

## שיעור חמישי קידושין במלווה

---

מראי מקומות: דף ו ע"ב "אמר אביי" וכו' — רש"י, תוספות, רמב"ן, רשב"א, ריטב"א ור"ן; רמב"ם, הלכות אישות, פרק ה הלכה טו; שם, הלכות מלווה ולווה פרק ד הלכה יג, ופרק ו הלכה ג; מחנה אפרים הלכות מלווה ולווה דיני ריבית סימנים ב, ט.

"אמר אביי: המקדש במלווה אינה מקודשת; בהנאת מלווה מקודשת, ואסור לעשות כן מפני הערמת רבית. האי הנאת מלווה ה"ד? אילימא דאוקפה, דאמר לה ארבע בחמשה, הא רבית מעלייתא הוא, ועוד: היינו מלווה. לא צריכא דארווח לה זימנא". וכתב רש"י: "לא צריכא דארווח לה זמן" — הלואתו, ואמר לה: התקדשי בהנאה זו, שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך, או לי, ואפ"י לאגר נטר לא דמי כלל, ואם פירש לה כך — מקודשת, והערמת רבית הוא דהויא, ולא רבית גמור, דלא קץ לה מידי, ולא מידי שקל מינה, וכ"ש אם מחל לה כל המלווה ואמר לה: התקדשי לי בהנאת מחילה זו, דהשתא הוא דקא יהיב לה הך פרוטה דהנאת מלווה, אבל כי מקדש לה בעיקר המעות, לאו מידי יהיב לה, שכבר הם ברשותה והם שלה". ובדברי רש"י מצויים שלושה חידושים. ראשית הוא מחדש, שהבעל צריך לומר לאשתו שהוא מקדשה בהנאה שהיא הייתה נותנת פרוטה לו או לאדם אחר שהיה מפייסו להאריך את זמן ההלוואה, ואין זה מספיק שיאמר

בקיצור, שהוא מקדשה בהנאת הרווחת הזמן. שנית הוא מביא שני טעמים לכך שאין זו ריבית גמורה: "דלא קץ לה מידי", ולא מידי שקל מינה", ומשמע שיש צורך בשני הטעמים. ובסיום דבריו הוא מחדש, ש"כ"ש אם מחל לה כל המלווה, ואמר לה: התקדשי לי בהנאת מחילה זו", ואילו הר"ן חולק על כך וכותב (בדף ב ע"ב מדפי הרי"ף, ד"ה אמר אביי) "דכל שמחל המלווה עצמה, אפי' אמר לה בההיא הנאה, דעתה אזוויה וכו', ואם כן הוא אינו סובר כרש"י, שהסברו של הבעל יגרום לכך שהיא תתקדש בהנאת המחילה, ולפי דעתו גם אם יסביר לה הבעל שהיא מתקדשת בהנאת המחילה, היא תתכוון להתקדש בכסף עצמו. ואם כי רש"י כתב שיש סברה, שאם היא מתקדשת בהנאת הרווחת הזמן, כל שכן שהיא צריכה להתקדש בהנאת מחילת המלווה כולו, אולם לדעת הר"ן במחילת המלווה כולו יש יותר מקום לומר שהיא לא תתקדש, מכיוון שהיא תתכוון להתקדש בכסף עצמו, ולכן אמר אביי את דינו דווקא לגבי הנאת הרווחת הזמן, ולא לגבי הנאת מחילת המלווה כולו. אולם לכאורה אין זה מובן מדוע אכן הר"ן סובר שדעתה תהיה על הכסף עצמו? הרי הגמרא בהמשך (בדף מו ע"א) מסיקה ש"המקדש במלווה ופרוטה דעתה אפרוטה", ואין היא אומרת שדעתה תהיה רק על כסף ההלוואה, וזאת לכאורה בניגוד לסברת הר"ן. ונראה לחלק ולומר, שלדעת הר"ן יש הברל בין המקדש בהנאת מחילת המלווה, ובין המקדש במלווה ובפרוטה, וזאת מכיוון שבמקדש במלווה ובפרוטה מונחת גם הפרוטה לפני האישה, ולכן היא מתכוונת להתקדש בה, מה שאין כן במקדש בהנאת מחילת המלווה, שבו מחילת המלווה היא מציאות ממשית יותר מהנאת המחילה, שאינה אלא אפשרות שייתכן שהיא הייתה נזקקת לה, ולכן מסתבר לומר שהיא תתכוון להתקדש בכסף עצמו, ולא בהנאת המחילה. ועוד ניתן לומר, שבהנאת מחילת המלווה אין האישה מתכוונת להתקדש בהנאת המחילה, מכיוון שאין היא מבינה כיצד ייתכן שבנוסף להלוואה עצמה היא תהיה חייבת בפרוטה נוספת. ההלוואה הייתה בסכום

כסף מסוים, והאישה אינה מבינה כיצד ייתכן שהיא תהיה חייבת יותר מסכום זה, ולכן אין היא מתכוונת להתקדש במחילת אותו סכום כסף נוסף, וממילא מובן שהר"ן כותב שאין הקידושין חלים.

והנה, רש"י כתב: "ואפי' לאגר נטר לא דמי כלל... והערמת רבית הוא דהויא ולא רבית גמור, דלא קץ לה מידי ולא מידי שקל מינה" וכו', ואם כן הוא סובר, שאין זו רבית מדרבנן של "אגר נטר", ואף לא רבית מדאורייתא, זאת משני טעמים: "דלא קץ לה מידי", "ולא מידי שקל מינה". ואילו התוספות חולקים על כך וכותבים (בד"ה דארווח): "ומה שפי' רבית קצוצה לא הוי כיון שאין האשה נותנת לאיש כלום, לא נהירא, כיון שהוא נותן לה זה פרוטה בקידושין, ולא נתן לה כלום, הוי כאילו נתנה לו פרוטה ממש והוי רבית גמור" וכו'. התוספות מקשים, שמכיוון שלצורך הקידושין צריך הבעל לתת פרוטה, הרי אנו חייבים לומר שאנו רואים כאילו נתנה לו האישה פרוטה לשם הרווחת הזמן והוא החזיר לה את אותה פרוטה, ואם כן זו היא רבית גמורה של האישה, ולכן הם מסבירים שמדובר בהנאת הרווחת זמן לאדם זר. אולם רש"י סובר שאין זו רבית, והסביר הגר"א (בביאוריו ליוורה דעה, סימן קסו, ס"ק ז) שהסיבה לכך היא, שלדעת רש"י אין רבית מדאורייתא אלא בשעת ההלוואה, ולא לאחר מכן. הרמב"ם כתב (בהלכות מלווה ולווה, פרק ו, הלכה ג): "הוורו רבוותי שהמלווה את הבירו, ולאחר זמן תבע חובו, ואמר לו הלווה: דור בחצרי עד שאחזיר לך חובך, ה"ו אבק רבית לפי שלא קצץ בשעת הלואה, שנאמר: 'לא תתן לו בנשך'", והראב"ד (שם) השיג עליו וכתב: "א"א חיי ראשי לא יפה הוורו, שאם הגיע זמן הפרעון וארווח ליה זמניה משום ההוא דירה כשעת מתן מעות דמיא, וקידושין יוכיחו, עכ"ל", ואם כן הם חולקים בשאלה, האם דין הריבית קיים גם לאחר ההלוואה, או שאין הוא קיים אלא בשעת ההלוואה. לדעת הרמב"ם אין דין הריבית קיים אלא בשעת ההלוואה, ואילו לדעת הראב"ד דין זה קיים גם לאחר זמן ההלוואה, והוא מוכיח

זאת מקידושין. ואם כן ניתן להסביר שהתוספות סוברים כראב"ד, שדין הריבית קיים גם לאחר זמן ההלוואה, ולכן הם מקשים שזו היא ריבית גמורה, ואילו רש"י סובר שאין דין הריבית קיים לאחר שעת ההלוואה, ולכן הוא סובר שאין זו ריבית גמורה, אלא רק הערמת ריבית, וכן סוברים גם שאר הראשונים החולקים על רש"י, אך אינם מביאים את קושיית התוספות. ואם כי בדברי רש"י קשה לומר זאת, שכן ישנן ראיות ממקומות אחרים בבבא מציעא, שרש"י אינו סובר כך, אולם מכל מקום הגר"א כותב שזו היא סברתו של רש"י. ורש"י מוסיף וכותב: "ולא מידי שקל מינה", וכוונתו היא שאפילו אם נאמר כשיטת התוספות, שדין הריבית קיים גם לאחר זמן ההלוואה, מכל מקום אין הנאת הרווחת הזמן נחשבת לריבית, מכיוון שהוא לא קיבל דבר מן האישה. לשיטת רש"י אין הריבית קיימת אלא בשעה שמתרבים נכסיו של המלווה, ומתמעטים נכסיו של הלווה, אולם אם נכסיו של המלווה אינם מתרבים, סובר רש"י שאין זו ריבית, ולכן הוא מוסיף: "ולא מידי שקל מינה". אמנם הוא היה צריך לתת לה כסף לשם קידושין, ולא נתן, אולם מכל מקום נכסיו נשאר נכסיו, ומכיוון שכן סובר רש"י שאפילו לשיטת התוספות אין הנאת הרווחת הזמן מוגדרת כריבית. ועוד ניתן להסביר, שרש"י מוסיף וכותב: "ולא מידי שקל מינה", מכיוון שבריבית קיים לאו נוסף: "לא תשימון עליו נשך" (שמות כב, כד). הקיים רק על המלווה ולא על הלווה. ומכיוון שלא זוהי קיים לכולי עלמא רק בשעת ההלוואה, ולא לאחריה, לכן מחלק רש"י וכותב: "דלא קץ לה מידי", ולכן אין כאן הלאו: "לא תשימון עליו נשך", "ולא מידי שקל מינה", ולכן אין כאן הלאוים הנוספים של ריבית.

הרשב"א הולך אף הוא לשיטת רש"י, אלא שהוא מקשה (בד"ה אילימא): "ואיכא למידק מאי שנא ארבעה בחמשה דקא יהיב לה האי טופיינא בקדושיה, ומאי שנא כי ארוח לה זימנא בקדושיה? הכא והכא אתתא היא ליה ברבית מלותו; אטו מאן דארווח

זימנא ושקיל דינר מי שריז", והוא מתרץ (על פי מהדורת ירושלים תשכ"ג): "וי"ל כיון דגופה ממש לא קני לי, לא הוי רבית, אלא שאסור משום הערמת רבית, אבל כי קצץ ד' בחמשה ובדמי ההוא דינר של רבית קא שקיל לה, הוי רבית מעליא, דהוה לי כמאן דשקיל לא פחות משה פרוטה בדמי ההיא דינר, ורבית מעליא הוא, דהא אחשביה איהו בדינר; כה תירץ הראב"ד, ואם כן הוא מסביר שאין זו ריבית מכיוון שאין גוף האישה קני, ואין לו שווי ממוני, מה שאין כן בקצץ ארבעה בחמישה, שמדובר בו בפירוש על שווי ממוני, ואף על פי שאין לאישה שווי ממוני, מכל מקום הרי זה כמי שמחשיב חפץ שאינו שווה פרוטה, כשווה פרוטה או דינר. ואף הריטב"א מקשה את אותה קושיה, וכותב (בד"ה ופרקינן לא צריכא): "וכ"ת א"כ רבית קצוצה הוא, ואגר נטר ליה גמורה, שהרי נקנית לו מפני שהרויח לה מעות המלוה", אולם הוא מתרץ: "ואיכא למימר דאגר נטר לי לא מיתסר אלא בשנותן הלוח למלוה ממון, וזו אינה נותנת לו ממון, ואם מפני שמקנה לו עצמה, הרי הוא קונה אדון לעצמו" וכו', ולכאורה דבריו אינם מובנים. הריטב"א כותב שהקנאת האישה את עצמה אינה מוגדרת כריבית מכיוון שהקונה אישה "הרי הוא קונה אדון לעצמו", ומדבריו משמע שאין בקניית האישה הנאה לבעל מכיוון שהוא קונה אדון לעצמו, ולכן אין זו ריבית, אולם לכאורה דברים אלו תמוהים הם הן מצד המציאות העובדתית, המורה שנגרמת לבעל הנאה מקניית האישה, והן כפי שמקשה ה"מחנה אפרים" (בהלכות ריבית, סימן ט) "דאדרבא איפכא אשכחן, דגבי מודר הנאה מחברו אמרו דאסור ליה להשיא את בתו, משום דהוי כמוסר לו שפחה לשמשו" וכו'. ונראה להסביר שאין כוונת הריטב"א לומר שאכן נגרם לבעל צער בקניית האישה, מכיוון שהוא קונה אדון לעצמו, אלא כוונתו היא כפי שכתב הרשב"א, שאין גופה של האישה קני לבעל מבחינה ממונית, והקידושין אינם מחילים אלא חלויות דיניות, כגון שעבודים, שהוא קונה בהם אדון לעצמו. נראה להסביר שהן הרשב"א והן הריטב"א סוברים, כפי שהסברנו

קודם לכן בשיטת רש"י, שאין ריבית קיימת אלא בשעה שנכסיו של המלווה מתרבים ושל הלווה מתמעטים, אולם אם מבחינה ממונית לא חל קניין — אין זה מוגדר כריבית. אמנם מבחינת הדין האישה נהפכה להיות אשת איש, והבעל נהנה מכך, אולם מכיוון שריבית תלויה ברכוש, ולא נוסף לו רכוש — אין זו ריבית.

אולם עדיין יש צורך להבין מדוע הרשב"א מסתייג מפירוש זה, ומסיים את דבריו באמרו: "כה תירץ הראב"ד", שכן אם כי אין הרשב"א מתכוון לחלוק על פירוש הראב"ד, שהרי אם היה חולק על כך — היה כותב זאת בפירוש, אולם מתוך לשונו: "כה תירץ הראב"ד" משמע שהוא מסתייג מפירוש זה. ונראה להסביר שהדבר תלוי במחלוקת הרשב"א והריטב"א, האם הקידושין חלים על ידי כל כסף הקידושין, או רק על ידי פרוטה אחת ממנו. הראב"ד כותב (על פי הגרסה ברשב"א, מהדורת ירושלים תשכ"ג), שכאשר הבעל מקדש את אשתו בריבית גמורה, הרי הוא "כמאן דשקיל לא פחות משוה פרוטה בדמי ההיא דינר", ומרביו משמע שקידושי האישה חלים על ידי פרוטה אחת מדמי הקידושין, וכפי שסובר הריטב"א, ומכיוון שהרשב"א סובר שהקידושין חלים על ידי כל כסף הקידושין, לכן אין הוא מקבל לגמרי את תירוצו של הראב"ד, ומסיים: "כה תירץ הראב"ד".

רואים אנו, מכל מקום, שלדעת רש"י מדובר שהרווחת הזמן נעשתה לאחר שעת ההלוואה, ואילו רבנו חננאל חולק על כך וכותב (והובאו דבריו בחידושי הרשב"א, ד"ה אמר אביו) שמדובר "דשקלינהו מינה והדר אוזפינהו ניהלה, ואמר לה: בההיא הנאה דקא שביקנא לך עד כך וכך זימנא — מקודשת לי, דאי בדלא שקלינהו, היכי עדיפא הנאת מלוה ממלוה עצמה? יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא?". רבנו חננאל מסביר שמדובר שבשעת הרווחת הזמן הוא חוזר ומלווה לה את הכסף, מכיוון שאם לא כן יהיה קשה: כיצד ייתכן שתהיה הנאת המלווה עדיפה מהמלווה עצמה,

והוא יוכל לקדשה בהנאת המלווה על אף שבמלווה עצמה לא יוכל לקדשה. וברומה לכך כותב הרמב"ם, אלא שהוא מסביר, שאין מדובר במלווה ישנה, שהוא חוזר ומלווה אותה מחדש, אלא במלווה חדשה, ואומר (בהלכות אישות, פרק ה, הלכה טו): "המקדש בהנאת מלווה — הרי זו מקודשת; כיצד? כגון שהלווה אותה עתה מאתים זון, ואמר לה: הרי את מקודשת לי בהנאת זמן שארויח לך במלווה זו שתהיה בידך כך וכך יום ואיני תובעה ממך עד זמן פלוני — הרי זו מקודשת, שהרי יש לה הנאה מעתה להשתמש במלווה זו עד סוף זמן שקבע, ואסור לעשות כן מפני שהיא כרבית; ופירשו רבותי בהנאת מלווה דברים שאין ראוי לשמען", וכוונתו היא לדחות את דברי הרי"ף הסובר כפירוש רש"י, וכפי שכתב ה"מגיד משנה". ואילו הראב"ד מביא הסבר ביניים האומר ש"הראשונים פירשו כגון שהגיע זמן המלווה ליפרע, ומעותיו בידה מזומנים לפרוע, והיא היתה נותנת מיד ברצון דינר למי שמאריך לה הזמן חדש אחד, והאריך לה בשכר הקידושין — מקודשת, וזהו 'דארווח לה זימנא' וכו', ואם כן מצד אחד אין הוא אומר שמדובר באמצע זמן ההלוואה, כפי שפירש רש"י, אלא בסופה, ומצד שני אין זו הלוואה חדשה, כפי שהסבירו רבנו חננאל והרמב"ם, אלא המשך של מלווה ישנה. רבנו חננאל, מכל מקום, מקשה על שיטת רש"י: "דאי ברלא שקלינהו, היכי עדיפא הנאת מלווה ממלווה עצמה? יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא?", וכתב על כך הרשב"א: "והאי קושיא ליתא, דהנאת מלווה איתא, ומלווה גופא ליתא". הרשב"א כותב שאין להקשות: כיצד ייתכן שהנאת מלווה תהיה עדיפה ממלווה עצמה, ויהיה ניתן לקדש בה בניגוד למלווה עצמה? ואת מכיוון שבאופן עקרוני ניתן לקדש גם במלווה עצמה, אלא שהיא אינה קיימת. אם המלווה עצמה הייתה קיימת בעולם, היה ניתן לקדש בה, וכמו כן ניתן לקדש בהנאת המלווה, אלא שבפועל ניתן לקדש רק בהנאת המלווה ולא במלווה עצמה, מכיוון שהמלווה עצמה ניתנה להוצאה, ואין היא קיימת בעולם. ולכאורה תהיה נפקא מינה בין ההסברים השונים

לגבי מי שיקדש אישה בהנאת נתינת קרקע. לפי פירוש רש"י ניתן יהיה לקדש אישה בהנאת נתינת קרקע, על אף שבקרקע עצמה אין ניתן לקדש אישה, וכפי שכתב הרשב"א (בחידושו לדה"ב ע"א, ד"ה בדינר) בשם בעל "העיטור", מכיוון שהנאה זו שווה כסף, ובכסף ניתן לקדש. לדעת רבנו חננאל אי אפשר יהיה לקדש אישה בהנאה זו, מכיוון שאי אפשר לקדשה בקרקע עצמה, ולא ייתכן שתהיה מציאות שבה "יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא". ואילו בשיטת הרשב"א ניתן לומר, שעל אף שהוא סובר שניתן לקדש בהנאת מלווה, מכל מקום בהנאת נתינת קרקע הוא יודה שאין ניתן לקדש. לגבי קידושין בהנאת מלווה כתב הרשב"א שאין לומר ש"יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא" מכיוון שבאופן עקרוני ניתן לקדש גם במלווה עצמה, אלא שבפועל אין ניתן לקדש בה, מכיוון שהיא ניתנה להוצאה, ואין היא קיימת בעולם, אולם לגבי קידושין בהנאת נתינת קרקע אי אפשר לומר זאת, שכן הקרקע עצמה קיימת בעולם ואף על פי כן אין ניתן לקדש בה, ואם כן כאן ניתן לומר שהרשב"א יסבור שאי אפשר יהיה לקדש גם בהנאת נתינת הקרקע, מכיוון שלא ייתכן שתהיה מציאות שבה "יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא".

והרשב"א מוסיף ומקשה על שיטת רבנו חננאל: "ועוד, דלישנא דארווח לא משמע הכי, דהוה ליה למימר דאזויף לה זוזי לזימנא; ועוד דאם איתא דהיכא דלא שקלינהו מינה לא מיקדשא בהנאת הרווחה, אף בדשקלינהו מינה לא תתקדש, דהא איהו לאו במלווה גופה דיהיב לה מקדש לה, אלא בהנאת המתנת זימנא, והיא גופא אינה בעולם". הרשב"א מקשה על שיטת רבנו חננאל שתי קושיות. ראשית הוא מקשה מלשון הגמרא האומרת: "דארווח לה זימנא", שכן לפי פירוש רבנו חננאל, הסובר שחייבים לומר שהייתה הלוואה מחודשת, מכיוון שאם לא כן תיווצר מציאות ש"יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא", חסר העיקר מן הספר, והגמרא הייתה צריכה לומר: "דאזויף לה זוזי לזימנא". ושנית הוא

מקשה מצד הסברה, שאם הנאת הרווחת הזמן אינה מועילה לאחר שעת ההלוואה, אין היא צריכה להועיל גם בשעת ההלוואה, שכן אין הוא מקדש את האישה בכסף ההלוואה עצמו, אלא בהנאת הרווחת הזמן, והנאת הרווחת הזמן אינה משתנה בין לאחר שעת ההלוואה לבין בשעת ההלוואה עצמה. וכן יש להקשות על שיטת רבנו חננאל מתוך דברי הברייתא בהמשך. הר"ן כתב (בדף ב ע"ב מדפי הרי"ף, ד"ה אמר אביו) ש"משום הכי נקט לה בגמ' בארווח לה זימנא, דליכא אלא הנאה גרידא, והוה ליה כאותה ששנינו לקמן בפ' 'האומר': שחוק לפני, רקוד לפני, שאם יש בהנאה זו שוה פרוטה מקודשת, ולא נקטה במחילת כל המלוה" וכו'. הר"ן מוכיח את שיטתו, שאין האישה מתקדשת בהנאת מחילת המלווה, מלשון הגמרא שאמרה: "דארווח לה זימנא", וכותב שאין האישה מתקדשת אלא בהנאת הרווחת הזמן, שאינה אלא הנאה גרידא, וכפי שלמדנו בברייתא (המובאת בדף סג ע"א): "שחוק לפני, רקוד לפני, עשה כדימוס הזה — שמין, אם יש בו שוה פרוטה מקודשת, ואם לאו אינה מקודשת", שם האישה מתקדשת בהנאה גרידא השווה פרוטה, וכן הוכיח הרמב"ן (בר"ה דארווח לה זימנא) את שיטת רש"י מברייתא זו. ואף על פי שאין הר"ן והרמב"ן מקשים על שיטת רבנו חננאל מברייתא זו, מכל מקום מוכח ממנה שניתן לקדש אישה בהנאה גרידא, אף אם אין נותנים כסף ממשי, חזאת בניגוד לשיטת רבנו חננאל שניתן לקדש אישה בהנאת מלווה רק בשעת ההלוואה עצמה. ונראה לחלק ולומר, שלדעת רבנו חננאל ניתן לקדש רק בהנאה של "שחוק לפני, רקוד לפני", מכיוון שהבעל עושה בה פעולה ממשית, והרי הוא כפועל, וכפי שאומרת המשנה שם (בדף סג ע"א), אולם בהנאה גרידא, שאינה כרוכה בפעולה ממשית של הבעל, אין ניתן לקדש לדעת רבנו חננאל, אלא אם כן היא נעשית בשעת הלוואת הכסף עצמה.

אולם יש להקשות על שיטת רבנו חננאל מתוך תחילת הסוגיא. בתחילת הסוגיא הקשתה הגמרא: "האי הנאת מלוה ה"ד? אילימא

דאוקפה, דאמר לה ארבע בחמשה, הא רבית מעלייתא הוא, ואם כי לשיטת רש"י, שהסביר שמדובר לאחר שעת ההלוואה, וכתב: "אילימא דאוקפה" — מעיקרא ארבעה בחמשה, והשתא אמר לה: התקדשי לי בוז חמישי, מובן שהייתה הוה אמינא שהקידושין נעשים בריבית, מכיוון שלאחר שעת ההלוואה היא כבר חייבת לו את הזוז החמישי המהווה ריבית, אולם לשיטת רבנו חננאל, הסובר שמדובר שהקידושין נעשים בשעת ההלוואה עצמה, אין זה מובן כיצד הייתה הוה אמינא שהקידושין נעשים בריבית? הרי בשעת ההלוואה עצמה אין האישה חייבת עדיין לבעל דבר, והיא תהיה חייבת לו את הזוז החמישי רק לאחר מכן, ואם כן בשעת הקידושין אין כל ריבית שניתן לקדש בה את האישה. ונראה להסביר זאת על פי דברי הריטב"א. הריטב"א כתב (בד"ה בהנאת מלוה): "רבית מעלייתא הוא" — פירוש, לישנא בעלמא קא מקשי ליה: היכי קרי הערמת רבית? אבל ודאי אפילו בריבית גמורה, אם כבר פרעתו לו וחזר וקדשה בו, מקודשת, דמעוה דרבית שפרעם ליה למלוה, קנהו לגמרי, וממון גמור הם לו, אלא שיש עליו חובה להחזירו, ובית דין מוציאין ממנו, ואם מת, אין בניו חייבין להחזיר אלא בדבר מסויים מפני כבוד אביהם, ולא עוד אלא דאפילו בחזרה לא מיתקן לאויה כדמתקן לאו דגזל בהשבון, וכדפריש' בפ' איזהו נשך' פירוש מרווח, ואם כן הוא סובר שמעוה הריבית קנויות למלוה, והוא יכול לקדש בהן אישה. ואילו ה"מחנה אפרים" (בהלכות מלווה ולוה, דיני ריבית, סימן ב) חולק על כך, ומוכיח בדבריו שאין מעוה הריבית קנויות למלוה, שכן יש איסור בנתינתם. ולכאורה תלויה מחלוקתם במחלוקת הגאונים והרמב"ם לגבי מחילה על ריבית. לגבי מחילה על ריבית כתב הרמב"ם (בהלכות מלווה ולוה, פרק ד, הלכה יג): "הורו מקצת הגאונים, שהלוה שמחל למלוה בריבית שלקח ממנו או שעתיד ליקח, אע"פ שקנו מידו שמחל או נתן מתנה — אינו מועיל כלום, שכל רבית שבעולם מחילה היא, אבל התורה לא מחלה ואסרה מחילה זו, ולפיכך אין המחילה מועלת בריבית אפילו בריבית של דבריהם; יראה לי שאין

הוראה זו נכונה, אלא מאחר שאומרים למלוה להחזיר לו, וידע המלוה שדבר איסור עשה, ויש לו ליטול ממנו, אם רצה למחול — מוחל כדרך שמוחל הגזל, ובפירוש אמרו חכמים שהגזלנין ומלוי ברבית שהחזירו אין מקבלים מהן, מכלל שהמחילה מועלת". לדעת הגאונים אין הלווה יכול למחול על הריבית, שכל נתינת ריבית היא מחילה של הלווה על כספו, ואף על פי כן התורה אסרה זאת, ואילו הרמב"ם סובר שהלווה יכול למחול על הריבית, ונראה שסברתו היא, שהמחילה מהווה הסכם ממוני רגיל, ולכן היא חלה. ולכאורה תלויה היא מחלוקתם במחלוקת הריטב"א וה"מחנה אפרים". לדעת הרמב"ם, הסובר שניתן למחול מכיוון שזוהו הסכם ממוני ביניהם, צריך לומר שגם עצם החיוב של המלווה להחזיר את כסף הריבית ללווה הוא חיוב ממוני, ואם כן הרי הוא כגזלן, החייב להחזיר את הכסף שקיבל שלא כדין מבחינה ממונית, ומסתבר לומר שהמלווה לא קנה את הכסף מבחינה ממונית, כגזלן, וכפי שכתב ה"מחנה אפרים". ואילו לשיטת הגאונים, הסוברים שאין הלווה יכול למחול, צריך לומר שכסף הריבית שייך מבחינה ממונית למלווה, וכפי שסובר הריטב"א, והחיוב להחזירו הוא חיוב דיני, שאינו נובע מדיני הממונות, ולכן אין הלווה יכול למחול על חיוב דיני זה. אולם למעשה ניתן לומר שגם לשיטת הרמב"ם החיוב להחזיר את כסף הריבית הוא חיוב דיני, והכסף שייך למלווה מבחינה ממונית, וכפי שכתב הריטב"א, אלא שהוא סובר שניתן למחול על הכסף הזה מכיוון שהלווה הוא בעל דין. אין זה דומה לצדקה, המהווה חוב של התורה, שבה העני אינו בעל דין, ולכן אין הוא יכול למחול, שכן בריבית הניתנת בהלוואה, מדובר בשני בעלי דין, וכפי שהוא בכל מעשה קנייני אחר, ומסתבר לומר שיוכל בעל הדין למחול על החוב שהיביים לו. וראיה לדבר ניתן להביא מתוך כך שבניו של המלווה אינם חייבים להחזיר את הריבית, ואם כן מוכח שהכסף שייך למלווה מבחינה ממונית, אלא שהתורה הטילה עליו חיוב נפרד להחזיר את הכסף, ולא הטילה חיוב זה על בניו. בגזל אין הבנים יורשים

את החפץ הנגזל מכיוון שהחפץ ניטל בכוח הזרוע, והוא לא היה שייך מבחינה קניינית לאביהם, אולם בריבית יורשים הבנים את הכסף, שכן מבחינה קניינית שייך היה הכסף לאביהם, אלא שהיה חייב נפרד על האב להחזיר את הכסף, וחייב זה אינו מוטל על הבנים. ולפי זה ניתן לחדש ולומר שמכיוון שנתנת הכסף בריבית מהווה מעשה ממוני רגיל, הרי שגם התחייבות לתת את כסף הריבית תחול. אם כסף הריבית לא היה שייך למלווה מבחינה ממונית, כפי שסובר ה"מחנה אפרים", ניתן היה להבין שגם התחייבות לתת את כסף הריבית לא תחול, אולם מכיוון שלדעת הריטב"א, וכן הסברנו בשיטת הרמב"ם והגאונים, נתנת הכסף בריבית היא מעשה קנייני רגיל, מסתבר לומר שגם התחייבות לתת את כסף הריבית תחול. ומכיוון שההתחייבות הזאת חלה בשעת ההלוואה, ניתן יהיה להבין את דברי רבנו חננאל בסוגיתנו, ולומר שלפי שיטתו הייתה לגמרא הוה אמינא שזו תהיה ריבית מכיוון שההתחייבות לנתנת הריבית נעשתה כבר בשעת מתן ההלוואה. אמנם עצם נתנת הריבית תיעשה רק לאחר זמן, אולם מכיוון שההתחייבות לנתנת הריבית חלה בשעת ההלוואה, ניתן לומר שהייתה לגמרא הוה אמינא שאלו הם קידושין בריבית. אולם למעשה ניתן להסביר את דברי רבנו חננאל בפשטות, ולומר שאמנם למסקנה הוא סובר שמדובר בשנעשו הקידושין בשעת ההלוואה, מכיוון שמדובר בקידושין בהנאת הרווחת זמן, ואין הם חלים אלא אם כן נעשתה הרווחת הזמן בשעת ההלוואה, אולם בהוה אמינא של הגמרא, שהקידושין נעשו במנה הריבית, ניתן היה לומר שמדובר לאחר שעת ההלוואה, בשעה שהאישה חייבת כבר לתת את המנה הנוסף, ולכן ניתן לקדשה בו. כל ההזדקקות של רבנו חננאל לומר שמדובר לאחר שעת ההלוואה הייתה רק מכיוון שלמסקנה היה מדובר בקידושין בהנאת הרווחת הזמן, שלפי שיטתו אין ניתן לקדש בה אלא בשעת ההלוואה, אולם בהוה אמינא יכול היה רבנו חננאל להסביר כרש"י, שמדובר לאחר שעת ההלוואה, וממילא לא היה כל קושי בדבריו.

אלא שעדיין יש צורך לבאר כיצד יתרץ רבנו חננאל את שתי קושיותיו של הרשב"א. ונראה להסביר זאת על פי דברי המרדכי שכתב (בסימן תעח): "ור"ה פי' דארווח לה זימנא" — כגון שהגיע זמן המלוה ופרעתו וחזר והלוה לה ער זמן אחר ואמר לה: התקדשי לי בהנאת מלוה זו, והשתא יש כסף בשעת לקיחה דומיא דקייחה קיחה משדה עפרון, ואף הנאה זו יש בה ש"פ דהוה יהיב ליה לאיניש דהוה רחים ליה לפיוסיה לארווח לה זימנא, אבל אי לא פרעתיה וארויח לה זימנא ובההיא הנאה מקדשא ליה לא". מתוך דבריו של המרדכי עולה, שלדעת רבנו חננאל אין די לתת שווי של פרוטה על מנת לקדש את האישה, אלא יש צורך שתיעשה נתינת שווה הפרוטה הזאת בכסף ממשי, וכפי שכתוב: "כי יקח", ולכן כותב רבנו חננאל שאמנם קידושיה של האישה נעשים בשווי הכסף של הנאת הרווחת הזמן, אולם מכיוון שכתוב "כי יקח", ויש צורך בנתינת כסף ממשי, הרי יש צורך שייעשו הקידושין בשעה שהוא נותן לה את כסף ההלוואה הממשי. ולפי זה מובן שאף על פי שהקידושין נעשים בכסף הנאת הרווחת הזמן, מכל מקום אין הם חלים אלא אם כן נעשו בשעת ההלוואה ולא אחריה, ובכך מתורצת קושיתו השנייה של הרשב"א. ואם כי את קושיתו הראשונה של הרשב"א היה ניתן לתרץ ולומר שהגמרא כותבת ש"הנאת מלוה" היא "דארווח לה זימנא", ולא "דאזויף לה זוי לזימנא", מכיוון שהקידושין נעשים בכסף הנאת הרווחת הזמן, ולא בכסף ההלוואה, אלא שהם נעשים בשעת ההלוואה מכיוון שכתוב "כי יקח", אולם על פי דברי המרדכי ניתן לומר שלא היה כלל צורך לומר "דאזויף לה זוי לזימנא", מכיוון שגם לפי ההוה אמינא היה ברור לגמרא שמדובר בשעת ההלוואה. גם ברישא הבינה הגמרא שמכיוון שכתוב "כי יקח", הרי חייבים לומר שמדובר בשעת ההלוואה, אלא שבמסקנה התחדש שכסף הקידושין הוא כסף הנאת הרווחת הזמן, ומכיוון שכן היה צורך לכתוב רק "דארווח לה זימנא", ולא "דאזויף לה זוי לזימנא".