המשיבים מרצונם לאלו שאינם עושים כן. הצבת שתי גישות מנוגדות סופה שתוביל להשבת ריבית לכאורה, שכל מטרתה למנוע את ביצוע הדין.

<sup>124</sup> גם במשנה בבא קמא, לא נמצאת ההלכה הבסיסית המחייבת השבת הגניבה והגזילה, אלא רק פירוט ההלכות השונות בענין זה. מצד שני, במשנת איזהו נשך לא מצאנו אף לא הלכה אחת השייכת לדין ההשבה.

נותר להסביר מדוע נעדר נתון זה מהספרות התנאית. בסימומו של הפרק הראשון שיערתי, שמקור החיוב להשיב ריבית הינו קדום, ואילו התקנה להימנע מלקבל מאוחרת היא. הסברתי שהתוספתא בבא מציעא ה, כה – כו, משקפת את החיוב הקדום. אולם אם חיוב זה כלל אף אכיפה בבית דין, מדוע אין הדבר בא לידי ביטוי בתוספתא ובמקבילות?

בתקופה המאוחרת כאשר הלוואות בריבית נעשו נפוצות, וכפיית בית דין אינה ריאלית, משתנה היחס העקרוני לדין זה. שתי ההלכות שבתוספתא, זו שבבבא מציעא, הכורכת חיוב השבה עם התשובה בלבד, וזו שבשביעית המורה שאין מקבלים מהם, מלמדות על שינוי משמעותי שמתחולל בהלכה זו. התוספתא בבא מציעא מורה עתה את חיוב ההשבה, לא כדי להחמיר אלא כדי להקל! אם עד כה היתה הלכה פשוטה, שניתן להוציא מן המלווה את הריבית שלקח; עתה פוסקת התוספתא, ובלי לומר זאת בצורה ישירה, שחובת ההשבה אינה אכיפה בבית דין, אלא תלויה היא ברצונו הטוב של החוזר בתשובה. התוספתא בשביעית מלמדת על שלב נוסף. שינוי הדין לבלתי אכיף לא הספיק, המצב החמור הכריח להורות הוראה מפורשת יותר, שאפילו החוזרים בתשובה לא יחזירו.

יתכן גם ששתי ההלכות שבתוספתא, אינן משקפות שני שלבים היסטוריים, אלא שתי גישות מקילות שעמדו זו לצד זו. היו תנאים שסברו, שניתן להסתפק בקביעה שחיוב השבה של ריבית, אינו אלא חיוב מוסרי לחוזר בתשובה. לעומתם היו מי שסברו, שאף הוראה זו אינה מספקת. עלינו ללכת עד הסוף ולהורות שאין מקבלים מהם כלל.

יתכן שיש לקשור בין הנחה זו, שרבי ינאי משקף מסורת קדומה, לעובדה שהוא תולה זאת בחלקה הראשון של משנת איזהו נשך. לא מן הנמנע הוא שבמשנה זו קיימים שני רבדים. רמז לכך ניתן לראות בחלק השני של המשנה המתחיל במילה 'כי צד'. כבר כתב אפשטיין<sup>125</sup> על כיצד: "שהוא משמש כרגיל לפרש הלכה שקדמה לו". על פי דברי אפשטיין, הציע משען<sup>126</sup> שאף במשנת איזהו נשך כך הם פני הדברים.<sup>127</sup> אם הערכה זו נכונה, מזהה רבי ינאי בחלק הקדום של המשנה, מסורת של ריבית היוצאת בדיינים. משנה קדומה זו סביר ששייכת לאותה שכבה קדומה,<sup>128</sup> בה אנו מוצאים את ההלכות הכל כך מחמירות של איסור הריבית.

יתר על כן, יתכן שגם המניע של רבי ינאי הוא המגמה להקל. מגמת דבריו של רבי ינאי, אף היא לא באה להחמיר, ולחייב הוצאת ריבית, אלא להקל ולהגביל את הוצאת הריבית. לפי מסורת שבידו, ריבית יוצאת בדיינים, ובא רבי ינאי להדגיש,<sup>129</sup> שרק ריבית זו השנויה בראש משנת איזהו נשך, רק היא יוצאת בדיינים, ולא כל שאר הריביות שאינן אלא דיני דרבנן.

## 9.2 השערה שניה

האפשרות האחרת להסביר את רבי ינאי, מבוססת על התוספתא בבא מציעא ו, טז.<sup>130</sup> בתוספתא שם פוטרם רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב את המלווה ממלקות. בתחילת הדיון על תוספתא זו,<sup>131</sup> ציינתי שלפי המשמעות הפשוטה של הלכה זו, קיימת מצוות עשה מהתורה להשיב ריבית. אולם

<sup>125</sup> מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1032.

<sup>126</sup> ד' משען, "ריבית ונשך", טיוטה שטרם פורסמה, עמ' 5.

<sup>127</sup> הסבר אחר למילה כיצד, ולשני חלקי המשנה, מציע ב' דה פריס, "משנה ותוספתא בבא מציעא", מחקרים בספרות התלמוד, ירושלים תשכ"ח, עמ' 99. לדעתו המשנה הקדומה היתה ללא חלקה הראשון של משנת איזהו נשך. חלק זה הובא מתוך קובץ מדרשי "ומסדר המשנה לקח מדרש זה כדי להעמידו בראש הפרק וקשר אליו את ההלכה של הסיפא.. על ידי מלת "כי צד".

<sup>128</sup> ראה גישת כ"ץ, פרק המבוא, סעיף 3.1.

<sup>129</sup> או שמה אפילו לשנות את המסורת ולצמצמה.

<sup>130</sup> פרק ראשון, סעיף 2.

<sup>131</sup> פרק ראשון, סעיף 2.1.

בהמשך<sup>132</sup> הצעתי הסבר חלופי שאינו תלוי בקיומה של מצוות עשה. לפי הסבר זה, החיוב להשיב את הריבית, הגם שאינו חיוב משפטי, גורם, שהאיסור של לקיחת ריבית מוגדר כלאו הניתן לתשלומים שאין לוקים עליו. עוד ציינתי שם, שיתכן שדעת התנאים הללו לא התקבלה על דעת שאר התנאים, מכיון שלדעתם רק חיוב משפטי גמור, מגדיר את הלאו כלאו שניתן לתשלומים.<sup>133</sup>

לאור זאת ניתן להציע, שרבי ינאי הבין את שיטת רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב, לא כמו שהצעתי שם. רבי ינאי סבור היה שאם תנאים אלו פוטרים ממלקות, ודאי סבורים הם שהחיוב להשיב ריבית הינו חיוב גמור שאף נאכף על ידי בית הדין. הסבר כזה לדעתם של התנאים הצעתי שם, וציינתי שלמרות שאין הוא מסתבר בעיני, אין אפשרות להוכיח שאינו נכון. לאור דבריו של רבי ינאי, יש לומר שלפחות רבי ינאי פירש כך את דעתם של תנאים הללו. מכאן יצא לו לרבי ינאי שריבית יוצאת בדיינים.

אם השערה זו נכונה, אין צורך להסביר את העדרות דין זה בספרות התנאית. שאלה זו היא קושיא על רבי ינאי ולא על דברינו. ההסבר של החומר התנאי נותר כפי שהוסבר עד כה. החיוב המקורי אינו כולל בצידו הוצאה בדיינים, ולכן אין אנו מוצאים הלכה זו בכל הספרות התנאית. אולם רבי ינאי הסיק מדעתם של רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב, שהחיוב הוא גמור. לכן ברור היה לו שהחיוב כולל את יכולת האכיפה בבית דין. יתכן שגם רבי ינאי הניח שזו דעת תנאים אלו בלבד. אם כך סבר הוא, יכול הוא להסביר, שהדעה הרווחת בספרות התנאית היא דעת התנאים החולקים. ובדרך שמא יתכן להסביר שלכן הציג רבי ינאי את דבריו כתלויים ברישא של משנת איזהו נשך. כלומר לפי גישתו המשנה רומזת לחיוב זה בהבחנה שעשתה בין נשך לתרביית<sup>134</sup>

<sup>132</sup> שם, סעיף 2.3.

<sup>133</sup> ומכיון שהחיוב להשיב ריבית אינו כזה לכן אין בסיס לפטור את המלווה.

<sup>134</sup> וניתן להוסיף ולשער שתשובתו של רבי ינאי לרבי יוחנן היתה, שאמנם לולא המצב החברתי הגרוע, היתה המשנה כוללת הוראה זו במפורש. עקב הנתונים החברתיים הקשים, הדבר רק נרמז במשנה. לפי זה טיעונו של רבי יוחנן "אם מזו לא הנחת לגדולי ארץ ישראל כלום", אינו קשה על רבי ינאי כלל. גם רבי ינאי מודע לכך, שבארץ ישראל בדורות שלאחר המרד, לא מומשה הלכה זו למעשה.

## פרק רביעי - החיוב להשיב ריבית בתלמוד הבבלי

בפרק זה אדון בסוגיית הבבלי, בבא מציעא סא, ב – סב, ב, שהיא הסוגיה המרכזית בתלמוד הבבלי, הדנה בחיוב להשיב ריבית. סוגיה זו ערוכה, סביב אותה מחלוקת אמוראים, הנמצאת בסוגיית הירושלמי.<sup>1</sup>

את סוגיות הגמרא מהמשנה בדף ס, ב, ועד לתחילת סוגיה זו, ניתן להגדיר כסוגיית פתיחה כללית לפרק. סוגיה זו אינה עוסקת בבירור דברי המשנה, ומגמתה דרשנית אגדית. סוגיית הפתיחה נחלקת לשלושה חלקים, שכל אחד מהם מברר את המשמעות של פסוקי התורה, בהקשר לאיסור ריבית. החלק הראשון מברר את האיסורים נשך ותרבית בהקשר לאוכל ובהקשר לכסף. החלק השני בוחן מדוע נזקקה התורה להציג לאו נפרד לכל אחד משלושת האיסורים: ריבית, גזל ואונאה. החלק השלישי נדרש לשאלה מדוע הזכירה התורה את יציאת מצרים באיסורים: ריבית, משקלות ובמצוות ציצית, וכן באיסור שרצים.<sup>2</sup>

סוגייתנו היא הסוגיה הראשונה הדנה בדיני המשנה. כך גם בירושלמי סוגיית השבת ריבית היא הסוגיה הראשונה. כמו בירושלמי, ואף באופן מפורש יותר, גם סוגיית הבבלי יוצאת מהנחה, שקיימת הבחנה בין שני חלקי המשנה. הבחנה זו בבבלי נאמרת במפורש, ואף מגדירה במדויק את ההבדלים. ההבחנה היא בין ריבית של תורה לשל דרבנן, ובלשון נוספת בין 'ריבית קצוצה' ל'אבק ריבית'.

ניתן לחלק את הסוגיה לחמישה קטעים כדלקמן:

- א. ההבחנה בין חלקי המשנה.
- ב. הצגת מחלוקת האמוראים אם ריבית יוצאה בדיינים, והצגת מקורות מפסוקים לשתי הדעות.
- ג. נסיון לראיה מברייתא א', הדומה לתוספתא בבא מציעא ה, כה – כו.
- ד. נסיון לראיה מברייתא ב', העמדת השאלה כמחלוקת תנאים ודחייה.
- ה. הצגת כלל של רב ספרא המגדיר איזו ריבית יש להחזיר ובחינתו על ידי האמוראים.

כך הוא לשון הסוגיה כולה מחולקת לחלקיה:<sup>3</sup>

### חלק א – ההבחנה בין חלקי המשנה

1. ואי זהו תרבית המרבה בפירות
2. אטו הא דאמרן<sup>4</sup> עד השתא לאו רבית הוא?
3. אי"ר אבהו עד כאן של תורה מיכן ואילך של דבריהם
4. וכן א' רבא עד כאן ריבית של תורה מכאן ואילך של דבריהם<sup>5</sup>
5. וכן אמ' רב נחמן עד כאן של תורה מיכן ואילך של דבריהם
6. עד כאן יכין רשע וצדיק ילבש<sup>6</sup>

<sup>1</sup> ראה לעיל פרק שלישי, סעיף 1. בירושלמי נחלקו רבי יוחנן ורבי ינאי, ואילו בבבלי מול רבי יוחנן עומד רבי אלעזר.  
<sup>2</sup> סוגיה זו מבוססת על מימרות רבא ורבינא. החלק הראשון בנוי על מימרת רבא: "אמ' רבא אי אתה מוצא נשך בלא תרבית ותרבית בלא נשך ולמה חלקן הכתי לעבור עליו בשני לאוין" כהצעה למימרה זו העלתה הגמרא את הדיוק מהמשנה שאין הבדל בין נשך לתרבית, השווה א' ווייס, מחקרים בתלמוד, ירושלים תשל"ה, עמ' 248, הערה 123. בסופו של חלק זה מובאת מימרת רבינא. שני החלקים הנוספים מתחילים כל אחד בשאלת רבא "למה לי למכתב" ו "למה לי דכתב". החלק השני מסתיים בשאלה ששאל רב יימר מרב אשי על לאו של משקלות. החלק השלישי מסתיים בשאלה דומה ששאל רבינא אודות שרצים.

<sup>3</sup> על פי כתב יד המבורג. ראה הצגה סינופטית של העדים בנספח.

<sup>4</sup> בחלק מהעדים: "כל הני דאמרין".

<sup>5</sup> שורה זו חסרה בכתב היד אך מופיעה בכל העדים האחרים, בשינויים קלים. בכתב יד פירנצה רב נחמן קודם לרבא.

7. עד כאן ותו לא?
8. אלא אפלו [עד] כאן יכין רשע וצדיק ילבש
9. עד כאן רבית קצוצה מיכן ואילך אבק רבית

### חלק ב – הצעת המחלוקת

1. א"ר אלעזר רבית קצוצ' יוצאה בדיינין אבק רבית אינו יוצא בדיינין
2. ור' יוחנן אמ' אפלו רבית קצוצה אינה<sup>8</sup> יוצאה בדיינין
3. אמ"ר יצחק מאי טע' דר' יוחנן דכת' כספו בנשך נתן ותרבית לקח וחי לא יחיה כי את כל התועבות האל עשה מות יומת דמיו בו יהיה למיתה ניתן ולא להישבון
4. רב אדא בר אהבה אמ' אמ' קרא ויראת מאלהיך למורא ניתן ולא להשבון
5. רבא (רבה בר אדא)<sup>9</sup> אמ' מגופיה דקרא משמע<sup>10</sup> מות יומת דמיו בו יהיה הוקשו מלוי רביות לשופכי דמים מה שופכי דמים לא נתנו להשבון אף מלוי רביות לא ניתנו להשבון
6. אמ' רב נחמן<sup>11</sup> מאי טע' דר' אלעזר אמ' קרא וחי אחיך עמך אהדר ליה דליחי עמך
7. ור' יוחנן האי וחי אחיך מאי עביד ליה?
8. מיבעי ליה לכדתניא שנים שמהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים אם שותין שניהם מתים ואם אחד מהן שותה מגיע לישוב
9. דרש בן פוטירי<sup>12</sup> מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהן במיתתו של חברו
10. עד שבא ר' עקיבה ולימד וחי אחיך עמך חייך קודמין לחיי חברך.

### חלק ג – ראיה מברייתא א'

1. מיתבי:
2. הניח להן אביהן מעות של רבית אע"פ שיודעין שהן של רבית אין חייבין להחזיר
3. הא אביהן חייב להחזיר<sup>13</sup>
4. הוא הדין<sup>14</sup> דאפלו אביהן נמי לא ואידי דקא בעי מיתני סופא: הניח להן אביהן פרה או טלית וכל דבר המסויים חייבין להחזיר מפני כבוד אביהן, תנא נמי רישא בדידהו.
5. מפני כבוד אביהן הני מי מיחייבי? קרי כאן ונשיא בעמך לא תאר בעושה מעשה עמך<sup>15</sup>
6. כדאמ' רב פנחס בשעשה תשובה הכא נמי בשעשה תשובה
7. אי עשה תשובה מאי בעו גביה?<sup>16</sup>

---

<sup>6</sup> בכל שאר העדים: "וילבש צדיק", אבל נוסח כ"י המבורג תואם את נוסח המקרא איוב כז, יז: "יכין וצדיק ילבש".

<sup>7</sup> מילה זו חסרה בכתב היד אך נמצאת בכל העדים.

<sup>8</sup> מילה זו נשמטה על ידי הסופר וכתובה על הגליון ונמצאת בכל שאר העדים.

<sup>9</sup> תיקנתי לרבא' על פי כל העדים וכן בתמורה. בדקדוקי סופרים, עמ' פט, הערה ב, ציין שבכ"י פ נמצא 'רבינא'. וכך כתב גם י' עץ-חיים, סוגיות מוחלפות במסכת נזיקין עצמה ובינה לבין שאר התלמוד, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, בר אילן תשל"ו, עמ' 81, הערה 4. אולם המעיין בכתב היד מגלה שאף בו כתוב 'רבא', גם עץ-חיים השמיט זאת מספרו (ראה להלן עמ' 111, הערה 104) עמ' 128 הערה 655.

<sup>10</sup> בגניזה ובכ"י אסקוריאלי: "שמיע ליי", בכ"י מינכן: "נפק", בכ"י וטיקין ופירנצה: חסר. רק בדפוס מופיע "שמיע ליה" וסביר להניח שזה נתגלגל מהנוסחה של הגניזה ואסקוריאלי. ראה להלן הערה 101.

<sup>11</sup> כך גם בכ"י אסקוריאלי, בכל שאר העדים: "רב נחמן בר יצחק".

<sup>12</sup> בגניזה ובכ"י אסקוריאלי: "בר פטירי"; בכ"י וטיקין: "בר פטרון"; בדפוס: "בן פטורא". בספרא בהר, פרשה ה, ונציה ש"ה, עמודה ריט: "בן פטירי"; בתוספתא סוטה ה, יג, עמ' 181; ו, א, עמ' 182, בכ"י וינה: "פטירי" ובכ"י ערפורט: "פטורי". ראה היינמן, תולדות תנאים ואמוראים, חלק שני, יהודה בן פטורי, עמוד 569; תוספתא כפשוטה, סוטה, עמ' 666 – 667.

<sup>13</sup> בכל העדים (בשינויים קלים) נוסף בתחילת המשפט דיוק: "אינהו הוא דאין חייבין להחזיר".

<sup>14</sup> בכל העדים: "בדין הוא".

<sup>15</sup> בשורה זו אין שני עדים שנוסחתם שווה, אולם אין הבדלי משמעות ביניהם.

8. שלא הספיק להחזיר עד שמת

### חלק ד – ראייה מבריינתא ב'

1. מיתבי:
2. הגזלנין ומלוי רביות אע"פ שגבו מחזירין
3. גבי גזלנין מאי אע"פ שגבו איכא? אי גזול גזול ואי לא גזול לא גזול!<sup>17</sup>
4. אלא אימא: הגזלנין ומאן נינהו מלוי רביות אע"פ שגבו מחזירין
5. תנאי היא דתניא:
6. ר' נחמיה ור' אליעזר בן יעקב פוטרין את המלוה ואת הערב מפני שיש בהן קום עשה
7. מאי קום עשה לאו דאמרינן להו קומו אהדרו, מכלל דתנא קמא סבר לאו בני אהדורי נינהו.
8. לא, מאי קום עשה לקרועי שטרא?<sup>18</sup>
9. מאי קסבר? אי קסבר שטר העומד לגבות כגבוי דמי הא עבדיה לאיסורא ומאי דהוה הוה?<sup>19</sup>
10. ואי קסבר שטר העומד לגבות לאו כגבוי דמי הא לא עבד ולא מידי?<sup>20</sup>
11. לעולם קסבר שטר העומד לגבות לאו כגבוי דמי והא קמ"ל דשימה?<sup>21</sup> מלתא היא
12. הכי נמי מסתברא דקתני: ואלו עוברין בלא תעשה המלוה והלווה והערב והעדים
13. בשל' כולהו עבוד מעשה אלא עדים מאי עבוד אלא לאו שמע מינה דשימא מלתא היא

### חלק ה - הכלל של רב ספרא

1. אמ' רב ספרא כל שאלו בדיניהם מוציאין מלווה למלוה בדיננו מחזירין ממלוה ללווה וכל שבדיניהם אין מוצי' מלווה למלוה<sup>22</sup> בדיננו אין מחזירין ממלוה ללווה<sup>23</sup>
2. אמ' ליה אביי לרב יוסף וכללא הוא?
3. והרי סאה בסאה דבדיניהם מוציאין מלווה למלוה ובדיננו אין מחזירין ממלוה ללווה
4. אמ' ליה אינהו בתורת פקדון אתו לה
5. אמ' ליה רבינא לרב אשי והרי משכנתא בלא נכיתא דבדיניהם מוציאין מלווה למלוה ובדיננו אין מחזירין ממלוה ללווה
6. אמ' ליה אינהו בתורת זביני אתו לה
7. אלא<sup>24</sup> רב ספרא מאי אתא לאשמעינן?<sup>25</sup>
8. הכי אתא לאשמעינן?<sup>26</sup>
9. כל שאלו בדיניהם מוציאין מלווה למלוה בדיננו מחזירין ממלוה ללווה רבית קצוצה וכדר' אלעזר<sup>27</sup>
10. וכל שבדיניהם אין מוציאין ובדיננו אין מחזירין רבית מוקדמת ורבית מאוחרת

<sup>16</sup> בכ"י אסקוריאל, וטיקן ופירנצה, נוסף: "איבעי ליה לאהדורי".

<sup>17</sup> ברוב העדים: אי לא גזול גזלנין קרית להו".

<sup>18</sup> בכ"י וטיקן 117 יש כאן תוספת כנראה בעקבות רש"י, ראה לקמן הערה 182.

<sup>19</sup> המילים: "ומאי דהוה הוה" לא נמצאות בשאר העדים.

<sup>20</sup> בכל שאר העדים במקום "מידי" נמצא: "כלום".

<sup>21</sup> בכל שאר העדים: "דשומא", וכן הוא במופע הבא (שורה 13).

<sup>22</sup> בכ"י מינכן נוסף כאן: "ריבי" קצוצי".

<sup>23</sup> בכ"י מינכן נוסף כאן: "אבק רבי".

<sup>24</sup> בשאר העדים (בשינויים קלים) נוסף כאן: "אלא כל שאילו בדיניהם דקאמר"

<sup>25</sup> בכ"י אסקוריאל ובכ"י וטיקן במקום "מאי אתא לאשמעינן: "מאי היא".

<sup>26</sup> בכ"י אסקוריאל ובכ"י וטיקן שורה זו חסרה.

<sup>27</sup> בכ"י וטיקן, מינכן ופירנצה נוסף כאן ציטוט של דברי רבי אלעזר.



## 1. דיון בחלק א של הסוגיה - ההבחנה בין חלקי המשנה

השאלה בשורה 2 נראית כהקדמה של עורך הסוגיה. שאלה זו מציגה כביכול קושי במשנה: "אטו הא דאמרן עד השתא לאו רבית הוא?" ועל כך מובאות שלוש תשובות שהראשונה מהן נאמרה על ידי שלושה אמוראים, רבי אבהו, רב נחמן ורבא (שורות 5-3). עורך הסוגיה הציב אחרי דבריהם עוד שתי תשובות. התשובה האחת מבחינה בין חלקי המשנה באמצעות הפסוק "יכין רשע וצדיק ילבש"י.<sup>28</sup> (שורה 6) פסוק זה קשור לסוגיית השבת רבית שהרי התוספתא ב"מ ה, כה, השתמשה בו. ואילו התשובה השנייה (שורה 8) אינה מוסיפה לכאורה על מה שכבר נאמר על ידי שלושת האמוראים.<sup>29</sup>

### 1.1 ההבחנה בין רבית של תורה לרבית של דבריהם (שורות 2-5)

מימרה זו המבחינה בין רבית האסורה מהתורה לזו האסורה מדברי חכמים, אינה נראית כתשובה ישירה לשאלה בשורה 2. השאלה של הגמרא מתמקדת בכך שכביכול גם המקרים המוצגים ברישא הם רבית. לשאלה זו היה נכון לענות בלשון המדגישה שלשון נשך האמור ברישא הוא כינוי של רבית האסורה מהתורה, כגון 'הוא נשך והוא תרבית זה מהתורה וזה מדבריהם'.<sup>30</sup> זאת ועוד, לשון האמוראים "מכאן ואילך" מובנת יותר אם כוונת המימרה להבחין בין תחילת המשנה לכל הדינים הבאים אחר כך, כלומר לכל שאר המשניות שבפרק. אם אכן זו היתה כוונת המימרות של רבי אבהו ורב נחמן, סביר להניח שבהקשר המקורי של הדברים לא נאמרה הבחנה זו כפתרון לקושי לשוני במשנה.

אולי מדויק יותר לומר, שהקושי הלשוני כפי שמוצג בסוגיה שלנו, אינו הקושי שעמד בפני האמוראים. סביר יותר שהאמוראים נדרשו לשאלת היחס בין הכותרת של המשנה לפירוט הבא אחריו. הכותרת שואלת "איזהו נשך ואיזהו תרבית". אולם בתשובה מפרטת המשנה דוגמה קלסית של רבית מהתורה, זה הוא הנשך, ואילו לתרבית מוצגת דוגמה מורכבת של עיסקה שיסודה במכר וסופה רווח כתוצאה מגלגול האשראי. אם זו היתה הבעיה אליה נדרשו האמוראים, יתכן שכוונתם שכל המשניות ולא רק הסיפא של המשנה הראשונה, כולן עונות על השאלה 'איזהו תרבית'.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> איוב כז, יז: "יכין וצדיק ילבש וצדיק ילבש וצדיק ילבש וצדיק ילבש". ראה פרק ראשון, סעיף 1.2.

<sup>29</sup> הלבני, מקורות ומסורות, בבא מציעא עמ' רי, הערה 4, מציין שמשפט זה הוא חזרה על האמור למעלה בניסוח מתאים כדי לקשר לסוגיה הבאה.

<sup>30</sup> הריטבי"א ד"ה 'אטו', עמ' תק כותב: "פי' לאו קושיא היא, דהא להדיא אמרי' לעיל דרבית דסיפא היי' דרבנן, אלא ביאור בעלמא הוא, ואפשר שהוא מלישנא של ר' אבהו". ש"י פרידמן, פרק האשה רבה בבבלי, ירושלים-ניו יורק תשל"ח, עמ' 299, כתב: "בכמה מקומות מורגש, שהקדמת השאלה או הקושיא למימרת האמורא פעולה ספרותית היא בעיקר, ובכדי לשוות למימרא מבוא, ואין כאן קושיא עניינית של ממש" ובהערה 53 שם מפנה הוא לריטבי"א הנ"ל. יש לשים לב שהריטבי"א נדרש לכך בגין הסוגיה הראשונה של הפרק שכבר קבעה שהסיפא היא רבית דרבנן. לעני' סביר להניח שסוגייתנו קדומה לסוגיה הראשונה, ואדרבא קביעת הגמרא שם שהתנא עובר מרבית דאורייתא לרבית דרבנן, מסתמכת על דברי האמוראים שבסוגייתנו.

<sup>31</sup> כותרת זו של המשנה מעוררת תמיהה. האם כוונת התנא לברר את שני המושגים המקראיים? האם יתכן שהדוגמה הסבוכה המוצגת בסיפא היא התשובה ההולמת לשאלה זו? איזו השלכה יש להבחנה בין שני המושגים הללו? ליברמן, תוספתא כפשוטה, בבא מציעא, עמ' 189, כותב: "המשנה כשהיא לעצמה קשה מאד, הרי כתוב מפורש הוא (ויקרא כ"ה, ל"ו) את כספך לא תתן לו בנשך, ובמרבית לא תתן אכלך. ולא עוד אלא שהתחילו ברבית דאורייתא, וסיימו במרבה בפירות, ברבית דרבנן, וכבר אמרו כן בבלי ס"א ב': עד כאן של תורה מכאן ואילך של דבריהם. ומכל מקום לשון המשנה קשה והעיקר חסר מן הספר". ליברמן עצמו מציע רעיון מקורי: "ולולא פירושי רבותינו הייתי אומר ששאלת משנתנו עולה על הפסוק במשלי כ"ח, ח': מרבה הונו בנשך ובתרבית לחונו דליים יקבצנו. וחז"ל פירשו שבין המלוה ברבית דאורייתא ובין ברבית דרבנן שניהם בכלל הקללה". משען, רבית ונשך, עמ' 5, דוחה רעיון זה בטענה "שאין דרכן של משניות להניח כנקודת מוצא לדיוניהן פסוקים מספר משלי, וכל זאת בהסתר ובלא לגלות זאת בפירושי". משען עצמו מציע פירוש המבוסס על ההנחה שהסיפא של המשנה הינה תוספת מאוחרת, על יסוד דבריו של אפשטיין, מבוא לנוה"מ, עמ' 1032 על 'כיצד': "שהוא משמש כרגיל לפרש הלכה שקדמה לו". לפי הצעה זו המשנה הקדומה היתה: "איזהו נשך ואיזהו תרבית, איזהו נשך המלוה.. ואיזהו תרבית המרבה בפירות". הפירוט של כותרת זו הן כל המשניות הבאות של הפרק המציינות דוגמאות של רבית. כך מסביר משען גם את התופעה שבכמה משניות חוזר הנימוק: "מפני שהוא רבית". לעני' צודק משען בהבחנה זו, ויש להוסיף על דבריו שסביר מאוד שמימרת רבי אבהו ורב נחמן "עד כאן של תורה מכאן ואילך של דבריהם", לא נאמרה במקורה כתשובה לשאלה המוצגת בגמרא בשורה 2: "אטו הא דאמרן

יתכן שמקורה של ההבחנה של האמוראים, במחלוקת רבי ינאי ורבי יוחנן שבירושלמי. כפי שהראיתי בפרק הקודם, המחלוקת שם מתמקדת ברישא של המשנה, וממנה עולה שרק על ריבית המוצגת ברישא, יש מי שסבור שהיא יוצאה בדיינים.<sup>32</sup> אף לפי הנחה זו מה שהניע את האמוראים אינו הקושי הלשוני.

על ההבחנה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן' כתב כבר ב' דה פריס, שזו אבחנה המופיעה בתלמוד וביחוד בתלמוד הבבלי, "במקורות התנאים האבחנה שקופה וברורה פחות".<sup>33</sup> י' כ"ץ משייך את ההבחנה הזו, לנטייה של אמוראי בבל להכללות מופשטות, ומוסיף אותה לרשימת הדוגמאות שהביא א"א אורבך.<sup>34</sup> צריך להוסיף על דבריהם, שכאן כבר קיימת הבחנה מסוימת בכותרת של המשנה.

## 1.2. התשובה השניה: "עד כאן יכין רשע" (שורות 6 – 8)

התשובה "עד כאן יכין רשע וצדיק ילבש", הובנה בתחילה כאומרת שרק לגבי האמור ברישא, חל הפסוק וצדיק ילבש.<sup>35</sup> כלומר יכולים להנות הבנים מממון הריבית שלקח אביהם. לכן שואלת הגמרא על כך: "עד כאן ותו לא"? וכי עולה על הדעת שלגבי האמור בסיפא יהיה הדין חמור יותר. על כך עונה הגמרא ומתקנת: "אלא אפלו עד כאן יכין רשע...". פירוש זה שמציעה הגמרא קשה ביותר. הלשון 'עד כאן' מתאימה לאמירה שיוצרת הבחנה בין הרישא לסיפא: עד כאן כך ומכאן ואילך הדין שונה. לפי פירוש הגמרא משפט זה אינו קשור לרצף, ואף בפני עצמו מוזר הוא. הלבני כותב שהיה ניתן להבין מימרה זו, אילו היתה מימרה קדומה לה, הקובעת שיורשים אמנם אינם מחזירים ריבית 'מכאן ואילך', אולם עליהם להחזיר ריבית של 'עד כאן'.<sup>36</sup> או אז מובנת מימרה הטוענת שאפילו עד כאן אין מחזירים. אולם מוסיף הלבני, "לו כוונת המימרה הייתה לקבוע הלכה ולומר שהיורשים אינם צריכים להחזיר אפילו ריבית קצוצה, היה לה לומר כן במפורש ולא לתלות זאת בסדר המשנה".

הלבני מציע בזהירות:<sup>37</sup>

---

עד השתא לאו רבית הוא? שאלה זו מאוחרת לדעתי, וסיוע לכך יש גם מהחילופים שבין העדים במשפט זה, ראה ש"י פרידמן, מובא בהערה קודמת, עמ' 306. אמנם יש החולקים עליו ראה למשל י' ברודי, "ספרות הגאונים והטקסט התלמודי", מחקרי תלמוד א' ירושלים תש"ן, עמ' 286, הערה 209, וראה התייחסות נוספת לנושא בספר העומד לראות אור בקרוב: צ' שטמפפר, ספר הגירושין לרב שמואל בן חפני גאון סורא, ירושלים תשס"ח עמ' 29. האמוראים הסבירו שהכותרת של המשנה הראשונה אינה אלא כותרת לכל הפרק כולו. לקביעה זו שכל המשניות מכאן ואילך הן מדבריהם יש כמובן חשיבות ויתכן אף שלא היה הדבר פשוט אצל כולם. כך מובנת גם התופעה ששלושת האמוראים אמרו דבר זה והתלמוד ראה לנכון לציין את שלושתם. יש לציין שהבחנה עקרונית זו, שכל המשניות מלבד הרישא של משנה א, מציגות ריבית שאינה מהתורה, כבר נאמרה על ידי הראשונים: תוספות רי"ד השלם, מכון מערבא, ירושלים תשנ"ז, בבא מציעא סד, ב ד"ה 'המלוה': "דמאיזו היא רבית ועד סוף פירקא אזיל ומפרש רבית דרבנן". השווה מה שכתב הרי"צ דינר, חידושי הרי"ד, חלק שלישי, עמ' קפה, אלא שהוא מכנה הלכות אלו "ריבית שאסרה התורה רק ברמז".

<sup>32</sup> ראה פרק שלישי, סעיף 5.4.

<sup>33</sup> ב' דה פריס, תולדות ההלכה התלמודית, תל אביב תשכ"ו, עמ' 69, בפתחת הפרק: "המושגים דאורייתא ודרבנן בהתפתחותם". הנושא נדון שוב בהרחבה, אצל י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, בר אילן תשנ"ב, עמ' 237 - 280.

<sup>34</sup> כ"ץ, הרהורים, עמ' 39, הערה 12; א"א אורבך, ההלכה, מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים תשמ"ד, פרק יב עמ' 123 ואילך. ראה בענין זה, יעקב [גי'פרי] רובינשטיין, "פירושי מקורות תנאיים על ידי עקרונות כלליים ומופשטים", נטיעות לדוד ספר היובל לדוד הלבני, (יעקב אלמן, אפרים בצלאל הלבני וצבי אריה שטיינפלד - עורכים), עמ' רעה - שד. רובינשטיין קובע שהמאמץ העיקרי בתחום ההכללה נעשה מימי אב"י ורבא ואילך, ובירושלמי ניכרים רק צעדים ראשונים של תהליך ההכללה. כהן, התפתחות, עמ' 47, טוען שרוב ההרחבות התנאיות נתפסו על ידי התנאים כדיני תורה. כראיה לדבריו מציין הוא את השימוש במונח 'ריבית'. אולם ראה מה שהצעתי לעיל הערה 31.

<sup>35</sup> קשה להכריע האם תשובה זו מוצגת בגמרא ללא שם אומרה או שמה זהו המשך דברי רבא. הרי"צ דינר, חלק שלישי, עמ' קפה, ד"ה 'אמר רבא'; 'הניח להס', הבין שאלו דברי רבא. על בסיס כך הסיק, שרבא הכיר את התוספתא, בניגוד לאמוראים שלאחריו שלא הכירוה כפי שעולה מהגמרא בהמשך הסוגיה. יתר על כן, לדעתו כוונת רבא להדגיש שדין התוספתא שייך רק לרישא של משנתנו שרק היא מדברת על ריבית דאורייתא.

<sup>36</sup> עמ' רי.

<sup>37</sup> עמ' ריא.

ושמא הכוונה של "יכין רשע וילבש צדיק" היא לא רק שהיורשים אינם צריכים להחזיר, אלא בעיקר שהמוריש צריך להחזיר: יכין (רשע) שאינו נהנה ממנו, ועליו להחזירו; וילבש צדיק, שהיורשים יכולים להחזיקו. מימרה זו מקשרת את הברייתא בתוספתא ספ"ה עם המשנה כאן, בתוספתא שם נאמר: "המלוה את חברו ברבית ועשה תשובה חייב להחזיר. מת והניח לפני בניו, לא יחזירו בניו. על זה נאמר [על שניהם, על שהוא חייב להחזיר ועל בניו הפטורים] יכין וצדיק ילבש". בעל המימרה מפרש את הברייתא בריבית קצוצה, שרק זו חייב האב להחזיר; אבל באבק ריבית גם האב פטור מלהחזיר.

אחרי שר' אבהו ורבא פירשו את המשנה בלשון "עד כאן, מכאן ואילך" והברייתא קשורה במשנה, ניסח בעל המימרה את דבריו באותו סגנון. אבל מכיוון שלבבלי היתה הגרסה בברייתא זו כמו שהובאה בגמרא כאן (וב"ק צד ע"ב; קיב ע"א): "הניח להם אביהם מעות של רבית וכו' אינן חייבין להחזיר", ולא שאביהם חייב להחזיר, ומכיוון שבבבלי חסר הקשר של הלכה זו עם הפסוק "יכין רשע וילבש צדיק" – נתקשתה הגמרא בלשון המימרה ותיקנה אותה.

הצעה זו מסתברת ביותר, אם יוצאים מנקודת הנחה שבעל מימרה זו הכיר את התוספתא. ואפילו אם לא הכירה בציונה המלא, די אם הכיר את הקשר שבין הפסוק הזה לדין ההשבה. או אז לא יקשה להניח שכוונתו היתה: עד כאן חלה חובת השבה, ועל ריבית זו נאמר יכין רשע וילבש צדיק. אולם מכאן ואילך אין חובת השבה. ואולי אפילו רמז מסותר יש כאן, שהמלוה בריבית ממש, כזו המתוארת ברישא, ראוי לתואר רשע; אולם מכאן ואילך אין מדובר במעשים שהעושים נקרא רשע.<sup>38</sup> עורכי הסוגיה המאוחרים לא הכירו את התוספתא.<sup>39</sup> לכן התקשו בהבנת המימרה והציעו לבארה באופן מוקשה.

בפרק הקודם עסקתי בשאלת תפקידה של הברייתא (המקבילה לתוספתא) שמובאת בסוגיית הירושלמי.<sup>40</sup> הנחתי שבעלי הסוגיה הבינו את התוספתא כמשמעותה הפשוטה, כהוראה לחוזר בתשובה; ולאור הנחה זו הצעתי שני הסברים אפשריים להצבתה של הברייתא דוקא על הסיפא. לפי הסבר אחד, בניגוד לרישא בה יש הוצאה בדיינים (לדעת רבי ינאי), בסיפא אין אלא חיוב מוסרי. לפי הסבר שני, בניגוד לרישא בה נחלקו האמוראים, בסיפא הכל מסכימים שאין הוצאה בדיינים.

אין אנו יכולים לדעת מה היתה רמת ההיכרות של בעל מימרה זו עם התוספתא. יתכן מאוד שאף הוא לא הכירה במלואה. מצד שני אם ההסברים שהצענו בירושלמי נכונים, וביותר אם ההסבר השני נכון, הרי שבסוגיית הירושלמי עסקו בעלי הסוגיה בשאלה על מה מוסבת הברייתא. אין זה מופרך שעקבות דיון זה, האם הברייתא מתייחסת לרישא או לסיפא, הוא הרקע למימרה שלנו.

יש לציין שכבר הראב"ד וכן הרשב"א פירשו את הגמרא בדרך זו:<sup>41</sup>

עד כאן יכין רשע וצדיק ילבש. כלומר בנו. פירוש אבל מכאן ואילך, [כ]לומר ברבית דרבנן, יכין רשע וילבש אפי' רשע, שהוא בעצמו אינו חייב להחזיר לכ"ע. וכן פירש הראב"ד ז"ל.<sup>42</sup>

### 1.3. המימרה האחרונה: הבחנה בין ריבית קצוצה לאבק ריבית (שורה 9)

המימרה האחרונה: "עד כאן ריבית קצוצה מיכן ואילך אבק ריבית", אינה מוסיפה לכאורה דבר חדש שלא נאמר לפני כן. ואכן כותב הלבני על משפט זה:<sup>43</sup>

<sup>38</sup> רמז כזה מסתבר אם נכונה ההנחה שאמוראי בבל בקשו להקל ולעדן אולי את היחס המחמיר אל עברת הריבית. ברור שמגמה כזו אינה מכוונת להלוואה בריבית קצוצה. אדרבה המגמה היא ליצור הבחנה בין האיסור החמור של ריבית דאורייתא, לבין החומרות של חכמים שעוסקות בעסקאות אשראי.

<sup>39</sup> כפי שמציין הלבני בדבריו ואעסוק בכך בהמשך.

<sup>40</sup> פרק שלישי, סעיף 7.

<sup>41</sup> חידושי הרשב"א, ד"ה 'עד כאן', עמ' תעד; השווה חידושי הר"ן ד"ה 'ע"כ'.

<sup>42</sup> המהדיר בהערה 53 הקשה על פירוש זה שקושיית הגמרא ותירוצה אינה מובנת.

זה שאמר לעיל בסמוך "עד כאן של תורה וכו' " היינו, ע"כ ריבית קצוצה וכו' "וניסח אותו כן כדי לקשר אותו לסוגיה הבאה, א"ר אלעזר רבית קצוצה יוצאה בדינין וכו' "44

הלבני מניח שמימרה זו אינה אלא חזרה נוספת על המימרות הקודמות, בסגנון המתאים לדברי רבי אלעזר המובא מיד אחר כך. הבנה זו היא בעקבות הדעה המקובלת על כל הפרשנים,45 שריבית קצוצה מילה נרדפת היא לריבית מהתורה, ואבק ריבית הוא שמה של ריבית דרבנן. אולם יש לנסות להתחקות אחר מקורם ומשמעותם של המושגים. כינויים אלו לריבית, אינם נפוצים כלל ועיקר בספרות התלמודית. הבחנה זו בין סוגי הריבית, אינה מופיעה בספרות התנאית ואף לא בתלמוד הירושלמי. מקור הבחנה זו הוא בבבלי, ואף כאן אין השימוש במונחים אלו רווח.46 יש לבחון שני מונחים אלו מבחינת מקורם הלשוני ומבחינת מקורם הספרותי.

### 1.3.1. אבק ריבית

המונח אבק בהקשר של ריבית מופיע לראשונה בתוספתא:47

ארבע אבקאות הן אבק ריבית אבק שביעית אבק עבו' זרה ואבק לשון הרע:

אבק ריבית לא ישא אדם ויתן בהלוואתו של חברו מפני אבק ריבית:

אבק שביעית לא ישא אדם ויתן בפירות שביעית מפני אבק שביעית:

אבק עבודה זרה לא ישא אדם ויתן עם חברו ביום אידו של גוי מפני אבק עבודה זרה:

אבק לשון הרע לא יסיח אדם אפילו בטובתו של חברו מפני אבק לשון הרע:

בתוספתא המונח 'אבק ריבית' אינו מופיע כשם כולל לאיסורי ריבית שמקורם מדרבנן. מן התוספתא נראה שיש איסור קל לשאת ולתת בהלוואה של אחר מפני חשש קל של ריבית. לפי הדוגמאות האחרות ניתן ללמוד שכוונת התנא להזהיר על הקפדה יתירה בדברים שיש חשש שמא מהם יתגלגל שמץ איסור. כך הזהיר הוא על משא ומתן ביום חג של הגויים שמא כסף או סחורה שיעסוק בהם ביום זה, הגיעו מרווח של מכירת דבר לעבודה זרה. והזהיר על דיבור אפילו בטובתו של חברו שמתוך כך יכול להגיע לדיבור של לשון הרע.

הלכה אחת של התוספתא נראית חריגה. האיסור לסחור בפירות שביעית הינו לכאורה איסור תורה.48 אלא שבעיה זו זוקקת פתרון מצד עצמה. כיצד מכנה התנא איסור סחורה בפירות שביעית כאבק בלבד? השימוש בלשון זו מלמדת לענ"ד, שגם כאן אין המדובר על איסור גמור מהתורה, אלא על חומרה הנובעת מחשש בלבד, והדבר מצריך דיון עצמאי.49

<sup>43</sup> מקורות ומסורות, בבא מציעא, עמ' רי, הע' 4.

<sup>44</sup> הגרשיים והרווחים מופיעים כך במקור.

<sup>45</sup> ראה רמב"ם, הלכות מלוה ולווה, ו, א. אמנם הרמב"ם שם לא השתמש בשני המונחים אלא רק באבק ריבית.

<sup>46</sup> הבבלי משתמש בכינויים אלו בשלוש סוגיות בלבד. סוגייתנו בבא מציעא סא, ב, - סב, ב; בבא מציעא סז, א, וסוגיית תמורה ו, א-ב. מכיון שסוגיית תמורה מקבילה לסוגייתנו, בעצם ישנן רק שתי סוגיות בהן משתמש התלמוד במונח. אמנם גם בבבא מציעא סז, א, הנושא הנידון הוא השבת פירות של עסקת מכר חוזר: "...ארעא הדרא פירי מאי רבית קצוצה הוו ויוצאין בדינין או דילמא כי אבק רבית הוו ואין יוצאין". ואם כך נמצא שהביטויים הללו נמצאים רק בשתי סוגיות ורק בהקשר של השבת ריבית.

<sup>47</sup> עבודה זרה, א, י - יד, עמ' 461.

<sup>48</sup> בבבלי, עבודה זרה, א: "והתורה אמרה לאכלה ולא לסחורה".

<sup>49</sup> הרמב"ם אינו מונה מצוה כזו, ואילו הרמב"ן השיג עליו במצוה שלישית ששכח הרב, מהדורת שעוועל עמ' רמד. מצד שני גם מהרמב"ם עצמו בהלכות בכורות ה, ט, משתמע שהאיסור הוא מהתורה. התוספות, סוכה מ, ב, ד"ה 'אבקה' כתבו "אבל איסור משא ומתן אינו אלא עשה בעלמא", ולכן מכונה 'אבקה'. וגם מרש"י שם ד"ה 'אדם', משמע כך. מונח זה בהקשר של סחורה בפירות שביעית מופיע אף בתוספתא ערכין ה, ט, עמ' 550: "אמר ר' יוסי בר' חנינא בוא וראה כמה קשות אבקות (כ"י: קשה אבקה) של שביעית כיצד אדם עושה מלאכה בפירות שביעית...". המילה מלאכה משמעה סחורה, כפי שציין ליברמן, תוספת ראשונים, עבודה זרה, עמ' 187, וראה גם תלמודה של קיסרין, עמ' 1, הערה 4. ליברמן (תוס"ר שם) מציין להסבריהם של רש"י ותוספות אך מוסיף ש"על פי הענין כאן נראה שהאבקות הם יותר קלים מאיסור עשה". לכן מעדיף ליברמן את גירסת כ"י וינה, שממנה הבין שהכוונה לאיסור משא ומתן עם גוי בפירות

יש לבחון את ההלכה המובאת בתוספתא ומוגדרת 'אבק ריבית': "לא ישא אדם ויתן בהלוואתו של חברו". ההלכה אינה ברורה וישנן כמה אפשרויות להבין את כוונת הדברים. יש שפירשו את האיסור בהקשר של דיני עיסקא.<sup>50</sup> כלומר האיסור על המתעסק, לשאת ולתת בכסף שחציו פקדון בגלל החצי שהוא הלוואה. הסבר זה רחוק בעיני מהמשמעות הפשוטה של הלשון. היה מתאים יותר לומר שלא ישא ויתן בפקדונו של חברו.<sup>51</sup>

יש שפירשו שהכוונה לאיסור לרכוש הלוואה במחיר מוזל.<sup>52</sup> כלומר לא יקנה אדם הלוואתו של חברו, כאשר המלווה מעונין לקבל את כספו לפני מועד הפרעון, ובשל כך יהיה מוכן למכור את ההלוואה תמורת מחיר נמוך משוויה. לפי הסבר זה צריך לומר, שלמרות שמכירה כזו אינה נגועה באיסור ריבית, הדמיון לריבית גורם לאוסרה וזה הנקרא 'אבק ריבית'.

בכלל, בשביעית. אולם עיון בכ"ו מצריך בדיקה מיוחדת כיון ששם מובא: "ארבע אבקות הן אבק רבית אבק שבעות. אבק שבעה לא ישא אדם ויתן עם הגוי בפירות מפני אבק שבעה. אבק ע"ז לא ישא אדם ויתן עם הגוי ביום אידו מפני אבק ע"ז. אבק לשון הרע לא ישא אדם ויתן בטובתו של חברו מפני אבק לשון הרע" ונראה שיש כאן שיבוש. אמנם גירסת הדפוס היא: "אבק שביעי" לא ישא אדם ויתן עם הגוי בפירו" ע"ז מפני אבק שביעי" ". ליברמן שם מפרש בעקבות פירוש החסדי דוד (ראה מהדורת וגשל, כרך ה, ירושלים תשנ"ד, עמ' תש"צ), שמדובר באיסור לסחור עם גוי בפירותיו הרגילים בשביעית, מחשש לאבק שביעית.

אולם ליברמן מעתיק שם מספר יחוסי תנאים ואמוראים בכתב יד, בערך 'ר' יוסי בר חנינא' כך: "... ומשום הכי קרי לה אבק דלא מיפרשא איסורא דשביעית בהדיא משום דאיכא למידרש לאוכלה ולא לשריפה דמשמע טפי... וכן נמי לאכלה ולא להפסד דהכי משמע דהיינו לאו הבא מכלל עשה אבל לאכלה ולא לסחורה לא משמע כולי האי, משום הכי קרי ליה אבק וכי' (כאן קיצר ליברמן בציטוט וראה להלן) היל' שריפת והפסד פירות שביעית אע"ג דנפקא לן מלאכלה ולא להפסד, אין זה אבק אלא איסור גמור משמע, אבל לאכלה ולא לסחורה והלא כל הנאה קרויה אכילה כדמוכח בפי' כל שעה (כ"א ב'), ואפילו הכי כיון דפירות שביעית הפקר נינהו דרשינן לאיסור סחורה נמי, ותניא בתוספתא בפי"א דע"ז ארבע אבקות הן אבק ריבית אבק ע"ז אבק שביעית אבק לשון. אבק ריבית כיצד לא ישא אדם ויתן בהלוואתו של חברו מפני אבק ריבית, ונ' (=ונראה) הפי' כגון עיסקא דאמרי רבנן פלגא מלוה ופלגא פיקדון (ב"מ ק"ד ב') וצריך שיוותר או כפועל בטל או כאחד מן הדברים שאמרו באיזהו נשך. אבק שביעית (יש כאן חסרון) לא ישא אדם ויתן עם חברו ביום אידם של גוים מפני אבק ע"ז אבק לשון הרע אל יסיח אדם אפילו בטובתו של חברו מפני שהוא אבק לשון הרע הרי מדמה אבק שביעית לאילו האבקות שאינן מן התורה כלל אלא שקרובים הן לעבירה דמספר (צ"ל: כמספר) בטובתו של חברו, כמו שכתבתי למעלה בסדר רב דימי אחוה דרב ספרא, שביעית נמי כה"ג וכדפרישית דעיקר קרא להפסד פירות שביעית אתא". ההערות שבסוגריים הן הערותיו של ליברמן, הקיצורים באמצעות נקודות הם שלי. אולם בקטע שליברמן קיצר, וכן בהמשך הדברים מתבהרת שיטתו של רבי יהודה ב"ר קלונימוס. לפי דבריו עולה שהלימוד לאכלה ולא לסחורה אינו אלא אסמכתא בעלמא. חלק מהספר נתפרסם תחת השם 'ערכי תנאים ואמוראים' על ידי מ"י בלוי, ניו יורק תשנ"ד. בעמ' שפב מופיע הקטע המצוטט, ובחלק עליו דילג ליברמן נכתב: "דאין לומר כל הבא לאיסור מכלל הכתוב שזהו אבק. כגון ההיא דזבחים פרק כל הפסולים ששחטו, המקריב איברי חיה לגבי מזבח רבי יוחנן אומר עובר בעשה משום דכתיב בן הבקר וצאן, בקר וצאן ולא חיה, וכמה כיוצא בזה". וראה הערת המהדיר (5) שהפנה לרש"י ותוספות בקידושין כ, א. אולם לענ"ד כוונת הדברים היא שרק הלימוד הממעט שרפה והפסד הוא לימוד גמור. איסורים אלו הם לאו הבא מכלל עשה, ואותם אין לכנות אבק! אבל איסור סחורה אינו איסור גמור. וכך אומר בהמשך (עמ' שפג): "הילכך סחורה גמורה (בניגוד לסחורה של פירות מול פירות המתורת) הרי היא אסורה מתורת אבק, ולא ממשמעות גמרה והענין אסמכתא בעלמא". יש לציין שמדבריו עולה, שאיסור סחורה הוא האיסור להמיר את הפירות למוצרים שאינם בני אכילה בשביעית, ואין הוא מתייחס כלל למשא ומתן.

וכן בערוך ערך 'אבק' ערוך השלם, כרך ראשון, עמ' טו, כתב: "פי' אבקה כמו ריח אסור שביעית שעיקר אסור שביעית האוצר פירות שביעית עד שמינית וסחורה אינה עיקר אסור אלא מדרשא לאכלה ולא לסחורה כמו אבק רבית שאינו רבית גמור".

יש שהבחינו בין איסור סחורה לאיסור משא ומתן. לפי גישה זו, האיסור מהתורה אינו מתייחס לאופי המסחרי, כלומר עצם המשא ומתן, אלא רק לעסקאות הממירות את הפירות למוצרים שאינם בני אכילה. כך מסביר הרמב"ן, עבודה זרה, סב, א, ד"ה 'נמצא', מהדורת הרב הרש"ר, עמ' רפא. לעיון ראה: הרב י' קנייבסקי, קהלות יעקב, שביעית, בני ברק תשל"ג, סימן ו עמ' טו. לסיכום הדעות בענין ראה: ח"פ בניש, שבתות שנים, בני ברק תשנ"ד, עמ' קלח ואילך. לסיכום:

יש הסבורים שאיסור סחורה ומשא ומתן הוא מהתורה אלא שחומרתו פחותה. ובשל כך מכונה אבק.

יש הסבורים שהאיסור אינו מהתורה אלא אסמכתא בעלמא ובשל כך נקרא אבק.

יש הסבורים שאמנם איסור סחורה מהתורה אך התוספתא מדברת על איסור משא ומתן שהוא מדברנן.

<sup>50</sup> רבי יהודה ב"ר קלונימוס, יחוסי תנאים ואמוראים, מובא בהערת שוליים הקודמת; רבי יחיאל מפריס, מובא באור זרוע סימן תשע"ג, זיטאמיר תרכ"ב, עמ' 228; שם, חלק ג, פסקי בבא מציעא, סימן קפ, זיטאמיר תרכ"ב, עמ' 50. ליברמן, תוספתא כפשוטה, בבא מציעא עמ' 195, סבור שזהו הוא "הפשט הפשוט".

<sup>51</sup> כמו כן קשה שהרי אם מקבל שכר טרחה מותר והתוספתא סותרת לאיסור.

<sup>52</sup> אור זרוע, חלק ג, פסקי בבא מציעא, סימן קפ, זיטאמיר תרכ"ב, עמ' 50.

אולם פירוש זה קשה מכיון שהלכה מפורשת בתוספתא מתירה לעשות כך: <sup>53</sup> "יש דברים שהן רבית ואינן רבית. לוקח אדם הלואתו של חבירו בפחות ושטרותיו בפחות".<sup>54</sup>

דומה שהפירוש הפשוט יותר של התוספתא הוא אחר. התוספתא מורה להימנע ממשא ומתן בכספי הלוואה של אדם אחר, בין אם הכוונה לרכישת הלוואה, אפילו בשוויה, ובין אם הכוונה לשימוש בכסף של הלוואה שקיבל אדם אחר. התנא מזהיר מפני כל התעסקות בכספי הלוואה, שאין ידוע אם היתה הלוואה כשרה. לא מדובר כאן על איסור שמוכר לנו בהלכות רבית. אין כאן הנאה כל שהיא שניתנת בגין הלוואה או אפילו נתינת אשראי. הכוונה לאיסור עצמאי על שימוש בכסף, שיתכן והגיע באמצעות הלוואה שאיננה כשרה ונגועה בריבית.<sup>55</sup>

המכנה המשותף של האבקות המנויות בתוספתא, הוא החשש מפני נגיעה מקרית באיסור. ההנחה המקובלת אצל המפרשים שהמונח 'אבק' מלמד על איסור קל או איסור מדרבנן, והמונח 'אבק' מסמל את רמת החומרה הנמוכה של ההלכה בניגוד לאיסור העיקרי.<sup>56</sup> הנחה זו קשה כיון שכל איסור שקבעו חכמים יכול להיקרא אבק לעומת האיסור מהתורה. מה הוא הקריטריון שמגדיר הלכה כאבק?

יותר מסתבר בעיני, שהמונח 'אבק' מבטא את הריחוק מגוף האיסור.<sup>57</sup> כלומר למרות שהעושה פעולות אלו אינו אמור ליגע באיסור, יש חשש שיגע באבק העולה מהאיסור. המדבר בטובתו של חבירו, יש חשש שיגיע ללשון הרע; הנושא ונותן ביום אידם, יש חשש שיגע בעבודה זרה; הנושא ונותן בפירות שביעית, יתכן שירכוש פירות כאלו שתמורתם לא נלקחה לאכילה;<sup>58</sup> ואף הנושא ונותן בהלוואת חבירו, יש לחשוש שמא נוגע הוא באיסור רבית, כלומר שנהנה מהלוואה שנגועה באיסור רבית.

לסיכום: איך שלא נפרש את התוספתא, ובמיוחד לפי הפירוש שהצעת, המונח 'אבק רבית' אינו שם כולל לאיסורי רבית מדרבנן. מדובר באיסור מסויים שבדומה לו מצינו גם בשביעית, לשון הרע ועבודה זרה. אין שימוש נוסף במונח זה בשום מקום, ורק בבבלי בשתי הסוגיות של השבת רבית, מופיע הוא כשם כולל לריבית דרבנן.

### 1.3.2. רבית קצוצה

<sup>53</sup> בבא מציעא ד, ג, ליברמן עמ' 82.

<sup>54</sup> בספר אור זרוע המובא בהערה 52, מציע המחבר שתי תשובות לסתירה זו. או שהלוואה רגילה אסורה ורק במקרה של צד אחד בריבית מותר; או שהתוספתא בבא מציעא מדברת על איסור תורה, ואילו בעבודה זרה הכוונה לאיסור דרבנן. אולם בהמשך מצטט הוא את תשובת רבי יחיאל מפרי"ש שפירש את התוספתא בעבודה זרה על עיסקא, ודייק מהלשון "ישא ויתן".

<sup>55</sup> חשש כזה הוא כמובן סביר כאשר רבו הלוואות בריבית. לפי זה החשש בכל שלושת התחומים: רבית, שביעית ועבודה זרה, דומה. ככולם קיים חשש שעמיתך לעסקים יגרום לך לפגוע באיסור, ולכן יש להימנע מלשאת ולתת עימו. חשש זה מובן בארץ ישראל בתקופת השלטון הרומאי, כאשר רבו סוחרי שביעית ומלווי בריבית ???לגבי ע"ז לחפש אצל אלון. הקשר לתקופה זו יתכן שמסביר גם את העובדה, שבמקבילה של התוספתא, שעדות לה אנו מוצאים בספר מנורת המאור, לרבי ישראל אלנקאווה, מהדורת ענעלאו, חלק ד עמ' 472, מופיע במקום אבק שביעית: 'אבק הרשות'. אמנם ברייתא זו כפי שמצוטטת שם שונה גם בשאר הדוגמאות. מצד שני גם שם ניתן לראות את המגמה שמעשיו המותרים של האדם מביאים אותו לידי עברה: "ארבעה אבקות הן. אבק רבית, אבק ע"ז, אבק לשון הרע, אבק הרשות. [אבק רבית, כגון שהלוה לו חבירו מעות] וכשפורע אותן, אומר לו, השם ישלם לך כחשד שעשית עמדי. אבק ע"ז, כגון שהיה לו משא ומתן הרבה עם הגוים, ובא לך. אבק הרשות, נראין כאוהבין בשעת הנאתן ואין עומדין לו לאדם בשעת דחקו. אבק לשון הרע, דכת"י ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם.."

<sup>56</sup> אולי בעקבות רש"י סוכה מ, ב: "כמה קשה אבקה של שביעית. מידי דלא הוי עיקר האיסור תלוי בו קרוי אבק, וכן אבק רבית, וכן אבק לשון הרע שאינו לשון הרע גמור, אלא צד לשון הרע, כמו אבק העולה מדבר הנכתש במכתשת. כלומר 'אבק' מבטא את השיכות של האיסור הקל לעיקר האיסור. וכך גם נראה שהבין הרמב"ם את 'אבק' בהתייחס לגזל, ראה: הלכות תשובה ד, ד; נחלות י, ז; עדות י, ד (עפ"י כתבי היד וספר המוגה, ראה ילקוט שינויי נוסחאות של מהדורת פרנקל עמ' תרב)

<sup>57</sup> הכוונה במילה 'איסור' לא להלכה האוסרת אלא לגוף הדבר האסור: עבודה זרה, פירות שביעית וריבית.

<sup>58</sup> ולפי פירוש זה לא קשה כלל מדוע זה רק אבק וברור שאין זה איסור סחורה שנלמד מהפסוק.

בשונה מאבק ריבית המונח 'ריבית קצוצה' אינו מוכר לנו משום מקור אחר! לידתו הספרותית של המונח הזה כנראה בתלמוד הבבלי, בהקשר של ההבחנה בין ריבית היוצאת בדיינים לזו שאינה יוצאת בדיינים.

המונח 'ריבית קצוצה' קיבל ברבות הימים משמעות של ריבית גבוהה ומוגזמת,<sup>59</sup> אולם אין זו המשמעות המקורית. בכל הספרות התורנית, בעקבות סוגייתנו, מונח זה הוא שם נרדף לריבית האסורה מהתורה. ההגדרה המדויקת של ריבית האסורה מהתורה, לא נתבררה בתלמוד באופן מסודר, אך המפרשים הציבו שני קריטריונים: א. דרך הלוואה בניגוד לדרך מקח (הקפה או שכירות).<sup>60</sup> ב. ריבית שנקבעה מראש בין המלווה ללווה, בניגוד לרווחים שהגיעו למלווה שלא על בסיס תנאי מוקדם.<sup>61</sup> ואמנם שתי ההגדרות תואמות את שני ההבדלים העיקריים, בין חלקי המשנה. ברישא של המשנה מתוארת הלוואה שביסודה התניה לתשלום, ואילו בסיפא מתוארת עסקת מכר שבדיעבד יוצרת אשראי שהניב רווח.<sup>62</sup>

אם את המונח 'אבק' ניתן להסביר כשם שמסמל רמת איסור נמוכה, במונח 'קצוצה' ברור שאין רמז לרמת איסור גבוהה. מה אם כן משמעות מונח זה? בן יהודה ביאר את הפעלים קצץ, קציצה וקיצה במשמעות של קציבת סכום:<sup>63</sup> "פעולת הקוצץ, הקוצב סכום כסף לשכר, לרביית, למחיר וכדו' "<sup>64</sup> אולם את המונח 'ריבית קצוצה' קצת קשה להסביר במשמעות הדווקנית של קציבת סכום מדויק. ובכל מקרה הגדרה כזו מצמצמת את המקרים שיוגדרו כאיסור תורה, רק למקרים בהם נקצב מראש לא רק מתן הריבית אלא גם סכום הריבית.

נראית בעיני יותר דעת החוקרים הסבורים שחכמים השתמשו בפועל קצץ, לא רק במשמעות של קביעת סכום, אלא גם במשמעות כללית של התנאה מראש.<sup>65</sup> ה'קיצה' בלשון חכמים היא ההתנאה,<sup>66</sup> וקצץ פירושו התנה, כלומר קיבל עליו בתורת חוזה וקנין.<sup>67</sup> לפי זה, ריבית קצוצה היא ריבית שהוסכם עליה מראש, בניגוד לרווחים שזכה בהם המלווה שלא בעקבות הסכם.

### 1.3.3. השלב בו החל השימוש במונחים 'ריבית קצוצה' ו'אבק ריבית'

מה מקורן של ההגדרות הללו? לכאורה מתקבל הרושם, שרבי אליעזר ורבי יוחנן שנחלקו אם רק אבק ריבית אינו יוצא בדיינים, או אפילו ריבית קצוצה אינה יוצאה, הם שטבעו את המונחים הללו.

<sup>59</sup> ראה למשל א' אבניאון, מילון ספיר, עמ' 1001. ר' קצלנבוגן, "איסורי ריבית בחברות ובבנקים", תורה שבעל פה. ירושלים תשמ"ט, עמ' צב, מציין שכבר בשנת תמ"ד השתמשו במונח במשמעותו המודרנית ומפנה ל' היילפרין, פנקס ארבע הארצות, עמ' 468.

<sup>60</sup> ראה רש"י בבא מציעא, ס, ב, ד"ה 'לרביית דאורייתא'; סו, ב, ד"ה 'הכא הלוואה היא', וראה תוספות שם ד"ה 'התם' שהבין מרש"י שאין אבק ריבית אלא בעסקאות מכר בלבד. אך עצם העיקרון שמהתורה לא נאסרה אלא ריבית על הלוואה מקובל על כל הראשונים. רש"י ס, ב, שם מציין מקור לכך ממשלי כח, ח, וראה מה שכתב על כך ב"צ אליאש. "קווי יסוד להגדרת מלווה בהלכה", סיני צ (תשמ"ב), עמ' מד הערה 6.

<sup>61</sup> ראה למשל בית הבחירה, על המשנה הראשונה של פרק איזהו נשך, ד"ה 'אמר המאירי', עמ' 223. השווה א' כהן, התפתחות, עמוד 39 פרק א.

<sup>62</sup> באופן תיאורטי ניתן להבין שריבית קצוצה היא ריבית בעסקאות בהן מתקיימים שני התנאים: דרך הלוואה והתניה מראש, ואילו אבק ריבית מורה על ריבית בעסקאות בהן שני התנאים חסרים, כלומר דרך מקח וללא התניה מראש. לפי הצעה כזו יתכן שנשאר תחום ביניים בו מתקיים אחד התנאים שלגביו אין הוראה מפורשת בענין ההוצאה בדיינים.

<sup>63</sup> א' בן יהודה, מילון הלשון העברית, כרך שנים עשר, ירושלים 1951, ערך קיצה עמ' 6091; ערך קציצה עמ' 6097; ערך קצץ (ג) עמ' 6109.

<sup>64</sup> ערך קציצה, אות ב, שם.

<sup>65</sup> ג' אלון, ש' ליברמן ובי' ליפשיץ, ראה סיכום אצל בי' ליפשיץ, משפט ופעולה, ירושלים תשס"ב, עמ' 220 ובהערה 1. וביתר הרחבה: הני"ל, אסמכתא, עמ' 335, הני"ל, מונחים, עמ' 199.

<sup>66</sup> תוספתא בבא מציעא ג, כא עמ' 78: "ואם היה מכירה וגוי' ההונאה ארבעה כסף והטענה שתי כסף במה דברים אמורים בזמן שמכר לו סתם אבל אם קצץ עמו אין כלום אחר הקצה".

<sup>67</sup> ראה אצל ליפשיץ, אסמכתא, עמ' 335, הני"ל הערב, עמ' 199, שגם קנין הקצצה המפורסם אינה כפי ההבנה המקובלת אלא הכוונה להסכם.

כך כנראה הבין הלבני שציטטתי למעלה.<sup>68</sup> אולם יתכן שרושם זה מוטעה. ישנן כמה סיבות להניח שלא מפיהם יצאו הגדרות אלו.

- א. מחלוקת זו מופיעה בירושלמי ושם לא מוזכרות הגדרות אלו.
- ב. יתר על כן, כבר אמרנו שהגדרות אלו אינן מצויות כלל בירושלמי. נתון זה תמוה אם מקורן של הגדרות אלו אצל חכמי ארץ ישראל.
- ג. אם אכן רבי יוחנן ורבי אליעזר טבעו מטבע זה, סביר שלפחות חלק מהאמוראים כבר יכירו הגדרה זו וישתמשו בה, ולפחות רבי אבהו תלמידו של רבי יוחנן, סביר שישתמש במטבע של רבו. אולם שלושת האמוראים רבי אבהו, רבא ורב נחמן, שהתייחסו להבחנה בין חלקי המשנה, לא נקטו לשון זו.

ניתן לשער שההגדרות 'ריבית קצוצה' ו'אבק ריבית', לא שמשו אצל האמוראים לכל הפחות עד דורם של אבבי ורבא. בחלק האחרון של סוגייתנו, אנו מוצאים שרב ספרא אינו מכיר את ההגדרות הללו. רב ספרא מציג עיקרון שיבחין בין ריבית שיוצאת בדיינים לזו שאינה יוצאת, לפי שאלת האכיפה של הריבית בדיני הגוים. הבחנה זו קרובה במשמעותה לרעיון של ריבית קצוצה. שהרי ריבית שנתחייב לה הלווה מראש, היא הריבית שאצל הגוים מוציאים מלווה למלווה. והנה בכל זאת אין רב ספרא מתייחס כלל למונחים 'ריבית קצוצה' ו'אבק ריבית'. יתר על כן בהתייחס לדברי רב ספרא, שואל אבבי את רב יוסף: "וכלל הוא והרי סאה בסאה..". אם היתה מוכרת להם ההבחנה של ריבית קצוצה ואבק ריבית, השאלה המתבקשת היא היחס בין הכללים, או לפחות שאלה כגון: וכי כל אבק ריבית, בדיניהם אין מוציאים מלווה למלווה.<sup>69</sup>

### 1.3.3.1. המונחים בסוגיית בבא מציעא סז, א

כבר ציינתי שהתלמוד משתמש במונחים 'ריבית קצוצה' ו'אבק ריבית', גם בסוגיית בבא מציעא סז, א. לכאורה עולה משם, שכינויים אלו כבר מוכרים לאמוראים בדורם של אבבי ורבא. כך לשון הסוגיה:<sup>70</sup>

1. ההיא איתתא דאמרה ליה לההוא גברא זיל זבון לי ארעא מקריבאי
2. אזל זבן לה
3. אמ' ליה אי מתרמו לי זווי מהדר(ת)[ה] לה ניהלי
4. אמ' ליה אנת ונולא אחי
5. אמ' רבה בר רב הונא כל אנת ונולה אחי סמכא דעתיה ולא גמר ומקני
6. ארעא הדרא פירי מאי
7. כרבית קצוצה הוו ויוצאה בדיינין או דילי' כאבק רבית הוו ואינו יוצא בדיינין
8. אמ' רבה בר רב הונא מסתברא כאבק רבית הוו ואינו יוצא בדיינין
9. וכן אמ' רבא כאבק רבית הוו ואינו יוצא בדיינין
10. אמ' ליה אבבי לרבה משכנתא מאי
11. התם טע' מאי משום דלא קיץ ליה הכא נמי לא קיץ ליה או דילמ' התם זביני הכא הלוואה
12. אמ' ליה התם טע' מאי משום דלא קיץ ליה הכא נמי לא קיץ ליה
13. אמ' רב פפא עבד רבינא עובדא<sup>71</sup> וחשיב ואפיק פירי דלא כרבה בר רב הונא

<sup>68</sup> פרק זה, סעיף 1.3.

<sup>69</sup> וראה להלן סעיף 5, ביאור חלק זה של הסוגיה.

<sup>70</sup> על פי כ"י המבורג, השוואה סינופטית של כל העדים מוצגת בנספח.

<sup>71</sup> על הגליון של כתב היד מתוקן: "עבד רב פפי עובדא".



בסוגיה זו פסקו רבה בר רב הונא ורבה, שהפירות נחשבים אבק ריבית ואינן יוצאים בדיינים. לכאורה עולה מכאן בבירור שמונחים אלו מוכרים לאמוראים כבר בדור שלפני רבא. אולם יש לבחון סוגיה זו ביתר שימת לב.

המקרה המתואר בסוגיה הוא מקרה של מכר חוזר.<sup>72</sup> המוכר ציין בעת המכירה שהוא מעונין להשיב אליו את הקרקע אם וכאשר יזדמנו לו מעות. רבה בר רב הונא פסק שהמכר אינו תקף,<sup>73</sup> ולכן הקרקע חוזרת לבעליה. הגמרא שואלת מה דין הפירות - ריבית קצוצה הם ויוצאים בדיינים, או אבק ריבית הם ואין יוצאים. רבה בר רב הונא וכן רבא פוסקים שדינם כאבק ריבית. בהמשך שואל אביי את רבה מה הדין במשכנתא,<sup>74</sup> האם הדין יהיה כמו במכר החוזר או לא, ותשובתו היתה שהדין שווה. בסוף מציין רב פפא, שרבינא עשה מעשה שלא כדעת רבה בר רב הונא, והוציא פירות.

כבר הראשונים הקשו,<sup>75</sup> שדעת רבינא המוצגת בסוף סוגיה זו, סותרת את דבריו המובאים בסוגייתנו. בחלק ה' של סוגייתנו, קבע רבינא שבמשכנתא ללא נכיתא,<sup>76</sup> אין חובת החזר על המלווה. לעומת זאת בסוגיית המכר החוזר, מוסר רב פפא שרבינא עשה מעשה וחישב את שווי האכילה, כלומר הוציא פירות מהמלווה.

פתרונות שונים הועלו על ידי הראשונים לבעיה זו. יש שטענו שבכל סוגיה מדובר על רבינא אחר.<sup>77</sup> בסוגייתנו מדובר על רבינא חברו של רב אשי, ואילו בסוגיית מכר חוזר הכוונה לרבינא שהיה בימי רב יוסף.<sup>78</sup> אולם פתרון זה אינו מסתבר. בדף סז המעיד על פסקו של רבינא הוא רב פפא. רב פפא אמנם היה מבוגר מרבינא הראשון, אך יכול להעיד אודותיו, אולם ברור שלא יכול היה להעיד על רבינא האחרון.

רוב הראשונים הבחינו בין המקרים, והעמידו את דברי רבינא שבדף סז, במקרה חמור יותר של ריבית מזה שבסוגייתנו. אולם שיטת בעלי התוספות רדיקלית יותר.<sup>79</sup> לפי שיטה זו למרות

<sup>72</sup> בנושא זה עסקו א' ורהפטיג, "שטר הטבה - מכר חוזר", שנתון המשפט העברי, יח - יט (תשנ"ב תשנ"ד) עמ' 215 - 249; י' ריבלין, "על כלכלה והלכה - המשכנתא והמכר החוזר", דיני ישראל כ - כא (תש"ס תשס"א) עמ' 353 - 395. אולם אין אצלם דיון על קטע הסוגיה בו אנו עוסקים.

<sup>73</sup> פסקו זה של רבה נאמר בלשון של כלל: "כל אנת ונוולה אחי סמכא דעתיה ולא גמר ומקני" (שורה 5). כלל זה מכיל בקרבו לכאורה סתירה פנימית. מצד אחד הכלל קובע שיש סמיכות דעת ומצד שני הוא פוסק שלא גמר ומקנה. ראה צ' שמשוני, "כל את ונוולא אחי - בין שינוי גירסה לפרשנות", המעין מד, ירושלים תשס"ד, עמ' 23 - 34.

<sup>74</sup> שדה הממושכנת אצל המלווה וזה אוכל את פירותיה.

<sup>75</sup> תוספות, בבא מציעא סז, א, ד"ה 'פירי'; תוספות רבנו פרץ, שם, ד"ה 'עבד', עמ' קלו; שיטה מקובצת, שם, ד"ה 'ובשיטה'; תוספות הרא"ש, שם, ד"ה 'ארעא', עמ' קפ, ובפסקים סימן לד; חידושי הרשב"א, שם, ד"ה 'הא' עמ' תקכא, (עמ' תקכג); ר' זרחיה הלוי, בעל המאור, שם, לח, ב בדפי הרי"ף; הראב"ד בהשגות על הרמב"ם, הלכות מלוה ולוה פרק ו, הלכות ד, ז.

<sup>76</sup> כלומר שדה הממושכנת אצל המלווה וזה אוכל פירותיה ללא ניכוי שווי אכילתו מסך ההלוואה.

<sup>77</sup> תוספות רבנו פרץ, בבא מציעא סז, א, ד"ה 'עבד רבינא עובדא ואפקי פירי' עמ' קלו; שיטה מקובצת, שם, ד"ה 'ובשיטה כתוב'.

<sup>78</sup> הראשונים הנ"ל הפנו לסוגיית חולין מח, א, שם מוזכר רבינא יחד עם רב יוסף. ראה תוספות שם ד"ה 'אמרי': "ושמא אין זה רבינא סתמא שהוא ככל הש"ס שהיה חבירו של רב אשי שנולד ביום שמת רבא מדבא רב יוסף להשיב על דבריו". מרבנו פרץ ומהתוספות בחולין נראה, שהם סברו שרבינא האחר, קדם לרבינא שהיה חבירו של רב אשי. ובשיטה כאן כתב: "ולית הלכתא כוותיה.. דהאי רבינא לאו רבינא דסוף הוראה הוא שהרי רב פפא תלמידו של רבא הוה ורב כהנא שהיה תלמידיה של רבא רבו של רב אשי הוה כדאמרין בעלמא אמר רב אשי כי הוינן בי רב כהנא ולא יתכן שרב פפא יביא עובדא דרבינא דהוה תלמיד חבר לרב אשי. ואל תתמה דודאי תרי רבינא הוו והכין אמרו בתוספות.. כתב רב שלום גאון דלית הלכתא כוותיה משום דלאו רבינא דסוף הוראה הוא מדאשכחן רב יוסף דפליג עליה. וכן לעיל פרק אלו מציאות אמר רבינא שמע מינה גלימא מכריז רבא אמר אפילו תימא וכו' אלמא דאיכא רבינא דהוה קשיש מרבא". אנו אמנם יודעים על שני רבינא, אלא שרבינא השני צעיר מרבינא שהיה חבירו של רב אשי. ואמנם רבינא השני היה בימי רב יוסף שהיה ראש ישיבת פומבדיתא. אמנם רבינא שקדם לרבא הוא רבינא בר שילא, ואולי אליו התכוונו הראשונים.

<sup>79</sup> ראה תוספות הרא"ש ורבנו פרץ המובאים בהערה 75.

שהגמרא מציגה התלבטות בין ריבית קצוצה לאבק ריבית, רבינא שפסק להוציא ודאי לא מחמת טעם זה הוציא אלא מפני שמדובר במחילה בטעות.<sup>80</sup> כך כותבים התוספות:

פירי מאי כרבית קצוצה ויוצאין. אע"ג דמשמע הכא דאי הדרו פירי לא הדרו אלא מטעם דהוי רבית קצוצה, מכל מקום רבינא דאפיק פירי ע"כ לאו מהאי טעמא, דהא אית ליה בריש פירקין דמשכנתא בלא נכייתא בדינינו אין מחזירין ממלוה ללוה אלא צ"ל דטעמא דרבינא משום דהויא מחילה בטעות..

התוספות אינם מסבירים את לשון הגמרא, אך משמע מדבריהם שרבינא פעל משיקול שונה מזה המוצג בסוגיה. אולם בהמשך התוספות מובאת שיטת רבנו תם:

ור"ת מפרש הכא כרבית קצוצה דמי לא מטעם רבית קצוצה יוצאים אלא כלומר משום דמחילה בטעות לא הויא מחילה ויוצאים כמו רבית קצוצה דיוצאה או דילמא הויא מחילה ואין יוצאים כאבק רבית דאין יוצאים בדינינו

אמנם התוספות עצמם דוחים את הסברו של רבנו תם, בטענה "מה לו לתלות מחילה בטעות ברבית קצוצה".

### 1.3.3.2. עיון בריבוד הסוגייה בבא מציעא סז, א.

ניתן להציע פתרון לבעיה זו, על ידי הבחנה בין הדיון המקורי של האמוראים, לבין התוספות של סתמא דגמרא. יתכן מאוד שהדיון המקורי בענין מכירת השדה לא כלל את מערכת השיקולים של ריבית קצוצה ואבק ריבית. השאלה שנשאלה היתה רק האם הפירות חוזרים כקרקע, ועל כך ענו רבה בר רב הונא ורבא תשובה שלילית. לעומת שיטה זו העיד רב פפא שרבינא לא כך עשה אלא הוציא פירות. אולם לאחר שכבר נטבעו ההגדרות של ריבית קצוצה ואבק ריבית, ולאור תפיסה שונה של המכר החוזר, תפיסה הרואה בו הלוואה, הוסיפה הסתמא דגמרא את מערכת השיקולים המתאימה לדיני ריבית.

יש לשים לב ששאלת הגמרא המקורית: "ארעא הדרא פירי מאי" אינה משתמשת במונח 'יוצאה בדינין'. שכן בהקשר של טעות מתאים יותר לשאול האם הקרקע חוזרת. ויש להניח שתשובת רבה בר רב הונא היתה 'פירי לא הדרי'. רק לאחר שצירפו לשאלת הגמרא את ההסבר של ריבית, עבר הדיון גם למונחים המתאימים של 'יוצאה בדינין' ו'אין יוצאה בדינין'.

הסבר זה פותר קושי נוסף. שאלת אביי לרבה על משכנתא (שורות 10-12), מבוססת על ההתלבטות, האם להשוות את המקרים מאחר שבשניהם אין קציצה, או להבחין ביניהם שזה מכר וזה הלוואה. כך שאל אביי ורבה ענה לו שהדין תלוי בקציצה. התלבטות זו אינה נראית סבירה כאשר כבר קיים השם 'ריבית קצוצה'. אדרבא, סביר יותר להניח שההגדרה 'ריבית קצוצה', הינה תולדה של תשובת הגמרא כאן, שהציבה את הקציצה כקריטריון הבלעדי. אם הנחותינו אלו נכונות, עולה מכאן שאביי ורבה הם שהעבירו את הסוגיה מדיון על מכר בלבד לדיון בדיני ריבית.

אפשר להסביר שאף אביי ורבה לא דנו בסוגיה, אלא על פי הנחות היסוד שלה, ואילו את ההסברים הוסיף סתמאי מאוחר להם. אך לשם כך עלינו להניח, שדברי רבה המקוריים כללו רק את שתי המילים "הכא נמי" כפי שמעידים רוב עדי הנוסח, או באופן מרווח יותר, לפי שני כתבי יד:

<sup>80</sup> תוספת הסבר: המקרה של המכר החוזר עליו דיבר רבה בר רב הונא, הובן על ידי חלק מהראשונים כהלוואה בפועל, שהרי אם המכר אינו תקף, העברת הכסף למוכר אינה תשלום אלא הלוואה. ואם כך הנאתו של הקונה, שאינו אלא מלווה, נחשבת כריבית. כך מתקבל הרושם מלשון הגמרא שדן בשאלה האם הפירות שאבל הקונה הם ריבית קצוצה או אבק ריבית. אולם שיטת רבנו תם, תוספות שם סו, ב, ד"ה 'התם', שמכירה באסמכתא גוררת בעקבותיה החזרת הפירות לא על בסיס השבת ריבית אלא על רקע מחילה בטעות. לפי גישה זו גם כאן למרות לשון הגמרא, יש להסביר את החזר הפירות מדיון מחילה בטעות.

"משכנתא נמי".<sup>81</sup> כלומר אביי שאל: "משכנתא מאי" ורבה ענה: "משכנתא נמי" או "הכא נמי".<sup>82</sup> הסבר זה מצריך אותנו להניח קיומם של שלושה שלבים בסוגיה: הסוגיה היסודית שכלל לא התייחסה לריבית, שלב הביניים הסביר את שאלת משכנתא, ובכך הסיט את הדיון להגדרות של ריבית, ושלב אחרון כבר מכיר את ההגדרות 'ריבית קצוצה' ו'אבק ריבית' ומשלבן בתחילת הדיון.<sup>83</sup> אציג את הסוגיה באופן שיקל על ראיית הדברים:<sup>84</sup>

1. **ההיא איתתא דאמרה ליה לההוא גברא זיל זבון לי ארעא מקריבאי**
2. **אזל זבן לה**
3. **אמ' ליה אי מתרמו לי זווי מהדר(ת)[ה] לה ניהלי**
4. **אמ' ליה אנת ונולא אחי**
5. **אמ' רבה בר רב הונא כל אנת ונולה אחי סמכא דעתיה ולא גמר ומקני**
6. **ארעא הדרא פירי מאי**
7. **כרבית קצוצה הוו ויוצאה בדיינין או דיל' כאבק רבית הוו ואינו יוצא בדיינין**
8. **אמ' רבה בר רב הונא מסתברא כאבק רבית הוו ואינו יוצא בדיינין**
9. **וכן אמ' רבא כאבק רבית הוו ואינו יוצא בדיינין**
10. **אמ' ליה אביי לרבה משכנתא מאי**
11. **התם טע' מאי משום דלא קיץ ליה הכא נמי לא קיץ ליה או דילמ' התם זביני הכא הלואה**
12. **אמ' ליה התם טע' מאי משום דלא קיץ ליה הכא נמי לא קיץ ליה**
13. **אמ' רב פפא עבד רבינא עובדא וחשיב ואפיק פירי דלא כרבה בר רב הונא**

לפי ניתוח זה, גם מסוגיית המכר החוזר אין ראייה לקדמוניותם של הביטויים עליהם אנו דנים. המסקנה שהשימוש בלשונות אלו מאוחר יותר, תואמת גם את הממצאים בסוגיה זו.

### 1.3.4 סיכום

- מקורו של המונח 'אבק ריבית' בתוספתא, אולם משמעותו שם ספציפית. המונח הוסב להיות שם כולל לכל ריבית האסורה מדרבנן, בסוגיות הבבלי הדנות בחיוב השבת ריבית.
- 'ריבית קצוצה' הוא מונח שנוצר בבבלי, לאור התפיסה שהקציצה – ההסכמה מראש, היא המגדירה את הריבית האסורה מהתורה.
- יתכן מאוד שאת המונח העדין 'אבק ריבית', אמצו אמוראי בבל, כדי להפחית את חומרתו של האיסור מדרבנן, וליצור אבחנה חדה יותר בינו לבין האיסור מהתורה.<sup>85</sup>

<sup>81</sup> כ"י וטיקן 115; כ"י וטיקן 117.

<sup>82</sup> לחילופין צריך לשער שרבה ענה "משכנתא נמי" וסתמא דגמרא שינתה את לשונו כדי להשחיל את ההסבר שלה.

<sup>83</sup> בהתאמה לשני ההסברים הללו יש מקום להסביר את פסיקת רבינא בשתי צורות. קודם הצעתי שאף רבינא פעל משיקול של מחילה בטעות. הסבר זה מתאים להסבר שגם התוספת על דברי אביי היא מאוחרת. אולם לפי ההסבר השני, שאביי הוא שהיטה את הסוגיה לעקרונות ריבית, יתכן שרבינא כבר סבור שיש כאן הלוואה ואף הפירות נחשבים ריבית קצוצה.

<sup>84</sup> גופן מודגש = הסוגיה היסודית; גופן רגיל = סתמא דגמרא; גופן נטוי = אולי סתמא מוקדמת.

<sup>85</sup> יש לציין שבהלכות ריבית מצוי שפע של כינויים לרמות איסור שונות, ותופעה זו החלה כבר אצל התנאים. המשנה (בבא מציעא ה, יב) הגדירה שלושה סוגי ריבית: 'ריבית מוקדמת', 'ריבית מאוחרת' ו'ריבית דברים'. בסוגיות הגמרא אנו מוצאים: מלבד 'ריבית קצוצה', ו'אבק ריבית', גם 'הערמת ריבית' (קדושין, ו, ב, בבא מציעא סב, ב), ו'מיחזי כריבית' (בבא קמא צב, א, בבא מציעא סח, א, שם, סט, א). וכמובן המשנה הראשונה שהשתמשה בשני השמות המקראיים נשך ותרבית. לסקירה משפטית ראה: וינרוט, ריבית, עמ' 233 - 243. מי זילברג, כך דרכו של תלמוד, עמ' 38 - 39, מסווג את הערמת ריבית כאיסור של מיחזי כריבית. דבריו אלו צריכים עיון. על תופעה דומה בהלכות שבת העיר י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, עמ' 32.

- נראה שאת המונחים הללו טבעו, לכל המוקדם, האמוראים בדור שאחרי אבוי ורבא. יתכן שהבסיס להגדרות אלו היא הכרעתו של רבה שהקציצה היא המגדירה את האיסור.
- לאור הנחות אלו מסתבר שלשון המחלוקת בין רבי אלעזר ורבי יוחנן, כפי שמוצגת בתחילת החלק השני של הסוגיה, אינה לשונם של האמוראים, אלא מעשה עריכה של העורכים. ואם כך גם המימרה בה אנו עוסקים, "עד כאן רבית קצוצה מכאן ואילך אבק רבית" החותמת את החלק הראשון של הסוגיה, אינה אלא הקדמה של העורך למחלוקת אותה הוא מציג בלשון זו. כלומר, הצגת המחלוקת בלבושה המחודש - כמתייחסת לריבית קצוצה בניגוד לאבק ריבית, מצריך להגדיר את חלקי המשנה בהתאם לשמות אלו. כדי שהמחלוקת שתוצג בסמוך, תהיה קשורה לשני חלקי המשנה, יש להגדיר מחדש את חלקי המשנה בהתאמה לניסוח המחלוקת.

## 2. חלק ב – הצעת המחלוקת

1. א"ר אלעזר רבית קצוצ' יוצאה בדיינין אבק רבית אינו יוצא בדיינין
2. ור' יוחנן אמ' אפלו רבית קצוצה אינה יוצאה בדיינין
3. אמ"ר יצחק מאי טע' דר' יוחנן דכת' כספו בנשך נתן ותרבית לקח וחי לא יחיה כי את כל התועבות האל עשה מות יומת דמיו בו יהיה למיתה ניתן ולא להישבון
4. רב אדא בר אהבה אמ' אמ' קרא ויראת מאלהיך למורא ניתן ולא להשבון
5. רבה בר אדא<sup>86</sup> אמ' מגופיה דקרא משמע מות יומת דמיו בו יהיה הוקשו מלוי רביות לשופכי דמים מה שופכי דמים לא נתנו להשבון אף מלוי רביות לא ניתנו להשבון
6. אמ' רב נחמן מאי טע' דר' אלעזר אמ' קרא וחי אחיך עמך אהדר ליה דליחי עמך
7. ור' יוחנן האי וחי אחיך מאי עביד ליה?
8. מיבעי ליה לכדתניא שנים שמהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים אם שותין שניהם מתים ואם אחד מהן שותה מגיע לישוב
9. דרש בן פוטירי מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהן במיתתו של חברו
10. עד שבא ר' עקיבה ולימד וחי אחיך עמך חייך קודמין לחיי חברך.

חלק זה של הסוגיה מציג את המחלוקת בין האמוראים (שורות 1 - 2), שלוש דעות בדבר המקור של רבי יוחנן (שורות 3 - 5), ואת המקור של רבי אלעזר כולל הדיון מה יעשה רבי יוחנן עם מקור זה (שורות 6 - 10).

### 2.1 מחלוקת רבי יוחנן ורבי אלעזר

לפי רוב העדים מוצגת דעתו של רבי אלעזר לפני רבי יוחנן למרות שהיה קודם לו. סביר להניח שזו העדפה של העורך, שעל פי תוכן דבריהם העדיף להציג את דברי רבי אלעזר ראשונים ובכך התאפשר לו לקצר בדברי רבי יוחנן.<sup>87</sup> אמנם בהמשך מציבה הסוגיה בראש את הטעמים שנתנו לשיטת רבי יוחנן, ולא מצאתי הסבר משביע רצון לכך.

<sup>86</sup> בכל העדים וכן בתמורה: 'רבא'.

<sup>87</sup> בבדיקה של רוב מחלוקות רבי יוחנן ורבי אלעזר בבבלי מצאתי שהקדמת רבי יוחנן לרבי אלעזר עקבית רק בדיבור ישיר של עורך. כך נשמר הסדר בקביעות במשפט: "רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרווייהו" וכן במשפט: "רבי יוחנן ורבי אלעזר חד אמר.. וחד אמר..". אולם בכל שאר המקומות ישנן דוגמאות לשתי האפשרויות. יתכן שבכל המקומות בהם הוקדם רבי אלעזר יש לכך סיבה, שכן במספר מקומות קיימת הדרגה המצדיקה סדר זה, אך הדבר מצריך בדיקה נוספת. ראה שוחטמן, מעשה, עמ' 227, הערה 257, שציין לספר הליכות עולם בענין זה. כמו כן שוחטמן שם מציין, שבשרידים מן

## 2.2. המקורות לשיטת רבי יוחנן

שלוש הצעות מציעים שלושת האמוראים לביסוס עמדת רבי יוחנן. אולם בעצם יש כאן רק שתי הצעות. רבי יצחק ורבא למדים כל אחד בדרכו מיחזקאל יח, יג, "בְּנֶשֶׁף נָתַן וְתַרְבִּית לְקַח וְחִי לֹא יִחְיֶה אֶת כָּל הַתּוֹעֵבוֹת הָאֵלֶּה עֲשֵׂה מוֹת יוֹמָת דָּמִיּוּ בּוֹ יִהְיֶה". רבי יצחק למד משם: "למיתה ניתן ולא להישבון", ואילו רבא למד: "הוקשו מלוי רביות לשופכי דמים מה שופכי דמים לא נתנו להשבון אף מלוי רביות לא ניתנו להשבון". מנגד, רב אדא בר אהבה מציע ללמוד מויקרא כה, לו, "אֶל תִּקַּח מֵאֲתוֹ נֶשֶׁף וְתַרְבִּית וְיִרְאֶת מֵאֲלֹהֶיךָ וְחִי אַחֶיךָ עִמָּךְ", בסגנון דומה לרבי יצחק: "למורא ניתן ולא להישבון".

נראה שיש הבדל מהותי בין שני מקורות אלו. הפסוק ביחזקאל משווה בין מלווה בריבית לשופך דמים. אין ספק שזו התייחסות מחמירה ביותר. אמירתו של רבי יצחק "למיתה ניתן ולא להישבון" מיחסת לעברת הריבית חומרה שאינה ניתנת להימחל על ידי הישבון. רב אדא לעומתו לומד מהאזהרה 'ויראת מאלהיך', שאין הישבון. כלומר התורה לא חייבה את השבת הריבית והשאירה את הדבר לרצונו הטוב של המלווה ומוראו את האלוקים.

הסברו של רבי יצחק טעון תוספת ביאור. אם מדובר כאן על חקיקה שמטרתה לחזק את היחס לאיסור, ולמנוע הלוואות בריבית, קשה מאוד להבין החמרה בהתייחסות הרעיונית, הכרוכה בתוצאה מעשית מקילה. סביר יותר לומר, שרבי יצחק מתייחס לדברי רבי יוחנן, בעקבות שיטת רבי יוחנן, מציע הוא מקור שיש ביכולתו לתקן את הרושם המיקל שיוצא מפסק זה. בפרק הקודם<sup>88</sup> הצעתי שני הסברים אפשריים לדעתו של רבי יוחנן. בין אם נאמר שרבי יוחנן פסק כך משיקולים פרקטיים, ובין אם נאמר שכך היה סבור מבחינה עקרונית; לא מן הנמנע שהבאים אחריו ינסו לפרש את שיטתו מתוך דאגה לכרסום אפשרי בהלכת הריבית.

לפי זה רב אדא הוא המשקף את שיטת רבי יוחנן נאמנה. רבי יוחנן ראה את איסור הריבית, כפי שמשקף מן הפסוקים, כאיסור שמטרתו צדקה וחסד עם הלווה החלש. בין אם היתה מסורת קדומה שחייבה את השבת הריבית ואפילו בכפיית בית דין, ובוודאי אם לא היתה כזו, רבי יוחנן סבור היה שאין להחמיר בכך, ודי להשאיר את חיוב ההשבה לרצונו הטוב של המלווה. רב אדא מוצא לכך סימוכין באזהרת התורה 'ויראת מאלהיך'. אזהרה כזו חוזרת בחמש מצוות: 'ולפני עיור לא תתן מכשול'<sup>89</sup>, 'והדרת פני זקן'<sup>90</sup>, 'ולא תונו איש את עמיתו'<sup>91</sup>, 'לא תרדה בו בפרך'<sup>92</sup> ובאיסור הריבית. על כל ארבע המצוות פרט לריבית, דרשו חכמים בספרא שמדובר בדבר המסור ללב.<sup>93</sup> ואף כאן מתבקש שמילים אלו מלמדות על אלמנט וולנטרי כל שהוא.<sup>94</sup>

השאלות מאוסף אנטונין שבלנינגרד, שפרסם אפשטיין בתרביץ שנה ז (תרצ"ו), עמ' 1 – 30, רבי יוחנן קודם לרבי אלעזר, ראה שם עמ' 39 שורה 38.

<sup>88</sup> פרק שלישי, סעיף 6.

<sup>89</sup> ויקרא יט, יד.

<sup>90</sup> ויקרא יט, לב.

<sup>91</sup> ויקרא כה, יז.

<sup>92</sup> ויקרא כה, מג.

<sup>93</sup> לפני עיור: ספרא קדושים פרשה ב, יד, (קעז), "ולפני עור לא תתן מכשול לפני סומא בדבר בא ואמר לך בת איש פלוני מה היא לכהונה אל תאמר לו כשירה והיא אינה אלא פסולה, היה נוטל ממך עצה, אל תתן לו עצה שאינה הוגנת לו, אל תאמר לו צא בהשכמה שיקפחוהו ליסטים, צא בצהרים בשביל שישתרב, אל תאמר לו מכור את שדך, וקח לך חמור, ואת עוקף עליו ונטלה ממנו, שמא תאמר עצה טובה אני נותן לו והרי הדבר מסור ללב, שנאמר ויראת מאלהיך אני ה'. הידור פני זקן: ספרא קדושים פרשה ג, פרק ז, יד (קפא), "איזהו הידור לא ישב במקומו ולא מדבר במקומו ולא סותר את דבריו, יכול אם ראהו יעצום עיניו כאלו לא ראהו, הרי הדבר מסור ללב, שנאמר ויראת מאלהיך אני ה', הא כל דבר שהוא מסור ללב נאמר ויראת מאלהיך". אונאה: ספרא בהר פרשה ג, פרק ד, א, ב, (ריו), "ולא תונו איש את עמיתו זו הונאת דברים יכול זה הונאת ממון כשהוא אומר אל תונו איש את אחיו הרי אונאת ממון אמורה הא מה אני מקיים ולא תונו איש את עמיתו הרי הונאת דברים. (ב) כיצד אם היה בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים מה היו ואם

אם נניח שהמקור המובא מחלקו האחרון של הפסוק: "וחי אחיך עמך", לשיטת רבי אלעזר, מוכר היה כבר לרב אדא, יתכן שדבריו הם כנגד שיטה זו. כלומר התורה ציינה ויראת מאלקיך' בהקשר החיוב 'וחי אחיך עמך', לומר לך אין כאן חיוב השבה מלא, אלא חיוב וולנטרי גרידא. הנחה כזו נשענת על הסברה, שחיפוש מקורות לאי חיוב, אינו נדרש אלא לאחר שמוצג מקור לקיומו של החיוב. אולם מצד שני, העובדה, שהמקור לדברי רבי אלעזר מובא מפי רב נחמן בר יצחק, מחזקת את ההשערה שסדר הדברים היה הפוך.<sup>95</sup>

סביר יותר להניח, שהסברו של רב אדא הוא ההסבר הראשון שניתן לדברי רבי יוחנן.<sup>96</sup> הוא קרוב מבחינה רעיונית, והוא נשען על הפסוק בתורה. בניגוד להסבר זה, מתוך מגמה לשוות פן חמור להלכה מקילה זו, בא רבי יצחק והציע את המקור מיחזקאל. בהשראת מטבע הלשון של רב אדא "למורא ניתן ולא להישבון", טבע הוא את הלשון "למיתתה ניתן ולא להישבון".<sup>97</sup> ברור שאין פשוטו של המקרא ביחזקאל מורה על אי חיוב השבה, כפי שאין למדים ממנו על אי חיוב השבת גזל, ואין זה אלא אסמכתא בעלמא.<sup>98</sup> רבא אינו מציע מקור חדש ולא בא אלא לשפץ את אופן הלימוד מהפסוק ביחזקאל.

## 2.2.1. בירור עמדתו של רבא

כבר הראשונים עמדו על הסתירה בין הסוגיות השונות, באשר לדעתו של רבא. בסוגייתנו מציג רבא מקור לשיטת רבי יוחנן, ובאופן פשוט יש להסיק מכאן שכך גם דעתו. בפרק הגוזל מובאת מסורת, על פיה הסיק רמי בר חמא, מהברייתא הפוטרת את בני המלווה מלהשיב את הריבית שהניח להם אביהם, שרשות יורש כרשות לוקח.<sup>99</sup> על כך הגיב רבא:

לעולם אימא לך רשות יורש לאו כרשות לוקח דמי

היה בן גרים לא יאמר לו זכור מה היו מעשה אבותיך, כיצד היו חללים באים עליו היה קובר את בניו לא יאמר לו כדרך שאמרו חביריו לאיוב הלא יראתך כסלתך תקותך ותום דרכיך, זכור נא מי הוא נקי אבד ואיפוא ישרים נכחדו, ראה חמרים מבקשים תבואה מבקשים יין לא יאמר להם לכו אצל פלוני והוא לא מכר חיטה מימיו רבי יהודה אומר אף לא יתלה עיניו על המקח ולא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח, ואם תאמר עיצה טובה אני מוסר לו והרי הדבר מסור ללב נאמר בו ויראת מאלהיך כל דבר שהוא מסור ללב נאמר בו ויראתי". לא תרדה בו בפרך: ספרא בהר פרשה ו, ב, (רכ), "כי עבדי הם, שטרי קדם עליהם ראשון, אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים על תנאי שלא ימכר ממכרת עבד, דבר אחר לא ימכרו ממכרת עבד שלא יעמידנו בסמטא ויעמידם על אבן המקח. (ב) לא תרדה בו בפרך, שלא תאמר בו החם את הכוס הזה והוא אינו צריך, הצין לי את הכוס והוא אינו צריך, עזור תחת הגפן עד שאבוא שמא תאמר לצורך עצמי אני עושה, והרי הדבר מסור ללב שני' ויראת מאלהיך הא כל דבר שהוא מסור ללב נאמר בו ויראת מאלהיך". השווה: רש"י על הפסוק: "ויראת מאלהיך - לפי שדעתו של אדם נמשכת אחר הרבית וקשה לפרוש הימנו ומורה לעצמו היתר בשביל מעותיו שהיו בטלות אצלו, הוצרך לומר ויראת מאלהיך. או התולה מעותיו בנכרי, כדי להלוותם לישראל ברבית, הרי זה דבר המסור ללבו של אדם ומחשבתו, לכך הוצרך לומר ויראת מאלהיך". בגמרא, בבא מציעא, סא, ב, לומד רבא את האזהרה לתולה מעותיו בנכרי מכך שכתובה יציאת מצרים ברבית. וראה מדרש הגדול, עמ' תשיב, המצרף לדרשת רבא תוספת: "וכן הוא אומר אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלהיך שכל דבר שהוא מסור ללב נאמר בו ויראת מאלהיך"

<sup>94</sup> ראה רש"י על הפסוק: "ויראת מאלהיך - לפי שדעתו של אדם נמשכת אחר הרבית וקשה לפרוש הימנו ומורה לעצמו היתר בשביל מעותיו שהיו בטלות אצלו, הוצרך לומר ויראת מאלהיך. או התולה מעותיו בנכרי, כדי להלוותם לישראל ברבית, הרי זה דבר המסור ללבו של אדם ומחשבתו, לכך הוצרך לומר ויראת מאלהיך". בבבלי, בבא מציעא, סא, ב, לומד רבא את האזהרה לתולה מעותיו בנכרי, מכך שכתובה יציאת מצרים ברבית. וראה מדרש הגדול, ויקרא, עמ' תשיב, המצרף לדרשת רבא תוספת: "וכן הוא אומר אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלהיך שכל דבר שהוא מסור ללב נאמר בו ויראת מאלהיך".

<sup>95</sup> מאחר שהאמוראים מתייחסים למחלוקת שלפניהם, ממילא אין תימה בכך שמבוקש מקור למי מבין שתי הדעות.

<sup>96</sup> גם לפי הסדר הכרונולוגי של החכמים אך לא רק בגלל כך.

<sup>97</sup> צורות אלו נמצאות רק בסוגייתנו.

<sup>98</sup> השווה ריטב"א, בבא מציעא סב, א, ד"ה יור' יוחנן, עמ' תקג, שהקשה מדוע לא שאלו על המקראות של רבי יוחנן מה יעשה בהם רבי אלעזר, כפי ששאלה הגמרא על רבי יוחנן, וענה: "אבל בקראי דר' יוחנן, שאינם אלא דרשא בעלמא וכעין אסמכתא מדברי קבלה". אמנם לגופו של תירוץ זה קשה מאוד, כיצד התעלם הוא מהמקור של רב אדא שהוא מהתורה. דברי הריטב"א הללו נעלמו מעיניו של שוחטמן, אמורא, עמ' 61, הערה 83, שמפנה לספר אות היא לעולם, איזמיר תרכ"ה, כדי לחזק את טענתו שהלימוד מיחזקאל הינו אסמכתא.

<sup>99</sup> בבא קמא, קיב, א. כלומר מונחת כאן הנחה, שממון זה גזול בידי המלווה, ובגלל שינוי רשות לא חלה על היורשים חובת ההשבה.

ושאני הכא דאמר קרא אל תקח מאתו נשך ותרבית - אהדר ליה כי היכי דנחי בהדך.  
לדידיה קא מזהר ליה רחמנא, לבריה לא מזהר ליה רחמנא.

לפי סוגיית הגזול, רבא מסביר את חיוב ההשבה בדומה לאופן בו מסביר רב נחמן בר יצחק בסוגייתנו את שיטת רבי אלעזר.

רוב הראשונים<sup>100</sup> ואף כמה אחרונים<sup>101</sup> פירשו שהסברו של רבא בסוגייתנו אינו משקף את שיטתו הוא בהלכה זו, ודעתו כרבי אלעזר. גישה הפוכה מוצגת בתוספות<sup>102</sup> לפיה רבא סבור כרבי יוחנן וכפי שעולה מסוגייתנו. לפי שיטה זו, דברי רבא בבבא קמא אינם משקפים את דעתו, ולא בא אלא ליישב את הברייתא. התוספות מחזקים את דבריהם מכך, שבסוגייתנו לא מובא רבא לצידו של רב נחמן בר יצחק, כמי שמראה מקור לשיטת רבי אלעזר.

במספר מקומות מביע רבא את דעתו בקשר להשבת ריבית, ומהם הוכיחו מפרשים<sup>103</sup> וחוקרים<sup>104</sup> שדעתו היתה שריבית יוצאה בדיינים. בסוגיה אחת מביע רבא שלוש פעמים את דעתו, בשאלות של הוצאת ריבית.<sup>105</sup> שוחטמן מתייחס למקרים אלו כמעשים שקרו בפועל, ומוכיח מהם שרבא הורה למעשה על הוצאת ריבית.<sup>106</sup> אולם מלשון הגמרא אין ראיה לטענה זו. בכל שלושת המקרים מתחילה הגמרא במילים "האי מאן דמסיק". גם פסיקת ההלכה היא היפותטית: "כי מפקינן..", והמאפיינים הבולטים של מעשה שהיה אינם מופיעים.<sup>107</sup> לכן נראה שאלו מקרים היפותטיים המוצגים על ידי אביו ורבא כדי לדון בהם. יש לציין שכבר הרא"ש ציין לסוגיה בדף סה, אולם גם הוא לא טען שיש שם הוראה למעשה.<sup>108</sup>

שוחטמן בהערה שם, מפנה גם לדף סז, א, שם הביע רבא את דעתו שפירות המכר החוזר הינם אבק ריבית ואינם יוצאים בדיינים.<sup>109</sup> אולם כפי שהסברתי משפט זה אינו משל רבא אלא נוסף על ידי הסתמא.

מלבד סוגיות אלו, בהן קיימת התייחסות לשאלות ספציפיות של השבת ריבית, יש לבחון את הסוגיה בתמורה ד, ב, - ו, ב, בה נדונה באריכות המחלוקת בין אביו ורבא בשאלת תקפותו של מעשה שאסור לעשותו – "אמר אביו כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אם עביד מהני.. רבא אמר לא מהני".<sup>110</sup> בסיומה של הסוגיה, שואלת הגמרא: "והשתא דשנין כל הני שינויי דאביו ורבא במאי פליגי". על כך מציעה הגמרא שמחלוקתם היא אודות ריבית, וחוזרת ומציעה כך בלישנא אחרינא. כך לשון הגמרא:<sup>111</sup>

<sup>100</sup> תוספות הרא"ש, בבא מציעא, סא, ב, ד"ה 'רבא' עמ' קסו; תוספות רבנו פרץ, שם, עמ' קכה; הריטב"א, שם, ד"ה 'רבא' עמ' תקב; ר' יצחק מווינה, ספר אור זרוע, חלק שלישי, פסקי בבא מציעא, סימן קסח, עמ' 48.

<sup>101</sup> רבי עקיבא איגר, דרוש וחיידוש, בבא מציעא, סא, ב, ד"ה 'גם י"ל'; מהר"ם שי"ף בבא מציעא, סה, א, ד"ה 'גמרא כי מפקינן', מדייק מלשון הגמרא "מגופא דקרא שמיע ליה" שאין זו דעתו אלא רק מסביר מנין רבי יוחנן למד. דיוק זה נופל לאור הממצאים בעדי הנוסח ראה הערה 10; שו"ת תשובה מאהבה, חלק ג, פראג 1820, סימן שנג.

<sup>102</sup> בבא מציעא, סא, ב, ד"ה 'רבא'.

<sup>103</sup> ראה הערה 100.

<sup>104</sup> יי עץ-חיים, סוגיות מוחלפות במסכת נזיקין עצמה ובינה לבין שאר התלמוד הבבלי, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, בר אילן תשל"ו, עמ' 80 – 84, נדפס כספר סוגיות מוחלפות במסכת נזיקין, לוד תש"ס, עמ' 128 – 133; א' שוחטמן, מעשה הבא בעבירה, עמ' 275 – 283; הנ"ל, אמורא, עמ' 60 – 61.

<sup>105</sup> בבא מציעא, סה, א, על פי כל העדים.

<sup>106</sup> אמורא, עמ' 60, ובהערה 81.

<sup>107</sup> כגון הלשון 'ההוא דאתא לקמיה'. ראה אצל ח' בן מנחם Judicial Deviation in Talmudic Law: Governed by Men, Not by Rules, Chur, 1991, pp 33 - 40.

<sup>108</sup> ראה הערה 100.

<sup>109</sup> סוגיה זו צוטטה לעיל פרק זה, סעיף 1.3.3.1.

<sup>110</sup> שם ד, ב.

<sup>111</sup> על פי דפוס וילנא – ראה בנספח השוואה סינופטית של עדי הנוסח.

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי והשתא דשנינן כל הני שינויי דאביי ורבא במאי פליגי.  
 ברבית קצוצה קמיפלגי וכדרבי אלעזר  
 דא"ר אלעזר רבית קצוצה יוצאה בדיינין אבק רבית - אינה יוצאה בדיינין.  
 ור' יוחנן אמר: אפי' רבית קצוצה אינה יוצאה בדיינין.  
 א"ל: התם בסברא פליגי? התם בקראי פליגי!  
 דא"ר יצחק: מ"ט דרבי יוחנן - אמר קרא בנשך נתן ותרבית לקח וחי לא יחיה - לחיים ניתן  
 ולא להישבון.  
 רב אחא בר אדא אמר מהכא: ויראת מאלהיך אני ה' - למורא נתתיו ולא להישבון.  
 רבא אמר מהכא: התועבות האל עשה מות יומת דמיו בו [יהיה] והוליד בן פריץ שופך דם,  
 הוקשו מלוי רבית לשופכי דמים, מה שופכי דמים - לא ניתנו להישבון, אף מלוי רבית - לא  
 ניתנו להישבון.  
 ואמר רב נחמן בר יצחק: מ"ט דרבי אלעזר - דאמר קרא וחי אחיך עמך - אהדר ליה כי  
 היכי דניחי עמך.  
 ואלא במאי קמיפלגי אביי ורבא? בשינוי קונה.

ל"א: בהני שינויי דשנינן

(לישנא אחרינא) ברבית קצוצה, לאביי - לא מהדר רבית, לרבא - מהדר רבית.  
 והא אביי נמי סבר מפקינן ריבית קצוצה בדיינין!  
 דאמר אביי: הדין דמסיק בחבריה ארבע (מאה) זוזי בריביתא, ויהביה ליה למלוה בחנותיה  
 גלימא דשוי חמשא בארבעה, כי מפקינן מיניה - ד' מפקינן מיניה, והאי זוזא - במתנה הוא  
 דיהב ליה. ורבא אמר: חמשא מפקינן מיניה, מ"ט - כולה בתורת ריביתא קאתי לידיה!  
 אלא, כי קא מיפלגי אביי ורבא - בשינוי קונה.

הגמרא מציעה שרבא הסבור "אי עביד לא מהני" סובר שריבית קצוצה יוצאה בדיינים; ואילו  
 אביי הסבור "אי עביד מהני", חולק וסובר כרבי יוחנן שריבית אינה יוצאה בדיינים. לפי הלשון  
 הראשונה ההצעה נדחית, כיון שמחלוקת האמוראים בנושא זה מבוססת על פסוקים, ולכן אין  
 לקשרה למחלוקת העקרונית של אביי ורבא. בשלב זה מציגה הגמרא קטע המקביל לסוגייתנו. לפי  
 הלישנא השניה מוצעת אותה הצעה, אך נדחית בטענה שגם אביי סבור בענין השבת ריבית כמו רבא.  
 הראיה לכך מובאת מסוגיית בבא מציעא סה, א, שהזכרתי בתחילת סעיף זה.  
 לכאורה עולה מסוגיית תמורה, שרבא סבור כרבי אלעזר. לפי הלישנא הראשונה, כך הציע רב  
 אחא בריה דרבא להסיק ממחלוקתם בתמורה, ולפי הלישנא בתרא כך גם למסקנה.  
 שני החוקרים יי עץ-חיים וא' שוחטמן, נדרשו לשאלה זו. בסעיפים הבאים אציג את דבריהם,  
 ביקורת שיש להעיר על דבריהם, והסבר שיטתו של רבא לדעתי.

## 2.2.2. הפתרון של י' עץ-חיים - שתי מסורות

יי עץ-חיים<sup>112</sup> סבור ששתי הלשונויות חלוקות זו מזו באשר לדעת רבא. לפי הבנתו את הלישנא  
 הראשונה, המחלוקת בין רב אחא בריה דרבא שהוא בעל ההצעה, לבין רב אשי הדוחה אותה, היא  
 בעצם המחלוקת שבין הראשונים החלוקים בהסבר דעתו של רבא. כלומר, רב אחא בריה דרבא  
 סבור שדעת רבא היא כרבי אלעזר, למרות שרבא הראה מקור דווקא לשיטת רבי יוחנן. זאת מאחר  
 שלדעתו הצגת המקור אינה מלמדת על דעתו העקרונית. רב אשי שדחה את הרעיון, סבור שרבא  
 מחזיק בדעת רבי יוחנן ולכן הראה מקור לדבריו. לפי הבנתו של עץ-חיים, טענת רב אשי "התם

<sup>112</sup> עץ-חיים, סוגיות מוחלפות במסכת נזיקין עצמה ובינה לבין שאר התלמוד, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, בר אילן  
 תשל"ו, 83 - 84; נדפס כספר סוגיות מוחלפות במסכת נזיקין, לוד תש"ס, עמ' 128 - 133.



בקראי פליגי, אומרת שלא יתכן להסיק מהמחלוקת בתמורה שרבה סבור כרבי אלעזר, שכן רבא עצמו הראה מקור לשיטת רבי יוחנן.<sup>113</sup> לעומת הלשון הראשונה, הלשון השנייה משקפת גישה שדעת רבא היא כרבי אלעזר באופן חד משמעי.

על בסיס הבנתו זו את הסוגיה, משער עץ-חיים שהעדויות השונות אודות גישתו של רבא, מקורן בשני בתי מדרש שונים. הוא מסתמך על דבריו של אפשטיין שליטנא אחרינא אינן הוספות סבוראיות כפי שסבור ז' פרנקל,<sup>114</sup> אלא לשונות מבית מדרש אחר "שמי שהכניסם לתוך נוסחאות שלנו קרעם מתוך ההמשך שלהם".<sup>115</sup> לפי זה כותב עץ-חיים:<sup>116</sup>

ונלעני"ד, כי שני הלשונות הבאים משני בתי מדרש שונים שונים זה מזה במקורות שבידיהם. בעוד שבידי הלשון הראשון המקור המביא את דעת רבא בעקבות ר' יוחנן הרי בידי ה"ל"א" המקור המביא את ספור המעשה ב"הדין דמסיק בחבריה וכו' ", ממנו משתמע כי רבא בעקבות ר' אלעזר. הרי שהחילוף בדעתו של רבא בין סוגיתנו בב"ק למקבילתה בב"מ מקורו בבתי המדרש השונים, שבהם נשנו הסוגיות הללו.

אליבא דעץ-חיים, השאלה מה סבור רבא היתה נתונה במחלוקת. בבית מדרש אחד סברו שדעתו כרבי אלעזר, ואילו בבית מדרש אחר חשבו שתומך הוא בדברי רבי יוחנן.

### 2.2.3. הפתרון של א' שוחטמן – פער בין עיקרון ויישום

שוחטמן סבור שסיומה של סוגיית תמורה על שתי לשונותיה, מאוחרת היא לחתימת התלמוד, ויש לשייכה לפחות לתקופת הסבוראים ואולי אחריהם.<sup>117</sup> את קביעתו זו מעגן הוא בכמה ראיות:

א. "בעוד שבדפוסים שלנו נמצאת הלשון ובה הסוגייה מב"מ סא, ע"ב, ראשונה, הרי שבכתבי היד הקדומים קדמה הלשון ובה הסוגייה מב"מ סה, ע"א, וכך גם היה בתלמודו של רבינו גרשום, כפי שעולה מפירושו לסוגייתנו. ויש כתבי-יד אשר בהם אין לשון זו מצויה כלל".

ב. "החריגה הבולטת שיש כאן מדרכו של התלמוד להציע בעקבות שאלת "במאי קמיפליגי" את הסברה או העיקרון עליו עומדת המחלוקת".<sup>118</sup>

ג. בהסתמך על דעתו של אברמסון,<sup>119</sup> "שכל לישנא אחרינא המצויה בתלמוד אינה מחכמי התלמוד עצמו, אלא היא מזמן מאוחר לעריכת התלמוד.. ובעקבות טענתו הראשונה (אות א) ששתי ההצעות בסוגיה הינן בגדר לישנא אחרינא, "הרי שגם לשיטת ר"ש אברמסון עלינו לומר שהן התירוץ הנמצא בדפוסים שלנו בדף ו, ע"א, והן זה המצוי אצלנו כלישנא-אחרינא בדף ו, ע"ב, שניהם אינם מגוף הסוגיה התלמודית, אלא הם הוספה מאוחרת".

<sup>113</sup> לעני"ד, דבריו אלו קשים. הטעון של רב אשי אינו מתמקד כלל בשאלה מה עמדת רבא באופן ספציפי. כל שנאמר שם הוא רק שאין לקשר בין המחלוקת על ריבית קצוצה לסוגיית תמורה. אדרבא, יש מקום לומר שגם רב אשי מסכים להנחת היסוד של רב אחא בריה דרבא, בענין הסתירה שנוצרת בדברי רבא, ורק חולק הוא על עצם הרעיון שהמחלוקת בריבית קצוצה תלויה בסוגיית אי תקפותו של מעשה אסור.

<sup>114</sup> מבואות לספרות האמוראים, עמ' 143 – 144; ז' פרנקל, "Beitrage zu einer Einleitung in den Talmud", מונטסשריפט שנה 10 (1861), ע' 262 – 263. אצל אפשטיין, עמ' 144, נמצא תרגום של דברי פרנקל. פרנקל מבסס את קביעתו על הלשון של הלישנא השנייה וכן על ההבדלים בינה לסוגיית בבא מציעא סה, א. על לישנא אחרינא של תמורה ראה א"ש רוזנטל, "ללשוניותיה של מסכת תמורה", תרביץ נח (תשמ"ט), עמ' 317 – 356. רוזנטל אינו מתייחס ספציפית לסוגייתנו. ראה גם י' ברודי, "ספרות הגאונים והקסטת התלמודי", מחקרי תלמוד א, (י' זוסמן ד' רוזנטל עורכים), ירושלים תש"ן, עמ' 283.

<sup>115</sup> עמ' 144.

<sup>116</sup> עמ' 84, בספר עמ' 133.

<sup>117</sup> שוחטמן, מעשה, נספח ב, עמ' 280.

<sup>118</sup> שוחטמן בעמ' 277 – 278 מביא מאגרת רב שרירא גאון, מהדורת לוי, חיפה תרפ"א, עמ' 57, בנוסח הספרדי: "ואי פליגי תנאי אמרינן במאי קא מפלגי ואמרינן טעמא דכל חד וחד מנהון" ומוסיף "וההבדל שבין קושיית הגמרא בלשון זו לבין קושייה בלשון "מאי בינייהו", עולה מדברי רבים מהראשונים והאחרונים". ומוסיף לצטט מבעלי הכללים, אמנם ציין שיש גם חריגות ראה בהערה 17.

<sup>119</sup> כפי ששמע ממנו, וכפי שהעיר בקיצור בעניינות בספרות הגאונים, עמ' 286, הערה 3.

ד. ההצעה שריבית קצוצה היא מקרה המחלוקת בין אביי לרבא, "יש בה משום חריגה מסוג המעשים אשר שאלת תוקפם יכולה לשמש נושא למחלוקת אביי ורבא" כל המעשים עליהם נסבה הסוגיה, הם מעשים היוצרים מצב משפטי וכרוכים באיסור. אולם נטילת ריבית היא אקט פיזי. ככזה אין מקום לדון בשאלת תוקפו.

לאור כל השיקולים הללו סבור שוחטמן שהסוגיה המקורית היתה כזו: "אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: והשתא דשנינן כל הני שינויי, אביי ורבא במאי פליגי? – בהני שינויי".

על בסיס מסקנתו זו אליה הגיע בספרו, הציע שוחטמן פתרון אחר לבעית הסתירה בדברי רבא, הסבר הטומן בחובו חידוש עקרוני.<sup>120</sup> כפי שכבר הצגתי בפרק הקודם,<sup>121</sup> שוחטמן סבור שאף רבי יוחנן מסכים עקרונית שריבית יוצאת בדיינים, ולא נחלק אלא על יישומה של הלכה זו בזמנו הוא. לאור זאת טוען שוחטמן שהחילופים בדעתו של רבא משקפים שניות זו:

במסכת ב"ק תומך רבא בעמדתו **העקרונית**<sup>122</sup> של ר' אלעזר שריבית קצוצה יוצאת בדיינים, ואילו במסכת ב"מ תומך רבא בדעתו של ר' יוחנן ביחס ל**נסיבות** שלגבן סבור היה ר' יוחנן שריבית קצוצה אינה יוצאה בדיינים.

כלומר, רבא עצמו פסק שיש להוציא ריבית מהמלווה, שכן עקרונית צודק רבי אלעזר, ולכן הביע תמיכה זו בסוגיית בבא קמא. אולם רבא אף הוא מסכים, שבנסיבות בהן חי רבי יוחנן,<sup>123</sup> נכון יהיה לפסוק שאין מוציאין ריבית, ולכן תמך בסוגיית בבא מציעא בשיטת רבי יוחנן.

#### 2.2.4. הקשיים בהסברי החוקרים

לפי עץ-חיים היו שתי מסורות שונות באשר לדעת רבא. כבר ציינתי למעלה בהערה 113 את הביקורת על דרכו בהסבר הסוגיה. אולם גם אם נקבל את דרכו זו, עץ-חיים לא נכנס לשאלות כיצד נוצרו שתי מסורות אלו ומדוע. אין הוא מייחס חשיבות שונה לסוגיית בבא מציעא סה, א, בה יש התייחסות של רבא לפרטים בהלכה למעשה, לעומת סוגייתו בה הדיון הוא על מקורות בלבד. כמו כן לא התייחס הוא לכך, שגם הסוגיה בבבא קמא היא מעין לישנא אחרינא: "רב אדא בר אהבה מתני לה.. אהא". אך בעיקר יש להדגיש, שהוא לא חקר את הממצאים העולים מבדיקת עדי הנוסח בסוגיית תמורה, ובמקבילותיה בבבא מציעא.<sup>124</sup>

שוחטמן מנה ארבעה שיקולים. שנים (א + ג) הינם במישור הטקסטואלי, ושניהם מבוססים על ההנחה ששתי ההצעות של הגמרא הינן בבחינת לישנא אחרינא. אף באשר לכך, וכפי שאראה בהמשך, בדיקה מדוקדקת של כתבי היד אינה מאשרת הנחה זו.

אך גם את גופו של ההסבר של שוחטמן, יש לדחות. כפי שהראיתי בפרק הקודם,<sup>125</sup> אין בסיס חזק לקביעתו הנחרצת, שרבי יוחנן מסכים עקרונית לשיטת רבי אלעזר. אולם גם אם נקבל הנחה זו, קשה מאוד להסביר שדברי רבא בסוגיית בבא מציעא, מתייחסים לנסיבות ספציפיות. גם

<sup>120</sup> אמורא, עמ' 60, וראה דבריו הוא בעמ' 61, סוף הערה 84, על האפשרות להחיל סוג כזה של פתרון על במקומות נוספים.

<sup>121</sup> פרק שלישי, סעיף 4.

<sup>122</sup> כך במקור וכן בהמשך.

<sup>123</sup> על ההבדלים בנסיבות בין בבל לא"י: ש' ספראי, "תקופת המשנה והתלמוד", תולדות עם ישראל, (ח"ה בן ששון עורך), כרך ראשון, תל אביב תשכ"ט, עמ' 362; ש' בארון, היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל, רמת גן תש"ד, חלק שלישי, עמ' 93 ואילך. ראה גם י' גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד, ירושלים תשנ"א, עמ' 129 – 133. ש' אסף תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים תשכ"ז, עמ' יב: "בכל תולדות ישראל בגולה אין למצוא ישוב יהודי גדול שהיה מבוסס כל כך מבחינה כלכלית כישוב היהודי בבבל בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד".

<sup>124</sup> כפי שאראה בסעיף הבא. אמנם גם אם נלך בדרכו של עץ-חיים, ביחס לשתי הלשונות בתמורה, יש מקום לומר שהמחלוקת בין בתי המדרש נובעת בדיוק מאותה סתירה בדברי רבא. האמוראים האחרונים (או הסבוראים) ידעו על פסקיו של רבא שמהם עולה שרבא סבור כרבי אלעזר, ומצד שני ידעו שרבא הראה מקור לשיטת רבי יוחנן. כך נוצרו שתי מסורות שונות בדבר שיטת רבא.

<sup>125</sup> פרק שלישי, סעיף 6.

שוחטמן חש בבעיה ולכן ציין: "וכסיוע לדעתו של ר' יוחנן תמך רבא דבריו על הפסוק ביחזקאל, שאינו אלא אסמכתא". למרות שברור שלימוד זה אינו אלא אסמכתא,<sup>126</sup> קשה לטעון שהמחלוקת כפי שמוצגת בבבלי, היא מחלוקת בפרקטיקה בלבד. הסבר כזה מניח, שידוע לכל הרקע של דברי רבי יוחנן, כפי שמובאים בסוגיית הירושלמי. הנחה כזו קשה היא. אדרבא, נראה שבבבלי מוצגת המחלוקת כמחלוקת עקרונית. גם אם נניח שידוע הרקע הארצישראלי לבעלי הגמרא, נראה שמגמת הבבלי לכסות על רקע זה, ולהציג מחלוקת עקרונית. יתר על כן, הבאת מקור מפסוק, הגם שאינו אלא אסמכתא, מעמעמת את הנקודה החשובה, שאין זו פסיקה עקרונית אלא ויתור שבדיעבד. ניחא, אם היה זה מקור שמוכיח בסיס להקל, אבל הרי רבא מראה מקור שמגמתו חומרא.

## 2.2.5. השוואת המקבילות תמורה ובבא מציעא

גם עץ-חיים וגם שוחטמן התיחסו לשתי הלשונות בתמורה כבעלות מעמד שווה. לפי עץ-חיים, שני הקטעים הינם שתי מסורות שונות, ואילו לפי שוחטמן שני הקטעים הינם תוספת מאוחרת. ההשוואה בין סוגיית תמורה לשתי המקבילות בבבא מציעא, מגלה הבדלים בולטים שמקשים מאוד על התייחסות שווה לשתי הלשונות, כפי שעשו החוקרים הנ"ל.

ההשוואה בין הלשון הראשונה בתמורה, לבבא מציעא סא, ב, מראה על דמיון מלא בתוכן, ועל הבדלים בסגנון. נתונים אלו עולים מכל כתבי היד, ולא ניכרת השפעה של סוגיה אחת על חברתה. כדי להקל על ההבחנה אציג השוואה של שתי הסוגיות:<sup>127</sup>

<b>תמורה ו, א – ו, ב כ"י פריז</b>	<b>בבא מציעא סא, ב – סב, א כ"י אסקוריא</b>
דא"ר אלעזר ריבית קצוצה יוצאה בדיינין	דאמ' ר' אלעז' ריבית קצוצה יוצאה בדיינין
אבק ריבית [אין] יוצאה בדיינין	אבק ריבית אינה יוצאה בדיינין
ור' יוחנן א' אפילו ריבית קצוצה אין <sup>128</sup> יוצא' בדיינין	ור' יוחנן אמ' אפי' ריבית קצוצה אינה <sup>130</sup> יוצאה בדיינין
א"ל התם בקראי פליגי	
דא"ר יצחק מאי טעמי דר' יוח' דא' קרא	מאי טעמי דר' יוחנן דכת'
בנשך נתן וב[ת]רביית לקח וחי לא יחיה	בנשך נתן ותרביית לקח וחי לא יחיה וגו' <sup>131</sup>
לחיים ניתן ולא להישבון	למיתה ניתן [ו]לא להישבון
רב אחא בר אדא א' מהכא	רב אדא בר אהבה אמ' קרא
ויראת מא[ל]היך אני יי	אל תקח מאתו נשך ותרביית ויראת מאלהיך
למורא נתתיו <sup>129</sup> ולא להשבון	למורא ניתן ולא להישבון
רבא א' מהכא	רבא מגופיה דקרא שמיע לי
התועבות האלה עשה מות יומת דמיו בו	מות יומת דמיו בו
יהיה הוליד בן פריץ שופך דם	
הוקשו מלוי רביות לשופכי דמים	הוקשו מלוי ריביות לשופכי דמים
מה שופכי דמים לא ניתנו להישבון אף מלוי רביות	מה שופכי דמים לא ניתן להישבון אף מלוה ריביות
לא ניתנו להישבון	לא ניתנו להישבון

<sup>126</sup> ראה למעלה הערה 98.

<sup>127</sup> בחרתי כתב יד מסויים לכל סוגיה, ועל ההבדלים אעיר בהערות.

<sup>128</sup> כך בכל כתבי היד, בד' 'אינה'.

<sup>129</sup> בכל כתבי היד למעט וטיקן 119.

<sup>130</sup> כך בגי' א' פי' ובד'. בה' נשמט ועל הגליון נוסף 'אינה', אולם בדברי רבי אלעזר שם כתוב 'אינו'.

<sup>131</sup> בה', ו', מ', פי' וד' מצוטט המשך הפסוק, בגי' וא' כתוב 'וגו'. בתמורה בכל העדים הפסוק מצוטט עד יוחי לא יחיה וכך יותר הגיוני שהרי מכאן למדים 'לחיים ניתן ולא להישבון', ורק רבא מציין את המשך הפסוק.

וא' רב נחמן בר יצחק מאי טעמי דר' אלעז'      אמ' רב נחמן מאי טעמי דר' אלעז'  
א' קרא וחי אחיך עמך      דאמ' קרא וחי אחיך עמך  
אהדר ליה דניחי בהדך      אהדר ליה כי היכי<sup>132</sup> דניחי בהדך

ניתן להבחין בקלות שקיימת התאמה מלאה בין הקטעים בתוכן, בסדר ואפילו בשמות האמוראים למעט מקרה אחד. מצד שני ישנם הבדלים בולטים ועקביים בסגנון. השינויים לעומת בבא מציעא, מופיעים בכל כתבי היד! במיוחד ראוי לציון ההבדל בין הביטוי "למיתה ניתן" שבבבא מציעא, לעומת המקבילה בתמורה: "לחיים ניתן". הבדל כזה אינו מקרי, ומלמד לדעתי על נוסחה עצמאית, שאינה מעתקת מסוגיית בבא מציעא.<sup>133</sup> מכאן ניתן להסיק שאמנם היו שתי מסורות של סוגיה זו, אולם אין בין שתי המסורות כל הבדל מהותי. אדרבא, התוכן העבר במדויק בשני בתי המדרש השונים.

לעומת זאת ההשוואה בין הלשון השניה בתמורה, למקבילה בבבא מציעא סה, א, מלמדת על יחס שונה בין הסוגיות. מסתבר שהקטע השני בתמורה הינו תוספת מאוחרת שמקורה בסוגיית בבא מציעא. בתמורה מופיע מקרה אחד, המשלב אלמנטים משני מקרים שונים המתוארים בבבא מציעא. גם כאן אציג השוואה להקל על ההבחנה:

#### בבא מציעא סה, א - כ"י וטיקן 115

א' אביי האי מאן דמסיק זוזי דרביתא בחבריה  
והא אזלא ארבעא גריבי<sup>135</sup> בזוזא בשוקא  
ויהיב ליה **חמשה**  
כי מפקינן מיניה **ארבעה** גריבי **מפיקינן מיניה**  
ואידך אזולי הוא דקא מוזיל גביה<sup>136</sup>  
רבא אמ' **חמשה** גריבו **מפיקינן מיניה**  
**דתורת רביתא אתא לדידיה**<sup>137</sup>

וא' אביי האי מאן דמסיק ביה **ארבעא** זוזי דרביתא  
בחבריה ויהיב ליה **גלימא**  
כי מפקינן מיני' **ארבע** מפקינן כלימה<sup>138</sup> גלימא לא מפקינן  
מיניה  
ורבא אמ' **גלימא** מפקינן מיניה  
מאי טעמי' **כי היכי דלא לימרו גלימא דמיכסי וקאי**  
**דרביתא היא**

#### תמורה ו, ב- כ"י וטיקן 119

דא' אביי הדין דמסיק בחברי **ארבעה** זוזי בריבית  
ויהיב ליה למלוה **גלימא** דשוי **חמשה** בארבעה<sup>134</sup>  
כי מפקינן מיניה **ארבעה** **מפיקינן מיניה**  
וההוא זוזא במתנה הוא דיהב ליה  
ורבא א' **חמשה** **מפיקינן מיני**  
מאי טעמא כולה **בתורת רביתא קא אתו לידיה**

<sup>132</sup> כאן המקום היחיד שקיימים חילופים בשתי הסוגיות אולם גם כאן ניכרת אחידות גבוהה מאוד בכתבי היד של תמורה.

<sup>133</sup> ונראה שלא בכדי ציטוט הפסוק בתמורה, מסתיים במילים "לא יחיה", שעליהם ביסס הדרשן את הקביעה "לחיים ניתן".

<sup>134</sup> בדפוס וילנא מופיע כאן: "בחנותיה" בכ"י פלורנס "בגוייהו" ובד ונציה "בגיותיה".

<sup>135</sup> מדות או סאין ראה רש"י גיטין סט, ב, ד"ה 'גריבי', וראה ע"צ מלמד, מילון ארמי עברי עמ' 107.

<sup>136</sup> בכתבי היד המבורג, מינכן ופלורנס: "מתנה הוא דיהיב ליה". השווה הגהות מימוניות, הלכות מלוה ולוה, ח, טו, אות י

<sup>137</sup> בכל שאר העדים יש מילה נוספת בתחילת משפט זה וראה בהמשך הדין.

<sup>138</sup> מילה לא ברורה הנראית שיבוש.

בסוגיית בבא מציעא אביי ורבה נחלקו בשני מקרים שונים. במקרה הראשון שולמה הריבית בסחורה שערכה לפי השער, עולה על סכום הריבית המוסכמת. אביי רואה זאת כהזלה,<sup>139</sup> ואילו רבא סבור שהתשלום כולו ניתן כריבית. לעומת זאת במקרה השני, אין הבדל בין הסכום שנקבע לסכום שניתן בפועל. כאן השאלה היא האם לחייב את השבת החפץ עצמו או להסתפק בשוויו. במקרה זה פסק רבא משיקול אחר, שלא יאמרו אנשים שזה לבוש בגלימא של ריבית. בתמורה מדובר על מקרה בו שולמה ריבית גבוהה מהמוסכם אך מדובר על גלימא. המקרה הראשון בבבא מציעא אינו מתייחס לריבית שסכומה הוא ארבעה זוזים, אלא לשער התבואה שהיה ארבעה סאים לזוז. רק במקרה השני מדובר על ריבית בשווי של ארבעה זוזים. גם בנקודה זו המקרה בתמורה מציג ריבית בשווי ארבעה זוזים.

בדיקת כתבי היד של שתי הסוגיות, מחזקת השערה זו. בבבא מציעא ישנם חילופים בין כתבי היד, המראים על זיקה בין חלק מהעדים לנוסחת הסוגיה בתמורה:

- במקרה השני בבבא מציעא ב כ"י מינכן, וכן בכ"י פלורנס על הגליון, מובא: "ויהי ליה גלימ' דשו' טפ'". נראה שגירסא כזו היתה ידועה לרבנו פרץ<sup>140</sup> שאומר: "ור"ל אפי' אינה שוה אלא כפי מה שנתן לו..." – להערכתו שיבוש הוא בהשפעת הסוגיה בתמורה.
- סברת אביי בתמורה שהזוז הנוסף ניתן במתנה. כך גם בחלק מהעדים<sup>141</sup> בבא מציעא, במקרה הראשון. לעומת זאת בשאר כתבי היד נאמר: "אידך אזולי קא מוזיל גביה". הטעון של הזולה מתאים למקרה המתואר בבבא מציעא. שכן שילם הוא בסחורה לפי שער זול. אם מדובר על גלימא לא מתאים לומר שהוא הוזיל, ומתאים לומר שאת הזוז היתר הוא נתן במתנה. גם כאן ניכרת השפעה של סוגיית תמורה על חלק מכתבי היד בבבא מציעא.
- הטעון של רבא בתמורה בלשון נקבה ובהתייחסות לכל התשלום: "כולה בתורת ריביתא קאתו לידיה", מתאים למקרה של גלימא. בבבא מציעא בכ"י אסקוריאל, המבורג ובדפוסים: "דמעיקרא בתורת ריבית"<sup>142</sup>. ואילו בכתבי היד מינכן ופלורנס: "דכולהו בתורת ריבית מטו"<sup>143</sup> לידיה". "מעיקרא", מתאים למקרה של בבא מציעא, כתשובה לטעון של אביי שהוא הוזיל לו את הסחורה. המילה 'כולהו' אינה בלתי אפשרית אבל לכאורה מתאימה יותר למקרה של ארבע וחמש. אמנם כאן קשה להכריע, האם זו השפעה של הקטע בתמורה, או ההיפך הוא הנכון, והקטע בתמורה ינק מגירסא זו.<sup>144</sup>

גם הממצאים בכתבי היד של תמורה, מלמדים על הבדל ניכר בין שתי הלשונויות. בעוד שבלשון הראשונה יש אחידות כמעט מלאה בין כתבי היד, לא כך הדבר בלשון השנייה. כאן חסר כל הקטע בשלושה כתבי יד!<sup>145</sup> ועל כך יש להוסיף גם את השימוש במילה "הדין" המאפיינת קטעים

<sup>139</sup> ראה ההבדלים בין כתבי היד, וראה בסמוך.

<sup>140</sup> תוספות רבנו פרץ, בבא מציעא סה, א, עמ' קלא, והערה 79 (בעמ' קלג). השווה חידושי הריטב"א, שם, ד"ה 'דלא לימרו', עמ' תקכה. אמנם אין מכאן הוכחה עצמאית, אך לאור הנתונים בכתבי היד הדבר מסתבר.

<sup>141</sup> בכתבי היד המבורג, מינכן, ופלורנס.

<sup>142</sup> בכ"י המבורג "מעיקרא", בכ"י וטיקן "דבתורת".

<sup>143</sup> כך בכ"י מינכן, בכ"י פלורנס: "אתו".

<sup>144</sup> לגבי כ"י מינכן יש יסוד לשער שאין הוא מבוסס על תמורה כיון שבכ"י זה בתמורה הקטע כולו אינו קיים.

<sup>145</sup> ראה רוזנטל, "ללשונויותיה של מסכת תמורה", עמ' 320: "שתכונה מיוחדת נודעת ל'לישנא אחרינא' של תמורה: חלק גדול ממנו מצוי בכל עדי-הנוסח, בעוד ש'לישנא אחרינא' (גרידא) שבשאר כל המקומות שבתלמוד חסר לעולם(!) – בצורה זו או אחרת – באחד מעדי-הנוסח של מקומו". יש לציין שמפירוש רבינו גרשם בתמורה נראה שעמדה לפנינו גירסה שונה מכתבי היד. לפי גירסה זו סדרן של שתי ההצעות היה הפוך. קודם הובאה ההצעה המבוססת על בבא מציעא סה ואחר כך ההצעה שמבוססת על בבא מציעא סא.

מאוחרים.<sup>146</sup> כל הנתונים הללו, מחדדים את העובדה שאין להתייחס באופן שווה לשני הקטעים, ומחזקים מאוד את ההשערה שהקטע השני הינו תוספת מאוחרת. לסיכום: בדיקת כתבי היד מוכיחה שאין לקבל את דברי שני החוקרים. הקטע הראשון בתמורה, הינו מקבילה מדויקת מבחינת התוכן לסוגייתנו, ואילו הקטע השני בתמורה, הוא תוספת מאוחרת המבוססת על בבא מציעא סה, א. מכאן שאין לסוגיית תמורה כל השפעה על הדיון. הלשון הראשונה בתמורה אינה תורמת מידע חדש שלא קיים בסוגייתנו. ואילו הלשון השניה בתמורה היא עיבוד מאוחר של סוגיית בבא מציעא סה, א.

## 2.2.6. הסבר דעתו של רבא

לאור האמור עלינו לדון רק על שלוש סוגיות:

- בבא מציעא סא, ב, - רבא מראה מקור לשיטת רבי יוחנן
  - בבא מציעא סה, א,<sup>147</sup> - רבא קובע הלכות כיצד מוציאים ריבית.
  - בבא קמא קיב, א. – רבא מסביר שחיוב השבת ריבית מחייב רק את המלוה ולא את יורשיו.
- יש לתת משקל מכריע לסוגיית בבא מציעא סה, א, על פני שאר המקורות. בסוגיה זו אמנם אין מדובר על מקרים שקרו,<sup>148</sup> אך למרות זאת אביי ורבא דנים שם על פרטי הדינים של הוצאת ריבית. שלושה דינים מובאים שם בגמרא, ובכולם רבא מתייחס לאופן הוצאת הריבית. שנים כבר הובאו למעלה בהשוואה עם סוגיית תמורה, ואחר כך מובא דין שלישי: "אמר רבא האי מאן דמסיק תריסר זוזי דריביתא בחבריה, ואגר ליה חצר דמתגרא בעשרה ואוגריה ניהליה בתריסר, כי מפקינן מיניה תריסר מפקינן מיניה". קשה להניח שבכל ההתייחסויות הללו המגמה היא תיאורטית ללא קשר להלכה למעשה. סוגיה זו היא הוכחה חותכת לכך, שרבא סבר שריבית מוצאת בדיינים, ולכן הורה כיצד יש לנהוג בשאלות אלו.
- מצד שני, לא ניתן היה לסמוך על סוגיית בבא קמא כשלעצמה. שני החוקרים לא התייחסו לכך, שדברי רבא לא נאמרו באופן ישיר על ידו, ומובאים בסוגיה כאופן חלופי של הדיון עם רמי בר חמא: "רב אדא בר אהבה<sup>149</sup> מתני להא דרבא<sup>150</sup> ודרמי בר חמא אהא". לא מן הנמנע, שרק אחת משתי העדויות, אודות דיון זה בין רמי בר חמא ורבא, הינה אותנטית ואילו השניה מקורה בטעות. יתר על כן, מאוד יתכן שרבא אדא לא שמע מהאמוראים משא ומתן כפי שנראה לכאורה. רבא אדא מציע אפשרות של משא ומתן חלופי, שניתן להציבו על בסיס הברייתא של ריבית. כמו שגם בקטע הקודם בגמרא רמי בר חמא אינו דובר ישירות: "אמר לך רמי בר חמא..". גם רבא אדא מציע דיון אפשרי בקשר לעמדת רמי בר חמא.<sup>151</sup>

<sup>146</sup> ראה מאמרו של ז' פרנקל המובא בהערה 114; ז"ו רבינוביץ, שערי תורת ארץ ישראל, (ע"צ מלמד עורך), ירושלים תשכ"א, עמ' 299-310; "יני אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, עמ' 131, ועמ' 144.

<sup>147</sup> על בבא מציעא סז, א, ראה מה שכתבתי למעלה, פרק זה, סעיף 2.2.1.

<sup>148</sup> ראה מה שכתבתי על כך בתחילת הסעיף.

<sup>149</sup> יש לציין שרבא אדא זה הינו ככל הנראה רבא אדא בר אבא, שהיה תלמידו של אביי. ראה א' היימן, תולדות תנאים ואמוראים, 'רבא אדא בר אהבה ב', עמ' 102.

<sup>150</sup> כך בכל כתבי היד.

<sup>151</sup> אמנם אין לכך ראיות ויש מקום לומר שדווקא דברי רבא אדא הם עדות אותנטית וסתמא דגמרא היא שיצרה מכח דברים אלו אופציה נוספת. אלא שהאופציה הנוספת היא שהוצגה ראשונה כיון שהיא הקשורה למשנה שם. הגמרא מסכמת שם: "מאן דמתני לה אברייתא כ"ש אמתניתין מאן דמתני לה אמתניתין בל אברייתא רמי בר חמא כרבא מתני לה" לכאורה משפט זה מוכיח שלגמרא ישנן שתי מסורות. יתכן שגם משפט זה הוא מאותה עריכה ובעצם אומר הוא שהאפשרות לדון על המשנה היא נכונה בכל מקרה למרות שהדיון המקורי היה על הברייתא.

להערכת, רבא סבור היה שריבית קצוצה יוצאה בדיינים. דיוניו עם אביי היורדים לפרטים אודות דרכי הגבייה של ריבית, משקפים את דעתו הלכה למעשה. כמו כן אני משער שדעתו זו של רבא היתה ידועה לאמוראים ופשוטה אצלם.

לאור הנחות אלו הסוגיה בבא קמא מצטרפת כסיוע. אמנם שם אין הוכחה מדברי רבא עצמו, אך ניתן להניח שמה שנאמר בשמו על ידי רב אדא,<sup>152</sup> תואם את הידוע לאמוראים על דעת רבא.<sup>153</sup> נותר להסביר את סוגייתנו, שהיא המקור היחיד שממנו עולה לכאורה הפוך - הבאת המקור לרבי יוחנן. ניתן היה להסתפק בתירוץ של המפרשים<sup>154</sup> שרבא רק מראה מקור לדעה שאינו סובר כמותה. אולם יתכן שהבאת המקור מהפסוק ביחזקאל אינה מקרית. דווקא מי שסבור שריבית יוצאה בדיינים, הוא המתאים להראות מקור לדברי רבי יוחנן מהפסוק ביחזקאל. הבאת מקור זה לדברי רבי יוחנן, נועדה למזער את הנזק שיכול להיגרם משיטה זו. בין אם צודק שוחטמן, ורבי יוחנן פסק כך רק בנסיבות חברתיות קשות, ובין אם היתה זו דעתו העקרונית כפי שהצעת; אמוראי בבל<sup>155</sup> הסבורים שריבית יוצאה בדיינים, סביר שיסבירו את רבי יוחנן בדרך המתאימה לגישתם.

### 2.3. חלק שלישי - המקור לשיטת רבי אלעזר

רב נחמן מציג את מקורו של רבי אלעזר מהפסוק בתורה: "אמר רב נחמן מאי טעמא דרבי אלעזר, אמר קרא: וחי אחיך עמך - אהדר ליה דליחי עמך". לכאורה ניתן לחשוב, שבניגוד למקורות שהובאו לשיטת רבי יוחנן, כאן מוצג מקור ישיר מהפסוק בתורה, שחכמים דרשו ממנו את חובת ההשבה של הריבית.<sup>156</sup> אולם אפשרות כזו היא בלתי סבירה.

פשוטו של הפסוק בוודאי אינו מורה על חיוב השבת הריבית. כבר הפסוק הקודם משתמש בניב דומה: "וכי גמיה אחיה ומטה גדו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך: אל תקח מאתו נפש ותריבית ונראת מאלחיה וחי אחיה עמך". וברור שהכוונה בשני הפסוקים, שהעזרה וההלוואה ללא ריבית, היא המאפשרת לאחיד גם הוא לחיות.

אולם לא רק פשוטו של מקרא כך. חכמים למדו מפסוק זה את החובה לסייע ולהחיות אדם שזקוק לכך. ובספרות התנאית פסוק זה נדרש אך ורק כחיוב לסייע ולהחיות את הרע. כך שונה המשנה:<sup>157</sup>

ועוד אמר רבי מאיר פותחין לו מן הכתוב שבתורה ואומרים לו  
אילו הייתה יודע שאתה עובר על לא תיקום ולא תיטור ועל לא תשנא את אחיך בלבבך ואהבת לרעך  
כמוך וחי אחיך<sup>158</sup> עמך  
שמה יעני ואין אתה יכול לפרנסו  
אמר אילו הייתי יודע שהוא כן לא הייתי נודר הרי זה מותר

הדבר חוזר על עצמו גם בתוספתא,<sup>159</sup> ובספרי,<sup>160</sup> ואין כל רמז למשמעות שונה של הפסוק. אמנם המקור החשוב ביותר בהקשר זה הוא הספרא על פסוק זה:<sup>161</sup>

<sup>152</sup> ראה הערה 149, על זיהויו של רב אדא זה.

<sup>153</sup> גם הסוגיה בבא מציעא סז, א, מלמדת שעורכי הסוגיה סברו שזו היא דעתו של רבא.

<sup>154</sup> ראה למעלה הערות 100, 101.

<sup>155</sup> אמנם החל בכך רבי יצחק, אולם אין לנו מקור בירושלמי על כך.

<sup>156</sup> למרות שכך הבינו חלק מהראשונים ובראשם הרמב"ן שמנה מצוות עשה להשיב ריבית, ראה למעלה פרק ראשון, הערה 139

<sup>157</sup> נדרים ט, ד.

<sup>158</sup> כך בשלושת כתבי היד הבכירים של המשנה.

<sup>159</sup> סוטה ה, יא, עמ' 180: "היה ר' מאיר אומ' הנושא אשה שאינה הוגנת לו עובר משם חמשה לאוין משם בל תקום ומשם בל תטור בל תשנא את אחיך בלבבך ואהבת לרעך כמוך וחי אחיך עמך ולא עוד אלא שמבטל פריה ורביה מן

אל תקח מאתו נשך ותרביית, ממנו אי אתה לוקח אבל את נעשה לו ערב, איזהו נשך ואיזהו תרביית, איזהו נשך, המלוה סלע בה' דינרים סאתים חטים בג' מפני שהוא נשך, איזהו תרביית, המרבה בפירות, כיצד לקח הימינו חטים מדינר זהב לכור, וכן השער, עמדו חטים בשלשים דינרים, אומר לו תן לי חיטי שאני מוכרם ולוקח אני לו בהן יין אמר לו והרי חיטיך עשויות עלי בשלשים דינרים והרי לך אצלי בהם יין, ויין אין לו אם יש לו חייב ליתן לו. (ג) וחי אחיך עמך, זו דרש בן פטורי שנים שהיו הולכים במדבר ואין ביד אחד אלא קיתון של מים אם שותהו אחד מגיע ליישוב ואם שותים אותו שנים שניהם מתים, דרש בן פטירי ישתו שתיהם וימותו שנאמר וחי אחיך עמך, אמר לו ר"ע וחי אחיך עמך חייך קודמים לחיי חברך

התנאים שדרשו פסוק זה, לא מציעים דרשה של חיוב השבת ריבית, כפי שמוצעת בגמרא, וזאת למרות שתחילת הקטע עוסק בריבית. אילו היתה דרשה לפסוק שלנו הלומדת את חיוב ההשבה, היא היתה אמורה להופיע כאן. יתירה מזאת, לפי סוגייתנו רבי יוחנן שחולק על רבי אלעזר, סבור כמו רבי עקיבא, שמפסוק זה יש ללמוד שחייך קודמים לחיי חברך. אם כך שיטת בן פטורי אמורה להיות כרבי אלעזר, הלומד מפסוק זה את חיוב ההשבה. לזה כמובן אין רמז כלל בספרא. במבט ראשון נראה, שהלימוד מן הפסוק "וחי אחיך עמך", לימוד גמור הוא. שכן מסימניו של לימוד כזה שהגמרא שואלת מה יעשה בעל הדעה החולקת עם הפסוק.<sup>162</sup> אולם מצד שני לא המשיכה הגמרא לברר, מנין ילמד רבי אלעזר את דין חייך קודמין.<sup>163</sup> או שמא סבור הוא כבן פטורי,<sup>164</sup> ואם כן תמוה שלא נאמר הדבר במפורש.

כפי שראינו בפרק הראשון, בתוספתא שהיא המקור הראשון של החיוב להשיב ריבית, מדובר על חיוב השבה וולנטרי, ללא ציון מקור כל שהוא מפסוק.<sup>165</sup> גם הברייתות בתלמודים אינן מצטטות מקור כל שהוא, וכמו כן אין זכר לכך בתלמוד הירושלמי.

מסתבר שמקור זה המובא לדברי רבי אלעזר, אינו מבוסס על מסורת תנאית, והינו רעיון אמוראי שנהגה בבבל. ניתן לומר שהלימוד מ"וחי אחיך עמך" גם הוא אסמכתא בעלמא. לא מן הנמנע בעיני, שקיומה של דרשת רבי עקיבא בספרי, היתה למעשה קושיא על הצעת הלימוד של רב נחמן. השאלה על רבי יוחנן היא בעצם תשובה מסותרת לקושיא על רב נחמן. כלומר הגמרא מודעת ללימוד של רבי עקיבא מפסוק זה, ומציעה את מחלוקתו עם בן פטירא כפתרון לשאלה זו. יתכן שניתן להציע הסבר אחר. למעלה הסברתי באשר למימרה: "עד כאן יכין רשע וצדיק ילבש".<sup>166</sup> שבעל מימרה זו נראה שהכיר את התוספתא או חלק ממנה. המימרה שלפניה נאמרה על ידי רב נחמן ואין לדעת האם מימרה זו אף היא מדברי רב נחמן. אולם אם כן הרי שי כאן עדות שלפחות רב נחמן הכיר את התוספתא.

אולי יש מקום לשער, שרב נחמן עצמו הכיר את התוספתא, ולא חשב שבפסוק זה יש מקור לחיוב משפטי גמור. מצד שני רבי אלעזר קבע שריבית יוצאה בדיינים. לכן הסביר רב נחמן, שהמקור לחיוב כזה לא יכול להיות אלא הרעיון היסודי של איסור הריבית, שהוא החיאת הרע. כלומר דברי

העולם". על הכותרת "חמשה לאוין" לרשימה שיש בה גם מצוות עשה, ראה ד' הנשקה, "כלום נתנו התנאים מספר למצוות?"; סיני נח (תשנ"ה), עמ' נא, הערה 24.

<sup>160</sup> דברים, קפו – קפו, עמ' 226: "כי יהיה איש שונא לרעהו וארב לו וקם עליו, מיכן אמרו עבר אדם על מצוה קלה סופו לעבור על מצוה חמורה עבר על ואהבת לרעך כמוך סופו לעבור על לא תקום ולא תטור ועל לא תשנא את אחיך ועל וחי אחיך עמך עד שיבא לידי שפיכות דמים לכך נאמר כי יהיה איש שונא לרעהו וארב לו וקם עליו" השווה ספרי דברים, רלה, עמ' 267.

<sup>161</sup> בהר, פרשה ה, ונציא ש"ה, עמ' ריט.

<sup>162</sup> ראה ריטב"א המצוטט למעלה בהערה 98, והשווה תוספות סוטה לב, ב, ד"ה 'ורבי'.

<sup>163</sup> ראה תוספות רבנו פרץ, סב, א, ד"ה 'חייך קודמין לחיי חברך', עמ' קכו.

<sup>164</sup> כך סבור ר"י פערלא, ספר המצוות לרס"ג, חלק ראשון, עשה כה, ניו יורק תשכ"ב, עמ' קסו.

<sup>165</sup> בבא מציעא ה, כה-כו. וכפי שהסברתי שם המדובר כנראה בחיוב הנובע מתהליך התשובה.

<sup>166</sup> פרק זה, סעיף 1.2.



רבי אלעזר יתכנו רק כהרחבה של חכמים, שדאגו לחיותו של הלווה, ומכח כך הרחיבו את חובת ההשבה לכדי חיוב משפטי.

### 3. חלק ג – ראייה מברייטא א'

1. מיתבי: .
2. הניח להן אביהן מעות של רבית אע"פ שידועין שהן של רבית אין חייבין להחזיר
3. הא אביהן חייב להחזיר
4. הוא הדין דאפלו אביהן נמי לא ואידי דקא בעי מיתני סופא: הניח להן אביהן פרה או טלית וכל דבר המסויים חייבין להחזיר מפני כבוד אביהן, תנא נמי רישא בדידהו.
5. מפני כבוד אביהן הני מי מיחייבי? קרי כאן ונשיא בעמך לא תאר בעושה מעשה עמך
6. כדאמ' רב פנחס בשעשה תשובה הכא נמי בשעשה תשובה
7. אי עשה תשובה מאי בעו גביה?
8. שלא הספיק להחזיר עד שמת

קטע זה של הגמרא כולל הקטע הבא, כולו סתמאי. לא מצויינים שמות אמוראים, מלבד רב פנחס, שאינו מובא בדיבור ישיר.<sup>167</sup>

בחלק זה של הסוגיה מובאת הברייטא המקבילה לתוספתא בבא מציעא ה, כה-כו, במגמה להוכיח ממנה שריבית יוצאה בדיינים. כבר ציינתי למעלה,<sup>168</sup> שבעלי הסוגיה שלנו לא הכירו את התוספתא כפי שהיא לפנינו. מחלק זה של הסוגיה, הנחה זו מוכחת. ברור שמהתוספתא אין ראייה לדעתו של רבי אלעזר. אדרבא, לו הכיר המקשן את התוספתא, היה מוכיח ממנה בדיוק את הדעה ההפוכה, שריבית אינה יוצאה בדיינים ורק חובה היא לחזור בתשובה.<sup>169</sup> אולם הברייטא שהיתה ידועה לבעלי הסוגיה לא כללה את הרישא של התוספתא.<sup>170</sup>

מתירוץ הגמרא הדברים מוכחים פעם נוספת. הגמרא מעמידה אוקימתא בברייטא: "בשעשה תשובה". המכיר את התוספתא אינו זקוק לאוקימתא. כל שהיה עליו לעשות הוא לצטט את הרישא. גם שאלת הגמרא בסוף: "אי עשה תשובה מאי בעו גביה", היתה נחשבת. הרי שאלה זו קשה רק על הברייטא, כפי שהעמידה אותה הגמרא. לפי התוספתא, הבבא שמדברת על הבנים, אינה מתייחסת למקרה שהאב עשה תשובה דווקא. ולא עוד, אלא שהמילים "מפני כבוד אביהן", אינן נמצאות בתוספתא, ושוב לא היתה עולה קושיית הבבלי.

### 3.1. היחס למקבילה בבבא קמא

<sup>167</sup> רב פנחס אמר לשון כזו במסכת חגיגה כו, א, על המשנה שם אודות גנבים שהחזירו כלים. תירוץ מעין זה מובא גם ביבמות כב, ב, ובסנהדרין פה, ב, אף שם בסוגיות סתמאיות. מענין לציין שבכל שלושת הסוגיות מדובר על יחסי בן אל אביו החוטא. הלבני, בבא קמא, עמ' שנג, מוסיף, ששאלת הגמרא כאן אינה הכרחית. המגבלה "בעושה מעשה עמך", נאמרת בסוגיות האחרות בהקשר לחיוב מיתה של מקלל אביו, והרמב"ם ממרים ו, יא, פסק ש"ממזר חייב בכבוד אביו ומוראו".

<sup>168</sup> בפרק שני, סעיף 2.1.2.

<sup>169</sup> ראשונים כאן (רמב"ן, סב, א, ד"ה מיתבי, עמ' שסד; הריטב"א, סא, ב, ד"ה יורי' יוחנני, עמ' תק; הר"ן, סא, ב, ד"ה יואיכא) הקשו באופן דומה מדוע התוספתא לא הובאה כראיה בסוגייתנו, ובדרך שמא ענו שתוספתא זו לא נשנתה בי רבי חייא. הלבני, בבא קמא, עמ' שנג, הערה 12, העיר שחוקר מודרני היה מעדיף לומר שהגמרא לא הכירה את התוספתא.

<sup>170</sup> ראה שוחטמן, מעשה, עמ' 226, הערה 255, שמניח כדבר פשוט שהבבלי לא הכיר את התוספתא הזו, אם כי מציע הוא גם אפשרות שהבבלי הכיר את התוספתא והעדיף לשלב את האמור בה באמצעות דיוק. אולם דבריו אפשריים רק לפי הבנתו השונה בסוגיה. שוחטמן סבור שמהתוספתא אכן יש ראייה לקיומה של חובת השבה כדברי רבי אלעזר. לפי שוחטמן מדובר בחובת השבה שאינה משפטית ובכל זאת ניתן לאכוף את קיומה.

לחלק זה יחד עם החלק הבא מקבילה בבבא קמא.<sup>171</sup> בסוגיית בבא קמא מוסבים הדברים על הברייתא של 'אין מקבלין מהין'. הסוגיה יוצאת מתוך הנחה, שההוראה לא לקבל מהם סותרת את הוראה שחייבים להחזיר. לאור הנחה זו מקשה הגמרא, כמו בסוגייתנו, משתי הברייתות שמחייבות החזר ריבית. בסוגיית בבא קמא שלא כבסוגייתנו, מוסבר החיוב המופיע בברייתא השניה כחיוב לצאת ידי שמים. כלומר, לפי סוגיית בבא קמא, אין מניעה לפרש את החיוב המופיע בברייתא כחיוב וולנטרי בלבד. תירוץ כזה בסוגייתנו אינו מופיע, למרות שהיה ניתן באמצעותו להשיב על הראיות משתי הברייתות.

חוקרים נחלקו בשאלה איזו סוגיה העתיקה מחברתה. הלבני סבור, שהחלק המקביל לקטע זה שאנו דנים בו, הועבר לבבא קמא מכאן:<sup>172</sup>

מה שאיחד את שתי הסוגיות היתה הקושיה (אבל לא התשובה) מברייתת הגזלנין ומלוי ברבית הנמצאת בשני המקומות, ובגלל דמיון זה הוסיף המעביר אח"כ כאן (=ב"ק – צ.ש.) גם את הקושיה והתשובה מברייתת הניח להם אביהם.

כלומר, בתחילה היתה בסוגיית בבא קמא רק שאלה מהברייתא השניה. הדמיון בין שתי הסוגיות בשאלה זו, גרם שהעבירו לבבא קמא אף את השאלה והתירוץ שהיו מתחילה רק בסוגיית בבא מציעא. הלבני מבסס דבריו על כך שלשאלת הסוגיה בבא קמא יש פתרון פשוט שהברייתא מדברת על מי שגזל והלווה באקראי בלבד. זאת על פי גישת ר"י שם שבמקרה כזה לא חלה ההוראה של 'אין מקבלין מהין'.<sup>173</sup>

" ברנד סבור שדווקא סוגייתנו היא ששאבה מסוגיית בבא קמא.<sup>174</sup> אמנם גישתו זו אינה נסמכת על שום הוכחה! ברנד רק מציין שההסבר שהוא מציע לסוגיית בבא קמא, מחייב את ההנחה שכל הפסקאות שם הינן מכוונות, ולכן צריך לומר שסוגיית בבא מציעא היא העתקה.<sup>175</sup> טיעונו העיקרי של הלבני ניתן לדחיה, שכן כפוף הוא דווקא לשיטת ר"י בסוגיה. אולם יש לומר בדומה לדבריו, שיכולה היתה הגמרא לתרץ שמחזיר לצאת ידי שמים, או שהחיוב לפני התקנה, וזאת לפחות כתירוץ נוסף. ומאחר שאין כל ראיה לטיעון ההפוך, סביר יותר שקטע הגמרא העבר מסוגייתנו לבבא קמא.<sup>176</sup>

### 3.2. ההתעלמות מחיוב שאינו גמור

בסוגייתנו לא מוצעת האפשרות להסביר את החיוב המופיע בברייתות כחיוב שאינו גמור. לכל אורך הסוגיה, לא העלתה הגמרא את האפשרות, שקיים חיוב שאינו חיוב גמור. האמוראים נחלקו

<sup>171</sup> צד, ב, הקטע שם מבוסס על הברייתא של 'אין מקבלין מהין'. ההנחה של הסוגיה היא שאם אין מקבלים מהם לא תיתכן הוראה שחייבים להחזיר. ולאור הנחה זו מקשה הגמרא כמו בסוגייתנו משתי הברייתות.

<sup>172</sup> ד' הלבני, מקורות ומסורות בבא קמא, עמ' שנב.

<sup>173</sup> תוספות ד"ה 'בימי'.

<sup>174</sup> י' ברנד, "תקנת השבים", דיני ישראל כ – כא (תש"ס – תשס"א), עמ' 453, הערה 42.

<sup>175</sup> לדעתי כל דבריו שם דחוקים ביותר ומבוססים על השערה רחוקה ראה בעיקר בעמ' 452, שלדעתו הברייתא והתוספתא חד הם! והתלמוד בשלב זה מעדיף להתעלם מן הרישא, "ומעתיק את מרכז הכובד של ההלכה אל אמצעה: חובת ההחזרה אינה באה מכוח חיובו של האב (תשובה), אלא מכוח חובתם של בנים (כבוד אביהם). אף את מרכיב התשובה – הגורם הישיר לפי פשוטה של התוספתא, חושף התלמוד בעקיפין..". ראה שם המשך דבריו. אולם כפי שהראיתי למעלה (פרק שני, סעיף 2.1.2) אין להתייחס לברייתא שבבבלי כאל התוספתא, ולא עוד אלא שברייתא זו כפי שלפנינו אמוראית היא. זאת מלבד הטענה העקרונית, שהסבירות שהבבלי לא הכיר את התוספתא, גבוהה הרבה יותר מהסבירות שיש כאן התעלמות מחושבת. ויש להוסיף גם את הראיות מסוגייתנו, (כפי שהראיתי כאן) לעובדה זו.

<sup>176</sup> מביקורת עדי הנוסח לא מתקבלת תמונה חד משמעית. מצד אחד בתחילת הסוגיה, קיימת אחידות גבוהה בעדים של בבא מציעא, לעומת הבדלים בעדים של בבא קמא. המשפט "אינהו הוא דאין חייבין להחזיר הא אביהן חייב להחזיר" בכל העדים השימוש בעברית "חייבין להחזיר" כפי שכתוב בברייתא. לעומת זאת בבבא קמא בחלק מהעדים בארמית: "מיחייבי לאהזורי". מצד שני בהמשך הקטע מתהפכת התמונה ודווקא בבבא קמא האחידות גבוהה לעומת הבדלים בבבא מציעא.

בשאלה אם ריבית יוצאה בדיונים, והמקור שהובא לדעת רבי אלעזר הוא מפסוק המחייב את ההשבה. כלומר הדיון הוא אודות חיוב גמור שניתן לאכיפה. כך גם הובנו הברייתות המדברות על חובה להחזיר.

אולם קשה להניח, כפי שהבינו כמה מהראשונים, שהמחלוקת בין האמוראים היא קיצונית. כלומר שלדעת רבי יוחנן לא רק שאין חיוב גמור להחזיר, אלא אפילו חיוב לצאת ידי שמים אין.<sup>177</sup> הסבר כזה קשה מצד עצמו, ואף מדברי הגמרא (שורה 7): "אי עשה תשובה מאי בעו גביה", עולה שהעושה תשובה מחזיר את הריבית שנטל. מסתבר שבעלי הסוגיה, לא ראו את האפשרות לפרש את המקורות המחייבים להשיב ריבית, כמדברים על חיוב לחזור בתשובה, כאפשרות סבירה.<sup>178</sup> שמא סברו הם שאין צורך לומר שהחוזר בתשובה ראוי לו שיחזיר את הריבית שלקח. לחילופין יתכן שסברו שהמונח 'חייב' מלמד על חיוב משפטי גמור. בכל אופן ברור שאילו הכירו את התוספתא לא היו סבורים כך.

#### 4. חלק ד – ראייה מברייתא ב'

1. מיתבי:
2. הגזלנין ומלוי רביות אע"פ שגבו מחזירין
3. גבי גזלנין מאי אע"פ שגבו איכא? אי גזול גזול ואי לא גזול לא גזול!
4. אלא אימא: הגזלנין ומאן נינהו מלוי רביות אע"פ שגבו מחזירין
5. תנאי היא דתניא:
6. ר' נחמיה ור' אליעזר בן יעקב פוטרין את המלוה ואת הערב מפני שיש בהן קום עשה
7. מאי קום עשה לאו דאמרינן להו קומו אהדרו, מכלל דתנא קמא סבר לאו בני אהדורי נינהו.
8. לא, מאי קום עשה לקרועי שטרא
9. מאי קסבר? אי קסבר שטר העומד לגבות כגבוי דמי הא עבדיה לאיסורא ומאי דהוה הוה
10. ואי קסבר שטר העומד לגבות לאו כגבוי דמי הא לא עבד ולא מידי
11. לעולם קסבר שטר העומד לגבות לאו כגבוי דמי והא קמ"ל דשימא מלתא היא
12. הכי נמי מסתברא דקתני: ואלו עוברין בלא תעשה המלוה והלווה והערב והעדים בשל' כולהו עבוד מעשה אלא עדים מאי עבוד אלא לאו שמע מינה דשימא מלתא היא

בקטע זה עסקתי בפרק הראשון.<sup>179</sup> ציינתי שם שהצעת הגמרא לפרש את הברייתא על קריעת השטר (שורה 8), ללא כל רמז בלשון הברייתא, דחוקה היא. מעבר לכך יש להעיר כאן רק על נקודה אחת, עליה נחלקו הראשונים. הסוגיה מצטטת ברייתא ממנה עולה חיוב השבה, כלומר ממנה ראייה נגד רבי יוחנן. כתשובה מציעה הגמרא ששאלה זו אינה אלא מחלוקת תנאים, ומובאת ברייתא כראיה. בתגובה לכך אומרת הגמרא (שורה 8): "לא, מאי קום עשה לקרועי שטרא". כלומר, המחלוקת בין התנאים אינה אודות חיוב השבה, אלא אודות חיוב קריעת השטר לפני גבייתו.

ההסבר החדש של הגמרא, ממקם את המחלוקת על עבירת השימה – לא תשימון עליו נשך. לפי רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב, אין לוקין על לאו זה, כיון שניתן לתקנו על ידי קריעת השטר, ולדעת תנא קמא לוקין על השימה. הגמרא אינה אומרת מה עמדת התנאים לגבי השאלה העיקרית – חיוב ההשבה.

<sup>177</sup> ראה למשל תוספות בדף סב, א, ד"ה 'תנאי'; הרמב"ן שם ד"ה 'מיתבי', עמ' שסד, וראה הערה 28.

<sup>178</sup> לנו הדבר נראה סביר שכן מכירים אנו את התוספתא.

<sup>179</sup> פרק ראשון, סעיף 2.2.

על פי מהלך העניינים בסוגיה, מתבקש לומר שטיעון זה נאמר בניגוד לאמור לפני כן. כלומר, לאחר שתירצה הגמרא את דעת רבי יוחנן בטענה 'כתנאי', מובאת עמדה הפוכה המנסה לשלול אפשרות זו. לפי זה, עמדה זו היא עמדת רבי אלעזר שמחייב את החזרת הריבית. יוצא שכעת סבורה הגמרא שאין מחלוקת בין התנאים, וכולם מחייבים את החזרת הריבית. אולם הסבר כזה קשה. אם לכל הדעות קיים חיוב השבה, הרי שבכל מקרה ניתן לתקן את העבירה, ומה מקום יש למחלוקת בענין קריעת השטר.<sup>180</sup>

רש"י כותב: <sup>181</sup> "לא לעולם אימא לך אם גבה דברי הכל אינו מתוקן בחזרה מן המלקות דאין כאן ניתק לעשה והאי תני פטורין בשלא גבו..". יש שהבינו את דבריו כפי שאכן נראה, שטיעון זה נאמר אליבא דשיטת רבי יוחנן. ולפי הבנה זו הקשו בצדק, שאין זה תואם את מהלך העניינים ההגיוני בסוגיה. ויש שהוסיפו שהסבר זה מותיר את הברייתא ממנה החל הדיון, ללא הסבר וכקושיא על שיטת רבי יוחנן.<sup>182</sup>

עקב קשיים אלו, הציעו כמה מהראשונים פירוש רדיקלי. לפי דעתם אין בכוונת רש"י לומר שהתנאים של הברייתא חולקים על חובת ההשבה. מה שאומר הוא, שלמרות שיש חובת השבה, אין היא גורמת לביטול המלקות. כך לשון הרמב"ן:<sup>183</sup>

והשתא אמרינן דכ"ע בני אהדורי ניהו ואעפ"כ לא תקנו לאו שעברו עליו, משום דהאי לאו לא ניתק לעשה הוא שעל נתינת הרבית הקפידה תורה אע"פ שהחזיר ומלוה חייב כמו שחייב לזה דלאו משום ממון הוא דחייביה רחמנא, אלא מפני שזה מעשה איסור בין החזיר בין לא החזיר. ומה שהזיקתו תורה להחזיר מצוה באפי נפשה היא ולא לתקוניה לאויה..<sup>184</sup>

שלב זה של הסוגיה קשה ואין הסבר הפותר את הקשיים באופן חלק. לדעתי מה שניתן להסיק מכך, שלבעלי הסוגיה היה חשוב להציג מצג התואם את עמדת רבי אלעזר, שכמותו גם נפסקה ההלכה.<sup>185</sup> לולי מגמה זו, היתה הסוגיה מותירה את תשובת הגמרא "כתנאי" ללא נסיון לדחיה. אלא שהשארית התשובה הזו ללא התנגדות, מהוה הודאה שיש מחלוקת תנאים וממילא שיש תנא הסבור כרבי יוחנן. בשלב זה לא הברייתא ממנה התחיל הדיון היא הנושא, אלא הברייתא ממנה עולה לכאורה שיש כאן מחלוקת תנאים.<sup>186</sup>

## 5. חלקה - הכלל של רב ספרא

1. אמ' רב ספרא כל שאלו בדיניהם מוציאין מלווה למלוה בדיננו מחזירין ממלוה ללווה, וכל שבדיניהם אין מוציאין מלווה למלוה בדיננו אין מחזירין ממלוה ללווה.
2. אמ' ליה אביי לרב יוסף וכללא הוא?

<sup>180</sup> לאור קושי זה הסבירו הראשונים (ראה למשל רמב"ן ד"ה 'מכלל' עמ' שסו) שאמנם החזרת הריבית פוטרת ממלקות על הלאוים האחרים (לא תקח, לא תתן ולא תהיה לו כנושה), אך הלאו של לא תשימון אינו נפטר בהשבת הריבית ועל כך נחלקו התנאים אם נפטר הוא בקריעת השטר.

<sup>181</sup> ד"ה 'לא'.

<sup>182</sup> בכ"י וטיקן 117 נאמר במפורש: "דכולי עלמא אין מחזירין והכא בשלא נתן עסיקין מאי קום עשה לקרועי שטרא" אך מסתבר שגירסה זו באה בעקבות הבנה כזו בפירוש של רש"י.

<sup>183</sup> מובא בהערה 180, עמ' שסז.

<sup>184</sup> הרשב"א עמ' תפ, חלק על דברים אלו וטען: "דא"כ אף אנו נאמר בכל לאוין הניתקין לעשה איסורא דעבד עבד ומצד אחר הוא דחייב הכתוב לתקן"

<sup>185</sup> בבא מציעא סה, ב.

<sup>186</sup> יתכן שיש לפסק את הגמרא בשורה 7, באופן שונה מההבנה המקובלת. יתכן שהמילים "מכלל דתנא קמא סבר לאו בני אהדורי ניהו", אינם השלמת התשובה לדעת רבי יוחנן, אלא הצגת הקושי לפי רבי אלעזר. כלומר מהסבר זה עולה שתנא קמא סבור שאין חיוב השבה, וקשיא לרבי אלעזר. ועל כך באה התשובה: "לא מאי קום עשה לקרועי שטרא". ראה חידושי הריטב"א, ד"ה 'לאו' עמ' תקד, שגירסתו היתה: "לאו מכלל דתנא קמא סבר לאו בני אהדורי ניהו". לפי גירסה זו ברור, שמילים אלו מסיימות את התשובה לדעת רבי יוחנן. אולם אין לגירסה זו רע בכל כתבי היד.

3. והרי סאה בסאה דבדיניהם מוציאין מלווה למלווה ובדיננו אין מחזירין ממלווה ללווה
4. אמ' ליה אינהו בתורת פקדון אתו לה
5. אמ' ליה רבינא לרב אשי והרי משכנתא בלא נכיתא דבדיניהם מוציאין מלווה למלווה ובדיננו אין מחזירין ממלווה ללווה
6. אמ' ליה אינהו בתורת זביני אתו לה
7. אלא רב ספרא מאי אתא לאשמעינן
8. הכי אתא לאשמעינן :
9. כל שאלו בדיניהם מוציאין מלווה למלווה בדיננו מחזירין ממלווה ללווה רבית קצוצה וכדר' אלעזר
10. וכל שבדיניהם אין מוציאין ובדיננו אין מחזירין רבית מוקדמת ורבית מאוחרת

בחלק האחרון של הסוגיה, נפתח חלון לדיון האמוראי אודות השבת ריבית, שכפי הנראה אינו מכיר עדיין את המונחים ריבית קצוצה ואבק ריבית. בחלק זה רב ספרא קובע כלל המגדיר איזו ריבית יש להשיב (שורה 1). על כלל זה דנים אביי ורב יוסף (שורות 2 - 4), וכן רבינא ורב אשי (שורות 5 - 6). בחלק האחרון (שורות 7 - 10), חוזר החלק הסתמאי ומסביר את רב ספרא. רב ספרא אינו משתמש במונחים 'ריבית קצוצה' ו'אבק ריבית', ואף הלשון 'יוצאה בדיינים' אינה נמצאת כאן. יתירה מזאת, רב ספרא מציע קריטריון משלו, להבחין איזו ריבית יש להחזיר. הקריטריון של רב ספרא הוא רמת החיוב המשפטי שמוטלת על הלווה. ריבית שהלווה מחוייב בה, כמו שמחוייב הוא בפרעון ההלוואה גופה, היא ריבית שיש להחזירה. קריטריון זה נדון על ידי האמוראים פעמיים. אביי תקף את הכלל מדין סאה בסאה. ורבינא הקשה על הכלל ממשכנתא בלא נכיתא. בשני המקרים הללו אין איסור ריבית אלא מדרבנן. מדברי אביי ורבינא עולה שהלכה רווחת היא, שאין מחייבים במקרים אלו את החזר הריבית. שתי הדוגמאות הללו הינן הוכחה טובה לכך שהקריטריון של רב ספרא אינו מספיק. הקריטריון של רב ספרא מוגבל בגלל ההשוואה אל דיניהם. התשובות שנתנו רב יוסף לאביי ורב אשי לרבינא, אומרות בדיוק את זאת. יש מקרים שעל פי דינינו זו ריבית דרבנן, למרות שבראיה של דיניהם מדובר בהתחייבות גמורה. אביי ורבינא הסתפקו בהסברים שקבלו. ברור שהכלל של רב ספרא אינו מכסה אלא הלוואות שמתן ריבית בצידן. סתמא דגמרא באה להבהיר ושואלת אם כן מה בא רב ספרא להשמיע. התשובה של סתמא דגמרא היא על פי המושגים המוכרים לה. רב ספרא אכן הבחין בין ריבית קצוצה, ריבית עליה התחייב הלווה מראש במסגרת ההלוואה; ובין ריבית שניתנת גם היא למלווה אלא שאין היא מחוייבת בהסכם ההלוואה. זו היא למשל ריבית מוקדמת או מאוחרת.

## 6. סיכום הממצאים בתלמוד הבבלי ומסקנות

- הגרעין של סוגיית הבבלי היא אותה מחלוקת של אמוראי ארץ ישראל, בשאלה אם ריבית יוצאה בדיינים. אולם בבבלי מוסבת המחלוקת על ריבית קצוצה, תוך העמדת חלוקה ברורה וחד משמעית בין ריבית קצוצה לאבק ריבית.
- מונחים אלו אינם מופיעים בשימוש זה, בספרות התנאית והאמוראית, עד הבבלי. המונח 'ריבית קצוצה' קיים רק בבבלי ורק בהקשר של חיוב השבה. המונח 'אבק ריבית' מופיע בתוספתא, אך במשמעות מצומצמת ככינוי לחומרה בעלמא.

- המונח 'ריבית קצוצה' נולד בעקבות הקביעה של האמוראים בבבל, שהקציצה היא המגדירה את הריבית החמורה שיוצאה בדיינים. יתכן שבעקבות הגדרה זו, ובמגמה להפחית את חומרת ההתייחסות לריבית האחרת, הוגדרה זו בלשון מצמצמת: 'אבק ריבית'.
- עורך הסוגיה דחה לסוף, מסורת אמוראית חלופית, שאינה משתמשת עדיין במונחים 'ריבית קצוצה' ו'אבק ריבית'. מסורת זו משקפת את השלב הקדום, בו ההבחנה בין ריבית היוצאה בדיינים לזו שאינה יוצאה טרם הוגדרה באופן נחרץ.
- את החיוב להשיב ריבית לומד רב נחמן מהפסוק בתורה "וחי אחיך עמך". ללימוד זה אין מקור קדום, ומסתבר שהוא רעיון בבלי מקורי. שלושה אמוראים מציגים מקורות לדעתו של רבי יוחנן. לכאורה היה מקום להניח שאמוראים אלו סבורים כמותו. אולם לפחות לגבי רבא ניתן להוכיח שלא כך היתה דעתו, שכן עסק הוא בשאלות של הוצאת ריבית הלכה למעשה.
- רבא וכן רבי יצחק מציגים מקורות מהם עולה, שגישת רבי יוחנן חמורה יותר מזו של רבי אלעזר. בכך ממזערים הם את המשמעות המקילה של שיטה זו. הסבר כזה תואם את דרכו של רבא שסבור כרבי אלעזר.
- ברובד הסתמאי של סוגייתנו, מובאות שתי ברייתות המקבילות לשתי ההלכות מן התוספתא, בהן דנתי בפרק הראשון. הברייתא הראשונה מקבילה לתוספתא בבא מציעא ה, כה-כו, למעט הרישא. עורכי הסוגיה לא הכירו את התוספתא כפי שלפנינו, כך עולה ממהלך הסוגיה כאן במספר מקומות. עורך סוגייתנו אינו מעלה בשום שלב את האפשרות שהחיוב המוזכר בברייתות הינו חיוב וולנטרי בלבד. למרות שרעיון כזה מובע במקבילה בבא קמא צד, ב.

## 6.1. הבללי שלב אחרון בהתפתחות חיוב ההשבה

ניתן להצביע על המחלוקת האם ריבית יוצאה בדיינים, כשלב האחרון בתהליך התגבשותו של החיוב להשיב ריבית. לאור זאת ניתן היה לטעון, שבסוגיית הירושלמי מופיע השלב האחרון בהתפתחות הלכה זו. אולם המחלוקת אצל אמוראי ארץ ישראל, לא יצאה מגדר מחלוקת תיאורטית. מלבד הסוגיה הקצרה בה עסקנו, בכל שאר פרק איזהו נשך בירושלמי, לא נמצא ולו דיון אחד על הוצאת ריבית! דומה שניתן להסיק מכאן, שבפועל לא יושמה ההלכה של הוצאת ריבית, ולפחות למעשה נפסקה בארץ ישראל ההלכה כרבי יוחנן.

לא כן בבבל. אמוראי בבל עסקו בשאלות של הוצאת ריבית הלכה למעשה. מכאן ניתן להסיק שהוצאת ריבית ממלווים, היתה ישימה, ודייני בבל אכן פסקו לטובת לווים שתבעו להוציא ריבית ממלווים.

נתון זה מתאים להנחה ההיסטורית, שהבעיות שאפיינו את החברה היהודית בארץ ישראל, בסוף תקופת התנאים ותחילת תקופת האמוראים, לא הטרידו את יהדות בבל.<sup>187</sup> בבבל לא היה צורך להתמודד עם שכבת עשירים, שרוב ממונם בא מגזל וריבית, ושמצלת את דלת העם. אדרבא, חיי מסחר ערים הכוללים הלוואות ואשראי, שלא על בסיס ניצול החלשים, הם שאפיינו את החברה בבבל.

הצורך לאפשר חיי כלכלה ערים, המבוססים בין היתר על אשראי שתמורתו בצידו, חייבה התמודדות הלכתית מחודשת, עם ההרחבה התנאית של הלכות ריבית. לאמוראי בבל היה חשוב להבחין הבחנה ברורה, בין 'ריבית קצוצה' ל'אבק ריבית'. מצד אחד לא נמנעו מליישם את ההלכה המחמירה, עם מי שהלווה בריבית האסורה מהתורה. מצד שני, היה חשוב להם להגדיר את ההלכות האחרות בכותרת המינימליסטית: 'אבק ריבית'. ההחמרה בדינו של המלווה בריבית גמורה, כולל

<sup>187</sup> ראה המקורות המובאים לעיל בהערה 123.

ההגדרות המובחנות בין שני סוגי הריבית, אפשרו להקל בדינים שמוגדרים 'אבק ריבית', ללא חשש מפני סחף אפשרי. המחלוקת שהגיעה מארץ ישראל, שלכאורה היתה אמורה להיות מוכרעת כמו שם לקולא; הוכרעה לחומרא דווקא בשל הצורך ללכת לקולא.<sup>188</sup>

הגדרות אלו לא נוצרו מיד. קדמו להן התלבטויות של האמוראים בשאלה, מה היא ההגדרה המדוייקת של ריבית חמורה, שדינה להיות מוחזרת. רב ספרא הגדיר את הריבית החמורה על פי ההתייחסות הנוכרית אל ריבית.<sup>189</sup> ריבית שהגויים מוציאים מלווה למלווה, כלומר כופים את הלווה לעמוד בתשלום הריבית עליה התחייב, היא הריבית היוצאת בדיינים. במקום אחר אנו מוצאים שרבה נשאל האם משכנתא, הלוואה שכנגדה נמסרת קרקע כבטוחה ושהמלווה נהנה מפירותיה, יוצאה בדיינים.<sup>190</sup> מצד אחד מדובר כאן בהלוואה, אך מצד שני לא הוסכם מראש על כך שהמלווה יהנה מקרקע זו. רבה ענה, שהמגדיר ריבית המוצאת בדיינים היא הקביעה מראש, בלשון הגמרא: "משום דלא קץ ליה".

נראה שקביעה זו של רבה, קנתה לה שביתה אצל אמוראי בבל. בעקבותיה נוצר הכינוי לריבית היוצאת בדיינים: 'ריבית קצוצה'. רק ריבית שהוסכם עליה מראש, וכמובן כשמדובר בהלוואה, היא הריבית החמורה.

מכאן נוצר הצורך בשם מקביל. כאשר מדובר ברווחים הבאים מאליהם, שלא על בסיס הסכמה מראש, וכן כשמדובר בעסקאות מכר ולא בהלוואה, אין זו ריבית חמורה. יכולים היו האמוראים להסתפק במונח החלופי 'ריבית שאינה קצוצה'. אולם מונח כזה מותיר את השם ריבית דומיננטי. המונח 'אבק ריבית' שבמקורו התייחס לחומרה בעלמא, ממזער את המילה 'ריבית' ומאפשר את המגמה שהיתה נדרשת לאמוראי בבל.

---

<sup>188</sup> השווה י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, עמ' 14: "אף מגמת ההקלה בבחינת "כוח דהיתרא עדיף", המסתמנת בתקופות שלאחר החורבן, שימשה לעתים מניע לבירור מוצא ההלכות, לבירור חומרתן, ולהגדרתן של הלכות שונות כמצוות דרבנן בלבד". ז' ספראי, "לשאלת השתלבותה של האומה היהודית בכלכלה" יוון ורומא בארץ-ישראל, ירושלים 1989, עמ' 172, כותב ש"בדיני ריבית התלמוד הבבלי, באופן כללי מחמיר יותר". טענתו זו אינה מגובה בראיות. יתכן שדבריו מבוססים על ההלכה של הוצאה בדיינים. וראה הסבריו שם בהערה 135.

<sup>189</sup> בבא מציעא סב, א.

<sup>190</sup> בבא מציעא סז, א.

## סיכום ומסקנות

### 1. סיכום

בספרות התנאית מופיע החיוב להשיב ריבית כחיוב מוסרי-דתי לחוזר בתשובה. כך עולה במפורש מן התוספתא בבא מציעא ה', כה-כו, המתייחסת בהקשר של השבת ריבית רק למלווה שעשה תשובה, ופוטרת את בניו מהשבת הריבית שלקח אביהם. אמנם התוספתא מחייבת את הבנים להשיב ריבית במקרה שמדובר ב"דבר שיש בו אחריות", אלא שחיוב זה אינו סותר את המסקנה דלעיל. לפי פירוש הבבלי החיוב הוא מפני כבוד אביהם ובעבודתי העליתי הצעות נוספות, ומכל מקום אין ללמוד מכאן על חיוב משפטי הניתן לתביעה.

גם מהתוספתא בבא מציעא ו', טז, המביאה דעתם של תנאים שאין לוקים על איסור ריבית מפני שהוא ניתן להשבה, אין הוכחה להיותו של החיוב מצות עשה. כפי שהעליתי בעבודתי, די בחיוב מוסרי להשיב את הממון שנלקח, כדי לפטור את המלווה ממלקות.

התוספתא בשביעית ח, יא מורה שלא לקבל ריבית המושבת מן המלווה. מהלכה זו אין הוכחה חד משמעית באשר למהות החיוב להשיב ריבית. אולם להלכה זו תפקיד חשוב להבנה הכללית של התפתחות דין השבת ריבית. מכאן חיזוק להערכה שלידתו של החיוב מוקדמת היא, ואין ליחסה לדורות שלאחר החורבן.

הברייתות שבתלמודים אינן מוסיפות לנו מידע חדש אודות המסורות של התנאים. הבדלים משמעותיים שנמצאו בברייתא המקבילה לתוספתא בבא מציעא ה', כה-כו, הינם ככל הנראה עיבוד בבלי של הברייתא ולא מסורת תנאית חלופית.

עליית מדרגה של הדין מופיעה בדין האמוראי בשני התלמודים. כבר בירושלמי נחלקו רבי יוחנן ורבי ינאי בשאלה האם ריבית יוצאה בדיינים. הסוגיה הקצרה אינה פשוטה, ולמרות שמבחינה פרשנית תופסת שיטת רבי יוחנן את מרכז הדיון, מבחינה היסטורית יש לדון דווקא בשיטתו של רבי ינאי. אמנם פירשתי כי רבי ינאי מצביע על הרישא של המשנה כבסיס לדבריו שריבית יוצאה בדיינים, אולם מובן שאין זה מקור הדברים ויש לחפש מנין שאב גישה זו.

הבבלי (בבא מציעא סא, ב – סב, ב) עוסק בשאלת ההשבה של ריבית בסוגיה ארוכה המבוססת על אותה מחלוקת של אמוראי ארץ ישראל. אולם בבבלי מחלוקת זו מתיחסת באופן מפורש לא רק למשנה הראשונה בפרק, כי אם לכל הסוג של ריבית המכונה 'ריבית קצוצה'. עורך הסוגיה בבבלי הקדים למחלוקת הקדמה המבחינה בין 'ריבית של תורה' ל'של דבריהם', ובהתאמה בין 'ריבית קצוצה' ל'אבק ריבית'. מה שרמז אליו רבי ינאי בירושלמי בשתי מילים, הופך לחלוקה קטגורית ברורה בבבלי.

אמוראי בבל הראו מקור בפסוקים לכל אחת משתי הגישות. כך נוצר הרושם כי לדעת רבי אלעזר שריבית יוצאה בדיינים זהו חיוב גמור, ואכן יש ראשונים הסבורים שיש מצוות עשה להשיב ריבית. אולם גם לשיטת רבי יוחנן המקילה הובאו ראיות מן הפסוקים. משתיים מהן עולה שריבית אינה יוצאה בדיינים מכיוון שדינה חמור יותר. האמוראים שצינו לפסוקים אלו סברו כנראה שריבית יוצאה בדיינים. אחד מהם – רבא, ודאי סבור כך, כפי שעולה מסוגיות נוספות. ומסתבר שמגמתם היתה למזער את המשמעות המקילה של שיטת רבי יוחנן.

ממהלך הסוגיה עולה כי עורכיה לא הכירו את התוספתא (בבא מציעא ה', כה-כו). לכל אורך הסוגיה הדיון נסוב אודות השאלה אם ריבית יוצאה בדיינים, האפשרות שקיים חיוב שאינו משפטי כפי שמשמע מהתוספתא, אינו מוצע כלל.



## 2. מסקנות

החיוב להשיב ריבית מוגדר אצל התנאים כחיוב וולונטרי המופנה לחוזר בתשובה. חיוב זה בוטל, לפחות למעשה, על ידי ההוראה ללווה להימנע מלקבל ריבית המושבת אליו מאת המלווה.

מן משנה נעדר החיוב להשיב ריבית לחלוטין. להסבר היחס בין המשנה לתוספתא הצעתי מספר אפשרויות. בעיני נראה סביר, כי המשנה משקפת את השלב האחרון בהתפתחותו של חיוב ההשבה בתקופה התנאית. בעקבות ההוראה שלא לקבל מהם, לא נכלל חיוב ההשבה במשנה.

לאור זאת נראה, שגישתו של ההיסטוריון י' כ"ץ, הסבור שמקורן של ההחמרות בהלכות ריבית קדום מאוד, תואמת גם את הממצאים בסוגיה שלנו. לידתו של חיוב השבת ריבית קדומה, ואולי אפילו קדומה מאוד. הלכה זו קשורה מן הסתם למגמת ההחמרה התקיפה, שהחלה בראשית התגבשותן של ההלכות.<sup>1</sup> יתכן שגם בדורם של רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב,<sup>2</sup> עדיין היתה הלכה זו רווחת. אולם, גם אם בשלב זה כבר חדר הרעיון המחודש של 'אין מקבלים מהם', הרי שחשיבותו של החיוב המקורי היתה גדולה. חכמים אלו ראו בחיוב המקורי עיקרון המצדיק להגדיר את המלווה כמי שמצווה ב'קום עשה', ויש בידיו מה לעשות כדי לתקן את המעוות.<sup>3</sup> בדורות הבאים, ואולי דווקא בדורו של רבי יהודה הנשיא,<sup>4</sup> קבעו חכמים את ההנחיה שיש להימנע מלקבל ריבית המושבת. השלב האחרון של תהליך זה הוא ההימנעות מהכללת החיוב במשנה. בין אם נסביר זאת כשלב אחרון<sup>5</sup> או כהשתקפות של הקביעה שאין מקבלים מהם,<sup>6</sup> כאן נמחק החיוב המקורי, ומגיע לסיומו השלב הראשון של החיוב להחזיר ריבית.

החיוב שאין לו מקור בתורה, נחקק בתקופה קדומה, כמו רבות מהלכות ריבית. המציאות בעידן הקשה שלאחר מרד בר כוכבא, גרמה להסגתו של חיוב זה, על ידי הוראה להימנע מלקבל את החוזרים. תהליך זה מגיע לשיאו בסוף תקופת התנאים, ומתבטא בכך שבמשנה, כבר נעדרת הלכה זו לחלוטין.

לאור נתונים אלו, המחלוקת המופיעה בירושלמי, אם ריבית יוצאה בדיינים מפתיעה. כדי להסביר את גישתו של רבי ינאי שריבית יוצאה בדיינים, עלינו להניח אחת משתיים. או שלרבי ינאי היתה ידועה מסורת של הוצאת ריבית בדיינים, או שהסיק שכך הדין מן המקורות שהיו לפניו. אם מסורת היא, מסתבר שאף היא הד מהגישה המחמירה של ראשוני התנאים להלכת הריבית. אמנם אין פלא שלא מצאנוה במקורות התנאיים, שכן בתהליך הצמצום של החיוב להחזיר ריבית, סביר מאוד שדין הכפייה היה המרכיב הראשון שנעלם. לפי זה, ההלכה של התוספתא לפנינו, המופנית לחוזר בתשובה, משקפת כבר שלב מאוחר יותר.

אמנם יתכן שרבי ינאי הסיק שיטתו מדבריהם של זוג התנאים רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב, הסבורים שאין מלקות בלאו של ריבית מפני שהוא בקום עשה. לא מן הנמנע שרבי ינאי הבין דבריהם כפשוטם – שיש חיוב גמור להשיב את הריבית. היתרון בהצעה זו, שלפיה אין אנו צריכים לשער ללא ראיה שבתחילה החיוב היה גמור. רבי ינאי, שהסיק מתנאים אלו על החיוב, סבור היה שיש לו רמז במשנה. כך אולי פתר את הקושיה המתבקשת על שיטתו, להיכן נעלם חיוב זה במשנה.

<sup>1</sup> מסקנה זו אינה מחייבת לקבל את ההסבר הרעיוני של כ"ץ אודות הרקע להחמרה. בענין זה ניתן באותה המידה לקבל גם את הסברו של אליאש, התולה את ההחמרה בשיקולים משפטיים.

<sup>2</sup> תוספתא בבא מציעא ו, טז (פרק ראשון סעיף 2).

<sup>3</sup> בין מחמת שיש בידו להשיב בפועל, ובין מחמת שהחיוב העקרוני מספיק כדי להגדיר את העברה ככזו.

<sup>4</sup> אם נקבל את עדותו של רבי יוחנן בבבא קמא צד, ב: "בימי רבי נשנית משנה זו", כפשוטה.

<sup>5</sup> פרק ראשון, סעיף 4.5.2.

<sup>6</sup> פרק ראשון, סעיף 4.4.

למרות שהמחלוקת אם ריבית יוצאת בדיינים החלה בארץ ישראל, נראה שלא היתה לכך השפעה למעשה. אין בירושלמי, מלבד הצגת המחלוקת, שום התייחסות לשאלות של הוצאת ריבית. לא כן בבבלי, שם עסקו בשאלות אלו, וניכר שהדעה שריבית קצוצה יוצאה בדיינים רווחה שם. המצב הכלכלי והחברתי הקשה ששרר בארץ ישראל, לא אפיין את יהדות בבל. אמוראי בבל אכפו מלווים להחזיר ריבית מחד גיסא, והקלו במקום שניתן מאידך גיסא, כדי לאפשר עסקאות שיש בהן אלמנט של אשראי. כך נוצר מצב שדווקא החמירה עם המלווים הגמורים, אפשרה להקל במקומות בהם אין מדובר על הלוואה גמורה. לצורך כך חשוב היה להגדיר באופן מובחן בין הריבית החמורה – האסורה מהתורה, לזו שאינה כל כך חמורה ואיסורה מדרבנן. בשלב מאוחר יותר נוצרו השמות 'ריבית קצוצה' ו'אבק ריבית' וסייעו בהבחנה זו.

סוגיית הבבלי אינה מכירה את התוספתא, ואף אינה מכירה באפשרות של חיוב השבה שאינו חיוב גמור. הרעיון של רבי ינאי, שאין לדעת אם מקורו בהלכה קדומה מחמירה או בהיסק עצמאי שלו, מוצא לו שביטה בבבלי, בה המצב הכלכלי-חברתי הרבה יותר בריא ונורמלי.

החיוב להשיב ריבית המופנה בתוספתא לחוזר בתשובה, הפך בירושלמי ואחר כך ביתר שאת בבבלי לחיוב גמור אשר בית הדין אוכף את ביצועו. אבל למרות זאת יש ראשונים שחשו שאין המדובר כאן בחיוב משפטי רגיל.

הרשב"א<sup>7</sup> כותב, כי למרות שרבי אלעזר אמר שריבית קצוצה יוצאה בדיינים, אין הכוונה לירידה לנכסיו של המלווה, "אלא שהוא מצוה להחזיר מדכתיב וחי אחיך עמך, ובמצות עשה כופין אותו ומכין אותו עד שתצא נפשו". כלומר אין כאן חיוב משפטי רגיל אלא מצוה היא המוטלת על המלווה להחיות את הלווה ולהחזיר לו את הריבית, והכפייה היא מדין "כופין על המצוות". באופן שונה הגדיר את החיוב הריטב"א<sup>8</sup>: "כל שגבו כבר, לדברי הכל לא מתקן לאויה בחזרה כלל, אלא שהכתוב רוצה שיקיא מה שאכל".

דברי הרשב"א הנ"ל אף נפסקו להלכה בשולחן ערוך<sup>9</sup>, ונידונים באריכות אצל האחרונים<sup>10</sup>, שכן הגדרה משפטית זו היא בהחלט יוצאת דופן. בעבודה זו נחשף הרקע התלמודי וההיסטורי להיווצרותו של דין מיוחד זה, שאינו עומד בקריטריונים המקובלים. דומני שבמקומות נוספים בהם התפתחה הלכה בעקבות שינויים של מקום וחברה, נדרשו מפרשים ראשונים ואחרונים ליצירתיות מיוחדת כדי להסביר באופן הרמוני את המקורות.

<sup>7</sup> בבא מציעא סא, ב, ד"ה 'ורי אלעזר', עמ' תעז.

<sup>8</sup> בבא מציעא סב, א, ד"ה 'לא מאי קום עשה', עמ' תקד.

<sup>9</sup> יורה דעה קסא, ה.

<sup>10</sup> אציין רק מקור אחד בשל חשיבותו העקרונית: ר' שמעון שקאפ, שערי יושר, שער ה, פרק ג.

## רשימה ביבליוגרפית

### מקורות

#### משנה,

- כ"י קופמן A 50, מהדורת צילום, ירושלים תשכ"ח.
- כ"י פארמה דה רוססי 138, ירושלים תשל"ו.
- כ"י קיימבריג', וליס הנרי לו, ירושלים תשכ"ז.
- משנה עם פירוש הרמב"ם, דפוס ראשון, נפולי רנ"ב, ירושלים תש"ל.
- זרעים, מהדורת מכון התלמוד הישראלי השלם, כרך שני, ירושלים תשל"ה.
- משנה שביעית, מהדורת פליקס, ירושלים תשמ"ז.

#### תוספתא,

- שאול ליברמן, ניו יורק תשט"ו - תשמ"ח.
- צוקרמנדל, מהדורה שניה, ירושלים תרצ"ח.
- <http://www.biu.ac.il/JS/tannaim/sources1.html>
- אוצר עדי הנוסח לספרות התנאית, שמא יהודה פרידמן וליב מוסקוביץ, בר אילן.

#### מכילתא דרבי ישמעאל,

מהדורת האראוויטץ רבין, מהדורה שניה, ירושלים תש"ל.

#### מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי

מהדורת אפשטיין מלמד, ירושלים תשט"ו.

#### ספרא

- כ"י וטיקן אססמאני 66, מהדורת צילום בית המדרש לרבנים, ניו יורק תשי"ז.
- דפוס ונציא ש"ה, (מהדורת צילום ירושלים תשל"א).

#### ספרי במדבר

מהדורת האראוויטץ, ירושלים תשכ"ו.

#### ספרי דברים

מהדורת פינקלשטיין, ניו יורק תשכ"ט.

#### קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה

מנחם יצחק כהנא, ירושלים תשס"ה.

#### מדרש תנאים, דברים

דוד צבי הופמן, חוברת ראשונה.

#### תלמוד ירושלמי,

- דפוס ונציא רפ"ג.
- כ"י לייזן סקליגר 3, מהדורת צילום הוצאת מקור.
- תלמוד ירושלמי עפ"י כתב יד לייזן, עם השלמות ותיקונים, האקדמיה ללשון עברית, ירושלים תשס"א.
- כ"י אסקוריאל, ירושלמי נזיקין, ירושלים תשמ"ד.
- מסכת שביעית, מפורשת ומבוארת ע"י יהודה פליקס, ירושלים תשמ"ו.

#### תלמוד בבלי,

- רשימת כתבי היד והדפוסים מובאת בנספח בראש כל סוגיה.
- מאגר עדי הנוסח של התלמוד הבבלי, המכון לחקר התלמוד ע"ש שאול ליברמן.
- אוצר כתבי יד תלמודיים של בית הספרים הלאומי.

#### תרגום אונקלוס

מהדורת ברלינר, ברלין 1884.

**תרגום יונתן בן עוזיאל על התורה**

- מהדורת גינזבורגר, ברלין תרס"ג.
- מהדורת קלארק, הובוקן 1984.

**תרגום השבעים**

צבי קארל, ירושלים תשל"ט.

**מסכת סופרים**

מהדורת היגער, נויארק תרצ"ז (ירושלים תש"ל).

**ויקרא רבה,**

מהדורת מרגליות, ירושלים תשי"ג.

**שיר השירים רבה**

מהדורת שמשון דונסקי, ירושלים/תל אביב תש"ס.

## ראשונים

- רבי אברהם בן דויד, (הראב"ד),**  
 ספר קובץ הראב"ד, בבא מציעא, חלק ב, (ניסן ליפא אלפערט מהדיר), ירושלים תשמ"ח.
- רבי בצלאל אשכנזי,**  
 ספר אסיפת זקנים, שיטה מקובצת השלם, בני ברק תשמ"ט.
- רבי יום טוב בן רבי אברהם אלאשבילי, (הריטב"א),**  
 חידושי הריטב"א החדשים לבבא מציעא, (אלטר האלפערן מהדיר), ירושלים 1975.
- רבי יוסף ג'יקטיליא**  
 כללי המצוות, מהדורת ב"א חפץ, צפת תשנ"ב.
- רבי יעקב ב"ר מאיר, (רבנו תם),**  
 ספר הישר, מהדורת שלזינגר, ירושלים תשי"ט.
- רבי יצחק בן רבי משה מווינא,**  
**אור זרוע,** חלק ראשון, זיטאמיר תרכ"ב. חלק שלישי, עם הגהות מאת יעקב מרדכי הירשענזאהן, ירושלים תרמ"ז.
- רבי ישעיה מטרנאני,**  
 פירוש נביאים וכתובים, כרך ג, ירושלים תשל"ח.
- רבי ישראל בן רבי יוסף, אלנקאווה,**  
 מנורת המאור, מהדורת ענעלאו.
- רבי מנחם בן רבי שלמה לבית מאיר, (המאירי),**  
 בית הבחירה, בבא מציעא, מהדורת מקיצי נרדמים (הרב קלמן שלזינגר מהדיר), ירושלים תשל"ז.
- רבי משה בן מימון, (רמב"ם),**
- פירוש המשנה, מהדורת הרב קאפח, מקור ותרגום, ירושלים תשכ"ד – תשכ"ז.
  - משנה תורה, מהדורת שבתי פרנקל, ירושלים/בני ברק תשל"ה - תשס"א.
  - משנה תורה, מהדורת הרב רבינוביץ, עם פירוש יד פשוטה, ירושלים/מעלה אדומים תש"ן - תשס"ד.
  - משנה תורה, רמב"ם מדויק, מהדורת שילת, מעלה אדומים תשס"ד - תשס"ו.
- רבנו משה בן נחמן, (הרמב"ן),**  
 ספר המצוות להרמב"ם עם השגות הרמב"ן, מהדורת מוסד הרב קוק (הרב חיים דוב שעוועל מהדיר), ירושלים תשס"א.
- חידושי הרמב"ן, בבא מציעא, (הרב א"ר הישריק ואחרים מהדירים), מכון הרב הרש"ר, ירושלים תשס"ב.
- חידושי הרמב"ן, עבודה זרה, (הרב חיים דוב שעוועל מהדיר), מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תש"ל
- כתבי רמב"ן, מהדורת מוסד הרב קוק, כרך שני, ירושלים תשכ"ד.
- רבנו נסים ב"ר ראובן גירונדי, (הר"ן),**  
 חידושי הר"ן, בבא מציעא, מהדורת מכון הרי פישל, (הרב יחיאל גרשון גרוסברג מהדיר), ירושלים תשנ"ז.
- רבנו נתן בן רבנו יחיאל (הערוך),**  
 ספר הערוך השלם, מהדורת חנוך יהודה קאהוט, ניו יורק תשט"ו.
- רבנו פרץ, ב"ר אליהו מקורביל,**  
 תוספות רבנו פרץ, בבא מציעא, מהדורת חיים בן ציון הרש"ר, ירושלים תש"ל.
- רבנו שלמה בן רבי אברהם אדרת, (הרשב"א),**  
 חידושי הרשב"א, בבא מציעא, מהדורת מוסד הרב קוק, (הרב אליהו ליכטנשטיין מהדיר), ירושלים תשס"ו.
- שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, ורשא ?, ירושלים תשל"ו.

## אחרונים ומאמרים תורניים

- אברמסקי, יחזקאל**,  
 חזון יחזקאל, חלק ששי, נזיקין א', ירושלים תשל"א.
- אויסאיבל, חיים**,  
 שנות חיים, תל אביב תש"ס.
- אזרחי, ברוך מרדכי**,  
 ברכת מרדכי, שיעורים על סדר מסכתות הש"ס, בבא מציעא, ירושלים תשס"ג.
- אייגר, רבי עקיבא**,  
 דרוש וחידוש, חלק שני, צילום דפוס ורשא, תל אביב תשי"ד.
- אמאריליו, רבי חיים משה**,  
 ספר הלכה למשה, חלק ב, שאלוניקי תקט"ז, (מהדורת צילום ברוקלין תשנ"ב).
- בלויא, יעקב ישעיה**,  
 ברית יהודה, ליקוטים וביאורים להלכה בהלכות ריבית ועסקא, ירושלים תשל"ט.
- בנבישתי, רבי יהושע**,  
 תלמוד ירושלמי פירוש שדה יהושע, קושטנדינא תקי"ד (ירושלים תשס"ב).
- בניש, חיים פנחס**,  
 שבתות שנים, יסודות הלכות שביעית, עם מקורות ביאורים וחידושים, בני ברק תשנ"ד.
- גלבר, שלום יוסף**,  
 נתיבות שלום, על שו"ע הלכות רבית, ירושלים תשנ"ט.
- דינר, יוסף צבי**,  
 חידושי הריצ"ד, חלק שלישי, ירושלים תש"ן.
- וינברג, יחיאל יעקב**,  
 שו"ת שרידי אש, חלק ד', ירושלים תשכ"ט.
- כהן, מאיר שמחה**,  
 • פירוש לירושלמי, השלמה לירושלמי, וילנא ? , ירושלים תשל"א.  
 • משך חכמה, מהדורת הרב יהודה קופרמן, ירושלים תשס"ב.
- מרגליות, רבי משה**,  
 פני משה(פירוש), מראה הפנים (תוספות), תלמוד ירושלמי, מהדורת דפוס גלעד, מונטריאול  
 ניו יורק תל אביב, 1949.
- פארדו, רבי דוד**,  
 חסדי דוד, מהדורת וגשל, ירושלים תשנ"ד.
- פולדא, רבי אליהו (מווישיניצא)**,  
 פירוש מהר"א פולדא, תלמוד ירושלמי, מהדורת דפוס גלעד, מונטריאול ניו יורק תל אביב  
 1949.
- פערלא, ירוחם פישל**,  
 ספר המצוות לרבינו סעדיה גאון עם ביאור רחב... ניו יורק תשכ"ב..
- קנייבסקי, יעקב**,  
 קהלות יעקב, על סדר זרעים, שביעית, בני ברק תשל"ג.
- קצנלנבוגן, רפאל**,  
 "איסורי ריבית בחברות ובבנקים", תורה שבעל פה, הרצאות בכינוס הארצי השלשים  
 לתורה שבעל פה, רושלים תשמ"ט, עמ' צב - צט.
- שפירא, רבי יהושע אייזיק**,  
 נועם ירושלמי, חלק שני, וילנא תרכ"ח, ירושלים תשכ"ח.
- שקאפ, שמעון יהודה**,  
 • שערי יושר, כך שני, ניו יורק.  
 • "בסוגיה דקים ליה בדרבה מיניה וזר שאכל תרומה", ספר אהל אברהם, כתובות, ספר זכרון  
 לאברהם סטפנסקי, הלל מן עורך, ירושלים תשס"א.
- אנציקלופדיה תלמודית**,  
 כך ראשון, מהדורה שניה עם הוספות ותיקונים, ירושלים תשל"ח, עמ' ק - קב; תשטז -  
 תשיז.

## מחקרים

- אבי-יונה, מיכאל,**  
בימי רומא וביזנטיון, ירושלים תש"ל.
- אורבך, אפרים אלימלך,**  
פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"א.  
ההלכה - מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים 1984.
- אחיטוב, יוסף,**  
"כלכלה והלכה", תחומין יב (תשנ"א), עמ' 144 - 170.
- אלבק, חנוך,**
- מחקרים בברייתא ובתוספתא ויחסן לתלמוד, ירושלים תש"ד.
  - ששה סדרי משנה, מפורשים בידי חנוך אלבק ומנוקדים בידי חנוך ילון, ירושלים - תל אביב תשי"ג.
  - מבוא לתלמודים, ירושלים תשכ"ט.
- אלבק, שלום,**  
"דינו של מעשה שיש בו איסור", סיני פא (תשל"ז), עמ' ג - יט.
- אלון, גדליהו,**  
תולדות היהודים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, כרך ראשון, תשכ"ז; כרך שני, תל אביב תשל"א.
- אליאש, בן ציון,**
- יסודות בדיני ריבית במשפט העברי (עבודת דוקטור), ירושלים תשל"ז.
  - "שורשיה הרעיוניים של ההלכה - פרק בהלכות ריבית במשנה ובתלמוד", שנתון המשפט העברי ה (תשל"ח), עמ' 7 - 78.
  - "כל שיש לו גורן קוצץ עמו כל זמן שירצה", תרביץ, נא (תשמ"ב), עמ' 185-191.
  - "קווי יסוד להגדרת מלוה בהלכה", סיני צ (תשמ"ב), עמ' מד - סז.
  - "עסקת סאה בסאה ופסיקה על הפירות: מסורת וחידוש בתקופת הגאונים-חלק א'", דיני ישראל, יח (תשנ"ה-תשנ"ו), עמ' רה - רנד.
  - "עיסקות סאה בסאה ופסיקה על הפירות בתקופת הגאונים (המשך)", דיני ישראל, יט, (תשנ"ז - תשנ"ח), עמ' מא - פו.
- אפרתי, יעקב אליהו,**  
תקופת הסבוראים וספרותה, פתח תקוה תשל"ג.
- אפשטיין, יעקב נחום,**  
מבוא לנוסח המשנה, תל אביב תשכ"ד.
- בארוך שלום**  
היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל, ימי קדם, רמת גן תש"ך.
- ביכלר, אברהם,**
- מחקרים בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשכ"ח.
  - "מלוי-בריבית גליליים והירידה מהארץ לאחר 136", בתוך: עם הארץ הגלילי, ירושלים תשכ"ד, עמ' 167 - 179.
- בכר, בנימין זאב,**  
אגדות התנאים, כרך ראשון חלק ראשון, (תרגום אי"ז רבינוביץ), ברלין תרפ"ב.
- בנדויד, אבא,**  
לשון מקרא ולשון חכמים, כרך ראשון, תל אביב תשכ"ז; כרך שני, תל אביב תשל"א.
- בער, יצחק,**  
"היסודות ההיסטוריים של ההלכה", ציון יז (תשי"ב) עמ' 1 55. נדפס שוב בתוך: מחקרים ומסות בתולדות עם ישראל, כרך ראשון, ירושלים תשמ"ו, עמ' 305 - 359.
- בר, משה,**
- מעמדם הכלכלי והחברתי של אמוראי בבל, (עבודת דוקטור), ירושלים תשכ"ג.
  - אמוראי בבל, פרקים בחיי הכלכלה, רמת גן תשל"ה
- ברודי, ירחמיאל,**  
"ספרות הגאונים והטקסט התלמודי", מחקרי תלמוד א, (י' זוסמן ד' רוזנטל עורכים), ירושלים תש"ן, עמ' 237 - 303.

- ברנד, יצחק,**  
 "תקנת השבים", עיוני הלכה ומשפט, לכבוד פרופסור אהרון קירשנבאום, (אריה אדרעי עורך), דיני ישראל כ-כא (תש"ס-תשס"א), תל אביב/ניו יורק, עמ' 437 - 473.
- גולאק, אשר,**
- אוצר השטרות הנהוגים בישראל, ירושלים תרפ"ו.
  - לחקר תולדות המשפט העברי בתקופת התלמוד, ח"א, דיני קרקעות, ירושלים תרפ"ט.
  - תולדות המשפט בישראל בתקופת התלמוד, א, החיוב ושעבודיו, ירושלים תרצ"ט.
- גולדברג, אברהם,**  
 פירוש מבני ואנליטי לתוספתא מסכת בבא קמא, ירושלים תשס"א.
- גילת, יצחק דב,**  
 פרקים בהשתלשלות ההלכה, בר אילן תשנ"ב.
- גפני, ישעיהו,**
- יהדות בבל ומוסדותיה בתקופת התלמוד, ירושלים תשל"ה.
  - יהודי בבל בתקופת התלמוד, חיי החברה והרוח, ירושלים תשנ"א.
- דה פריס, בנימין,**
- תולדות ההלכה התלמודית, מהדורה שניה, תל אביב תשכ"ו.
  - מחקרים בספרות התלמוד, ירושלים תשכ"ח.
- היימן אהרון,**  
 תולדות תנאים ואמוראים, (שלושה כרכים), לונדון תר"ע.
- הלבני, דוד,**
- "שהיה ר' פלוני אומר", במשנה ובברייתא", (H. U. C. A. Vol, 31 (1960), החלק העברי עמ' טו,
  - מקורות ומסורות, בבא קמא, ירושלים תשנ"ג; בבא מציעא ירושלים תשס"ג.
- הלברטל, משה,**  
 מהפכות פרשניות בהתהוותן, ירושלים תשנ"ט.
- הנשקה, דוד,**
- "כלום נתנו התנאים מספר למצוות?", סיני נח (תשנ"ה), עמ' מז – נח.
  - "לנכרי תשיך" – לתולדות שיטת הרמב"ם", בדרכי שלום עיונים בהגות יהודית מוגשים לשלום רוזנברג, ב' איש שלום עורך, ירושלים תשס"ז.
- ווייס, אברהם,**
- היצירה של הסבוראים, ירושלים תשי"ג.
  - "הצעת החומר במסכת קידושין, משנה ותוספתא ובירור הבעיות הכרוכות בפרק הקנינים", חורב יב (א' ווייס עורך), ניו יורק תשי"ז, עמ' 70 - 148. ושוב נדפס בספרו: על המשנה, בר אילן (ללא ציון שנה), עמ' 197 - 275.
  - דיונים ובירורים בב"ק (לחקר משפט התלמוד), ירושלים - ניו יורק תשכ"ז.
  - מחקרים בתלמוד, ירושלים תשל"ה.
- וינרוט, אברהם,**  
 ריבית הסכמית, כרך א', רמת גן תשנ"ח.
- ורהפטיג, איתמר,**  
 "שטר הטבה-מכר חוזר", שנתון המשפט העברי, יח-יט (תשנ"ב-תשנ"ה), עמ' 215 - 249.
- ורהפטיג, זרח,**  
 החזקה במשפט העברי, ירושלים תשכ"ד.
- זילברג, משה,**
- כך דרכו של תלמוד, ירושלים תשכ"ד.
- זיני, אליהו רחמים,**  
 רבנן סבוראי וכללי ההלכה, חיפה תשנ"ב.
- ירון, ראובן,**  
 המשפט של מסמכי יב, פרסומי הפקולטה למשפטים של האוניברסיטה העברית מס' 10, ירושלים תשכ"ב.
- ישראלי טרן, ענת,**



אגדות החורבן, תל אביב 1997.

**כהן אבינעם,**

"לבעית זיהויים של קטעים סבוראים בבבלי", ספר יעקב לסלוי, (י' אלפבי עורך), תל אביב תשמ"ה, עמ' 83 – 96.

**כ"ץ, יעקב,**

- מסורת ומשבר, החברה היהודית במוצאי ימי הביניים, ירושלים תשי"ח.
- "הרהורים על היחס בין דת לכלכלה", תרביץ ס (תשמ"א), עמ' 99 - 111, נדפס שוב בתוך: דת וכלכלה יחסי גומלין, קובץ מאמרים, (מנחם בן ששון עורך), ירושלים תשמ"ה, עמ' 33 - 46.

**לבנון, אברהם,**

קבצי חוקים של העמים במזרח הקדמון, לוקטו ותורגמו בצרוף מבואות ומפתחות, חיפה תשכ"ז.

**לוי, יוחנן,**

כתביו הפילוסופיים של פילון, (מבחר) עברית: יהושע עמיר, מהדורה שניה מצולמת, ירושלים תשל"ה.

**לוי-פלדבלום, אילה,**

"איסור ריבית בזיקה לדיני גאולה ויובל - בירור לשוני ומשפטי" עיוני מקרא ופרשנות, כרך ב, רמת גן תשמ"ו, עמ' 29 - 44.

**ליברמן, שאול,**

- על הירושלמי, ירושלים תרפ"ט.
- תלמודה של קיסרין, (מוסף לתרביץ שנה ב' ספר ד'), ירושלים תרצ"א.
- "תיקוני ירושלמי ו (סוף)", תרביץ ה (תרצ"ד), עמ' 97 - 110, נדפס שוב בתוך מחקרים בתורת ארץ ישראל, (ד' רוזנטל עורך), ירושלים תשמ"א, עמ' 200 - 213
- תוספת ראשונים, ירושלים תרצ"ז – תרצ"ט.
- תוספתא כפשוטה, באור ארוך לתוספתא, זרעים חלק ב, נויארק תשט"ו.
- תוספתא כפשוטה, באור ארוך לתוספתא, חלק ט, סדר נזיקין, נויארק תשמ"ח.
- "משנת בבא מציעא ריש איזהו נשך", יד רא"ם, ירושלים תשל"ה, עמ' 217 - 223. נדפס שוב בתוך: מחקרים בתורת ארץ ישראל, (ד' רוזנטל עורך), ירושלים תשמ"א, עמ' 12 - 18.
- ירושלמי נזיקין, מבוא ופירוש, ירושלים תשמ"ד.
- "על חטאים וענשם", ספר היובל לכבוד לוי גינזבורג, חלק עברי, ניו יורק תש"ו, עמ' רמט – רע.

**ליונשטם, שמואל אפרים,**

- אוצר לשון המקרא, קונקורדנציה שלמה ומלון עברי ואנגלי, בהשתתפות י' בלאו.
- "נשך ותרבות", אנציקלופדיה מקראית, כרך ה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 929 - 930.

**ליפשיץ, ברכיהו,**

- קם ליה בדרבה מיניה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים תשל"ט,
- "האין אדם מת ומשלם", שנתון המשפט העברי ח (תשמ"א), עמ' 153 – 246.
- "גנב שבא במחותרת" תרביץ נד (תשמ"ה), עמ' 205 - 215.
- "על הערב ועל כמה מונחים אחרים של התחייבות" שנתון המשפט העברי יג, (תשמ"ז), עמ' 185 - 213.
- משפט ופעולה, מונחי חיוב וקניין במשפט העברי, ירושלים תשס"ב.

**מאורי, ישעיהו,**

"מדרשי חז"ל כעדות לחילופי נוסח במקרא", עיוני מקרא ופרשנות ג', רמת גן תשמ"ג, עמ' 267 - 286.

**מאיר, עפרה,**

רבי יהודה הנשיא - דיוקנו של מנהיג במסורות ארץ ישראל ובבל, תל אביב 1999.

**מאק, חננאל,**

דמותו של מנשה מלך יהודה בעיני חז"ל, מחשבת חז"ל, דברי הכנס הראשון, האוניברסיטת חיפה, תש"ן, עמ' 101 - 116.

**מיליקובסקי, חיים,**

- "תאריך חורבן הבית הראשון על-פי 'סדר עולם', התוספתא והבבלי - עיונים בהתפתחותה של מסורת" תרביץ סב (תשנ"ג) עמ' 487 - 500.
- מרגליות, מרדכי,**
- ויקרא רבה, יוצא לאור על-פי כתבי-יד ושרידי הגניזה עם חילופי נוסחאות, הערות וביאורים, ירושלים תשי"ג.
  - אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים, שני כרכים, תל אביב 1964.
- משען, דוד,**
- "הבטים הלכתיים ומשפטיים של היתר עסקא", כתר, מחקרים בכלכלה ומשפט על-פי ההלכה, ב' (תשנ"ט), קדומים עמ' 405 - 464.
  - "ריבית ונשך", מאמר שטרס פורסם.
- סבתו, מרדכי,**
- כתב יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו במסורת הנוסח, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית ניסן תשנ"ו [מהדורה מתוקנת, הוצאת יד בן צבי, ירושלים תשנ"ח]
  - "פסולי עדות", טרס פורסם.
- סולוביצ'יק, חיים,**
- "שטר בספר העיטור", תרביץ, מא (תשל"ב), עמ' 313 - 324.
  - "בשולי מאמרי שטר בספר העיטור", תרביץ, מב (תשל"ג), עמ' 197 - 198.
  - הלכה כלכלה ודימוי-עצמי, המשכונאות בימי-הביניים, ירושלים תשמ"ה.
- ספראי, זאב,**
- "לשאלת השתלבותה של האומה היהודית בכלכלה", יוון ורומא בארץ ישראל, (א' כשר ג' פוקס, א' רפפורט עורכים), ירושלים 1989, עמ' 143 - 173.
- ספראי, שמואל,**
- "ההתפתחויות המוניטריות במאה השלישית והרביעית, כפי שהן משתקפות בספרות התלמודית", בתוך: ארץ-ישראל וחכמיה בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשמ"ד, עמ' 86 - 93.
  - "סיקריקון", ציון יז (תשי"ב), עמ' 56 - 64.
  - "תקופת המשנה והתלמוד", תולדות עם ישראל, (ח"ה בן ששון עורך), כרך ראשון, תל אביב תשכ"ט, עמ' 297 - 367.
- עץ-חיים, יהונתן,**
- סוגיות מוחלפות במסכת נזיקין עצמה ובינה לבין שאר התלמוד, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, בר אילן תשל"ו. נדפס כספר: סוגיות מוחלפות במסכת נזיקין, לוד תש"ס.
- פדרבוש, שמעון,**
- "השיטה המדעית בתלמוד", סיני כ' (תש"ז) עמ' צ - קג.
  - בנתיבות התלמוד, ירושלים תשי"ז.
  - המוסר והמשפט בישראל, ירושלים תשל"ט.
- פוקס, עזיאל,**
- מקומם של הגאונים במסורת הנוסח של התלמוד הבבלי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית תשס"ג
- פיון, שמואל יוסף,**
- האוצר - אוצר לשון המקרא והמשנה, כרך ראשון, ורשה תרפ"א.
- פרנקל, זכריה,**
- מבוא הירושלמי, ברעסלויא תר"ל - ירושלים תשכ"ז.
- פרי, שיי,**
- "שטרות והסכמים לפתרון בעיות הריבית", הצעת מחקר, מחלקה לתלמוד בר אילן.
- פרידמן, מרדכי עקיבא,**
- "מתשובות הגאונים מן הגניזה בהלכות ריבית", עטרה לחיים, מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, (ד' בווארין, מ' הירשמן, ש"י פרידמן, מ' שמלצר, י"מ תא-שמע עורכים), ירושלים תש"ס, עמ' 460 - 472.
- פרידמן, שמא יהודה,**

- פרק האשה רבה בבבלי בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא, ירושלים – ניו יורק תשל"ח.
  - "לאילן היוחסין של נוסחי בבא מציעא – פרק בחקר נוסח הבבלי", מחקרים בספרות התלמודית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 93 - 147.
  - תוספתא עתיקתא, מסכת פסח ראשון, מקבילות המשנה והתוספתא פירוש ומבוא כללי, בר אילן תשס"ג.
  - "הברייתות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן שבתוספתא", עטרה לחיים, מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, (ד' בווארין, מ' הירשמן, ש"י פרידמן, מ' שמלצר, י"מ תא-שמע עורכים), ירושלים תש"ס, עמ' 163 - 201.
- צורי, יעקב שמואל,**  
תורת המשפט האזרחי העברי, ההיפותיקי, לונדון תש"ד.
- קוטשר, יחזקאל,**  
"מחקרים בארמית גלילית", תרביץ כב (תשי"א), עמ' 53 - 63.
- קוסובסקי, משה,**  
אוצר לשון תלמוד ירושלמי, קונקורדאנציה לתלמוד ירושלמי, ירושלים תשמ"ב.
- קצוף, בנימין,**  
היחס בין התוספתא והירושלמי למסכת ברכות, (עבודת דוקטור), בר אילן תשס"ד,
- קרויס, שמואל,**  
"משורות חיצוניות בידי היהודים בסוף תקופת הרומים", סיני יט (תש"ו) עמ' רמ"ג - רמ"ט.
- קרלין, אריה,**  
"לקורות הקהילה העברית העתיקה", סיני טז (תש"ה), עמ' רס"ד - ר"ע.
- רבינוביץ, זאב וולף,**
- שערי תורת ארץ ישראל, ירושלים ת"ש.
  - שערי תורת בבל, (ע"צ מלמד עורך), ירושלים תשכ"א.
- רבינוביץ, צבי מאיר,**  
גנזי מדרש, תל אביב תשל"ז.
- רובינשטיין, יעקב, ג'פרי,**  
"פירושי מקורות תנאיים על ידי עקרונות כלליים ומופשטים", נטיעות לדוד ספר היובל לדוד הלבני, (יעקב אלמן, אפרים בצלאל הלבני וצבי אריה שטיינפלד - עורכים), ירושלים תשס"ה עמ' רעה - שד
- רוזנטל, אליעזר שמשון,**
- "לשונות סופרים", יובל שי - ספר היובל לשי עגנון, (ב' קורצוויל עורך) רמת גן תשי"ח.
  - "מבוא לירושלמי נזיקין", ירושלמי נזיקין, ירושלים תשמ"ד.
  - "לשונותיה של מסכת תמורה", תרביץ נח (תשמ"ט), עמ' 317 - 356.
- רוזנטל, דוד,**  
"על דרך טיפולם של חז"ל בחילופי נוסח במקרא", ספר יצחק אריה זליגמן, (י' זקוביץ וא רופא עורכים), ירושלים תשמ"ג, עמ' 395 - 417.
- רוזנטל, יהודה,**  
"רבית מן הנכרי", בתוך: מחקרים ומקורות א', ירושלים תשכ"ז, עמ' 253 - 323.
- ריבלין, יוסף,**
- שטרי קהילת אליסאנה, רמת גן תשנ"ה.
  - "על כלכלה והלכה - המשכנתא והמכר החוזר", דיני ישראל, כ-כא (תש"ס-תשס"א), עמ' 353 - 395.
  - "רוח חכמים - על פרשנות חז"ל לדבר משנה", סיני קה (תש"ף), עמ' נג - עא
- רקובר, נחום,**  
תקנת השבים - מעמדו של עבריין שריצה את עונשו, ירושלים תשס"ז.
- שגיא, אברהם,**  
"המצווה הדתית והמערכת המשפטית: פרק בהגותו ההלכתית של הרב שמעון שקאפ", דעת 35 (תשנ"ה), עמ' 99 - 114.

**שוחטמן, אליאב,**

- מעשה הבא בעבירה, תוצאותיה של אי-חוקיות במשפט העברי, ירושלים תשמ"א.
- "אמורא בארץ ישראל קאיי", פרי-הארץ, בטאון לענייני הלכה ואמונה, גליון ד', תשרי תשמ"ב, עמ' 50 - 62.

**שטמפר, צבי,**

ספר הגירושין לרב שמואל בן חפני גאון סורא, ירושלים תשס"ח. (עומד להתפרסם בקרוב)

**שטרן, מנחם,**

"ימי הבית השני", תולדות עם ישראל בימי קדם, (ח, ה, בן ששון עורך), תל אביב תשכ"ט, עמ' 177 - 294.

**שמש, אהרון,**

עונש המלקות במקורות התנאיים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, בר אילן תשנ"ד.

**שפרבר דניאל,**

"המצב הכלכלי בארץ ישראל במאה השלישית לסה"ני", דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות, ירושלים תשכ"ב, כרך ב, עמ' 369 - 374 ;

**שרמר, עדיאל,**

"למסורת נוסח התוספתא, עיון ראשוני בעקבות שאול ליברמן", JSIJ, 1 (2002), עמ' 11 –  
<http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/1-2002/Schremer.doc> .43

מחקרים - - לועזית

**Aptowitzer, Victor,**

Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur, Wien 1906, 1908, 1911,  
1915.(N.Y. 1970)

**Ben-Menahem, Hanina,**

Judicial Deviation in Talmudic Law: Governed by Men, Not by Rules, Chur,  
1991.

**Cohen, Avinoam,**

The Development of the Prohibition Against Usury in Jewish Law During the  
Mishnaic and Talmudic Periods, Master Thesis, Montreal 1974

**Frankel, Zecharia,**

"Beitrage zu einer Einleitung in den Talmud", Monatsschrift 10 (1861) pp.258  
– 272.

**Houtman, Dineke,**

"The Interdependence Of Mishnah and Tosefta of Tractate  
Shevi'it", Eleventh World Congress of Jewish Studies, division c, volume 1,  
jerusalem 1994, pp. 17 - 24.

**Pritchard, James Bennett**

The Ancient Near Eastern Texts, Princeton, New Jersey 1955.

**Yaron, Reuven,**

The Laws of Eshnunna, 1969 Jerusalem.

**Sperber, Daniel,**

"On the Transfer of Property from Jew to Non Jew in Amoraic Palestine (200-  
400)",Dine Israel 4, Tel Aviv 1973, pp. 17 – 34.

**Stein, Siegfried,**

"The Development of the Jewish Law on Interest from the Biblical Period to  
the Expulsion of the Jews from England", Historia Judaica, 17 (1955), pp. 3-40.

## מילונים

אבניאון, איתן,  
מילון ספיר, מילון עברי – עברי, 1997.  
בן יהודה, אליעזר,  
מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, כרך ראשון, תל אביב 1948.

**Sokoloff, Michael,**

A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of The  
Byzantine Period, Bar Ilan 1992.

**Jastrow, Marcus,**

Dictionary of the Talmud

## נספח – סינופסיס

בבא מציעא סא, ב – סב, ב<sup>1</sup>

## רשימת העדים:

ה	כ"י המבורג 165 (19).
ג	קטע גניזה .NY – JTS ENA 2087.5.
א	כ"י אסקוריאל G-I-3.
11	כ"י וטיקן 115.
21	כ"י וטיקן 117.
מ	כ"י מינכן 95.
פ	כ"י פירנצה II I 8.
ד	דפוס שונצינו

חלק א – ההבחנה בין חלקי המשנה<sup>2</sup>

ה	ואי זהו תרבות המרבה בפירות
ג	מתנני' איזהו תרבות וכו'..
א	מתנני' איזהו תרבות
11	מתנני' איזו היא ריבוי המרבה כפירות
21	איזהו תרבות המרבה לפירות וכו'
מ	איזהו תרבות המרבה
פ	איזהו ריבוי (א..) כו'
ד	ואיזהו תרבות המרבה בפירות כיצד לקח הימנו חטים בדינר זהב וכו'

## ה אטו הא דאמרן עד השתא לאו רבית הוא?

ה	אטו (כל הני) דאמרין עד השתא לאו רבית נינהו
ג	אטו כל הני דאמרין עד השתא לאו רבית נינהו
א	אטו דאמרין עד השתא לאו רבית הוא
11	אטו דאמרין עד השתא לאו רבית הוא
21	אטו דאמרין עד השתא לא רבית היא
מ	אטו הא דאמרין עד השתא לאו רבית הו'
פ	אטו הא דאמרין עד השתא לאו רבית הוא
ד	אטו כל הני דאמרין עד השתא לאו רבית הוא

## ה א"ר אבהו עד כאן של תורה מיכן ואילך של דבריהם

ה	אמ' ר' אבהו עד כאן (רבית) של תורה מיכאן ואילך (רבית) של דבריהם
ג	אמ' ר' אבהו עד כאן ריבית של תורה מיכאן ואילך ריבית של דבריהם
א	א' רב כהן עד כאן יבית של תורה מנאן ואילך של דבריהם
11	אמ' רבבהו עד כאן של תורה מיכאן ואילך של דבריהם
21	א"ר אבהו ע"כ של תורה' מאכא' ואיל' של דבריה'
מ	אמ' ר' אבהו עד כן ריבית של תורה מיכן ואילך של דבריהם
פ	א"ר אבהו עד כאן של תורה מיכאן ואילך של דבריהם
ד	

## ה וכן אמ' רבא עד כאן (רבית) של תורה מיכאן ואילך (רבית) של דבריהם

ה	וכן אמ' רבא עד כאן (רבית) של תורה מיכאן ואילך (רבית) של דבריהם
ג	וכן אמ' רבא עד כאן ריבית של תורה מיכאן ואילך ריבית של דבריהם
א	וכן א' רבא עד כאן ריבית של תורה מיכאן ואילך של דבריהם
11	וכן אמ' רבה עד כאן של תורה מיכאן ואילך של דבריהם
21	וכן אמ' רבא ע"כ של תורה' מאכאן ואיל' של דבריה'
מ	וכן אמ' רב נחמ' עד כאן ריבית של תורה מיכן ואילך של דבריהם
פ	וכן אמר רבא עד כאן של תורה' מאכאן ואילך של דבריהם
ד	

## ה וכן אמ' רב נחמן עד כאן של תורה מיכן ואילך של דבריהם

ה	וכן אמ' רב נחמן עד כאן של תורה מיכאן (ואילך) של דבריהם
ג	וכן אמ' רב נחמן עד כאן של תורה מיכאן ואילך של דבריהם
א	וכן א' רב נחמן עד כאן ריבית של תורה מיכאן ואילך של דבריהם
11	וכן אמ' רב נחמן
21	וכן א' רב נחמ' ע"כ של תורה' מאכאן ואיל' של דבריה'
מ	

<sup>1</sup> לסקירת עדי הנוסח והספרות ראה ש"י פרידמן, "לאילן היוחסין של נוסחי בבא מציעא – פרק בחקר נוסח הבבלי", מחקרים בספרות התלמודית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 104 - 106.

<sup>2</sup> חלקי הסוגיה כאן כפי שחילקתי בגוף העבודה, החלוקה לשורות אינה תואמת באופן מלא את השורות בעבודה.

פ וכן אמי רבא עד כאן ריבית של תורה מיכן ואילך ריבית של דיבריהם  
ד

**ה עד כאן יכין רשע וצדיק ילבש**  
ג (אמר רבא אמר רב נחמן) עד כאן יכין רשע וצדיק וילבש צדיק  
א אמי רבא אמר רב נחמן עד כאן יכין רשע וילבש צדיק  
11 עד כאן יכין ישע וילבש צריק  
21 עד כאן יכין רשע וצדיק ילבש  
מ ע"כ יכין רשע וילבש צדיק  
פ עד כאן יכין רשע וילבש צדיק  
ד עד כאן יכין רשע וילבש צדיק

**ה עד כאן ותו לא?**

ג עד כאן ותו לא  
א עד כאן ותו לא  
11 עד כאן ותו לא  
21 עד כאן (ותו) לא  
מ ע"כ ותו לא  
פ עד כאן ותו לא  
ד עד כאן ותו לא

**ה אלא אפלו כאן יכין רשע וצדיק ילבש**

ג אלא אפלו עד כאן יכין רשע וילבש צדיק  
א אלא אפי' עד כאן יכין רשע וילבש צדיק  
11 אלא אפילו עד כאן יכין רשע וילבש צדיק  
21 אלא אפילו עד כאן יכין רשע וילבש צדיק  
מ אלי' א' דאפי' ע"כ יכין רש' וילב' צדי'  
פ אלא אפילו עד כאן יכין רשע וילבש צדיק  
ד אלא אפילו עד כאן יכין רשע וילבש צדיק

**ה עד כאן ריבית קצוצה מיכן ואילך אבק ריבית**

ג עד כאן ריבית קצוצה מיכאן ואילך אבק ריבית  
א עד כאן ריבית קצוצה מיכאן ואילך אבק (יוצ) ריבית ואינה יוצאה בדיינין  
11 עד כאן ריבית קצוצה מיכן ואילם אבק ריבית  
21 עד כאן ריבית קצוצה מיכאן ואילך אבק ריבית  
מ ע"כ ריב' קצוצ' מכא' ואיל' אבק ריב'  
פ עד כאן ריבית קצוצה מיכן ואילך אבק ריבית  
ד עד כאן ריבית קצוצה מיכאן ואילך אבק ריבית

### חלק ב – הצעת המחלוקת

**ה א"ר אלעזר ריבית קצוצ' יוצאה? ב' דיינין אבק ריבית אינו יוצא בדיינין**

ג דאמר ר' אלעזר ריבית קצוצה אינה יוצאה בדיינין אבק ריבית אינה יוצאה בדיינין  
א דאמי ר' אלעז' ריבית קצוצה יוצאה בדיינין אבק ריבית אינה יוצאה בדיינין  
11 א"ר אלעז' ריבית קצוצה יוצאה בדיינין אבק ריבית אינו יוצא בדיינין  
21 אמר ר' אלעזר ריבית קצוצה יוצאה בדיינין אבק ריבית אינה יוצאה בדיינין  
מ א"ר אלעז' ריב' קצוצה יוצאה בדייני' אבק ריב' אינ' יוצא' בדיינין  
פ אמי ר' אלעז' ריבית קצוצה יוצאה בדיינין אבק ריבית אינה יוצאה  
ד אמר ר' אלעזר ריבית קצוצה יוצאה בדיינין אבק ריבית אינה יוצאה בדיינין

**ה ור' יוחנן אמי' אפלו ריבית קצוצה [אינה] יוצאה בדיינין**

ג ור' יוחנן אמר אפלו ריבית קצוצה אינה יוצאה בדיינין  
א ור' יוחנן אמי' אפי' ריבית קצוצה אינה יוצאה בדיינין  
11 ור' יוחנן א' אפילו ריבית קצוצה אינו יוצא בדייני'  
21 ור' יוחנן אמר אפילו ריבית קצוצה אינה יוצאה בדיינין  
מ א"ר יוחנן אין ריב' קצוצ' יוצא' בדיינין  
פ ור' יוחנן אמי' אפילו ריבית קצוצה נמי אינה יוצאה בדיינין  
ד רבי יוחנן אמר אפילו ריבית קצוצה נמי אינה יוצאה בדיינין

**ה אמ"ר יצחק מאי טע' דר' יוחנן דכת' כספו בנשך נתן ותרביית לקח וחי לא יחיה כי את כל התועבות האל עשה**

ג אמי' ר' יצחק מאי טעמ' דר' יוחנן דכת' בנשך נתן ותרביית לקח וחי לא יחיה וגו'  
א מאי טעמ' דר' יוחנן דכת' בנשך נתן ותרביית לקח וחי לא יחיה וגו'  
11 א"ר יצחק מאי טע' דר' יוחנן דכת' בנשך נתן ותרביית לקח היה לא יחיה אם כל התועבות האלה עשה  
21 אמי' ר' יצחק מאי טעמ' דר' יוחנן דכת' בנשך נתן ותרביית לקח וחי לא יחיה את כל התועבות האלה עשה  
מ א"ר יצח' מאי טע' דר' יוחנן דכת' בנש' נתן ותרבי' לקח וחי לא יחיה את כל התועב' האלי' עש'  
פ אמי' ר' יצחק מאי טעמ' דר' יוחנן דכת' בנשך נתן ותרביית לקח וחי לא יחיה את כל התועבות האלה עשה



ד	אמר ר' יצחק מאי טעמא דרבי יוחנן דאמר קרא בנשך נתן ותרובית לקח וחי לא יחיה את כל התועבות האל עשה
ה	<b>מות יומת דמיו בו יהיה למיתה ניתן ולא להישבון</b>
ג	למיתה ניתן ולא להישבון
א	למיתה ניתן [ו]לא להישבון
1ו	מות יוצת דמיו בו יהיה למיתה נותן ולא להישבון
2ו	מות יומת דמיו בו ? יהיה למיתה ניתן ולא להישבון
מ	מות למית' ניתן ולא להישבון
פ	מות יומת דמיו בו יהיה למיתה ניתן ולא להישבון
ד	למיתה ניתן ולא להישבון
ה	<b>רב אדא בר אהבה אמ' אמ' קרא ויראת מאלהיך למורא ניתן ולא להישבון</b>
ג	רב אדא בר אהבה אמ קרא ויראת מאלהיך למורא ניתן ולא להישבון
א	רב אדא בר אהבה אמ' קרא אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלהיך למורא ניתן ולא להישבון
1ו	רב אדא בר אהבה א' קרא ויראת מאלהיך למורא ניתן ולא להישבון
2ו	רב אדא בר אהבה אמר אמ' קרא ויראת מאלהיך למורא ניתן ולא להישבון
מ	רב אד' בר אהב' אמ' א' קר' ויראת מאלהיך למור' ניתן ולא להישבון
פ	(אמ') רב אדא בר אהבה [אמ'] אמ' קרא וירא' מאלהיך למורא ניתן ולא להישבון
ד	רב אדא בר אהבה אמר אמר קרא אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלהיך למורא ניתן ולא להישבון
ה	<b>רבה בר אדא אמ' מגופיה דקרא משמע מות יומת דמיו בו יהיה</b>
ג	רבא אמר מגופיה דקרא שמיע לי מות יומת דמיו בו
א	רבא מגופיה דקרא שמיע לי מות יומת דמיו בו
1ו	יבא מגופיה דקרא מות יומת דמיו בו יהיה ('יבא' וכן 'דקיא' – כך בכתב היד!)
2ו	רבא אמר מגופיה דקרא שמיע לי מות יומת דמיו בו " יהיה
מ	רבא א' מגופי' דקר' נפק' מות' יומ' דמיו בו יהי
פ	רבא אמ' מ(ו)גופה דקרא מות יומת דמיו בו יהיה
ד	רבא אמ' מגופיה דקרא שמיע ליה מות יומת דמיו בו יהיה
ה	<b>הוקשו מלוי רביות לשופכי דמים מה שופכי דמים לא נתנו להשבון אף מלוי רביות לא ניתנו להשבון</b>
ג	הוקשו מלוי רביות לשופכי דמים מה שופכי דמים לא ניתן להישבון אף מלוי רביות לא ניתנו להישבון
א	הוקשו מלוי רביות לשופכי דמים מה שופכי דמים לא ניתן להישבון אף מלוי רביות לא ניתנו להישבון
1ו	הוקשו מלוי רביות לשופכי דמים מה שופכי דמים לא ניתנו להשבון אף מלוי רביות לא ניתנו להשבון
2ו	הוקשו מלוי רביות לשופכי דמים מה שופכי דמים לא ניתנו להישבון אף מלוי רביות לא ניתנו להישבון
מ	הוקשו מלוי רביות לשופכי דמיו מה שופכי דמיו לא ניתנו להשבון אף מלוי רביות לא ניתנו להשבון
פ	הוקשו מלוי רביות לשופכי דמים מה שופכי דמים לא ניתנו להישבון אף מלוי רביות לא ניתנו להישבון
ד	הוקשו מלוי רביות לשופכי דמים מה שופכי דמים לא נתנו להשבון אף מלוי רביות לא ניתנו להישבון
ה	<b>אמ' רב נחמן מאי טע' דר' אלעזר אמ' קרא וחי אחיך עמך אהדר ליה דליחי עמך</b>
ג	אמ רב נחמן בר יצחק מאי טעמא דר' אלעזר אמ קרא וחי אחיך עמך אהדר ליה כי היכי דניחי בהדך
א	אמ' רב נחמן מאי טעמ' דר' אלעז' דאמ' קרא וחי אחיך עמך אהדר ליה כי היכי דניחי בהדך
1ו	א' רב נחמן בר יצח' מאי טעמ' דר' אלעזר א' קרא וחי אחיך עמך אהדר ליה דניחי עמך
2ו	אמ' רב נחמן בר יצחק מאי טעמא דר' אלעזר אמר קרא וחי אחיך עמך אהדר ליה דניחי עמך
מ	א' רב נחמ' בר יצח' מאי טע' דר' אלע' אמ' קר' וחי אחיך עמך אחזי ליה דניחי בהדך
פ	אמ' רב נחמ' בר יצחק מאי טעמ' דר' אלעזר אמ' קרא וחי אחיך עמך אהדר ליה כי היכי דניחי (ח) בהדך
ד	אמ' רב נחמן בר יצחק מאי טע' דר' אלעזר דא' קרא וחי אחיך עמך אהדר ליה כי היכי דניחי
ה	ור' יוחנן האי וחי אחיך מאי עביד ליה?
ג	ור' יוחנן האי וחי אחיך מאי עביד ליה
א	ור' יוחנן האי וחי אחיך עמך מאי עביד ליה
1ו	ור' יוחנן וחי אחיך עמך מאי עביד ליה
2ו	ור' יוחנן האי וחי אחיך מאי עביד ליה
מ	ור' יוחנן האי וחי אחיך עמך מאי ?בי' ליה
פ	ור' יוח' וחי אחיך מאי עביד ליה
ד	ור' יוחנן האי וחי אחיך ע?מך מאי עביד ליה
ה	<b>מיבעי ליה לכדתניא שנים שמהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים</b>
ג	מיבעי ליה לכדתני' שנים שמהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים
א	מיבעי ליה לכדתניא שנים שמהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים
1ו	מיבעי לכדתניא שנים שמהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים
2ו	לכדתניא שנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים
מ	מיבעי ל' לכדתני' שנים שמהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים
פ	מיבעי ליה לכדתניא שנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהן (כ)[ק]יתון של מים
ד	מבעי ליה לכדתני' ב' ? שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מה' קיתון של מים
ה	<b>אם שותין שניהם מתים ואם אחד מהן שותה מגיע לישוב</b>

ג	אמ לו (שניהם) שותין שניהם מתין ואם שותה אחד מהן מגיע ליישוב
א	אם שניהם שותין שניהם מתין ואם שותה אחד מהן מגיע ליישוב כיצד יעשה
10	אם שותין שניהם מתים ואם שותה אחד מהן מגיע ליישוב
20	אם שותין שניהם מתים ואם שותה אחד מהן מגיע ליישוב
מ	אם ישתו שניה ימותו ואם ישתו אחד מהן יגיע ליישוב
פ	אם ישתו שניהם ימותו ואם ישתה אחד מהן יגיע ליישוב
ד	אם שותין שניהם מתים ואם שותה אחד מהן מגיע ליישוב

ה	<b>דרש בן פוטירי מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהן במיתתו של חברו</b>
ג	דרש בר פטירי מוטב ישתו שניהם וימותו (שניהם) ואל יראה האחד במיתת ח'
א	דרש בר פטירי מוטב ישתו שניהם וימותו שניהם ואל יראה האחד במיתת חברו
10	דרש בר פטרון מוטב ישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהן במיתתו של חברו
20	דרש בן פטרין מוטב ישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהן במיתת חברו
מ	דרש בן פטורי מוטב ישתו שניהם וימותו ואל ירא' אח' מהן מיתתו של חברו
פ	דרש בר פטורי מוטב ישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד במיתת חברו
ד	דרש בן פטורא מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אח' מהם במיתתו של חברו

ה	<b>עד שבא ר' עקיבה ולימד וחי אחיך עמך חיך קודמין לחיי חברך.</b>
ג	-----
א	עד שבא ר' עקיבא ולימד וחי אחיך עמך חיך קודמין לחיי חבריך
10	עד שבא ר' עקיב' ולימד וחי אחיך עמ' חיך קודמין לחיי חבריך
20	עד שבא ר' עקיבא ולימד וחי אחיך עמך חיך קודמין לחיי חבריך
מ	עד שבא ר' עקי' ולימ' וחי אחיך עמך חיי קודמי לחיי חבריך
פ	עד שבא ר' עקיב' ולימד וחי אחיך עמך חיך קודמין לחיי חבריך
ד	עד שבא ר' עקיב' ולימד וחי אחיך עמך חיך קודמין לחיי חבריך

#### חלק ג – ראייה מברייטא א'

ה	<b>מיתבי: הניח להן אביהן מעות של רבית אע"פ שידועין שהן של רבית אין חייבין להחזיר</b>
ג	-----
א	מיתבי הניח להן אביהן מעות של רבית אע"פ שידועין שהן של ריבין אין חייבין להחזיר
10	מיתבי הניח להם אביה' מעות של רבית אע"פ שהן יודעין שהם של רבית אינן חייבין להחזיר
20	מיתבי הניח להם אביהם מעות של רבית אעפ שהן יודעין של רבית אינן חייבין להחזיר
מ	מתיב' >...< להם אביה' מעו' של ריב' אע"פ שהן יודעין שהן של רב' אינן חייב' להחז'
פ	מתיב' הניח להן אביהן מעות של רבית אעפ' שהן יודע' שהן של רבית אינן חייב' להחזיר
ד	מתיב' הניח להם אביה' מעו' של רבית אע"פ שידועין שהן של רבית אינן חייבין להחזיר

#### הא אביהן חייב להחזיר

ה	-----
ג	אינהו הוא דאין חייבין להחזיר הא אביהן חייבין להחזיר
א	אינהו נינהו הוא דאיני חייב להחזיר הא אביהם חייב להחזיר
10	אינהו דאין חייבין להחזיר הא אביהם חייב להחזיר
20	אינהו הו' דאין חייב' להחז' הא אביה' חיי' להחזיר
מ	אינהו הוא דאין חייב' להחזיר הא אביהן חייב להחזיר
פ	אינהו >...< הו דאין חייבין להחזיר' הא אביהן חייב להחזיר
ד	אינהו >...< הו דאין חייבין להחזיר' הא אביהן חייב להחזיר

#### הוא הדין דאפלו אביהן נמי לא ואידי דקא בעי מיתני סופא:

ה	-----
ג	בדין הוא דאביהן נמי לא ואידי דתנא סופא בדידהו
א	בדין הוא דאביה' נמי אינו חייב להחזיר ואידי דקא בעי למיתני סופא
10	הוא (הדין) דאפילו אביהם נמי אינו חייב להחזיר ואידי דקא בעי למיתנן סופא
20	בדין הו' דאפי' אביה' נמי אין חייב להחז' ואידי דקבעי למיתני סופ'
מ	בדין הוא דאפילו אבוהון נמי [אין] חייב להחזיר ואידי דקא בעי למיתני סופא
פ	בדין הוא דאבוהון נמי לא מיחייב להחז' ואידי דקא בעי למיתני סופ'
ד	בדין הוא דאבוהון נמי לא מיחייב להחז' ואידי דקא בעי למיתני סופ'

#### הניח להן אביהן פרה או טלית וכל דבר המסויים חייבין להחזיר מפני כבוד אביהן, תנא נמי רישא בדידהו

ה	-----
ג	הניח להן אביהן פרה וטלית וכל דבר המסויים חייבין להחזיר מפני כבוד אביהן תנא רישא נמי בדידהו
א	הניח להם אביהם פרה וטלית וכל דבר המסוי' חייבין להחזיר מפני כבוד אביהן תנא רישא נמי בדידהו
10	הניח להם אביהם פרה וטלית (וכל) דבר המסויים חייבין להחזיר מפני כבוד אביהן ותנא נמי רישא בדידהו
20	הניח' אביה' פרה וטלי' וכל דבר המסויים חייב' להחזיר מפני כבו' אביה' תנא נמי ריש' בדידהו
מ	הניח להן אביהן פרה או טלית או כל דבר המסויין חייב להחזיר מפני כבוד אביהן תנא נמי רישא בדידהו
פ	הניח להן אביהן פרה וטלי' וכל דבר המסויים חייבין להחזיר מפני כבוד אביהן תנא נמי רישא בדידהו
ד	הניח להן אביהן פרה וטלי' וכל דבר המסויים חייבין להחזיר מפני כבוד אביהן תנא נמי רישא בדידהו

#### ה מפני כבוד אביהן הני מי מיחייב? קרי כאן ונשיא בעמך לא תאר בעושה מעשה עמך

-----  
ג

- א והני מי מחייבי בכבוד אביהן קרי כאן ונשיא בעמד לא תאור בעושה מעשה עמד  
 11 מפני כבוד אביהן חייבין להחזיר והני מי מחייבי בכבוד אביהן קרי כאן ונשיא בעמד לא תאור בעושה מעשה עמד  
 21 מי הני מחייבי בכבוד אביהן קרי כאן ונשיא בעמד לא תאר בעושה מעשה עמד ("מעשר" - כך בכתב היד!)  
 מ מפני כבוד אביה חייב הני מי מחייבי איקרי כאן ונשי בעמי לא תאו בעושי מעשי עמד  
 פ מפני כבוד אביהן הני מי מחייבי איקרי כאן ונשיא בעמד לא תאור בעושה מעשה עמד  
 ד והני מפני כבוד אביה מי מחייבי קרי כאן ונשי בעמד לא תאר בעושה מעשי עמד

**ה כדאמי רב פנחס בשעשה תשובה הכא נמי בשעשה תשובה**

- ג  
 א כדאמי רב פנחס משמיה דרב פפא בשעשה תשובה הכא נמי בשעשה תשובה  
 11 כדאמי רב פנחס משמיה דרב פפא בשעשה תשובה הכא נמי בשעשה תשובה  
 21 כדאמי רב פנחס משמי דרב פפא כשעשה תשובה הכא נמי כשעשה תשובה  
 מ כדאמי רב פנח' משמי דרב פפי בשעשי תשוב' ה"נ בשעשי תשוב'  
 פ כדאמי רב פנחס משמיה דרב פפא בעושה מעשה עמד בשעשה תשובה הכא נמי בשעשה תשובה  
 ד כדאמי ר' פנחס משמיה דרבא בשעשה תשובה הכא נמי בשעשה תשוב'

**ה אי עשה תשובה מאי בעו גביה? שלא הספיק להחזיר עד שמת**

- ג  
 א אי עשה תשובה מאי בעי גביה איבעי ליה לאהדורי לא הספיק להחזיר עד שמת  
 11 אי עשה תשובה מאי בעי גביה איבעי ליה לאהדורי ולא הספיק להחזיר עד שמת  
 21 אי עשה תשובה מאי גביה איבעי ליה להדורי לא הספיק להחזיר עד שמת  
 מ אי עשי תשוב' מאי בעי גבי' לא הספיק להחזיר עד שמת  
 פ אי עשה תשובה מאי בעי גביה איבעי ליה לאהדורי לא הספיק להחזיר עד שמת  
 ד אי עשה תשובה מאי בעי גביה שלא הספיק להחזיר עד שמת

**חלק ד – ראייה מברייתא ב'**

**ה מיתבי: הגזלנין ומלוי רביות אע"פ שגבו מחזירין**

- ג  
 א מיתבי הגזלנין ומלוי רביות אע"פ שגבו מחזירין  
 11 מיתבי הגזלנין ומלוי רביות אע"פ שגבו מחזירין  
 21 מיתבי הגזלנין ומלוי רביות אע"פ שגבו מחזירין  
 מ מיתבי הגזלנין ומלוי רביות אע"פ שגבו מחזירין  
 פ מיתבי הגזלנין ומלוי רביות אע"פ שגבו מחזירין  
 ד מיתבי הגזלנין ומלוי רביות אע"פ שגבו מחזירין

**ה גבי גזלנין מאי אע"פ שגבו איכא? אי גזול גזול ואי לא גזול לא גזול!**

- ג  
 א גזלנין מאי אע"פ שגבו איכא אי גזול גזול אי לא גזול גזלנין קרית להו  
 11 וגזלנין מאי אע"פ שגבו איכא גזול גזול ואי לא גזול גזלנין קרית להו  
 21 וגזלנין מאי אע"פ שגבו איכא אי גזול גזול אי לא גזול גזלנין קרית להו  
 מ גבי גזלנין מאי אע"פ איכ' אי גזול גזול אי לא גזול גזלנין קרית להו  
 פ אי גזלנין מאי אע"פ שגבו איכ' אי גזול גזול ואי לא גזול גזלנין קרית להו  
 ד גזלנין מאי אע"פ שגבו איכ' אי גזול גזול אי לא גזול גזלנין קרית להו

**ה אלא אימא: הגזלנין ומאן נינהו מלוי רביות אע"פ שגבו מחזירין**

- ג  
 א אלא גזלנין מאן נינהו מלוי רביות וקתני מחזירין  
 11 אלא הגזלנין ומאי נינהו מלוי רביות אע"פ שגבו מחזירין  
 21 אלא גזלנין מאי ?? נינהו מלוי רביות אע"פ שגבו מחזירין  
 מ אל' גזלנין מאן נינהו מלוי רביות אע"פ שגבו מחזירין  
 פ אלא גזלנין מאי נינהו מלוי רביות [וקתני אע"פ שגבו מחזירין]  
 ד אלא אימ' גזלנין מאי נינהו מלוי רביות אע"פ שגבו מחזירין

**ה תנאי היא דתניא: ר' נחמיה ור' אליעזר בן יעקב פוטרין את המלוה ואת הערב מפני שיש בהן קום עשה**

- ג  
 א תנאי היא דתניא ר' נחמיה ור' אליעז' בן יעקב פוטרין את המלוה ואת הערב מפני שיש בהן תקנה בקום עשה  
 11 תנאי היא דתניא ר' נחמיה ור' אליעז' בן יעקב פוטר את המלוה ואת הערב מפני שיש בהן קום עשה  
 21 תנאי היא דתניא ר' נחמיה ור' אליעז' בן יעקב פוטרין את המלוה ואת הערב מפני שיש בהן קום עשה  
 מ תנאי היא דתניא ר' נחמיה ור' אליעז' בן יעקב פוטרין את המלוה ואת הערב מפני שיש בהן קום עשי  
 פ תנאי היא דתניא ר' נחמיה ור' אליעז' בן יעקב פוטרין את המלוה ואת הערב מפני שיש בהן קום עשה  
 ד תנאי היא דתניא ר' נחמיה ור' אליעז' בן יעקב פוטרין את המלוה ואת הערב מפני שיש בהן קום עשה

<b>ה</b>	<b>מאי קום עשה לאו דאמרינן להו קומו אהדרו, מכלל דתנא קמא סבר לאו בני אהדורי נינהו.</b>
<b>ג</b>	-----
<b>א</b>	מאי קום עשה לאו דאמרי' להו קומו אהדרו מכלל דתנא קמא סבר לאו בני אהדורי נינהו
<b>11</b>	מאי קום עשה לאו דאמרי' להו קומו אהדרו מכלל דתנא קמא סבר לאו בני אהדורי נינהו
<b>21</b>	מאי קום עשה לאו דאמרי' להן קומו אהדרו מכלל דתנא קמא סבר לא בני אהדורי נינהו
<b>מ</b>	מאי קום עש' לאו דאמרי' לוי קום אהדרי' מכל' דת"ק סב' לאו בני אהדורי נינהו
<b>פ</b>	מאי קום עשה לאו דאמרינן להו קום אהדרן מכלל דתנא קמא סבר לא בני אהדורי נינהו
<b>ד</b>	מאי קום עשה לאו משום דאמרינן להו קומו אהדרו מכלל דתני קמא סבר לאו בני אהדורי נינהו
<b>ה</b>	<b>לא, מאי קום עשה לקרועי שטרא</b>
<b>ג</b>	-----
<b>א</b>	לא מאי קום עשה לקרועי שטר
<b>11</b>	לא מאי קום עשה לקרועי שטרא
<b>21</b>	(לא) דכולי עלמא אין מתזירין והכא בשלא נתן עסיקין מאי קום עשה לקרועי שטרא
<b>מ</b>	לא מאי קום לקרועי שטר'
<b>פ</b>	לא מאי קום עשה לקרועי שטרא
<b>ד</b>	לא מאי קום עשה לקרוע שטרא
<b>ה</b>	<b>מאי קסבר? אי קסבר שטר העומד לגבות כגבוי דמי הא עבדיה לאיסורא ומאי דהוה הוה</b>
<b>ג</b>	-----
<b>א</b>	מאי קסברי אי קסברי שטר העומד לגבות כגבוי דמי עבדוה לאיסוריהו
<b>11</b>	מאי קסבר אי קסבר שטר העומד ליגבות כגבוי דמי עבדוה לאיסוריהו
<b>21</b>	מאי קא סברי אי קסבר שטר העומד לגבות כגבוי דמי עבדוה לאיסוריהו
<b>מ</b>	מאי קסב' אי קסב' שט' העומ' לגבו' כגבוי דמי והא דמי עבדו לאיסוריהו
<b>פ</b>	מאי קסברי אי קסברי שטר העומד לגבות כגבוי דמי עבדוה לאיסוריהו
<b>ד</b>	מאי קסבר אי קסבר שטר העומד לגבות כגבוי דמי והא עבדו איסוריהו
<b>ה</b>	<b>ואי קסבר שטר העומד לגבות לאו כגבוי דמי הא לא עבד ולא מידי</b>
<b>ג</b>	-----
<b>א</b>	אי לאו כגבוי דאי לא עבד ולא כלום
<b>11</b>	אי לא כגבוי דמי לא עבדוה (לאיסו') [לאו כלום]
<b>21</b>	אי לא כגבוי דמי לא עביד ולא כלום
<b>מ</b>	ואי לא כגבוי דמי לא עב' ולא כלו'
<b>פ</b>	ואי לא כגבוי דמי לא עבד ולא כלום
<b>ד</b>	ואי לאו כגבוי דמי הא לא עבד ולא כלו'
<b>ה</b>	<b>לעולם קסבר שטר העומד לגבות לאו כגבוי דמי והא קמ"ל דשימה מלתא היא</b>
<b>ג</b>	-----
<b>א</b>	קסברי שטר העומד לגבות לא כגבוי דמי והא קמ"ל דשומא מילתא הוא
<b>11</b>	לעול' קסבר לא כגבוי דמי ושומא גדי דתאמ' חייבי ליה רבנן והא קמ"ל דשומא מילתא היא
<b>21</b>	לעולם קסבר לאו כגבוי דמי והא קמ"ל דשומא מילתא
<b>מ</b>	לעול' קסב' לאו כגבוי דמי והא קמ"ל דשומ' מילת' הוא
<b>פ</b>	לעולם קסבר לא כגבוי דמי והקמלן דשומא מילתא היא
<b>ד</b>	לעולם קסבר שטר העומד לגבות לאו כגבוי דמי והא קא משמע לן דשומא מילתא היא
<b>ה</b>	<b>הכי נמי מסתברא דקתני: ואלו עוברין בלא תעשה המלוה והלווה והערב והעדים</b>
<b>ג</b>	-----
<b>א</b>	הכי נמי מסתברא דקתני הכי אלו עוברין בלא תעשה המלוה והלווה הערב והעדים
<b>11</b>	הכי נמי מתסב מסתברא דקתני ואילו עוברין בלא תעשה המלוה והלווה הערב והעדי'
<b>21</b>	הכי נמי מסתברא דקתני ואילו עוברין בלא תעשה המלוה והלווה (ה)ערב עידים והעדים
<b>מ</b>	ה"נ מסתברא דקתני ואילו עוברי' בלא תעש' המלו' והלווה והערב והעדי'
<b>פ</b>	הכי נמי מסתברא דקתני אילו עוברין בלא תעשה המלוה והלווה והערב והעדים
<b>ד</b>	הכי נמי מסתברא דתנן ואילו עוברי' בלא תעשה המלוה והלווה הערב והעדי'
<b>ה</b>	<b>בשל' כולהו עבוד מעשה אלא עדים מאי עבוד אלא לאו שמע מינה דשימא מלתא היא</b>
<b>ג</b>	-----
<b>א</b>	בשלמא כולהו עבוד מעשה אלא עדים מאי עבוד אלא לאו שמע מינה שומא מילתא הוא ש"מ
<b>11</b>	בשלמ' כולהו עבוד מעשה אלא עדים מאי העביד אלא לאו ש"מ דשומא מילתא היא ש"מ
<b>21</b>	בשלמא כולהו (עבדי) מעשה אלא עדים מאי עבידי אלא ש"מ דשומא מילתא היא שמע מינ'
<b>מ</b>	בשלמ' כולהו עבוי מעש' עדי' מאי עבוד אלא לאו שומ' מילת' הי' ש"מ
<b>פ</b>	בשלמ' כולהו עבוד מעשה אלא עדים מאי עבוד אלא לאו ש"מ דשומא מילתא היא ש"מ
<b>ד</b>	בשלמ' כולהו עבוד מעשה אלא עדים מאי עביד אלא לאו שמי' מינ' דשומ' מילת' היא שמי' מינה

<b>ה</b>	<b>אמ' רב ספרא כל שאלו בדיניהם מוציאין מלווה למלוה בדיננו מחזירין ממלוה ללווה</b>
<b>ג</b>	-----
<b>א</b>	אמ' רב ספרא כל שאילו בדיניהם מוציאין מלווה למלוה בדיננו מחזירין ממלוה ללווה
<b>11</b>	אמ' רב ספרא כל שבדיניהן מוציאין מלווה למלוה בדיננו מחזירין ממלוה ללווה
<b>21</b>	אמר רב ספרא כל שבדיניהן מוציאין מלווה למלוה בדיננו מחזירין ממלוה ללווה
<b>מ</b>	א' רב ספרי' כל שאילו בדיני' מוצי' מלווה למלוה בדיננו מחזי' ממלו' ללו' ריבי קצוצ'
<b>פ</b>	אמ' רב ספרא כל שאילו בדינהן מוציאין (מ)מלווה ל(מ)לווה בדיננו מחזירין ממלוה ללווה
<b>ד</b>	אמ' רב ספרא כל שאילו בדיניהם מוציאין מלווה למלוה בדיננו מחזירין ממלוה ללווה

**ה** **וכל שבדיניהם אין מוצי' מלווה למלוה בדיננו אין מחזירין ממלוה ללווה**

<b>ג</b>	-----
<b>א</b>	וכל שאילו בדיניהם אין מוציאין מלווה למלוה בדיננו אין מחזירין ממלוה ללווה
<b>11</b>	וכל שבדיניהן אין מוציאין מלווה למלוה בדיננו אין מחזירין ממלוה ללווה
<b>21</b>	כל שבדיניהן אין מוציאין מלווה למלוה בדיננו אין מחזירין ממלוה ללווה
<b>מ</b>	כל שבדיניה' איו מוציא' מלווה למלו' בדיננו אין מחזירי' ממלו' ללו' אבק רבי'
<b>פ</b>	כל שאילו בדיניהן [אין] מוציאין (מ)מלווה למלוה בדיננו אין מחזירין ממלוה ללווה
<b>ד</b>	כל שאילו בדיניה' אי' מוציא' מלווה למלו' בדיננו אי' מחזירין ממלוה ללווה

**ה** **אמ' ליה אביי לרב יוסף וכללא הוא?**

<b>ג</b>	-----
<b>א</b>	אמ' ליה אביי לרב יוסף וכללא הוא
<b>11</b>	א"ל אביי לרב יוסף וכללא הוא
<b>21</b>	אמ' ליה אביי לרב יוסף וכללא הוא
<b>מ</b>	א"ל אביי לרב יוסף כלל הו'
<b>פ</b>	אמ' לי אביי לרב יוסף כללא הוא
<b>ד</b>	אמ' ליה אביי לרב יוסף וכללא הוא

**ה** **והרי סאה בסאה דבדיניהם מוציאין מלווה למלוה ובדיננו אין מחזירין ממלוה ללווה**

<b>ג</b>	-----
<b>א</b>	והרי סאה בסאה דבדיניהן מוציאין מלווה למלוה ובדיננו אין מחזירין ממלוה ללווה
<b>11</b>	הרי סאה בסאה ובדיניהן מוציאין ובדיננו אין מחזירין ממלוה ללווה
<b>21</b>	הרי סאה בסאה דבדיניהן (מוציאין?) מלווה (למלווה) ובדיננו אין מחזירין ממלוה ללווה
<b>מ</b>	הרי סא' בסא' שבדיניה' מוציא' מלו' למלו' בדיננו אין מחזי' ממלו' ללווה
<b>פ</b>	והרי סאה ב:סאה שבדיניה' מוציאין (מ)מלווה למלווה ובדיננו אין מחזירין ממלוה ללווה
<b>ד</b>	והרי סאה בסאה דבדיניהם מוציאין מלווה למלוה ובדיננו אי' מחזירי' ממלוה ללווה

**ה** **אמ' ליה אינהו בתורת פקדון אתו לה**

<b>ג</b>	-----
<b>א</b>	אמ' ליה אינהו בתורת פקדון אתי לדידהו (אמ' אלא כל שאילו בדיניהם)
<b>11</b>	א"ל אינהו בתורת פקדון אתי אתו לה
<b>21</b>	אינהו בתורת פקדון אתו לה
<b>מ</b>	א"ל אינהו בתור' פקדו' אתו ליה
<b>פ</b>	אמ' להו אינהו בתורת פיקדון אתו ליה
<b>ד</b>	אמ' לי אינהו בתורת פקדון אתא לדידהו

**ה** **אמ' ליה רבינא לרב אשי והרי משכנתא בלא נכיתא**

<b>ג</b>	-----
<b>א</b>	אמ' ליה רבינא לרב אשי והלא משכנתא בלא נכיתא
<b>11</b>	א"ל רבינ' לרב אשי הרי משכנתא בלא נכיתא
<b>21</b>	אמר ליה רבינא לרב אשי הרי משכנתא (דלא) נכיתא
<b>מ</b>	א"ל רבינ' לרב אשי הרי משכנת' בלא נכית'
<b>פ</b>	אמ' לי רבינ' לרב אשי והרי משכנתא (ד)ב[לא] נכיתא
<b>ד</b>	אמ' ליה רבינ' לרב אשי והרי משכנתא בלא נכיתא

**ה** **דבדיניהם מוציאין מלווה למלוה ובדיננו אין מחזירין ממלוה ללווה**

<b>ג</b>	-----
<b>א</b>	דבדיניהם מוציאין מלווה למלוה ובדיננו אין מחזירין ממלוה ללווה
<b>11</b>	דבדיניה' מוציאין מלווה למלוה בדיננו אין מחזירין ממלוה ללווה
<b>21</b>	דבדיניהן מוציא' מלווה למלווה ובדיננו אין מחזירין ממלוה ללווה
<b>מ</b>	דבדיניה' אתו ליה מוציא' מלו' למלו' ובדיננו אין מחזירין ממלו' ללווה
<b>פ</b>	דבדיניהם מוציאין (מ)מלווה למלווה ובדיננו אין מחזירי' ממלוה ללווה
<b>ד</b>	דבדיניהן מוציאין מלווה למלווה ובדיננו אין מחזירי' ממלוה ללווה

**ה** **אמ' ליה אינהו בתורת זביני אתו לה**

<b>ג</b>	-----
----------	-------

א	אמ' ליה אינהו בתורת זביני אתא לדידהו
11	א"ל אינהו בתורת זביני אתו לה
21	אמר ליה אינהו בתורת זביני אתו לא
מ	א"ל אינהו בתורי זבוני אתו לי
פ	אמ' לי אינהו בתורת זביני אתו ליה
ד	אמ' ליה אינהו בתורת זביניא אתא לדידהו
<b>ה</b>	<b>אלא רב ספרא מאי אתא לאשמעינן הכי אתא לאשמעינן:</b>
ג	-----
א	אלא כל שאילו בדיניהם דאמ' רב ספרא מאי היא
11	אלא כל שאילו בדיניהן דקא רב ספרי מאי היא
21	
מ	אלי כל שאילו בדיניה דקא רב ספרי מאי אתי לאשמועי הכי אתי לאשמוי
פ	אלא כל שאילו בדיניהם מוציאין (מ)מלוה למלוה דקאמ' רב ספרא מאי אתא לאשמועינן הכי אתא לאשמועינן
ד	אלא כל שאילו בדיניהן דקאמר רב ספרא מאי אתא לאשמועינן הכי אתי לאשמועינן
<b>ה</b>	<b>כל שאילו בדיניהם מוציאין מלווה למלוה בדיננו מחזירין ממלוה ללווה רבית קצוצה וכדר' אלעזר</b>
ג	-----
א	כל שאילו בדיניהם מוציאין מלווה למלוה בדיננו מחזירין ממלוה ללווה ומאי ניהו ריבית קצוצה
11	כל שאילו בדיניהם מוציאין מלווה למלוה בדיננו מחזירין ממלוה ללווה בריבית קצוצה
21	אלא כל שאילו בדיניהן מוציאין מלווה למלוה בדיננו מחזירין ממלוה ללווה ריבית קצוצה
מ	כל שאילו בדיניה מוציאין מלווה למלוה בדיננו מחזירין ממלוה ללווה ריבית קצוצה
פ	כל שאילו בדיניהן מוציאין מלווה למלוה בדיננו מוציאין ממלוה ללווה ריבית קצוצה
ד	כל שאילו בדיניהן מוציאין מלווה למלוה בדיננו מחזירין ממלוה ללווה ומאי ניהו ברבית קצוצה
<b>ה</b>	-----
ג	-----
א	וכדר' אלעזר דאמ' ר' אלעזר ריבית קצוצה יוצאה בדינן אבק ריבית אינו יוצא בדינן
11	וכדר' אל ע'
21	ודר' אלעזר
מ	כדר' אלעזר דא"ר אלעזר ריבית קצוצה יוצא בדינן
פ	כדר' אלעזר דאמ' ר' אלעזר ר' קצוצה יוצאה בדינן
ד	וכדרבי אלעזר
<b>ה</b>	<b>וכל שבדיניהם אין מוציאין ובדיננו אין מחזירין רבית מוקדמת וריבית מאוחרת</b>
ג	-----
א	וכל שאילו בדיניהם אין מוציאין מלווה למלוה בדיננו אין מחזירין ממלוה ללווה ומאי ניהו ריבית מוקדמת וריבית מאוחרת
11	כל שבדיניהן אין מוציאין ובדיננו אין מחזירין ריבית מוקדמת וריבית מאוחרת
21	כל שבדיניהן אין מוציאין ובדיננו אין מחזירין (מ)מלוה ללווה ריבית מוקדמת וריבית מאוחרת
מ	וכל שבדיניהן אין מוציאין מלווה למלוה ריבית בדיננו אין מוציאין ממלוה ללווה ריבית מוקדמת וריבית מאוחרת
פ	וכל שבדיניהם אין מוציאין מלווה למלוה ובדיננו אין מחזירין ממלוה ללווה ריבית מוקדמת (ורי) [רבית] מאוחרת
ד	כל שאילו בדיניהם אין מוציאין ובדיננו אין מחזירין ריבית מוקדמת ריבית מאוחרת

**בבא מציעא סז, א****רשימת העדים:**

<b>ה</b>	<b>המבורג</b>
<b>א</b>	<b>אסקוריאל</b>
<b>11</b>	<b>וטיקן 115</b>
<b>21</b>	<b>וטיקן 117</b>
<b>מ</b>	<b>מינכן</b>
<b>פ</b>	<b>פלורנס</b>
<b>ד</b>	<b>דפוס וילנא</b>

<b>ה</b>	<b>ההיא איתתא דאמרה ליה לההוא גברא זיל זבון לי ארעא מקריבאי</b>
<b>א</b>	<b>הה(ו)יא איתתא דאמרה ליה לההוא גברא זיל זבון לי ארעא מקריבאי</b>
<b>11</b>	<b>ההוא איתתא דאמרה ליה לההוא גברא זיל זבון לי ארעא מקריבאי</b>
<b>21</b>	<b>ההיא איתתא דאמרה ליה לההוא גברא זיל זבון לי ארעא מקריבאי</b>
<b>מ</b>	<b>ההי איתת' דאמר' ליי לההוי גברי זבין לה ארעי מקריבאי</b>
<b>פ</b>	<b>ההיא איתתא דאמרה ליה לההוא (ארעא) [גברא (זיל זבון לי)] זיל זבון לי ארעא מקריבאי</b>
<b>ד</b>	<b>ההיא איתתא דאמרה ליה לההוא גברא זיל זבון לי ארעא מקריבאי</b>

<b>ה</b>	<b>אזל זבן לה</b>
<b>א</b>	<b>אזל זבן לה</b>
<b>11</b>	<b>אזל זבן לה</b>
<b>1</b>	<b>אזל זבין לה 2</b>
<b>מ</b>	<b>אזל זבן לה</b>
<b>פ</b>	<b>ואזל וזבן לה 1</b>
<b>ד</b>	<b>אזל זבן לה</b>

<b>ה</b>	<b>אמי' ליה אי מתרמו לי זוזי מהדר(ת)ה] לה ניהלי</b>
<b>א</b>	<b>אמי' ליה אי הו לי זוזי מהדרא לה ניהלי(ה)</b>
<b>11</b>	<b>אמי' ליה אי הו לי זוזי מהדרה ניהלי</b>
<b>21</b>	<b>אי' ליה אי הו לי זוזי מהדרה לה ניהלי</b>
<b>מ</b>	<b>א"ל אי הו לי זוזי ניהדר' לה ניהלי</b>
<b>פ</b>	<b>אמי' לי אי הו לי זוזי הו קא מהדרת לי</b>
<b>ד</b>	<b>אמר ליה אי הו לי זוזי מהדרת לה ניהלי</b>

<b>ה</b>	<b>אמי' ליה אנת ונולא אחי</b>
<b>א</b>	<b>אמי' ליה את ונולה אחי</b>
<b>11</b>	<b>אמי' ליה את ונולא אחי</b>
<b>21</b>	<b>אמי' ליה את ונולא אחי</b>
<b>מ</b>	<b>א"ל את ונולי אחי</b>
<b>פ</b>	<b>אמי' לי את ונולא אחי</b>
<b>ד</b>	<b>אמר ליה את ונולא אחי</b>

<b>ה</b>	<b>אמי' רבה בר בר רב הונא כל את ונולה אחי סמכא דעתיה ולא גמר ומקני</b>
<b>א</b>	<b>אמי' רבה בר בר רב הונא כל את ונולה אחי סמכא דעתיה ולא גמר ומקני</b>
<b>11</b>	<b>אמי' רבה בר בר רב הונא כל את ונולה אחי סמכא דעתיה ולא גמר ומקני</b>
<b>21</b>	<b>אמי' רבה בר בר רב הונא כל את ונולה אחי סמכא דעתיה ולא גמר ומקני</b>
<b>מ</b>	<b>אי' רב בר רב הוני' כל את ונולי אחי סמכ' דעת' ולא גמר ומקני</b>
<b>פ</b>	<b>אמי' רבה בר רב הונא את ונולא אחי סמ(ס)א דעתיה ולא גמר ומקני</b>
<b>ד</b>	<b>אמר רבה בר רב הונא כל את ונולא אחי סמכא דעתיה ולא גמר ומקני</b>

<b>ה</b>	<b>ארעא הדרא פירי מאי</b>
<b>א</b>	<b>ארעא הדרא פירי מאי</b>
<b>11</b>	<b>ארעא הדרא פירי מאי</b>
<b>21</b>	<b>ארעא הדרון פירי</b>
<b>מ</b>	<b>ארעי הדר' פירי מאי</b>
<b>פ</b>	<b>ארעא הדרא פירי מאי</b>
<b>ד</b>	<b>ארעא הדרה פירי מאי</b>

<b>ה</b>	<b>כרבית קצוצה הו ויוצאה בדיינין או דיל' כאבק רבית הו ואינו יוצא בדיינין</b>
<b>א</b>	<b>כרבית קצוצה הו ויוצאה בדיינין או דיל' כאבק רבית הו ואינו יוצא בדיינין</b>
<b>11</b>	<b>כי רבית קצוצה הו ויוצאין בדיינין או דילמ' כי אבקרבית הו ואין יוצאין בדיינין</b>
<b>21</b>	<b>כי רבית קצוצה הו ויוצאין בדיינין או דילמא רבית הו ואין יוצאה בדיינין</b>
<b>מ</b>	<b>רבי' קצוצ' הו ויוצא' בדיינין או דיל' אבק רבית ואין יוצאין בדייני'</b>

- פ כריבית קצוצה הוי ויוצאה בדיינין או דיל' אבק ריבית הוו ואין יוצאין בדיינין  
ד רבית קצוצה הוו ויוצאין בדיינין או דילמא כי אבק רבית הוו ואין יוצאין
- ה אמ' רבה בר רב הונא מסתברא כאבק רבית הוו ואינו יוצא בדיינין**  
א אמ' רבה בר רב הונא מסתברא כאבק רבית הוו ואינו יוצא בדיינין  
11 אמ' רבה בר רב הונא מסתברא כי אבק ריבית הוו ואין יוצאין בדיינין  
21 אמ' רבה בר רב הונא מסתברא כי אבק ריבית הוי ואין יוצאה בדיינין  
מ א' רבי' בר רב הוני' מסתבר' דכי אבק ריבי' הוי ואינן יוצאי' בדייני'  
פ אמ' רבה בר רב הונא מסתברא דכי אבק ריבית הוו ואין יוצאין בדיינין  
ד אמר רבה בר רב הונא מסתברא כי אבק רבית הוו ואין יוצאין בדיינין
- ה וכן אמ' רבא כאבק רבית הוו ואינו יוצא בדיינין**  
א וכן אמ' רבא כאבק רבית הוו ואינו יוצא בדיינין  
11 וכן אמ' רבא כי אבק רבית הוו ואין יוצאין בדיינין  
21 וכן אמר רבא כי אבק ריבית הוי ואין יוצאין בדיינין  
מ וכן א' רבא כי אבק ריבי' הוו ואין יוצאין בדייני'  
פ -----  
ד וכן אמר רבא כי אבק רבית הוו ואין יוצאין בדיינין
- ה אמ' ליה אביי לרבה משכנתא מאי**  
א אמ' ליה אביי לרבה משכנתא מאי  
11 אמ' ליה אביי ליכא משכנתא מאי  
21 אמר ליה אביי לרבה משכנתא מאי  
מ א"ל אביי לרבי' משכנת' מאי  
פ אמ' ליה אביי לרבה משכנתא מאי  
ד אמר ליה אביי לרבה משכנתא מאי
- ה התם טע' מאי משום דלא קיץ ליה הכא נמי לא קיץ ליה או דילמ' התם זביני הכא הלואה**  
א התם טע' מאי משום דלא קיץ ליה הכא נמי לא קיץ ליה או דילמ' התם זביני הכא הלואה  
11 התם טע' מאי משום דלא קץ משכנתא נמי הא לא קץ ליה או דילמ' התם זביני הכא הלואה  
21 התם טעמ' מאי משום דלא קץ ליה משכנתא נמי הא לא קץ ליה או דלמא התם זביני משכנתא הלואה  
מ הת' (טע') טע' משוי' דלא קץ ל'י ה"נ לא קץ ליה או דיל' הת' משוי' דזביני' אבל הכ' דהלוא' הוי' הדרי פירי  
פ התם טעמ' מאי משוי' דלא קץ ליה הכא נמי לא קץ ליה או דיל' התם זביני הכא הלואה  
ד התם טעמא מאי משום דלא קץ ליה הכא נמי לא קץ ליה או דילמא התם זביני הכא הלואה
- ה אמ' ליה התם טע' מאי משום דלא קיץ ליה הכא נמי לא קיץ ליה**  
א אמ' ליה התם טע' מאי משום דלא קיץ ליה הכא נמי לא קיץ ליה  
11 אמר ליה התם טעמ' מאי משום דלא קץ ליה משכנתא נמי הא לא קץ ליה  
21 אמ' ליה התם טעמ' משום דלא קץ ליה משכנתא נמי הא לא קץ ליה  
מ א"ל הת' טע' מאי משוי' דלא קץ ל'י ה"נ לא קץ ליה  
פ אמרי התם מאי טעמ' משום דלא קץ ליה הכא נמי לא קץ ליה  
ד אמר ליה התם טעמא מאי משום דלא קץ ליה הכא נמי לא קץ ליה
- ה אמ' רב פפא עבד רבינא עובדא [עבד רב פפי עובדא] וחשיב ואפיק פירי דלא כרבה בר רב הונא**  
א אמ' רב פפי עבד רבינא עובדא וחשיב ואפיק פירי דלאו כרבה בר רב הונא  
11 אמ' רב פפי עבד רבינא עובדא (דש) דחשיב ואפיק פירי דלא כרבה בר רב הוני'  
21 אמ' רב פפי עבד רבינא עובדא וחשיב ואפיק פירי דלא כרבה בר רב הונא  
מ א' רב פפי עבד רבינ' עובד' וחשיב ואפיק פירי דלא כרבה בר רב הוני'  
פ אמ' רב פפא(א)[י] עבד רבינא עובדא וחשיב ועביד פירי דלא כרבה בר רב הונא  
ד אמר רב פפי עבד רבינא עובדא וחשיב ואפיק פירי דלא כרבה בר רב הונא



## בבא קמא צד, ב

## רשימת העדים:

א	אסקוריאל
ה	המבורג
ו	וטיקן 116
מ	מינכן
ד	דפוס שונצינו

א	מיתבי הניח להם אביהם מעות של רבית אע"פ שיודעין שהן של רבית אין חייבין להחזיר
ה	מיתבי הניח להן אביהן מעות של רבית אע"פ שיודעין שהן של רבית אין חייבין להחזיר
ו	מיתבי הניח להן אביהן מעות של ריבית אע"פ שיודעין שהן ריבית אין חייבין להחזיר
מ	מיתבי הניח להן אביהן מעות של רבית אע"פ שהן יודעין שהן של רבית אין חייבין להחזיר
ד	מיתבי הניח להם אביהם מעות של ריבית אע"פ שהן יודעין שהן ריבית אי חייבין להחזיר
א	אינהו הוא דאין חייבין להחזיר הא אביהם חייב להחזיר
ה	אינהו הוא דלא הא אביהן חייב להחזיר
ו	מינהו הוא דלא מחייבי לאהדורי הא אבוהון מחייב לאהדורי
מ	אינהו דלא מחייבי לאהדורי הא אביהן חייב להחזיר
ד	אינהו הוי דלא הא אביהם חייב להחזיר
א	בדין הוא דאין אביהם חייב להחזיר ומשום דקא בעי למתנא סופא
ה	בדין הוא דאפלו אביהן נמי אין חייב להחזיר והא דקתני בדידהו משום דקא בעי למתנא סופא
ו	אמרי הוא הדין דאפי' אבוהון נמי לא מחייב והא דקתני בדידהו משום דקבעי למיתני סיפא
מ	הדין הוא דאביהן נמי אינו חייב להחזיר והא דקתני בדידהו משו' דקבעי למיתנא סיפא
ד	בדין הוא דאביהם נמי אינו חייב להחזיר והא דתקני בדידהו משום דקא בעי למיתני סיפא
א	הניח להם אביהם פרה או טלית או כל דבר המסויים חייבין להחזיר מפני כבוד אביהם
ה	הניח להן אביהן פרה וטלית וכל דבר המסויים חייבין להחזיר מפני כבוד אביהן
ו	הניח להן אביהן פרה או טלית וכל דבר המסויים חייבין להחזיר מפני כבוד אביהן
מ	הניח להן אביהן פרה וטלית וכל דבר המסויים חיי' להחזיר מפני כבוד אביהן
ד	הניח להם אביהם פרה וטלית וכל דבר המסויים חייבין להחזיר מפני כבוד אביהם
א	תנא רישא נמי בדידהו
ה	תאני רישא נמי בדידהו
ו	תנא רישא נמי בדידהו
מ	-----
ד	תנא ריש' נמי בדידהו
א	ומפני כבוד אביהן חייבין להחזיר איקרי כאן ונשיא בעמך לא תאור בעושה מעשה עמך
ה	ומפני כבוד אביהן חייבין להחזיר קרי כאן ונשיא בעמך לא תאר בעושה מעשה עמך
ו	מפני כבוד אביהן מי מחייבי לאהדורי קרי כאן ונשיא בעמך לא תאר בעושה מעשה עמך
מ	חייב להחזיר קרי כאן ונשיא בעמך לא תאור בעושה מעשה עמך
ד	ומפני כבוד אביהם חייבין להחזיר איקרי כאן ונשיא בעמך לא תאור בעושה מעשה עמך
א	כדאמי רב פנחס בריה דרב פפא בשעשה תשובה הכא נמי בשעשה תשובה
ה	כדאמי רב פנחס משמיה דרב פפא בשעשה תשובה הכא נמי בשעשה תשובה
ו	כדאמי רב פנחס משמיי דרבא בשעשה תשובה
מ	כ[ד]אמי רב פנחס משמיה דרב פפא בשעשה תשובה הכא נמי בשעש' תשובה
ד	כדאמי רב פנחס בשעשה תשובה הכא נמי בעשה תשובה
א	אי עשה [תשובה] איבעי לאהדורי לא הספיק להחזיר עד שמת
ה	אי עשה תשובה איבעי ליה לאהדורי שלא הספיק להחזיר עד שמת
ו	אי עשה תשובה אי בעי ליה לאהדורי בשלא הספיק להחזיר עד שמת
מ	אי עשה תשובה איבעי ליה לאהדורי שלא הספיק להחזיר עד שמת
ד	אי עשה תשובה איבעי ליה לאהדורי שלא הספיק להחזיר עד שמת
א	מיתבי הגזלין ומלוי ברבית אע"פ שגבו מחזירין
ה	מיתבי הגזלין והמלוי [ב]רבית אע"פ שגבו מחזירין
ו	מיתבי הגזלין ומלוי בריבית אע"פ שגבו מחזירין
מ	מיתבי הגזלין ומלוי רבית אע"פ שגבו מחזירין
ד	תא שמע הגזלין ומלוי בריב' אף על פי שגבו מחזירין
א	דגזלין מאי אע"פ שגבו איכא איגזול גזול אי לא גזול גזלין קרית להו
ה	גזלין מאי אע"פ שגבו איכא אי גזול גזול אי לא גזול לא גזול

ו	מאי אעפ שגבו אי גזול גזול ואי לא גזול גזלני קרית להו
מ	מאי אע"פ שגבו איכא אי גזול גזול אי לא גזול לא גזול
ד	גזלנין מאי שגבו איכא אי גזול גזול ואי לא גזול לא גזול
א	אלא גזלנין מאן נינהו מלוי רבית וקתני אע"פ שגבו מחזירין מחזירין ואין מקבלין מהם
ה	אימא הגזלנין ומאי נינהו מלוי רביות אע"פ שגבו מחזירין אמרי מחזירין ואין מקבלין מהן
ו	אלא אימי מאי הגזלנין מלוי בריבית אע"פ שגבו מחזירין אמרי מחזירין ואין מקבלין מהן
מ	אלא אימי הגזלנין מאי נינהו מלוי רבית ואע"פ שגבו אמאי מחזירין אין מקבלין מהן
ד	אלא אימא הגזלנין ומאי ניהו מלוי רביות אף על פי שגבו מחזירין אמרי מחזירין ואין מקבלין מהם
א	וכי מאחר שאין מקבלין מהם למה מחזירי' לצאת ידי שמים
ה	ואם כן למה מחזירין לצאת ידי שמים
ו	וכי מאחר דאין מקבלין מהן למה מחזירין לצאת ידי שמים
מ	ואלא למה מחזירין לצאת ידי שמים
ד	אלא למה מחזירי' לצאת ידי שמי'

## תמורה ו, ב

## רשימת העדים:

41	וטיקן 120.
31	וטיקן 119.
פר	כ"י פריס AU H147A
מ	מינכן.
פ	כ"י פירנצה, II I 7
ד	דפוס ונציה
41	אמ' לך רב אחא בריה דרבא לרב אשי
31	א' רב אחא בריה דרבא לרב אשי
פר	א"ל רב אחא בריה דרבא לרב אשי
מ	א"ל רב אחא בריה דרבא לרב אשי
פ	א"ל רב אחא בריה דרבא לרב אשי
ד	א"ל רב אחא בריה דרבא לרב אשי
41	והשתא דשנינן כל הני שינויי אביי ורבא במאי פליגי
31	והשתא דשנינן כל הני שינויי אביי ורבא במאי פליגי
פר	והשתא דשנינן כל הני שינויי אביי ורבא במאי פליגי
מ	והשתא דמשנינן כל הני שינויי אביי ורבא במאי קמפלגי
פ	והשתא דשנינן כל הני שינויי אביי ורבא במאי פליגי
ד	והשתא דשנינן כל הני שינויי דאביי ורבא במאי פליגי
41	בריבית קצוצה קמיפלגי וכדר' אלעז'
31	בריבית קצוצה קא מפלגי וכדר' אלעזר
פר	בריבית קצוצה וכדר' אלעז'
מ	בריבית קצוצה וכדר' אלעזר
פ	בריבית קצוצה קמיפלגי וכדר' אלעז'
ד	בריב' קצוצ' קמיפלגי וכדר' אלעז'
41	דא"ר אלעזר ריבית קצוצה יוצא' בדדיינן
31	דא"ר אלעזר ריבית קצוצה יוצאה בדדיינן אבל ריבית סתם אינו יוצ' בדדיינן
פר	דא"ר אלעזר ריבית קצוצה יוצאה בדדיינן
מ	דא"ר אלעזר ריבית קצוצה יוצאה בדדיינן אבק רבית אין יוצאה בדדיינן
פ	דא' ר' אלעז' ריבית קצוצה יוצאת בדדיינן
ד	דא"ר אלעז' ריב' קצוצה אין יוצאין בדדיינן
41	ור' יוחנ' אמ' אפילו ריבית קצו...> אין יוצ' בדדיינ'
31	-----
פר	ור' יוחנן א' אפילו ריבית קצוצה אין יוצא' בדדיינן
מ	-----
פ	ור' יוחנ' א' אפילו ריבית קצוצה אין יוצאה בדדיינן
ד	ור' יוחנן אמר אפי' ריבית קצוצה אינה יוצאה בדדיינן
41	א"ל התם בקראי פליגי
31	א"ל התם בקראי פליגי
פר	א"ל התם בקראי פליגי
מ	א"ל התם בקראי פליגי
פ	א"ל התם בקראי פליגי
ד	אמר ליה התם בקראי פליגי
41	דא...> יצחק מאי טעמ' דר' יוחנ' דאמ' קרא בנ...> נתן ובתרביית לקח וחי לא יחיה לח...> ניתן ולא לח[ה]שבון
31	דא"ר יצחק מאי טעמא דר' יוחנן א' קרא ובתרביית לקח וחי לא יחיה לחי ניתן ולא להשבון
פר	דא"ר יצחק מאי טעמ' דר' יוח' דא' קרא בנשך נתן וב[ת]רביית לקח וחי לא יחיה לחיים ניתן ולא להשבון
מ	דא"ר יצחק מאי טע' דר' יוחנן דאמ' קרא בנשך נתן ובתרביית לקח וחי לא יחיה לחיים נתן ולא להשבון
פ	דא' ר' יצחק מאי טע' דר' יוחנ' דא' קרא בנשך נתן ובתרביית לקח וחי לא יחיה לחיים ניתן ולא להשבון
ד	דא"ר יצחק מ"ט דרבי יוחנן אמ' קרא בנשך נתן ובתרביית לקח וחי לא יחיה לחיים ניתן ולא להשבון
41	רב אחא בר אדא מהכא ויראת מאלהיך אני יי' למורא נתתיו ולא להישבון
31	רב אחא בר רב אדא א' מהכא ויראת מאלקי' אני יי' למורא יתן ולא להשבון

- פר רב אחא בר אדא א' מהכא ויראת מא[ל]היך אני יי למורא נתתיו ולא להשבון  
 מ רב אחא א' מהכא ויראת מאלהיך למורא נתתיו ולא להשבון  
 פ רב אחא בר אדא א' מהכא ויראת מאלקייך אני ייי למורא נתתיו ולא להשבון  
 ד רב אחא בר אדא אמ' מהכא ויראת מאלהי אני ה' למור' נתתיו ולא להשבון
- 41 רבא אמ' מהכא התועב' האלה עשה מות יומת דמיו בו והוא הוליד בן פריץ שופך דם  
 31 רבא מ' מהכא התועבות האלה עשה מות יומת דמיו בו יהיה הוליד בן פריץ שופך דם  
 פר רבא א' מהכא התועבות האלה עשה מות יומת דמיו בו יהיה הוליד בן פריץ שופך דם  
 מ רבא א' מהכא כל התועב' האלה עשה מות יומת הוקשו מלוי רבית לשופכי דמים  
 פ רבא א' מהכא התועבות האלה עשה מות יומת דמיו כי יהיה הוליד בן פריץ שופך דם  
 ד רבא אמר מהכ' התועבות האל עשה מות יומת דמיו בו והוליד בן פריץ שופך דם
- 41 הוקשו מלוי רביות לשופכי דמים מה שופכי דמים לא ניתנו להשבון אף מלוי ריב(ו)[יו] לא ניתני להשבון  
 31 הוקשו מלוה רביות לשופכי דמים מה שופכי דמים לא ניתנו להשבון אף מלוה רביות לא ניתנו להשבון  
 פר הוקשו מלוי רביות לשופכי דמים מה שופכי דמים לא ניתנו להשבון אף מלוי רביות לא ניתנו להשבון  
 מ הוקשו מלוי רבית לשופכי דמים מה שופכי דמים לא ניתנו להשבון אף מלוי רבית לא ניתנו להשבון  
 פ הוקשו מלוי רביות לשופכי דמים מה שופכי דמים לא ניתנו להשבון אף מלוה בריבית לא ניתנו להשבון  
 ד הוקשו מלוי רביות לשופכי דמים מה שופכי דמים לא ניתנו להשבון אף מלוי רביות לא ניתנו להשבון
- 41 ואמ' רב נחמן בר יצחק מאי טעמ' דר' אלעז' אמ' קרא וחי אחיך עמך אהדר ליה דנוחי עמך  
 31 וא' רב נחמן בר יצחק מאי טעמא דר' אלעזר דא' קרא וחי אחיך עמך אהדר ליה דניחי עמך  
 פר וא' רב נחמן בר יצחק מאי טעמ' דר' אלעז' א' קרא וחי אחיך עמך אהדר ליה דניחי בהדך  
 מ וא' רב נחמן בר יצחק מאי טע' דא' קרא וחי אחיך עמך אהדר ליה כי היכי דניחי בהדך  
 פ וא' רב נחמ' בר יצח' מאי טע' דר' אלעז' דא' קרא וחי אחיך עמך אהדר ליה דניחי בהדך  
 ד ואמר רב נחמן בר יצחק מ"ט דר' אלעזר דאמר קרא וחי אחיך עמך אהדר ל' כי היכי דניחי עמך
- 41 אלא במאי קמיפלגי אביי ורבא  
 31 אלא במאי קא מפלגי אביי ורב'  
 פר אלא במאי קמיפלגי אביי ורבא  
 מ אלא במאי קמפלגי אביי ורבא  
 פ אלא במאי קמיפלגי אביי ורבא  
 ד ואלא במאי קמיפלגי אביי ורבא
- 41 בשינוי קרבה  
 31 בשינוי קונה  
 פר בשינוי קונה  
 מ בשינוי קונה  
 פ בשינוי? קונה  
 ד בשינוי קונה
- 41 ל"א בהני שינויי דשנין  
 31 ל"א בשינויא דשנין  
 פר ליש' אחרי' בהני שינויי דשנין  
 מ ל"א בהני שינויי משנין  
 פ ל"א בהני שינויי דשנין  
 ד לא" בהני שינויין דשנין
- 41 -----  
 31 (לא) בריב' קצוצה לאביי לא מיהדר ריבית לרבא מיהדר ריבית  
 פר -----  
 מ -----  
 פ ל"א בריבית קצו? צה לאביי לא מיהדר ריבית לרבא מיהדר ריבית  
 ד לישנא אחרינא בריבית קצוצ' לאביי לא מיהדר ריב' לרבא מיהדר ריב'
- 41 -----  
 31 והא אביי (ורבא) נמי סבר מפקיני ריבית קצוצה בדיינין  
 פר -----  
 מ -----  
 פ והא אביי נמי סבר מפקינן ריבית קצוצה בדיינין  
 ד והא אביי נמי סבר מפקינן ריבית קצוצה בדיינין
- 41 -----  
 31 דא' אביי הדין דמסיק בחברי ארבעה זוזי בריבית  
 פר -----  
 מ -----  
 פ דא' אביי הדין דמסיק בחבריה ארבעה זוזי? זין בריבית  
 ד דאמר אביי הדין דמסיק בחברי' ארבע מאה זוזי בריבית'

-----	41
ויהיב ליה למלוה גלימא דשוי חמשא בארבעה	31
-----	פר
-----	מ
ויהיב ליה למ?לו?ה בגוייהו גלימא דשוי חמשא בארבעה	פ
ויח?בי ליה למלוי? בגיותיה גלימא דשוי חמשא בארבעה	ד
-----	41
כי מפקינן מיניה ארבעה מפקינן מיניה וההוא זוזא במתנה הוא דיהב ליה	31
-----	פר
-----	מ
כי מפקינן מיניה ארבע' מפקינן מיניה וההוא זוזא במתנה הוא דיהב לה	פ
כי מפקינן מיניה ד' מפקי' מיניה והאי זוזא במתנה הוא דיהיב לי'	ד
-----	41
ורבא א' חמשה מפקינן מיני מאי טעמא כולה בתורת ריביתא קא אתו לידיה	31
-----	פר
-----	מ
ורבא א' חמשה חמשה מפקינן מיניה מאי טע' כולה בתורת ריביתא קאתי לידיה	פ
ורבא אמ' חמשה מפקי' מיניה מ"ט כולה בתורת ריביתא קאתי לידי	ד
-----	41
אלא קא מפלגי אביי ורבא בשנוי קונה	31
-----	פר
-----	מ
אלא קמיפלגי אביי ורבא בשינוי קונה	פ
לא כי קא מיפלגי אביי ורבא בשינוי קונה	ד



## ABSTRACT

Examination of Jewish legal literature reveals an extensive broadening of the prohibition on usury, as compared to its Scriptural character. Scripture requires one to assist the destitute person and to lend to him without usury; However among the ancient Jewish sages we find that the prohibition was extended to all areas of economic activity, as well as prohibitions on even lending a loaf of bread, or on “usury in speech”. This usury prohibition created difficulties for the Jewish economic life even in Tanaic days. And indeed, we are witness to a moderation of the stringency of the laws, both during the aforementioned period and later during the Amoraic period.

Y. Katz is of the opinion that the source of the said strictness was an extreme puritanical streak existing in the first generations of the Second Temple Period. These viewed any profit not arising from one's own labor negatively, and thus identified it with usury. Thus a purely social-minded prohibition evolved into one of ritual character.

B.Z. Eliash does not explicitly discuss the question of when exactly this sterner application of strictures occurred, although he does refer one to the extreme view toward moneylenders in usury already extant in the writings of the Prophets. Eliash's explanation of the phenomenon is of a legislative-practical nature. He points out that the usury prohibition is especially simple to bypass. Both sides are interested in avoiding the prohibition, and a myriad of ways exist to create business transactions that are not, on the surface of things, a straight-out loan.

A. Cohen is of the opinion that the source of the stringent laws is the period following the destruction of the Second Temple. This period, characterized as it was by a harsh social and economical environment, compelled the Sages to confront usurers via massive broadening of the extant legislation. According to Cohen, the process of relaxing these restrictions began among the Amoraic Sages in Babylon.

The legal compulsion to return usury is one of those stringent laws having no obvious source in Scriptural writings. Scripture does not command one to return acquired usury, and since the usury was taken with the borrower's agreement, there is also no legal basis for demanding its return in court. Nevertheless, not only do we find that such a compulsion exists, but there are even some Amoraic sages who hold that it is enforceable in court.

My purpose in this work is to investigate the development of this law, and through this, to examine the theories mentioned above. This work is divided into four chapters according to source: Tanaic literature, the Baraitot in the Talmuds, the Jerusalem Talmud and the Babylonian Talmud.

### **Chapter One – Tanaic Literature**

The first section of this chapter is devoted to the Tosefta appearing in Bava Metzia 5, 25-26, the only source in which an explicit demand to return usury appears. This demand is laid upon the usurer seeking to atone for his sins: “He who lent in usury, and repented, must return [the usury].” This demand is not backed up by a scriptural command, and it seems that it is the Sages themselves who required of the usurer to return the excess sum he took. In this light another claim of the Tosefta, exempting heirs from returning their father's takings, is easily understood.

Yet this exemption does not extend to “cow, field, and garment, and any item with surety.” In this context, “with surety” covers movable goods as well. Different explanations have been offered for the term “surety”. I believe the proper one to be that surety represents future existence. Property “with surety” is lasting property.

The Tosefta gives no explanation for this rule. I have offered a number of non contradicting ones:

1. It may be that the source of the demand to return usury stems from the view of usury as an item one cannot profit from. This prohibition is laid on the lender comprehensively, and on the money involved as well, if it was paid in lasting properties.
2. It may also be that this law reflects an earlier stage where a different law existed. It may be that previously there was a stricter law, as according to Katz's view. It may rather be that the previous law was too lenient, in accordance to Eliash's view.
3. Usury paid in lasting properties, usually implies a severe economic status of the debtor. It may be that the Sages therefore decided to lay the demand upon the heirs as well.

The second section is devoted to the Tosefta Bava Metzia 6, 16, where there appear the opinions of R. Nehemia and R. Eliezer Ben Yaakov, exempting the usurer the penalty of lashing. According to the accepted opinion these sages hold that there is a scriptural commandment to return usury. However in Tanaic literature there appears no such source. I have offered an alternate explanation whereby the lashing penalty does not depend upon the return demand. Rather, according to this explanation, the option that the lender has before him, of returning the money he took, is what prevents the penalty of lashes from being laid upon him. This exemption arises from the very existence of the possibility of returning the usury and correcting, through payment, the ill that was done.

The third section deals with the Tosefta Sheviit 8, 11, requiring one not to accept usury that is returned by the lender or plunder returned by a robber. This source does not reflect clearly upon the question about the source of the compulsion. The requirement of non-acceptance seems to fit better with a demand for return which is not absolute. Yet on the other hand this demand is also directed towards robbers, and they are certainly required to return stolen property. I have offered an explanation for this Tosefta, according to which the “robber” in the Tosefta is the selfsame usurer. According to a different suggestion, which already appears in the Medieval commentaries of Rabeinu Tam, the “robber” is not a real thief either, but rather of types such as tax-collectors and such. According to both these suggestions, this Tosefta as well shows that the requirement to return usury is not all-encompassing but is rather intended for penitent offenders.

This Tosefta does have significance with regard to the question of the development of this law. It greatly strengthens the view that the birth of the requirement of return is quite early. Assuming that we accept R. Yochanan's comment on this law – that this rule of not accepting returned usury was formulated in the days of R. Yehuda HaNasi, it is to be supposed that the birth of the compulsion and its negation did not occur side by side.

There is no mention of a requirement to return usury in the Mishna itself. I have offered a number of explanations for this disparity between the Tosefta and the Mishna. I believe the Mishna reflects the final stage of the development of the law of return in the Tanaic period. As a result of the nonacceptance demand, the return requirement itself was omitted from the Mishna.

In this light it appears that the opinion of Y. Katz as to the early date of the expansion of the usury laws, fits our findings as well. The birth of the return law is early, perhaps even very early indeed. This law is



doubtless connected to the emphatic tendency to restriction that expressed itself at the very beginning of the consolidation process of these laws. In later generations, perhaps specifically during R. Yehuda HaNasi's reign, the sages ruled that one must refrain from accepting returned usury. The final stage of this process is the omission of the requirement from the Mishna. The law that came into being during the dawn of the Tanaic period and was intended to complete the usurer's atonement, was in fact canceled at the period's eve so as to help atoners to hold to their resolution.

## **Chapter Two – The Baraitot in the Talmuds**

The first section deals with two Baraitot from the Jerusalem Talmud. One appears at the beginning of chap. 10 in Bava Kama, and the other in Tractate Sheviit 10, 9. The first corresponds to the Tosefta B.M. 5, 25-26 and at its end there appears a short sentence: “אזל ליה תניה לגזילה.” A review of all explanations offered for this sentence shows that it is not part of the Baraita itself. The other Baraita is similar to the Tosefta Sheviit 8, 11 but does not mention the lender himself. One may conclude that these sources do not add anything to what was gleaned from the Tosefta.

The second section is devoted to four Baraitot appearing in the Babylonian Talmud. Two of them are brought in Bava Kama 94a and Bava Metzia 62a. The first Baraita corresponds to the Tosefta B.M. 5, 25-26, but there exist a number of differences. The Baraita does not mention the demand upon the lender; on the other hand it includes some additions, the most significant one being a definition of those things the heirs are required to return plus an explanation for it: “[If] their father left them a cow, garment, or any definite object they must return it for their father's honor”.

I have shown, after meticulous examination, that all the changes in the Baraita stem not from a different Tanaic source but rather are simply Babylonian style. In my opinion the Babylonian Talmud was not aware of the first half of the Tosefta, as I prove in the fourth chapter. The definition “definite object” is an Amoraic one, as the term “definite (מסויים)” does not appear at all in Tanaic literature. The explanation of “father's honor” too, appears only in the Babylonian Talmud. The Talmud decided to interpret the Baraita differently from the simplest possible explanation.

In any case, these changes cannot add more information regarding the Tanaic interpretation.

The other Baraita: “The robbers and usurers, despite having collected [the debt], return”, has no parallel in Tanaic literature. The Talmud found difficulty interpreting this Baraita as the statement “despite having collected” makes no sense when referring to robbers. I have suggested that the term “robbers” in the Baraita refers to people who are not truly robbers, and who, like usurers, are not under a proper compulsion to return their takings. From this Baraita, as well, it appears that the requirement of return is not absolute.

A third Baraita, also appearing in the discussion at B.K. 94B, is similar to the Tosefta Sheviit 8, 11, claiming one should not accept return payment. This Baraita adds nothing new except for an omission of the element of atonement. In my opinion this is an Amoraic omission and therefore cannot teach us anything about a different Tanaic view.

The fourth Baraita, appearing in the B.M. 62A discussion, corresponds to the Tosefta B.M. 6, 16. This Baraita adds nothing except for the addition of the guarantor alongside the lender, and has no bearing upon the central discussion.

In short, one cannot glean new information on the Tanaic view from the Baraitot in the Talmuds.

### **Chapter 3 – The Jerusalem Talmud**

There is one short discussion regarding usury return in the Jerusalem Talmud, appearing at the beginning of chapter 5 in Bava Metzia. Yet despite not having found in Tanaic literature anything but a moral requirement, which demand too seems to have been canceled in practice, the Amoraic sages differ in opinion as to whether usury return is enforceable in court. Not only did the return law not disappear following the amendment to assist repentant lenders, there are those who believe it is possible to enforce it.

Following a discussion regarding textual version problems the interpretive difficulties of the discussion are presented. The main purpose of the discussion is to explain the Amoraic opinions

The difference of opinion is presented thus:

*R. Yanai said: This is usury retaken by the court. They asked R. Yochanan: Usury, can the court retake it? He answered: If from here, nothing is left for the great of the land of Israel.*

R. Yochanan's words were interpreted by commentators thus: If so – that usury return is enforceable in court, nothing will be left to the rich men of the Land of Israel, as all their money comes from usury. Shochetman sees in R. Yochanan's words an agreement in principal with R. Yanai. According to him R. Yochanan agrees that usury return is enforceable and only differs as to its applicability nowadays. On the other hand, Lieberman holds that R. Yochanan disagrees in principal as well. R. Yochanan supports his opinion with the claim: If usury return was enforceable, surely the rich of Israel would be sued, and this we have not heard of. Both these explanations encounter difficulties.

In my opinion one must interpret the words “if from here”, here as in other places, as referring to a Tanaic source. R. Yanai referred to the beginning of the Mishna on usury and claimed: “This is usury retaken by the court”. R. Yanai saw in the Mishna's discernment between Neshech and Tarbit a proof that there exists a more serious type of usury, of which return is enforceable. According to his view the Neshech mentioned in the Mishna regards enforceable usury. R. Yochanan replied that this is not a proof, since did we actually rule according to this statement, the rich of Israel would remain penniless. According to this explanation R. Yanai and R. Yochanan differ in principal.

The final part of this chapter discusses how one can explain R. Yanai's view, held despite his certainly being aware of the difficult social situation at his time, and unlikely to be of his own origination.

One theory assumes a tradition handed down to R. Yanai that usury return is enforceable. If this supposition is correct, it reveals a new tier of strictness of this law, which should be associated with the earlier stage of Tanaic law. This tradition does not appear in Tanaic literature as it makes sense that it was one of the first things to disappear following the relaxation of the usury laws. According to this opinion, the Tosefta B.M. 5, 25-26 law regarding repentance already reflects a later stage.

A second theory does not assume a tradition with no supporting evidence, but rather depends only on the sources before us. It may be that R. Yanai deduced his opinion from the words of R. Nehemia and R. Eliezer

Ben Yaakov, claiming exemption from lashing for usurers resulting from the command to return the usury. The advantage of this suggestion is that we no longer need to suppose that there was originally an absolute requirement. R. Yanai, who deduced the requirement from this couple, believed there to be a hint for this rule in the Mishna.

Although the argument regarding enforceability originated in Israel, it appears to have had no practical effect. The Jerusalem Talmud, aside from presenting the argument, has no other mention of problems regarding forced return of usury.

#### **Chapter Four – The Babylonian Talmud**

In the Babylonian Talmud, Tractate Bava Metzia 61a – 62b, there appears a lengthy discussion based on the same difference of opinions as among the Israel Amoraic sages. This chapter is formed according to the discussion's structure. While examining this section, corresponding sections are examined as well.

The first part of the discussion is a sort of introduction, distinguishing between 'usury of Scripture' and 'usury of the Sages', and equivalently, between 'definite usury' and 'traces of usury'. This separation into two levels appears neither in Tanaic literature nor in the Jerusalem Talmud, nor do their uses, and even in the Babylonian, they appear only in the context of returning usury.

The term 'traces of usury' appears already in the Tosefta. However, there it serves as a term for a specific rule that is merely a further non-obligatory restriction. The transformation of this term into a general term describing all usury prohibited by the Sages is an innovation of the Babylonian Talmud. The term 'definite usury' does not appear in earlier sources. Even R. Safra, who defines what usury return is enforceable by the court, does not yet use these terms. Neither does Abaye, who attacks his opinion, use the terms 'definite usury' and 'traces of usury'.

It would appear that later sages coined the term 'definite usury' according to the Babylonian Amoraic view that the prior determination, the 'definition', of the usury terms are what defines it as enforceable returnable usury. Following this definition, and aiming to lessen the severity of view towards indefinite usury, the more modest term 'traces of usury' was chosen. The term 'definite usury' was therefore created during the later Amoraic periods. These terms were then used by the editor of the discussion, who presented the arguments in his own terms. In the other discussion where these terms appear (B.M. 67a), too, they are not the sages' own quotations, but rather an addition by the editor.

The second part of the discussion presents the disagreement, equivalent to the one we saw in the Jerusalem Talmud, however, contrary to the Jerusalem Talmud, here the different approaches are shown as depending on derivations from Scripture. In support of R. Elazar who holds that usury return is court enforceable, the Talmud brings the quote: 'Thy brother may live with thee', a quote interpreted by R. Akiva to mean that *your life comes before your brother's*. None of the pre-Babylonian sources bring this derivation. It would appear to be an innovation of the Babylonian Amoraic sages, wishing to enhance and create Biblical foundation for the usury return law.

Three different opinions are brought in support of R. Yochanan's more lenient approach. Two of them, Rava and R. Yitzhak, quote verses from which it appears that R. Yochanan holds to a more severe view than

does R. Elazar. It is my belief that these sages, who hold that usury return is enforceable, wish to minimize the extent of R. Yochanan's lenient opinion.

This view is significant in explaining Rava's opinion. The Medieval sages pointed out the seeming contradictions between Rava's words in various places, and so have various researchers. One of the sources discussed by researchers is the discussion in Tractate Temura 6b and the two versions brought there. Examination of the section shows that there is no grounds for the claims made by the researchers there, and that the discussion there has no significance to ours. As Rava was discussing practical aspects of enforced usury return (B.M. 65a), it is clear that that was his opinion in practice. On the other hand, our discussion has him bringing a source for R. Yochanan's view. The reason for this, in my opinion, is that Rava, who holds that usury return is enforceable, wishes to minimize the lenient ramifications of R. Yochanan's view, and therefore found a source for R. Yochanan's claim from which the severity of usury is apparent.

The third part presents a Baraita corresponding to the Tosefta Bava Metzia 5, 25-26, from which the Talmud attempts to prove R. Elazar's opinion that usury return is court enforceable. In my opinion, the editors of the discussion were not aware of the first half of the Tosefta, from which it is clear that return is a requirement from the penitent. Had they the entire Tosefta before them they would have proved the opposite: The only return requirement is from a penitent and thus obviously there is no court enforceable return.

The fourth part presents another Baraita, which too may be interpreted as a voluntary demand only, as the Talmud itself interprets it in the parallel discussion (Bava Kama). The editors of the discussion, not having the Tosefta before them, did not see a reason to interpret the Tanaic sources as speaking of an only limited obligation.

The editor placed in the fifth and final place an alternative Amoraic tradition of the discussion, one not yet aware of the terms 'absolute usury' and 'traces of usury'. This tradition does not fit in with the dominant approach in the discussion, and it would appear to have been relegated to the end on purpose.

The opinion that usury return is enforceable in court, which was not accepted in practice in the Land of Israel, became the dominant opinion in Babylon, and one that was put to practice as well. This difference is certainly connected to the large social and economic gap between the two regions. The harsh social and economical situation in the Land of Israel did not afflict the Babylonian Jewry. The Babylonian sages could compel moneylenders to return usury without fear of the consequences. Yet in my opinion this tendency to judge lenders more severely has a more complex reason.

The Babylonian sages enforced usury return on the one hand, but on the other they relaxed constraints where possible so as to allow transactions and business relations incorporating credit. It is precisely their severe attitude towards real moneylending that allowed them to relax strictures where a definite loan was not involved. That is why it was important to differentiate between absolute usury – prohibited by Scriptural edict, and the less severe kind prohibited by the Sages only. To this purpose the terms 'absolute usury' and 'traces of usury' were coined.

In summary: The demand upon the lender to return the usury he has acquired, which began originally as an instruction for the penitent lender, practically disappeared towards the end of the Tanaic period, following the amendment to protect the penitents. Shortly later this requirement reawakens and actually becomes sterner. First

in Israel, as a theoretical argument without practical consequences; and finally in Babylon as an obligatory edict derived from Scripture and enforceable in the courts of law.



This work was carried out under the supervision of  
Dr. Mordechai Sabato  
Department of Talmud, Bar-Ilan University.

**BAR-ILAN UNIVERSITY**

**The Obligation to Return Unlawfully  
Exacted Usury  
in the Tanaic & Amoraic Sources**

ZVI SHIMSHONI

Submitted in partial fulfillment of the requirements for the Master's  
Degree in the Department of Talmud, Bar-Ilan University

Ramat Gan, Israel

2008