



# תוספתו מרובה על העיקר

בבא בתרא - פרק חזקת הבתים הלך א'

דף כה עמוד א' - דף לז עמוד ב'

הדגמת דרך לימוד התוספות  
"ה"איך", וביאור העומק  
משולב בהבנת תוכן התוספות (ה"מה").



הרב שגיב הלוי עמית  
מנחם אב תשפ"ג אלעד





לע"נ אבי מזורי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

נלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

## תוספתו מרובה על העיקר - מסכת בבא בתרא - פרק חזקת הבתים א'

### מפתח עניינים

פתיחה בנימה אישית

הסכמות

כל הקדמה הינה הסתכלות ייחודית

מהדורות הש"ס והכנסת התוספות

קדושת בעלי התוס' - ומסירות נפשם

דרך לימודם של בעלי התוס'



### פתיחה בנימה אישית

תלמידי חכמים רבים, שכל התוספות שבש"ס, יהיה שגור עליהם וחרוט על לוח ליבם? ואצלי, לא רק שלא זכיתי ללמוד ואפילו זמן אחד בישיבה, אלא זכיתי לגדל עשרה ילדים, ומהם היו שמונה יתומים, ועדיין אני עובד משרה מלאה.

#### כל תוספות הינו מרגלית העומדת בפני עצמה

ועם כל זאת, על כל תוס' אני עוד לומד בשקדנות. פותח תחילה את הגמרא, וכאשר התוספות עצמו לוקח אותי לטיוול שנתי בש"ס, הרי איני מסתפק במה שהתוספות מצטט, הן את הגמרא, והן ששולח לתוספות אחרים, אלא לומד זאת. ופעמים רבות, נעזר באוצר החוכמה ובפרט במפרשי האוצר שעל כל קטע בתוספות, שזה ברכה בפני עצמה, כיצד חילקו זאת, נעזר בפרשנים. ולאחר שאני זוכה להבין, הרי זה הזמן לחלוק מתנת שמיים, של כתיבה חיה, המעבירה את משמעות התוס'.

אמנם, יש כאן יצירה נוספת. הקב"ה חנן אותי בראש יצירתי, ובכל תוספות, הנני מוצא דגשים אחרים, לבאר את דרך הלימוד. כיום ניתן לבדוק בקלות, עד כמה ביטויים מסויימים נמצאים בכל התוספות שבש"ס. כך שעם היות וקצב הלימוד שלי רחוק מההספקים של מפעל הש"ס, הרי כבר לימדונו חכמינו כי פרוטה מצטרפת לפרוטה. ודווקא אמר לי ידיד, כי רק בגלל שאני מרגיש עד כמה איני מרוצה, ועד כמה יש לי ללכת, הרי זה עצמו גורם, שלא להיות שבע רצון.

#### רק מאחר ואני מבין עד כמה אני רחוק - זה נותן שמחה לראות כיצד היצירה קורמת עור וגידים

החסידות מדגישה את ההבדל בין המרירות לייאוש. הייאוש הינו משתק, הינך רואה כל דבר עד כמה שזו משימה בלתי אפשרית. וכבר מישהו אמר בחיך על המרגלים שהם

#### כל חיבור, ובפרט במסכת של ממונות, יש בו אוצר של למדנות דרך התוספות

פרט לחיבור המיוחד, אשר יש ללמוד מכל תוספות, הן את החידוש המקומי, והן כללים שניתן ללמוד. ופשוט שכל תוספות, זה לא עוד איזה תוספות, אלא ממש ניתן מכל מהלך בכל תוספות, כולל הקצרים, ללמוד ריבוי עניינים. פרק חזקת הבתים הינו אתגר, וחלום עבורי מקדמת דנא. הוא מקביל בכמות דפיו הרבה יותר, למשל ממסכת מכות. פרט לכך שפרק זה הינו סמל ללמדנות, עם הסברות והחילוקים המרתקים. הרי לא בכדי אמרו בסוף מסכת זו, כי כל הרוצה להחכים יעסוק בענייני ממונות. כך שכל תוספות ותוספות, יש בו עושר לא קטן. כידוע, ריבוי של כמות יוצר איכות. וכאן מדובר על למעלה ממאתיים וחמישים דיבורי תוס', שחלקם אף ארוכים ומשמעותיים.

#### עם היות וכל הקדמה הינה מרתקת, הרי בכל תוספות יש חידוש על דרך הלימוד

רבים מחפשים עניין מרתק, ודרך סיפורית, ולכן אינם מחמיצים את ההקדמות. אולם, אני דווקא מתפעל מכל אחד מהתוספות. וכאן הקב"ה נתן לי מתנה, שהוא הקושי בכל תוספות מחדש. אני עומד המום, כיצד יש רבים וטובים, כמו מפעל הש"ס, אשר כעת מגיעים לאחר כארבעים שנה, למבחן החמש מאות. ולא נדבר על כך שבתחילה היה זה שבעים דף גמרא בעל פה רש"י ותוספות. ואחר כך המפעל המשמעותי ירד לשלושים דף ואף עשרים דף. וכך אלו הם אנשים שהיקף לימודם הינו שבחלקם זכו לסיים פעם אחר פעם את הש"ס עם כל לימודי התוספות. ולקיים את חזונו של האדמו"ר מצאנו, רבי יקותיאל יהודה הלברשטאם, "למה לא ימצאו

ראש ישיבה ליטאי, שהיה איזה תוספות שעכשיו הם לומדים בישיבה, והוא רצה לראות כיצד אני מבאר, ופשוט זה היה לו לעזור רב. רק כמות המילים של הפירוש על חזקת הבתים היא כמאתיים אלף מילים. ועם היות ואני אומר, הלזה ייקרא קצב? הרי כל תוספות בעיני הוא אוצר. וכאן אנחנו נכנסים שיש כאן לא רק כמות, אלא איכות. כי מאחר ובכל תוספות הנני משתדל לראות דרך ייחודית בלימוד, הרי כל ההדגשות מצטברות למהלך גדול.

צדקו. כי כאשר האדם אומר שאינו יכול - הרי הוא צודק - הוא אינו מסוגל. אבל גם להיפך, כאשר אדם אומר כי הוא כן יכול. שוב הוא צודק, כי הוא נלחם, ואף שזה לוקח לו טורח רב.

מצד שני, המרירות היא המנוף, נכון שאינך מנסה ללמוד בעל פה, ואפילו לדעת שקלא וטריא בעל פה. אבל כן אני מנסה להבין כל תוספות בכוחות שלי. ואני צוחק ואומר, כי לאחר שאני הצלחתי להבין - כל אחד יבין. אפילו אמר לי



כ"א מנחם אב תשפ"ג

מכתב ברכה

הצצתי וראיתי והייתי משתומם, על המראה הגדול של האברך השקדן ה"ה הרה"ג ר' שגיב הלוי עמית שליט"א

כתוב במגילה: "עם הספר" ודורשי רשימות אמרו, עם הספר היינו עם ישראל, שהם "עם הספר" בכתובה והדפסה של ספרים ולימודם בספרים. ואכן בכל הדורות כתבו והדפיסו הרבה ספרים בכל מקצועות התורה. אבל עם כל זה, כשמדובר ב"תוספתו מרובה על העיקר" זה משהו אחר לגמרי. כל תוספות נפשט לאורכו ולרוחבו, כל קושיא ותירוץ מקבל היבט עמוק ומשמעותי להבנה יסודית וברורה. וכך מתקבל ללב הלומד, מהלך ועומק כוונתם של בעלי התוס' הראשונים מצוקי ארץ זיע"א. ומשמייים קא זכיה ליה להרב המחבר, ר' שגיב, על כזה מפעל ענק ועצום. נכון שהנ"ל חיבר כבר עשרות חיבורים בכל מקצועות התורה, אבל כשמדובר בביאור להבנת התוס' הנצרך לכל לומד בחור או אברך, צעיר כמבוגר - זה זכות גדולה למאוד.

ולאו דווקא בחור ישיבה העוסק בסוגיות הנלמדות בישיבה או למדן בכלל, אפילו יהודי העובד למחייתו וקובע עיתים לתורה ולומד דף היומי - ראוי ללמוד גם עם פירוש התוס'. וידועה העובדה מכ"ק מרן אדמו"ר בעל השפע חיים מצאנו זיע"א, שבסיום הש"ס של דף היומי שהתקיים בכ"ג מרחשון תשמ"ג בארה"ב עורר בדרשתו להוסיף ללימוד הגמרא והרש"י גם את התוס'. והביא שם מהגאון בעל ווי העמודים, והובא בברכי יוסף (על גליון השו"ע ביורה דעה סי' רמ"ו) וז"ל: "לימוד הגמרא ורש"י ותוספות - חיוב כמו הנחת תפילין", עכ"ל. והוסיף ובטוחני, שגם הגאון רבי מאיר שפירא זצ"ל אב"ד לובלין, לא יקפיד על הדבר. ובגמר דרשתו קם הגאון הגדול רבי יעקב קמינצקי זצ"ל, וקרא בקול רם, שכולנו מקבלים את דברי הרבי, ונוסיף ללמוד גם את התוס'.

ואברך ברכת הדיוט, שתזכה לשבת עוד רבות בשנים באהלה של תורה, עם כוח ומוח, ותזכה להמשיך במפעל הגדול והנשגב הזה, ולהוציא לאור עולם עוד חיבורים מחוכמים. ונזכה בקרוב ממש לגאולת עולם, אמן.

המברך בידידות,

נפתלי צבי בלך

ראש כולל צאנו, חיפה



## כל ההקדמות יוצרות פסיפס מרתק על דרך לימודם של התוספות

כאן היו עוד שני חלקים. והנה כולל שלושת החלקים של פרק חזקת הבתים - הרי יש לנו כבר 11 פרקים של הקדמה מרתקת. שבכל אחד מהם, יש ללמוד זוויות חדשות ומעניינות בתוספות. כבר אמרו לי, כי ראוי לקחת את כל ההקדמות הללו, ושהם קובעים ברכה כספר בפני עצמו.

**שלושת נושאי ההקדמה בג' הכרמים של פרק חזקת הבתים הינם מרתקים**

עם היות, וכל הקדמה היא לכל חלק בנפרד. הרי מאחר ובפרק זה יש עוד שלוש הקדמות, הרי זה אינו לכתוב כמה

**נוצרת כאן יצירה עצמאית, מהצטברות הקדמות, שנותנות זווית מרתקת על מפעלם המרשימים**

אמנם, רבים הם אלו שמתקשים לעבור על כל האוצר הגדול, שבנוי מכמה כרכים. אבל דבר אחד, אין מי שמחמיץ, וזאת ההקדמה. מאחר ובתחילה כתבתי ג' כרכים על מסכת מכות, ועם היות והם קרובים לסיום. הרי נתבקשתי לכתוב לפי סדר הפרקים, אשר נלמדים כמסכתות הישיבתיות. אולם, הקדמה לכל חלק כבר קיים. כבר יצאו ג' חלקים, על מסכת גיטין, שבכל אחד אף מהם היתה הקדמה מרתקת. וכבר פרק השותפין ירד לעימוד, ואף יצא לאור בניסן תשפ"ג. ואף

על חכמי ישראל.

והחידוש, שעם כל זאת, צומחת בקנאות אדירה, קבוצת עילית, אשר לומדת בשקידה אדירה, בקיאה בכל הגמרא ובכל הפרשנים, וממש נלחמו לבנות מפעל שלם, על כל חלקי הגמרא. עם מסירות נפש של קדושים, אשר דרך לימודם הינו בדומה ליחידי סגולה, אשר רק דבר אחד ויחיד מעניין אותם, והתוצאה היא מפעל שאין דומה לו. ואם בשעה ששרפו את התורה אצל אחד התנאים, ושאלו אותו מה הוא רואה, וענה גיילין נשרפים ואותיות פורחות. והכוונה אינה רק שהאותיות התנתקו מהתורה, אלא שהם יצרו פריחה. וכמו שמי שמפזר ריבוי זרעים, ובעזרת הרוח הם יוצרים ריבוי שמעולם לא היה.

### **דרך הלימוד המיוחדת של הלימוד – המשך ישיב לגמרא, בזכות מסירות נפשם, מצליחים לחדש, וליצור תבנית ייחודית**

הנושא השלישי: קשור בדרך לימודם של התוס'. שיש להבין את דרך לימודם. ועם היות וכל אחד מהנושאים עומד בפני עצמו ומרתק. הרי בסופו של דבר - הא בהא תליא. רק מאחר והם כל כך מסורים, הרי מתרחשים כאן שני תהליכים הפוכים. מצד אחד יש כאן סדר ודרך סלולה, ומצד שני, כל מהות הדרך הינה פריצה מחודשת. אשר קבעה ברכה, שכל התלמוד מקבל עוצמה חדשה, ולכן החיבור שלי נקרא תוספתו מרובה על העיקר. עומק הלימוד לאחר התוספות, אינו דומה כלל לתחילתו. והחידוש הוא אינו רק להשוות את הגמר שלפני התוספות, לגמר לאחר שיש תוספות, אלא שהתוספות אינם מהווים עזירה, אלא נקודת זינוק. וזה החידוש, לא רק מזה נכתב, אלא התפיסת עולם בלמדנות שנוצרה, ונתנה כלים לפריחה מחודשת.



## **מהדורות הש"ס והמנסת התוספות**

הש"ס מרבינו תם, וכל תורת רבו עברה דרכו.

"בישיבה של ר"י היו עשרות 'אריות', להם העביר את תורת רבינו תם, והוסיף עליה משלו". התשובה לשאלה כיצד ר"י ותלמידיו הצליחו לעשות עבודה ענקית כזו בלי מחשב היא פשוטה. "היו לו שישים מחשבים אנושיים. כל אחד מהתלמידים ידע מסכת אחת על בוריה. כולם, כמובן, היו בקיאים בכל הש"ס, אבל במסכת אחת הם היו בקיאים ברמה המקבילה לבקיאות שלנו ב'אשרי יושבי ביתך'". כך, כל שאלה שעלתה בבית המדרש עברה בדיקה בכל אחד מה'מחשבים', והתשובה התקבלה מתוך סריקה מיטבית של מרחבי הש"ס כולו.

תורתו של ר"י נכתבה בעיקר על ידי תלמידיו. הראשון שכתב הוא כנראה רבינו אלחנן, בנו ותלמידו הגדול, שנהרג על קידוש השם. בכתביו נעזר תלמידו השני, ר' יהודה שירליאון, שבכתביו נעזר התלמיד השלישי, ר' שמשון משאנץ, מנהיג הדור השלישי של בעלי התוספות, שבהמשך הנהיג את

מילים על מנת לצאת ידי חובת הקדמה. כל הקדמה הינה נושא משמעותי ביותר, העומד בפני עצמו. עד שאני מופתע, כיצד בכל כרך עולה נושא כל כך משמעותי.

### **אחד המהלכים המרתקים הינו, שבש"ס החדשים, מביאים ריבוי סוגי התוס' (שאנץ, רבינו פרץ, הרא"ש)**

הנושא הראשון: קביעת התוס' כבר בש"ס הראשון שיצא, מהדורת שונצינו, ומה התחדש במהלך המהדורות השונות. כאשר נושא זה מתרחב, לחקר המהדורות השונות של התוספות השונים. והכנסתם בהרחבה לש"ס, וגם כאן יש שני סגנונות שונים, וכפי שנראה בהרחבה. כלומר, בניגוד להיצמדות לטקסט היחיד של התוס', שזה עצמו היה בהשגחה פרטית, שהתוס' והגמרא הפכו ליחידה אחת, החל מהדפסת הגמרא הראשונה. הרי מההשוואה עצמה, גם התוס' עצמו יובן טוב יותר, והן שעל ידי לימוד בעיון בהבדלים, זה סולל העמקה.

### **כאשר יענו אותו – כן ירבה וכן יפרוץ – פריצת הדרך של התוס', בתקופת מהמורות, שריפת גופות, מסעי הצלב, ושריפת הרוח – שריפת התלמוד**

הנושא השני: מצד אחד יש בו את המימד ההיסטורי, בעלי התוס' חיו בצל שני זעזועים, גשמי ורוחני. דבר אחד הוא מסעות הצלב, שהחלו סמוך לפטירת רש"י, עד שחלק מבעלי התוספות, עלו על המוקד, ואף ראש בעלי התוס', רבינו תם, ניצל בדרך נס. וכאן היתה סכנת נפשות כפשוטה. ואילו הדבר השני הוא בכך שהגויים ידעו שהמלחמה הממשית כנגד עם ישראל, היא במישור הרוחני, וכאן בזמן בעלי התוס', החלה שריפת התלמוד, שתמיד היתה בשל "יוכוחים" מפוברקים, אשר תמיד הובילו לאסון פיזי, בשל הכישלון בויכוח, שנכפה

### **לפני שנצלול כיצד ההיסטוריה נכנסה לתוך הגמרות שלנו – חובה להכיר את השלבים**

בהקדמה זו נסקור תהליכים שנמשכו כמעט אלף שנים, (באשר הרשב"ם נולד לפני קרוב לאלף שנה), ועד ימינו אנו. וכאן התרחשו כחמישה שלבים. השלב הראשון בו נכתבה יצירת התוספות. השלב השני בו נוצרו תוספות ייחודיים כדוגמת התוס' רא"ש, עד שנוצרה חתימת התוס'. ואם כי בתחילה תיארתי את כל השלבים, הרי עבודתו הנפלאה של הרב אהרן גבאי, ראוייה להערכה.

### **על מנת להכיר את השלבים שבמהלך כתיבת התוספות יש לראות כמה תקופות**

תלמידו הגדול של רבינו תם, מנהיג הדור השני של בעלי התוספות, היה ר' יצחק מדינפיר, המכונה ר"י הזקן. בדומה לרבים אחרים מבעלי התוספות אף הוא היה ממשפחת רש"י, נינו של רש"י וכן אחותו של רבינו תם. "אין כמעט דף גמרא שבתוספות שלו לא נזכר ר"י. הוא למד את כל

והתוספות, היה פרי המדפיסים היהודיים. של דפוס שונצינו. אך כאמור, היו מניעות ועיכובים רבים, מבית ומחוץ לכל נושא הדפוסות התלמוד על ידי יהודים, וכן כל הצנזורה. ולא מעט עלילות היו בהמשך הדרך. ההחלטה לבחור לשים את התוס' על הדף אינה טבעית, שלכאורה היו סברות אחרות. אבל מאחר ומשמייס נסתייע הדבר - הדבר הפך להיות נחלת הכלל. מאחר ולאורך השנים התקדש לימוד דף גמרא, כיחידה אחת של גפ"ת - גמרא, פירוש רש"י ותוספות. ונמצא, כי אם שלא זכו לסיים בהדפסת ש"ס שלם, אבל את היסודות לצורת הדף, כן הצליחו לטעת.

### הגמרא שחתמה את נוסחאות הגמרא היתה בוילנא

השלב הרביעי היה הגמרא שהיתה כמעט נחלת כולם, שנחתמה בשנת 1846 מהדורת האחים והאלמנה ראם, וילנא. דפוס שגם הדפיס את התניא. הרבי בצורה היתולית, מבאר לאחר מלחמת ששת הימים, כי עם היות וברור שמי שהכריע את המלחמה היו לומדי התורה, הרי במוחש אפילו אצלנו לא מבינים זאת.

"ואחרי כן, בבואו הביתה, אומרת לו אשתו: ה"שכן" הביא מהמלחמה טנק שלם, ואילו אתה הבאת עמך גמרא ישנה שנדפסה לפני מאה וחמישים שנה, בשנים כתיקונם; וכי יכולים להשוות טנק לגמרא ישנה?! ... ואין לו מה לענות לה!..." (ו' תשרי תשכ"ח).

אכן, כל מהדורת ש"ס מצולמת מאחרי השואה, היתה צילום ממהדורה זו. ראוי לעבור על הספר "משונצינו ועד וילנא" של הרב יעקב לויפר, המבאר בפרטי פרטים, את שלושת השלבים הללו, מהדפסת הכרך הראשון, ועד ימינו.

### המהדורות החדשות של הש"ס - בין השאר דאגו לתת מקום לריבוי חכמי התוס'

השלב החמישי, פרץ רק בשנים האחרונות, בו יצאה מהדורה מחודשת של מסורת הש"ס וצמוד לה מהדורת עוז והדר. שפעם ראשונה, שפרצו את המסגרת, ובמקום עשרים כרכים, עברו ל-26, ובפרט המהדורה המורחבת, בה הכניסו כתוספות, קטעים שלמים מבעלי התוס'. ומאחר, ולא ניתן להשאיר את השטח רק לממלכה אחת, הרי ש"סים אחרים, כדוגמת טל-מן ונהרדעא-וגשל, אשר עשו תוספי תוספות, או מוסף תוספות, בו הכניסו מכל חכמי התוספות. והביאו מהמרש"ל "כי בעלי התוספות בעצמם חולקים בכמה מקומות, ודבריהם סתרו זו את זו". "ואת דברי החיד"א בשם הגדולים: יש כמה גדולים שעשו תוספות, ובעת שנדפס הש"ס, כל אשר נמצא אתו איזה תוס' לאיזה מסכתא, יהיה מי שיהיה הכניסוה בדפוס, ולכן אין התוספות שבדפוס על התלמוד שבידינו ממחבר אחד".

והרשימה ארוכה: רבינו תם (ספר הישר), הראב"ן, רבינו שמשון משאנץ, רבינו אלחנן, אליעזר ממיץ בעל היראים, ר"י הלבן, תוספות הרי"ד ופסקי הרי"ד, סמ"ג, רבינו יהודה החסיד, אור זרוע, רבינו יהודה ב"ר יצחק מפריש, רבינו יחיאל מפריש, יהודה מבירינא, תוס' טוך, המהר"ם מרוטנבורג, תוספות רבינו פרץ, תוס' הרא"ש, מרדכי, חכמי אנגליה, ריב"א, תוספות ישנים.

כלומר, פעם ראשונה, שיוצאים מהמסגרת של ש"ס וילנא הניצחי, ולא רק שמדגישים את הדיבור המתחיל ברש"י, כי

העלייה של מאות תלמידי החכמים לארץ ישראל. תוספות שאנץ, שחיבר ר' שמשון, הוא בעצם סיכום שיעוריו של ר"י. בהמשך הוסיף עליהם ר' שמשון את חידושי שלו. תוספות אלו נפוצו ברוב העולם היהודי של אז: ספרד, איטליה, חאלב, מצרים וארץ ישראל. העובדה שלידינו הגיע יותר משליש ממה שר' שמשון מלמדת על כך, והיא לא מובנת מאליה, בהתחשב ברדיפות ובשריפות ספרי הקודש שנגזרו על היהודים באירופה.

### יצירת העיבוד, והפיכתו לנוסח שימינו, ושמירת מספר נוסחים

רוב התוספות שמצויות על דף הגמרא שלנו הן עיבוד של תוספות שאנץ בשם תוספות טוך, שנכתבו על ידי ר' אליעזר מטוך. הרב גבאי הוכיח עובדה מפליאה, כי ר' אליעזר כתב רק על אותן 13 המסכתות שהגיעו לידינו. "המעניין הוא שהספרים לא השתמרו כ'סט', אלא כל מסכת נשמרה בכתב יד נפרד. השתמרותן היא דבר מדהים!".

עיבוד נוסף וחשוב מאוד של תוספות שאנץ הן תוספות הרא"ש, שנכתבו על ידי אחד מענקי הפסיקה שקם לעם ישראל, רבינו אשר בן יחיאל המכונה הרא"ש. הרא"ש גדל באשכנז, אך נמלט לספרד, והפך שם לרב. השפעתו הייתה גדולה כל כך במקום, עד שיהדות ספרד ערב הגירוש נהגה כפי פסיקת החכם האשכנזי אותו קיבלה עליה לרב.

לימים, כשכתב ר' יוסף קארו את השולחן ערוך, הוא קבע את ההלכה על פי שלושה עמודי ההוראה שעל פיהם נהגו בסביבתו: הרי"ף והרמב"ם, שעל פי פסקיהם נהגו בארץ ישראל ובמזרח, והרא"ש, שעל פי פסקיו נהגו מגורשי ספרד.

מלבד ספר הפסקים שלו, שנספח למהדורות התלמוד, הרא"ש כתב עבור בני עדתו תוספות המתאימות להם. בשונה מהשפה האשכנזית הכבדה מעט, תוספות הרא"ש הן חדות וברורות יותר. הרא"ש גם הוסיף את דעת גדולי ספרד לתוספותיו. יתרוונות אלו הופכים לעיתים את תוספות הרא"ש לנוחות יותר לשימוש, והיה כבר מי שהציע להדפיס את הש"ס מחדש, כשהפעם במקביל לרש"י יהיו תוספות הרא"ש, אם כי ההרגל חזק מכל דבר וקשה לראות את זה קורה.

לידיעת ההשתלשלות של כתיבת התוספות ישנה משמעות חשובה ללומד. "באלפי מקומות, דברי התוספות הנדפסים על הדף קצרים וסובלים כמה משמעות וביאורים", "ורבותינו האחרונים: מהרש"ל, מהרש"א, מהר"ם ואחרים, נחלקו בביאור כוונתם. כדאי שהמעין יהיה מודע לכך שכמעט תמיד ניתן לפשט ולהכריע מחלוקות וספיקות אלו על ידי עיון בניסוח שבקבצי התוספות המקבילים, שרבים מהם הודפסו בדורנו. קבצים אלו מוסיפים תיבות הבהרה, או שאלות ותשובות נוספות, ומתוך כך מתבהרים דברי התוספות הנדפסים הקצרים".

### עצם הכנסת התוס' להיכלל כחלק מהגמרא - החל כבר במהדורת הדפוס הראשונה

השלב השלישי הוא פריצת ההדפסה. לא יאומן, אבל עברו למעלה מחמש מאות שנה, מאז יצאה לאור המהדורה השלימה הראשונה של הגמרא המודפסת (1520). והכרך הראשון של הגמרא היה בשנת 1484 (שנת גמרא"א).

יש לציין כי ההחלטה לשלב בדף אחד את הגמרא רש"י

אחד, ואיך יכוונו ויתאימו דברי התוס' עם דברי תוס' הרא"ש זה לזה בענין ובתוכן ובאותם המלים ובאותו הסדר, ואף דברים הרבה שאינם בדברי תוס' הנה במקומות שישנם תוס' ישנים כמו ביבמות נמצא בתוס' הרא"ש הרבה מדבריהם. וברור הוא כי דברי תוס' הרא"ש אחת מנוסחאות התוס' המזהרוב רובם.

הגישה השנייה, מציג הרב גבאי, כמפתח לחוקר. שהוא לקח דווקא את המקור - תוס' שאנץ מול תוס' רא"ש, ואז הוא בודק בקפדנות את החילוקים, שיכולים להיות בכמה וכמה דברים. שינוי סדר הקושיות, הוספת כמה מילים, שינוי סגנון, דבר העשוי לחזק קושיא מסויימת, או השמטות מכוונות. ומאחר ובעלי התוס' דייקו בכל מילה, הרי מכל השוואה שכזו, ניתן ללמוד עניינים מרובים. וכיום, קל מאוד לראות.

בעבודתי שלי, בחיבור זה של "תוספתו מרובה על העיקר", אכן לא פעם, נעזרתי בתוס' הרא"ש יותר בשלב ההבנה והניסוח. ואכן במתק לשונו, קל להבין דברים. מה עוד מעניין שלעתים יש לראות את פירוש הרא"ש, בו הוא הופך את דברי התוס' לקבלת גדר הלכתי. ובמסכת מכות, ההשוואה לתוספות שאנץ ורבינו פרץ היתה מועילה ביותר. מאחר ולהוציא ש"ס במהדורה החדשה, ובפרט בגמרות המורחבות, הרי זה גרר מצד אחד עלויות רבות, אך מצד שני, כל הוספת חיבורים הללו על התוס', וכל אחד בצורה שלו, הראה עד כמה זה נחוץ ללומד המצוי. וכפי שאכן בחלק מהמדורות החדשות, עשו ליקוטי רש"י, דבר שאף הוא הוסיף בהבנת הפשט.

אם אף משנים בגוף הטקסט, מוסיפים ריבוי הערות והגהות, הוספת פרשני עזר מחדש, שינוי גופן האותיות, ואפילו ניקוד והדגשת מילות פתיחה כגון "וא"ת וי"ל בתוספות. הוספת הפסוקים מנוקדים בגוף דף הגמרא. מהדורת עוז והדר נמשכה 17 שנה, ולכן עברה מהפכות והשבחה. כגון העברת כל מסורת הש"ס לפינה, ולא צמוד למיקום בגמרא.

### מה כעת נותר לנו לעשות

לימוד התוס' והבנתו היום מתאפשר ביתר קלות, כאשר הינך לומד את התוס' במסכת מסויימת ונעזר בתוס' אחרים - הרי פעמים רבות, שקל להבין זאת בהרבה. ואביא מהקדמה של ראש ישיבת באר יעקב, הרב משה שמואל שפירא, בעבודתו בעריכת אחד מקבצי תוס' הרא"ש.

ומעת שזכינו לתוס' הרא"ש ועמדנו על דבריו, ראה ראינו כי אין כתוס' הרא"ש כמפרש לדעת תוספות, והרבה מן הדברים שטרחו גדולי המפרשים בביאור דעת תוס' מתקיימין או נידחין על פיו, ולפעמים בדברים שמבליע בנעימה, מתברר אור פירוש דברי רבותינו בעלי התוס' לאשורם ולאמיתתם.

וכבר עמד על זה המוציא לאור הראשון לתוס' הרא"ש למס' יבמות כתובות שיצא בליוורנו בשנת תקל"ו וכתב בהקדמתו שדברי הרא"ש בתוספותיו המה כאורים ותומים לדעת תוס' המאירים את דבריהם ומשלימים אותם, במקום דאיכא שיורא.

והנה אין לי ספק, כי תוס' הרא"ש ברובו הגדול הם דברי תוס' בלשונם ממש, והרי אין שני נביאים מתנבאים בסגנון



## קדושת בעלי התוס' - ומסירות נפשם

אנו מאמינים, כי דווקא מסירות נפשם, הן בצד הגשמי והן בצד הרוחני - היא שהועילה להם, שפירושם יצליח להיכתב. ויש לראות, כי עם היות והתוספות אצלינו הוא על הגמרא. הרי כתבו גם פירושים על התורה, ושרבינו שמשון משאנץ, אף חיבר פירות לסדר זרעים וטהרות, שאין שם גמרא.

תחילת זמן בעלי התוס' קשור עם מסעות הצלב. "בכינוי 'בעלי התוספות', מכנים קבוצת חכמים, בעיקר מצרפת, החל מהתקופה שאחרי רש"י, שנפטר בשנת ד' אלפים תתס"ה לבריאת העולם (1105 למניינם), ועד גירוש היהודים מצרפת בשנת ה' אלפים ס"ו (1306). באותם ימים אנגליה התורנית נחשבה לחלק מצרפת, ולכן היו גם שם בעלי תוספות, והיו גם בעלי תוספות באשכנז-גרמניה, אבל המרכז העיקרי היה בצרפת. יחד עם זאת, חשוב להבין שלא כל חכם צרפתי בתקופה ההיא הוא אוטומטית 'בעל תוספות', אלא רק זה שלמד בבתי המדרש של בעלי התוספות ובשיטת הלימוד אותה ייסדו. יש לציין, כי גם היו מעט בעלי תוספות מאיטליה.

מספר שנים לפני פטירתו של רש"י, בשנת תתנ"ו (1096), יצא מסע הצלב הראשון לדרכו (מסופר כי גוטפריד מביוון בא לרש"י, אשר ניבא לו, כי בתחילה הוא יצליח, ואכן כבש את

### בעלי התוספות התמודדו מול סכנה גשמית ורוחנית כאחד

מסירות נפש - היא תכונה מרכזית, הגורמת למפעל לקרום עור וגידים. רגילים אנו לחשוב כי מסירות נפש, היא רק בהקרבת האדם את גופו, ואכן, גם בחינה זו היתה אצל בעלי התוס'. אולם, היתה גם מלחמה רוחנית אדירה, החל בויכוחים שנכפו עליהם, ושלא הועילו דבר, כי דווקא הניצחונות גררו לאחריהם את שריפת התלמוד וגירוש. וכנגד כל זה פשוט מהמם לראות, כיצד התקיים בהם, כאשר יענו אותו - כן ירבה וכן יפרוץ.

בהקדמה זו אתייחס לצדדי ההקרבה המוחלטת, של כל חייהם על התורה. ואם באותה תקופה כלל לא היו ספרים מודפסים, הרי הם ראו, שעל מנת שהגמרא לא תאבד, עם כל מלחמות הנוצרים, שהיו ממוקדות דווקא מול לימוד הגמרא. פעם אמרתי על דרך הצחות, כי הרומאים ידעו היטב את המלאכה, ואכן עשרת הרוגי המלכות היו המשמעותיים ביותר בעם ישראל. ואילו בתקופה זו, המאבק היה על ליבה של היהדות - התלמוד. והנה היהודים, לא רק שמפסיקים ללמוד תלמוד, כי אם אדרבא, בפירושיהם יוצרים הרבה שאין כדוגמתה. כי אם עד רש"י המטרה היתה לבאר את הגמרא. הרי כאן הלימוד עבר למדרגה חדשה.

כעת, כשדף הגמרא עצמו מובן, ניתן לעסוק ביישוב הסתירות. זו הייתה עבודתם העיקרית של בעלי התוספות.

### **רבינו תם ניצל בנס, וכמעט וגם הוא נהרג במסעות הצלב**

בעת מסע הצלב השני בשנת תתק"ו (1146), בשבועות, ביום טוב שני של גלויות, הגיעו המוני צלבנים לביתו של רבינו תם, בזוו את רכושו וקרעו ספר תורה בפניו. בהמשך הם לקחו אותו לשדה, הוכיחו אותו על דתו ופצעו בראשו חמישה פצעים, תוך כדי שהם מסבירים שרבינו תם הוא גדול ישראל, ולכן הם מעוניינים לקחת מהם את נקמתו של אלוהיהם יש"ו הנוצרי שהיהודים פצעו בו, לפי אמונתם, חמישה פצעים. אציל נוצרי שעבר במקום הצליח להציל את חייו של רבינו תם ברגע האחרון, לאחר ששוחד על ידי רבינו תם. הוא הבטיח לצלבנים שהוא ייקח אליו את הרב היהודי וינסה לשכנע אותו להמיר את דתו, ואם לא יצליח - יחזיר אותו אליהם. הדחייה הזו הצילה את חייו של גדול הדור. הצלבנים הרפו ממנו, והתאפשר להצילו.

רבנו תם הצביע על הסתירות בין הסוגיות והראה דרך כיצד ליישב סתירות אלו. בסיומה של עבודתו הוא נותר עם תשע סתירות בלבד בכל רחבי הש"ס, אותן לא הצליח ליישב. הרב גבאי שם לב כי כל הסוגיות הללו נמצאות בשלוש המסכתות יוצאות הדופן של הש"ס: נדרים, נזיר ותמורה, שעריכתן שונה משאר המסכתות, אולי כי נערכו בבית מדרש אחר. ניתן לראות בכך את עבודתו של רבינו תם הינה אמיתית, שהרי את כל הסתירות המצויות במסכתות האחרות, המגיעות פחות או יותר מאותו בית מדרש ובנויות באותה מתכונת, הוא כן הצליח ליישב, ורק במסכתות שממילא מוכרות כיוצאות דופן לא צלחה המשימה בידו.

### **עבודת ר"ת היתה ממש מחקרית, והוא לא מוותר על בקיאות ברבינו חננאל, והירושלמי, ובירור נוסחאות**

משימה נוספת שנטל רבינו תם על עצמו היא השוואת פירושו של רבינו חננאל לתלמוד, שחשיבותו היא בהיותו מבוסס על סיכום תורת גאוני בבל ומסכם אותם, לפירושו של רש"י. רש"י עצמו לא הכיר עדיין פירוש זה, שעדיין לא הגיע לאזור מגוריו, ורק רבינו תם יכול היה להיעזר בו. "חלק גדול מחידושי רבינו תם לתלמוד הן בעצם הכרעה מי צודק בפירוש הסוגיה, רש"י או רבינו חננאל".

רבינו תם למד גם את כל התלמוד הירושלמי בעיון והשווה אותו לתלמוד הבבלי. לעיתים הוא נעזר בתלמוד הירושלמי כדי לפרש אמירות לא ברורות בבבלי.

עוד עסק רבינו תם בבירור הגרסה הנכונה של נוסח התלמוד "ממש כמו חוקר בן ימינו", מתפעל הרב גבאי. "הוא פשוט השווה את נוסח התלמוד שהיה בצרפת ובאשכנז לכתבי יד ישנים שהיו בידיו שהגיעו מכל מיני מקומות בעולם. בעלי התוספות מזכירים אפילו נוסח של 'ספר הבא מארץ ישראל'. כשלא מצא נוסח מתאים - הוא תיקן אותו על פי סברתו. למעשה, אצל תלמידו הגדול, ר"י הזקן, אנחנו כבר לא מוצאים הגהות, מה שמלמד שרבינו תם כבר עשה את כל העבודה בתחום הזה".

עיסוק סיופי זה של השוואת נוסחאות היה חשוב כל כך בעיני רבינו תם, עד שהספר היחיד שכתב הוא "ספר הישר", שתכליתו ליישר את נוסחאות התלמוד.

ירושלים, אך יחזור עם שלושה פרשים, ואכן הפרש האחרון נהרג בכניסתו לעיר). היעד העיקרי של האספסוף הנוצרי היה ירושלים, מתוך מטרה "לשחרר" אותה מידי "הכופרים המוסלמים". אך בדרך אמרו הצלבנים לעצמם: 'מדוע שלא נטפל קודם לכן בכופרים שיושבים בתוכנו, ביהודים!?!'.

כך החל מסע אכזרי שהחריב כמעט לחלוטין קהילות מרכזיות, בעיקר באשכנז, כמו: שפירא, וורמייזא ומגנצה, המכונות 'קהילות שו"ם' על שם ראשי התיבות של שמותיהן. החורבן, ויחד איתו גם מסירות הנפש המופלגת של היהודים למות על קידוש השם ולא להתנצר אפילו למראית עין, נחרטו בלב האומה, ואף השפיעו על סידור התפילה בנוסח אשכנז. תפילת "אב הרחמים", הנאמרת מדי שבת לפני מוסף נתקנה לזכר האירועים הללו, ובה מובעת תפילה לנקמת ה' מהרוצחים. גם סדר הקינות לתשעה באב של קהילות אשכנז מכיל בתוכו כמה קינות שנכתבו לזכר המאורעות הקשים ההם.

אולם באופן מפתיע, דווקא רדיפות אלו, ולדאבוננו גם לא מעט אחרות שבאו מאוחר יותר, לא ריפו את ידם של היהודים מהעיסוק בתורה ובמצוות. באופן מפתיע, דווקא בתקופה ובמקומות הללו הגיעה התורה לשיאים של עמקות בדמותם של בעלי התוספות. לא בכדי כמה מבעלי התוספות עצמם מכונים "הקדושים", ללמד כי הם עצמם נהרגו על קידוש השם.

גם המצב הכלכלי של היהודים היה פעמים רבות קשה באותם מקומות. היהודים לא יכלו בדרך כלל לעסוק בעבודת אדמה ובחלק מהמקומות והתקופות אף נאסר עליהם המסחר. כמעט ולא נותרו להם מלאכות לעסוק בהן מלבד הלואה בריבית לנכרים, כשרבים גם בזה לא יכלו לעסוק, כי לא היה להם סכום התחלתי להלוות, והם רעבו ללחם. בהשגחה פרטית, ניתן לראות מכאן דווקא את האור, מכיוון שמתוך ההגבלות הללו נגרמה פריחה התורנית בצרפת: "כיוון שהלוואה בריבית היא פרנסה שגוזלת מעט מאוד זמן, נותר לתלמידי החכמים שעסקו בפרנסה זו זמן רב לעסוק בתורה".

### **התיאור המרתק - עד כמה שיטת הלימוד הפכה להיות אבן שואבת**

הישיבות של בעלי התוספות משכו אליהן תלמידים ממרחקים, מכל רחבי צרפת ואף מחוצה לה. המסע לישיבה יכול היה להימשך ימים ושבועות, והתלמידים שהגיעו לישיבה נשארו בה במשך כמה שנים. תיאור מופלא על העוצמות האדירות שהיו בישיבות אלו מביא מחברו האלמוני של ספר המוסר הידוע "אורחות צדיקים", שחי בדור הסמוך לבעלי התוספות: "והם היו גיבורים בתורה, והיה לבבם גדול מאוד ופתוח כאולם, ולמדו בעסק גדול, ומסרו נפשם על התורה, וידעו בלא עיון (=כלומר הגיעו לרמה גבוהה של ידיעת התורה עד כדי כך שידעו להסביר את התלמוד בלי צורך לעיין ולקרוא מתוך ספר) כל התלמוד פירוש רש"י ותוספות".

### **התוס' הינו פרשן השוואתי ניתוחי, והוא יכל לחול, רק לאחר שהסתיים השלב הראשון, שהגמרא עצמה מובנת**

החידושים מתבססים על המבנה המיוחד של סוגיות הגמרא. הרבה פעמים יש סתירות בין סוגיה במקום אחד לסוגיה במקום אחר. לפעמים הסתירות גלויות, ולפעמים הן נסתרות, וניתן להבין אותן רק אחרי חישוב מהלך הסוגיה.



שמים יוצא חובת שניהם. הרי זה כביכול ספק מהתורה.

### התוס' הארוך במסכת ב"ק - נכתב במסירות נפש ממש

רבי חיים אלעזר שפירא ממונקאטש (דברי תורה ח"ח אות ל"א ל"ב) והנה שמעתי בילדותי מתלמידי חכמים חסידי עליון מתלמידי זקני הגה"ק מדינוב זי"ע בעל בני יששכר שאמר, שמקובל אצלו כי רבותינו הקדושים בעלי התוספות זי"ע, אשר רובם מגדוליהם נהרגו על קידוש השם הי"ד כנודע. ובהיותם במאסר, וידעו כי למחר יקראו אותם לפני יום הדין האחרון לפני שוביהם הרשעים, ואם לא יודו לעבודתם אז יהרגום מיד, ואף על פי כן בלילה שלפניו עסקו וכתבו חידושי תוספות הארוכים בפרק מרובה במסכת ב"ק עד כאן שמעתי כנ"ל בקבלה זי"ע.

### מתוך האבל - קמה ופורחת שיטה, אשר ענפיה כובשים את העולם כולו

אולם, דווקא מתוך כל קשיים הללו קמה שיטה שהינה למדנית, ניתוחית והשוואתית, ורק מאחר והיתה כזאת קדושה - הרי הם הצליחו בכך שמשמייים סייעו להם. כי דווקא ההסתכלות המשלימה ההפוכה, שמצד אחד, כביכול הכל עובד עם השכל בצורה תבניתית ומסודרת. ונותנים לכל תלמיד שיהיה בקיא במסכת המסויימת. ומתוך כך מגלגלים את כל הש"ס. אך בו זמנית יש הקרבה אישית, כולל בתקופה עם כל כך הרבה מרורים, שנמחקו קהילות והיתה ממש מלחמה על שריפת התלמוד. מלחמה שהמשיכה לאחר מכן ב"שריפה חלקית = הצנזורה".

הרי לכן המאבק לקיים את הנוסחאות הנכונות, להתקשר לתורת הגאונים דרך רבינו חננאל, שאביו היה מארבעת השבויים. וזה דורש מאיתנו להתייחס ביראת קודש לכל מילה ומילה בתוספות. ולהבין כל סברה. כי יש פרשנים שהעיקר לדייק במילותיהם, ואילו כאן העיקר הוא להבין את הסברות. ונראה לי, כי עצם זה שיש ריבוי נוסחאות של התוס' - רק מוכיח, כי העיקר הוא הבנת הסברא, כי אותה סברא יכולה להתלבש במילים אחרות.

### אחת הדרכים לבאר את מחלוקת תפילין רש"י ור"ת היא בירור המנהגים

המשימה האחרונה אותה נטל רבינו תם על עצמו היא השוואת מנהגי צרפת ואשכנז, אותם הכיר, למנהגי המקומות האחרים. הוא לא היה משוחד בתחום זה, ובריר מהו המנהג הנכון גם אם לא היה זה מנהג קהילתו.

אחת הדוגמאות הבולטות ביותר לכך היא שיטתו בסדר הכתיבה של הנחת פרשיות התפילין. לבר המצווה שלו קיבל רבינו תם תפילין בשיטת סבו רש"י, כי זה היה המנהג בצרפת עוד לפני רש"י. אבל אם היו עורכים לו את בר המצווה בפרובנס, הוא היה מקבל תפילין בשיטת רבינו תם, כי כך היה המנהג שם. רבינו תם ראה את המנהג שהיה בפרובנס, שמע מסורות על שיטת כמה מגאוני בבל והוסיף לכך כמה דיוקים שדייק מהגמרא, וכך הכריע נגד מנהג מקומו בסדר התפילין. בן דורו של רבינו תם, הרמב"ם, שמע גם הוא על השמועות מהגאונים בעניין ושלח לבדוק את התפילין של אחרון הגאונים ואחד הגדולים שבהם, רב האי גאון. הוא מצא שהתפילין שלו דווקא התאימו לסדר של רש"י, שהוא גם הסדר של הרמב"ם. לכן שיטה זו נחשבת העיקרית, ואילו שיטת רבינו תם נחשבת כמידת חסידות למי שרוצה להדר ולהניח זוג תפילין נוסף.

לא ניתן להתעלם ולומר, שיגוע כי כבר בקטנות שיחק ר"ת בתפילין של רש"י, אשר אמר, שעתידי זה לחלוק עליי. מרתקת התשובה בספר שו"ת מן השמים אשר שאל על כך, וענו לו כי הקב"ה מניח ר"ת ופמליא דרקיעא מניחה רש"י. דבר זה מתיישב עם כך, שאין אנו מברכים על תפילין ר"ת, דווקא מאחר ועניינו הוא כה גבוה, עד אשר הוא למעלה מגדרי ברכה. כך שאין מה שמניחים הוא מחמת הספק, ואז צריכים לחשוב, כאילו הזוג השני לא קיים או לא נכון, אלא אדרבא, שניהם אמת, ואף קיימת מעלה דווקא בתפילין של ר"ת, רק שמאחר והיא כה נשגבה, עד שהיא מעל גדר ברכה, שהיא המשכת הקדושה כאן למטה. ומאחר ואף השולחן ערוך בהלכות תפילין פוסק כי ירא



## תוספתו מרובה על העיקר - חזקת הבתים א'

[דף כח עמוד א]

מתחלקת לשני מצבים סותרים ומשלימים, שזו הדרך הקבועה לבאר סתירה, כי אם יש כאן כלי נוסף, המבדיל בין סוגי האנשים.

המשנה בחגיגה הרי נאמרה בלשון סתמית, וזה מתאים לרוב בני האדם. שיש הגיון להצמיד את זמן דריכת הענבים לזמן לקיטתם. אולם, מאחר וקיימים אנשים, אשר על מנת ליצור לעצמם רצף בעבודה, או שרוצים להצמיד את זמן העשייה לשתייה. הרי בגלל מיעוט זה, שהם דורכין מעט מעט, וכך אין עונה קבועה אצלם, יוצאים בתי הבד מגדר של עונתיות.

### שלשה חדשים בראשונה -

מתוך פ"ה משמע,  
**דבעי רבי ישמעאל,**  
**שהוא יזרע ויקצור,**  
**באותן שלשה חדשים ראשונים, וכן באחרונים**

ואין תימה,  
 שתהא **תבואה הנזרעת אחר ניסן,**  
**גדילה בג' חדשים,**  
 ואין זמנה עד ניסן הבא;  
**דמצינן כעין זה דאמרינן בר"ה (יג),**  
 'כל תבואה הנקצרת בחג,  
**בידוע שהביאה שליש לפני ראש השנה,'**  
**אלמא - גדלה פעמים באותו זמן.**

אבל קשיא לר"י,  
**דא"כ אמאי צריך י"ח חדשים,**  
**בט"ו חדשים סגי,**  
 שיזרע ג' חדשים לפני ניסן ויקצור בניסן,  
 ושניה בסוף הקיץ ושלישית בניסן הבא.  
 וי"ל **דצריך אכילה חשובה של י"ב חדש באמצע,**

**אף על גב דאמרינן בגמרא,**  
 'אכל תלת פירי לתלתא ירחי,  
 כגון אספסתא,  
 לרבי ישמעאל - הויא חזקה;  
**שאני התם - לפי שהוא זמן שלה.**

**אבל קשה לר"י,**  
 דאמרינן בגמרא (לקמן דף לו:),  
 פירא רבה ופירא זוטא איכא בינייהו,  
 דרבי ישמעאל ור"ע,  
 ופ"ה,

### חזקת הבתים ובית הבדים -

פירש - ר"י בר מרדכי,  
 דהא דתנן בפרק חומר בקדש (חגיגה כד:),  
**עברו הגיתות והבדים,**  
**דמשמע שיש להן זמן קבוע,**  
**היינו שרוב העולם דורכים אז בזמן לקיטה,**  
**אבל יש בני אדם,**  
 שמצניעין כל השנה,  
 ודורכין במעט מעט.

### הגדרת המשנה בבא בתרא - בתי הבד יש בהם שימוש רציף

חזקת קרקעות ודברים המחוברים לקרקע, נכסי דלא נידיי אינם לפי מה שתחת ידו של אדם. שהרי אינו יכול לקחת אותם אליו, ובכך להראות בעלות. אם כן, באופן טבעי הבעלים הראשונים, "מרא קמא", עדיין מחזיקים בו. ועל מנת להוכיח בעלות, לא תספיק עצם נוכחותו בקרקע. אלא או שהוא מוציא שטר מכירה, או שהוא יושב שם במשך שלוש שנים רצופות, מאחר ויש כאן רצף של שימוש. וכפי שהגמרא תבאר בהמשך את הטעם והשיטות. אחד מהנכסים המובא במשנה הוא בית הבדים, מה שמוכיח שהתנא סבר, כי לבית הבדים אין שימוש עונתי לתקופה קצרה, אלא שימוש רציף.

### הגדרת המשנה בחגיגה - בתי הבד יש להם זמן קבוע, ובחלק מהשנה אינם פעילים

המשנה בחגיגה מספרת על נאמנותם של עמי הארצות בענייני טהרה. ולגבי תרומה מחלקת המשנה לשתי תקופות. בשעת הגיתות [בעת דריכת היין] והבדים [דריכת השמן], הרי הם נאמנים אף על התרומה, מפני שבאותה שעה מטהרים הם את עצמם ואת כליהם על פי חברים, כדי להפריש תרומה בטהרה.

עברו הגיתות והבדים, והביאו לו עמי הארץ לחבר חבית של יין של תרומה, לא יקבלנה ממנו, מפני שבשעה זו אין נאמנים על טהרתה.

### ההתייחסות לזמן בתי הבד אינו אחיד, ועל כן לא ניתן לומר שהם רק עונתיים, ושיש זמן שהם מושבתים

[מביאים התוס' שיש כביכול סתירה ממשנתנו כאן, שאמרנו שיש שימוש רציף לבית הבדים, ואילו במשנה בחגיגה, אנו רואים שימוש עונתי, שמכיוון שזמן זה עובר, הרי זה זמן קבוע. תירוץ התוס' הוא גאוני. לא רק שיש חילוק במשנה של חגיגה, שהמשנה עצמה

כדרך שבני אדם עושים,  
בעוד שהוא ירק,  
ולא בא עדיין גבעול שלה,  
היא חזקה.

ובשדה אילן -  
**דבעו רבנן, דפליגי ארבי ישמעאל בגמרא,**  
מיום ליום ג' שנים,  
**אף על גב דלא שייך התם אכלה שחת,**  
**מ"מ איכא למימר,**  
כגון שזומר ומעכב העצים לעצמו,  
ואף על גב דמתקן בכך,  
והוי כמו ניר,  
**כיון שמעכב העצים לעצמו,**  
לא שייך למימר,  
כל שיבא דכרבא לעייל ביה.

ועוד אומר ר"י,  
**דאחזיק בה,**  
בכה"ג שנעל וגדר את השדה,  
**ונועל במפתח, ואין מניח אדם ליכנס.**

**והא דאמר בגמרא (דף כט:),**  
'צונמא במאי קני לה',  
**ולא קאמר כגון שנעלה וגדרה;**  
איכא למימר,

**דאין נעילה מועלת,**  
**אלא אם כן איכא אכילה בהדה או זריעה,**  
**אבל נעילה גרידא - לא מהני מידי.**  
והשתא אתי שפיר,  
נמי לרבנן דרבי ישמעאל.

**התוס' מביאים תחילה את הבנת רש"י בשיטת רבי**  
**ישמעאל, שמספיק ג' חודשים בשנה האחרונה, ומוכיחים**  
**מגמרא, כי יש אפשרות של אכילת פרי מזמן של שלושה**  
**חודשים**

המשנה דנה לגבי חזקה של שדה הלבן (תבואה). ועם היות  
שלגבי בית דרשנו ג' שנים, הרי לגבי גידולים, בשדה בית  
הבעל, שאין נדרשת למעורבות האדם בהשקיה, אלא  
מסתפקת במי גשמים, שלושת השנים אינם ברציפות. יש כמה  
תנאים החולקים. ר' ישמעאל אומר: ג' חדשים בראשונה, ג'  
באחרונה, ושנים עשר חדש באמצע - הרי אלו י"ח חדש.  
ומדייקים התוס', שלדברי רש"י, רבי ישמעאל מצריך שבאותם  
ג' החודשים הראשונים והאחרונים הוא יזרע.

מסלקים התוספות תמיהה אפשרית. שהרי הכלל של  
החזקה הוא שאין לך אדם הרואה את חבירו שזורע את שדהו  
לאכול פרי העשוי לשנה ושותק. ולכן אנו צריכים להראות  
שהדבר התרחש שלוש פעמים. אלא לכאורה, מה התועלת

דרבי ישמעאל סבר פירא רבה,  
כגון שעורים ושבולת שועל,  
שגדלים בג' חדשים,  
**ור"ע סבר,**

**פירא זוטא, כגון ירק הגדל בחדש אחד,**  
**והא אמרינן בגמרא (לקמן ע"ב),**  
דאספסתא בחדש אחד,  
**היא חזקה לרבי ישמעאל.**

ונראה לר"י,  
**דלא בעי רבי ישמעאל** שזרע התבואה ויקצור,  
**אלא אפילו** זרעה הראשון או הוא,  
יזרענה בשלשה חדשים אחרונים,  
אף על פי שלא קצרה,  
**ובהא פליגי,**

**דרבי ישמעאל סבר,**  
**בעינן שיהא גדל הפרי ברשותו הרבה,**  
**כגון ג' חדשים,**

**והיינו פירא רבה,**  
**ור"ע סבר,**

**דאין צריך שיגדל ברשותו,**  
**אלא חדש אחד,**  
**והיינו פירא זוטא.**

וא"ת,

**היאך יהא ניכר שמחזיק בה,**  
**כל ג' חדשים ראשונים או אחרונים,**  
**כי ביום אחד או בב' יוכל לקצור או לזרוע,**  
**וכי תימא שמנכש את השדה ומתקנו,**  
**הא - לא היא חזקה,**

**מידי דהוה אניר,**

דאמר לקמן (דף לו:),

דלא היא חזקה,

משום דמימר אמר,

כל שיבא דכרבא לעייל ביה.

וי"ל כגון שאוכלה שחת,

והא דאמרינן (שם),

אכלה שחת - **לא היא חזקה,**

**ה"מ כשאוכל בעיני זה,**

**שאין התבואה חוזרת לבא,**

דשייך לומר,

**לאו אחזקת כדמחזקי אינשי,**

**לפיכך לא חש למחות,**

אבל אם אכלה שחת,

בענין שאין התבואה מתקלקלת,

שהן רבי ישמעאל והן רבי עקיבא, אינם חוששים לפעולת החריש (ניר). ואדרבא הביאו זאת בגמרא למצב של גיחוך. מימר אמר בעל השדה "כל שיבא ושיבא דכרבו לעייל ביה, [את כל שיני המחרישה יכניס בה]", כלומר, הלואי ויחרוש הרבה עד שיפלו שיני המחרישה ותתרפה הקרקע, ואחר כך אטלנה ואזרענה אני.

**יש להבין היטב את המציאות של מה שיכול להפיק בזמן שלושת החודשים, בנוסף לעצם המטרה העיקרית של פרי האדמה, הן בשדה לבן והן בשדה האילן**

התוס' מחלקים את התשובה לשניים. שדה לבן, ושדה האילן. בשדה לבן הוא יכול להאכיל את השחת לבהמתו, אולם, דווקא באופן שאינו מקלקל. שאז אין הבעלים מוחים, כאשר ניכר הדבר שקוצר בטרם הזמן הראוי, ומוכיח שאינו נוהג כמנהג הבעלים. אולם אם הוא קוצר את השחת, בשלב הממש ראשוני, בעוד שהוא רק ירק. הרי יש בכך ברכה, שאין התבואה מתקלקלת, וכך נוהגים אנשים בשדותיהם. כי ברגע שזה יהפך לגבעול, אז מה שיקצור הוא קלקול, שהיה לו להמתין עד שתהיה תבואה. ובכך הוא כן מוכיח חזקה גם לזמן שלושת החודשים, כי הוא בעצם עושה רווח כפול. ולגבי שדה האילן, הוא יכול לזמור ולשמור את העצים לעצמו. ובכך זה אינו דומה לניר, חרישה, שבה פעולתו היא לטובת הבעלים, ואילו בזמירה - זה רק עבורו, שהוא מעכב אותם לעצמו.

**גדירה ונעילת המפתח, מועילה להורות החזקה ובעלות, אך דווקא כאשר יש בזה גם אכילה ושימוש בקרקע**

הגמרא בהמשך הביאה שאלה לגבי הלוקח מחבירו צונמא טרשין הואיל ואינה בת זריעה במאי קני לה? באיזו אכילה של שלש שנים? וכי אינו קונה אותה בהעמדת שם בהמותיו לרבוץ ולרעות או לשטיחת פירותיו. ואם כן, מבארים התוס', כיצד זה מתלבש עם היסוד שבעת ר"י אמר, שהחזקה מרה על בעלות, וכגון שהוא גודר ונועל במפתח, שעניינו של המפתח, הוא בכך שאינו מניח לאדם אחר להיכנס. ולכאורה, מדוע לא השתמשה הגמרא בצונמא בהצעה זו. ועונים התוס', כי כל מטרת הנעילה, הינה שבמקביל הוא גם מראה בעלות באכילת הפירות, או בשימוש בקרקע, כגון זריעה.

**עם היות ודרך התוס' הינה ריבוי שאלות ותירוץ, והשוואות וסתירות, אלא שכל זה יוצר תמונה מלאה המוללת ריבוי פרטים, איך נדרשת החזקה לשיטת רבי ישמעאל**

[התוס' אמנם שואלים ומקשים, בתחילה על רש"י, ולאחר מכן על כך שניתן להסתפק בזמן שונה, ועוברים לברר מה הגורם לחזקות אצל רבי ישמעאל. אלא נראה לי, כי מכל התוס' הארוך הזה, עולים מספר יסודות בשיטת ר"י. היסוד הראשון: "ויש לומר דצריך אכילה חשובה של י"ב באמצע". היסוד השני: "בעינן שיהא הפרי גדל ברשותו הרבה, כגון ג' חודשים, עם היות ולא נדרש שבזמן זה יהיה מחוייב שיזרע בתחילה או יקצור בסופו". היסוד השלישי: "שיהא ניכר שמחזיק בכל

בשנה האחרונה, והרי אין לנו אפשרות לאכול פרי. אלא אומרים התוס', ראייה לכך, שגם חיטה יכולה לגדול בשלושה חודשים בלבד, ומביאים על כך ראייה מגמרא. כאשר הגמרא במסכת ראש השנה (יב, ב) דייקא להבין את הפסוק 'מקץ שבע שנים במעד שנת השמטה בחג הסכות'. שנת השמטה מאי עבידתיה בחג הסכות? שמינית היא! ומבאר בהמשך, וקים להו לרבנן דכל תבואה שנקצרה בחג - בידוע שהביאה שליש לפני ראש השנה, וקא קרי לה בצאת השנה. כלומר, עם היות זמן האסיף והקצירה הינו בשנה השמינית, מאחר וגדל שליש בשנת השביעית - יש להתייחס אל הפירות שהם של שנת השמיטה, הקודמת.

**אם אנחנו מנצלים מהלך של גידול של שלושה חודשים, שנחשבת כשנה - ניתן לצמצם את הזמן של שלוש שנים אפילו לחמישה עשר חודש**

מעלה ר"י קושי על פי מה שביארו התוס' לשיטת רש"י. שאם כן, מאחר ומספיק גידול של שלושה חודשים לתבואה, הרי התבואה הראשונה תהיה שלושה חודשים לפני ניסן, ואז הקציר יהיה בניסן. לאחר מכן תספיק זריעת הקיץ ג' חודשים לפני סוף השנה, ובשנה הבאה שוב יקצור בניסן, והצלחנו לסגור ג' קצירים, ואם כן עולה השאלה מאליה, מדוע הזיק רבי ישמעאל במשנה י"ח חודשים, והרי הוא נתן את הזמן המצומצם ביותר, בניגוד לשלוש שנים מיום ליום.

**הוספת יסוד, שפרט לעצם הוצאת הפירות ג' פעמים - נדרש בנוסף גם אכילה חשובה, להוכחת בעלות**

עונים על כך התוס', שבאמצע נדרשת אכילה חשובה של י"ב חודש. ועם היות שאכילת אספת שהיא לזמן קצר ביותר, הרי אמנם רבי ישמעאל מקבל שזו חזקה, אך שם מדובר שזה סוג הגידול, ולא ניתן להקיש מזה על מה שנדרש בשדה רגיל, העומדת לתבואה, החשובה והמשמעותית.

**התוס' מפרשים את הגדרת הפירא רבא של רבי ישמעאל, שהוא לא זמן הגידול של הפרי עצמו - אלא שנדרש שגידול ארוך זה יהיה דווקא ברשותו**

מאחר והתוס' הוכיחו שעבור רבי ישמעאל לגבי אספתא של חודש הרי זו חזקה, מדוע במחלוקתו עם רבי עקיבא הוא אוחו בפירא רבא, שמשמעו מה שגדל שלושה חודשים. והרי ראינו כי גם בחודש זה כן נחשב עבורו. ומתוך כך מתרצים יסוד חדש, כי מה שקובע אינו זמן הגידול עצמו, אלא שנדרש שיוכיח כי לפחות החזיק זמן גידול של שלושה חודשים.

**מאחר ופעולת הזריעה הינה של יום יומיים, יש להבין, במה ניכרת בעלותו בשלושת החודשים**

יש להבין, שמאחר ועיקר מטרת השהייה בשדה הינה הקציר, מה תועלת בכל שלושת החודשים בהם הוא נמצא. ושוללים התוס' נסיון לתירוץ, שהוא בינתיים עובד בשדה כגון שמנכש, ומסיר את העשבים הרעים. כי בפעולה זו אינו מוכיח בעלות. ומביאים על כך ראייה מחרישה. אדרבא, כל בעל שדה אמיתי, רק יהנה מכך.

באשר, יש לחלק בין פעולות שטורח בשדה, ולבין פעולת הקציר, בה הוא נהנה מההוצאה של גידול השדה. כי ראינו

לדין זה במשנתנו, דהא תנן: חוקתן שלש שנים מיום ליום, ומשמע שלא יהא הפסק בינתיים!?

ומשנינן: מכל מקום הוצרך רב הונא להשמיענו שאינה חוקה אלא אם היו השנים רצופות, כי מהו דתימא לפרש את משנתנו שאמרה "מיום ליום", שאין היא באה אלא לאפוקי שלש שנים מקוטעות, כלומר, שנים שאינן שלמות, ולעולם אם אכל שלש שנים שלמות, הרי הן מצטרפות אפילו כשהיו מפוזרות -

ולפיכך קא משמע לן רב הונא שאין שלש שנים מועילות אלא כשהיו רצופות בזו אחר זו.

**התוס' מבארים מה היינו יכולים להבין לבד מהמשנה, ומה התחדש רק בגמרא**

[אחד הדברים החשובים שהתוס' בא ללמד הוא מה הגמרא הרחיבה על דברי המשנה. כי אם היינו מצליחים להבין מעצמנו שאותם הי"ח חודש הינם רצופים, לא היה מקום לרב הונא לחדש את הדבר הידוע מעצמו, ונמצא כי דברי רב הונא הינם מיותרים. והרי רב הונא הוא מהדור השני של האמוראים, ולא עוד, כי אם שהרמב"ם בהקדמתו מונה אותו ממעתיקי השמועה, כלומר, בסדרת הארבעים דורות ממש רבנו ועד חתימת התלמוד. שהוא עמד בראש הדור. ומילות המפתח "ולכא למימר .. אתי לאשמועינן, דאם כן מאי קמשמע לן".

וכאן כהרגלם, מפרקים הגמרא את דברי רב הונא, יש בהם שני מרכיבים. אכן מסקנתו שהינן רצופות, אבל זו מסקנה שרק הוא חידש בגמרא, כי מהמשנה לבדה, עדיין יכולנו לסבור, כי הכמות היא הקובעת, ונדרשות שלוש שנים שלמות, אך עדיין אלמלא חידושו, הן היו יכולות להיות מקוטעות. ורק הרצף הוא היוצר כאן לא רק כמות, אלא גדר של "איכות".]

### **כנס את תבואתו -**

**להני קרי ליה** לכרם תבואה, משום דכתיב (דברים כב) ותבואת הכרם.

**וא"ת,**

**תינח הא דתנא תבואה קודם זיתים,**

**דיין קודם לשמן,**

כדאמרינן באיזהו נשך (ב"מ סג.),

**'הגיע זמן יין למכור',**

**ובתור הכי קאמר 'הגיע זמן למכור שמן;**

**אלא 'כנס את קייצו',**

**אמאי תני ליה בתור הכי,**

**הא תאנים קדמי.**

דהא אמר בהמקבל (שם קו:),  
'חצי ניסן ואייר וחצי סיון קציר,  
חצי סיון ותמוז [וחצי] אב קיץ',  
ואילו בציר היה בתשרי,

השלושה חודשים, מה שלא ניתן לעשות על ידי הקצירה או הזריעה שזה עניין יומי. ועל כך מבארים שאוכלה שחת באופן בעודו ירק, כך שהתבואה כן חוזרת לבוא" היסוד הרביעי: "שזומר ומעכב העצים לעצמו, שאם רק היה חורש, הרי זו פעולה שבעל הבית יכול רק לשמוח ממנה. היסוד החמישי: כל גדר של גדר ונעל, ומונע מאחרים להיכנס הוא רק בשעה שבמקביל יש זריעה או אכילה].

### **שהן י"ח חדש -**

תימה,

**וכי מנינא אתא לאשמועינן,**

וכה"ג פריך בכמה דוכתי,

**ולכא למימר** דרצופין אתי לאשמועינן,

**דא"כ מאי קמ"ל** רב הונא,

ובגמרא משמע,

**דמתניתין,**

**לא הוה שמעינן דבעינן רצופים,**

**אי לא דאשמועינן רב הונא**

[ע"י תוי"ט שתמה על זה].

**חוקת שדה הבעל לשיטת ר' ישמעאל היא שמונה עשר חודש, ולא שלוש שנים**

המשנה מבארת כיצד חוקת שדה הבעל, שכביכול "בעל הבית", הקב"ה משקה אותה במי גשמים, בניגוד לשדה שלחין, בו אנחנו הם השלוחים להשקותו באופן יזום. שמאחר ואין שימוש רציף, שהרי לא כל העת יש בו פירות, הרי חוקת שלוש השנים אינם ברצף מיום ליום, וזו דעת תנא קמא. ולאחר מכן מביאה את דעת רבי ישמעאל החולק. ר' ישמעאל אומר: ג' חדשים בראשונה, ג' באחרונה, ושנים עשר חדש באמצע - הרי אלו י"ח חודש.

**כלל אינו ברור, מדוע הוסיפה הגמרא את הסיכום שהוא י"ח חודש, והרי לבד יכולנו לעשות חשבון זה**

מקשים התוס', שאלת תימהו, המשנה מילותיה קצרות ומדודות, ולכן אינו מובן הסיכום לאחר שמבאר שלושה חודשיים בראשונה ושלושה באחרונה ושנים עשר באמצע, שהסיכום הוא שמונה עשר. וכי אנו איננו מסוגלים לעשות את החשבון לבד? ומעירים התוס' ששאלה זו איננה חידוש, שהרי פעמים רבות שואלת הגמרא שאלה זו בלשונה, "וכי מנינא אתא לאשמועינן"?

**על מנת להבין את מהלך התוס' ראוי להביא תחילה את דברי רב הונא, בגמרא, הדין על לשון חכמים שהשלוש שנות חזקה הינם ליום ליום**

אמר רב הונא:

חזקה שלש שנים שאמרו חכמים, הוא דוקא כשאכלן שלש שנים רצופות; אבל אם עבד שנה בקרקע והובירה שנה, ושוב אכל, אין זו חזקה.

ומקשינן על רב הונא: מאי קא משמע לן?! והרי תנינא

השדה במשך שלוש שנים. אלא מביאה המשנה משמו של רבי ישמעאל, כי כלל זה יש לצמצמו לגבי שדה לבן, שהוא שדה תבואה. מכיוון שהתבואה צומחת בשדה אחת לשנה. ולכן על מנת שתהיינה שלוש אכילות, נדרשות שלוש שנים. אבל בשדה אילן, על מנת לקנות את השדה ניתן לבצע על ידי אכילה משולשת, אף הרבה פחות משנה. ונותנים דוגמא לכך, כנס את תבואתו (גפנים), ומסק את זיתיו (פעולת הבצירה בענבים, נקראת בזיתים מסיקה) וכנס את קייצו (תאנים יבשות) - הרי יש לזה דין של אכילת שלוש שנים.

### כאשר מילת הקישור פותחת בלשון תשובה, מובן מאליו, כי יש מעצמך להבין על איזה שאלה עונים כאן

[על פי רוב, אנו רואים, כי רש"י הוא המתרחץ אף ללא קושיה תחילה. ואילו דווקא התוס' הם אלו הבנויים על שאלה ותשובה, שפעמים רבות הן בסגנון ואם תאמר ויש לומר. אלא כאן מבארים התוס' ישר את התשובה. "להכי קרי ליה". כי בעצם השאלה הינה, תבואה הינה בדרך כלל גדר של חיטה או שעורה. ואילו כאן מדובר בשדה האילן, בניגוד לשדה הלבן. ואם כן עולה מעצמה השאלה, מדוע לגפן הוא קורא תבואה. ועונים התוס', שזה פסוק מפורש "משום דכתיב". שהרי ביחס לכלאים מובא הלשון ותבואת הכרם, כך שניתן לקרוא גם לכרם בלשון תבואה.]

### התוס' מקשים על כך שהמשנה סידרה את התאנים לבסוף, בעוד שזמן כינוס התאנים קודם לזמן הבציר

כל דבר בתורה, לא רק שהוא מדויק מצד התוכן, אלא גם הסדר הוא חשוב. קיימים דרכים שונות לסדר, ובאופן טבעי סדר הזמן הוא הנפוץ. ולכן שאלת התוס' הינה על הסדר. מכיוון שאכן זה הגיוני תבואה (יין) ורק לאחר מכן זיתים (שמן), וכפי שהגמרא בבבא מציעא מדייקת שזמן מכירת היין קודם לזמן מכירת השמן. מכיוון שכל הדיון שם הוא על ריבית, ויש לנו כלל, שאינו יכול לקנות דבר שאין לו כלל. כי בעצם הוא מלווה לו כסף, ומצמיד את זה לחטים שיתייקרו עד שיגיעו לו. ולכן הגמרא מספרת כיצד בתחילה הוא יכול לקחת הלוואה, כי יש לו חטין למכירה, אבל לאחר מכן הוא ממיר את החטים, שהשער שלהם יעלה. ואז מספרת הגמרא, כיצד המציאות של המכירה, שקשור בזמן בו הפרי מצוי, וניתן אכן לקטוף אותו. ואז הסדר הוא תבואה של חטים, ולאחר מכן יין ולבסוף השמן.

אלא מאחר ויש לנו כאן ג' דברים, הרי מה שהוזכר אחרון התאנים, מבחינת הסדר שנאמר, הרי זמן הקטיפה של התאנים הינו מוקדם אף לבציר היין. ומוכיחים כי הבציר הוא בחודש תשרי, וכבר כלה זמן הקיץ, שהגדרת הקיץ אינה עונת השנה, אלא זמן איסוף התאנים, וזה התרחש מחצי סיון, כל תמוז והסתיים במחצית אב.

### ג' ראיות שבציר הענבים מאוחר יותר, והוא בחודש תשרי

התוס' מביאים ג' ראיות, כי הבציר של הגפן הינו מאוחר ביחס לתאנים. ושאלתני את עצמי, לשם מה נדרש להביא שלוש ראיות, אם זה עניין כה פשוט. וראיתי, שלכאורה היו יכולים לתרץ, כי בציר הענבים בארץ ישראל קודם לא רק

**כדאמרינן** בברכות (דף לה:), דאמר להו רבא לרבנן, במשותא מינייכו לא תיתחזיאו קמאי, לא ביומי ניסן ולא ביומי תשרי; **ואמרינן** נמי בסנהדרין (דף כו:), גנב ניסן וגנב תשרי - לא שמיה גנב, וה"מ באריסא ודבר מועט; **ואמרינן** באיזהו נשך (ב"מ דף עג:), חזי מר להנהו רבנן, דיהבי דמי אחמרא בתשרי, ומבחרי להו בטבת, **מכל אלו משמע, דבציר הוי בתשרי וכבר כלה הקיץ.**

וי"ל,

דהא דקרי **קיץ** לחצי סיון ותמוז וחצי אב, **לפי שאז עיקר יובש** של תאנים באילן, **ומיהו - אין קוצצין אותו** מן האילן, עד לאחר הבציר.

אי נמי,

**לוקטין** אותו חצי סיון וכו',

**ומניחים** אותו לייבש,

ולא הוה **זמן כניסתו לבית**,

עד לאחר תבואת הכרם,

והא דלא הויא לקיטה חזקה,

כי שמא היו רגילין לייבשן,

באותו שדה עצמה שגדלו שם,

ולכך **לא הויא חזקה,**

**עד שיביאם לביתו.**

ור"ח מפרש,

'כנס תבואתו' - בתשרי,

'ומסק את זיתיו' - בשבט,

ו'כנס קייצו' באב -

הרי זו חזקה,

נמצאת חזקה בשנה אחת,

**ונקט כסדר זה,**

**משום** דתשרי הוא תחלת השנה,

**אבל יותר היה מיושב,**

**אי הוה תני להו,**

**כסדר גשמי שנה,**

שהן גדילין עליהן.

**בשדה אילן, אכילת שלוש שנים, מושגת על ידי שלוש פעמים של אכילה שונה, גפן, שמן ותאנה**

המשנה למדה, כי יש צורך על מנת שיהיה נאמן לטעון, כי קנה את השדה, רק אם בצירוף הוא אכל את כל פירות

**אכן היתה לתאנים לקיטה מוקדמת, אך אינה נחשבת לקיטה לעניין חזקה, כל עוד הוא עדיין לא סיים לעזוב את השדה**

[התוס' בתירוץ השני, משתמשים בכלי למדני מבריק. ויוצרים חילוק, עם הכפלה. יש כאן אכן מצד אחד לקיטה, כפי המקור של הקיץ בסיון. אך בו זמנית לא רק שאין אוכלים אותם, אלא מייבשים אותם בשדה, ולא מכניסים אותם לבית. וכאילו שיש כאן שני מועדים של לקיטה. ובתירוץ אנו מבארים מדוע לעניין חזקה, הרי אין אנו מתחשבים בלקיטה הראשונה, כי עדיין מלאכתו בשדה טרם הסתיימה. ורק כאשר הוא מסיים את היותו בשדה, אז נגמר זמן השימוש.]

**פירוש רבינו חננאל, והצעת התוס' לסדר זאת באופן של גידול**

התוס' מביאים את פירושו של רבינו חננאל, שאף הוא הוכחה על מציאות של הזמנים. ובתחילה נקט לא כמו י"ח חודש שיכולים להיות במהלך של שלוש שנים, אלא כל האירועים הינן בשנה אחת שפותחת בתשרי. אמנם מציעים התוס' לפי סדר גשמי השנה. ואז היה מסק את זיתיו (שבט), כנס קייצו (אב) וכנס תבואתו (תשרי). אמנם יש ויכוח גם על עצם דברי רבינו חננאל, וכל השאלה של סידור הגשמים הינה רק לשיטתו. כי גם התוס' לא סידרו באופן שהקשו עליו.

**אי מה שור המועד עד נגיחה רביעית כו' -**

**מכאן חזר בו רש"י,**

**ממה שהיה מפרש בב"ק**

(דף כג: ושם ד"ה ולא),

גבי הא דפליגי אביי ורבא,

דאמר אביי,

'תמול' חד, 'מתמול' תרי, 'שלוש' תלת,

'ולא ישמרנו בעליו' - אתאן לנגיחה רביעית,

ורבא אמר,

'תמול' 'מתמול' - חד הוא כו',

דאביי סבר דעד נגיחה רביעית - לא מיחייב,

ורבא סבר - דחייב בנגיחה שלישית;

**דא"כ הוה מסיק הכא גמרא דלא כהלכתא,**

דקי"ל כרבא לגבי אביי,

וחזר בו רש"י ופירש,

**דמשמעות דורשין איכא בינייהו.**

וה"ר עזרא מפרש,

**זודאי לכ"ע - לא מיחייב עד רביעית,**

**אבל בהא פליגי,**

**דלאביי דמפיק נגיחה רביעית,**

מקרא ד'לא ישמרנו',

אם נגח נגיחה רביעית ביום ג',

לא מיחייב עד שיגח ביום רביעי,

**ד'לא ישמרנו' קאי אימים,**

לבעיר שבבבל, כי אם גם לקיץ שבארץ ישראל, וכפי שאכן עינינו הרואות. ואף הכתוב במרגלים אומר מפורשות והימים ימי ביכורי ענבים, והיה זה בחודש סיון. וכל הראיות שהביאו התוס' הם מהתלמוד הבבלי, בעוד שהברייתא הלומדת שקיץ התאנים הוא בתמוז, היא שנשנתה בארץ ישראל.

**זמן הבעיר הוא בתשרי, ולכן כדי שלא יטרחו כל השנה על מזונותיהם, עדיף לנצל חודשים אלו לדווח, ובשאר החודשים יעסקו בלימוד**

ראייה ראשונה, היא מבקשת רבא לתלמידיו, שראוי להצמיד את עונת הלימוד לפי עונות העבודה. כידוע, שמי שיש לו זמן עבודה עונתי, הרי קל שזמן הלימוד יהיה בזמן הפנוי. והחודשים של העבודה היו תשרי וניסן, לא מצד החגים, כי אם ביחס לזמן העבודה. ניסן הם ימי קציר התבואה, ואילו ימי תשרי הם בציר הענבים.

**האריס, מורה לעצמו היתר, שהמעט שהוא לוקח מעט יותר בבציר או בקציר, מגיע לו זאת כנגד טרחתו המרובה, ואינו נפסל לעדות, להיקרא גנב**

ראייה שניה, כי האריס הגונב דבר מועט בתשרי, בגלל שהוא טורח בבציר, והוא מורה לעצמו היתר, כי זה חלק מהתשלום שמגיע לו, הרי עם היות וזו כמובן גניבה, אלא שאין הוא נפסל לעדות, כיוון שהוא עצמו אינו הופך להיקרא על ידי כך גנב, ונפסל באופן קבוע לעדות. ודרך סיפור זה, שוב אנו רואים ראייה לכך שהבציר בתשרי.

**לקיחת היין ומתן התשלום בתשרי, הוא מכיוון שאז אכן זמן הבעיר**

ראיה שלישית, שהגמרא (כפי שהתבטא רבא מברניש לרב אשי), קוראת לאלו המשלמים על היין בתשרי, אך לוקחים אותו רק בטבת, שהם נוטלים ריבית (והגמרא אומרת זאת בלשון החריפה, שהם אוכלים ריבית). כי עם היות ובתשרי ניתן להשיג יין, הרי חלק מהיין עלול להחמיץ. ומאחר והם הקדימו את זמן המעות, התשלום כנגד זה הוא שהם זוכים לאחריות של המוכר, לקבל רק יין טוב. דבר שיש לו ערך ממוני. (ועם היות ומותר לפסוק על חיטין בשעה שיש לו, הרי אינם רגילים כלל להתקלקל, בניגוד ליין, שיש רגילות להחמיץ, וצריך לשמר אותו כראוי). ועם היות ורב אשי עונה לו מדוע הם אינם עוברים עבירה, אבל על כל פנים, ברור כי הבעיר הוא בתשרי.

**הפתרון לענות על הקושיה, היא סילוק הקושי, בהבנה אחרת לגמרי**

בתירוצם הראשון, מבטלים התוס' את הקושי. כל הקושיה החלה מכך שראינו כי הגמרא קראה קיץ, לחודש תמוז, וממילא הסדר היה שונה. אלא שאז אנו אומרים, כי המילה קיץ יש לה משמעות שונה, לא של קציצה, שהוא לקיטת התאנים, אלא הזמן בו הם מתייבשים על העץ. כי זה הזמן בו מייבשים תמרים ותאנים לקציעות. ואכן זמן לקיטתם בפועל הוא אף לאחר הזיתים, (ולפי הבנה זאת, התוס' חולק על זמן המסיק של זיתים שמובא בשם רבינו חננאל, אלא שאף הזיתים הם בתשרי, מעט לאחר הבעיר). ואכן שלושת הדברים מסתדרים בשורה בזמן של גפן, שמן ותאנים.

"ורש"י עצמו חזר בו משום דבריש חזקת הבתים (ב"ב דף כח. ושם) קאמר סתמא דגמרא אי מה שור המועד עד נגיחה ד' - לא מיחייב כו', ופירש דמשמעות דורשין איכא בינייהו." כלומר, רבא אינו חלוק על אביי בעצם הדין, אלא רק לגבי דרשת הפסוק.

**ביאור מחודש, כיצד מצד אחד לא נחלקו שעד נגיחה רביעית אינו מתחייב כמועד, אולם הויכוח באופן לימוד הדרשה - כן יש בו גם צד הלכתי בעניין אחר**

לעומת זאת, מפרש הרב עזרא, אשר פותח, שוודאי שלא נחלקו אביי ורבא לגבי שאין חיוב מועד, אלא בנגיחה הרביעית. אלא שהוא מצויר כי בגלל הדרשות השונות, כן יש לכך משמעות הלכתית. והוא מפרש מהי משמעות הדורשין בינייהו, מכיוון אחר. שמאחר והדרשה של נגיחה רביעית נלמד על ידי אביי מלא ישמרנו, הרי הויכוח הוא מה קורה במקרה הבא, הנגיחה הרביעית מתרחשת ביום השלישי. ועל כך כן יש ויכוח ביניהם. כי אביי דורש זאת על הימים, ולכן הנגיחה צריכה להיות ביום הרביעי על מנת שיתחייב, בעוד שאצל רבא אמנם נדרשות שלוש נגיחות תחילה עד שיתחייב בנגיחה הרביעית, אבל הנגיחה הרביעית יכולה להיות גם ביום השלישי.

**היכולת לזכות את השטר לשניים - בעיקר הדין אמנם אין כל מחלוקת, אך משמעות דורשין, יש לה גם השפעה על הדין, אלא בעניין אחר**

[פירושם השני של התוס' מרתק, בכך שהוא מיישר קו, שאכן על עיקר הדברים אין מחלוקת. "דודאי לכולי עלמא לא מחייב עד נגיחה רביעית .. אבל בהא פליגי". וכאן הדרוש הוא על אופן לימוד הפסוקים, מאחר ולא כתיבא בהדיא - הרי לא ניתן ללמוד מכך חיוב על הימים.]

### עד נגיחה רביעית לא מיחייב -

תימה לר"י,  
**דמאי פריך,**  
**הא הכי יליף** משור המועד,  
 מה התם,  
**הוחזק נגחן שלש פעמים,**  
 ה"נ,  
**הוחזק שתקן בשלש שנים,**  
 א"כ משלש שנים ואילך, קמה ליה ברשותיה.

ואומר ר"י,  
 דס"ד דמקשה,  
 דהכי יליף,  
 מה התם מכי נגח ג' פעמים,  
**נפק ליה מחצי נזק לנזק שלם,**  
 ה"נ כיון שאכלה שלש שנים ולא מיחה,  
**נפקא ליה מרשות מוכר לרשות לוקח,**  
 אף על גב דמילתא בלא טעמא הוא.

דומיא ד'תמול שלשום',

**אבל לרבא,**  
**דנגיחה רביעית לא כתיבא בהדיא,**  
**אפילו ביום שלישי,**  
**אם נגח נגיחה רביעית - מיחייב.**

**הנסיון לדמות את חזרת ג' השנים לשור המועד, והקושי הגדול בכך**

הגמרא הביאה כי ר' יוחנן שמע מהולכי אושא, שלמדו את דין חזקת קרקעות משור המועד. והלימוד הוא שעד שלוש נגיחות הוא בחזקת שור תם, שנדרש לשלם בעת שהוא מזיק רק חצי נזק, ולאחר שלוש נגיחות, הרי הוא נכנס לחזקת מועד, שיש לו דין שונה, באשר הוא משלם נזק שלם. והדמיון לקרקע, שעד שלוש שנים כביכול הקרקע הינה ברשות המוכר, שהרי הקרקע לעולם בחזקת הבעלים הראשונים. וכאילו שלאחר מעבר הג' שנים היא מחדשת מצב, ועוברת לרשות הלוקח.

אלא על כך מקשה הגמרא. נכון שלאחר שלוש נגיחות השור נקרא שור מועד, אבל בעצם השינוי קורה בו רק בנגיחה הרביעית. כי אכן לאחר ג' נגיחות הוא נקרא מועד, אולם התשלום של נזק שלם מתרחש רק בנגיחה הרביעית, כי הנגיחה השלישית היתה עדיין בתור שור תם. ואם כן, כאשר נשווה זאת לגבי הקרקע, וכי נאמר שגם כאן רק לאחר שנה רביעית לא נכנסה הקרקע לרשותו? ועם היות שהגמרא תוקפת חזק קושיא זו, בביטוי החריף "הכי השתא", שמשמעו כיצד הינך בכלל מסוגל לדמות שני עניינים כה שונים, הרי ככל זאת נדרש להבין את קושיית הגמרא.

### מהלך לימוד הגמרא במסכת בבא קמא על תם ומועד

לפני שנדון על קושיית התוס', נציג את מהלך לימוד הגמרא במסכת ב"ק. המשנה מביאה מחלוקת תנאים כיצד נעשה השור מועד. רבי יהודה תולה את היותו מועד לאחר שלושה ימים שהעידו בו, וההלכה כמותו. ואילו רבי מאיר לומד שזה קשור למספר העדויות ולא לימי העדויות. הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים לגבי לימודו של רבי יהודה. הפסוק אומר (משפטים כא, כט) וְאִם שׁוֹר נִגַּח הוּא מִתְמַלְּ שְׁלֹשׁ וְהוֹעֵד בְּבַעְלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֵנוּ וְהַמִּית אִישׁ אֹו אִשָּׁה הַשׁוֹר יִסְקַל וְגַם-בְּבַעְלָיו יוּמָת: מדייק אביי תמול - יום הראשון, מתמול - יום השני, שלשום - היום השלישי, ולא ישמרנו בעליו - הגענו לנגיחה הרביעית. רבא אינו מחלק בין תמול למתמול - אלא שניהם נחשבים כיום אחד. ונמצא כי לשיטת רבא ולא ישמרנו האידנא - בנגיחה שלישית חייב עליה נזק שלם.

**אכן חייבים לומר, כי רק מהנגיחה הרביעית הוא נדרש לשלם תשלום מלא - לשיטת הכל**

קושיית התוס' נובעת מהשוואת דברי רש"י משתי המסכתות, ואנו רואים כי רש"י חזר בו. כלומר, מאחר וההלכה היא כרבא לגבי אביי, הרי כבר בנגיחה השלישית יש חיוב של נזק שלם. ואילו כאן מפרש רש"י "לא מיחייב - לשלם אלא חצי נזק, אף כאן עד גמר שנה רביעית - לא היא חזקה". ואחד הפתרונות לומר, כי לא נחלקו אביי ורבא בגוף ההלכה, אלא רק משמעות דורשין יש ביניהם. וכפי שמבאר בתוס' ב"ק



**דהיכי מצי לאוקמי בידיה,**  
כיון דלא טעין מידי?

וי"ל,

**דהכי פריך,**

כיון דילפת משור המועד,

**מה התם,**

בשלש נגיחות - **הוי בחזקת** נגחן,

**הכא נמי,**

כיון דאכלה שלש שנים ולא מיחה,

**הויא בחזקת** שלא ימחה עוד,

**ובלא טענה** - נמי תהא שלו,

**דאית לן למימר שמחל לו.**

אי נמי,

**הא דקא פריך,**

למימרא דחזקה שלא בטענה - תהא חזקה,

**היינו כגון דאמר ליה,**

'מפלניא זבנתה דזבנה מינך',

אף על גב דלא אמר 'קמי דידי זבנה',

ולא דר בה אפילו חד יומא,

**ולא ידע** אי זבנה מיניה אי לא,

**אלא דהכי א"ל.**

תימה לרשב"א,

**הא דמיבעיא לן** בפרק כיצד הרגל (ב"ק כד. ושם),

אי לאיעודי תורא אי לאיעודי גברא,

**תפשוט מהכא** דלאיעודי תורא הוא,

מדקאמרי הולכי אושא,

'מה שור המועד,

כיון שנגח ג' נגיחות נפקא ליה' כו',

**ואי לאיעודי גברא,**

**לא מייעד עד** נגיחה רביעית,

דאז הוא מועד לעבור בהתראות,

דכשנגח נגיחה שלישית והתרו בו,

עדיין לא עבר על שלש התראות,

עד שיגח פעם רביעית.

וי"ל,

דסוגיא דהכא,

כמאן דאמר לאיעודי תורא,

**והולכי אושא לא אמרו,**

**אלא דגמרינן** משור המועד **ולא יותר,**

וילפינן משלש התראות דגברא,

ולא משלש נגיחות דתורא.

ועוד,

דלמאן דאמר לאיעודי גברא,

אין צריך שיהא מוחזק לעבור בהתראות,

**קושיית הגמרא על ההשוואה בין שור המועד, שרק  
בנגיחה הרביעית החיוב עובר להיות נזק שלם**

הגמרא ניסתה משמו של רבי יוחנן, שלמד זאת מהולכי אושא, כי הלימוד של שלוש שנות חזקה, נלמדות משור המועד. והדמיון, כי השור שינה מצב בו היה תם, והפך להיות מועד, שיש לתואר משמעות הלכתית ממונית, שכעת הוא עובר לשלם נזק שלם. אלא שהגמרא הקשתה, כי בעצם התשלום של הנזק שלם מתרחש רק בנגיחה הרביעית, כי רק בנגיחה הרביעית חל החיוב של נזק שלם, שהרי השור יכול להסתובב עם התואר הנכבד של שור מועד לאחר שלוש פעמים, אך תואר זה הינו חסר משמעות, כי רק כשהוא נוגח בתור שור מועד הוא מחוייב בנזק שלם. ולכן הקשתה, וכי במקביל לגבי הקרקע, רק בסוף השנה הרביעית תעבור ללוקח?

**הקושייה הינה שיש ללמוד את ההשוואה לגבי החזקה בצורה שונה, וכך יהיה אכן ניתן ללמוד חזקת שלוש שנים משור המועד**

מקשה ר"י, וכי מה מקום יש לקושייה זאת? כל הלימוד המוצג בגמרא אינו נכון. כי הלימוד הוא שונה. מאחר ואם היה לוקח את הקרקע בגזילה, הרי היתה עליו חובת המחאה. וכאן ההשוואה היא לא לקרקע אלא לבעלים. שלאחר שלוש שנים, הוא הוחזק כשתקן, ואז ממילא הקרקע עוברת וקמה לרשות הלוקח בדיוק לאחר שלוש שנים.

**חובה לא רק למצוא מהי התשובה הנכונה, ושהמקשן טעה, אלא להבין מה סבר בשאלתו**

[אחד היסודות החשובים שבאים התוס' ללמדנו, הוא שעם היות ויש לשלול את הבנת קושיית הגמרא, וכפי שאכן מיד הגמרא מזדעקת הכי השתא, וכי כך ראוי לדמות?! ואכן ר"י מבאר כיצד ראוי להיות הדמיון כיצד השלוש פעמים והשלוש שנים יוצרות מצב של מוחזקות ב"גברא", בין השור ובין המחזיק שלא מיחה. אלא חייבים להבין מה היה דרכו של המקשה. כי על מנת לשלול ראוי גם להבין מה היתה הטעות. ובלשון התוס' "דסלקא דעתך דמקשה הכי יליף".

וכאן מעירים התוס', שהלימוד הוא על ה"חפצא", שכמו שהמצב כאן משתנה, והדין עובר מחצי נזק לנזק שלם. הרי גם כאן סבר המקשה תעבור הקרקע מרשות לרשות. אלא שמעירים התוס', שבניגוד ללימוד שלהם, כי שלוש הפעמים או שלוש השנים יוצרות מציאות חדשה, הרי כאן המעבר לאחר ג' תקופות, והקישור בין השור המועד לחזקת הקרקעות אין לו טעם. ולכן זה המקום לשאול, כי מימוש הדין בפועל מתרחש רק בנגיחה הרביעית, עם היות והשור עצמו, הופך להיות נגחן, כבר לאחר ג' נגיחות, שיש לזה טעם, כי ג' הפעמים בהיותם חזקה, פעלו בו שינוי.]

[דף כח עמוד ב]

**אלא מעתה חזקה שאין עמה טענה כו' -**

תימה,

**מאי ס"ד דמקשה,**

המטרה בשימוש מחילה, מורה שאכן מגיע לבעלים הראשונים את הקרקע. ואכן על מנת להוציאה מידיהם נדרשת גם חזקה וגם טענה, אך המחילה היא על מה שבהחלט מגיע לו, כולל שחסרה כאן הטענה.

**לא שכלל לא היתה טענה, אלא שהוא אכן אמר שקנה ממי שקנה ממנו, אלא המידע על הקניה הוא רק מאמירת מי שקנה ממנו, ולא שהוא עצמו טען כך**

בתירוצם השני, מרחיבים התוס' את אופן הטענה, שאינה חייבת להיות ממוקדת בין המחזיק לבעלים הראשונים, ושיתקיים ביניהם יחס ישיר של מוכר קונה, אלא הדבר יכול להיות גם דרך ביניים. הוא יכול לטעון, כי קנה אותה ממי שקנה ממנו, ואף שאין לו הוכחה כי קונה הביניים אכן דר בה, ולו ליום אחד. וגם לא היתה לו עדות על קנייה זו, אלא הוא ניזון רק מאמירת איש הביניים. אמנם יכול להיות שאיש הביניים היה גנב. אלא בדיוק כמו בתירוץ הראשון שיש מרכיב של מחילה, הרי מאחר וגר בה שלוש שנים, ומצד שני לא היתה מחאה, סימן שגם על טענה גרועה, הרי הוא מוחל לו.

הגמרא שאלה בפרק כיצד הרגל האם שלושת הימים נועדו על השור או על האדם

על מנת להבין את קושיית הרשב"א, יש להקדים ולהביא את הבעיא שהוצגה בגמרא. הגמרא במסכת בבא קמא מפלפלת מה עיקר הצורך במחאה של הג' ימים, האם זה מצד השור, אשר רק לאחר שלושה ימים הוא הופך להיות מועד, או מצד האדם, שהבעלים יוזהרו שלוש פעמים, על מנת שרק לאחר מכן ישלמו נזק שלם. ואחת הדוגמאות כי העדים מגיעים ביום אחד, אלא שהם מעידים כי אותו השור נגח במהלך שלושה ימים שונים, והרי הוא מועד, לפי שהשור הוא העיקר. או אם נאמר שזה עבור האדם, הרי כל העדויות התרחשו ביום אחד, וממילא אינו מתחייב.

**על פי סוגיית הולכי אושא, מלכתחילה לא היה מקום לשאלת הגמרא בב"ק**

ומקשה הרשב"א, כיצד היתה לגמרא בכלל שאלה, הרי מסוגייתנו, שלהולכי אושא כבר אחרי ג' שנים הקרקע עוברת, הרי זה על השור. כי האדם אינו מתחייב בתשלום נזק שלם על נגיחת השור, כי אם רק בנגיחה הרביעית. ולכאורה יש להכריע ולפשוט את הספק, שזה ליעוד השור.

**אמנם אין להביא הוכחה מסברת הולכי אושא, עם היות והסוגיה כן נקטה צד**

עונים התוס' בחילוק. אכן הסוגיה עצמה כאן הולכת בשיטה זו של יעוד השור. אולם, הולכי אושא, לאו שבהכרח כך סברו. וכמו שניתן לומר בדבריהם, שזה ללמוד משלוש ההתראות לאדם, ולא משלושת נגיחות השור.

**יש להפריד בין מטרת ההתראות והתשלום על האדם, ולבין היות השור מועד ליגח**

תירוץ נוסף, הוא ללכת על הצד ההפוך, של יעוד האדם. אם מה שמפריע לך הוא שכאן יהיה מוחזק בהתראות, הרי על הנגיחה הראשונה כלל לא היתה התראה. אלא חייבים ללמוד באופן שונה, שלהתראות יש מטרה להעמיד את בעל

**דאם כן,**

עד נגיחה חמישית - לא יחייב,  
**אלא צריך שיודיעוהו בכל פעם כשיגח,**

**כדי שישמור שורו,**

**ומכל מקום,**

**חיובא דשור תליא,**

במה שהוחזק ליגח.

**הגמרא מקשה על הלימוד של חזקת ג' שנים משור המועד, שחסר תנאי בסיסי בחזקה, והוא הטענה, שקנה ממנו את הקרקע**

מקשה הגמרא קושיה בסיסית ורצינית בהבנת הלימוד משור המועד לעניין חזקה. מכיוון שמשמע שלאחר שחולפות שלוש השנים, הרי עצם המצב משתנה, בדומה לשור המועד העובר ממצב של שור תם לגדר של שור מועד, כך הקרקע מעצם שהות הזמן - עוברת לחזקת הלוקח. ועל כן שאלה הגמרא, שהדבר לכאורה מנוגד למהות החזקה, שנדרש כאן בנוסף תנאי הכרחי, של טענת המחזיק שקנה מהמוכר, ולא פשוט סתם השתלט על הקרקע. אלא הוא אומר שהיו כאן שני אירועים, ראשית היתה כאן קנייה, ושנית, שגם יש לו את החזקה על שהות בקרקע ג' שנים ללא מחאה. ואילו כאן בתחילה מקשה הגמרא, שיסוד הטענה נראה כחסר.

**כאשר יש לנו שאלה על המקשן, המטרה אינה לחלוק עליו, כי אם להבין את עומק שאלתו, שממבט ראשון נראית כבלתי אפשרית**

[נעמדים התוס' על עצם השאלה, ומגדירים את המקשן שיש עליו תמיהה רבתי. שהרי זה דבר שלא יעלה על הדעת, שיעמיד את הקרקע ביד השוהה בקרקע, אפילו ג' שנים, ללא שטוען דבר. "דהיכי מצי לאוקמיה בידיה"?

יש להדגיש כי אנו נמצאים בשלב השאלה, ומטרת התוספות, אינה לברר את תשובת הגמרא, אלא לעמוד כאן ולהבין את עצם השאלה. ושוב המטרה אינה לחלוק עליו, ולשלול שאלה כזאת, עם כי היא נראית תמוהה, אלא לברר למה באמת התכוון "מאי סלקא דעתך דמקשה". וודאי, שאם אנו שואלים בשלב זה כזאת שאלה על המקשן, הרי חסר לנו יסוד בסיסי בהבנת השאלה. כי אם שאלנו אותה, כפי שראינו בפשטות, שהוא שואל היכן הטענה על מנת שתהיה חזקה. אלא עלינו לעמוד ולהבין, כי לא יתכן שזו תהיה שאלתו.

ואכן התשובות הינן "דהכי פריך" או "הא דקא פריך .. היינו כגון."]

**ג' השנים בונות לא רק שתיקה, שהיא פעולת הימנעות כי אם מחילה, שהיא פעולה ממשית, ומועילה גם כשחסרה הטענה**

מחדשים התוס', כי סברתו של המקשן היתה, ג' השנים הינם יוצרות את חוסר המחאה, עד כדי מחילה. כלומר,

עוירא, כי אם כן, לא נוכל ללמוד מחאה שלא בפניו, לגבי חזקה. והגמרא מחלקת, כי אין להשוות, באשר אמנם לגבי שור המועד יש לנו פסוק מפורש 'והועד בבעליו', אבל כאן לגבי מחאה, עיקר הדבר שייגיע לאוזני המחזיק, ומאחר וכבר מיחה - די לו בכך, כי מאחר וקיים הכלל של זרימת המידע, שיש לו חבר למי שמחא בפניו, ולחבר של החבר - יש חבר נוסף, וכך השמועה לבטח תתפשט ותגיע לאוזני המחזיק, מה שסייע לבעלים להתגונן, אף כשאינו מוחה ישירות בפניו.

### התוס' מבארים איך בדיוק הוא הלימוד של ההיקש

מבאר ר"י, כי הלימוד של רב עוירא, הוא שמאחר ואנו כביכול מקישים תכונה אחת, הרי אנו ממשיכים ולומדים גם תכונה נוספת, שעם היות והיא קיימת בשור המועד, שמחייבים שההעדאה תהיה בפני בעל השור, ואין אנו סומכים שם שיש קול, וממילא הוא ישמע את ההעדאה - כך עלינו להעביר דין זה ככתבו וכלשונו למחאה בענייני חזקה.

מעירים התוס', שאלת אף-על-גב, שאינה בעלת קושי ממשי, שנכון שהכיוון של המחאה היא לבטל את החזקה, ואילו ההעדאה היא על מנת לקיים, ולהפוך את השור לגור של מועד - עדיין יש מקום לשאלת רב עוירא. כי פרט זה אינו משמעותי.

### מה שיבחר להשוות את דין המחאה - כי היא נשמעת פחות, ולכן נדרש שתהיה בדוגמת שור המועד דווקא בבעליו, ולא באופן שלא בפניו

מדויקים התוס', מדוע לגבי חזקה, הרי נדרשות שתי זרימות מידע, הן שהבעלים ידעו, והן שהמחזיק ישמע שמוחים בפניו. אולם, מאחר ויש בעיה גדולה יותר במחאה, שיש לה פחות קול, כי הרי הבעלים כל העת מבררים מה עם נכסיהם. לכן בחר לציין שהמחאה לשיטת הולכי אושא, תהיה בדוגמת שור המועד, ודווקא בבעליו.

בכל אופן מעירים התוס', כי הקושי אינו רק בגלל סברתם של הולכי אושא, אלא זו שאלה כללית לגבי מחאה שלא בפניו. שאלמלא הכלל של חברא חברא אית ליה, וחברא דחברא - חברא אית ליה, היה מקום לטעון, שאין המרא קמא נדרש להטריח עצמו ולמחוא דווקא בפניו.

### הלימוד של גזירת הכתוב, בא לשלול את הלימוד בגלל הסברא והקול

[תוס' זה מחלק לנו בין התוצאה, שהוא שמע שהיתה ההעדאה בבית דין, כלומר, המידע הגיע לאזניו. ולבין הפעולה של ההעדאה, שיש לנו חיוב שמימי, שלא מצד טעם, אלא זו גזירת הכתוב, שיש לה תוקף, רק עשו זאת בפניו. כל ההשוואות הינן מצד סברות. ואכן מצד סברה, מאחר ויש קול אף במחאה, היה מקום לסבור, כי אין בעיה, ורשאי הוא למחוא אף שלא בפניו. אבל ברגע שאנו למדים היקש - הרי הלימוד אינו מצד הסברא. ולכן חידשו בלשון של גוזמא, שהוא ידע, מצד שיתברר לו, באלף עדים, ואעפ"כ לשיטתו המחאה חייבת להיות דווקא בפניו.

אולם, זה רק לגבי עצם קושיית רב עוירא, אולם בתשובה, מאחר והגמרא חילקה ביניהם. הרי מאחר

השור על אחריותו לשמור, מבלי קשר לתנאי להפיכתו של תם למועד. וכאן יש לספור את מספר הפעמים שבו השור עצמו הוחזק ליגח.

### אלא מעתה מחאה שלא בפניו לא תהא מחאה

פירש ר"י,

**כי היכי דילפת** משור המועד,

דהוי חזקה בתלתא זימני,

**הכי נמי נילף,**

מה שור המועד - **צריך העדאה בפניו,**

**ולא אמרינן,**

**קלא אית ליה** ותועיל,

**הכי נמי מחאה שלא בפניו,**

אית לן למימר - דלית ליה קלא,

**ולא תהא חזקה,**

**אף על פי ששמע החזקה,**

כיון דאין קול למחאה,

דמה היה מועיל אם היה מוחה,

כיון שלא תגיע למחזיק מחאתו,

**ואף על גב,**

שמחאה - **באה לבטל החזקה,**

וההעדאה - **באה לקיים,**

**מ"מ - פריך שפיר.**

**והא דנקט** 'מחאה', ולא נקט 'חזקה';

**משום** דחזקה - **נשמעת טפי** מהעדאה,

אבל מחאה - **אינה נשמעת יותר.**

**ובלא** שור המועד,

**הוי מצי למיפוך דלא תהא מחאה,**

**כדפריך** אליבא דרבנן,

**אלא כיון דיליף** משור המועד,

**ניחא ליה למפוך מיניה,**

ומשני,

'חברך - חברא אית ליה',

**ויש קול בין למחאה בין להעדאה,**

**אבל בהעדאה גרידא,**

**גזירת הכתוב הוא** - דאין נעשה מועד,

**אלא אם כן מעידים בפניו,**

**אפילו יתברר לו** באלף עדים,

שהעידו על שורו בבית דין.

קושיית הגמרא ללימוד משור המועד, שימאחר ונדרש בו גדר פרטי של העדה בפניו - נצטרך גם בחזקה לעשות כן, וחילוק הגמרא

הגמרא הביאה מרבי יוחנן ששמע מהולכי אושא, כי דין חזקת ג' שנים נלמד משור המועד. מתקיפה הגמרא בשם רב

עם היות וזה נראה כקושי, הרי זה דבר שבקלות ניתן לתרצו. פרי התאנה ניכר, בהיותו גדול בשעה שנוטלים את חברתה מהעץ. ואילו הצלף הוא קטן בהרבה. עד שממש לא ניכר.

**הפער בין התאנה והצלף אינו רק בחינה של כמות, שהצלף קטן יותר, אלא שיש כאן ממש חידוש מפתיע ובלתי נתפס, שאכן יכולה להיות מציאות כזו שהפרי ממש גדל בכל יום**

[אחד הדברים שיש לשים לב להם הוא הפער בין כמות לאיכות. בתחילה סברה הגמרא, כי כל הפער הוא רק בגודל. אבל לפי התוס' יש כאן פער ממש איכותי. זה לא שהצלף גם הוא פרי, וגם הוא קיים, אלא שהוא קצת יותר קטן, או אפילו הרבה יותר קטן. אלא המושג כאן הוא חידוש אדיר.

וכפי הסיפור שהובא בגמרא, אנו רואים שזה היה ממש מעל כל גדר דמיון לחשוב שאילן יכול להצמיח כל יום מחדש פרי. ועל מנת להראות עד כמה יש כאן איכות, הרי יש כאן מספר ביטויים עסיסיים. אותו תלמיד לא רק שסתם לא האמין, אלא ממש לגלג. כי בעיניו חייבת להיות כבר כיום מציאות כזו, ולכן היה נדרש להראות את הצלף].

**הגמרא בשבת מוכיחה את הסיפור של הצלף, שהוא ממש מעין העולם הבא, מאחר ובכל יום גדל מחדש**

כי הגמרא הביאה מעשה מרבן גמליאל, שהוכיח כי בדברי תורה ראוי לענות לכסיל כאיוולתו. יתיב רבן גמליאל וקא דריש: עתידים אילנות לעתיד לבא, שמוציאין פירות בכל יום. שנאמר בנבואת יחזקאל: [יז כג] "ונשא ענף ועשה פרי" - מה ענף גדל בכל יום, אף פרי יגדל בכל יום.

ליגלג עליו אותו תלמיד אמר: והכתיב "אין כל חדש תחת השמש"?

אמר ליה רבן גמליאל: בא ואראך שקיימים דוגמתם בעולם הזה.

נפק אחוי ליה אילן ששמו צלף, שפרי שלא נראה בו היום נגמר לאחר שלשה ימים [רש"י ב"ב כח ב].

**גירסת רבינו חננאל שונה, ויש לדייק מהגמרא בשבת שהובאה, כגירסת הספרים שלנו**

לעומת זאת לומד רבינו חננאל, כי הצלף יש בו שלושה סוגי פירות באותו היום, כגון אביונות קפריסין ועלים, ומאחר ואוכל שלושה סוגי פרי, דומה הדבר למי שכנס תבואה, ומסק זיתיו, ולאחר מכן קיץ את התאנים. אלא שנדרש יהיו בג' זמנים שונים. וכעין זה לגבי תבואה זית ותאנה, שלא רק מצד היותם שלושה סוגים, אלא שזמניהם מחולקים. ורק לאחר מכן הובאה הקושיה מתאנה, אלא מעירים התוס', שמהגמרא בשבת משמעותה היא כגירסת הספרים שלנו, שהקשו מתאנה תחילה, ורק לאחר מכן מהצלף.

[בכך התוס' מקיימים שני עניינים, גם מעמידים מהי הגירסא הנכונה, וגם מכך שגלגלו את כל הש"ס, הרי

ובמחאה אין כלל גזירת הכתוב המעכבת, אפילו ששומע - הרי אין ללמוד מכך להלכה. כי התרצן יודע שגם למחאה וגם להעדאה קיים קול. ומה שמכריחים להעיד בבעליו, הוא סיבה שאינה קשורה בקול].

## כגון צלף -

אע"ג דשני ליה מתאנה פריך מצלף,

דתאנה - גדולה היא,

בשעה שנוטלין חבירתה מן האילן,

אלא שלא נתבשלה עדיין,

אבל צלף - קטן הפרי הרבה כשנוטלין האחת,

כדאמר בשבת (דף ל:),

עתידין אילנות שיטענו פירות בכל יום,

לגלג עליו אותו תלמיד,

אין כל חדש תחת השמש,

אחוי ליה צלף.

ור"ח גריס ברישא,

תלתא פירי בחד יומא,

כגון צלף שיש לו שלשה פירות ביחד,

ובתר הכי גריס,

כגון תאנה,

וההיא דשבת - משמע כספרים שלנו.

**הגמרא מנסה להוכיח מתאנה, שימאחר ואוכל שלוש פעמים ביום, הרי זה כדוגמת השור המועד, ודוחה, שכל הפירות קיימים יחדיו, ורק ההבשלה משתנית**

הגמרא הביאה כי יש מחלוקת בין רבי יהודה ורבי מאיר. לשיטת רבי יהודה, השור נהיה מועד כשהעידו דווקא שלושה ימים בזה אחר זה, ובכך דומה הדבר לחזקת הקרקעות, שיש כאן שלוש תקופות נפרדות של שנה. אולם לשיטת רבי מאיר, הלומד כי בכל נגיחה אנו מגלים במהירות רבה יותר, כי השור הוא נגח. ואם כן, כאשר יקרב את נגיחותיו, ויגח שלוש פעמים ביום אחד - הרי כל שכן שמעיד הדבר, שהוא שור נגח. ואם כן מנסה הגמרא לברר כיצד מציאות כזאת מתרחשת בקרקעות. ומציעים את התאנה, שביום אחד הוא אוכל שלוש פעמים פרי, מאחר ואין הפירות נגמרים בשעה אחת. ושואלת הגמרא לברר, האם זה אכן יהיה נחשב כחזקה. דוחה הגמרא, כי יש להשוות זאת לשור המועד, אשר כל נגיחה הינה עצמאית ונפרדת, ובזמן שיש נגיחה אחת, אין כלל מציאות לנגיחה הבאה לאחר מכן. ואילו בעץ התאנה, אכן גמר הפרי, שזה זמן ההבשלה שונה, אבל בשעה שקטף בבוקר, כבר היה הפרי שיבשיל רק בערב.

ממשיכה הגמרא ומנסה דוגמא מפרי אחר, שהוא הצלף. ואף כאן עונה הגמרא בסגנון דומה. אלא שהפירות אמנם קטנים הם ואינם ניכרים, בשעת אכילת הפרי הראשון, אבל עדיין קיימים הם. ומאחר ולכאורה אין הבדל מהותי בין התאנה לצלף, מבארים התוס' מדוע המשיכה הגמרא ושאלה לאחר שנדחתה בתאנה. וכבר ראינו שזו שאלת אע"ג, כלומר,

תשארן בישראל עוד שלש שנים, כדי שתוכלו להוכיח את הבעלות על ידי חזקה, ולפיכך הרוצה שלא יפסיד את מקחו צריך שיהיה ברשותו שטר מכירה חתום בעדים; וממה שלא די במה שהחזיקו הלוקחים שנתיים, דהיינו שנה עשר לצדקיהו ושנת אחת עשרה, יש להוכיח שאין חזקה פחותה משלש שנים, ולכן הוצרכו לוקחי השדות לשטר ראייה.

**אביי לומד שלא דווקא שירמיה מלמד אותם דין, אלא רק מיייעץ להם, כי שמירת השטרות תקל עליהם לאחר מכן**

אמר תמה ליה אביי:

דלמא חזקה בשנה אחת בלבד היא, ואילו התם - גבי ירמיהו שהזהירם לכתוב שטרות - עצה טובה הוא דקא משמע לן ירמיהו, שכדאי להם שיהיו שטרות בידיהם מוכנים לראיה, כדי שלא יזדקקו לעדי חזקה, כשיבוא בעל השדה לערער.

**הגמרא מביאה הוכחה לחיזוק דברי אביי, שהנביא ירמיה לא בא לפסוק להם דין, מכך שמוסיף עצות נוספות**

דאי לא תימא הכי [אם לא תאמר כן] שדרכו של ירמיה להשיאם עצה טובה לעם ישראל, הרי תיקשי לך מה שאמר להם עוד ירמיהו:

"בנו בתים ושבו ונטעו גנות ואכלו את פרין", דמאי קאמר?

אלא בהכרח שעצה טובה קא משמע לן ירמיהו: הרי עתידים אתם להתעכב בבבל עד מלאת שבעים שנה, ואם כן כדאי לכם לבנות בתים ולהתיישב בה בקביעות עד שתגאלו.

הכא נמי מה שאמר להם לכתוב שטרות עצה טובה בעלמא הוא דקא משמע לן ירמיהו, ומכל מקום אף בשנה אחת הוי חזקה!?

תדע עוד:

דהא כתיב שם בירמיהו "לקוח את הספרים האלה, את ספר המקנה הזה ואת החתום ואת ספר הגלוי הזה, ונתתם בכלי חרש למען יעמדו ימים רבים", והרי זו ודאי אינה אלא עצה טובה שמשאם, היכן הוא המקום בו נשמרים השטרות.

**עיקר הקושיה אינה שזו סתם עצה טובה, אלא שאין כאן הוכחה למה שרצינו, חזקה של שלוש שנים**

התוס' מציעים קושיה אחרת לגמרי מדברי רב יוסף. עד שאתה בא ומקשה שזו רק עצה טובה, לכאורה ניתן לשאול שאלה חזקה יותר. כל ראייתך היא ללמד על ג' שנים של חזקה, ואילו בסיפור של ירמיה יש בסך הכל בקושי שנה, ואפילו לא. ואם כן, ניתן להוכיח כי חזקה יכולה להיות אף בשנה אחת. כלומר, אנו בהחלט מקבלים בשלב הזה שכתובת הספר וחתימתו היא כך נוצרת חזקה. אלא שמספיקה לנו אף פחות משנה.

ובואו נחשב את האירוע. המעשה עליו מספר ירמיהו עם קניית השדה של חנמאל דודו היה בפרק לב, בשנה העשירית והכיבוש היה בפרק לט, בשנה האחד עשר. (ירמיה לב, א) הַדְּבָר אֲשֶׁר-הָיָה אֶל-יְרֵמְיָהוּ מֵאֵת ה' בְּשַׁנַּת הָעֶשְׂרִית לְצִדְקִיָּהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה הָיָה הַשָּׁנָה שְׁמֹנֶה-עָשָׂר שָׁנָה

ההשוואה מסייעת להכריע. והמקור גם מסייע להוכיח שהדברים אינם רק בגדר הסברא, אלא הכל מלובש בכתוב. וזו ממש גמרא מפורשת.]

## ודלמא עצה טובה קא משמע לן -

**ה"נ מצי למיפרך,**

ודלמא בתוך עשר הוה קאי,

ומזהיר על תחלת אחת עשרה,

**דליכא אפילו שנה,**

**לעולם - בשנה אחת היא חזקה.**

ור"ח פירש,

דרב יוסף יליף הכי,

וגריס שהרי נביא עומד בתשע, ומזהיר על י"א,

**שתלכד העיר ויאבדו השטרות,**

**ויסמכו על חזקת שלש שנים,**

**ומביא ראייה מסדר עולם,**

דבשנה תשיעית בחדש עשירי היה,

ומיהו,

**בכל הספרים שלנו כתוב,**

שהרי נביא עומד בעשירי,

**וכן בסדר עולם שלנו,**

תניא בשנה העשירית.

ועוד,

**דלגירסתו נמי קשיא,**

**מנא ליה שלש שנים מיום ליום,**

דלפי גירסת סדר עולם,

**ליכא אלא שמנה עשר חודש,**

שהרי בשנת אחת עשרה לחדש הרביעי,

בתשעה לחודש הובקעה העיר.

**הגמרא מבארת, כי רבי ישמעאל אינו לומד שלוש שנים ממשיות, אלא שלוש תקופות, ואילו רבנן למדים זאת מדברי הנביא ירמיה**

רבי ישמעאל אומר: במה דברים אמורים בשדה הלבן, אבל בשדה אילן: כנס את תבואתו, ומסק את זיתיו, וכנס את קייצו, הרי אלו שלש שנים.

מוסיפה הגמרא לבאר:

ולרבנן - החלוקים על רבי ישמעאל - מאי הוא המקור לחזקת שלש שנים? שהרי אי אתה יכול ללומדו משור המועד, כיון דתיקשי לך מאספסתא.

אמר רב יוסף: קרא כתיב:

"שדות בכסף יקנו, וכתוב בספר וחתום... ", שהרי הנביא ירמיהו עומד בשנת עשר למלך צדקיהו, ומזהיר את ישראל על שנת האחת עשרה שבה יגלו; וכך אמר להם ירמיהו: מי שקונה עתה שדה, עליו לכתוב עליו שטר לראייה, כי לא

שלימות, כנגד רבי ישמעאל הלומד משלוש אכילות, שיכולות להיות בזמן קצר יותר. ואז העצה היא על שימור המידע בשטרות הטמונים בכלי חרס באדמה. ניתן לומר שמספיקה לנו שנה אחת של חזקה. וזו היא הצעתו.

אלא שאז התוס', כפרשן הבורר את הגירסאות, מציג כי אכן קיימת גירסא שונה של רבינו חננאל, שהסיפור בירמיהו הוא של ג' שנים, ומסתמכת על סדר עולם, שהיה בידו. אלא, שכאן התוס' נוקטים שיש בגירסא זו שני קשיים. הן מצד שזה כנגד הכתוב, וכנגד גירסתנו אנו בסדר עולם. והן שאפילו לגירסתו לא הגענו אלא לרצף של שנה וחצי, המרוחות על ג' שנים.]

[דף כט עמוד א]

## שתא קמייתא לא קפיד וכו' -

תימה,

א"כ מנא לן דר' ישמעאל דוקא,  
יליף משור המועד,  
ולא רבנן,

**אינהו נמי מצי גמרי משור המועד,  
דהיינו טעמא נמי דלעיל,**

דגמר משור המועד,

דכיון דקפיד בג' זמנין ולא מיחה,  
א"כ ודאי מכרה או נתנה לו.

וי"ל,

**דלא דמי,**

**דודאי רבי ישמעאל,**

דאזיל בתר אכילות,

**שפיר מצי למיגמר משור המועד,**

דמה התם,

**הוחזק נגחן בג' פעמים,**

**אף כאן בשלש אכילות,**

אם לא שמכרה לו היה מקפיד,

דאין זה וזה תלויים בשהוי זמן,

**אבל לרבנן,**

**דתלוי בשהוי זמן,**

כמה ישהה ויקפיד,

**לא שייך למגמר משור המועד.**

**הבנת טעם חכמים בהזקת ג' שנים עפ"י רבא תלוי  
בהקפדת הבעלים שלוש שנים**

הגמרא הביאה משמו של רבא לבאר את שיטת רבנן על הטעם לחזקת ג' שנים. בתחילה הצעתו היתה כי שנה ראשונה הוא מוחל, ואפילו שנתיים. אלא מאחר והקשה לו אביי, שאם הוא אכן מחל, מדוע יחזור גם הקרקע וגם הפירות? ומתוך שאלה זו מתקן רבא ומבאר שזה תלוי בקפדנות, ואכן שנה ראשונה אינו מקפיד, ואפילו לא על שנתיים, אבל שלוש

לנבוכדראצר: (לט, ב) בְּעֶשְׂתֵּי־עֶשְׂרֵה שָׁנָה לְצַדְקִיָּהוּ בְּחֹדֶשׁ הָרְבִיעִי בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ הַבְּקָעָה הָעִיר:

מדייק המהרש"א שמה שהתוס' אומרים תחילת שנה אחד עשר, אין משמעו ראשית השנה. כי הכוונה היא מרגע הקנייה ועד החורבן. אשר מאחר והוא במחצית הראשונה של השנה, ניתן לקוראו בתחילת י"א. וזה לשונו: "ולאו דוקא תחלת י"א, אלא או בחדש רביעי שהובקעה העיר או בחדש חמישי שנחרב הבית."

**ביאור המהרש"א לגבי העצה טובה, שיש כאן מציאות  
שונה של ג' שנים, וכך יש עדים שונים לכל התקופה**

התוס' מביאים גירסא שונה של רבינו חננאל. גירסא זו מרחיבה את משך הזמן, כי נקודת הפתיחה הינה בשנה התשיעית, כך שיש לנו כן ג' שנים (אפילו שאינו שלימות, וכפי שיקשו על כך התוס' בהמשך). וכפי שהתוס' מביא, שכן יסמכו על חזקת ג' שנים, שהרי מנבא ומזהיר שזה יהיה בשנת האחת עשרה. וכאן עולה שאלה אחרת, אשר המהרש"א מתרץ אותה. מה הצורך להזדקק בכלל לעצה הטובה שיש כאן, באשר יש להם כבר את כל הג' שנים. אלא זה בא להשמיענו, שאכן לפי הדין היה מספקת שנה אחת לחזקה, אלא שהיתרון בשלוש שנים, שיש לנו כפל עדים, מכיוון שיש עדים שלא ידעו על כל הג' שנים.

**מבידוד הגירסאות, יש הוכחות שלא כגירסת רבינו חננאל**

אלא שהתוס' לא רק מביאים גירסא שונה, אלא גם עומדים על קנקנה. רבינו חננאל מסתמך על גירסת סדר עולם שהיתה לו, בו המקרה שנוי בשנה התשיעית בחודש העשירי הסיפור עם קניית השדה, והנביא מזהיר על שנה אחת עשרה. אלא שיש גרעון כפול בגירסא זו, הן מהספרים שלנו, וכפי שהמהרש"א הדגיש ממה שהבאנו תחילה מובא שהיה זה בשנה העשירית. "גם מסדר המקרא מוכח, דבשנת י' הוה דכתיב בשנת י' לצדקיהו וגו' ויאמר ירמיה וגו' היה דבר ה' וגו' בירמיה ל"ב". וגם המקור עליו מסתמך רבינו חננאל, אצלנו בסדר עולם מובא גם כן שנה עשירית.

**גם לשיטת רבינו חננאל אין ג' שנים, וכנראה שהמטרה  
להורות שני עניינים, להוציא משיטת רבי ישמעאל, ושגם  
לכלל ג' שנים לא יגיעו, ולכן שישמרו השטרות**

מקשים התוס', לו יצויר שנסמך כן על גירסת רבינו חננאל, עדיין אין לנו כאן שלוש שנים רצופות, אלא רק י"ח חדשים (שהרי עומד בחודש העשירי בשנה התשיעית, כלומר פרט לעשירי שהוא חלקי יש שני חודשים ועוד שנה, י"ב חודש, ואילו העיר הובקעה בתשעה לחודש הרביעי, שלושה חדשים מלאים ורצת, כלומר לכל היותר שמונה עשר). אלא שכאן המהרש"א פותר גירסא זו מכיוון אחר. "ויש לקיים גירסא זו כפי דרך פרש"י שהיו מזהירין לכתוב שטרות כי לא יחזיקו שלוש שנים רק י"ח חדשים ולאפוקי מר' ישמעאל דסגי ליה בג' אכילות וכן פי' הרמב"ן בחידושו."

**בין אם נסתכל שיכלל אין צורך בהזקת ג' שנים, ובין אם  
נראה שהיו ג' שנים, ראוי להבין מדוע זה נשנה רק כעצה  
טובה**

[הגאונות של התוס' היא חשיבה של יציאה  
מהקופסא. עד שהינך מקשה על חזקת ג' שנים

**נסיון ראשון לביאור חזקת ג' שנים לשיטת חכמים, ע"י קפידא, נדחה, שהגדרת הזמן נדרשת להיות אחידה לכולם, ולכן עוברים לבאר, כי הדבר תלוי בשיטת השטר על ידי המחזיק**

רבא ניסה להעמיד את שורש טעמם של חכמים בחזקת ג' שנים שהוא תלוי בקפידא. ומאחר ומידת אנשים הרגילה הינה, שפעם אחת הוא שותק, ורק בפעם השלישית לבטח יקפיד. אלא משום קושיית אביי, שיש אנשים קפדניים בהרבה, הרי לפי זה אינך יכול לנקוט דבר של זמן, מאחר ואין האנשים שווים בכך, ועל כן חזר בו רבא ולמד כי הדבר אינו תלוי במערער על שלקחו ממנו השדה, אלא במי שנמצא בשדה, אשר הוא אינו שומר את שטר הקנייה לנצח, אלא דרך האנשים היא עד שלוש שנים.

**נסיון שני לביאור חזקת ג' שנים לרבנן, דרך האדם לשיטת שטרו ג' שנים, והקושי, כי שמיירת השיטר הסתיימה רק בשל חוסר מחאה בפניו**

ועל כך מקשה לו אביי, כי יש למחזיק הקרקע טענה, שאם אתה טוען שהקרקע איננה שלי, ולקחתיה בגניבה, היה עליך למחות דווקא בפני, על מנת שאזהר בשטרי. ואמנם עונה הגמרא, שלא היה צורך למחות דווקא בפניו, אלא שעצם המחאה מועילה, כי מאחר ומחאה הינה דבר שהעובר מפה לאוזן, שזה דבר שמדברים עליו, ובאופן שהאנשים אינם משאירים סיפור כזה בבטן, אלא מעבירים אותו הלאה, ובלשון הגמרא, חברך - חברא אית ליה, כלומר, הוא מספר לחבירו. וחברא דחברך - חברא אית ליה. כלומר, הסיפור עובר ומתגלגל במהירות, ומאחר וזו הנהגת האנשים, בהכרח שמחאתי הגיעה אף לאוזניך, מבלי שהיה לי הצורך להגיע אישית ולומר לך. אלא הנני יכול להסתפק בכך שמחיתי.

**התוס' מוכיחים כי מאחר ואם היו בעיר אחרת לא היה מחוייב למחות דווקא בפניו, שכל דברי אביי הם רק כשידריים בעיר אחת**

[אחד הכלים הידועים היא האוקימתא, שעם היות והמילה המדוייקת היא העמדה, אלא שאני אוהב לבאר זאת, שזה נקרא לצמצם. ואכן התוספות בשם ר"י, מצמצמים את דחיית אביי. שהוא דורש שימחה דווקא בפניו, על מנת שייזהר בשטרו, ומאחר והבעלים לא עשו כן, הרי המחזיק מגלגל את האחריות לצד השני. דרך בני אדם הוא להחזיק בשטר לתקופה מוגבלת. ורק כאשר באים ומוחים לפני, הייתי נזהר לשומרו, מעבר לרגילות.

אלא שהצמצום של התוספות, שכל פירכתו היא רק כאשר הם גרים בעיר אחת. מאחר ואין על מערער חובה, להיטלטל מעיר אחרת, ויכול להסתמך שמחאתו תגיע לאוזני המחזיק.

התוס' משתמש בכלי נוסף, שהיא הוכחה דרך השלילה, שאף היא אחד הכלים העוצמתיים. "דליכא לאוקמי פירכא .. אלא כשהן .. דאי .. היכי פריך." ומיד נבאר מה המקרה שלא יכול להיאמר.]

המערער כבר מקפיד. ואם לא הקפיד לאורך אותן השלוש שנים, הרי זו ראייה שבהכרח מכר לו את הקרקע.

**קושיית התוס', לאחר שתלינו שחכמים לומדים מקפידא, מדוע יש להגביל דווקא את רבי ישמעאל בלימוד משור המועד**

מקשים התוס', שהרי כל מטרת הלימוד משור המועד הוא ג' פעמים, שכמו שאצל השור זה בנגיחותיו, הרי לפי הבנה זו, גם בקרקע יש ג' פעמים של מעשה של קפידא, שמאחר ולא באה לידי ביטוי, הרי זה עצמו הוכחה שאו שמכרה או שנתנה לו, כי אין בטבע האדם לשותק. ואם כך אנו מפרשים את חכמים לגבי קרקע, שקשור בקפידא, הרי מדוע למדה הגמרא, שרק ר' ישמעאל הוא הלומד משור המועד, והרי גם אצל חכמים זה אותו הדבר.

**התוס' בונים בשני שלבים את התירוץ, בראשונה מציאת היסוד אצל ר' ישמעאל ורבנן, ולאחר מכן ההשוואה לשור המועד, שמתאים רק לרבי ישמעאל**

[כפרשן השוואתי, הרי אחת ממילות המפתח בלימוד התוס' הינה "דלא דמי". כלומר, עלינו להבין מה היסוד הקובע בשור המועד לגבי חזקת ג' השנים, ומדוע רבנן יש להם יסוד שונה, אשר אמנם למדים הם את חזקת הג' שנים, אך הוא יסוד שאינו קשור לשור המועד.

שהרי לשיטת ר' ישמעאל, מה שקובע אינו מישור הזמן, אלא שלוש אכילות, אף שיכולות להתבצע בשלושה ימים שונים, כדוגמת השור. כלומר היסוד הקובע הוא הפעמים. ואז שלוש פעמים יוצא מגדר של כמות, והופך לגדר איכות, כי רק לאחר ג' פעמים יש חזקה.

ואילו אצל רבנן היסוד בנוי על זמן. נכון שאנו ממירים את הזמן לג' שנים, וממנו יוצרים קפידא של ג'. אבל אין זה קשור עם המהות של הפעמים, שהיא דוגמת השור המועד.]

**אלא מעתה מחאה שלא בפניו כו' -**

אור"י,

**דליכא לאוקמי פירכא דאביי,**

**אלא כשהן** דרין בעיר אחת,

דאי בעיר אחרת,

היכי פריך,

דלא תהא מחאה ותהא חזקה,

אדרבה,

כיון דלא הויא מחאה,

לא הויא חזקה,

דהא אינו צריך,

לבא בעיר אחרת לפני המחזיק ולמחות,

כדמוכח לקמן.

**שוכרים, שכבר שילמו למערער, וודאי שאין תועלת בעדותן, שאם הוא יפסיד יאלצו לשלם שכירות גם למערער**

רב הונא לימד שחזקת הג' שנים דורשת רציפות ומיום ליום. הגמרא ניסתה להקשות, שמאחר והעדים יודעים על המגורים רק ביום ולא בלילה, אולי נדרוש שש שנים, ובאופן שזה יהיה מקוטע. אביי דוחה, שעל העדות של הנוכחות יודעים השכנים, אשר מכירים הן ביום והן בלילה. ואילו רבא העמיד שמדובר במקרה, שהיו שם שני שוכרים, שאמרו כי הם שכרו את הבית, והם גרו שלוש שנים ביום ובלילה. אלא שעל כך הקשה רב יימר לרב אשי. השוכרים הרי משלמים את הכסף, לאותו אחד אשר הוא טוען כי הוא הקונה. ומאחר והם כבר שילמו לו את הכסף, הרי אם הבעלים הראשונים יזכו, הם יצטרכו לשלם פעם נוספת. (אמנם לאחר מכן דוחה הגמרא, שהמציאות היתה לא כהבנתנו, אלא שהם טרם שילמו, אלא באים ושואלים אותנו למי ראוי לשלם. אבל כעת התוס' דנים על שלב ההבנה הראשוני של הגמרא).

**לפני תקנת שיבועת ההיסת, מאחר ולא היה חיוב לפורעו בעדים, היתה לעדים יכולת לטעון לכל מיוון, הן שהם שילמו את החוב בחזרה למלווה והן שהחזירו את הכסף ללווה**

הגמרא בקידושין מביאה את דברי רבא בשם רב נחמן, כי כאשר הלווה אומר לשניים, שילכו עם החוב שהוא נותן להם להשיב למלווה, הרי יש להם תפקיד כפול. מצד אחד יש להם שליחות ממנו לבצע. אך מצד שני, הם גם העדים שהוא הלווה אכן החזיר את החוב. לכאורה היה מקום לחשוש, כי עדים הללו, יכלו לא לשלם ולפרוע את הכסף למלווה, אלא יחלקו את הכסף ביניהם. והעמידה שם כי רבא סובר שהמלווה את חברו בעדים, אין צריך לפורעו בעדים. והצורך שלו בעדים הוא מכיוון שאמר שפרע את המלווה על ידי שליח. ויש להם מיגו, שאינם נוגעים בעדותן, ויכולים לומר, שהם לא ביצעו את השליחות והחזירו את הכסף ללווה, לכן הם נאמנים להעיד, שאכן פרענו את החוב למלווה.

**שבועת ההיסת משאירה את הלווה, הטוען ששליחו מסרו ללווה עם שתי שבועות, של המלווה שלא קיבל, ושל שלווחו שמסרו, ועדיין החוב עומד בעינו**

אלא שלכן תיקנו חכמים שבועת היסת. שמאחר שהם כופרים בטענתו, שהוא נתן להם כסף לשלם את החוב למלווה, הוא יכול להשביעם. ואם לא שילמו למלווה, הרי יאלצו להישבע לשקר. והדין הוא כמו בחנווני הנאמן על פנקסו. ואם הם נשבעים ללווה שפרעו, והמלווה טוען שלא קיבל, הרי עדיין הלווה מחוייב לשלם, ולכן זכותו להשביעם שפרעו למלווה כטענתם, שהרי מאחר ויאלץ לשלם בשנית, זכותו להשביעם.

וגם המלווה הטוען שלא קיבל את כספו, נדרש להישבע, שאכן לא קיבל, שהרי זה כנגד שעדים שהם שליחי הלווה, הטוענים שהם כן ביצעו את שליחותם. ומאחר והלווה, אין לו עדות ברורה שהחזיר, אלא רק טענה ששלח שליח שפרע, הרי העדים הללו יש בהם נגיעה, שלא יצטרכו לשלם לו, וכך

**כאשר לא יכולה להתבצע מחאה, ממילא גם מהצד השני אין זו חזקה**

מדייקים התוס', כי מאחר ושנינו בהמשך (לח, א), כי כאשר האחד (בעל השדה) היה ביהודה, ואדם החזיק את שדהו בגליל, אין כאן חזקה, עד שיהיו במדינה אחת. כי מדובר שמדובר בזמן מלחמה, ואין שיירות מצויות, ולכן הבעלים אינו יכול למחות, שהרי המחאה לא תגיע לאוזני המחזיק. ולכן אין זו חזקה.

כי בעצם כל הרעיון של טעם זה, הוא תקנת חכמים. שהרי יש חובה להגן על שני הצדדים. מצד אחד לאפשר לבעלים למחות כאשר משהו בא וגוזלו, אך מצד שני, בדיוק מאחר ואין דרך בני אדם לשמור שטרותיהם לנצח, תיקנו שלא יאלץ לשומרם מעבר לג' שנים. ועם היות ובמקרה כזה אין מחאה, הרי הכוונה היא לא רק שלא התבצעה מחאה, אלא שאינה יכולה להתבצע. ולכן מאחר ואין שיוויון והגנה על בעל השדה, אכן לא יכולה להיות כאן מחאה כלל. ונמצא כי שניהם קשורים זה בזה, וזה מה שהדגישו התוס' ב"אדרבא", שכל האפשרות שתהיה חזקה של שלוש שנים, היא רק מכיוון שגם אפשרנו למחות.

עצם הרעיון שימחה דווקא בפניו, לכאורה, הוא מדמיון של המחאה בבעלים של השור המועד, אלא ששם יש לנו דין פרטי של והועד בבעליו. וכאן כל הצורך הוא רק שהוא ישמע את עצם המחאה, ובוודאי שאינו צריך לטרוח ולמחות דווקא בפניו. או שזה רק היה בהווה אמינא, שכך צריכה להיות המחאה.

**הני נוגעין בעדותן הן -**

ואם תאמר,  
אמאי הוו נוגעין בעדות,  
**הא איכא מיגו,**  
**דהו מצי אמרי - פרענא לך אגרא.**

**ואף על גב,**

**דבתו דתקון רבנן שבועת היסת,**  
**לא מהימני לאסהודי בהאי מיגו,**  
כדאיתא בריש האיש מקדש (קדושין מג:),  
**הכא - דאמתניתין קיימינן,**  
**ואכתי לא ניתקנה שבועת היסת,**  
מאי פריך,  
להימניה במיגו.

**ויש לומר,**

**דהאי - לאו מיגו הוא,**  
**שיראים לומר פרענו לך,**  
**כי שמא יזכה האחר בדין,**  
**ויתבע מהם - פעם שנית.**

[וע"ע תוס' שבועות מה: ד"ה בעדים].



[דף כט עמוד ב]

אנו יודעים על הלילות,

**מסתמא,**

כיון שדר בימים - דר נמי בלילות,

**אם לא שטוען המערער שבודאי לא דר.**

**ור"ח פירש,**

**דמר זוטרא - קאי אפירכא דרב יימר,**

דפריך 'נוגעין בעדותן הן',

וקאמר מר זוטרא,

**אי טעין ואמר המחזיק,**

לייתו תרי סהדי,

דדרו ביה שלש שנים ביום ובלילה,

ויהבו לי אגרא ונפקו ואזלו להו,

והנהו דדיירי ביה - אחרניני נינהו,

**טענתו - טענה,**

**ולא אמרינן** נוגעין בעדותן הן,

**דהא לא דיירי בה השתא,**

דמצי למימר להו,

הבו לי אגר ביתא,

**אלא אינהו אמרו** דיירנא,

**ואינהו אמרו** פרענו,

והפה שאסר הוא הפה שהתיר,

**דאי בעו אמרי** - לא דיירנא ביה.

**ולכא למימר,**

דדילמא מכחיש להו,

**שהוא לא היה יודע כלל,**

**שהיו דרים באותו בית.**

**ובסמוך לא גרסינן** 'ומודה מר זוטרא',

**אלא** 'ומודה רבא',

דבעי שלש שנים ביממא ובליליא,

אם הנך עדים הם רוכלים המחזרים בעיירות,

**אף על גב דלא אמרו,**

דדרו ביה שלש שנים ביממא ובליליא,

**אלא אמרי,**

**בידינו היה** זה הבית שלש שנים **רצופות,**

**אף על גב** שימים רבים הם מחזרים בעיירות,

**ולא היו לנים בזה הבית,**

עדותן - עדות.

**ור"ת גרס,**

'דדיירנא ביה שלש שנים'.

ופירש,

דאביי ורבא תרוייהו סבירא להו,

הוא נשאר ביד רק עם שתי השבועות. כלומר, טענת מיגו, היא עצם הנאמנות אך ורק מצד שיכל לטעון אחרת. ובאה השבועת היסת, ומבטלת את הנאמנות לומר טענה הגורמת לו הפסד, מבלי שיישבע.

**שלב ראשון - מדוע השוכרים נוגעים בעדותן - והרי יש להם מיגו, שפרעו, שהרי אין הובה לפרוע בעדים**

עכשיו לאחר כל ההקדמות, נעבור לביאור התוס'. מאחר ואת כל מהלך התוס' מבארים התוס' במסכת שבועות, ניתן להשתמש בלשונו. התוס' שם מתמצתים את האירוע. "דמשכח חזקה דג' שנים כגון דאתו בי תרי ואמרו אגרנא מיניה ודיירנא ביה תלת שנין, ופריך הני נוגעין בעדות הן, דאילו אמרי הכי אמרינן להו הבו אגרא להאיך". בתחילה מקשים התוס' וכאן זה מובא בשאלת ואם תאמר, שהרי זו שאלה מתבקשת. ועד שבשבועות הלשון הוא וכי מה מקום יש לשאלה לוי? "ומאי קשיא, הא אין צריך לפרוע בעדים, ולהימניה במגו, דאי בעי אמר יהיבנא אגרא להאיך".

השלב הבא הוא שאלת אף-על-גב שזה קושי, שמלכתחילה ידוע כי יש על כך תשובה

הקושי שעולה כאן בתוס', שם הוא מובא כתירוץ. "ועוד אמר ר"י דלמאי דתקון רבנן שבועת היסת - לא מהימני לומר פרעתי, כדאמרינן בהדיא בפרק שני דקידושין". כלומר, אכן הם נוגעים בעדותם. אלא שבתוס' אצלנו אנו מתגברים על קושי זה, ומחלקים, שכאן מדובר על משנתנו, והיה זה בטרם תיקנו חכמים שבועת היסת.

**הסיבה לעדותם, שאין כאן מיגו, שאף אם נאמין להם, זו טענה שמלכתחילה אינם רוצים לומר**

"שלא היו רשאים לומר כן, לפי שיראים פן יזכה האחד בדין, ויצטרכו ליתן פעם שניה".

**אמנם יש מיגו - אבל טענה זו עלולה להתהפך לדעתם**

[התוס' פותחים בקושייתם, שיש מיגו "הא איכא מיגו". ומתמצים בכך שמחלישים את המיגו "האי - לאו מיגו הוא". כלומר, זו טענה שניתנת להיאמר, אבל היא אינה כדאית להם, כי זה עלול להתהפך כנגדם].

**אמר מר זוטרא אי טעין ואמר כו' -**

**הקשה ר"י בר מרדכי לפ"ה,**

כי לא טעין נמי,

אמאי לא נשאל מהו,

כי שמא אינן יודעין על הלילות,

שלא נוציא על פיהן שלא כדון,

**דבכל עדיות** - אנו דורשין יפה,

**וכאן נמי,** אמאי לא נחקור אותן מספק?

**ולאו פירכא היא,**

דכיון שהעידו על הימים,

אפילו יאמרו אין

## התוס' דוחים את קושייתו, שמסברא העדות הינה כוללת גם את הלילות

עונים התוס', שעדות רגילה, מלכתחילה, אף אינה נדרשת על הלילות, אלא אנו מניחים שבלילות לא פרח למקום אחר, והרי זה מגוחך, שאדם דר רק ביום. אולם, כאשר יש טענה ברורה, הרי לא ניתן להתעלם מטענתו. (יש לשים לב גם ללשון הגמרא ואי טעין ואמר ליתו תרי סהדי. אלא שחידושו של הרשב"ם, שכזאת טענה יכולה להיאמר לא מצד שמא, אלא רק מטענת ברי).

ידוע, כי שני שינויים הופכים את כל הסוגיה, האחד הוא הגירסא, והשני לגבי סדר השתלשלות הסוגיה, ועל מה נאמרו הדברים. רבינו חננאל, אכן משנה בשני הדברים. אנחנו למדנו כי רבא בא וביאר כיצד יכולה להיות מציאות של עדים היודעים ביום ובלילה, והביא שהיו אלו השוכרים, אשר שכרו מהמשכיר. ועל כך הקשה רב יימר, כי לא ניתן לתרץ כן, מאחר והם נוגעים בעדותם, שנאמר להם שיצטרכו לשלם פעם נוספת למרא קמא, שכעת הוא המערער, ולכן כל עדותם, היא רק על מנת למנוע מהם שישלמו פעם נוספת. ואז בא מר זוטרא ואמר, שאם יבוא המערער ויאמר, שידוע הוא שהמחזיק לא גר גם ביום וגם בלילה יצורך להביא עדים על כך.

וכעת מחדש רבינו חננאל, כי דברי מר זוטרא נאמרו בכלל על עדים שהמחזיק מביא לטובתו. ומראה כיצד השוכרים שהתקפת אותם לא יהיו נוגעים בעדות. והציור שהביא, כי השוכרים הללו כבר שילמו ועזבו את הבית. ומאחר ואף אחד לא הכריח אותם לחשוף את הסיפור שלהם, שגרו שם, ואולי ירצה המערער לתבוע מהם את דמי השכירות. ובגירסא של רבינו חננאל, זה אינו לאסיהודי ליה, אלא לאסיהודי לי, כי המחזיק הוא זה שמביא אותם.

אלא מאחר וזו היתה יוזמה שלהם - הרי אינם נוגעים בעדותם. הם כעת אינם גרים, ולכן לא ניתן לתבוע מהם תשלום על מה שכעת הם גרים. והרי הם שגילו לנו שגרו, ומצד שני גם אמרו שפרעו. ואינך יכול להאמין להם למחצה, אלא אותו הפה שגרם להם להתחייב שגרו, הוא עצמו התיר, שכבר שילמו. ואינו מסוגל להכחיש אותם, שהרי כלל אינו מכיר אותם.

ועל פי גירסתו, גם המשך הגמרא הוא שונה, שלא מר זוטרא הוא המודה לגבי הרוכלים המחזרים בעיירות, אלא הם דברי רבא, שאם אותם העדים היו רוכלים, אינם נדרשים לומר שגרו גם ביום וגם בלילה, מאחר ומדובר על רוכלים, הרי די שיאמרו שהחזיקו בה כמנהג הרוכלים. שהרי הרוכלים לא תמיד ישנים בבית, אלא הם נודדים ומחזרים בעיירות.

**הדגש בכל מהלך פרשן חדש, הוא שינוי גירסא, ופתאום הקשר בין הקטעים משתנה, מר זוטרא אינו תוקף לשיטת ר"ת, כי אם דווקא מסייע**

[היופי שבתוס' הוא שניתן לראות את אותו מהלך בגמרא באופן מעט שונה. ושוב, הדגש הוא בשני כיוונים, שינוי גירסא, וביאור הדברים על מה הולכים. כי כאן המחזיק הוא זה שמבקש את העדות לטובתו. ושינוי הגירסא במקום שמר זוטרא הולך על דברי רבא

דאין צריך להביא עדים על הימים ועל הלילות, **ורבא לא אמר** 'ביממא ובליילא', **אלא להוציא המקשה מסברתו, ולא לפלוגי אבבי אתא;**

וקאמר מר זוטרא, אם אמר **העידוני סתם**, שדרתי ג' שנים בחזקת ימים ולילות, **אף על פי שלא ראו ממש** כל הימים והלילות, **אלא** שבחזקת כן מחזיקן אותו, **שכל שעה שהיו נכנסים, פעמים ביום ופעמים בלילה,** היו רואין אותו בביתו, טענתיה טענה.

**והוה ליה למימר** 'עדותן עדות', **אלא אגב דנקיט,** **ברישא** דמילתיה 'אי טעין', **אומר נמי** 'טענתיה טענה'.

**ומודה רבא,** **וה"ה** מר זוטרא ואבבי, ברוכלין המחזרין בעיירות, **אף על גב דלא טען** - טענינן ליה, **דאין צריכים להעיד שראו ממש,** שהרי הם מחזרין בעיירות, **ואין יכולין להעיד על הראיה,** **אלא יעידו שבחזקתו היה זה הבית,** שלש שנים ימים ולילות.

**הרשב"ם מפרש, כי דברי מר זוטרא לחייבו להביא עדים גם על הלילה, היא רק אם המערער טען זאת**

רב הונא אמר, כי שלושת השנים של החזקה חייבות להיות רצופות. אלא פשוט לו, שאין מחייבים את המחזיק להביא עדים שיעידו בפירוש על כל הימים והלילות, אלא יעידו סתם שראוהו דר שלוש שנים, ומסתמא שאם בימים דר בבית, אף בלילות דר בבית. וכעת בא מר זוטרא ואומר עניין בפני עצמו, שזכותו של המערער לומר בטענת ברי, שאני ראיתי כי לא היה אצלי בביתי בלילות, ועל כן לא מחיתי, וממילא אין חזקתו נחשבת כחזקה - הרי זה זכותו לדרוש להביא עדים לא רק על היום, כי אם גם על הלילות. וברגע שמכחיש אותו - הרי זה מחזק את טענת המחזיק, שהיה מחוייב למחות.

**קושיית הריב"ם, מדוע החקירה היפה תלויה רק בטענתו?**

מקשה הריב"ם, על סברת הרשב"ם, שצמצם את בקשת מר זוטרא, רק בגלל שטען כן. שמאחר ובכל שאר החקירות של בית דין, הרי הוא עושה זאת בנאמנות לברר את האמת, ובלשונו "אנו דורשין יפה", ואם כן מה הצורך לברר על עדי לילות, רק בשל בקשתו. וכי לא היה ראוי לנו לחקור אותו מהספק, גם ללא טענתו?

דמודה רב הונא,  
כדפריך לעיל גבי באגי.

**וי"ל,**

**למי שבני אדם** שאינם חנוונים,  
**דרים בהן - בין ביום ובלילה,**  
ואותן - צריכים ג' שנים **רצופות יום ולילה,**  
**וס"ד** דחנוונים **נמי יצטרכו כן,**  
**קא משמע לן.**

**ומהאי טעמא אתי שפיר,**  
דבעינן להו שלש שנים **שלימות,**  
**דהיינו ו' שנים,**  
אף על גב דבשדות ובית הבדים,  
לא בעינן - אלא שלש שנים בין הכל;  
אלא היינו משום,  
**דכמו שאר בני אדם** הדורים שם,  
שאינם חנוונים,  
בעו ג' שנים **ביום ובלילה,**  
ה"נ חנוונים,  
בעו ג' שנים **שלימות, דהיינו** שש שנים.

**והא דלא אייתי להא לעיל,**  
גבי 'ומודה רב הונא',  
אומר ר"ת,  
משום דלא סלקא שמעתתא דבתי,  
וכי האי גוונא איכא,  
בסוף [הכונס] (ב"ק דף סא:),  
גבי 'ומודו חכמים לרבי יהודה'.

**בחנויות שנועדו רק למכירה ביום, וזדאי שאינו נדרש  
להוכיח בעלות בלילה**

הגמרא הביאה את דעת רב הונא, שהדגיש כי שלוש שנות החזקה חייבות להיות ברציפות, ולא רק שאינן מקוטעות, אלא יום וליילה. אמנם קיים מקרה חריג, שהן החנויות שבעיר מחוזא, שמוכרים בהם לחם ויין, ואז אם יטען המערער שלא ישן בהם בלילה, אין חוששים מלכתחילה לטענתו, שהרי לא לכך הן עשויות, ואין דירתן אלא ביום.

**יש חילוק יסודי האם הזמן שלא היו שובר את החזקה  
או פשוט שאינו נמנה**

מדדיקים התוס', כי המשמעות היא שמספיקות ג' שנים, עם היות ואין כאן רצף, אלא הן כמקוטעות, כי זה דרך שימושן, ויש לדמות זאת לשדות, שהיו נוהגים להשאירן בור, במשך שנה שלימה כל אנשי השדות מסביב. וכפי שראינו בעמוד הקודם, באתר בו נוהגין לזרוע שנה ולהוביר שנה, על מנת שלא להכחיש את הקרקע. אלא ששם לא היתה עולה אותה שנה מן המניין של ג' השנים. ועצם זה שרק כאשר כולם עושים כך, הרי כשזורעים כולם, שוכרים שומר.

ואומר "דרר ביה", אלא הגירסא הינה "דדיירנא ביה". והפירוש חוזר אחורה. ומר זוטרא אינו בא לחלוק על אביו ורבא, כי אם לפרש את דבריהם, ולומר שמספיקה עדות כמנהג בני אדם. ומאחר והרא"ש מבאר את דברי ר"ת בצורה נפלאה, הרי אחד השיטות הידועות הינה להשתמש בתוספות הרא"ש, או בפירושו ממש. וכאן אנו בפיסקה הבאה מביאים את דבריו, ורק מפסקים [כראוי].

**שיטת ר"ת בכל המהלך - העדים מעידים לו בדרך  
הסבירה, כמנהג בני אדם, עפ"י לשון הרא"ש**

ור"ת פירש, דמר זוטרא קאי אמילתייהו דאביו ורבא, ולפרש דבריהם, ולומר דלא בעו שיעידו העדים ממש על דירת יומם וליילה, דמילתא דלא אפשר הוא, דאטו בכפא תלו ליה, ולא נימי נמי פורתא ביממא ובליליא, ולא יצאו העדים מן העיר לפעמים יום או יומים, אלא די בעדות מקצת ימים ומקצת לילות. דומיא דחזקת קרקעות, שראוהו מכניס פירות ומוציא פירות, מכניס פועלים ומוציא פועלים, והיינו דקאמר אביו שיבבי מידע ידעי ביממא ובליליא, כמנהג שרגילין השכנים לידע, אף על גב שלפעמים יוצאין מן העיר לעסקיהם, אלא שהן מעידים כשיצאו מן העיר הניחוחו דר בבית, וכשנכנסו מצאו דר בו.

ורבא החמיר בתירוצו ואמר, דאפילו כל שעה ושעה יכול למצוא רצופין יותר מבחזקת שדות, ולא קאמר הכי אלא לאפוקי מסברת המקשה, ולא לפלוגי אביו, וקאמר מר זוטרא, אם אומר המחזיק העידו בסתם שדרתי בו שלש שנים בחזקת ימים ולילות, אף על פי שאינם יודעים שדר בו כל השנה ימים ולילות, אלא שראו שדר בו מקצת ימים ומקצת לילות - טענתיה טענה, ומספיק עדותן אם העידו כדבריו.

ומודה רבא והוא הדין מר זוטרא ואביו, אלא נקט רבא, משום דאיהו אחמיר טפי בעדות רצופין, ברוכלין המחזירין בעיירות, אף על גב דלא טעין - אנן טענינן ליה, דחזקתן אינה יכולה להיות בראייתם ימים ולילות, שהרי הן מחזירין בעיירות, לפיכך אין צריכים אלא שיעידו שבחזקת דירתו היה הבית שלש שנים.

**ומודה רב הונא בחנותא דמחוזא דביממא  
עבדי ובליליא לא עבדי -**

**פירוש,**

**ומועיל להם** אם החזיקו ג' שנים,  
**ואף על גב דלאו שלש רצופות,**  
**אלא מפוזרות היו,**  
**כיון דאורחיהו בהכי,**  
הוי כאתרא דמוברי באגי.

**ואם תאמר,**

אם כן פשיטא.

**דלא תחזקו אהדדי -**

**ואף על גב דתנן לקמן** (דף מב.),  
'השותפין אין להם חזקה זה על זה',

**פירש רשב"ם,**

**דהנא** הוזקקו לעשות כן,

לפי שלא היה להם עדי שותפות.

**וקשיא לר"י,**

דא"כ אותו שהחזיק שנה ראשונה,

יאמר שהוא שלו,

כיון שאין עדים שיש לחבירו חלק.

**ונראה לר"י,**

דלא היו רוצים שיחזיק האחד שלש שנים,

שלא תשתכח השותפות.

**עיסקת האחים שלא יצרו רצף שימוש, אמנם הגנה בינם ולבין עצמם, אך גם לגבי הרבים לא נוצרה חזקה לטובת שניהם**

הגמרא מביאה מעשה, כיצד שני אחים אמוראים רמי בר חמא ועוקבא בר חמא, קנו שפחה ביחד. אלא שצורת השימוש שהשתמשו בה האחים היתה לסירוגין. הראשון השתמש בה בשנה ראשונה שלישית וחמישית, בעוד השני השתמש בשנים הווגיות, השניה הרביעית והששית, וכך בעצם לא היה לאף אחד מהם רצף של שלוש שנות חזקה. ועשו כן, על מנת שלא יפסיד האחד את חברו. אלא מאחר ויצא ערעור עליהם, והגיע הדין בפני רבא, אמר להם, כי מה שנקטו כך, אמנם הועיל האחד כנגד השני, אך מאחר ולא נוצרה חזקה, הרי גם לגבי שאר העולם - אין כאן חזקה.

**השוואת כלל ידוע בגמרא למקרה המסויים, ומאחר ויש קושי לפרשו בדרך אחת, מגיעה הבנה חדשה**

[עם היות ששאלת התוס' היא אע"ג, שהיא כעין הערה, על זה שבכלל לא היה צורך כלל בהנהגת האחים, שהרי הינם שותפים, ואין כל צורך להתחכם. הרי כאן התוס' מביאים בתחילה את פירוש הרשב"ם, מה ההבדל בין שותפות זו, אלא התוס' מקשים על כך, ומילת המפתח הינה "ואם כן". וסוללים מהלך אחר, מדוע נהגו בכל זאת כך האחים].

**מציאות מסויימת יוצרת דין, אבל כאשר יש מציאות אחרת, ממילא משתנה הדין**

נעמדים התוס', שהרי מאחר והם שותפין, הרי הדין הוא שאין צורך לבצע מהלך של סירוגין, כי עצם היותם שותפין אינו מאפשר חזקה. והחידוש של הרשב"ם, שהרי הלכה נקבעת בשל המקרה, שהם שותפין. והוא מערער את עצם היותם שותפין, מאחר ואין להם עדים על כך, וממילא אינם נכנסים לגדר זה. אלא שבמציאות כזאת, עולה קושי אחר. כי לאחר שהראשון החזיק בה, מאחר ואין לשני כלל ראייה, שהוא שותף איתו, הרי ברגע שלוקח אותה אליו, הרי היא ממש שלו. אלא שבשל קושי זה מבאר ר"י, כי המטרה היתה

**מאחר והתוס' השוו לשני עניינים - הרי מכל השוואה הרוויחו עניין משלים**

אלא שהתוס' כאן מלכתחילה אמרו בקטע הראשון מה שנראה, לכאורה, דבר והיפוכו. שהעיקרון של דרך שימוש, ושגם הזמן בו אין שימוש אינו גורם להחשיב מקוטע - זה אכן נכון, אך באותם שדות, אותם הג' שנות חזקה - הם שש שנים, ואילו כאן הוא כותב ג' שנים. אלא כפי שמבאר בהמשך, כיוון שהחזיקו ג' שנים, אינו נועד לומר רק ג' שנים לפי הזמן, אלא שיש כאן ג' שנות חזקה, כלומר שהן שש שנים לפי הזמן.

ובעצם הפתרון לכך בנוי שיש כאן שתי השוואות שונות. לעניין שאין ההפסק שובר את רציפות החזקה, ומראה כי זה דרך ההחזקה, ההשוואה היתה למקום בו משאירים שנה שלימה את השדה כשדה בור. ובכך מבטלים את הטענה, שבאתי וראיתי כי לא עיבדת את השדה, ואז עונים לו, זו ההנהגה של כולם.

ואותה תשובה ניתן לענות למה לא היית בלילה, ועונים לו, כי אכן כל אוכלוסיית החנוונים - כך נוהגת. אבל לעניין ההוכחה שהוא השתמש ברציפות, מאחר ויש השוואה נוספת, לשאר האנשים בשכונה, שכן משתמשים הן ביום והן בלילה, כלומר, כאן כבר את היסוד שכולם כך עושים כמו בשדות - ולכן אנו רוצים זמן של שלוש שנים שלימות, ואת זה נוכל להשיג רק על ידי שש שנים של יום.

**התוס' מלמדים אותנו כלל בסידור הגמרא, ומדוע עניין זה לא נאמר כבר לעיל**

[אחד היסודות המשמעותיים בלימוד הגמרא, הוא הרצף בסוגיה, ולא יזזה קטע קודם קטע הנוכחי. והרי לכאורה היה מקום להביא את מה שנאמר כאן בחנוונים, כבר מקודם, כתשובה על כך שאין צורך ברצף.

ועונים התוס', שכך היא דרכה של הגמרא, שמאחר והיא פותחת בעניין מסויים, הרי היא ממשיכה לדון בו, ומפתחת את הדברים, למרות שרק בסופו זה חוזר גם לקטע הקודם. ואם כן, מאחר והדיון היה על בתים, הרי רק לאחר שסיימה לדון על בתים יכלה הגמרא לעבור לחנוונים. ולכן לא הזכירה מיידית את דינו של רב הונא שמודה בעניין החנויות במחוזא. ומילת המפתח הינה "משום דלא סלקא שמעתתא".

וההוכחה היא מגמרא אחרת, באה להורות שקיימת מציאות כזאת. "וכי האי גוונא איכא". כי נחלקו חכמים ורבי יהודה בנקי טמון, במסגרת אב נזיקין אש. לאחר מכן עוברת הגמרא לדון על בעלי חיים ועבדים שרק עמדו בסמוך לגדיש שנשרף, ורק לאחר שדנה בגדיש, חוזרת לדון על טמון בבתים, למרות שבאמצע עברו לדון על עניין שאינו טמון. ואף כאן הרצף בסוגיה הוא הגדיש, אף שהוא רק נושא משני, ולא הטמון, עם היותו נושא ראשי].

**גדרם של יתומים הינו מציאות שונה בתכלית, שהחמירו לתת להם הגנת יתר, וממילא לא ניתן להשוות את הדין ביתומים**

עונים התוס' את התירוץ בכמה מקומות, כי לגבי יתומים, אנו הולכים מעבר לדין הרגיל, מכיוון שקול לעיטדא, אך אנו חוששים, שקול זה אינו מספיק חזק, כהגנה על יתומים. וכפי שמצינו כי בריבוי מקרים יש חילוק בדיניהם.

### **בשכונני גוואי הואי -**

והואי לי דרך עליך.

**ונראה לי,**

**שהיה לו עדים** שהיה בשכונני גוואי,  
**אבל לא היו יודעים באיזה דרך** היה יוצא,  
**דאי לא היה לו עדים כלל,**  
דהוה בשכונני גוואי,  
**היכי הוה קאמר רב נחמן,**  
זיל ברור אכילתך,  
**דאטו יש להם** לעדי חזקה **לידע,**  
שלא היה המערער באותו בית כל שלש שנים.  
**ואם יאמר המערער,**  
הייתי עמך שני ימים,  
ואין לך שלש שנים שלימות,  
**והעדים אינן יודעים - יפסידו!**

**המעשה בו המשיך המערער לגור בחדרים הפנימיים, והיה עובר כל העת בתוך ביתו החיצוני - ולכן לא הצטרך לדעתו למחות, ותשובת רב נחמן למחזיק שיברור את אכילתו**

הגמרא מספרת "ההוא דאמר ליה לחבריה: מאי בעית בהאי ביתא?" שהרי זה בית שלי, ורק צורת הדיבור היא בלשון עקיפה. "אמר ליה: מינך זבינתיה ואכלית שני חזקה" עונה לו המחזיק, מאחר וגרתי בו כבר שלוש שנים, ויש לי גם טענה, שממך קניתי - הרי זה ביתי. עונה לו המערער, קא היה לי כל צורך למחות בך, כי הרי המשכתי לגור בחדרים הפנימיים, וכל העת עברתי בחדרים החיצוניים בהם ישבת, ואם כן השתמשתי במה שאתה טוען שהיא שלך, בצורה ברורה. "א"ל: אנא בשכונני גוואי הואי;" מתוך כך הגיעו שניהם אל רב נחמן, שאמר למחזיק - עליך לברר את אכילתך, כלומר, מבלי שתוכיח כי המערער לא היה בחדרים הפנימיים - אין לך כל חזקה. "אתו לקמיה דרב נחמן, אמר ליה: זיל ברור אכילתך." וזאת הבנת הרשב"ם, שעצם נוכחותו בחדרים הפנימיים - היא עצמה מערערת את מציאות החזקה, שגר לבדו בדירה ג' שנים, כדרך המחזיקים.

**שיטת התוס' - זיל ברור אכילתך הוא על המערער, מכיוון שלא ברור לנו כי הוא השתמש בדרך העוברת בחדרים החיצוניים**

התוס' מפרקים את טענת המערער לשניים. כי בעצם זו טענה כפולה. לא רק שהיה גם בבתיים הפנימיים, שזו טענה שאכן יש לו עליה עדים. אלא עיקר הטענה היא שהוא גם

בשל סיבה אחרת, שזה להזכיר ביניהם, שהם הסכימו לשותפות. ואינו קשור כלל לקניין השפחה.

### **אבל כתוב עיטרא קלא אית לה -**

**והא דאמר בהמפקיד (ב"מ לט. ושם ד"ה לא),**

**גבי אין מורדין קרוב לנכסי קטן,**

'ל"ש עביד עיטרא,

ל"ש לא עביד - אין מורדין,

**גבי יתמי החמירו.**

[וע"ע תוס' גיטין כח. ד"ה והניחו].

**שותפות האחים בשפחה דרך שטר חלוקה, מצרפת את שניהם, מאחר ויש קול לשטר שנכתב בעדים**

הגמרא מספרת כיצד האחים רמי בר חמא ועוקבא בר חמא קנו שפחה. אלא שמאחר ויש כאן שתי בעיות, כנגד הבעיה הראשונה שהיא בינם ולבין עצמם, שלא האח האחד יקח מהשני, לכן החזיקו בדילוג, וכך לא נוצר אח אחד עם רצף שלוש שנים. והבעיה השניה, על מנת שייחשבו כשותפות, ולא יוכלו האחרים לומר שלא החזיקו שלוש שנים ברצף. לכן כתבו שטר חלוקה (עיטדא) ביניהם ובעדים, והרי הם כאדם אחד, שלכן לאחר שלוש שנים, שוב לא ניתן לערער כנגדם, למרות שבשלוש שנים הללו, היתה שתי שנים אצל האחד, ובאמצע שנה אצל השני. כי לשטר כזה, ובפרט מאחר והיה בעדים, יש פירסום לדבר, הדבר כחזקה גמורה.

**מקרה שדינו הפוך, חייבים למצוא את נקודת השוני בין המקרים, וכאילו אנו אומרים, שיש שני מקרים נפרדים, שבכל אחד מהם דין אחר**

[התוס' כפרשן השוואתי מביאים עוד מקרה, אלא שהוא ניגודי, באשר שם שטר החלוקה לא הועיל. אלא מאחר והוא הפוך, מסתמא יש חילוק בין המקרה שם לכאן. מילות המפתח הן "והא דאמר" והחילוק "גבי יתומים החמירו".]

**התוס' מביאים כי במקרה דומה, בהורדה לנכסי קטן, עם היות שיש עיטדא - הרי זה אינו מועיל, ולכן אין מורדין קרוב לנכסי הקטן**

הגמרא בפרק המפקיד מביאה את כללו של רב הונא, שאין מורדין קרוב, הראוי בעצמו לירש, לנכסי קטן שנשבה. וזאת מכיוון שאינו יודע למות, והקרוב יחזיק בקרקע של הקטן ויאמר לו בשקר, שזה חלק ירושה מאביו. אלא שעל כך מציע רבא פיתרון. ובארעתא נמי לא אמרן שאין מורדין את הקרוב, אלא דלא עביד עיטדא [שלא נעשה שטר חלוקה כשמת האב], אבל עביד עיטדא קלא אית לה, קול יש לחלוקה שנעשית בשטר, והכל יודעים שלחלקו של קטן באו, ולא לנכסי אכיו.

ואולם הגמרא דוחה את דברי רבא: ולא היא כמו שאמר רבא! ולא שנא עביד עיטדא, ולא שנא לא עביד עיטדא, לא מחתינן [אין מורדין].

**שלא היה למערער עדים,**

מדקאמר,

'לאו קא מודית' כו',

אי הוה טעין,

קמי דידי זבנה מינך,

או דר בה חד יומא,

**היה נאמן אף על פי שלא החזיק שלש שנים,**

מיגו דאי בעי אמר,

לא היתה שלך מעולם.

**אבל ודאי השתא דאמר,**

מפלניא זבינתה דזבנה מינך,

**והודה שהיתה שלו,**

**תו לא מצי למיטען,**

קמי דידי זבנה מינך,

או קמי דידי דר בה חד יומא,

במיגו דאי בעי אמר בתחלה,

לא היתה שלך מעולם,

**דמיגו למפרע - לא אמרינן.**

**כדמוכח לקמן (דף מא:),**

גבי ההוא דדר בקשתא בעיליתא ארבע שנין,

ואמר מפלניא זבינתיה דזבנה מינך,

אתא לקמיה דר' חייא,

אמר ליה אייתי סהדי,

דרר ביה אפילו חד יומא,

ואוקמינא לה בידך;

משמע,

דאי לית ליה סהדי,

**אין נאמן לומר,**

קמי דידי דר בה חד יומא,

**במיגו דאי בעי אמר מינך זבינתיה,**

**כיון שכבר הודה,**

דלאו מיניה זבנה,

לית ליה תו מיגו,

**ואין לו להאמינו,**

**במאי דקאמר השתא מיגו,**

**שהיה יכול לשקר בתחילה קודם שהודה,**

דלא הוה מסיק אדעתיה,

שהיה זקוק לטענה זו.

והא דקאמר התם רב,

וחזיתיה לדעתיה דחביבי,

דאי הוה א"ל קמי דידי זבנה מינך,

הוה מהימן ליה,

במיגו דאי בעי אמר מינך זבינתה,

**לא קאמר שהיה עדיין נאמן בטענה זו,**

**אלא כלומר,**

היה עובר בשטחו של המחזיק. ומאחר והוא ממשיך להלך בתוך מה שהמחזיק קורא לזה שטח שלו - לא חש כלל למחות. אלא שאותם עדים שהביא את הנקודה הזאת, של מהי הדרך שנכנס לחדרים הפנימיים הלך - את זה הם באמת אינם יודעים. ומחזקים התוס', את ראייתם, שיש לו עדים על עצם מגוריו שם, מתוך תגובתו של רב נחמן, שלא דחאו לחלוטין, שיצטרך להביא ראייה, כי אם שרק נדרש ממנו הברור על צורת אכילתו, כלומר השימוש, מצד המעבר.

**מאחר והיו שתי דרכים, ועדי החזקה לא ראו אותו נמצא בשטחו - הרי זה עצמו מחזק את טענת המחזיק**

למעשה, כפי שכותב התוס' רי"ד היו שם שתי דרכים. כך שבקלות הוא אכן יכול לגור בחלק הפנימי, מבלי לערער את החזקת המחזיק בחלק החיצוני. וכאן משתמשים התוס' בכלי הגיחוק, של טענה בלתי סבירה שנדרוש מעדי החזקה. מאחר וכלל לא מחה, לא ניתן לגלגל על עדי החזקה לדעת שמעולם המערער לא היה שם, ואם היה יומיים כטענתו, יאלץ המחזיק להפסיד. שהרי כל העת ראו שהוא גר לבד. ומאחר ואם המציאות הינה שהיו שתי דרכים, ולא הביא המערער שתמיד עבר בדרך המסויימת - הרי המחזיק יזכה.

**הגאונות של התוס' היא הן על החילוק לגבי הדרכים, והן לגבי הבאת שאלה שיש בה גיחוק**

[שאלת תמיהה הינה תמיד כלי חזק, וכי העדים של החזקה יזדקקו לידע דבר שאינו סביר?! ולכן התוס' מפצלים את הדיון לשניים. ברור להם שהיו עדים גם למערער. אלא שהעדויות הינה רק על חלק מהתמונה, שהיה גר בשטח הפנימי. אך עדיין היה ניתן להשאיר את החזקה, באם נטען, שהוא נכנס לשם, שלא דרך המחזיק.]

[דף ל עמוד א]

**לאו קמודית דהא ארעא דידי הוא -**

**פירש רבינו שמואל,**

**דאם מוחזק זה שלש שנים,**

**וטוען,**

'מפלניא זבנתיה, דזבנה מינך קמי דידי',

**דנאמן במיגו,**

דאי בעי אמר,

מינך זבנתיה ואכלתיה שני חזקה,

**אי נמי,**

**אם יש לו עדים,**

**שהחזיק בה המוכר יום אחד.**

והביא ראייה,

מההיא דדר בקשתא בעיליתא דלקמן.

**וכדבריו כן הוא,**

**היכא דיש עדים למערער,**

שהקרע שלו היתה,

**אבל בעובדא דהכא דמשמע,**

אי הוה טעין **מעיקרא קודם שהודה**.  
**וה"ה** דאי הוה **טעין מעיקרא**,  
 קמי דידי דר בה חד יומא,  
**דהוה מהימן**.

ועוד ראייה מסוף פרק דזה בורר (סנהדרין דף לא.),  
 גבי ההיא איתתא,  
 דנפק שטרא מתותי ידה,  
 אמרה ידענא ביה,  
 בהאי שטרא דפריע הוא כו',  
 ולא הימנה רב נחמן,  
 א"ל רבא,  
 והא אי בעיא קלתיה,  
 א"ל - כיון דאיתחזק בבי דינא,  
 אי בעיא קלתיה - לא אמרינן;  
**אלמא אף על גב דקודם שראינוהו בידה**,  
**היתה נאמנת לומר דפרוע הוא**,  
**במיגו דאי בעיא קלתיה**,  
**השתא** דאתחזק בבי דינא,  
 פירוש שראינוהו בידה,  
**לא מהימנה**,  
**דאין כאן עוד מיגו**,  
 שעל כרחק צריכה עכשיו טענה זו,  
 שהיא אומרת אם רוצה לפטור את הלוה.

ובקונטרס פירש שם,  
 אתחזק שהיה השטר מקוים,  
 ואין נראה לר"י,  
 דמה מועיל,  
 דמ"מ אי בעיא קלתיה.

ועוד ראייה,  
 דתנן בפרק שבועת הדיינין (שבועות דף לח:),  
 'מנה לי בידך,  
 אמר לו הן,  
 למחר אמר לו תנהו לי,  
 נתתיו לך - פטור',  
 ופריך מינה (שם מא.),  
 למאן דאמר המלוה את חבירו בעדים,  
 צריך לפורעו בעדים,  
 'והא הכא - כיון דתבעיה בעדים,  
 כמאן דאזופיה בעדים דמי,  
 וקתני פטור',  
**ומאי קושיא**,  
 שאני הכא,  
**דפטור מיגו דאי בעי אמר**,  
**אתמול לא היו דברים מעולם**,

**אלא ודאי** כי האי גוונא,  
**לא אמרינן מיגו**.

**ומה שפירש הקונטרס**,  
 בפרק בתרא דכתובות (דף קט: ושם),  
 גבי עשאה סימן לאחר,  
 דאם טען ואמר,  
 חזרתי ולקחתיה ממנו,  
 לאחר שעשיתיה סימן בשמו - נאמן,  
 דהפה שאסר - הוא הפה שהתיר,  
 דמאחר שיש עדים שהיתה שלו ונגזלה ממנו,  
 ואין לו זכות למחזיק אלא על פיו,  
 של זה המערער, שעשאה סימן לו,  
 והרי חזר ואמר לקחתיה ממך.

אין נראה לר"י,  
 דבכי האי גוונא,  
 לא אמרינן מיגו כדפרישית,  
**דעל ידי מה שהיה יכול לטעון תחילה**,  
**אינו נאמן עכשיו**.

**אלא נראה** לר"י,  
**דהתם נמי**,  
**מיירי** דחזר ואכלה שני חזקה,  
 אחר שעשאה סימן.

וכי תימא,  
 אי אכלה שני חזקה פשיטא,  
 ומאי קמ"ל ר' יוחנן דנאמן,  
 מתני' היא,  
 דחזקה שיש עמה טענה הרי זו חזקה,  
 וי"ל,

דס"ד דלא מהימן,  
 כיון שערער עליו,  
 קודם שאכלה שני חזקה,  
 לומר שהיא שלו,  
 לא עביד איניש,  
 דלזבנה בתר הכי קמ"ל.

וכן ההוא עובדא, דמייתי התם,  
 איירי בשאכלה שני חזקה.

**ובעובדא דידן**,  
**אי הוה מייתי המחזיק סהדי**,  
**דדר ביה חד יומא**,  
**נראה לרשב"א**,  
 דהוה ליה לאוקומי לארעא בידיה,  
 אף על גב דליכא מיגו,  
**מ"מ טענינן ללוקח**,

**אלא אי הוה משכח סהדי,**  
 דדר ביה ההוא גברא חד יומא,  
**הוה מוקי לה רבי חייא בידיה.**

**טענה שקניתי דרך צד שלישי, בעצם מחזקת את היות המערער הבעלים המקוריים, ושבדור שהוא לא קנה ממנו, ולכן נדרש לצאת**

הגמרא מביאה מקרה במי שהחזיק בקרקע פחות משלוש שנים, ובאים הבעלים ומערערים עליו. ומאחר וכל חזקה נדרש שתהיה טענה של קנייה. הוא שואל אותו מה מעשיך כאן. ועונה לו, שקניתי מפלוני שקנה ממך. לפיכך עונה לו המערער, והרי אתה בעצמך מודה כי הקרקע במקורה היתה שייכת לי. וגם אתה מודה, שאתה לא קנית ממני ישירות, ואם כן אינך בעל דברים עבורי, ועליך להסתלק מכאן, ועל מעשה זה פסק רבא, שלטענתו יש תוקף מן הדין.

**הרשב"ם מביא שני מקרים קרובים לדברי הגמרא, בהם כן היתה נאמנות למחזיק, בין שכן גר בה שנות חזקה, ובין אם המוכר החזיק בקרקע לפחות יום**

מביאים התוס' את פירוש הרשב"ם, שניתח שני שינויים קלים מהסוגיה. האופן הראשון, למשל, אם כבר יש לו כן חזקה של שלוש שנים, הרי אף שיש תשובה על טענתו, אבל מאחר והיה יכול לטעון שקנה ממנו ישירות, הרי זה נחשב מיגו טוב, וטענתו כן מתקבלת. האופן השני, בו אנו מחזקים את מציאות מי שקנה ממנו, שאם יש לו עדים, שהמוכר גר בקרקע לפחות יום אחד, הרי סימן שאינו סתם סוחר קרקעות, ולכן היה יכול לקנות ממנו, וזו היא הסוגיא של הדר בקשתא בעיליתא, שכך נפסק, שכזה מוכר הינו מוכר שהיה רשאי לקנות ממנו, ואין לו לטרוח למצוא מי היו הבעלים הראשונים.

**מאחר ולא הביא עדים על היות הקרקע של המערער, אלא הכל בנוי על הודעת המחזיק - היה יכול להכחישו ולומר, שלא היתה שלך מעולם, אבל לאחר שכבר הודה לו - אינו יכול חוזר בו ולטעון אחרת**

התוס' מקבלים את דברי הרשב"ם. אלא שמרחיקים לכת, כי כל טענת המערער כאן לא היתה בנויה על עדים של המערער, שהקרקע היתה שלו. שהרי כל כוח טענתו מבוססת על הודאת המחזיק, באומרו "לאו קא מודית?". ולכן הם מוסיפים יכולת תגובה ראויה של המחזיק, בפני התבצעה המכירה שלך אל מי שקניתי ממנו, או שמי שמכר לי גר בה יום אחד, אף שלא הביא עדים על כך, היה נאמן אף במקרה בו לא החזיק ג' שנים, כי היתה לו טענת מיגו, שיכל לומר שלא היתה שלך מעולם. שהרי כל טענת המחזיק אינה מחמת ראיה או עדים שהביא על היותו הבעלים, ואת הטענה הזו היה יכול לפרוץ בטענה אחרת, שלא היתה קרקע זו שלך מעולם. אמנם, מודים התוס', שיכולת שימוש של טענה זו הינה רק בפעם הראשונה, אבל לאחר שכבר הודה לו, אינו יכול לחזור ולומר, שהיה לו מיגו שבהתחלה היה אומר טענה זו, שקיים לנו כלל ברור והגיוני, שמיגו למפרע - לא אמרינן.

**מאחר שהיה המוכר נאמן לומר,**  
 זבינתה מינך,  
 במיגו דאי בעי אמר לא היתה שלך מעולם.

**ואף על גב דהאי לוקח ידע שהיתה שלו,**  
 והוי כחד סהדא,  
 מכל מקום הוי מיגו,  
 כדמשמע לקמן (דף לג:),  
 גבי נסכא דר' אבא,  
 דאי לא דהוי מחויב שבועה,  
 ואינו יכול לישבע,  
 היה נאמן לומר דידי חטפי,  
 במיגו דאי בעי אמר לא חטפי,  
 והיה מכחיש את העד,  
 והכא לא הוי מחויב שבועה,  
 דאין נשבעין על הקרקעות.

וכי האי גוונא מצינו,  
 בסוף המוכר את הבית (לקמן דף ע.),  
 גבי מפקיד אצל חבירו בשטר,  
**דאע"ג דלא טענינן ליתמי נאנסו,**  
**אפילו הכי טענינן להו החזרתיו לך,**  
**כיון שאביהם היה נאמן בטענה זו,**  
 במיגו דאי בעי אמר נאנסו.

ואומר ר"י,  
 דלא דמי,  
 לההיא דהמוכר את הבית,  
 דהכא אם היה רוצה המוכר לזכות בטענה זו,  
 דלא היתה שלך מעולם,  
 לא היה מעכבה הלוקח,  
 שהרי יודע היה שהיתה שלו.

כתב רבינו חננאל,  
 ראינו לרבותינו הגאונים ז"ל,  
 דהאי מחזיק,  
 לית ליה למיחת לדינא בהדי מריה דארעא,  
 אלא האי דזבין ליה נחית בהדיה.

ואין נראה לרשב"א,  
**דהא כל זכות שתבא לידו - מכר ראשון לשני,**  
**ולא יוכל לדחות ולומר לו,**  
**לאו בעל דברים דידי את,**  
 ולקמן אשכחן בהדיא,  
 גבי ההוא דדר בקשתא בעיליתא,  
**דלא מצי למימר ליה,**  
**לאו בעל דברים דידי את,**



שהביאה אותו לבית הדין, כי כאשר היה בידה - כן היתה יכולה לשרוף.

### הוכחה נוספת, לאחר שאמר לו הן, על שיש לו מנה חוב, אינו יכול לומר מיגו שהיה אומר לו לא היו דברים מעולם

התוס' מביאים ראייה נוספת, על כך שלא ניתן לומר מיגו למפרע. מדובר שלאחר שאמר לו שיש לו מנה חוב בידו, למחרת כשביקשו אמר לו שנתתיו. והקשו על כך, ששמי שמלווה בעדים, אף הוא חייב לפורעו בעדים, ואם כן כיצד כעת יכול לומר לו נתתיו לך, והרי לא היו לו עדים על כך. ודוחים התוס' נסיון לדחיית קושיה זו. שלכאורה, אם אתמול בשעה שבא ואמר לו מנה לך בידי, היה מכחישו לחלוטין ואומר לא היו דברים מעולם - היה יכול לעשות זאת. אלא חייבים לומר כפי שיסוד של התוס', שלאחר שאמר הן, אינו יכול לומר למחרת, כלומר מאוחר יותר, לא היו דברים מעולם. אלא זו טענה חד פעמית, ומרגע שאמר אחרת, שוב אינו יכול לחזור אליה.

### לאחר שחתם לו כסימן על השדה לאחר - לומר ר"י, שאינו יכול לחזור בו, וחייבים לתרץ, שמה שחזר ולקחה ממנו, היתה כאן מציאות חדשה של אכילת שני חזקה

במסכת כתובות מובא במשנה, שאם המוחזק בשדה עשה את השדה כסימן לשדה אחר, והמערער חתם על כך, שוב אינו יכול לערער. ולא היה לו לחתום על שטר זה, ובכך שחתם - איבד את זכותו. אמנם, אם לאחר שעשאה סימן, טען ואמר שלאחר מכן חזרתי ולקחתי ממנו, הרי הוא נאמן, שהרי יש לו עדים שהשדה היתה שלו ונגזלה ממנו, וכל כוחו של המחזיק, מגיע מצד הסימן, וכעת הוא חוזר ואומר לקחתי ממנה, הרי יש כאן את הדין הפה שאסר - הוא הפה שהתיר.

אמנם ר"י חולק על כך, כי אינו יכול לטעון כעת מה שהיה יכול לטעון בתחילה, כי לאחר שכבר חתם על השטר, אינו יכול לומר שהיה יכול להימנע מכך. אלא חייבים להעמיד שמדובר שלאחר שעשאה סימן, אכלה שני חזקה, ונוצרה מציאות חדשה. והחידוש הוא, שהיה לנו מקום לסבור, שמאחר וערער עליו תחילה, אין זה נהוג שאדם ימכור לאחד כזה. ולכן היה מקום להשמיע לנו את החידוש שהוא אכן נאמן. ומאותה הסוגיה ניתן הוכיח, שמה שהיה האב לטעון חזרתי ולקחתי ממנו נאמן, ומשמע לתוס', שכדי שהאב יטען כזה דבר, בהכרח שמדובר, שאכן אכל שני חזקה.

### הכלל של טענין ללוקח, הוא אפילו לטעון טענה של מיגו שלא היתה שלך מעולם

מחדשים התוס' כלל מעניין. עם היות והוא עצמו אינו יכול לטעון מיגו למפרע, או מיגו שלא היה שלך מעולם, הרי אם היה המוכר כן גר יום אחד, הרי הוא לוקח, וקיים לנו הכלל שטענין ללוקח. ועם היות והלוקח עצמו יודע שזה היה שלו, הרי יש לדמות זאת לנסכא דרבי אבא, שאלמלא היה מחוייב שבועה ולא היה יכול להישבע, כן היה נאמן לומר שאכן חטפתי את שלי, ואף היה לו מיגו שכלל לא חטפתי, ובכך היה מכחיש את העד. ומאחר ואין נשבעין על קרקעות, הרי כאן אינו מחוייב שבועה, וממילא כן יכול להכחישו ולומר, אכן את שלי לקחתי.

### התוס' מחזקים את דבריהם, שלא ניתן לומר מיגו של שקר למפרע, שהסיבה שאמר את האמת בתחילה, דלא חשש שיהיה נזקק לשקר המסויים

התוס' מוכיחים את דבריהם מדיוק בסוגיית קשתא דעיליתא. ונביא את הסוגיא "ההוא גברא דדר בקשתא בעיליתא ארבע שני, אתא מארי דביתא אשכחיה, א"ל: מאי בעית בהאי ביתא? א"ל: מפלניא זבינתה דזבנה מינך; אתא לקמיה דר' חייא, א"ל: אי אית לך סהדי דדר בה איהו דזבנת מיניה ואפי' חד יומא - אוקימנא לה בידך, ואי לא - לא." מדייקים מכך התוס', שאם עכשיו אין לו עדים על המוכר שדר שם אפילו יום אחד, לאחר שכבר הודה שקנה מפלוני, שוב אינו יכול להחזיר את הגלגל ולטעון שקר, שקנה ישירות ממנו. כי לא היה מסיק על דעתו שיצטרך לטענה זו, ולכן הצלחנו לברר את האמת. וכל ענין המיגו, היא להאמין לו, מאחר וקיימת לו טענה שכעת הוא יכול לאומרה. ואדרבא, ברור שאם יטען כעת טענה הפוכה, שאינו אומרה אלא רק לטובתו, והיא כנגד המציאות, שהוא עצמו הכחיש אותה.

### מדייקים התוס' בדברי הגמרא, שעם היות והגמרא שם מודה שהיה לו מיגו שקנה ישירות ממנו, אלא מצמצמים זאת, שזה היה לפני שהודה שקנה מהמוכר, כלומר לא ממנו ישירות

מביאים התוס' ראייה מהמשך הגמרא בקשתא דעיליתא שרב, אשר ישב לפני דודו רב חייא, ראה כי דעתו של רב, שאם אמר החזיק לבעל העלייה, בפני המוכר שלי קנה ממך, נאמן, כלומר טענתו מהימנה, מאחר והיה לו מיגו, שיכל לומר לו קניתי ממך. אלא שמדייקים התוס', שיש לצמצם ולהגביל מיגו זה, רק אם היה טוען זאת קודם שהודה. אבל לאחר שאמר שקנה מהמוכר - שוב אינו יכול לשמור מיגו זה.

### היכולת של המיגו לשרוף את השטר טובה, כל עוד לא ראינוה בידה והתחזק הדבר בבית הדין

התוס' מביאים ראייה לדבריהם מגמרא מפורשת ממסכת סנהדרין. מסופר שם על אשה שיצא שטר מתחת ידיה. טענה האשה שהוא פרוע. ויש שם שתי גירסאות האם רב נחמן האמין לה. התוס' מביאים ראייה מהגירסה שלא האמין לה, ועל כך אמר לו רבא שישב לפניו, והרי אם תרצה תוכל לשרופו. ושוב משתמש רב נחמן ביסוד זה: "כיון דאיתחזק בבי דינא - איבעיא קלתיה - לא אמרינן." כל יכולתה לשרוף ולהעלים את השטר היתה קיימת לפני שהראתה אותו.

אמנם אם לא היינו רואים את השטר, אכן היא היתה יכולה לשרופו. ולכן היתה נאמנת לומר שהוא פרוע מאחר והיה לה מיגו זה של השריפה. אלא שכעת שהשטר התחזק בבית הדין, היא לא יכולה להחזיר את טענתה המקורית, אלא ברור לנו, שכעת היא במצוקה, ולכן טענה זו כבר אין היא נאמנת לפטור את עצמה, מאחר ואין לה מיגו.

### הנקודה הינה שכל עוד יכלה לשרוף - הרי יש לה מיגו

התוס' בשם ר"י, דוחים את פירוש רש"י, שהכוונה של אתחזק, הוא שהביאוהו לבית הדין לקיימו. כלומר לאשר חתימותיו, ולראות שאינו פרוע. ולפי זה מעולם לא היה לה מיגו, כי זה כעין מיגו נגד עדים. אלא שהבעיה היא עד

מכל מקום טענין ללוקח, מאחר שהיה המוכר נאמן לטעון. אלא שיש חולקים על כך, מכיוון שהמחזיק היודע כי הנכס היה של המערער, והוא כבר לא יוכל להשתמש בגוף טענה זו. "שהרי יודע שהיתה שלו" [דף ל עמוד ב]

## מפלניא זבינתיה דזבנה מינך ואכלתיה שני חזקה אמר ליה פלניא גזלנא הוא -

פירוש,

יש לי עדים שהוא גזלן;

ואפילו דר ביה חד יומא,

הא קי"ל,

דגולן - אין לו חזקה.

ולא כפירוש הקונטרס דפירוש,

דאין לו עדים,

שהחזיק בה המוכר אפילו יום אחד,

דתו לא הוה מצי טעין פלניא גזלנא הוא,

משמע שרוצה לפרש 'גזלנא הוא',

לא שיש לו עדים שהוא גזלן,

אלא כלומר, בגזל בא לו הקרקע בידו.

ואין נראה לר"י,

דהוה ליה לאסוקי כדמסיק לעיל,

לא קמודית לי,

דארעא דידי הוא,

ואת - מינאי לא זבינתיה וכו'.

מעשה שבעל הקרקע רצה לקנות מאדם, ולאחר מכן טוען, שאותו האחד גזלן, שרשאי לומר כן, ומה שקנה הוא בדמים מועטים שיהיה לו שקט

הגמרא מספרת על מעשה בההוא גברא, דאמר ליה לחבריה, שהחזיק בשדהו "מאי בעית בהאי ארעא [מה מעשיך בשדיך]?"

אמר ליה המחזיק למערער "מפלניא זבינתה, ואכלתיה שני חזקה".

אמר ליה המערער למחזיק "פלניא גזלנא הוא, ואת שלי מכר".

אמר ליה המחזיק למערער "והא אית לי סהדי, דאתית באורתא ואמרת לי: זבנה ניהלי, [והרי יש לי עדים המעידים שפנית אלי באחת הלילות, ובקשתני לרכוש עבורך את השדה מאותו פלוני]. ואילו שלך היא השדה לא היית מוציא מעותיך בחינם, אלא תובע את אותו אדם לדין!"

אמר ליה המערער למחזיק "אכן כך עשיתי, ואף ששלי היא ויכול אני להוציא ממנו בדין, מכל מקום אמינא בלבי: איזבון דינאי [אקנה בכסף את דיני] ", כלומר, אמרתי בלבי: טוב לי לקנות בדמים מועטים קרקע הראויה לי, ולא לטרוח ולבוא בדין!

ראייה לשיטת הרשב"א, שטוענים ללוקח, אע"פ שלו אין מיגו, בשעה שיש למוכר מיגו

מי שהפקיד אצל חבירו בשטר, ליתומים הרי אין את המיגו של אביהם, שהיה יכול לומר החזרתי לך, במיגו שנאנסו. אולם, מכיוון שכל חיוב התשלום של היתומים מגיע מכווח האב, הרי מאחר ואב כן היה יכול להיות פטור, אם כן הבן המגיע בבחינת רגל אביהם - אף הוא פטור.

הר"י חולק, כי שני המקרים אינם דומים, ובשעה שיש מיגו טענה שהיא שקר בעליל, לא היה יכול לטעון שלא היה שלך מעולם, ולעכב לעצמו את הבית

אמנם מקשה על כך ר"י שאינו דומה. ויש שתי סוגי טענות שונות. טענה אחת, שאפילו אם אביהם היה טוען נאנסו. עם היות וזו טענה לא כל כך סבירה, שהרי זה דבר שאינו מצוי, ולכן לא טוענים אותה מלכתחילה. אבל בשעה שאביהם היה טוען טענה זו, הרי היתומים מותר להם לעכב את ולא לשלם, על הספק. אבל בשעה שיש טענה שברור לנו שהיא שקר, שלא היה שלך מעולם - זו טענה שאינה יכולה להיאמר, כי הוא עצמו יודע בוודאות, שהבית כן היה שייך למערער, ולכן אינו יכול לבסס את זכותו בבית, על סמך מידו שאינו אמת.

רשב"א מבהיר, כי אף שהמחזיק לא קנה ישירות מהמערער, הרי בכך שקנה מהמוכר - עוברת לו גם הזכות להתדיין עם המערער, ובכך שוללים את שיטת הגאונים, המזבאת ברבינו חננאל

רבינו חננאל מביא את שיטת הגאונים, הסוברים, שאם המחזיק כן היה מצליח להביא ראייה שהמוכר אכן גר לפחות יום אחד, הרי מאחר והמוכר הוא זה שקנה את הקרקע - הרי רק הוא יהיה יכול לדון עם המערער, מכיוון שהוא היה הקונה הישיר. ואילו למי שכעת מחזיק בקרקע - לא יוכל לדון עימו, ויוכל המערער לסלקו ולומר, איני מכיר אותך, ולא התרחשה בינינו כל עיסקא, ובלשון הגמרא "לאו בעל דברים דידי את". אלא שהרשב"א חלוק על כך, באשר המוכר אינו רק מעביר את גוף הקרקע, אלא גם את כל שאר זכויותיו, כולל את זכות הדיון, ומביאים על כך ראייה מגמרא, מהסיפור של אותו זה שגר בקשתא דעיליתא, שאכן אם היה מוצא הוכחה שדר בה אפילו יום אחד, לא רק שלא היה לדחותו, אלא אפילו רבי חייא היה מעמיד את הקרקע בידיו.

גם התוספות כה ארוך, יש לתמצת את העקרונות, ולצאת ממנו עם היסודות העיקריים

[המיוחד בתוס' זה, שהוא מבאר מספר עקרונות, ואיתם הוא מטייל לאורך הש"ס. עיקרון ראשון שלא אומרים מיגו למפרע. שלאחר שכבר הודה, אינו יכול להחזיר את הגלגל ולטעון כעת, מה שמתחילה היה מסוגל לטעון - כי מאחר והודה, לא העלה בדעתו שיצטרך לכוח טענה זו. "דמיגו למפרע - לא אמרינן".

מצד שני, אפילו שהמחזיק עצמו אינו נאמן בכך, הרי אם למוכר עצמו היה מיגו, ומדובר שהביא הוכחה שאכן המוכר גר בה לפחות יום, הרי המוכר מעביר ללוקח גם את זכות הטענה. "אף על גב דליכא מיגו -

**דאכלה שבע שני,  
לא מהימני ליה,  
דהא איהו דמכחיש להו,  
דמודה שלא אכלה,  
אלא שני חזקה,  
דהיינו שלש שנים.**

**אדם הטוען כי ישיב שני חזקה, ולאחר מכן מבאר את דבריו, שכוונתו לא היה לצמצם לשלוש שנים, אלא מעבר לשלוש שנים**

הגמרא מביאה מעשה בההוא גברא, דאמר ליה לחבריה "מאי בעית בהאי ארעא"?

אמר ליה המחזיק למערער "מפלניא [שהוא ידוע כבעל הקרקע] זבינא, ואכלתיה שני חזקה!"

אמר ליה המערער למחזיק "והא נקיטנא שטרא, דזבנא לי מיניה, הא ארבע שני, [והרי מחזיק אני בשטר שכתוב בו שאני קניתייה מאותו פלוני לפני ארבע שנים], ואתה הרי אומר שרק שלש שני חזקה אתה יושב בקרקע זו, ונמצא שקנית אתה מאותו פלוני את השדה שנה לאחר שכבר אני קניתייה ממנו".

אמר ליה המחזיק למערער "הנה יש עמדי עדים, שכבר יושב אני בקרקע זו למעלה מארבע שנים, ואם תאמר לי: הלא אתה עצמך אמרת, שישבת בשדה "שני חזקה" דהיינו שלש שנים, ושוב איני יכול לחזור ולטעון שישבת בשדה ארבע שנים ויותר -

מי סברת "שני חזקה" - שאמרת בתחילה - תלת שני בלבד קא אמינא! לא כן הדבר, אלא שני חזקה טובא קא אמינא [שני חזקה רבים הוא שאמרת], אלא שלכך אמרת בסתם "שני חזקה", משום שלא הייתי יודע שיש בידך שטר מכירה מאותו פלוני הקודם לשלש שני חזקה!

אמר רבא: אכן עבידי אינשי דקרו לשני טובא "שני חזקה"! והני מילי שנאמן המחזיק לטעון שקנאה מן המוכר קודם לשטרו של זה, אם הביא עדים דאכלה שבע שני, [שהחזיק בקרקע שבע שנים], דקדים חזקה דהאי לשטרא דהך, [שבאופן זה נסתיימה חזקתו של המחזיק קודם לשטרו של המערער] -

אבל אם לא אכלה אלא שית שני בלבד, הרי נמצא שקודם אכילת שני חזקה מכרה הבעלים לאחר, שהרי תאריך השטר הוא לפני ארבע שנים, ואין לך מחאה גדולה מזו שמחה בעל הקרקע במחזיק, במה שמכרה לאחר, ואם כן בטלה חזקתו.

**התוס' מבארים בהיפוך, שמה היה הדיון, במצב בו אין רגילות לקרוא לשנים רבות בתואר המצמצם של שני חזקה, שמשמעותם היא שלוש בלבד**

[אחד הנושאים המרתקים בפרק חזקת הבתים הינו שילוב של מציאות וטענות. הטענה הישירה שאכל את הקרקע שני חזקה, פירושה הוא שלוש שנים. וכך אפילו המציאות היתה שאכן היה בקרקע זו שבע שנים, שהם שלוש שנות דין חזקה, שקדמו למכירה, שהיתה לפני ארבע שנים, הרי הדבר תלוי עד כמה ניתן להרחיב את הביטוי שני חזקה, למעבר לשלוש שנים. וכך מבארים התוס', את הכלל של רבא, שאכן אדם

אמר רבא: אכן עביד איניש דזבין דיניה [אכן עשוי אדם לקנות את דיניה], כי יש אנשים תמימים שאינם רוצים להתקוטט אפילו על שלהם, ועדיף להם לשלם כסף כדי ליטול את שלהם בלי דין ומחלוקת.

**מבנה התוס', הקדמת הפירוש הראוי, וציון שאינו כקונטרס**

[לעתים התוס' פותח בהבאת פירוש הקונטרס, ולאחר ששולל אותו, הוא מציג את פירושו, אך כאן זה להיפך, הוא מציג את פירושו, ורק לאחר מכן מביא שזה אינו כקונטרס, ואלא רק שמעיר שזה אינו, אלא אף מביא דעה נוספת, המבארת את הקושי שבדברי הקונטרס.

התוס' בנוי משלושה שלבים. הראשון פותח בלשון "פירוש", שמשמעותו, שהוא אכן הפירוש הראוי והנכון לסוגיה. לאחר מכן אנו שוללים את פירוש הקונטרס. ולאחר מכן מובאת דעת ר"י, השולל אף הוא את פירוש הקונטרס.]

**אמידת גולן יכולה להיות בעוצמות שונות, הבאת עדים על כך, או רק אמירה, אף ללא עדים**

גם כאן אנו פתאום מבינים, כי יש הבדל בין אמירה, ולבין הבאת עדים על אמירה זו. כידוע בעל הקרקע הוא נקרא מרא קמא, ובדוגמת המוציא מחבירו עליו הראייה, גם כאן יכולה הקרקע לצאת ממנו רק עם טענה, קניתי ממך, ובנוסף אכלתייה שנות חזקה, מה שמסייע לי, כנגד חיסרון שטר המכירה. אולם, כאן יש לנו גורם ביניים, המוכר. למחזיק יש טענה של קנייה, אך לא ממרא קמא. וכאן המציאות הינה, שהמערער תוקף את גורם הביניים, ולא שיוצא כנגד זה שלא מכר לו, אלא שהוא אינו קשור לקרקע, ולפיכך הקרקע הגיעה אליו בגול. וכעת אנו רואים שלושה מהלכים על גורם ביניים זה.

הפירוש הראוי - אמירתו יש לה תוקף של עדים, ולפיכך, אף אם תהיה עדות שהיה שם יום. ואז כאילו יש רשות למחזיק, לומר שכבר שם גר אדם חדש. אז העדות על היותו גולן, מרסקת את המציאות שהיה בה יום, כי זה המשך רציף של גולנותו.

הקונטרס פירש, שלמחזיק אין כלל עדים, שהמוכר החזיק בה יום אחד. כי אם היו לו עדים שקנה ממוכר, שפתח עידן חדש, לא היה יכול המערער, כי המוכר הינו גולן. ואם כן, מחדשים התוס' מילת מפתח "משמע". שאמנם המערער טוען שהוא גולן, אלא בניגוד לפירוש התוס' הנכון, הכוונה שהדבר הוא בגדר אמירה בעלמא, וללא עדים, אלא שמערער קובל שבגזילה באה אליו הקרקע.

וכאן מגיע ר"י, ואומר, שאם זו המציאות כפירוש הקונטרס. שמדובר שאין למערער עדים, וכל אמירתו גולן, אין לה תוקף. היה יכול לטעון כנגד המחזיק, והרי אתה עצמך טוען שהקרקע הינה שלי. אלא שמאחר ויש לו טענה חזקה יותר, שממש יש לו עדים כנגד המוכר, אלא היה נזקק להביא טענה חלשה זו.

**עביד איניש דקרי לשני טובא שני חזקה -**

אבל אי לא עביד,  
אף על גב דאית ליה סהדי,

**הריב"ם טוען שהיה יכול לשקר ולטעון לו, שקנה ממנו, וכעת עליו להאמין לו מיגו כוח טענה זו, שאכן קניתי קודם ממך**

התוס' מביאים כי מקשה הריב"ם, שגם אם אכל רק שלוש שנים, יש לו שתי טענות, ג' שנים מלאות הרי הן חזקה. ובמקום לספר את כל האמת, שקנה דרך מישהו אחר, היה מלכתחילה לטעון ישירות ממך קניתי. הטענה האחת הזו, קניתי ממך. עם היותה טענה שיקרית, שאכן לא שזו המציאות, אלא עצם זה שניתן לטעון אותה, מבלי שהבעלים יוכלו להתגונן, זה מה שנקרא מיגו. והיא טענת המשנה, כאשר עצם הימצאותה של טענה זו סוללת לו נאמנות, לומר את מה שהוא טוען שזו אכן האמת לאמיתתה, שלקחתי ממך קודם.

**מטרת תוס' זה אינו רק סתם להביא קושייה ולשלול אותה. בתחילה להביא מיגו מהריב"ם אלא כאן בא ר"י ועוקר לחלוטין את המיגו**

[אלא שיש כאן כלל יסודי במשפט הטענות. אין האדם טוען טענה שיקרית, רק על מנת שיישמעו דבריו. מיגו הינה טענה אפשרית, עם היותה שאינה אמיתית, אבל הכלל היסודי שבה שאכן יכולה להיאמר, מבלי לחשוש שיתבזה.

וכאן המיגו יהיה עוד לרעתו, כי ברגע שהוא ישלוף את השטר שקנה ממנו, ועם היות ואנשים לא נוהגים לשמר את שטרותיהם, הרי מצד שני, זה רק מצב שבא להגן על האדם, אבל אם בא עם שטר שהוא קנה, הרי הוא מתבזה. כי על עצם המכירה יש לה קול, ורק לא ידע האם שימר את שטרותיו. ולקחת סיכון כה מטופש, הרי במו ידיו הוא מקלקל לעצמו.

ויש גם אפשרות נוספת להבין מדוע לא יכול לומר מיגו זה. והגדרה זו הינה נקראת מיגו למפרע. כי בעצם הדיון כלל שני שלבים. בתחילה בא המחזיק בקרקע ואמר את כל טענותיו שיש לו. ואכן הוא טוען שקנה את הקרקע מפלוני ואכלתי שנות חזקה. אלא שכעת מאחר ואומר המערער שקנה את השדה ארבע שנים קודם, הוא נעמד עם הגב אל הקיר, וכעת מנסה לשלוף טענה שתגן עליו, ולומר שקנה את הקרקע מבעל השטר עצמו. אבל את הטענה הזו, לא היה יכול לומר בשלב הראשון של הדיון, כי היא היתה בלתי הגיונית, והאמין בטענתו שאמר בתחילה, וכל מה שהוא כעת מנסה להמציא טענה, זה עצמו מעיד שכל טענה זו לא באה מהאמת, אלא שזו טענה, שרק במצב שהסתבך לרעתו יש לה תועלת.]

**אמר רבה מה לו לשקר -**

**'רבה' גרסינן,**

דאביי **ורבא אמרינן לקמן** (דף לג:),

**דלא סבירא להו** הא דרב חסדא,

**דמה לי לשקר** במקום עדים - **לא אמרינן.**

יכול לקרוא לשנים מעבר לשנות חזקה שהם שנים מרובות, רק בתואר המצמצם של שני חזקה. וזאת מאחר והעיקר בעיניו אינו לדייק ולציין שמדובר שאכל רק שלוש שנים.

אלא שכאן התוס' מבצעים ממש היפוך בכל החשיבה. שרק מאחר וכך נהוג, הרי לא תופסים אותו בדקדוק דבריו. וכפי שמצינו בנדרים, שהולכים אחר לשון בני אדם. וכאן עם היות והמציאות הינה לטובתו, שאכן יש לו עדים שאכל שבע שנים. הרי אנו באים ואומרים, שאם אין את הכלל של רבא, ואדם אינו יכול להרחיב את כמות השנים עם טענת חזקה. הרי בנקודת הזמן בו הוא עומד, המחזיק טוען רק שלוש, בעוד שהמערער מכחיש אותו. כי אנו נשארים עם הטענה שלו. וכך הטענה גוברת על המציאות.]

[דף לא עמוד א]

**אבל אכלה שית שנין כו' -**

הקשה ר"י בר מרדכי,

**אפילו לא אייתי סהדי, אלא דאכלה שלש שנין,**

**יהא נאמן לומר לקחתיה קודם מינך,**

**במיגו דאי בעי אמר מינך זבינתה.**

ואומר ר"י,

**דאין זה מיגו,**

**דמעיקרא לא יטעון כלל מינך זבינתה,**

**דאין יודע,**

אם יש לזה שטר שקנאה ממנו.

**אכילת שש שנים בלבד, מוכיחה כי המכירה היא באמצע זמן החזקה, ולכן מתבטלת**

הגמרא הביאה מעשה, שהמערער אמר לחברו, מה הינך עושה בקרקע שלי. תשובתו, קניתי אותה ממוכר, ואכלתי שנות חזקה. עונה לו המערער, יש לי שטר, מאותו המוכר שהוא עצמו מכר לי לפני ארבע שנים. כלומר, אני קניתי לפניך. ואינך יכול בכלל לקנות את הקרקע, מכיוון שלפני ארבע שנים, כבר הקרקע שייכת לי, ואתה שאומר שזה שלוש שנים, הרי זה כבר הקרקע אינה של המוכר.

אלא, שאז הוא אומר לו, לא הבנת אותי, שאני אמרתי שאני מחזיק בה שנות חזקה, לא התכוונתי לצמצם רק לשלוש שנים, אלא הרבה יותר.

כעת מדייקת הגמרא, שיש שני מצבים. אם הוא אכן מביא עדים, על כך שאכל שבע שנים, סימן שיש לו שלוש שנים תמימות, וחזקה לפני טענת הקנייה של המערער. אבל אם העדים הינם רק על שש שנים, נמצא כי באמצע תקופת אכילתו מתרחשת מכירה, המוכיחה, שהוא כבר לא יכול לאכול רצף של שלוש שנים בקרקע, ולסיים שנות חזקה. והמכירה היא כדוגמת המחאה. שבעל הקרקע, מלגלג על המחזיק, בכך שהוא מוכר אותה לאחר, ובכך קוטע ומבטל את נסיון חזקתו.

מינך ובינתיה ואכלתיה שני חזקה. וכנגדו מובאת אותה סברא, שכאן אומר אותה אביי. "אבי רבא לא סבירא להו הא דרב חסדא 'מה לי לשקר' במקום עדים - לא אמרינן". ומאחר ורב חסדא אומר כרבה. ורבא ממש חלוק עליו, זה היה יוצר סתירה, אם היינו אומרים כי רבא אומר את דברי רבה כאן.

### מה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן -

תימה לרשב"א,  
אמאי הוי במקום עדים,  
נימא של אבותיו היתה יום אחד,  
ונימא שלקחתיה מאבותיך,  
דהא טוענין ליורש,  
ומהימנין ליה,  
בהא דקאמר שאבותיו דרו בו יום אחד,  
במיגו דאי בעי אמר מינך זבנתיה.

ולקמן נמי,  
דקאמר דמודו נהרדעי,  
דהיכא דאמר של אבותי שלקחיה מאבותיך,  
דחוזר וטוען,  
הא אפילו לא יטעון שלקחיה,  
אלא אמר שדרו בה יום אחד,  
אנן טענינן ליה.

ואומר רבינו יצחק,  
ד'של אבותי' משמע,  
שהיתה מעולם של אבותי,  
ולא שלקחיה,  
עד שיפרש בדבריו.

ולקמן דנקט 'שלקחיה',  
לא שצריך שידע שלקחיה,  
אלא שיטעון 'של אבותי',  
שראיתי שדרו בה יום אחד,  
על כן אני רוצה לזכות במשפט,  
דשמא לקחיה אבותי,  
וטוענין ליורש.

### מה לי לשקר במקום עדים - לא אמרינן, פירוט המעשה והטענות

הגמרא הביאה מעשה, בו כל אחד אמר בתחילה שהקרקע היתה של אבותי. אך בשלב הבאת הראיות, האחד אכן הביא עדים כראיה לדבריו, בעוד השני הביא עדים, רק על זה שהחזיק שנות חזקה. ובעוד רבה טען, שמאחר ויש לו עדי חזקה, הרי יכול הוא לשקר ולטעון שקנה ממנו, ואז יש לו גם חזקה וגם טענה. אך על כך ענה לו אביי, שמאחר ויש לו עדים, כדבריו, שהיו של אבותיו, הרי כל טענת השקר, נחשבת כמיגו כנגד עדים, ואינה מועילה.

### מלכתחילה כל צד אמר של אבותי, אך בהבאת העדים, האחד הביא עדים על כך, והשני, הביא עדים על שנות חזקה

הגמרא מביאה מקרה, בו כל צד טוען שקרקע זו הינה של אבותיו. זה היה בשלב הראשוני של הדיון. וכעת שעברו לשלב הבירור, כל אחד מהם הביא עדים על עניין אחר. צד אחד, הביא עדים לחיזוק גוף דבריו, שאכן קרקע זו היתה של אבותיו. בעוד הצד השני, אמנם הביא עדים, אלא רק על כך שאכל שנות חזקה. לאחר גוף הדיון בבית הדין מובאת בגמרא מחלוקת אמוראים, האם ניתן להאמין לדברי מי שהביא עדים שאכלה שנות חזקה, בטענה שיכול הוא לומר לו, קניתי ממך, וגם יש לי שנות חזקה, טענה המגובה בעדים, וללא שיש מי שיכול להכחיש עובדה זו. והגמרא מביאה סברא זו, משמו של רבה, מה צורך לו לשקר, והרי יש לו טענה חזקה ביותר.

### מטרת תוס' זה היא להוכיח, שהאמורא שאמר מה לי לשקר הוא רבה ולא רבא

[כעת יש דיון בין רבה לאביי. כידוע, רבה היה רבו של אביי, עד אשר קראו אביי, מאחר ושמו האמיתי היה נחמני כשם אביו, ולא רצה לומר כל העת את שם אביו, ולכן הכינוי אביי הוא שמך הוא כאבי. פעמים רבות אכן יש דיון ישיר בין הרב לתלמידו הממולח, והמקשן. מצד שני, כל הגמרא כולה הינה הוויות אביי ורבא.

ולפני שנצלול לגוף הטענות, הרי מטרת תוס' זה הוא לברר ולהוכיח, כי הגירסא כאן היא אכן רבה.

אלא שבירור גירסא אחת ההוכחות לכך, שהכלל "מה לי לשקר", לא היה יכול להיאמר ע"י רבא, מכיוון שקיים דיון אחר, בו דעתו ממש הפוכה, ולכן ברור לנו כי כאן יש לגרוס רבה, כשם הרב של אביי. ובהמשך נבאר את גוף הטענה שם, ובמה היא סותרת טענה זו. ששם מובא, שרבא עצמו ממש מחזיק בדעת אביי כאן.]

### דברי רבה כאן בסוגיה היא מה לי לשקר, בניגוד לדברי אביי, שבמקום עדים - לא אמרינן

בגוף הדיון, אביי חולק על טענת רבה 'מה לי לשקר', שהרי חזקה אינה בה דבר, מאחר ואינה בנויה על טענה. כי כל חזקת השנים היא רק לאחר שקודם אומר שהיתה קנייה מסודרת, ורק שיש לו זכות לא לשמור את השטר, מאחר וכבר שנים מרובות הוא בקרקע. אבל לתפוס קרקע בכוח, ולומר הנה אני כבר שנים כאן, על כך אומרים בחיך, אכן יש לה חזקה שהינך גולן שנים ארוכות. שהרי לטעון מינך זבינתיה ואכלתיה שני חזקה, כדברי רבה, נסתרת על ידי עדים, המוכיחים, כי אין זה כפי שטען בתחילה שהם של אבותיו, אלא נהפוך הוא.

### ההוכחה היא מגמרא מפורשת, שרבא חלוק על רבה, וברור כי לא היה יכול לומר דברים אלו

דיון זה מופיע בדיוק פעם נוספת בגמרא בהמשך, וכל החילוק הוא רק השמות. במקום רבה כאן, נאמר אמר רב חסדא, ומובאת בדיוק טענת "מה לי לשקר, אי בעי אמר ליה:

ההתנהלות הכספית של הוריהם, אבל זה שהיו שם יום אחד, זו ידיעה, שהם בהחלט ראו ומספרים.

**בכל דעה יש גם סברא וגם הוכחה, אלא שהדיוק אינו מגוף דברי הגמרא, אלא מהבנתה בצורה חדשה**

[התוס' כאן הציג שתי סברות הפוכות, האחת בשם רשב"א והשניה בשם רבינו יצחק. והחידוש הוא שהם מביאים ראיה מגמרא בכל אחת מהסברות, אלא לא מהגמרות עצמן וכלשונן (בדוגמת התוס' הקודם), אלא בכל גמרא הם ממשיכים ומפרשים את הגמרא, ורק מתוך הפירוש החדש בגמרא, הם מביאים ראיה על כך. או להיפך, מאחר והם מפרשים עם יסוד מסויים, הרי עליהם להתמודד ולבאר את הגמרא, באופן שלא יסתור את היסוד שלהם, וכמובן שהדברים יתלבשו היטב במהלך הגמרא.]

**ומודו נהרדעי היכא דאמר שלקחיה כו' -**

**מספקא לר"י,**  
היכא **דנפיק** לבראי,  
**וחזר ואתא** לב"ד,  
אי מצי למימר הכי.

**גם נהרדעי, באופן בו הוא מוסיף ואינו מכחיש דבריו הראשונים - רשאי לעשות כן, שאינו חוזר מדבריו**

קיים לנו כלל של נהרדעי, שאין ביכולתו של אדם לטעון, ולאחר מכן שיצא מבית הדין, ויבוא מישוהו וילמד אותו כיצד לטעון, ואז לחזור ולטעון. אולם, קיים גם מקרה, בו הם כן מודים לשיטת עולא, שאדם יכול לטעון ולחזור ולטעון. "ומודו נהרדעי, היכא דאמר ליה: של אבותי שלקחיה מאבותיך - דחוזר וטוען;" והרעיון הוא, שמכיוון שבדבריו הנוספים אין הכחשה לדבריו הראשונים, אלא הוא רק מוסיף - הרי לא ניכר כאן המושג של חוזר, שמשמעותו אינה רק שהוא בא לבית הדין, כביכול חוזר לשם, וטוען טענה נוספת, אלא חוזר פירושו חוזר מדבריו הראשונים, כי אז איננו מאמינים למה שבאו ואמרו לו בחוץ לומר.

**ביאור ספיקו של ר"י, מה נקרא חזרה**

המעניין כי כשביארתי את הגמרא, טרם ראיתי את מהלך התוס', ואת ספקו של ר"י, אלא אמרתי כביכול את התשובה, ובאופן שאין כאן ספק. אולם מתוך מה שאמרת, כן ניתן להדגיש היכן הוא הספק. שכפי שביארנו שיש שני מושגי חזרה, עצם זה שחוזר מדבריו, ועצם זה שיוצא מבית הדין, ואז יש מקום שילמדו אותו טענות חדשות. ואז ספיקו של ר"י, שאמנם יכולים ללמד אותו גם טענות מוצלחות, אשר אין בהם חזרה מדבריו, אבל מבחינתו הוא יצליח להרוויח בגלל אותה ההוספה.

**לבאר את מחלוקת ר"י על פי החקירה של "גברא" ו"חפצא"**

[נראה לבאר את מהלכו של ר"י בסגנון למדני. שהרי ידוע החילוק בין "גברא" לחפצא". וכל הספק של ר"י

**הוא יכול לטעון טענה פחות חזקה מאבותי לקחיה מאבותיך, אלא מספיק שדרו בה יום אחד, במיגו שלקחה ממנו**

מקשה רשב"א בשאלת תימהון. מדוע הינך אומר, שזה כנגד עדים. הוא עדיין יכול להישאר בטענתו, שאכן היתה של אבותיו, עם שינוי קל - "נימא", שאבותיו היו בה יום אחד. ואז מאחר והם נפטרו, והוא לקחה מהם, הרי מעמדו הוא כדורש, הרי אנו טוענים עבורו. כי אנו כטוענים כן יכולים לומר, שנאמין לדבריו שהיו בה אבותיו יום אחד, מאחר ויש לו כיתום ויורש מיגו, לומר שקנה ישירות ממנו.

**הבאת חיזוק לשאלת רשב"א מהגמרא בהמשך הסוגיה, אך באופן עם שינוי קל**

התוספות מחזקים את קושיית הרשב"א, שאיננה סתם סברא מדהימה, אלא ממש מבוסס על הגמרא כאן בהמשך הדיון "ולקמן נמי". שהרי הגמרא בהמשך מבארת מתי הוא יכול לטעון טענה נוספת, ומתי לא, כי בטענתו החדשה, הוא מבטל את טענתו הראשונה. אבל כאשר הוא נשאר בטענתו הראשונה, ורק יוצר בה פירוש חדש, דרך הוספה. הרי אין לזה אף לשיטת נהרדעי, הסוברים שאינו חוזר וטוען, אפשרות לטעון את הטענה המחודשת, מכיוון שאינו חוזר מטענתו הראשונה. כלומר, הביטוי טוען וחוזר וטוען מבוסס על שני שלבים, טענה ראשונה, סתירה לטענתו הראשונה דרך טענה שנייה. אבל טוען וטוען - אין בכך את משמעות החוזר, שהוא בעצם כביכול כחוזר מדבריו שטען בבית הדין, ועשאו כשקר. ואם כן, מאחר והיה יכול לומר טענה חזקה זו של אבותי שלקחיה מאבותיך, כלומר, הוא נשאר בכך שהיתה כטענתו הראשונה שהיא של אבותיו. הרי אף טענה מופחתת שזה של אבותי שלקחיה מאבותיך, והעיקר שגרו בה אפילו יום אחד, היא טענה קבילה.

**טוען וחוזר וטוען - משמעותו שבטענה השנייה, היתה ממש סתירה לטענתו הראשונה, ולא ניתן כלל, לומר את שתייהן בו זמנית**

אולם, בניגוד לדעה הקודמת, הרי יש כאן פירוש חדש לגדר של חוזר וטוען. הכוונה של היתה של אבותי, בהגיון הבריאי של כל און, הוא שמשמעותו, שזו אמירה חזקה, שמשמעותה שהיתה מעולם של אבותיו. אמירה נוספת שהיתה רק ליום אחד, היא כנגד ההבנה הבסיסית. אם זו אכן מלכתחילה היתה המציאות, הרי היה נדרש לפרט ולומר זאת מפורשות. ומאחר וזו המשמעות, נמצא כי רבי יצחק חולק על דברי רשב"א וכן הראייה שמביא מהגמרא.

**אמירה תמימה של 'של אבותי' - יש לה משמעות ברורה, ועם היות ואינו סותר דבריו לגמרי, היה מלכתחילה נדרש לפרש כוונתו, שנוגדת את פשט הדברים**

מאחר ורבינו יצחק לומר, כי אמירה "של אבותי" יש לה משמעות מאוד חזקה. הרי הוא מעמיד את המשך הגמרא, ללא טענה זו. אלא מספיק שיאמר בטענתו שראה אותם יום אחד דרים בה, הרי מאחר והוא יורש, אנחנו כבר נרחיב את טענתו, ונאמר במקומו, שעם היות והדבר היחידי שראה היתה שהיו בה יום אחד, אם כן ניתן לטעון עבורו, שממש לקחיה מאבותיו של השניים, שהרי אין היתומים יודעים את

**משמע דרב נחמן לא מצי סבר,**  
**בשום ענין כרב חסדא,**  
 דחשיב להו סהדי שקרי,  
 ומנא ליה?  
 דלמא סבר רב נחמן,  
 דמכאן ולהבא הוא נפסל,  
**ומיהו הא איכא למימר,**  
**משום דלא קיימא לן כרבא בהא.**

**ונראה דסוגיא דהכא,**  
**כההיא לישנא דחידוש,**  
 אבל ללישנא דפסידא דלקוחות,  
 סבר דלא אמר ליה,  
 רבא לרב נחמן מעולם הכי.  
 ולריב"א נראה,  
**דלא דמי הך דהכא לההיא דמרובה,**  
**דהתם - גניבה וטביחה - תרי מילי נינהו,**  
**ולהכי אגניבה דלא איתזום - לא איתזום,**  
**כיון דלהבא הוא נפסל,**  
**אלא הכא - כי איתכחוש אאכילה,**  
**איתכחוש נמי אאבהתא,**  
**דאבהתא בלא אכילתה - לא מהני,**  
**דהוי מוקמינו בידיה,**  
**דאית ליה סהדי דאכלה שני חזקה,**  
 דנאמן לומר היתה של אבותי יום אחד,  
 במיגו דאי בעי אמר,  
 מינך זבינתה,  
 ומיהו,  
 אכתי דחשיב לה גמרא,  
 כעדות אחרת - לא אתי שפיר.

המקרה בו קיימת הכחשה רק בעדות האכילה, האם ניתן  
 להאמין לאותם העדים בעניין האבות, או שרק העדות  
 בעניין האכילה - היא זו מוכחשת לחלוטין?

הגמרא מביאה מקרה, בו שנים נחלקו על שדה. מצד שלב  
 הטענות שניהם אמרו באותו האופן. האחד אומר שהיתה של  
 אבותיו ואף אכלה שנות חזקה, ואף השני אומר שהיתה של  
 אבותיו ואכלה שנות חזקה. אלא הפער ביניהם התרחש בשלב  
 ההוכחה. לגבי האכילה כל אחד מהם אכן הביא עדות על  
 אותם שלוש שנים שאכלה. אלא שהראשון הביא עדים הן  
 על כך שהיתה של אבותיו, והן על כך שאכל שנות חזקה,  
 בעוד השני מביא עדות רק על כך שאכל שנות חזקה באותן  
 שנים בו אכל חבירו, ואילו לא הביא עדים על שהיתה של  
 אבותיו.

על מנת להבין את הפסק של רב נחמן יש להבין תחילה  
 מה כאן הבעיה. והבעיה היא שעל שנות האכילה העדים

בנוי רק על הגברא. "דנפיק .. וחזר ואתא". וכפי  
 שביארנו כי החשש שילמדוהו מחוץ לבית הדין. ואילו  
 מה שביארנו בצד השני הוא ה"חפצא", שהוא חזרה על  
 גוף דבריו, וגם לכך מתייחסים התוס' "למימר הכי",  
 לומר דברים שאין בגופם חזרה.]

## אמר ליה רבא והא עדות מוכחשת היא -

תימה,  
**אמאי הואי עדות מוכחשת,**  
**והא רבא אית ליה,**  
 במרובה (ב"ק ד' עב; ושם ד"ה רבא),  
 ובפרק זה בורר (סנהדרין דף כז. ושם ד"ה רבא),  
**דעד זומם - מכאן ולהבא הוא נפסל,**  
**ולא מפסל אלא משעה דאתכחוש,**  
 ואית לן למימר,  
 אאכילתה - דאתכחוש - אתכחוש,  
 אאבהתא - דלא אתכחוש - לא אתכחוש,  
 דהכי אמר במרובה (ב"ק דף עג. ושם),  
 דהוזמו על הטביחה,  
 ועל הגניבה - לא הוזמו,  
**אף על גב דתוך כדי דבור העידו,**  
**על הגניבה ועל הטביחה,**  
 לרבא - כיון דמההיא שעתא דקא מיתזמי,  
**הוא דקא מיפסלי,**  
 אטביחה דאיתזום - איתזום,  
 על הגניבה דלא איתזום - לא איתזום.

**וללישנא דהוי טעמא דרבא התם,**  
**משום דעד זומם - חידוש הוא,**  
 ואין לך בו - אלא משעת חידושו,  
**ניחא,**  
**אלא ללישנא,**

**דמפרש טעמא דרבא,**  
 משום פסידא דלקוחות,  
**הכא נמי נהימנינהו.**

**ואפילו היכא דליכא פסידא דלקוחות,**  
**לא מיפסל למפרע,**  
**אפילו לההיא לישנא,**

מדבעי התם,  
 מאי איכא בין האי לישנא להאי לישנא,  
 ולא קאמר איכא בינייהו,  
 היכא דליכא פסידא דלקוחות.

ועוד קשיא,  
 דקאמר בסמוך אליבא דרב חסדא,  
 כולי עלמא לא פליגי,

**שלושה שלבים בתוס', הבאת הקושיה בהשוואה, תוך הבאת תימוכין. השלב השני הוא ניתוח מקור ההשוואה לפי חלוקת הטעמים, ושלב שלישי, הבאת דרך החולקת על התימוכין, וממילא מתבאר, כי יש להבין שכאן הוא מקרה שונה**

[כדרכם התוס' משווים בין סוגיות. ועל כן, החשבון של רבא כאן שהעדות הינה מוכחשת. ואילו בדיון לגבי עד זומם, הרי רבא הוא בעצמו סובר הוא, כי רק מכאן ולהבא הוא נפסל, ורק לאחר שהוכחש.

ואם כן, כיצד יכול רבא עצמו לומר, כי זו עדות מוכחשת, והרי ההכחשה היתה רק לגבי האכילה, אך לא לגבי האבות. "אמאי .. והא רבא אית ליה". וסומכים התוס' על סוגיה נוספת, בה רואים אנו, כי אין מתייחסים למה שהוזמן לעניין טביחה אך לא לעניין גניבה.

השלב השני הוא מאחר ורבא עצמו אמר שני טעמים לגבי עד זומם ופיסולו מכאן ולהבא - ולפיכך יש לראות כיצד סוברת סוגייתנו. והאם ניתן שרק לטעם אחד לא תהיה סתירה.

השלב השלישי, והוא תירוץ הריב"א, שאת הראייה שהבאנו מגניבה וטביחה - אותה לא ניתן לומר. "דלא דמי הך דהכא להאיא" וממילא כשאין זה דומה באות מילות המפתח "דהתם .. אלא הכא".

**יש להבין את יסוד התוס' בסנהדרין, ומעין זה יובא כאן בסוף התוס' בטעם הריב"א**

התוס' בסנהדרין מציין, שמאחר והעדות תחילה היתה על האבות, ועליה לא הוכחשו, אלא רק על האכילה. ומביאים מב"ק, כי עם היות והוזמן רק על הטביחה ולא על הגניבה, ואפילו שתוך כדי דיבור הוכחשו - הרי רבא סובר, שאין בכך על מנת לפוסלם למפרע. ומחדשים שם התוס', כיון שאותם שתי עדיות בקרקע אחת - הוי כעדות אחת כדמפליג התם, אבל הכא אף על פי שהוחזקו שקרנין על הטביחה, הרי על הגניבה לא הוחזקו.

ועם היות שהתוס' כאן ידברו על הריב"א בסופם, אציע כאן את הדברים. שהרי היסוד הוא שלא ניתן להשוות, "לא דמי". כי גניבה וטביחה הינם שני דברים נפרדים, וקודם מתרחשת הגניבה. ואילו כאן זה פסק אחד. כי אבות ללא אכילה - לא היה מועיל, כי הרי לשני יש שנות חזקה. ועוד שהיה נאמן לומר שהיו של אבותיו יום אחד, במיגו שהיה אומר קנייתה ממך. אלא שבסופו של דבר, מאחר והגמרא כן מחשיבה זאת לעדות אחרת, לא ניתן לתרץ כך.

**בסופו של דבר דוחים התוס' את סברת הריב"א, שמשוגייתנו הגמרא כן מתייחסת כשתי עדויות**

ההיגיון של הריב"א אכן נכון. אלא שמאחר ובגמרא בדף ב' מובא, כי הגמרא תולה את מחלוקתם של רב נחמן ורבא במחלוקת אחרת של רב הונא ורב חסדא. בשם רב הונא, "עד

מוכחשים. פסק על כך רב נחמן שבגלל שהיתה הכחשה בעדות אכילה - הרי היא כאילו בטלה, והוא אומר העמד עדות אכילה כנגד אכילה - אבל מצד שבעדות על האבות אין הכחשה - נאמין לו, ולפיכך נשאר בידו. אמנם רבא חלוק על דבריו. שאינך יכול לפצל את העדות ה"חפצא", אלא יש כאן עדים פסולים. ומאחר ואחת מהן היא כת פסולה - הרי עדותן תיבטל לגמרי, שהאנשים, ה"גברא" - העדים הם הנפסלים, ולא התוכן הוא מה שנפסל.

**על מנת להבין את קושיית התוס', יש להכיר את שני היסודות שעליהם מבוססת קושייתם**

מקשים התוס', על עצם קושיית רבא על רב נחמן, ולכן הדיבור המתחיל בדבריהם הוא על דברי רבא. ויש שני מרכיבים בקושייתם, המרכיב הראשון הינו הזמן הקובע, מה שנהוג בישיבות לכנות "חלות", כלומר מתי מתרחש המאורע של היותם עדים מוכחשים, האם הוא נפסל כבר מהזמן בו העיד, בבחינת ל"מפרע", או שהוא נפסל רק לאחר ההכחשה, כלומר, מכאן ולהבא. והמרכיב השני, הוא על היכולת להפריד על שני דברים שאמרו העדים. ומדמים את המקרה כאן למקרה שבו גם היו שני מרכיבים, גניבה וטביחה, בדומה למקרה אצלינו שיש כאן דיון אחד לגבי האכילה ודיון נוסף לגבי מה שהעיד לגבי טענת אבותיו.

**אביי ורבא נחלקו בזמן פסלות העד הזומם, ובטעם לכך - הבנת טעמם**

נקדים תחילה את מחלוקת האמוראים בעניין עד זומם. ומתוך כך נבין את שיטת רבא, על מנת להקשות מדבריו שם לדבריו כאן. ומאחר והתוס' יודקקו לנתח את רבא, לפי שני הטעמים שהוא מביא. וזו הסוגיה המובאת בסנהדרין. "איתמר, עד זומם; אביי אמר: למפרע הוא נפסל, ורבא אמר: מכאן ולהבא הוא נפסל. [ומבהירה הגמרא את טעמיהם]. אביי אמר: למפרע הוא נפסל, מעידנא דאסהיד רשע הוא, והתורה אמרה אל תשת ירך עם רשע - אל תשת רשע עד.

[טעם ראשון בשיטת רבא, יש כאן חידוש, שהתורה אמרה להאמין דווקא לשניים, ואולי הפוך הוא. ולכן עיקר הזמן בו הוא נפסל, הוא הזמן בו התורה האמינה לאחרים]. רבא אמר: מכאן ולהבא הוא נפסל; עד זומם חידוש הוא: מאי חזית דסמכת אהני? סמוך אהני! אין לך בו אלא משעת חידושו ואילך.

[טעם נוסף בדברי רבא, הוא שהרי בסופו של דבר - כאן ההלכה היא כאביי, שאכן העד הוא רשע, אלא שמסיבה צדדית, של מה הוא עלול לגרום לאחרים, אנו פוסלים אותו משלב מאוחר יותר]. איכא דאמרי, רבא נמי כאביי סבירא ליה, ומאי טעם קאמר מכאן ולהבא - משום פסידא דלקוחות. מאי בינייהו? - איכא בינייהו דאסהידו בי תרי בחד ותרי בחד, [וכאשר על כל עד באה כת של שניים ופוסלת אותו, אין הדבר נראה כחידוש של התורה, לסמוך דווקא על השניים שבאו בתור כת שנייה]. אי נמי דפסלינהו בגזלנותא [וגם כאן אין בזה חידוש של התורה]. ואמר רבי ירמיה מדיפתי: עבד רב פפי עובדא כוותיה דרבא. מר בר רב אשי אמר: הלכתא כוותיה דאביי. והלכתא כוותיה דאביי ביע"ל קג"ם.



הכחשה, פה יודה רבא שלמפרע הוא נפסל. וממילא ניתן לתרץ את קושייתם על פי טעם זה. ואכן התוס' בהמשך דבריהם מכריעים, כי סוגייתנו הינה רק לפי הבנה זו, ועד שהם אומרים, כי מי שסובר שטעם עד זומם בגלל הפסד לקוחו, יאמר כי רבא מעולם לא דיבר עם רב נחמן בעניין זה.

### **גם ניתן לתרץ לפי הטעם של הפסד לקוחות, כי כאן אין מדובר על הפסד לקוחות**

מאחר וחכמים באו ופסלוהו למפרע - הרי אין להמציא חילוק חדש שלא נאמר בגמרא, שמאחר וכאן מדובר במקום בו אין הפסד ללקוחות. שהפסילה למפרע היתה אפילו במקום בו אין לקוחות ב"פועל". כי החשיבה של הגמרא היא שמאחר ויכולה להיות מציאות של לקוחות ב"כוח" - זה מה שגורם את פיסולם מכאן ולהבא, ואין לחלק בטעמים על מנת לשנות את הפסק דין של רבא. ואם סברתך היתה נכונה מעירים התוס', הרי הגמרא היתה צריכה לומר מפורשות, שמה שאיכא בינייהו (בין שני טעמיו של רבא) הוא כשאין הפסד בין הלקוחות.

### **אין לומר, שרב נחמן יכול לסבור כרב חסדא, ולהעמיד שמדובר מכאן ולהבא**

הגמרא מנסה להעמיד את מחלוקתם של רב נחמן ורבא במחלוקת אמוראים קדומה יותר של רב הונא ורב חסדא, לעניין שתי כתות עדים שהוכחו האם יכולה כל כת להעיד בנפרד, או כדעת רב חסדא, שמכאן ולהבא אין אנו מקבלים מהם כלל, שהם עדים שקרנים לגבינו. ואם כן מעירים התוס' שוודאי לא ניתן לומר, שרב נחמן יסבור בשיטתו, והרי הגמרא עצמה אמרה על דבריהם, כלומר, אכן אי אפשר לדחות ולומר שהן רבא והן רב נחמן סוברים כרב חסדא, כי ודאי שלשית רב חסדא אין אנו יכולים לקבל את עדותם ששל אבותיו היא, היות וידוע לנו שאחת הכתות שקרנית, ואין אנו יודעים מי היא, ונפסלו לכל עדויות שבעולם. אלא שמקשה הגמרא, מדוע הינך אומר כך, אולי יחלק רב נחמן עצמו בין מכאן ולהבא הוא נפסל? ודוחים התוס', שהרי קיימא לן כרב נחמן בדי ממונות, וגם בדיון של עד זומם אין אנו פוסקים כרבא.

[דף לא עמוד ב]

### **וזו באה בפני עצמה ומעידה -**

תימה,

בין לרב הונא בין לרב חסדא,

**נהמנינהו** לבתראי,

**במיגו,**

**דאי בעי פסלינהו לקמאי בגזלנותא.**

**ומיהו,**

**במיגו דאי בעי הוי מזמי להו,**

**ליכא להמנינהו,**

דיראים להזימן - פן יוזמו גם הם.

ונראה לי,

**דמיגו במקום עדים - לא אמרינן.**

כאן לא אמר רב הונא אלא לעדות אחרת, אבל לאותה עדות - לא". כלומר, משמע שהגמרא בשלב הזה כן התייחסה לאבות ולשנות החזקה כשתי עדויות נפרדות.

אמנם רבים וטובים ניסו לקיים את דברי הריב"א, שעם היות והגמרא הבינה שהם כשתי עדויות, וכקושיית התוספות, הרי מאחר ולא ניתן להפריד ביניהם - הרי ראוי להחשיב אותם, כהבנת הריב"א כעדות אחת.

### **לכאורה, מאחר ורבא עצמו סובר כי יש חידוש בעד זומם, כן יהיה ניתן לחלק בגוף עדותו, ולא לפוסלם לחלוטין**

בתחילת התוס' - מקשים התוס' בקושיה חזקה על דברי רבא, מאחר וכללו של רבא על עד זומם שרק מכאן ולהבא הוא מוכחש. ומביאים ראיה שבציור בו היתה גם גניבה וגם טביחה, האם ניתן יהיה לחלק ולומר, שיכולה להיות מציאות שהוזמו רק למחצה. ואם כן, אף כאן יהיה ניתן לחלק, כי הזמת העדים היתה רק לעניין האחד של האכילה, ונמצא שעדיין כשרים הם לעניין עדותם לגבי האבות.

### **נקדים תחילה בהבאת שיטת רבא לגבי חידושו של העד הזומם בהכחשתו, והן על הסוגיה של הטביחה והמכירה.**

המשנה בב"ק מספרת על גניבה וטביחה ומכירה, ושהעדים היו זוממים, הרי עליהם לשלם את הכל, וכן מחלקת המשנה, כשחלק מההזמה היה על העדים של השלב הראשון של הגניבה, ואילו חלק מהעדים העידו על השלב השני של הטביחה ומכירה. ומיד עוברת הגמרא להביא את מחלוקת האמוראים בין אביי ורבא לגבי עד זומם. אביי אמר למפרע הוא נפסל, מההוא שעתא דאסהיד הוה ליה רשע. רבא אמר מכאן ולהבא הוא נפסל, עד זומם חידוש הוא, דהא תרי ותרי נינהו, מאי חזית דציית להני? ציית להני, הלכך אין לך בו אלא משעת חידוש ואילך. וקיימת הבנה נוספת בדברי רבא, שאמנם כאביי הוא נפסל מפרע, אך זה מטעם של הפסד לקוחות. כי מאחר והלקוחות לא היו יודעים בפסלותם של העדים, מכיוון שעדיין לא הוזמו בבית דין, והחתימו אותם על שטרי מכר, ואם היינו פוסלים משעת עדותם - הרי אין כאן שטר כלל.

### **יש לדון לא רק על עצם הגדר של ההכחשה וההזמה של גוף העדים, אלא תלוי הדבר באיזה סוג עדות מדובר**

התוס' שם מבארים, כי מאחר ויש כאן לכאורה שתי עדויות שונות, יש לראות האם ניתן לחלק ביניהן. שהרי כאן הוחזקו משקרים על אותה הקרקע - יותר אינם נאמנים עליה. בעוד שאפילו שהוחזקו משקרים על הטביחה, עדיין לא נחשבו כמשקרים על הגניבה, מכיוון שאינה אותה עדות. והרי המדד שלנו הוא לא עצם זה שהעדויות הינה תוך כדי דיבור, אלא שמאחר ולא הוזמו על הגניבה - הרי בעניין זה לא נפסלו העדים.

### **התוספות מסייגים את דבריהם, כי יש להבין את רבא שימאותה שעה שהוא נפסל - רק לפי הטעם שעד זומם חידוש הוא**

למעשה אנו אומרים כי יש כאן שני מושגים משלימים הזמה והכחשה. אכן לגבי הזמה - אין לך בו אלא שעת חידושו, ורק מכאן ולהבא הוא נפסל. אבל כאן בסוגייתנו שיש

ועוד, דמיגו - לא יוכל לסייעם יותר משני עדים, ואפילו היו עמהן מאה עדים - אין נאמנין, דתרי כמאה.

ועוד אומר ר"י,

**דלא שייך מיגו** - אלא באדם אחד,  
**אבל בשנים** - לא שייך מיגו,  
**דאין דעת שניהם שוה,**  
**ומה שידצה זה לטעון,**  
**לא יטעון זה.**

**ראוי לשים לב, מהו הקטע המדוייק של הדיבור המתחיל** [הגמרא כאן מחולקת לשלוש. בתחילה הובאה מחלוקתם של רב נחמן ורבא. בחלק השני, מובאת מחלוקתם של רב הונא ורב חסדא, ממנה אנו רוצים ללמוד לגבי מחלוקתם. ובחלק השלישי, אנו מבארים כיצד כל אחד סובר כצד מסויים במחלוקת השניה ודוחים זאת.

אלא שהתוס' הוא על פתיחת החלק השני, בו מובאת מחלוקת רב הונא ורב חסדא. אלא, שמעניין לראות, כי הדיבור המתחיל של התוס' הוא בגוף דברי רב הונא, אלא ממוקד על הכת השניה, ולכן הוא מתחיל במילה "וזו". מכיוון שאין אנו רוצים לומר כדבריו שהיא באה בפני עצמה ומעידה, ובכך יש מקום לשתי הכתות, אלא אנו מציעים הצעה שלישית, והיא לחזק את הכת השניה על חשבון הכת הראשונה.]

**התוס' מקשים הן לרב הונא והן לרב חסדא, וסוללים הצעה שלישית, להאמין רק לכת הב'**

זה ממש מדהים לראות כיצד התוס' מעלים סברא שלישית כהצעה בין שני גדולי האמוראים. ולא עוד אלא שמציגים זאת כקושייה חזקה בבחינת תימה. ועם היות שהם מבארים מדוע לא ניתן לומר הצעה זו, בכמה הוכחות, הרי עצם ההצעה היא דבר מרתק בפני עצמו.

שעם היות ומאחר ושתי הכתות סותרות זו את זו, הרי הדרך הראשונה של רב הונא, שרק הצירוף של שתי הכתות יחדיו מוכיח שהיה כאן שקר, ועדיין אפילו שיש שקר, הרי לא ניתן לדעת איזה כת צודקת, ומשום כך, כל אחת יכולה להעיד בפני עצמה. רב חסדא לעומתו, מתרחק ככל האפשר אף מספק שקר. ומשום כך, אינו מתיר לאף אחת להעיד.

ואילו התוס' מציעים הצעה שלישית, כמו שמצינו כי כאשר יש מושג של עדים זוממים, הרי הכת השניה באה ומזימה את העדים, ואנו מאמינים רק לכת השניה. אלא שהכת השניה יכולה לפסול את הראשונה שהם פסולים להעיד, כמו למשל שהינם גולנים. ומיד מעירים התוס', כי טענה של הזמה הינה יכולה להיות גם מהצד השני, שתבוא כת ג' ותזים גם אותם. ולכן לא ירצו להשתמש בה. ומאחר ויש להם אפשרות לטעון טענה זו - הרי לכת הב' יש כוח יותר, ונאמין דווקא לה.

**מאחר ויש כאן שני עדים - מיגו לא יכול להכריעם, שהרי אפילו מאה אינם יכולים להכריע כוח שני עדים**

נחלקו אחרונים האם התירוץ הראשון והשני הינם אחד. והרעיון שמאחר ויש כאן עדים, אין כוח במיגו. ואז ניתן לומר כי התירוץ השני מבאר מדוע אין אומרים מיגו במקום עדים. (ולפי זה לא גורסים ועוד). כי שני עדים הוא הדבר הנעלה ביותר. והראייה כי אפילו מאה עדים שווים לא יותר משניים, ואם כן שני עדים ועוד מיגו, הרי זו תוספת חסרת ערך.

**מחלוקת רב נחמן ורבא, לעניין זה מביא עדים שגם היו של אבותיו וגם אכל שני חזקה, והשני מביא עדים רק על האמילה, אלא שהעדים הינם מוכחשים, שהרי מדובר על אותן שלוש שנים**

שנים שנחלקו על שדה: זה אומר של אבותי ואכלתי שני חזקה, וזה אומר של אבותי ואכלתי שני חזקה!

האי - אייתי סהדי דאבהתיא ואכלה שני חזקה וכאשר טען, והאי לא אייתי סהדי אלא דאכלה שני חזקה באותן השנים שטען חבירו שהוא אכל שני חזקה, ואילו על טענתו שהיתה של אבותיו היא, לא הביא עדים.

אמר רב נחמן: יש להעמיד את השדה בחזקת זה שהביא עדים כדבריו ששל אבותיו היא; ואף שעדים אלו מוכחשים וספק שקרנים הם, שהרי הוסיפו ואמרו שאכל שני חזקה, ובפרט זה נסתרו דבריהם על ידי עדים אחרים; ומשום -

דאוקי אכילה לבהדי אכילה, ואוקי ארעא בחזקת אבהתא; כלומר: אכן בפרט של החזקה יש כאן עדות מוכחשת שאין להאמינה, מכל מקום הרי אין אנו צריכים לפרט זה שבעדותם, שהרי די לו במה שהם אומרים ששל אבותיו היא.

אמר ליה רבא: איך אתה סומך על עדים אלו, והא עדות מוכחשת היא, כלומר: הרי אחת מכתות העדים וודאי העידה עדות שקר, ונפסלה לכל עדויות שבעולם, והיות ואין אתה יודע מי היא, יש לך לפסול מספק את שתיהן?!

אמר ליה רב נחמן לרבא: נהי דאיתכחש באכילתה, באבהתא מי אתכחש? [אכן בפרט של אכילת שלש שנים הוכחשו העדים, אך באותו פרט שאנו צריכים לעדותם, דהיינו עדות האבות, אין מי שיכחישם]?!?

**הגמרא מנסה להעמיד את מחלוקת רב נחמן ורבא, כמחלוקת אחרת של רב הונא ורב חסדא**

שואלת הגמרא: לימא רבא ורב נחמן בפלוגתא דרב הונא ורב חסדא קמיפלגי [האם נאמר שמחלוקת רבא ורב נחמן תלויה במחלוקת רב הונא ורב חסדא]?

דאיתמר:

שתי כתי עדים המכחישות זו את זו בעדות כל שהיא:

אמר רב הונא: מכאן ואילך:

זו באה בפני עצמה ומעידה בעדויות אחרות, וזו באה בפני עצמה ומעידה בעדויות אחרות; ואף שאחת מהכתות פסולה

דאמרינן - אנוסים היו מחמת נפשות,  
ו'פסולי עדות היו',

**איכא למימר - כגון שפוסלים אותן משנלדו,**  
שאומרים קרובים היו ועכשיו נתרחקו.

**שיטת הגמרא לנסות להעמיד את שיטת רב נחמן,  
כדוגמת סברת רב הונא בשתי כתות עדים המכחישות זו  
את זו, שרשאיות הן להעיד בעניין אחר**

הגמרא מנסה לומר, באופן שלא זאת תהיה המסקנה, אלא מצד הסברא) האם ניתן להעמיד את מחלוקתם של רבא ורב נחמן שנחלקו במחלוקתם של רב הונא ורב חסדא לגבי שתי כתות עדים המכחישות זו את זו? שיטת רב הונא, שעם היות ובעבר הן חלקו, אבל מכאן ולהבא, כל כת יכולה להעיד בפני עצמה, שהרי ספק הוא בידינו מי היא הכת השקרנית. ואילו רב חסדא מחמיר, כי מאחר ובכל אחת מהן דבק רבב של ספק כת שקרנית, עלינו להימנע כליל לקבל מהם עדות.

וכעת מנסה הגמרא לקשר את שיטת רב נחמן, שעם היות והכתות הוכחשו בעניין החזקה, יש כן לקבל את עדות הכת האומרת, שהקרקע הינה של אבותיו של זה. ואז אנו מתייחסים כאילו מדובר שאלו הן שתי עדויות נפרדות. ולכן ניתן לקבל את המחצית, כי היא כביכול מהלך חדש נפרד העומד בפני עצמו.

**הגמרא מביאה מקרה מכתובות, בו אנו רואים כי רב נחמן  
עצמו, כן מעמיד את הממון, ולא מתייחס למקרה כשתי  
עדויות**

לפני שנקדים את קושיית התוס', יש להביא את הגמרא בכתובות. הגמרא מביאה ברייתא, על שניים שהיו חתומים על השטר, אלא שהם מתו, וכעת הגיעו שני עדים נוספים מן השוק, לקיים את חתימת השניים שבשטר, אלא שהם מכחישים אותם, בכך שאומרים דבר והיפוכו. אכן זו חתימתם - אך היה בהם פיסול, ומביאים שלוש דוגמאות, אנוסים היו, קטנים היו, פסולי עדות היו - הרי הם נאמנים לפסול את השטר. אבל אם היו עדים אחרים לקיים את כתב ידם, או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר, כגון שטר שקרא עליו ערער, שטוען אדם שהוא מזוייף, והיו חתומים עליו שני העדים הללו, והוחזק בבית דין, שזהו כתב ידם - לא היו נאמנים לפסול את השטר. ומקשה הגמרא, מאחר ואם אינם פוסלים אותם, שגם לא יהיה ניתן לגבות ממנו - והרי עדי השטר הינם שניים, והעדים הפוסלים אותם, הינם גם כן שניים - ואם כן, יש לנו ספק - והיה צריך להשאיר את הממון בחזקתו, ולא ניתן יהיה לגבות מהשטר.

אלא אמר רב נחמן: הא דאמרינן בברייתא - "אין נאמנים", אין הכוונה שגובים בשטר כבשטרא מעליא, אלא רק דלא קורעים את השטר ואי תפיס לא מפקינן מיניה, משום דאמרינן - אוקי תרי עדים ראשונים, להדי תרי עדים שניים, ומספק - אוקי ממונא בחזקת מריה. כדוגמת הסיפור עם בר שטיא, שהתוצאה היתה העמד את השנים כנגד השנים האחרים - וממילא לא יגבה בו.

**כל מהות מושג המיגו, איננה שייכת בשניים, שכל אחד  
חושב לכיוון אחר**

התירוץ השני של ר"י אמנם נאמר לאחרונה, אלא שהוא יורד לעומק המושג של מיגו. שעליך להאמין לי, שהרי היתה לי טענה נוספת מכריעה. והרי מאחר ואנו מדברים של שני עדים, הרי כח המיגו הוא רק ליחיד. והביטוי המרתק שנקטו התוס' הינו "לא שייך". ומבארים זאת, כי אין דעותיהם שוות, ומיגו הוא אפילו על מה שלא נאמר, אלא רק רצה להגיד. ומאחר ויש כאן שניים, הרי כל אחד חושב אחרת.

**ורב נחמן כרב הונא -**

תימה,  
דבפרק ב' דכתובות (דף יט:) תניא,  
**שנים שהיו חתומין על השטר ומתו,  
ובאו שנים ואמרו ידענו שכתב ידם הוא זה,  
אבל קטנים היו או פסולי עדות היו או אנוסים היו,**  
אם כתב ידם יוצא ממקום אחר - אין נאמנים;

ופריך,

ומגבינן ביה בשטרא,

תרי ותרי נינהו,

ומסיק התם רב נחמן,

דלא מגבינן בשטרא,

**דאוקי תרי להדי תרי,**

**ואוקי ממונא בחזקת מריה;**

**ואמאי לא מגבינן ביה,**

**והא סבירא ליה הכא כרב הונא,**

דכשרים הם לעדות אחרת,

**דמוקמינן להו אחזקת כשרות,**

**והתם נמי - כעדות אחרת דמי,**

דהא אין מכחישים אלו,

את החתומים בזאת המלוה,

שהיו אומרים אין חייב לו כלום,

**אלא שאמרו אינכם נאמנים בדבר זה,**

דפסולים הייתם,

והוה לן למימר דנאמנים,

כמו הכא דכשרים,

אף על גב דאלו מכחישים אותם ופוסלים,

וחושבין אותן, כשאר פסולים לכל דבר עדות.

ואומר ר"י,

דכי אמרו 'קטנים היו',

**ליכא לאוקמינהו אחזקיהו,**

וכן 'אנוסים',

**נמי לא מפקי להו מחזקת כשרות,**

מאבק על העדות המסויימת, ואם כאן שונה ושונה.]

### ורבא כרב חסדא -

ואם תאמר,  
**אם כן אמאי חשיב רבא,**  
 במרובה (ב"ק דף עב: ושם ד"ה אין),  
 ובפרק זה בורר (סנהדרין דף כז. ושם ד"ה אין),  
 'עד זומם - חידוש הוא,  
**ואין לך בו - אלא משעת חידושו,**  
**והלא מה שהוא נפסל - אינו חידוש,**  
**דהא מן הדין - היה להיות ששניהן פסולים,**  
**כמו בשני כתי עדים המכחישות זו את זו,**  
 אם כן לא הוי חידוש,  
**אלא מה שהמזימין כשרים.**

ואומר ר"י,  
**דרבא דאמר 'חידוש הוא',**  
**לא הוי - אלא לפי המסקנא,**  
 דאתי שפיר כרב הונא.

לכאורה, ניתן להעמיד את שיטת רבא, שאינו מקבל עדות גם במה שלא הוכחשו, שהוא יסבור כרב חסדא, כי מאחר ובדבר אחר שיקרו - אנו לא מקבלים מהם עדות

הגמרא שאלה (על מנת לדחות זאת לאחר מכן), האם נוכל להעמיד את מחלוקתם של רבא ורב נחמן ששורש מחלוקתם הינה על פי המחלוקת בשתי עדים המכחישות זו את זו. וכאן התוס' מדברים על השוואת רבא לרב חסדא. כי כמו שרבא שסובר כאן, שזה הביא עדים שהיא של אבותיו וגם אכלה שנות חזקה, והשני עם היות וטען שהיא של אבותיו, לא הביא ראיה, אלא שרק אכלה שנות חזקה. שאין לקבל את עדותם, גם באותו פרט שלא הוכחשו, שרק אחת מהן הביאה הוכחה על שהיא של אבותיו, אע"פ שהוכחו באכילת שנות החזקה, יסבור כשיטת רב חסדא, שאמר "בהדי סהדי שקרי - למה לי?!", כלומר, מאחר ואותו העד שיקר פעם אחת, אסור לנו לקבלו באף עדות.

אמנם מסקנת הגמרא בהמשך הינה, שיש לחלק בדברי רב הונא, שיש לצמצם ולהעמיד שההיתר הוא רק לגבי עדות אחרת, אבל באותה עדות עצמה, גם רב הונא יקבל את דבריו, שאיננו יכולים לקבל את עדותן.

**התוס' בבבא קמא מחלקים כי הגמרא כאן, לא מקבלת את תירוצו הראשון של רבא שאומר שאין בו אלא משעת חידושו, אלא בשל טעמו השני שם, של הפסד לקוחות**

מקשים התוס', מהמחלוקת של אביי ורבא לגבי עד זומם. שלדוגמא העיד שקר בניסן, אך נפסל רק באייר. אביי פוסלו כבר משעת עדותו, שכבר אז נקרא רשע. בעוד רבא סובר, ששעת ההזמנה - היא הקובעת, ורק מכאן ולהבא הוא נפסל. שהרי יש כאן הזמנה, וכל גדר ההזמנה הינה חידוש, שהרי יש כאן עדות של שניים כנגד שניים. וכי מדוע תקבל יותר דווקא את דברי הכת האחרונה? ולכן, עם היות והתורה חידשה, שעלינו להאמין לכת השנייה, הרי אין בו, אלא משעת חידושו.

מקשים התוס', שלכאורה משיטת רב נחמן כאן - היה לו להכריע שונה, ושיהיה ניתן לגבות בשטר הנוסף, שהרי עליו אין כל מחלוקת

לאחר שציטטו התוס' את תמצית הדיון בכתובות, הם מקשים, מדוע לא יכלו לגבות שם מהשטר. והרי מאחר ורב נחמן סובר כאן כרב הונא, הרי אנו מעמידים את העדים הראשונים בחזקת כשרות, ואז השטר הנוסף - הרי הוא כעדות חדשה, כי עליה אין העדים שבאו מהשוק חולקים. ועליה הם כן נאמנים להעיד, וממילא כן יהיה ניתן לגבות מהשטר, ולא רק להעמיד את הממון.

**נציג את שאלת התוס' כאן, כפי שהתוס' רא"ש בכתובות מביא**

ואם כן הכא נמי, אמאי לא מגבינן בהאי שטרא? שהרי אין אלו מכחישים את אלו, שיאמרו אינו חייב לו כלום, אלא שאומרים - פסולין הייתם, ואלו אומרים - כשרים היינו. וכיון דחשיב להו כתרי ותרי,

על מה שהם חלוקים על הכשרות ועל הפסלות, אם כן עדות המלוה שאינן מכחישים אותן בה - קיימת, דהא התם אף על פי שמכחישים אותן וחושבין אותם פסולין לעדות, אפילו הכי נאמנין להעיד ולהוציא ממון אפילו מכאן ולהבא, והכא נמי - לא שנא.

מאחר והפיסול לא היה על המקרה המסויימ, שאז יהיה ניתן להכשירם במקרה אחר, כשיטת רב הונא, לכן יכולה היה רב נחמן לפוסלם, כי מדובר על פיסול עצם מהותם כעדים

מתרץ ר"י, כי כל מה שרב הונא מכשיר, הוא שה"גברא" אכן היה כשר, אלא הויכוח הינו על ה"חפצא", העדות המסויימת. ולכן עם היות שהיה מחלוקת בדיון על עדות מסויימת, הרי הויכוח אינו שולל את עצם מהותם כעדים, ובסגנונו של רב חסדא, בהדי סהדי שקרי - למה לי? ואילו כאן הויכוח לא היה לגופם של דברים אלא לגופם של העדים. שלא ניתן לומר, כאן בלבד הם העידו שלא כראוי, אבל במקום אחר הינם עדים ראויים. כי אם היו קטנים - הרי גם בשטר האחר הם קטנים, ובכלל אין מה לשמוע אותם, מכיוון שמעולם לא היו עדים כשרים. וגם לגבי אנוסים, יש לנו את הכלל שאם אומרים לעדים תחתמו שקר ואם לא נהרוג אתכם, ראוי להם להירג ולא לחתום שקר. ולכן העמיד ר"י שמדובר באנוס לא מחמת ממון, אלא מחמת נפשות, שזה פיסול ב"גברא" עצמו. וכן לגבי פסולי עדות, כי ניתן לומר שהיו קרובים, ועם היות וכעת נתרחקו, הרי לא ניתן להכשיר אותם. וממילא אין כאן כל קושי על רב הונא.

**החילוק מראה, כי כל מקרה הוא שונה בתכלית, ולא כפי שחשב המקשן, שבשניהם קיימת אותה סברא**

[עם היות והתוס' מביאים קושיית תימהון מסתירה לכאורה מכתובות. "ואמאי .. והא סבירא ליה כרב הונא .. והתם נמי כעדות אחרת דמי" או כלשון התוס' רא"ש שהבאנו לעיל "והכא נמי - לא שנא". הרי הפיתרון הוא כרגיל חילוק. כי אכן אלו שני מקרים שונים בתכלית. הפיסול הוא על עצם יכולתם להיות עדים, ולא רק

שבעדות אחרת - אינו נפסל. ומילות המפתח של התוס' הינן "דברא דאמר .. לא הוי, אלא לפי המסקנה".

### אנן אחתינן ליה אנן מסקינן ליה -

אם היה אותו,

דלית ליה חזקת אבהתיה - מוחזק תחילה,  
אתי שפיר 'אחתינן' ו'מסקינן' שנעמידה בידו,  
כאשר היה בתחלה;

ואפילו לא היה מוחזק,

לא זה ולא זה,

מצי לפרש,

'אחתינא ליה' - לתתה לזה,  
'מסקינא ליה' - שנוציאנה מידו,  
ויהא דין - כל דאלים גבר, ר"י.

רב נחמן, אינו מתרגש מהכלל של זילותא של בית הדין, אלא לומד, מי מאחר והתחדשה מציאות חדשה - הרי כמו שבית הדין פסק בתחילה להוריד את הצד האחד לקרקע, כך הוא יפסוק כעת להוציאו

מספרת הגמרא, כי הדר אייתי סהדי דאבהתיה היא, לאחר שפסק רב נחמן שיש להעמיד את הקרקע ביד זה שהביא עדים ששל אבותיו היא; חזר אף השני והביא עדים הסותרים את עדות הראשונים, ואומרים: של אבותיו של זה היא השדה!

אמנם, אילו היו העדים האלו באים קודם שנפסקה ההלכה להעמיד את הקרקע בידי האחר, אין ספק שהיינו אומרים: היות ולשניהם עדי חזקה ועדי אבות, ואין לזה כח יותר מלזה, אם כן "כל דאלים גבר"; אך היות וכבר פסק בית הדין להעמיד את הקרקע ביד האחד, יש מקום לומר ששוב לא נוציאנו מידו, ומשום "זילותא דבי דינא", שנראין דברי בית הדין כחוכא ואיטולא, שהם משנים את פיסקם חדשים לבקרים.

ומכל מקום אמר רב נחמן: אנן אחתיניה, אנן מסקינן ליה, [אכן אנו פסקנו להוריד את האחד אל הקרקע, מכל מקום היות ונשתנו הנסיבות, יש לנו להוציאו מן הקרקע], ולזילותא דבי דינא - לא חיישינן.

התוס' מבארים את לשונו של רב נחמן אחתינן ואסקינן, לפי מספר מצבים

התוס' מדייקים על הביטוי של אחתינן ומסקינן, ומפרשים כיצד היתה המציאות יכולה להיות בשני מצבים. המצב הראשון, מי שלא הביא בתחילה את חזקת האבות, הוא זה שהיה מוחזק בקרקע. הרי בדין הראשון, הוציאו את הקרקע מידי, וכעת לאחר שהביא גם הוא את הראייה לגבי אבותיו, הרי בית הדין מוציא את הקרקע מהשני, ומחזירה למי שבתחילה היה מוחזק בה, כפי שהיה בתחילה. ולא יעלה על הדעת, שבית הדין ינציח טעות, אלא הוא חייב להוציא את מי שהכניסוהו תחילה. ואז משמעות המילים, שמקודם הורדנו אותו מהקרקע, ועכשיו אנחנו נעלין אותו בחזרה לקרקע.

המקרה השני - שאף אחד מהם לא היה מוחזק. ועם היות ובפסק הראשון הורדנו אחד מהם לתוך השדה, הרי מאחר ולכתחילה הדין היה צריך להיות כל דאלים גבר, שהרי אין

ואכן התוס' במסכת בבא קמא, מתייחסים לסוגייתנו כאן ואומרים. כי הם אינם מתייחסים לטעם הראשון שכאן רבא מזכיר לגבי עד זומם, שאין לך בו אלא חידושו, כי אם לטעמו השני בב"ק, שזה מצד הפסד לקוחות. שמשמעו הוא לא שהעד עצמו היה כשר עד זמן שהוכחש, אלא רק כדי שלא יפסידו הלקוחות אשר קנו שדות מניסן עד תשרי, והחתימו את העד הזה על שטר המכירה, היות ולא ידעו שהוא פסול. ואם נפסול את עדותו על השטר, יפסידו הלקוחות, לכן סובר רבא, שאין פוסלים את העד הזומם, מתקנת חכמים, למפרע.

התוס' בסנהדרין מביאים שני מהלכים - מה החידוש כאן, שהרי לכאורה היה על שתי הכיתות בעד זומם להיפסל

ובסנהדרין מביאים התוס' מהלך מעניין, מה כאן החידוש, האם הוא שאין אנו פוסלים אלא את הראשונים, או שיש דעה על כך שאנו בכלל מכשירים את השניים (העדים שאומרים עימנו הייתם). כי בעצם היה לנו לפסול את שתי הכתות. אלא החידוש הוא שמאפשר לנו, גם לא לפסול את העדים הזוממים (הכת הראשונה) אלא רק משעת חידושו.

שאלת התוס' כיצד רבא, יכול לומר שעד זומם הינו חידוש, ולפוסלו רק מכאן ולהבא? והרי מן הדין היה על שתי הכתות המכחישות להיפסל

התוס' כאן מביאים את המהלך השני בתוס' בסנהדרין. שמאחר ומעיקר הדין, הרי יש מציאות של שתי כתות המכחישות זה את זה - הרי על שתיהן היה להיפסל, אלמלא אמרה תורה להאמין לאחרונים, ונמצא כי החידוש הוא רק לגבי המזימין, אם כן, הבנה זו הופכת לשאלת ואם תאמר. שהרי כיצד הוא יכול להכשיר את העד הזומם עד שעת הזמתו, מכאן ולהבא. שהרי רבא סובר בשיטת רב חסדא, מה לי עם עדים שקרנים. ונמצא שכבר לכתחילה היה שקרן.

רבא יכול היה לומר בעדי זומם שהוא חידוש - רק בשעה שאינו חלוק על רב הונא, ושיכולים הם להעיד בעדות אחרת, אף שהוכחשו בעדות שונה

מתרצים התוס' בשם ר"י, שדברי רבא שחידוש הוא, ורק מכאן ולהבא הוא נפסל - הינם לפי מה שהגמרא אצלנו קבעה במסקנתה, כי רבא אינו חלוק עם רב הונא. ואומר, כי במקרה שלנו שמדובר בעדות אחת, גם רב הונא יודה לדבריו. שבעצם בגלל חידוש התורה הוא להאמין רק למזימים, ואלמלא החידוש - הרי על שתי הכתות היה להיפסל. אולם מצד ספק, היו יכולים להעיד במקום אחר, וזה כרב הונא.

בעצם התוס' אינם דוחים את גוף קושייתם, אלא מחדשים, כי אם נלך לפי מסקנת רבא כאן, אכן מסתלקת הקושייה

[התוס' כאן אכן מקבלים את השאלה, ולא דוחים אותה שאינה נכונה. אלא שאומרים, שהיא רק לי ההבנה הראשונה של הגמרא, בה רבא חלוק לחלוטין על דברי רב הונא, אלא סובר רק כרב חסדא, שברגע שנפסלים אף בעדות אחת - הרי הם פסולים תמיד. וכמו כן העד הזומם, כצד הקושייה, לא יוכל להיות כשר לפני ההזמה, ולהיפסל רק מכאן והבא. אולם אין להקשות על רבא, שבמסקנה כאן כן סובר רב הונא,

## התוס' דנים על הדעה שאומרת שאם נשאת - לא תצא, ומה שהעמידה הגמרא בכתובות

התוס' מבארים, את הדעה הסוברת שלמרות שמלכתחילה נאמר - הרי זו לא תינשא, כי חוששים אנו מי צודק, והספק אין בכוחו על מנת להוציאה מהחזקה שהיתה קודם אשת איש. ואילו היא עברה על כך, והלכה ונשאת, כיצד הוא יכול לומר שלא תצא? ומביאים מה שהגמרא כתבה והעמידה במסכת כתובות. "מכדי תרי ותרי נינהו, הבא עליה באשם תלוי קאי! א"ר ששת: כגון שנשאת לאחד מעדיה. היא גופה באשם תלוי קיימא! באומרת ברי לי."

## מאחר ומדובר בריבוי עדים, הרי אין לנו לחשוש, שהאחד ישקר, והשני יסייע לו בשקר, כדי שרק השני ירוויח ויישאנה

מבארים התוס', שהיה לנו כביכול לחשוש, כי מה שהעד מעיד שבעלה מת, הוא מכיוון שהוא רוצה לישאנה. אמנם, מאחר והם שניים - הרי אין כאן חשד. כי בשני עדים אין אנו חוששים לחשד, שהשני ישקר עבור חברו. כי אם היה זה רק עד אחד, היה לנו אכן מקום לסבור, שעשה כן על מנת לשאתה. אולם אין אדם משקר, בשביל חברו, כאשר הוא עצמו אינו נהנה מהשקר. וכפי שהתוס' שם מבארים, כי לא מצינו בשום מקום, ששניים חשודין. בתוס' הקשו, כי אם הם אומרים הרגנוהו - לא ישא את אשתו. אולם, מאחר ויש כאן שני עדים - הרי וודאי שלא ישקרו שניהם. ומה שאמרו בלשון רבים, מבארים, והא דקאמר הרגנוהו - עד אחד קאמר, כלומר הרגנוהו בין אנשים הרבה.

## התוס' נדרשו לא רק לבאר את הגמרא - אלא נזקקו לדבריהם, שבשניים אין חשד

[התוס' נדרשים להוכיח, כיצד לא תצא, שהרי בהיותה בחזקת אשת איש, אין בכוח הספק להתירה, ולכן נזקקו להוכיח בשני שלבים. לא רק להעמדת הגמרא בכתובות, אלא גם להסתמך על דבריהם שם, כי נישאת לאחד מעדיה, משמעו שיש גם עד נוסף, שלא ישקר בעבור העד האחר. שהרי אינו נהנה כלל.]

## אבל ניסת ואח"כ באו עדים הרי זו לא תצא -

**וטעמא משום זילותא דבי דינא.**

וקשה לרשב"א,

**דעל כרחך,**

**לאו טעמא משום זילותא דבי דינא הוא,**

**דאם כן,**

**אפילו לא נשאת אלא התירוה לינשא - תנשא,**

**כדמשמע בכל הסוגיא,**

**דאיכא זילותא - אפילו לא נעשה מעשה,**

**וכי תימא דאין ה"נ,**

**ו'נשאת' דקאמר - היינו שהתירוה לינשא,**

**ושוב לא תצא - מהיתרה הראשון;**

לאחד עדיפות על השני, הרי על בית הדין בפסק השני לתקן זאת, ואז הם מוציאים את מי שהכניסוהו תחילה, ואז תחזור המציאות, למצב שאף אחד אינו מקבל, ואז הבית דין חוזר למצב של סילוק.

אלא שמאחר ובית הדין ממש מחוייבים לפסוק, ולאחר שפסקו אינם יכולים להסתלק, הרי אנו נהיה חייבים לומר, כי התוס' סוברים כשיטת הרא"ש, שביאר כי הדין של כל דאלים גבר - איננו סילוק, אלא שהוא סוג של בירור. ואנו סומכים על כך, שמי שבאמת הקרקע שלו ימסור את נפשו על כך יותר, עד שהיא באמת תגיע אליו. ולא מצד אלימות, חס וחלילה, אלא יצליח להביא הוכחה, כי הדבר ממש נוגע לו.

## סברא ללא דיוק במילים - אינה ראוייה

[אחד הדברים החשובים שהתוס' מדייקים בלשונו של רב נחמן, ומראים, כי עם היות ויש מצבים שנראים ממש הפוך, הרי הלשון של אחתינן ואסקינן הינה מדוייקת לכל המצבים השונים. "אם היה .. ואפילו לא היה .. מצי לפרש אחתינא ליה .. ומסקינן ליה." כלומר, ההוכחה שהינך לומד מדוייק, היא השילוב הן של הסברא והן של מילות הגמרא, חייבים להשתלב יחדיו.]

## ואם ניסת לא תצא -

בפ"ב דכתובות (דף כב: ושם ד"ה כגון) **מוקי,**

כשניסת **לאחד** מעדיה,

**ואומרת - ברי לי;**

**וחשדא ליכא - כדפירשתי התם.**

הגמרא הקשתה על רב נחמן, מהמקרה בו אפילו מנחם ברבי יוסי, שסובר שמאחר ואנו מעמידים אותה בחזקת אשת איש - אין לה להינשא, אך אם נשאת בהיתר, אף שיגיעו לאחר מכן האוסרים - לא תצא, לא מצד האמת, אלא מי חוששים לזילוזל בבית הדין

הגמרא דנה האם חוששים אנו לזילותא של בית הדין, שלאחר שפסקו דבר אחד, ובגלל הנסיבות, הרי הם פוסקים כעת דבר הפוך. והעומד מבחוץ אינו מבין כי היה כאן שינוי בנתונים, ולכן הפסק השתנה, אלא זה נראה, כי בית הדין מחליפים את דעותיהם. והנה רב נחמן אינו חושש לכך, אלא אומר, אנו הורדנו ואנחנו הוצאנו.

אלא שמקשים עליו, מברייתא מכתובות שנים אומרים מת שנים אומרים לא מת, שנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה - הרי זו לא תנשא, ואם נשאת - לא תצא, רבי מנחם בר יוסי אומר: תצא.

אמנם מדייקת הגמרא בדעתו של מנחם ברבי יוסי, אבל אם נשאת כאשר לא באו אלא עדים המתירים אותה להנשא, שבהיתר נישאת, ואחר כך באו העדים האוסרים, אף אני מודה שהרי זו לא תצא, ומשום שחוששים אנו לזילותא דבי דינא; ותיקשי לרב נחמן שאמר: לזילותא דבי דינא לא חיישינן?!

ומכל ניתוח המצבים, מתבהרת הסוגיה בכל המצבים השונים, תוך שיורדים לעומק הטעם. וכאן הקדמנו את המבנה - ולא נותר לנו אלא לעבור ולראות את הניתוח, דבר דבור על אופניו. בפרט שכל הניתוח בתוס' זה, הוא ללא הבאת שום מקור חיצוני, אלא צלילה להבנת עומק הסוגיה כאן.]

**שלב הראשון - הצגת הקושי של רשב"א, הטעם למה שאינה יצאה, אינו מצד זילותא דבי דינא**

מציג הרשב"א אפשרות לבוא ולומר, כי זילות בית הדין יכולה להיות, אפילו לא נעשה מעשה בפועל, אותו אנו נדרשים לשנות, אלא עצם הפסיקה ההפוכה - היא היוצרת את הבעיה של זילול בבית הדין. ואם ננסה בכוח ולומר, כי לא שממש נישאה ב"פועל", אלא רק נישאה ב"כוח", כלומר, היה לה היתר, ואז נאמר, שתמיד ההיתר יהיה לה, שזו המשמעות לא תצא. אלא שדוחים זאת התוס' בשלב הקושיא, כי לא ניתן לומר כך, כי אם באו עדים, ואז נישאת - חייבים לומר, שהנישואין היו ב"פועל ממש". ומאחר והיה לה היתר כראוי להינשא אליו - הרי הטעם שאינה יוצאת עכשיו, כי העדים החדשים רק יוצרים לנו ספק. ואין בכוח הספק לעקור את המציאות שכבר נוצרה. אמנם, אם היה ידוע לנו מראש שני העדים, הרי לא היינו מאפשרים לה להתחתן, מצד העמד דבר על חזקתו. אבל כאן מה שאנו משאירים אותה אצל הבעל - אינו מצד החשש לזילול בבית הדין.

**מהלך התירוץ - הצגת המציאות שיש זילול בבית הדין באופן אחר**

מבארים התוס', כי בשעה שנשאת, לאחר שבאו העדים, והתירוה, נוצרה מציאות כי מעצם נישואיה, היא נאסרת לכל העולם כולו. ואם יבואו לאסור אותה רק לעד שנישאה לו, שהיה מעדים הראשונים, הרי עבורו משתנה הפסק, ויש כאן כן זילול. ואם כן אנו חוזרים לטעם הראשון.

אבל אם העדים האוסרים, הגיעו קודם שנשאת, הרי עם היות והיא היתה מותרת להינשא - כעת חייבים בית הדין לחזור בהם, מאחר והם כעת אוסרים אותה על כל העולם, שהרי השתנתה המציאות. ומאחר והיא נאסרת על כל העולם, ממילא גם נאסרת לעדיה הראשונים, אבל בכך לא מתרחש זילול לבית הדין.

[דף לב עמוד א]

**והאמר רבי יוחנן כו' -**

ונראה לר"י,  
 דרבי יוחנן - עיקר דבריו אהך משנה איתמר,  
 והא דקאמר 'דברי הכל',  
 היינו רשב"ג ורבי אלעזר,  
 דאיירו בעוררין,  
**ולהכי לא קא משני הכא,**  
 'ה"מ היכא דאיכא חזקה דכשרות,  
 אבל היכא,  
 דליכא חזקה דכשרות - לא אמר',

דבאו עדים ואח"כ נשאת,  
**לא מצי לפרושי** התירוה לינשא,  
**אלא נשאת ממש,**  
**ועל כרחך טעמא,**  
 דמספיקא - לא מפקי לה מבעל,  
**ולא משום זילותא.**

וי"ל,

**לעולם - טעמא משום זילותא,**  
**ודוקא** כשנשאת,  
**ואח"כ באו עדים,**  
**איכא זילותא** דבי דינא,  
**שכבר נאסרה לכל העולם,**  
 כיון שנשאת,  
 נמצא מה שחוזרין לאסרה,  
 לעד שנשאת לו,  
 אין חוזרין אלא בעבורו;

**אבל אם** באו עדים קודם שנשאת,  
**ליכא זילותא,**  
**דעל כרחך צריכין לחזור** מהיתרה הראשון,  
**כדי לאסרה לכל העולם,**  
**הלכך ליכא זילותא,**  
 אם אוסרים אותה נמי לעדיה, ר"י.

**ביאור שיטת רבי מנחם ברבי יוסי, כי בנישאת ולא תצא - זה מצד זילותא דבית דין**

הגמרא דנה לגבי דעתו של רב נחמן, שאין זילותא לבית הדין, אם יפסוק היום כך, ולמחרת יפסוק אחרת. כי פשוט המציאות השתנתה, ולכן בכל מצב הוא נוהג נכון. ועל כך הקשו לו משיטת רבי מנחם ברבי יוסי. אשת איש, שכעת באו שניים האומרים כי בעלה מת - ולפיהם תהא רשאית להינשא, אולם שניים אחרים אומרים שלא מת - הרי מאחר ויש לנו ספק, העמד אותה על חזקתה, ואינה רשאית לכתחילה להינשא. כעת נשאלת השאלה, מה קורה אם היא עוברת על דברי בית הדין ונשאת. ומחלק רבי מנחם ברבי יוסי את דבריו, ולומר, כי אם היתה המציאות, שהיא נשאת תחילה - כלומר, מה שיכלה להינשא כי באו עדים המתירים לה, ולאחר מכן באו עדים האוסרים, כאן אני מודה שלא תצא, כי אנו חוששים לזילותא דבי דינא.

**מהלך התוס', היוצא מנקודת מוצא, שולל אותה, וחוזר ומקבל את הכלל, שאכן הטעם הראשוני נכון, אך לא בכל המצבים**

[מבנה התוס' מעניין, אנו פותחים בנקודת המוצא "וטעמא משום זילותא דבי דינא", לאחר מכן מקשים על כך "דעל כורחך, לאו טעמא משום זילותא דבי דינא הוא", ומביאים הוכחה דרך השלילה "דאם כן, אפילו". ולאחר מכן מתרצים בחילוק לשני עניינים "לעולם, טעמא משום זילותא" אלא מוסיפים "ודווקא", ומקבלים בצד השני "אבל אם .. ליכא זילותא".]

יסבור כי רק שני עדים עוררים - נקרא הדבר שיש עוררין, ולא נקבל את דברי העד היחיד להעלותו לכהונה? הרי דוחה הגמרא, שלא ניתן לומר כן, שהרי רבי יוחנן אמר, שלדברי הכל - אין ערער בתרי.

**בשלב השני אנו רואים, כי עם היות וניסינו להעמיד שנחלקו רבי אלעזר ורבן שמעון בן גמליאל בזילותא דבי דינא, הרי לבסוף הכרענו כי היה על רב נחמן להסתמך על דעת הכל - שאין חושישין לזילותא דבי דינא**

מתוך כך סוללת הגמרא נסיון חדש, לבאר במה אכן חלקו רבי אלעזר ורבן שמעון בן גמליאל. בתחילה היה מוחזק לנו באביו שהוא כהן. בשלב השני יצא קול שהוא בן גרושה וחלוצה, ועל כן הורידוהו, בפעם הראשונה, כי זו מעלה בכהן לחוש לקול בעלמא. אלא שבשלב השלישי הגיע עד יחיד, ואמר כי הוא כהן גמור, ועל כן העלוהו בפעם הראשונה. בשלב הרביעי, באו שניים והעידו, כי הוא בן גרושה וחלוצה, ולפיכך פעם שניה שהורידוהו. בשלב החמישי, מגיע עד בודד, האומר כי הוא כהן גמור. ועל כך היתה מחלוקתם של רבי אלעזר ורשב"ג.

אלא שעל העמדה זו, מתייחסת הגמרא בשני אופנים. האופן הראשון, שבתחילה סברו בני הישיבה, כי בעצם העד החדש ניתן לצרפו לעד הראשון. ובכך לאחר הצירוף, יש לנו שניים, אשר פוסלים את העדים שפסלו. אלא שרבי אלעזר הסובר שלא מעלין אותו פעם שנייה - הוא מצד זילותא דבי דינא, בעוד רבן שמעון בן גמליאל סובר, כי אנו הורדנו ואנו נעלה, ואין לנו לחשוש לזילותא דבי דינא. אלא שמקשה רב אשי, שאם לשיטתך בהבנה זו, שהעיקר הוא הזילול בבית הדין, הרי אפילו אם היו מגיעים שניים בפעם השנייה, אינך יכול להעלותו. ומתוך כך הוא מעמיד את הסוגיה באופן אחר, כי כל מחלוקתם הינה היא על עצם היכולת לצרף את עדותו עם העד הראשון. והיות ואם היו מגיעים שני העדים כאחד כן היו מעלים, גם בפעם השנייה, נמצא כי יש לנו הוכחה משניהם (גם רבי אלעזר וגם רבן שמעון בן גמליאל). שאין חושישים לזילותא דבי דינא.

### הכלים שימשתמש התוס' במהלך דבריו

[כעת נקדים לכל ביאור גוף התוס', את המבנה והאופן המתבאר כאן. התוס' בהיותו פרשן משווה, מתוך השוואה לסוגיא בקידושין קובע בתחילה יסוד, שדברי רבי יוחנן נאמרו דווקא על המשנה המובאת כאן מכתובות. וההוכחה, היא בחילוק בין הסוגיה שם לכאן. אלא שמתוך יסוד זה עולה קושיה נוספת להשוואה מול קידושין וגיטין, "כיוון דאמתניתיין דהכא קאי - היכי פריך .. התם ובגיטין". בהמשך נראה, מדוע היה צורך לבאר תחילה את כל הסוגיה, על מנת לבאר את התוס', בכל מהלכיו. כי התירוץ (ויש לומר) מבוסס לא על שלב בתחילת הסוגיה, עליו נאמרו דברי רבי יוחנן, אלא על גופו "דהגמרא ידע דרבי יוחנן מיירי כדמסיק .. ואף-על-גב .. שהרי".]

**כדמשני** בפרק עשרה יוחסין (קדושין דף עג:), גבי נאמנת חיה לומר זה כהן, דאמתניתיין דהכא קאי.

וא"ת,  
**כיון** דאמתניתיין דהכא קאי,  
**היכי פריך מיניה** התם,  
ובפ"ק דגיטין (דף ט. ושם),  
**דלמא הא דקאמר** ר' יוחנן,  
'אין ערער פחות משנים',  
**היינו משום** - דאיכא עד אחד דמכשיר.

וי"ל,  
**דהגמרא ידע** - דרבי יוחנן מיירי,  
כדמסיק **דיצא עליו קול** שהוא בן גרושה,  
**ואח"כ בא עד אחד** דמכשיר להסיר הקול,  
**ואתו בי תרי** כו',  
**ובכה"ג אמר** רבי יוחנן,  
דאין ערער פחות משנים,  
**ואף על גב** דעד אחד שהכשיר,  
והקול כליתנהו דמי,  
**שהרי** העד - גרוע מן הקול,  
אם לא החזקה,  
שהרי הקול - פוסל, והעד - אינו פוסל.

**הגמרא מביאה הוכחה לרב נחמן, שלא חושישין לזילותא דבי דינא, ממשנה הדנה בפיסול כהן הורדתו, החזרתו, הורדתו בשנית והחזרתו בשנית**

בדף הקודם ראינו כי רב נחמן לא חשש לזילותא דבי דינא. ועשה כן, כי הוא מצא שיש לו תימוכין, אף מתנאים החולקים על שיטת רבי מנחם ברבי יוסי, ואין חושישים לזילותא דבי דינא. שנינו במסכת כתובות משמו של רבי יהודה, שאין מעלין לכהונה (כלומר לאכול בתרומה ולישא כפיו), על פי עד אחד. בא רבי אלעזר, לצמצם את דברי רבי יהודה, שמה שאין מעלין על פי עד אחד, הוא דווקא בזמן שיש עליו עוררין, אולם במקום שאין עליו עוררין (אלא רק קול פסול בעלמא שיצא עליו), אכן כן מעלין על פי עד אחד. וכן מובאת דעתו של רבן שמעון בן גמליאל, משום רבי שמעון בן הסגן, בצורה חיובית, מעלין לכהונה על פי עד אחד. ואכן הגמרא מנסה להבין, מה החילוק בין שניהם? שלכאורה, שניהם אומרים כי מעלין לכהונה על פי עד אחד במקום בו אין עוררין.

**בשלב הראשון דוחה הגמרא נסיון להעמיד שרבי אלעזר ורשב"ג נחלקו רק על עצם הדין של ערער יחיד, מאחר ורבי יוחנן סובר כי דברי הכל, שאין ערער פחות משניים**  
מנסה הגמרא להציע, שההבדל ביניהם הוא כשיש ערער יחיד, ואז נאמר שרבי אלעזר, נותן כוח יתר לערער היחיד, ועדות העד היחיד מתבטלת. בעוד שרבי שמעון בן גמליאל,



הגמרות שלא סוגייתנו ידעו כי כל מה שכאן רבי יוחנן נותן כוח לעד להכשיר, הוא אינו מכוח העד לבדו, אלא בצירוף החזקה

על מנת להבין את התירוץ, הרי יש לנו קושי קל שמלכתחילה עומד להיפתר (שאלת אף-על-גב). שהרי יש לנו שני חישובים הפוכים ביחס לקול ועדות. מצד אחד, בסוגייתנו החישוב שעם היות ויצא הקול, הרי העד מצליח להסיר את הקול, וכפי שמדגישים התוס' כליתנהו דמי, כלומר מוחקים לחלוטין את הקול. מצד שני, מאחר ויצא קול והוא נפסל, סימן שרק קול פוסל. אלא שכאן מה שסייע היא החזקה עם העדות. ולכן ידעה הגמרא הן הקידושין והן בגיטין, כי לא מצד כוח העד היחיד הצליחו למחוק את הקול, אלמלא היתה גם חזקה. ומכאן למדו כיצד נדרשים שני עדים על מנת לערער.

### אין ערער פחות משנים -

לא בא לאפוקי אלא עד אחד,  
אבל קול - פוסל,  
כדמסקינן.

עד אחד ימול לסייע להעלות בכהונה, אולם רק שאין עליו עוררין, ומבאר רבי יוחנן שעוררין, על מנת לקלקל לו, חייבים להיות דווקא שניים

הגמרא דנה לגבי האיסור להעלות לכהונה על פי עד אחד. והביאה את דעת רבי אלעזר, שצמצם זאת. ואמר אימתי - בזמן שיש עליו עוררין, אבל אין עליו עוררין - מעלין. אלא ביארה הגמרא, שלא ניתן לומר, שהמערער היה עד יחיד בלבד. ועל כך הביאה את דברי רבי יוחנן, שעד אחד - אינו יכול להיות נחשב כערער.

הדיוק של התוס' הוא לא רק מה בא רבי יוחנן לומר, אלא לשלול דבר, שהוא לא בא לומר

[מדדיקים התוס', שיש לצמצם את דברי רבי יוחנן דווקא לשלול עד אחד שאינו יכול להפריע לעדות העד היחיד שמאפשר להעלותו לכהונה. וכנגד זה הם מבארים, לא רק מה בא רבי יוחנן להגיד, אלא גם מה לא בא רבי יוחנן לדייק ולומר. שזה פסלות של קול. כי בעצם הקול, כפי שלמדו והוכיחו בתוספות הקודם - יש לו כן כוח לפסול. וזו גאונות, להסתכל בראייה כזו, כי תמיד אנו מנסים רק לבאר את הדברים. אך לא מספיק באים לצמצם את הדברים, שרק דבר מסויים כן ניתן לראות בדבריו, ואילו עניין אחר, שהוא לא דיבר עליו, לא נובע מכך שהתעלם בלבד, אלא מכיוון שלדעתו, אכן הקול משמעותי לערער.]

בעצם התוס' באו לשלול טעות, שניתן היה ללמוד על פי הבנת הרשב"ם לעניין מהות הקול

יש לדייק, מדוע נצרכו התוס' להדגיש זאת. והוא מאחר ושיטתם שקול פוסל ממש. אבל אלמלא דיוק זה, ניתן היה לראות כמו שרואה הרשב"ם, כי קול אמנם גורם להוריד אותו, אך לא שנוצר כאן מצב של פיסול ממשי, אלא רק הקפאה והמתנה. והבית דין אומרים לו, שנדרש מהם לברר, האם אכן

לגבי היה המיילדת, שם אנו רואים שהגמרא בקידושין מתרצת, שעם היות ורבי יוחנן אמר שאין ערער פחות משניים, שונה הדבר כאשר אין חזקה כשרות

יש להקדים את סוגיית הגמרא בקידושין. למיילדת יש נאמנות לומר של מי הילד, גם כאשר יילדה מספר נשים בבת אחת. כולל שעל ידי כך יוכרע עניינים של ייחוס, כה, לוי וממזר. מדייקת הגמרא, שיש לצמצם את נאמנותה, כל עוד שלא היה ערעור על כך תחילה. אלא שמבררת הגמרא, מי בכלל ערער. ואומרת, שאם תאמר שהיה כאן ערער רק של עד אחד, הרי רבי יוחנן אמר כי על מנת שיחול ערעור נדרשים שניים. ומתוך כך מכריעה שהיו כאן שניים שערערו. אמנם, מציעה הגמרא תירוץ נוסף, ומכניסה מימד חדש לדיון. כאן התינוק שנוולד עדיין לא היתה לו חזקה כשרות. ולכן די לעד יחיד על מנת להצליח לערער על כשרותו. "תנו רבנן: נאמנת חיה לומר זה כהן וזה לוי, זה נתין וזה ממזר; במה דברים אמורים - שלא קרא עליה שם ערער, אבל קרא עליה ערער - אינה נאמנת. ערער דמאי? אילימא ערער חד, והאמר רבי יוחנן: אין ערער פחות משנים! אלא ערער תרי. ואיבעית אימא: לעולם אימא לך ערער חד, וכי אמר רבי יוחנן אין ערער פחות משנים, הני מילי היכא דאיתא חזקה דכשרות, אבל היכא דליכא חזקה דכשרות - חד נמי מהימן."

מבאר ר"י כי מאחר ודברי רבי יוחנן נאמרו על המשנה בכתובות, שיש חזקה כשרות, לכן לא ימלה הגמרא לתרץ באופן שתירצה בקידושין

מאחר ורש"י ציין שלא התפרש היכן אמר רבי יוחנן את דבריו. אומרים התוספות בשם ר"י, שאכן רבי יוחנן השמיע את דבריו על המשנה בכתובות. וכפי שאכן מובאת אותה אמרה של רבי יוחנן בכתובות כו, א. ומבארים כי לשון דברי הכל הכוונה היא הן לרשב"ג והן לרבי אלעזר שדנו לגבי עוררין. כלומר, כלל לא מדובר כאן שקיימת חזקה כשרות. וכאן התוס' מדייקים מדוע לא נשאלה שאלה, על מקרה כמעט זהה ששם נשאלה כן שאלה מסויימת. כי השאלה בקידושין מחלקת שיכולה להיות מציאות שאין חזקה כשרות. אולם, מאחר ורבי יוחנן דן על הסוגיה של כתובות, ששם כן מדובר שקיימת חזקה כשרות. וממילא לא שייך לשאול את השאלה שאולי אין כאן חזקה כשות.

נקדים את הסוגיה בגיטין כיצד ניתן לבאר בה, שרבי יוחנן מקשה שאין ערער אלא בשניים

המשנה בתחילת גיטין לומדת "המביא גט בארץ ישראל, אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם; ואם יש עליו עוררים - יתקיים בחותמו." דנה על כך הגמרא בהמשך, ולומדת שלא ניתן לומר, לא אחד, מאחר ואז נתקלים אנו בדברי רבי יוחנן שאין ערער אלא רק שניים, וגם לא שניים, כי הרי שניים כן הביאו את הגט. ומתוך כך מגיעה הגמרא למסקנה, שהבעל עצמו הוא המערער, וטוען שזיפו זאת. "ערער כמה? אילימא ערער חד, והאמר ר' יוחנן: דברי הכל אין ערער פחות משנים! אלא ערער תרי, תרי ותרי נינהו, מאי חזית דסמכת אהני? סמוך אהני! אלא ערער דבעל."

אלא שכאן מקשים התוס', לאחר שהעמדנו כי דבריו נאמרו על המשנה בכתובות, והרי מציאות של ערער אחד אינו שייך לדברי רבי יוחנן. וכיצד יכלה גם הגמרא בקידושין להביאו. שהרי רק בכתובות נאמר שיש עד אחד שמכשיר את הכהן.

לפרש את המילה אחתינהו כפשוטה. ולהעביר את הדיון מה היה הסיבה לכך שנוצר זילזול.]

**הטעם מדוע קיים הבדל בזילות בית הדין אם העלו לאחור שהורידוהו מחמת עדים או מחמת קול**

יש לבאר את החלק השלישי, שמאחר והתוס' הולכים בעקבות כי קול פוסל. אלא שעדיין אין זילות לחזור בכך מדבריהם, בשעה שפסלו מחמת הקול. כי בכוח בית הדין היה לחקור ולדרוש כראוי את העדים, ואז כשהם חוזרים בהם, מאחר והורידוהו בהוכחה מוחצת של עדים, הרי החזרה המבטלת זאת - היא זועקת וקיצונית, ולכך יש זילות בדבר. אך מאחר ומטבע הדברים, לא ניתן לחקור קול, ולידע בוודאות, הרי קיימת מציאות שהדברים מתבהרים אחרת.

**ואתא חד סהדא ואסקיניה -**

**ואף על גב,**

דאמרינן בפרק הזורק (גיטין דף פא. ושם),

**דלא מבטלין קלא גבי גרושה לכהן;**

**משום דאית ליה תקנה,**

**אבל הכא,**

דאי לא מסיקנא ליה - **פסול לעולם - מבטלין.**

אי נמי,

בתרומה **דרבנן - הקילו.**

**הסיפור על כשרותו של הכהן המדובר ידעה עליו וירידות**

הגמרא מספרת מעשה הקשור לעד אחד שהעיד לטובת הכהן, והעלינו אותו על סמך עד זה. והסיפור היה מורכב, ועל כן נחלקו תנאים על כך. והסיפור כלל מספר שלבים. השלב הראשון - היה מוחזק לנו כי אביו הינו כהן. השלב השני - יצא קול בעלמא המערער על כשרותו, ושהוא בן גרושה וחלוצה. ולכן מאחר ומעלה היא בכהונה לחוש על קול בעלמא - הורדנו אותו מהכהונה. השלב השלישי - הגיע עד בודד כנגד העד הקודם, והכחיש את הקול, ואמר כי הוא כהן גמור. ולפיכך העלינו אותו בחזרה לכהונה. והשלב הרביעי - הגיעו שניים והעידו שהוא בן גרושה וחלוצה - ועל כן הורדנו אותו. וכעת מגיע השלב החמישי - שוב מגיע עד בודד, לסייע לעד הבודד, כי הוא כשר לכהונה. הדיבור המתחיל של התוס' הוא על השלב השלישי, שעל פי עד אחד ביטנו את הקול, והעלינו אותו לכהונה.

**התוס' מקשים מגמרא בה אנו רואים כי מחמידים מול הכהן, וכנגד קול בלבד שגרש את אשתו והיא עדיין איתו - מכריחים אותו להוציא**

הגמרא בגיטין (פא, א) שלח ליה רב יוסף בריה דרב מנשה מדויל [שם מקום] לשמואל: ילמדנו רבינו: מעשה בא לפנינו בכהן שכתב גט לאשתו, ונמלך ולא נתן לה בסוף את הגט. ויצא עליו קול בעיר: איש פלוני כהן, כתב גט לאשתו, והרי היא יושבת תחתיו, ומשמשתו! מהו? האם עלינו להוציא אותה ממנו בגלל הקול, כדי שלא יאמרו הבריות מכח הקול הזה, שהכהן אכן גירש אותה, אלא שלאחר מכן החזיר אותה,

הקול יצא ע"י עדים כשרים. ורק לעת עתה לא יאכל בתרומה - עד שיבררו את הדבר.

**ונפק עליה קלא ואחתיניה -**

**לאו דוקא אחתיניה ,**

**אלא כלומר ממילא ירד,**

**דאי דוקא אחתיניה,**

**אמאי אסקיניה,**

**והא איכא זילותא דב"ד,**

**וליכא למימר ליכא זילותא,**

**אלא כשהורידו ב' פעמים,**

**דבשמעתתא מוכח,**

**דאפילו בחדא זימנא - איכא זילותא.**

א"נ,

**הורדה גמורה קאמר,**

וליכא זילותא דב"ד,

**אלא היכא דהורידוהו על ידי עדות,**

אבל בהורדה **שע"י הקול - ליכא זילותא.**

הגמרא סיפרה, כיצד היו לנו שלושה שלבים: בתחילה - הוחזק ככהן, לאחר מכן היה יציאת הקול וההורדה, ובשלב השלישי - הגעת העד האחד והעלתו בחזרה

הגמרא מספרת כיצד היתה ההורדה. כגון דמחזקינן ליה באבוה דהאי דכהן הוא, ונפק עליה קלא דבן גרושה ובן חלוצה הוא, ואחתיניה. ומיד ממשיכה הגמרא ומבארת את המשך הדברים, ואתא עד אחד ואמר דכהן גמור הוא ואסקיניה.

**התוס' משתמשים כאן בשלושה כלים למדניים בניתוח הסוגיה**

[התוס' כאן משתמשים בשלושה כלים (פעולה מול תוצאה; הוכחה דרך השלילה; חזרה מטענתם הראשונה, אלא להעביר את המיקוד לסיבת הזילות).

הכלי הראשון - היה נראה לנו כי במילה אחתינהו - מדובר בפעולת בית הדין. ואילו כאן מחדשים לנו התוס', שמדובר בתוצאה. אכן נוצרה הורדה - אך לא שבית הדין עצמו פעלו זאת "לאו דווקא (שהם עצמם הורידוהו) אלא כלומר ממילא (והוא עצמו ירד מחמת הקול)". ניתוח כזה הינו בהחלט חשיבה מחוץ לקופסא.

הכלי השני - הוכחה דרך השלילה. אדרבא, אתה רוצה לומר אחרת - הרי אם היו מורידים אותו, לא יכלו להעלותו לאחר מכן, כי כבר בפעם אחת, יוצר זילות לבית הדין. ודוחים שלא תחשוב כי הזילות הוא מריבוי הפעמים, אלא יש כאן טענה איכותית, שכבר בפעם הראשונה, שבית דין חוזר מדבריו - זה מערער ומזלזל בהחלטותיו.

הכלל השלישי - שינוי חשיבה, מהצעתם המקורית, שלא בית הדין הוא שהורידו, שהרי בכל זאת ראוי

והשתא מאי קא פריך,  
**אדרבה** - אית לן למימר,  
 ואוקי תרי בהדי תרי,  
 ואוקי גברא אחזקיה,  
**ואוקי ינאי אחזקת אמו - דלא אישתבאי.**

ופירש התם בקונטרס,  
 דחזקת האם - **לא מהניא להכשיר את ינאי,**  
**לפי שאין עדים באין,**  
 לפסול את האם לכהונה,  
**אלא להעיד על ינאי.**

ואין נראה לר"י,  
**דלמה לא יעיל** חזקת האם לבן,  
**הואיל ואינו יכול להיות,**  
**שתהא האם כשרה,**  
**אם לא יהיה הבן כשר.**

ועוד,  
 דהכא - **אף על גב דעל הבן מעידים לפסלו,**  
**מהניא ליה** חזקת האב **להכשירו.**

ונראה לר"י,  
**דהיינו טעמא,**  
 משום דמסקינן בפרק ד' אחין  
 (יבמות דף לא. ושם ד"ה שתי),  
 דכל תרי ותרי - הויא ספיקא דרבנן,  
 והאם נמי - הוי ספיקא דרבנן,  
 ולהכי פריך התם,  
 'סמוך אהני',

**דנהי דמדאורייתא אמרינן,**  
 ואוקי תרי בהדי תרי,  
 ואוקי איתתא אחזקה,  
**מ"מ מדרבנן - יש לפוסלה;**  
 והכא - **לענין תרומה דרבנן,**  
**הקילו** להתירו בה,  
 בתרי ותרי ולאוקמיה אחזקיה.

והא דאמר לעיל,  
 שנים אומרים מת וב' אומרים לא מת כו',  
 אבל נשאת ואח"כ באו עדים,  
 לא תצא,  
**אף על גב** דתרי ותרי ספיקא דרבנן היא,  
**ומדאורייתא אית לן לאוקמה,**  
 אחזקה דהויא אשת איש,  
**והיה לה לצאת,**  
 אף על פי שנשאת לאחד מעדיה,

ונמצא כהן מחזיר גרושתו? שלח ליה שמואל: תצא בגלל  
 הקול! אך, והדבר צריך בדיקה, קודם שנוציא אותה ממנו.  
 אמנם הגמרא בהמשך ביארה, כי מאחר ויש שם נישואין כבר  
 לא חוששים לקול, אלא שאם הכהן הראשון, שהיה בעלה,  
 מת - והיא נישאה לכהן אחר. הרי אין אנו אומרים שהיא  
 אלמנה ומותרת לו, אלא חוששים שמא באמת גירשה, אלא  
 סמוך למותו, ולכן אין אנו מוציאים לעז על בניו, כי רק מהשני  
 כפו עליה להוציא. ובדרך ביאה הגמרא כי בנהרדעא עירו של  
 שמואל, החמירו לגבי קול, על מנת לעודד שאנשים יוציאו  
 קול, ויסייע הדבר מול העבריינים, שהנה אנו חוששים לו.

**התוס' מראים חילוק יסודי בין שני המקרים, וממילא אין  
 להקשות מהסוגיה בגיטין**

[ידוע כי קושיית אף-על-גב, הינו קושי לא  
 משמעותי, שניתן לפותרו בקלות. והנה, לכאורה, רואים  
 אנו כי עד כמה החמירו בקול. ויתכן שכלל לא גירש  
 את אשתו, אלא רק כתב ולא נתן, ואעפ"כ בגלל שמועה  
 זו, החמירו בו לגרשה. אלא שכדרכם מראים התוס'  
 שיש חילוק בין שני המקרים. במקרה הראשון, אפילו  
 יגרשה - יכולה להיות תקנה, הן מצד שיוכל הוא לישא  
 אשה אחרת, או מצד שהוא לא יצטרך לגרשה, לאור  
 הכלל שאין מתייחסים לקול היוצא על אשת איש, ואף  
 היא לא תיפגע, אלא רק במקרה ותינשא לאחר מותו  
 לכהן אחר. ואילו כאן לאחר שפסלו אותו לכהונה, הרי  
 הוא פסול לעולם.

התוספות מביאים תירוץ שני אפשרי, כי תרומה  
 בזמן הזה (שאינן בית המקדש קיים) הינה מדרבנן, ואילו  
 הרשב"ם לעיל לא יכול לתרץ כן, כי לעיל כתב שלא  
 מעלים אף לעניין עבודה (ממש לעלות לדוכן), אע"פ  
 שהיא מהתורה.]

**אנן מסקינן ליה -**

דאוקי תרי בהדי תרי,  
**ואוקי גברא אחזקיה,**  
**דמוחזק לן - דאביו כהן הוא.**

ותימה,  
 דאמרינן בפרק האומר בקדושין (דף סו.),  
 גבי ינאי המלך,  
 'ויבוקש ולא נמצא',  
 היכי דמי,  
 אילימא,  
 דתרי אמרי אישתבאי,  
 ותרי אמרי לא אישתבאי,  
 תרי ותרי נינהו,  
 מאי חזית דסמכת אהני - סמוך אהני,  
 ואמאי לא נמצא?

**תוצאת הגמרא, שלאחר צירוף העד הנוסף - קיימת לנו תוצאה של שיוויון, שתי עדים פוסלים, ושני העדים (הקודם וזה שמעת הצטרף) - מכשיירים**

הגמרא כאן דנה על מי שהוחזק כי אביו כהן, אלא שיצא קול בעלמא (ולא עדות) על אביו, שהבן הינו בן גרושה. מאחר וכהונה הינה דבר חשוב, עדיף לנו להורידו על מנת לבדוק. וברגע שהגיע כהן שהוא עד - הרי העלינו אותו כי העדות גוברת על הקול. אך לאחר מכן, הגיעו שני עדים שפסלוהו, והגיע עד נוסף, הרי לשיטת רבן שמעון בן גמליאל, אין לחוש לזילות בית הדין, אלא כפי שאנו הורדנו, כך אנו כעת מעלים.

**פותחים התוס' בנקודת מוצא, שבשעה שיש לנו ספק בין שתי כתות עדים - ממריעים לפי החזקה, ומכוח העמדה זו, מקשים על הסוגיה לגבי כשרותו של ינאי המלך**

מדייקים התוס' לבאר את הפסק, כי בעצם נוצר מצב בו יש שני עדים לכל צד. מצב זה הינו ספק. ובשעה שיש ספק - ניתן להסתמך על חזקת אביו הכהן. כי החזקה עצמה אינה מבררת לנו את העובדה, אלא יש לנו כלל, כי מספק אין מוציין את הדבר מחזקתו הקודמת.

ומכאן יוצאים התוס' בקושיה חזקה על המקרה עם ינאי המלך, המובא במסכת קידושין. "היה שם זקן אחד ויהודה בן גדידיה שמו, ויאמר יהודה בן גדידיה לינאי המלך: ינאי המלך, רב לך כתר מלכות, הנח כתר כהונה לזרעו של אהרן! שהיו אומרים: אמו נשבית במודיעים, ויבוקש הדבר ולא נמצא;"

מבררת הגמרא כיצד היו פני הדברים "היכי דמי? אילימא דבי תרי אמרי אישתבאי ובי תרי אמרי לא אישתבאי, מאי חזית דסמכת אהני? סמוך אהני!" כלומר, שהגמרא דוחה את האפשרות שהיו שני עדים לכל צד, ומאחר ויש לנו ספק, משתמשים התוס' עם היסוד שחילצו מהגמרא כאן, אדרבא, הספק עוזר לנו. חזקת אמו שלא נשבתה, אלא אם כן יש לנו הוכחה מוחצת. ומאחר ויש לכל צד כוחות שווים, הרי יש לנו תשובה, ואם כן, מדוע אומרת הגמרא בקידושין, ויבוקש הדבר ולא נמצא - בשעה שניתן להגיע להכרעה ברורה.

**מוסיפים התוס' כי לשיטת רש"י בקידושין - לא ניתן להביא ראיה מהאם על הבן**

מבארים התוס', כי לא ניתן לומר כך, שהרי לא האם היא זו העומדת למבחן על כשרותה ולהתירה, כי אם הנידון הוא בנה ינאי. ומעולם לא היתה לו חזקה של כשרות, שהרי מעידים כי כל לידתו הינה בפיסול. שמאחר ומה שהיתה שבויה היה קודם הנישואים, ושבויה פסולה לכהונה, וכתוצאה מכך - הרי ינאי חלל, ופסול לכהונה.

**ר"י דוחה שניתן לחלק כי הדיון אינו על ינאי הבן אלא על האם, משתי סיבות**

ר"י דוחה את הדברים. אפילו אם הדיון הינו רק על האם, הרי בשעה שהאם תהיה כשרה - בהכרח גם ינאי בנה יהיה כשר. ונמצא כי הניסיון להפריד כאילו יש כאן שני דברים - כלל איננו הגיוני. ובנוסף, הרי האב הוא בהכרח כהן. וממילא אם לא מקלקלים את העניין שהאם היתה שבויה - הרי

אור"ת,

**דאתיא חזקה דדייקא ומנסבא, ומרעה חזקת אשת איש.**

ואם תאמר,

כי איכא ב' עדים - לא דייקא,

דליכא חומר בסופה,

כדאמר בהאשה רבה (שם דף פז: ושם),

נשאת שלא ברשות,

מותרת לחזור לו,

**ומפרש התם דהיינו שנשאת בעדים.**

וי"ל,

**הואיל ומכחישים זה את זה,**

**איכא חומרא אם תעמוד תחת בעלה,**

בטענת ברי שלה.

וא"ת,

ב' אומרים נתגרשה וב' אומרים לא נתגרשה,

אמאי לא תצא בנשאת ואח"כ באו עדים,

הא לא דייקא,

**דדוקא במת הוא דדייקא,**

**שיראה שמא יבא וידעו הכל שלא מת,**

**ואינה נאמנת לומר נתגרשה,**

**דשלא בפני בעלה מעיזה ומעיזה,**

ועוד,

**היכא דאיכא עדים דקא מסייעי לה,**

מעיזה ומעיזה.

וי"ל,

**דלענין הכי דייקא,**

ומרעא חזקת אשת איש,

**דלעולם יראה,**

**שמא יוזמו או יפסלו בגזלנות.**

וא"ת,

למאי דלא ידע,

דבאומר ברי לי איירי,

**מאי קאמר,**

'היא גופא באשם תלוי קיימא',

**הוה ליה למימר 'בחטאת קיימא'.**

וי"ל,

**דפריך אפילו נאמר,**

**דתרי ותרי - הוה ספיקא דאורייתא,**

כדפירשתי בפרק ד' אחין (שם דף לא. ד"ה אי),

מ"מ באשם קיימא.

ואין להאריך, ובכתובות (דף כו: ד"ה אנן) פירשתי.

הסותרות זו את זו, ולכאורה מהתורה היה לנו לבטלם, ולומר העמד דבר על חזקתו. הרי בכל זאת מחדש לנו ר"ת כי עם היות ויש לאשה חזקת אשת איש, יש לה יכולת לדייק ולהינשא, ולסבור שהיא בטוחה בדבר. אלא שמאחר ועל כך יש שלושה קשיים ("ואם תאמר"), הרי אם נאסוף את סדרת התירוצים למיקשה אחת - הם מקבלים תוקף כשהכל מתחבר.

### התוספות מפרטים כל הדיוקים

דיוק ראשון, שאם באו רק שני עדים ונישאה על פיהם - הרי מאחר ואם יבוא כעת הבעל הראשון, היא חוזרת אליו. הרי כאן האשה סמכה לחלוטין על שני העדים, ומשום כך, אף שהיו שקרנים, שהרי הבעל "קם ממיתתו", לא הפעילה כל מאמץ מצידה לדייק. ואילו כאן שמלכתחילה יש שתי כוחות מנוגדים, והסכנה שיגיע בעלה חזקה יותר, ואז נחמיר בה. הדיוק השני, שהיא חוששת שמא יוזמו עדיה או יפסלו בגזלנות, ולכן במקום בו קיימת עדות סותרת, עליה להעלות את רף בדיקתה, מצד שהיא מבינה את עוצמת הסכנה עבודה עד כמה יקנסו אותה. והתירוץ השלישי הוא שמאחר ויש הסוברים כי תרי ותרי הינו ספק חזק אפילו מהתורה, הרי לא מעמידים אותה בחזקת אשת איש, אבל יסברו כי יש לחייבה באשם תלוי על כך. ואז התירוץ שבדיקתה הינה כה משמעותית, עד אשר אמירתה ברי לי מוציאה אותה מכל ספק שהוא.]

[דף לב עמוד ב]

### אמאי קא סמכת אהאי שטרא האי שטרא חספא בעלמא הוא -

תימה,

דליהמניה במיגו,

דאי בעי אמר - שטרא מעליא הוא.

ותירץ ר"י בר' מרדכי,

**דלא אמרינן מיגו להוציא** ממון מחזקתו,

**דמה שהוא מוחזק בקרקע - אינו כלום,**

דקרקע - בחזקת בעליה קיימא,

**כיון שאין לו שטר ולא חזקה,**

**אלא דברים בעלמא** שאומר,

'שטרא מעליא הוה לי ואירכס',

**ולא אמרינן מיגו - אלא להחזיק ממון,**

**שיכול לפטור עצמו ע"י מיגו;**

אי נמי,

אם יש לו שטר או חזקה,

**וזה בא לפסול ראייתו,**

**אז זה יכול לקיימו ע"י מיגו,**

הצירוף הוא על ידי האב, כי כאשר קיים מצב של ספק על הבן, הרי מכוח האב הוא יועיל להכשירו.

### מהסוגיה ביבמות משמע כי מאחר ויש שתי כתות - הרי עם היות ומהתורה אנו סומכים על חזקה - מדרבנן אנו מחמירים

הגמרא ביבמות מביאה משנה מגיטין, האומרת שאם זרקו את הגט יכולים להיות שלושה מצבים. הראשון קרוב לה - בו היא מגורשת. המקרה השני קרוב לו - שאינה מגורשת, והמקרה השלישי הוא מחצה על מחצה - שאם היתה אשת כהן, הרי היא אסורה לו. ומבארים כי על כך הגמרא הביאה שאם היו שתי כתות עדים - הרי זה ספק מהתורה. ואינך יכול לומר העמד דבר על חזקתו, באשר החזקה מבררת היכן שקיים לנו ספק, ומאחר ויש כת עדים שמכחשת את החזקה - לא ניתן לסמוך על החזקה.

(ומדייקים שם התוס' ד"ה שתי שרבה ורב יוסף שבחרו להעמיד דווקא בשתי כתות, הוא כי הלשון מחצה מתאים יותר לשתי כתות, עם שמסקנת הגמרא הינה להעמיד שהיתה זו כת אחת). המשנה נאמרה שיש כאן רק כת אחת של עדים, עד כנגד עד, דבר היוצר מציאות של ספק מדרבנן. ועל כך הקשתה הגמרא ואמרה לא כך. מהתורה לומדים, כי מאחר ושתי כתות העדים מכחישות זו את זו, נוצרה לנו מציאות של ספק, ואז אנו מעמידים את הדבר על קדמותו, שזו החזקה. אמנם חכמים אלו שבאו והחמירו. אלא שמאחר והיה מדובר על תרומה מדרבנן - הקילו בה. ומה שאצל ינאי המלך היה מדובר על שבויה, שאף בה הקילו חכמים, הרי כנגד זה קיימת מציאות של כהונה, אשר על כך כן החמירו.

### עם היות ומהתורה יש לנו להעמיד על חזקת אשת איש - הרי החזקה של השדה שמדייקת ואז נשאת - גוברת

סוגיה נוספת דנה על מקרה נוסף שיש לנו מחלוקת בין העדים, שניים אומרים שמת בעלה, ושניים אומרים שלא מת, שאם היא נישאה - ולאחר מכן באו העדים הדין הוא שלא תצא. ושואלים כאן התוס' קושי שאינו ממשי (שאלת אע"ג), לפי הכללים דלמדנו עד עתה, מאחר ואנו הולכים אחרי דין תורה - הרי יש לנו להעמיד את האשה על חזקתה, אפילו שנישאה לאחר מעדה.

ועל כך מחדש לנו רבינו תם, כי עם היו ואכן יש לנו חזקת אשת איש, הרי כנגד זה יש לנו חזקה, שהיא חזקה המבררת, של האשה, שהיא מדייקת ונישאת, כי היא מבינה את חומרת הדבר, לכשיתגלה כי טעתה. ונמצא כי כאן החזקה של אשת איש היא חזקת ספק, שאין לנו ידע ברור, אנו משאירים שמה שהיה הוא שיהיה, אבל אצל האשה, זו חזקה שהיא עצמה טורחת לברר, ולתת משקל לעדים. כי מאחר והדבר נוגע לה, הרי היא כאילו מבצעת בדיקת יתר. ונמצא כי אין שני כתות העדים שווים. שמבחינתה ברי לה כי העדים צדקו, ואכן היא נישאת לאחר מהם.

### במקום להסתכל שיש סדרת קושיות, ניתן להסתכל להיפך, שיש סדרת תירוצים, שביחד יש להם כוח חזק

[התוס' מלמדים אותנו כי לא כל המקרים שווים, ולכן עם היו ויש לנו כללים לגבי שתי כתות עדים

טעם רב יוסף אינו מקבל את המיגו שרבה אמר. ובכל שלושת התירוצים שמובאים הלשון היא כעין "דלא אמרינן מיגו הכא". ועל כך יש את ר"י ברבי מרדכי, הסובר שמיגו הוא על מנת להתגונן, ולא על מנת להוציא. כי אינו מוחזק כלל, שהקרקע בחזקת בעליה עומדת.

ור"י הטוען שאם היה צריך רב יוסף לומר דבריו מפורשות, ומתוך כך הוא סולל שני תירוצים נוספים, שהוא משקר תחילה - ולכן אינו יכול לומר מיגו. או משום שהוא טוען וחוזר וטוען.]

**שיטת הריב"ם - ביכולתו להשתמש במיגו רק כהגנה, על פסילת ראיותיו, אבל לא ככלי ברוד להוציא את ממון השני מחזקתו**

הריב"ם מבאר את היסודות של המיגו. וכאן המיגו הוא ממש כנגד כל כוחו של המיגו. ומבאר הריב"ם בשני הכיוונים - מה המיגו אינו יכול לבצע - וזה להוציא ממון ממי שמוחזק. ומבאר תחילה כי המצב שאין לו בקרקע כל אחיזה. וכל כוחו הוא בדיבור שהיה לו שטר והלך לאיבוד. ומבאר מה כן המיגו יכול להועיל. כמו שהשני מנסה לפסול ראיותיו, אזי הוא רשאי להתחכם ולומר טענה שהיה יכול לומר. כלומר, הוא רק מבטל את הניסיון לערער את מה שהשני מנסה לבטל את ראיותו, שהיא אמיתית.

מאחר וראינו כי רב יוסף אינו אומר דבר, טוען ר"י שאם אכן זו הטענה - היה יכול לאומרה בפירוש. ומתוך שלא אומרה - עלינו לחפש הבנה אחרת מדוע סובר כאן רב יוסף, שלא ניתן לומר מיגו.

**כל בסיס המיגו הינו תאמין לי בדברי - והרי יכולתי להביא עוד טענה נוספת, ונמצא שהמיגו אינו יכול לרכב על טענה ראשונית שהיא שקר**

לאחר שר"י שולל את תירוצו של הריב"ם, הוא בעצם אומר, שהטענה היתה צריכה להיאמר. ונראה לי לחדש, כי מאחר ורב יוסף כן אומר משהו, ששטר זה הינו חספא בעלמא, הרי זה הבסיס לשני תירוציו. המחזיק בקרקע בונה את דבריו על שקר. שהרי הוא אומר מפורשות "זהא שטרא". כלומר, טענתו הראשונית בנויה על כזב. ואם כן המיגו בנוי שתאמין לי על טענתי הראשונה, כי הנה גם יכולתי להביא טענה אחרת - אבל אפילו נאמין לדבריו - הרי זה שקר.

יתירה מזו, בתירוץ השני שאומר ר"י, בעצם גם הוא בנוי על אותו יסוד, רק שמילותיו שונות. שהוא אומר טוען וחוזר וטוען, הרי לא רק זה שהוא כעת ממציא טענה חדשה, אלא עיקר הבעיה היא החוזר, שהוא עצמו מערער את טענתו הראשונה. ונמצא כי כל דבריו הינם על כרעי תרנגולת. ואכן אנו מאמינים לו שלא רק טענתו היא שקרית, אלא שגם הגברא הוא בגדר שקרן, בהיותו טוען וחוזר וטוען.

**והלכתא כוותי' דרבה בארעא -**

רבינו שמואל פירש, דמספקא ליה כמאן הלכתא, וצריך לדחוק ולפרש ולחלק,

כמו קמי דידי זבנה מינך, מיגו דאי בעי אמר, מינך זבינתיה ואכלתיה שני חזקה.

ואין נראה לר"י,

**מדלא מפרש טעמא הכי בהדיא, משמע - דלאו משום הכי הוא.**

ונראה לר"י,

**דטעמא דרב יוסף דלא אמרינן מיגו הכא,**

כיון דלית ליה הכא מיגו,

אא"כ שקר תחלה,

**שהוצרך לשקר תחלה ולומר 'והא שטרא'.**

א"נ,

משום הכי - לא אמרינן הכא מיגו,

**משום דהוי חוזר וטוען,**

**דמעיקרא טען - 'והא שטרא',**

**ועתה - חוזר בו ומודה,**

**דחספא בעלמא הוא,**

**אלא שטרא מעליא הוה לי.**

**מחלוקת רבה ורב יוסף, האם בכוחו להשתמש בשטר מזויף כהוכחה, במיגו שייכל לומר כי השטר מעולה, או שאינו יכול להסתמך על שטר חסד ערך**

הגמרא בעמוד קודם (לב, א) פתחה בשני מקרים דומים, בהם נחלקו רבה ורב יוסף. המקרה הראשון מספר על "ההוא דאמר לחבריה: מאי בעית בהאי ארעא? א"ל: מינך זבינתה והא שטרא, אמר ליה: שטרא זייפא הוא; גחין לחיש ליה לרבה: אין, שטרא זייפא הוא, מיהו שטרא מעליא הוה לי ואירכס, ואמינא: אינקיט האי בידאי כל דהו; אמר רבה: מה לו לשקר? אי בעי אמר - שטרא מעליא הוא. אמר ליה רב יוסף: אמאי קא סמכת? אהאי שטרא, האי שטרא - חספא בעלמא הוא. (והמקרה השני הינו לגבי שטר בממונות).

**התוס' פותחים בשאלת תימהון על רב יוסף, שאינו מקבל את המיגו של "מה לו לשקר?", והרי יכל לא להודות שהשטר מזויף**

התוס' מדוייקים במיקום הדיבור המתחיל. אלו הם דברי רב יוסף. ומאחר ורבה לא סתם אמר את דינו, אלא נתן טעם לדבריו, שיש לו מיגו, שייכל לומר, שהוא שטר מעולה. הרי עולה שאלת תימהון, על רב יוסף, שאינו מתייחס כלל לטענת רבה, ואינו שולל אותה, אלא אומר - הרי זה חספא בעלמא. ממש חידוש! הרי רבה יודע שזה שטר מזויף, ונמצא שלא רק שכעת אנו באים לברר את דעת רב יוסף, אלא התימהון על דבריו הינו כפול. ראשית, הוא אינו סותר את דברי רבה. שנית, אין כל חידוש בדבריו, ואם כן מהי תשובתו. אלא כפי שאמרנו, התוס' פותחים כאן את הדיון ומביאים שלושה טעמים לדברי רב יוסף, ולמסקנתו.

**ברגע שיש לך את מפת מהלך התוס' - הינך מתפנה לעבוד כל שלב בניחותא**

[ניתן לתמצת את מהלך התוס', שהוקשה להם מה

**המקרה של בר שטיא הינו ספק שאיננו יודעים אלו עדים אומרים אמת ואלו משקרים, ולכן אנו מתייחסים כאילו לא היו כלל**

התוס' משווים לסוגיה מכתובות, שהיה אדם שמחמת שטותו קראו לו "בר שטיא". אלא שלעתים התנהג כאדם תקין, ולעתים התנהג כאדם שוטה, שאין למעשיו כל תוקף. וכאן הוא מכר את קרקעו, אלא שבאו שני עדים וטענו כי הוא מכר כשוטה - וממילא אין תוקף לממכרו. ובאו שני עדים אחרים וטענו להיפך, שמכר בשעה שהיה בהכרה ושפיות, וממכרו בעל תוקף. ופסק רב אשי, העמד שנים כנגד שניים, והשאר את הממון בחזקת בר שטיא, כפי שהיה בתחילה. כלומר, כאן הפסק הוא להוציא ממי שמוחזק שקנה, ולהחזירו למרא קמא.

**הספק כמו מי לפסוק, אינו מאפשר לו להוציא את הקרקע מהמחזיק ולתיתה למרא קמא**

אלא שהתוס' אומרים, שעם היות והרשב"ם אמר שיש לרב אידי בר אבין ספק. הרי זה ספק מסוג שונה לחלוטין, שאין אנו יודעים כמו מי לפסוק. הרי אנו משאירים את הקרקע בחזקת מי שמחזיק בה, כי אם נעביר למרא קמא, הרי אנו מתעלמים מהכלל החשוב של המוציא מחבירו עליו ראייה. ואם אינך יודע כמו מי לפסוק, השאר אותה אצל מי שכעת מוחזק בה, ואל תעביר אל המרא קמא. כי הרי לנו יש רק ספק כמו מי לפסוק, ולכן איננו יכולים לשנות את המציאות. וזה בניגוד למה שעשה רב אשי, שמאחר ולא ידוע האם היתה מכירה - הוא מקפיא את המצב. "כמאן דליתנהו דמי".

**הפסיקה רובה, אינה רק מצד ספק - אלא מגדר וודאי**

התוס' כעת מחזקים את הדבר. שמה שאנו פוסקים רובה, הוא לכתחילה, כי באמת סוברים אנו כך. והדיוק הוא לא רק מצד ההכרעה, אלא מדייקים התוס' בלשון הגמרא והלכתא, שפירושו "משמע לגמרי". ולא רק שאנו בטוחים מצד ספק, אלא שאפילו אם יפסוק רב יוסף - אסור לו לעשות כן. וזה ממש טעות.

**בסוגיה בכתובות לא המיגו הוציא את הכסף, כי אם השטר שהיה להם, והמיגו רק אפשר להם שאכן גבו את החוב של המלווה בעל פה**

מבאר ר"י כי יש טעם בדבר. מיגו להוציא - אין אנו אומרים, כי אינה ראייה ברורה, אבל אנו כן אומרים מיגו להעמיד את המצב כמות שהוא.

ומביאים התוס' הוכחה דווקא ממקרה הפוך, שלכאורה קיימת בו שאלת אף-על-גב. הגמרא בכתובות מספרת כיצד אבימי בנו של רבי אבהו לווה כסף מבני חזאי. הוא שלח את הכסף בידי חמא בנו של רבה בר אבהו, הוא פרע ולא החזירו לו את השטר, ואמרו כי הכסף היה על חוב נוסף. וחמא הלך לרבי אבהו לתובעם, ומאחר ולא היו לו עדים על הפרעון, היה להם מיגו של לא היו דברים מעולם, ולכן רשאים להיפטר במיגו של טענת סטראי נינהו. (הוא כנגד חוב על פה). וכיצד הוציאו ממנו את החוב, ומתרצים כי בגלל שהיה שטר כשר, ורק שלא החזירו לו. ומדשטר על החוב הנוסף יגבו את החוב. ונמצא כי המיגו רק סייע להם לאמת שהחוב לא שולם.

**בין ספיקא דתרי ותרי לספיקא דדינא,**

דהא דלא אוקמה בחזקת מרה קמא,

כמו בנכסי דבר שטיא,

דאמרינן (כתובות דף כ.),

אוקי תרי בהדי תרי,

ואוקי נכסי בחזקת בר שטיא,

התם - דהוו תרי ותרי - כמאן דליתנהו דמי,

ואוקמינן ארעא בחזקת מרה קמא,

אבל הכא - **דמספקא לן דינא כמאן התם,**

**לא שייך** כולי האי למימר,

אוקמה אחזקת מרה קמא,

**ונוציא מיד המוחזק.**

ודוחק הוא.

ועוד,

**דהילכתא - משמע דלגמרי פוסק רובה,**

**ולא מספק,**

**אפי' עבד כרב יוסף בדיעבד - לא עבד.**

ונראה לר"י,

**דהיינו טעמא,**

דהלכתא בארעא כרבה,

וכרב יוסף בזוזי,

**משום דאמרינן מיגו - לאוקמי ממונא,**

**ואית לן לאוקמי ארעא,**

**בחזקת מרה דקיימא השתא.**

ובהכותב (כתובות דף פה. ושם),

דאמר מיגו דיכלי למימר,

לא היו דברים מעולם,

יכלי למימר, הני - סיטראי נינהו,

**אף על גב דמיגו להוציא - לא אמרינן,**

**שאני התם - דאיכא שטרא.**

**רבה ורב יוסף נחלקו בשתי סוגיות, אשר הגמרא קוראת לאחת ארעא, ולשניה זוזי**

הגמרא מספרת על אחד ששואל את חבירו, מה מעשיך בקרקע שלי, ועונה לו כי קניתיה ממך והנה השטר. אלא שעונה לו כי שטר מזוייף הוא מחזיק. אומר הוא לרבה מיזמתו, כי היה לו אכן שטר טוב, אלא שאבד. ורבה פסק לטובתו, בטענה, כי יכל הוא לומר שזה שטר טוב ולזכות, והירי יש לו מיגו. ואילו רב יוסף אומר, כי הינך סומך על חתיכת חרט. וכמו כן היה מקרה דומה עם שטר הלוואה. וגם כאן רוצה הוא להוציא ממנו בשטר מזוייף את ההלוואה. ועל כך אומר רב אידי בר אבין, שמאחר וספק בידינו, ההלכה כרבה בארעא, והלכה כרב יוסף בזוזי. ומבאר, כי מאחר והוא כבר נמצא בקרקע, ומאחר והכסף נמצא אצל הלווה, הרי לא יוכל המלווה להוציאו על ידי שטר מזוייף.

ומביאים הוכחה מדוע לא ניתן לומר את הפירוש השני "דאם כן - הוה מצי למימר". כלומר, היות ועל הפירוש המוטעה היתה לרבא בר שרשום טענה טובה יותר - הרי זה מוכיח, שחייבים לפרש אחרת. כי הרי אביי אומר לו, שאינו יכול לומר כעת לקוחה היא בידי, מכיוון שיצא קול על הקרקע שהיא של היתומים.]

**התוס' שוללים כי הקול היה מסופק על המציאות - אלא מאחר והוא היה בבירור שהקרקע הינה של היתומים - לא היה יכול לטעון לקוחה היא בידי, כפי שניסה**

הפירוש הישר והפשט, של הקול שיצא הינו - שרבא בר שרשום אוכל קרקע של יתומים. ודבר זה הוא קול ברור, ומתוך ידיעה, ולא מצד של אי ידיעה. הפירוש המוטעה, שהידיעה הברורה היתה רק על העבר, שקרקע זו היתה של אביהם. ואילו לגבי המציאות הנוכחית - אין כל ידיעה.

הוכחת התוס' הוא שאם אין ידיעה על עכשיו. הרי טענת לקוחה היא בידי אינה סותרת את העובדה, שאכן היתה היא של אביהם. ואילו כאשר אביי מתחקר את רבא בר שרשום, והוא עצמו אומר, שאכן אכלתי את שנות המשכון, וכעת אני אוכל את קרקע של היתומים, אלא שזה כנגד חוב אחר. ולא שרצה לגזול את הקרקע מהם לצמיתות, אלא רק עד שיסיים לפרוע את החוב.

ואילו אביי שולל זאת לחלוטין. "לקוחה היא בידי - לא מצית אמרת, דהא איכא עלה קלא - דארעא דיתמי היא. שזה הרי הפירוש של התוס'. ולפי הפירוש המוטעה, היה כן יכול לטעון, אכן היתה של אביכם, ואיני סותר את הקול של מה שנטען בו.

[דף לג עמוד א]

**אמור רבנן הבא ליפרע נו' -**

אף על פי,

**שאף בשבועה,**

**לא היה יכול ליפרע מהם עד שיגדלו,**

כדקאמרין 'ולכי גדלי - אישתעי דינא בהדייהו',

**לא היה מקפיד על ההמתנה,**

**אלא על השבועה.**

**ונראה דרבא בר שרשום סבר,**

**כרב הונא בריה דרב יהושע,**

דמפרש בשילהי מכילתין (דף קעד.),

טעמא דאין נזקקין לנכסי יתומים - משום צררי,

**דאי כרב פפא,**

**דמפרש משום דפריעת בעל חוב - מצוה,**

ויתמי - לאו בני מיעבד מצוה נינהו,

**א"כ - אפילו יהא אמת כדבריו,**

**לא היה יכול לעכב להם הקרקע בחובו,**

כיון דלאו בני מיעבד מצוה נינהו.

**ניתן לפרק את התוס' וללמוד המישה יסודות בספק, כוח המיגו, להוציא או להעמיד, וכוח השטר**

[התוס' לימדו אותנו כי אופן הפסק והבחירה היכן להשאיר את הקרקע או בחוב כספי יש בה הרבה יסודות הלכתיים חשובים. היסוד הראשון: יש לחלק בין ספק של שנים כנגד שניים - שהוא גורם לנו להתייחס, כאילו אף אחד לא אמר דבר. היסוד השני: לא ניתן להוציא על פי ספיקא דדינא, בשעה שיש מישהו שמוחזק, אף שכביכול מחזירים אנו למרא קמא.

היסוד השלישי: הלשון הלכתא כוותיה דרבה בארעא - משמעו שאין זה שנשאר הספק (ודוחים בכך סברת הרשב"ם), אלא זו ממש הכרעה. היסוד הרביעי (בשם ר"י), כי מיגו מסייע לנו להעמיד את הממון, באשר מיגו להוציא - לא אמרינן. היסוד החמישי: בסיפור שיכלו לומר מיגו לא היו דברים מעולם, ניתן להאמין להם, כי המיגו רק סילק להם את חובת השבת השטר. ואז מה שגבו לאחר מכן, היה על ידי השטר ולא מצד כוח המיגו.]

**נפק עליה קלא דקא אכיל ארעא דיתמי -**

**פירוש,**

יצא הקול - שהוא של יתומים.

**אבל אין לפרש,**

דיצא הקול,

**דמתחלה - היה של אביהם,**

**אבל עכשיו - לא היו יודעין,**

**דא"כ,**

**הוה מצי למימר - לקוחה היא בידי.**

**הגמרא מספרת כיצד יצא הקול על רבא בר שרשום, שאוכל קרקע של יתומים**

הגמרא מספרת כי "רבא בר שרשום נפק עליה קלא, דקא אכיל ארעא דיתמי, א"ל אביי: אימא לי איזי גופא דעובדא היכי הוה. עם היות ואיזי משמעו אוהבי, בא אביי ורצה לדייק כיצד היו פני הדברים. כלומר, למרות הידידות ואהבה, אנו רואים, כי הבנת המציאות, וחתור לפסוק את הדין לאמיתת המציאות - הוא הבסיס של תורה, כפי שאביי מדגים זאת. כי קול, יש כאלו האומרים שהיה זה הברה בלבד, ואינו ממשי. ויש המדייקים כדמפרש בהמשך, לפי תשובתו לאביי, דבמשכון היתה אצלו עד עכשיו, שכלו שני משכנתא. והלכך נפק עליה קול של עדות אמת - דמהשתא אכיל ארעא דיתמי.

**סדר התוס' ומילות המפתח - מראים לנו את דרך הלימוד הראויה**

[מדדייקים התוס', באומרם את מילת המפתח "פירוש", כיצד ראוי להבין את המציאות. ולאחר מכן מבארים, מה היה חשוב להדגיש כיצד היתה המציאות. כי יש פירוש שחובה לשלול אותו "אבל אין לפרש".



האמת - הרי העיתוי שניתן לקבל את החוב, לשיטת רב פפא הוא רק כשיגדלו.

אמנם היו שדייקו, כי כאן מאחר והוא כבר תפוס - הרי אפילו לשיטת רב פפא כן רשאי הוא לגבות את החוב.

**התוס' מעירים לנו, כי בעייתו של רבא בר שרשום בכלל לא היה ההמתנה עבור הכסף, אלא רצונו היה להימנע משיבועה, והוכחה על דרך השלילה, שלא יכל לשיבוע כרב פפא, שפריעת בעל חוב ליתומים מדין מצווה**

[מהתוס' אנו לומדים שני כלים. הכלי הראשון הוא מירוק הבעייה של רבא בר שרשום, שהיא איננה זמן ההמתנה לקבלת המעות, מה שנראה לנו ממבט ראשון, כי אם אי רצונו להישבע. "לא היה מקפיד על ההמתנה, אלא על השבועה". שזו ראייה גאונית.

הכלי השני, להבין שמעשהו בעצם יש הכרעה שחשב כשיטת רב הונא בריה דרב יהושע, שכל החשב שלא ניתן לגבות מהיתומים הוא רק מצד שמא התפיסו צרי. וכאן מוכיחים התוס' בדרך השלילה, בה אנו אומרים, אף לו יהיה כדברך, ואכן הם חייבים לך, הרי מאחר ואינם בני מצווה - לא ניתן יהיה לגבות מהם בקטנותם, כי הרי אביי סילק לו את המיגו. ומילות המפתח "אם כן אפילו יהא אמת .. לא היה יכול לעכב .. כיון דלאו בני מצווה נינהו".]

## **אכבשיה לשרשום משכנתא ואוכלה שיעור זוזי -**

**דוקא משום דכבש** לשרשום משכנתא,

**מצי למימר - לקוחה היא בידי,**

**דלא היה ידוע דבתורת משכנתא** אתא לידיה,

**דאי הוו ידעי דמעיקרא** בתורת משכנתא אתא לידיה,

**לא היה טועה** רבא בר שרשום,

**שיכול לומר לקוחה היא בידי,**

מידי דהוה אאומן ואריס,

דאין לו חזקה בשדה אריסותו,

**כיון דידוע דמעיקרא** בתורת אריסותא אתו לידיה,

**וכן דברים העשויין** להשאל ולהשכיר,

וגזלן **דידעין דמעיקרא,**

גזל שדה זו,

**דאין לו שום חזקה.**

**הגמרא מבארת, כי רבא בר שרשום כבש את השטר משכנתא (החביאו), על מנת שיהיה לו את המיגו לטעון שבכלל זו קרקע שכבר לקחתה מאביהם**

יצא על רבא בר שרשום קול, שהוא אוכל מקרקע של יתומים. וכשאביי שאלו כיצד בדיוק היו הדברים, ענה לו כי עם היות והוא קיבל את קרקע אביהם במשכנתא, אלא שמצד אחד פקע זמן המשכנתא, ומצד שני יש עוד חוב נוסף, ומאחר ואינו רוצה להישבע, הוא מספר מה היתה תוכניתו. הוא יחביא את השטר, יאכל את שיעור המעות שחייבים לו, ומבאר דבריו, כי כך יוכל לטעון לגבי הקרקע, לקוחה היא בידי.

וכדבר הונא - נמי פסקינן התם.

## **רבא בר שרשום כבש את השטר, כי רצה לגבות את החוב, ולא להמתין עד שיגדלו היתומים**

רבא בר שרשום, לקח את קרקע היתומים במשכנתא כנגד החוב הראשון. כלומר, אביהם היה חייב לו מעות, והוא כנגד המעות הללו, אכל את הפירות למשך מספר שנים, וכפי שנקבע בשטר ביניהם. אלא שכעת זמן המשכנתא הסתיימה, ואכן נדרש היה לצאת. אלא שהיה לו עוד חוב, שאביהם לא שילם. הוא רצה לאכול עוד מספר שנים, ולהחזיר ליתומים את הקרקע. אולם, אביי לא הסכים, ואמר כי בשעה שיגדלו היתומים יוכל לתובעם בדין.

## **מחדשים התוס', כי עם היות ורצה לקבל את כספו מוקדם יותר, הרי כל מה שניסה הוא לא לקצר את זמן ההמתנה, אלא רק לחסוך מעצמו את השבועה החמורה**

עולות מכאן שתי בעיות, הבעיה האחת הינה שבועה. אולם, מאחר וגם שבועה תאפשר לו לגבות, רק לאחר שיגדלו, הרי כעת אינו יכול להיפרע מהם כעת, אפילו אם ישבע. הרי מגיעה הבעיה השניה, והיא ההמתנה לזמן שיגדלו. ומחדשים לנו התוס', כי כל מה שרבא בר שרשום כבש את שטר המשכנתא - לא נועד על מנת לקבל את כספו מוקדם יותר, אלא מה שהפריע לו יותר, הוא עצם זה שיידרש להישבע.

## **ביאור מחלוקתם של רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע לגבי פריעת חוב של יתומים**

על מנת להבין את המשך דברי התוס', יש להקדים ולהכיר את הדיון הבא, לגבי הטעם שהיתומים נדרשים לפרוע את חוב אביהם. הגמרא מביאה מעשה על ערב של יתומים, שפרע את החוב מבלי להודיע ליתומים תחילה, וכעת בא לתבוע מהם את החוב. לשיטת רב פפא, מדובר כאן על מילווה בעל פה, ונכסיהם לא נשתעבדו. אולם עדיין יש מצווה לפרוע לבעל החוב. אולם, מאחר והיתומים הינם קטנים - הרי אינם בני מצווה, ויהיה ניתן לפרוע מהם את החוב, רק לאחר שיגדלו. שיטת רב הונא בריה דרב יהושע הינה שיש לנו לחשוש, כי בשעת המיתה האב התפיס לערב משכון (צררי), על מנת לפוטרו, והוא לא הספיק ליטול את השטר מיד הלווה. והכרעת הגמרא היא כשיטת רב הונא בריה דרב יהושע.

## **התוס' מבארים - כי חייבים לומר, כי רבא בר שרשום נהג מעשהו כשיטת רב הונא בריה דרב יהושע**

מדייקים התוס', שמעשהו של רבא בר שרשום, היה על פי הלכה, וכשיטת רב הונא בריה דרב יהושע. שאין נזקקים ליתומים אלא מצד צררי, וכאן מאחר ויודע היה שלא קיבל, הרי לכל היותר יצטרך להישבע (שהשבועה תהיה כנגד חשב הצררי, אלא שכעת אינו יכול להישבע, מאחר ולא ניתן לקבל את השבועה, אלא בפני בעל דין, והקטנים הרי כאילו אינם נמצאים. אלא זה קודם שאכל את הפירות, אולם מאחר והוא רצה לאכול את הפירות, ויש לו מיגו, לדעתו, אז לא יוכלו הבית דין להוציא ממנו).

כי אם היה סובר כרב פפא - לא היה רשאי לעכב את הקרקע ליתומים, שהרי הם אינם בני מצווה, וכעת אין עליהם כל הכרח לפרוע את חובו של אביהם. שאפילו הוא אומר את

**עם היות וקיים קול - הרי ללא השטר משכנתא - עדיין איננו נכנסים לידעינו מעיקרא, שנכנס רק כמשכנתא, לזמן קצוב, ולא כקונה**

התוס' מבארים, מדוע מועילה כבישת שטר המשכנתא. שהיא בעצם סילוק המציאות שהכל יודעים שזו אינה קרקע שאינה שלו, כי אם שייכת ליתומים. כעת עם היות ויש קול על כך, הרי אין לדבר כוח ממשי להוציא ממנו, אם יטען לקוחה היא בידי, שהרי אין עדים על שטר המשכנתא. ומאחר ואין לנו הוכחה ברורה שהקרקע הגיע אליו לא על ידי קנייה - רק אז יש לו את היכולת לטעון כן.

**התוס' מדמה זאת לגולן או אומן, שהכל יודעים עוד טרם טענתו את המציאות, כיצד הגיע אליו הנכס - וכעת אף שהנכס בידם - אינם יכולים לטעון לקוח הוא בידי**

[הוכחת התוס' הינה בדרך השלילה. וכרגיל התוס' קודם אומר את הפירוש הישר - "דווקא משום דכבש - מצי למימר לקוחה היא בידי". ורק לאחר מכן מבאר, מה היה קורה אלמלא כבש "דאי היה ידוע דבתורת משכנתא אתא לדידה", הרי הוא נכנס למועדון של אלו שאמנם מחזיקים כעת בקרקע - אך לא יכולה להיות להם טענה של - 'שלי היא הקרקע'.

שהרי הן לאריס, והן לאומן, והן למי שמחזיק דבר שסביר שהשאילו או השכירו לו, והן גזלן, אנו יודעים, שלא קיימת להם האפשרות לטעון חזקה.

ומילות המפתח של התוס' החוזרות בכמה מאנשי "מועדון זה" הוא "דידעינן מעיקרא". ודבר זה הינו כה ברור, עד שהגיעו בתוס', שהוא עצמו לא רק שלא היה טוען כן, אלא מאחר והוא תלמיד חכם, לא היה טועה בדבר כה ברור וידוע.]

**מיגו דאי בעי למימר לקוחה היא -**

ותימה,

**מאי דעתיה דרבא בר שרשום,**

**דאפילו אי טעין - לקוחה היא בידי,**

**שבועת היסת - לעולם צריך;**

דנהי דאין נשבעין על קרקעות מדאורייתא,

**מדרבנן נשבעים,**

כמו שדקדק רב האי גאון,

מההיא דהכותב (כתובות דף פז.),

הפוגמת כתובתה,

ועד אחד מעידה שהיא פרועה,

לא תפרע אלא בשבועה,

סבר רמי בר חמא למימר שבועה דאורייתא,

אמר רבא שתי תשובות בדבר כו'.

ועוד,

דאין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות,

**אלמא דמדרבנן - נשבעין,**

**וה"ה שבועת היסת - דמאי שנא.**

ויש לומר,

דאין נשבעין שבועת היסת,

אלא היכא דטעין ברי,

**אבל הכא - לאו טענת ברי הוא,**

**שאין ודאי ליתומים שקרקע זו אינה לקוחה בידו,**

הלכך - **אי הוה טעין לקוחה היא בידי,**

**לא הוה צריך שבועת היסת.**

**כוונת רבא בר שרשום הינה, שבכך שיעלים את שטר המשכנתא, ומאחר ויש לו מיגו, יחסוך מעצמו את השבועה החמורה ליתומים**

הגמרא מספרת, כיצד רבא בר שרשום יצא עליו קול, שהוא אוכל קרקע של יתומים. וקראו אביי לשיחת הבהרה. והוא מספר לאביי, כי אמנם בתחילה הוא נכנס לקרקע זו, שהיתה אכן של אביהם כנגד חוב, וקיבל שטר של משכנתא, שהיא אכילת פירות הקרקע לזמן קצוב, כנגד החוב, ואכן כעת הזמן פקע. אולם מאחר וקיים חוב נוסף, אלא שלשם כך, ככל הבא להיפרע מנכסי יתומים, הוא יאלץ להישבע ליתומים, הרי על מנת לחסוך את השבועה, היה לו רעיון. שהוא יכבש ויעלים את שטר המשכנתא, וכך הוא עוד יוכל לטעון במיגו כי הוא עצמו קנה את הקרקע "לקוחה היא בידי". ובכך גם יקבל כעת את המעות, בכך שיאכל את השנים כנגד החוב השני, וגם יחסוך את זמן ההמתנה, שאת השבועה היה יכול לבצע, רק לכשיגדלו היתומים.

כעת אנו מתרכזים בתוס' זה על מה היתה כוונת רבא בר שרשום. כי את עצם הרעיון הזה שלל אביי, כי מאחר ויוצא קול, שהוא אוכל את קרקע היתומים, לא יוכל לטעון טענת לקוחה בידי. אלא יחזיר להם את הקרקע ולכשיגדלו יתבע אותם לדין.

**שאלת התוס' הינה, כיצד רבא בר שרשום חשב שיחסוך לעצמו את השבועה, והרי בכל מקרה אף לתוכניתו המקורית, לכאורה, היה נאלץ להישבע היסת, מדרבנן**

התוס' מציגים שאלת תימהון חזקה. מאחר וכפי שביארו קודם, עיקר כוונת רבא בר שרשום היתה לא על עצם הכסף, אלא מאחר ולא רצה להישבע, והרי הוא יאלץ להישבע שבועת היסת מדרבנן, כפי שהם מוכיחים בשתי הוכחות, הן מדקדוק דבריו של רב האי גאון, וכן שאפילו שאין נשבעים על כפירת שעבוד קרקעות - הרי מדרבנן כן נשבעים, ולכאורה אף כאן, וכפי שנבאר. ואם כן השאלה היא על עצם התוכנית שהיתה לו (בלי שום קשר שאביי פסל אותה). ויש להבין כיצד חשב שייפטר משבועה, בטענת המיגו לקוחה היא בידי - והרי מדרבנן, לכאורה, הנה יש עליו חיוב שבועת היסת. שהרי היתומים טוענים שאין הקרקע שלו, ועוד יוצא קול על כך, ועל מנת להכחיש את טענתם, לפחות יאלץ להישבע על מנת לאמת את דבריו.

**רב האי גאון מוציא כלל מדין הפוגמת כתובתה, ששבועתה הינה רק מדרבנן - שכנגד הבאים לטעון על קרקע - עם היות ואין חיוב שבועה מהתורה, אמנם, כן קיימת שבועה מדרבנן**

המשנה במסכת כתובות לומדת "הפוגמת כתובתה - לא תפרע אלא בשבועה. עד אחד מעידה שהיא פרועה - לא

שתישבע. אבל שבועת היסת, שהינה תקנה כללית, כמו שמודה במקצת אינו נשבע על קרקעות, כך הכופר בכל.

### **רבא בר שרשום היה מנצל את הכלל שאין נשבעים היסת על טענה שאינה בגדר טענת ברי, והרי המציאות שליתומים יש רק טענת שמא**

מתרצים התוס', כי עם כל הרעש והקול, גוף טענת היתומים אינה מטענה מבוררת, על כך שרבא בר שרשום לא קנה את הקרקע, אלא היא סברא, מה שנקרא - טענת שמא. ואינך יכול לחייב את מי שאתה בא ורק טוען טענה של בגדר האולי, ולהכריחו להישבע על טענה כה חלשה, שהיא בגדר חשש. ומאחר וליתומים לא רק שאין ראייה על כך שהוא לא קנה, אלא אפילו עצם טענתם אינה מבוררת, עם היות וכל הרעש שעשו על כך. וזאת היתה כוונת רבא בר שרשום, כי כנגד טענת לקוחה היא בידי - אף שבועת היסת לא היה נדרש כאן.

אמנם על גוף תירוצם התפלפלו באחרונים, שהרי לכאורה, כל מה שהיה יכול אביהם לטעון - הרי טוענים גם ליתומים. אלא שעדיין יש לומר, שכל זה נכנס בטענת שמא, שאז לא היה מחוייב כנגד זה חוקה. ובפרט שזו טענת של להוציא, שיש לדון האם טענה כה חזקה מועילה. כי טענה היא רק דיבור ללא ראייה, ולהוציא כבר למדנו שהמוציא מחבירו עליו הראייה (ולא רק טענה). ועוד נכנסים לדיון שמאחר וכבר מצוי הוא בקרקע ג' שנים - הרי יש להבין מה גדר חזקת ג' שנים, האם היא הוכחה ממשית, או רק טענה שטוענים לטובת המחזיק, שמאחר והבעלים לא מיחו בג' שנים - הרי הוא זוכה מדין מוחזק שזו תקנת החכמים להישאר בקרקע. ואפילו תאמר שזו הוכחה, הרי אין זו הוכחה כה חזקה, עד אשר היא פוטרת אותו משבועה, שהרי גם במטלטלין חזקה כל מה שבידו של אדם הוא שלו, ונאלץ לעתים להישבע היסת.

### **לקוחה היא בידי לא מצית אמרת -**

**אף על גב דאי הוה אמר,**

לקוחה היא בידי - **הוה נאמן,**

**מ"מ - לא הוי מיגו;**

והכי פירושו,

'לא מצית אמרת' -

**לא היית יכול להעזי פניך ולומר כן,**

כיון דנפק קלא,

**ואין כאן מיגו.**

**וכענין זה יש בפרק שני דקדושין (דף נ).**

**'ומה אם ירצה לומר מזיד הייתי,**

לא משוי נפשיה רשיעא',

פירוש,

**אינו אומר ברצון - מזיד הייתי,**

**ואין כאן מיגו,**

**אבל ודאי אם אמר מזיד הייתי,**

**פשיטא דמהימן.**

תפרע אלא בשבועה." הגמרא דנה מהו המקור לשבועת פוגמת: סבר רמי בר חמא למימר, ששבועה זו הינה שבועה דאורייתא. משום דקא טעין הבעל שפרע לה את כל המאתים שכתב לה בכתובתה, והיא קא מודה ליה במאה. ואם כן היא ליה כהודאה במקצת הטענה, וכל המודה במקצת הטענה ישבע.

דוחה הגמרא: אמר רבא, שתי תשובות יש בדבר זה, לומר שאין שבועה זו מדין שבועת מודה במקצת: חדא - דכל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין, [שהרי שבועתם באה לפוטרים מתביעת התובע] והיא נשבעת ונוטלת [שהרי היא התובעת]. ועוד, טעם שאינה נשבעת שבועה דאורייתא - משום שאין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות, ובנידון דידן הרי יש בכתובתה שיעבוד קרקעות, ואם כן אינה נשבעת עליו מדאורייתא.

אלא אמר רבא, על כרחך צריך לומר שהשבועה במשנתנו אינה אלא מדרבנן.

והטעם שהטילו עליה שבועה - כיון דפרע דייק, דמיפרע לא דייק. [מי שפורע, היינו הבעל, מדייק וזוכר שפרע. אך הנפרע, היינו האשה, אינה זוכרת שנפרעה], ולכן רמו רבנן שבועה עלה, כי היכי דתידוק.

### **מהלך התוס' מראה את שלבי הקושיה החזקה, מהיכן צמח מוחה, ומדוע כאן היא נדחית כליל**

[מהלך התוס' הוא על שלב ההווה אמינא של שיטת רבא בר שרשום, שלכאורה, מאחר וקיים לנו כלל, שעם היות ואין נשבעים מהתורה על כפירת שעבוד קרקעות, הרי מדרבן תיקנו להישבע היסת. וכאן התוס' דייקו "לעולם צריך", שאין זו רק תקנה פרטית בפוגמת כתובתה, אלא "והוא הדין שבועת היסת, דמאי שנא". כלומר, לא רק שרב האי גאון "דקדק" וניסח כלל מהמקרה הפרטי של פוגמת כתובתה, אלא הדבר הינו גם בסברא. אלא שהתוס' מרוקנים את האוויר מכל הטענה, בהיותה טענת שמא, שהיתומים אינם טוענים מתוך ידיעת והכרת המציאות, אלא רק בגדר אולי. וכל מה שהצריכו על קרקע שבועה, ואפילו היסת - הוא שלפחות תהיה טענת ברי כנגדו. ובכך חותמים ומסכמים, "הלכך אי הוה טעין לקוחה היא בידי - לא הוה צריך שבועת היסת".]

### **עם היות וקיים כלל שאין נשבעים מהתורה על כפירת קרקעות, באו חכמים ונתנו הגנה של שבועת היסת**

עוד יש לומר, כי חכמים מאחר וידעו כי מהתורה, אין נשבעים על כפירת שעבוד קרקעות, באו והרחיבו, לא רק בפוגמת כתובתה, אלא באופן כללי, שיש לכלול בכל מקרה שלפחות ישבע היסת. וממילא זו הוכחה נוספת, לגוף הקושיה כיצד רבא בר שרשום חשב להיפטר כליל משבועה.

ואילו הרשב"ם חולק, שפוגמת כתובתה הוא דין פרטי, ושם עם היות ויש כפירת שעבוד קרקעות, תיקנו תקנה מיוחדת

ההוכחה שעם היות והאדם יכל להשתמש בטענה של מזיד הייתי, לפטור עצמו מקורבן, ואכן הוא יהיה פטור - הרי לכתחילה, לא יאמר אדם על עצמו שהוא רשע

הגמרא בקידושין דנה בסוגיית דברים שבלב - אינם דברים. ופשטו זאת ממשנה במסכת מעילה. האומר לשלוחו: "הבא לי מן החלון מעות - של הקדש, ושגג בהם המשלח והיה סבור שהן שלו - וצא קנה בהם", או שאמר לשלוחו: "הבא לי מעות מן הדלוסקמא", והביא לו מן המקום שביקש, אף על פי שאמר בעל הבית: לא היה לי בלבי אלא על כס זה שבאותו מקום שאמרת, ולא על הכיס ממנו נטל השליח, כיון שהביא לו מזה [מאותו מקום שצוהו], בעל הבית מעל. ומדייקת הגמרא, כי עם היות ואמר שהיה בלבי - הרי זו הוכחה, שדברים שבלב - אינם נחשבים כדברים ברורים.

אלא שממשיכה הגמרא ומקשה, שמאחר והוא עסוק לפטור את עצמו מקורבן, אין אנו סומכים על דבריו. ואפילו סוברים כי הוא בכונה מוכן לשקר, והעיקר לא להביא על כך קורבן. ודוחה הגמרא טענה זו, שלכאורה היה ישר יכול להיפטור מהקורבן, אם אכן היה אומר, שמזיד היה. ומאחר ויכול הוא לטעון טענה זו - הרי הנה יש לו מיגו. וגם כאן דוחה נהגמרא, ואומרת שאין לו מיגו, עם היות ועל טענה כזאת, אכן בדיעבד אם היה טוען אותה - לא היה מביא קורבן. זו טענה שאינה יכולה להיאמר, כי עם היות והוא "ירוויח" את דמי הקורבן, הרי הוא מפסיד את כל "ערכו". ואין דרך בני אדם, להחזיק את עצמו כרשע. ולכן גם כאן אנו רואים טענה, שאם היא תיאמר - היא תתפוס, והוא אכן יהיה מהימן על כך, אבל לא ניתן להשתמש בה כמיגו.

**הטענה מתלבשת היטב בלשון הגמרא, הוא טוען שיש לו מיגו, ותשובת אביי, אינה שאין זה מיגו, אלא שאינך יכול לומר טענה זו**

החוכמה אינה רק לראות את הסברא, אלא לחזור לסוגיא, ולראות עד כמה התוס' דייק בלשון הגמרא. רבא בר שרשום קורא לטענה זו מיגו. ולא סתם, אלא "דאי בעינא אמינא", כלומר, הנני יכול להשתמש באמירה זו. ועונה לו על כך אביי, "לא מצית אמרת" - זו טענה, שאינך יכול לומר. כלומר, בעולם הטענות. אמנם, אם תאמר טענה כה מפוקפקת תהיה נאמן, אך עדיין אינך יכול לטעון אותה במשפט הטענות.

### קריביה דרב אידי שבק דיקלא -

**אי לא גרסינן אלא - 'שבק דיקלא', צ"ל שלא היו לו בנים, והקרוב יותר יורשו;**

**ואי גרסינן 'לקריביה' - יש לומר שהיו לו בנים, להכי איצטריך ליה למימר - 'דיקלא לקריביה'.**

הגמרא מספרת על הדקל שהשאיר קרובו של רב אידי בר אבין - והמחלוקת על מי הוא הקרוב האמיתי

הגמרא מספרת סיפור במספר שלבים: השלב הראשון - המציאות שנפטר בעל הדקל. קריביה דרב אידי בר אבין שכיב

אביי אומר לרבא בר שרשום - כי מאחר ויצא הקול שהוא אוכל קרקע היתומים - לא יכול הוא לטעון לקוחה היא בידי

הגמרא מספרת על רבא בר שרשום, שיצא עליו קול, שהוא אוכל קרקע של יתומים. כשדקדק אבייל בדור היטב מה היתה המציאות המדויקת, סיפר לו, כי הוא נכנס לקרקע כנגד חוב שהיה לאביהם, ואכל שני משכנתא, ועתה אכן הסתיימה התקופה, שכנגד אותו החוב, שקיבל כנגד זה את הזכות לאכילת פירות הקרקע, נמחק החוב כליל.

אמנם, מאחר והיה חוב נוסף, אלא שלא היה לו שטר על כך, רצה להימנע מהשבועה כנגד היתומים. ותוכניתו היתה להמשיך להישאר בקרקע כנגד החוב, ואז לצאת. כאשר הוא מעלים את השטר משכנתא, כך שאף אחד לא יוכל לדעת שהוא הסתיים, ואז יש לו מיגו, שיוכל הוא לטעון - שהוא בכלל קנה את הקרקע - כלומר, לקוחה היא בידי. ועונה לו אביי, כי הוא לא יכול לטעון לקוחה היא בידי, בגלל שיצא הקול. אלא שכעת יחזיר להם את הקרקע, וכשיגדלו, יתבע אותם.

**הגאונות של התוס' להלק, שעם היות והיה נאמן בטענת לקוחה בידי - הרי לכתחילה, בגלל הקול, זו בחינת העזה, ואינו יכול לטעון זאת בשימוש של מיגו, מכיוון שמיגו של העזה - לא אמרינן**

[עם היות והתוס' פותח בשאלת אף-על-גב, שהיא מלכתחילה תידחה בטענת מכל מקום, הרי התוס' כאן באים בהברקה גאונית, של בדיעבד ולכתחילה. ונקדים תחילה יסוד על מהות המיגו. מיגו הינה טענה אפשרית, שהוא יכול לומר. ומאחר והיה יכול לטעון אותה - הרי זאת הסיבה שאנחנו יכולים להאמין לו, גם בטענה הנוכחית.

אמנם קיימת הגדרה מעניינת על מיגו דהעזה. זו טענה חוצפתית, ולכן אינה יכולה להיות טענת מיגו ראויה. כלומר, אדם רגיל לא היה מעלה על דעתו לטעון אותה. לדוגמא, כאן. כל העולם שומע על כך שהינך אוכל קרקע של יתומים, ומול הרעש התיקשורתי הזה, הינך מעז לומר שאתה הוא הבעלים של הקרקע, לא פחות ולא יותר?! אלא שהחידוש הוא שאכן, אמנם, קול - אין לו ממשות ראיתית. ואם כן היה טוען כזאת טענה - הרי בדיעבד - היה נאמן על כך. אלא החידוש של התוס', שהקול עם היות ואינו מצליח למנוע ממנו את הנאמנות, אולם, מאחר והוא הופך טענה זו לבלתי סבירה, הרי לעניין מיגו, אכן הוא לא יכול להשתמש בטענה זו.

ותמיד לאחר טענה כה גאונית של סברא, שהרי היה לנו מקום לסבור, שמאחר ויש לו כן נאמנות, אולי זה אחרת. ולפיכך מביאים התוס' על כך הוכחה. אמנם, זו אינה הוכחה מוחצת, אלא מנוסחת בעדינות "וכעניין זה יש". כלומר, התוס' מצאו מקום נוסף, שיש להם להיתלות בהברקתם כאן. ולהוכיח שזוהי סברא עם [שורשים].

ושבק דיקלא. השלב השני הוא שלב ההתעמתות: רב אידי בר אבין אמר: אנא קריבנא טפי, אתא ההוא גברא אמר: אנא קריבנא טפי.

ועוד לפני שנמשיך, ונראה את מהלך הדיון, הרי התוספות כעת דנים על השלבים הללו. ואילו בתוס' הבא דנים לגבי המשך השתלשלות העניינים.

**כל גירסא מכותיבה את המציאות, וממילא האם הדקל ניתן לפי קירבה, או לבניו**

[התוס' דנים על שתי אפשרויות בנוסח, ומהי המשמעות ההלכתית. נוסח ראשון - שבק דיקלא, כלומר, המשמעות הינה שאותו קרוב נפטר בלא בנים, אלא הדקל היה הדבר היחידי שהשאיר, וממילא מי שהוא הקרוב ביותר אליו - הוא היורש. אלא שבסוגייתנו היה ספק מי יותר קרוב. וכל אחד מהם טען את אותה הטענה, אני קרוב יותר.

הנוסח השני שבק דיקלא לקריביה. ומבארים התוס', כי ההדגשה שהוא השאיר את הדקל דווקא לקרוביו, ותוספת זו באה לשלול את בניו. ולכן הוא צריך לחדש, שאין אין אנו הולכים אחר בניו, כי אם לפי קירבה. שאם לא היה מוסיף לקרוביה - ממילא היה הדקל מתחלק למי שהוא יותר קרוב, ומדין ירושה. וזה מה שדייקו בתוס' "להכי איצטריך ליה למימר". מאחר וכן היו לו בנים. הנוסח שלנו הוא הנוסח הראשון, וזה בעצם הסיבה שפרץ הסכסוך, כי אם היו הולכים לפי בניו - הרי זה דבר פשוט וידוע, וכלל לא היה פורץ הויכוח.]

**ה"ג לסוף אודי ליה -**

**ולא גריס,**

**'דאיהו קרוב טפי',**

**אלא לא היה רוצה לחלוק עם רב אידי,**

**ונתן לו הדקל בחנם,**

**ולא בשביל שהיה קרוב יותר,**

**ומשום הכי קאמר רב חסדא,**

**'הא איהו דאמר - אנא קריבנא טפי',**

**שמרצונו נתן לך,**

**ולא בשביל שאתה קרוב יותר,**

**ואבני ורבא סברי,**

**כיון דאודי - אודי,**

**דמסתמא לא היה מוחל לו,**

**אלא מפני שהוא יותר קרוב,**

**ולשון 'אודי' - דחוק הוא,**

**וכן סברת אבני ורבא.**

**ואין לפרש,**

**דגרסינן 'דאיהו קרוב טפי',**

**והיה טוען שלא אכל פירות,**

**ולרב אידי היו לו עדים שאכל,**

וקאמר רב חסדא

'הא איהו קאמר - אנא קריבנא טפי',

**פירוש מעיקרא,**

**והואיל וכן - השתא נמי מהימן,**

**במאי דאמר שלא אכלה,**

**במיגו שלא היה מודה,**

**וס"ל דאמרינן מיגו במקום עדים כדבסמוך;**

**דא"כ הוה ליה למימר,**

'הא איהו דאמר - לא אכלתי,

**ואי בעי אמר - אנא קריבנא טפי'.**

ועוד,

**דהוה ליה למיפרך ולאסוקי נמי הכא,**

**בהאי לישנא כדמסיק בסמוך,**

**אבני ורבא לא סבירא להו,**

**הא דרב חסדא,**

[מה לי לשקר במקום עדים - לא אמרינן].

**וגירסת ר"ח נראה לר"י עיקר,**

**דלא גריס 'לסוף אודי ליה',**

**אלא גרס,**

**'לסוף אייתי סהדי, דאיהו קריביה',**

**ולא גרס 'קרוב טפי',**

**שלא היו מעידים,**

**שרב אידי קרובו היה טפי מההוא גברא,**

**אלא היו מעידים,**

**שרב אידי קרובו היה,**

**וההוא גברא - לא היו מכירים,**

**אם הוא היה קרובו או לאו,**

**ולא היה לו שום עדי קורבה,**

**ואפילו אי גרס טפי,**

**מצינו לפרש,**

**טפי מכל אותם שהיו העדים מכירים,**

**לכך אוקמה רב חסדא בידיה דרב אידי,**

**דהוי רב אידי - ודאי,**

**וההוא גברא - ספק,**

**והיה רב אידי תובע גם הפירות,**

**כיון שהודה שאכל,**

**ורב חסדא פטר ליה,**

**במיגו דאי בעי אמר 'לא אכלי',**

**כי אמר נמי 'אכלי ודידי אכלי' - מהימן,**

**ואבני ורבא סברי,**

**כיון שאכל פירות ואודי,**

**חייב לשלם,**

**ולא מהימן במיגו,**

**הואיל והקרקע יוצא מתחת ידו מן הדין,**

**דבקרקע - ליכא מיגו.**

קריב טפי. השלב הרביעי הינה ההכרעה מכאן ולהבא, למי אכן שייך הדקל. אוקמה רב חסדא בידיה. השלב החמישי - הדיון על העבר, לגבי אכילת הפירות. בתחילה טוען רב אידי בר אבין את דמי הפירות שאותו אחד אכל. א"ל: ליהדר לי פירי דאכל מההוא יומא עד השתא.

השלב הששי הוא מחלוקת אמוראים לגבי ההכרעה על טענת אידי בר אבין. רב חסדא, הסובר כי כל כוחו נובע אך ורק מהודאת השני, שהיא מתרחשת רק כעת, ולכן שיגיד תודה שהוא בכלל מקבל את עץ הדקל, ומבאר הרשב"ם, שהרי הוא כנותן לך מתנה את האילן מדעתו, אבל לגבי העבר, הוא אכל כדין צד כל דאלים גבר. אבל להוציא מהשני את הפירות - זה כבר לא, שהרי להבנה זו, הוא אכל לפי הדין. ואילו אבי ורבא, סוברים אחרת, כי מאחר והודה, הרי זה אינו רק על מי קרוב יותר, אלא שבמצב החדש, הרי הוא נדרש גם להשיב את הפירות. אמר: זה הוא שאומרים עליו אדם גדול הוא? אמאן קא סמיך מר? אהאי, הא קאמר: דאנא מקרבנא טפי. אביי ורבא לא סבירא להו הא דרב חסדא, כיון דאודי - אודי. כלומר, ההודאה שלו לא היתה רק מכאן ולהבא, אלא הוא הודה על עצם המציאות, שלא החזיק כדין עד עתה, ולכן עליו לשלם את הפירות שאכל, וכן ההלכה.

### **התוספות פותחים בגירסא אחרת, ומבארים את כל מהלך הסוגיא מחדש, על פי גירסא זו**

על מנת לנתח את הגמרא, יש להבין מה הגירסא. וכמו כן יש לשים לב על איזה נקודה בדיון נעמדים התוספות. הגירסא הראשונה, שעליה מבארים התוס' שונה מהגירסא הקיימת אצלנו לסוף אודי ליה דאיהו קרוב טפי, אלא משמיטים לחלוטין את סוף הדברים, וגורסים לסוף אודי ליה. על פי גירסא זו, יש להבין מחדש את המהלך בסוגיא. ההסכמה שלו היתה רק שאינו רוצה לחלוק עם רב אידי בר אבין, אלא שהוא מצד עצמו בוחר ליתן לו את הדקל ללא כל תמורה. ולכן רב חסדא נשאר עם מה שאמר תחילה שהוא עצמו סובר כי הוא אכן יותר קרוב, והנתינה של הדקל, מקבלת משמעות חדשה. ואילו אביי ורבא, אמנם מודים שכך הוא אמר, שהודה לו. ואמנם לא הודה לו שהוא קרוב יותר.

אלא כפי מה שביאר הרא"ש בכל דאלים גבר, שהאדם יתאמץ, כי הוא יודע שמגיע לו, הרי בכיוון ההפוך, עם היות ואינו מודה מפורשות, אלא שאביי ורבא תולים, שלא עשה כן, אלא רק בגלל שזו המציאות, וסברא חזקה היא זו, דמסתמא לא היה מוחל לו. ולפי הבנתם, כאילו אנו מעמידים שזאת המציאות, ולכן כאן הלשון אודי אם אינו מבאר את המציאות - היא לשון דחוקה, ולכן על פי הבנתם היא מתבארת יותר, מדוע ההודאה היא כעין המחילה, אלא שזו אינה רק מחילה, אלא מתוך המחילה, אנו מפרשים, כי יש כאן גם הודאה סמויה, אף שלא נאמרה מילולית.

### **התוס' דוחים אופן של הגירסא הנוכחית, אלא שהיה לו מיגו כנגד זה שטוען שלא אכל פירות**

בשלב השני, חוזרים התוס' לגירסא שיש לנו, שהודה לו כי הוא קרוב טפי, אלא שמוסיפים פרט נוסף. שהדיון הוא בכלל שטוען שלא אכל פירות בכלל. וכל השאלה האם באמת יש לו נאמנות על כך. ואז היה מקום לומר, שיש לו כאן מיגו, מכיוון שיכל לא להודות, ולכן ניתן להאמין לו, אפילו שרוב

וא"ת, והא לקמן (דף לד.) אמרינן, אי דמיא הא דרבי אבא, לחד סהדא ולתרתין שנין ולפירי, **דכשמודה שאכל פירות, ואיכא חד סהדא - שחייב לשלם, מתוך שאינו יכול לישבע, אבל אי ליכא חד סהדא, לא היה חייב לשלם, ואמאי נימא, כיון שהקרקע יוצא מתחת ידו, גם הפירות ישלם.**

וי"ל, **דהתם מיירי, שאומר שאכלה שלש שנים, והעד אינו מעיד אלא משתים, דהתם - ודאי אי לא הוה חד סהדא, פשיטא דפטור, אף על פי שהקרקע יוצא מתחת ידו, דאי מהימן, במאי דאמר דאכלה שלש שנים, לא היה לנו להוציא הקרקע מידו, כיון דאכלה שני חזקה.**

**וליכא למימר, דנאמין לו שאכלה שלש שנים, אבל לא נאמין שלקחה, אלא בגזל אכלה, כדאמרינן בהנזקין (גיטין דף נד: ושם), דנאמן אתה להפסיד שכרך, ואין אתה נאמן להפסיד ספר תורה, דלא דמי, דהתם - כיון שהוא ביד לוקח, כאילו יש עדים שנכתבו לשמן, ומכל מקום מפסיד שכרו, כיון שמודה שאין חייבין לו כלום.**

**על מנת להיכנס היטב לסוגיה, יש ללמוד את הגמרא, ולהלק לפי כל שלבי הסוגיה, להבין מי אומר מה, ומאיזה טעם**

הגמרא מספרת סיפור במספר שלבים: השלב הראשון - המציאות שנפטר בעל הדקל. קריביה דרב אידי בר אבין שכיב ושבק דיקלא. השלב השני הוא שלב ההתעמתות: רב אידי בר אבין אמר: אנא קריבנא טפי, אתא ההוא גברא אמר: אנא קריבנא טפי.

השלב השלישי הוא הודאת האדם שהתעמת איתו - כי רב אידי בר אבין, אכן יותר קרוב ממנו. לסוף אודי ליה דאיהו

**לא ניתן לחלק את דבריו, ולומר שנאמין לו למחצה, ומדמים זאת לספר תורה שאינו יכול לפוסלו, אלא רק יכול להפסיד את שכרו**

מדויקים התוס' לשלול סברא נוספת. לכאורה, היה ניתן להאמין לו על עצם אכילתו, אלא לתלות זאת, שאכל בגזילה. ומביאים דוגמא למשהו שאנו מאמינים רק למקצת דבריו. רק שאין לדמותה לכאן. הגמרא בגיטין מספרת על אחד שהגיע לפני רבי אמי, ואמר שספר התורה שכתב לאדם מסוים, לא כתב בו את האזכרות לשמן. שאל אותו רבי אמי שאלת ביניים, ביד מי מצוי הספר. ענה לו, שהוא כבר ביד הלוקח. ואז פוסק רבי אמי, שביכולתו רק להפסיד את שכרו, שנתן לו כדבריו ספר פסול, אך אין ביכולתו לפסול את הספר. ומדייקים התוס', שעצם הימצאותו של הספר אצל הלוקח, הרי כאילו מעידין אנו שהספר ניתן כראוי, והאזכרות נכתבו לשמן, שאם היה פסול - לא היה מעבירו. ומה שהוא כעת מודה שהספר אינו שווה דבר - הרי זה גורם לכך, שהוא מסלק את תביעתו הממונית, שהרי לדבריו הודה, שנתן לו דבר ללא ערך.

[דף לג עמוד ב]

**ואי טעין ואמר לפירות ירדתי כו' -**

פירוש,  
תחלה כי אמר ליה 'מאי בעית בהאי ארעא',  
אף על גב דבשעה שאכל,  
היה בעל השדה יכול לעכב,  
ולא היה נאמן לומר 'לפירות הורדתני',  
מיהו כיון שכבר אכלו,  
וזה בא להוציא,  
נאמן לומר 'לפירות ירדתי'.

וא"ת,  
מאי איריא משום דלא חציף,  
**תיפוק ליה משום דתמיס,**  
מידי דהוה אמטלטלין,  
שאינ עשוין להשאל ולהשכיר,  
**דאי אמר 'לקוחין הן בידי' - נאמן.**  
וי"ל,  
**דאיצטריך טעמא** דלא חציף,  
**אם לקטן והניח ברשות שאינ שלו,**  
**דלא תפיס בהן.**

וא"ת,  
**כי לא אמר נמי** 'לפירות ירדתי',  
אלא דאייתי סהדי דאכלה ב' שנים,  
כי הך דשמעתין,  
**יהא נאמן בטענתיה,**  
**במיגו דאי בעי,**  
**אמר** 'לפירות ירדתי'.

אידי היו עדים שאכל, אלא שרב חסדא כן סובר שניתן לומר מיגו אף כנגד עדים. וכאן מבארים התוס', מדוע לא ניתן לבאר כך, כי אז היה צריך רב חסדא לנסח את דבריו באופן שונה, לא שאמר שהוא קרוב יותר, כפי שביארנו לעיל. אלא רק שאי בעי אמר, שלא אמר.

**ראייה מעניינת הינה לא על עצם הדברים, אלא שאת הדין שנשנה מאוחר יותר, היה לו להביאו כבר כאן**

[הזכחה מעניינת היא על מיקום הויכוח בין רב חסדא לאביי ורבא. שאם זאת כאן הסוגיה, הרי הגמרא לא היתה צריכה לחכות עד הדף הבא, בשביל לומר: "אביי ורבא לא סבירא להו הא דרב חסדא, מה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן." וראוי לצטט את מילות המפתח על כך. "אם כן הוה ליה לאסוקיה נמי הכא, בהאי לישנא כדמסיק בסמוך."]

**התוס' מציעים גירסא שלישית, של רבינו חננאל - וגם כאן יש לראות כיצד התוכן מתלבש בדברי הגירסא**

הגירסא שמוצעת על ידי רבינו חננאל, הינה שאין כאן כלל הודאה, אלא שאידי בר אבין רק הצליח להביא עדים שהוא קרוב. ועל האדם השני, כלל לא היו יודעים האם בכלל יש לו עדי קירבה. ואז הטעם שרב חסדא העמיד הוא מטעם אחר לגמרי, ברי ושמא. ומבארים כי כל הויכוח לגבי החזרת הפירות, בין רב חסדא שחושב שבכל זאת יש מיגו לאותו אדם לטעון שלא אכל. ואילו אביי ורבא, סוברים שהרי הקרקע יוצאת מתחת ידו לפי הדין, ובוזה אין מיגו, והפירות נגררים יחד עם הקרקע.

**הדיוק הוא ממה שלא נאמר - ועל פי הטעם שהגענו אליו**

[הקושיא הבאה הינה ממה שלא נאמר ומילת המפתח הינה "אבל אי ליכא", (שעל מילות המפתח "אבל אי" יש למעלה ממאתיים וחמישים מקרים). בסוגיא של רבי אבא, קיימים הנתונים הבאים, לגבי הפירות שאכל - הרי הוא מודה. קיים רק עד אחד כנגדו, המחייבו לשלם, ומה שחייב לשלם הוא מאחר ואינו יכול להישבע כנגד העד. אולם, כאן מדויקים התוס', שאם לא היה עד אחד - לא היה חייב לשלם כלל. וכעת על הדיוק הזה מקשים התוס' ממסקנת הביניים. שהרי לשיטת אביי ורבא ראינו כי מאחר והקרקע יוצאת, נכרוך יחדיו את הפירות, וכן ישלם, אף שאין כלל עד לגבי הפירות. (ובהמשך יש דוגמא נוספת, שלא ניתן לאומרה. ששם מדובר שנאמין רק למקצת דבריו).]

**אמנם לא היה ניתן שים להעמיד שאין עד אחד**

סברא הינה דבר נחמד, אך יש לצלול ולהבין בדיוק על מה מדובר. הוא עצמו אומר שאכלה שלוש שנים, ואילו העד מעיד על שנתיים. ואם לא היה עד, הרי היה פטור. ואם תאמין לו, על אכילת ג' השנים, הרי גם הקרקע לא תצא, שאלו הם שנות חזקה. כי בעצם האכילה יוצרת מציאות בקרקע.

לא אמר נמי .. יהא נאמן בטענתיה במיגו דאי בעי אמר."]

**אמנם כעת הדיון הוא על הפירות, אך גם קיים דיון סמוי נוסף, ומשמעותי ביותר על גוף הקרקע**

מעלים התוס' סברה, שלכאורה, גם אם לא היה אומר לפירות ירדתי - הרי אף במציאות בה הביא עדים שאכל שתי שנים - הרי נאמין לו על כך. ומתמצים התוס', כי בעצם יש כאן דיון על שני עניינים שונים, גוף הקרקע והפירות שאכל. כאן הדיון הוא על כך שהוא מעוניין בקרקע, ומאחר ומביא רק ב' שנים - התוצאה היא שלא יזכה לא בקרקע ולא בפירות, אבל מאחר וכל התביעה היא גם על הקרקע, לא תועיל אמירה או מיגו על לפירות ירדתי, שהיא בכלל בעניין אחר.

**התשלום על הפירות הוא רק על שנתיים, שאם ישלם על שלוש שנים - הוא להיפך יזכה בקרקע**

מדייקים התוס', שמצד שני, אמנם הוא מפסיד את הקרקע, אבל מצד שני לא יוכל בעל הקרקע לתובעו על אכילת שלוש שנים, כי אז זה מתהפך, אם לשיטתך הוא אכל שלוש שנים - סימן שאתה מקבל את טענתו, ואז יש לו חזקת ג' נים, ואתה תפסיד את הקרקע. והתוס' כאן נוקטים בהוכחה על דרך השלילה, שאם לסברך הינך צודק "דאי מהימן".

**איזיל ואגדריה לדיקלא -**

**פירוש,**

**לגדור תמרים** שעל הדקל,

דגדירה - שייכא בתמרים,

**ולא איירי בקציצת הדקל,**

**דא"כ הוה ליה למימר,**

'ואיקטליה',

**כדאמרינן** בפרק כל הנשבעין (שבועות דף מו. ושם),

'אמר רב נחמן,

האי מאן **דנקיט נרגא,**

ואמר איזיל **ואקטליה לדיקלא** דפלניא' כו'.

ונראה לר"י ולריב"ם,

שאם היה בא **לקצוץ** הדקל עצמו,

**לא היה נאמן,**

**דדוקא** פירות - **הוא דעבדי אינשי דמזבני,**

**אבל דקל - אין דרך בני אדם למכור לקוץ.**

**תדע,**

**דאמרינן** בפרק החובל (ב"ק דף צא: ושם),

'שורי הרגת, נטיעותי קצצת,

אתה אמרת לי להרגו,

אתה אמרת לי לקצצו - פטור',

**ופריד,**

'א"כ לא שבקת חיי לכל בריה' וכו',

**משמע דאינו נאמן,**

**במיגו דאי בעי אמר,**

**מכרת לי לקצצו'.**

לאו פירכא היא,

**דאין זה מיגו,**

**שהרי בא לתבוע גם הקרקע.**

**ודוקא** פירי דתרתני שנין - הדרי,

**אבל** פירי דשנה שלישיית - לא הדרי,

**דאי מהימן,**

**במאי דאמר שאכלה שלש שנין,**

גם הקרקע תהיה שלו.

**המעשה שטוען לפירות ירדתי, המובא בגמרא**

הגמרא מספרת על אותו אדם, שאמר לחברו, מה אתה עושה בשדה שלי? והוא עונה לו, ממך קניתי, ואכן אכלתי שנות חזקה. אלא שהביא עדים רק על שנתיים, מאחר ואין לו עדות על חזקת השנים, אומר רב נחמן יש להחזיר הן את הקרקע והן את הפירות. אמנם, אומר רב זביד, שאם היה טוען המחזיק, לפירות ירדתי, כלומר, קניתי ממך את הזכות לאכילת פירות בקרקע - הרי על כך הוא נאמן. וההוכחה שלו, שהרי מי שלוקח מגל לגדור וחבל על מנת לטפס עליו או סל לקבל את הפירות, ואומר אלך ואלקוט את פירות דקל זה, נאמן, מאחר שאין אדם חצוף לגזור מדקל שאינו שלו.

**התוס' מבארים את סדר הדברים, שזה עצמו היה משנה את יכולתו לטעון לפירות הורדתי**

מבארים התוס' כיצד היתה המציאות, מבחינת סדר הדברים. שלב ראשון, בעל השדה בא עם טענה. ומבארים, כי עם היות ובזמן אכילת הפירות, מאחר והיה זה בשדה, היה בעל השדה יכול לעכב. ואז לא היתה לו נאמנות לומר את הטענה לפירות הורדתי, אלא כאן, הסיפור הוא שונה. מדובר שהפירות כבר נאכלו. וכל הדיון הוא הצד הכספי, הרי זה בסיס של להוציא. וכאן כבר יש לו את הנאמנות לטעון לפירות הורדתי.

**חייבים להשתמש בטעם של אינו חצוף ליקח פירות שאינן שלו, מאחר ויש פעמים, שאף אם ליקט הפירות, אך הניחם ברשות אחרת, אין לו דין תפוס**

אלא שמקשים התוס' מהמציאות. שהרי בשעה שהוא אוכל פירות, הרי הוא תפוס בהם תחילה. וממילא מקשים, מה טעם לנימוק שהגמרא הביאה את הטעם שאין אדם חצוף, והרי מאחר והוא תפוס בהם, זה עצמו מעניק לו נאמנות. ועונים כל כך, בהעמדת מציאות אחרת. שאם לאחר שליקט, הניחם ברשות שאינה שלו - הרי כאן לא יועיל טעם התפוס, ולכן בחרו בטעם של החצוף.

**מה שלא אמר בפועל, ויש לו כביכול מיגו - הרי ניתן לראות זאת כאיום, על עצם כוחו לטעון כך**

[כידוע ההבדל בין איום למעשה, הוא שבאיום אינך נדרש לעשות זאת בפועל, אבל עצם זה שהיתה לך את היכולת לכך - היא לבד משפיעה, מה שנקרא בשפה הלמדנית החילוק בין ב"כוח" ובפועל". מיגו הינה כוח הטענה. הוא אכן לא אמר זאת, אבל עצם זה שיכול הוא לטעון - זה לבד פועל. ומילות המפתח הינן "כי



וההוכחה הרביעית היא לחזק את הסברא שאין דרך לכך. וזו גמרא מפורשת "תדע". עד אשר אין לו כלל מיגו של "מכרת לי לקצצו". זו טענה שכלל אינה קיימת.

**התוס' מביאים הוכחה, שטענה שקצצתי את העץ באישורך - היא טענה מחוץ לתחום ולהיגיון, וממילא אינה יכולה להיאמר**

הגמרא במסכת בבא קמא מביאה, כי רבה בר בר חנה שנה ברייתא לפני רב. בא האדם וטוען מול המוזיק: "שורי הרגת, נטיעותי קצצת" ועונה הוא לא, איני חולק על העובדות, אלא על הפרשנות, המעשה נעשה על פי בקשתך, ומאחר והמעשה היה ברשות - הרי איני חייב לשלם לך על הנזק. "אתה אמרת לי להורגו אתה אמרת לי לקוצצו - פטור." עונה לו רב, והרי מגוחך הדבר, שזו טענה כה נפלאה, שכל מי שמזיק לחבירו יוכל להשתמש בטענה זו, והתוצאה היא שלעולם לא יהיה ניתן לתבוע את מי שמזיק לממונו. ולא הנחת מקום לבריות לחיות. א"ל: א"כ, לא שבקת חיי לברייתא! כל כמיניה? - כלומר, טענה זו אינה יכול להיאמר.

ואם כן שואלו רבה בר בר חנה, וכי אוריד ברייתא זאת? ועונה לו רב, תן לה משמעות חדשה, ותעמיד אותה, שמדובר באילן המחוייב קציצה (לדוגמא, שנוטה לרשות הרבים, והוא רעוע, או שהוא של אשירה) א"ל: איסמיה? א"ל: לא, תתרגם מתניתך: בשור העומד להריגה, ובאילן העומד לקציצה. על כל פנים, אנו רואים כי טענה שקצצתי לך את העץ הבריאה באישורך - היא טענה שלעולם אינה יכול להיאמר. ומאחר וזו טענה שאיננה קיימת, ממילא אין לו מיגו לאומרה.

## לא חציף איניש -

לאו משום,

**דקאמר בפרהסיא - 'איזיל ואיגדריה',**

**קאמר - דלא חציף,**

**דאפילו ליקט בצנעא -**

**נמי שיין - 'לא חציף איניש',**

**אם לא - שלקחם דרך גניבה.**

**ברור לגמרא - כי אדם אינו מחוצף לגדור דקל ופירותיו, שאינם שלו, ועל כן הוא נאמן לטעון שזה שלו**

הגמרא דנה, שיש נאמנות לאדם לענות כנגד הטענה, מה אתה עושה בקרקע זו? לטעון את הטענה "לפירות ירדתי", כלומר, קניתי ממך את הזכות לאכול את הפירות בקרקע זה. ומביאה הגמרא ראייה על כך מדברי רב יהודה, שמי שנוקט בידיו מגל לגדור תמרים ותובילא בידיה, שהוא או כלי לטיפוס, לצורך הגדידה, או סל לקבלת הפירות, ואומר מפורשות אלך ואלקט את הדקל המסוים, שהוא מכרה לי - הרי הוא נאמן. וטעמו, שברור לנו, כי אף אדם אינו חצוף לגדור דקל שאינו שלו. וסברא זו הינה כה חזקה, שזה כביכול בבחינת אנן סהדי, שלא יכולה להיות מציאות כזאת.

**אדם אינו חצוף ליקח פירות עץ שאינו שלו, ולא קנה זכות זו, ובשעה שהוא עושה כן, נאמן לומר, שקנה את הפירות**

הגמרא מביאה הוכחה, שאדם נאמן לומר, שהוא נמצא בקרקע זו, מאחר וקיבל רשות לרדת ולקחת את הפירות. ומביאים הוכחה, שאם לוקח אדם כלי לגדור את הדקלים, ואומר שהוא הולך לעשות זאת בדקל שחבירו מכר לי - הרי הוא נאמן, כי הוא אינו חצוף, לגדור דקל שאינו שלו. שאין זאת הנהגת בני אדם כלל.

**גם בגמרא הגיהו נוסח של גדירה לפירות הדקל, ולא גזירה לדקל עצמו**

יש לציין כי עם היות ונוסח הגמרא הינו דלא חציף איניש דגזר דקל שאינו שלו, הרי כפי הנראה, בעקבות התוס' אכן הגיה היעב"ץ, שלשון הגמרא נדרש להיות לא דגזר - כלומר, חתך את עץ הדקל עצמו, כי אם דגדר - כלומר, הוריד ממנו את הפירות, ומאחר וזה הלשון של פעולת הורדת פירות הדקל. שהרי לעצים שונים, קיימים פעלים שונים (כנס תבואתו, קטיף, אורה תאנים, מסיק זיתים).

**לא רק שזו הלשון, אלא מעשה של קציצת דקל הינו דבר הזוי**

נראה לי, כי ההוכחה מהגמרא בשבועות הינה הרבה יותר חזקה. לא רק שזו הלשון, שאקטליה הוא הפועל הנכון לקציצת האילן, שזה מה שבאו התוס' להוכיח. אלא שזה מעשה כה מטורף, שאין אנו מאמינים שעשה זאת, אפילו כאשר אמר זאת מראש, כי הוא הולך לבצע זאת. "אמר רב נחמן: האי מאן דנקיט נרגא בידיה, ואמר איזיל ואקטליה לדקלא דפלניא, ואשתכח דקטיל ושדי - לא אמרינן דהוא קטליה, אלמא עביד איניש דגזים ולא עביד".

**התוס' בונים את הוכחת פירושם במספר שלבים**

[החובה היא לא רק להבין את ההוכחה, אלא לראות את שלביה, כי זו ממש מלאכת מחשבת. שלב ראשון - הבאת הפירוש. אמירה ישירה מה נכון. רק לאחר מכן הם מבארים מדוע לא ניתן לומר את ההבנה הלא ראויה. ההוכחה הראשונה הינה דיוק לשוני, הן מהצד לטובת הפירוש, ולשלילת הפירוש הנידחה. כי הלשון איגדריה - היא מתאימה לתמרים בצד החיובי, ואם היה מדובר על גזירה - היו צריכים להשתמש בלשון אחרת של "איקטליה".

ההוכחה השניה - היא להביא מקור על הלשון "איקטליה".

ההוכחה השלישית בשם רי" וריב"ם, הינה שאין כזאת מכירה כלל. ולכן מאחר ואין פעולת מכירה כזאת, לא יוכל לומר, שהוא קוצץ באישור, ואין לו עליה נאמנות. והלשון הוא גם כאן לשוני הכיוונים. החיובי "עבדי איניש דמזבני", לגבי מכירת פירות. והשלילי "אין דרך בני אדם למכור לקוץ".

**לא יחזיר פירות שכבר אכל,  
אבל קרקע - פשיטא שיחזיר,  
דאינו נאמן להבא.**

**מנגד טענה שיריד לקרקע - אין מאמינים לו רק על אמילת  
הפירות, בהיותם חלק מהקרקע עליה הוא נדרש להוכיח  
בשטר**

הגמרא מביאה בשם רב זביד, שאם טוען המערער מה הינך עושה בקרקע שלי, ועונה לו כי לפירות ירדתי - הרי הוא נאמן, שהרי אין אדם חצוף לאכול פירות שאינן שלו. מיד קופצת הגמרא ושואלת, אם יש לו נאמנות לדבריו, מדוע כאשר טוען על הקרקע - אין הוא נאמן אפילו לא על הפירות? ועונה הגמרא, כי על טענה שהקרקע שלו, מבקשים ממנו שטר כהוכחה. ומיד ממשיכה הגמרא ומקשה, וכי למה לא נבקש ממנו שטר על הפירות. ועונה הגמרא, כי חילוק בסיסי יש בדבר. כאשר מדובר על קניין פירות בלבד - אין דרך האנשים לעשות שטר רק על פירות.

**מילות המפתח מכאן ולהבא או מכאן ואילך - הם חזקות ביותר ברמת הניתוח הלמדני**

[אחד החילוקים המרתקים הוא בזמן. ופעמים רבות אנו אומרים, שאפילו אם לגבי העבר הדין הוא אחד, וכגון שכאן הוא נאמן לגבי הפירות שכבר אכל, אבל לגבי העתיד - הדין משתנה, עד אשר מה שהיה נאמן בפירות, לא רק שאינו נאמן בקרקע, אלא אף על הפירות. ויש כאן שתי מילות מפתח משלימות. "מכאן ואילך" שיש כדוגמתה מעל 80 פעם בתוספות, וכן "מכאן ולהבא" מעל 50 פעם.]

**החידוש בסוגייתנו, שעם היות וכלל לא מאמינים לו על הקרקע, הרי עדיין אנו מאמינים לו על העבר לגבי הפירות שאכל**

כאן מאחר והגדר הוזה הוא כל כך חזק, שההתחשבות עם העבר היא אפילו, ואף-על-גב. ומדייקים התוס' שני דינים. הנאמנות לגבי הפירות, הם רק למה שכבר ליקט. ואפילו שהוא טוען טענה שאין אנו מקבלים, כמו על הקרקע, הרי לגבי העבר אין אנו מבקשים ממנו את הפירות שאכל, אבל וודאי שמאחר ואין הוא נאמן לגבי הקרקע, הרי זו נאמנות על העתיד - שבה אינה נאמן, וממילא מחזיר.

**היינו נסכא דר' אבא -**

**לא אקרקע קאי,  
דפשיטא שמחזיר הקרקע,  
אחר שאין לו שנים עדים,  
אלא השתא נמי אפירי,  
מסיק וסבר השתא,  
כאילו חד סהדא לאורועי למחזיק קאתי,  
על הפירות שאכל, דאינו יכול לכפור,  
ולימא 'לא אכלתי',  
וכאילו בא לחייבו שבועה על הפירות,**

**רק מעצם זה שהתוס' מחלקים, שיש כאן גם אמירה ברבים תחילה, ולאחר מכן פעולת הליקוט, זה הבסיס לדבריהם**

מדייקים התוס', ומשתמשים בכלי נפלא - פירוק. המעשה נראה לנו כסיפור על מקרה אחד, בו האדם גוזר (או גודד, שזאת פעולת לקיטת התמרים), וטוען שזה שלו, עוד לפני שניגש לבצע את פעולתו. אלא שכעת מחלקים התוס', ומציגים שיש כאן שני שלבים. שלב הראשון הינו האמירה - שעוד נעשה בפרהסיא, בניגוד לכך, שאם היה גונב - הרי הביטוי הינו כגנבים בלילה. עצם יכולתו לומר זאת ברבים ובפירסום, אם יתגלה לאחר מכן, שהיה זה שקר - הרי שמו יתכלך בצורה קיצונית. השלב השני - היא עצם פעולת הלקיטה. שהיא עוד יכולה להתבצע בצינעא.

**התוס' באים לשלול, שלא אמירתו בציבור היא החוצפא - אלא עצם מעשה לקיחת דבר שלא שלו**

בכוונה תחילה, ציירתי עד כמה פעולת האמירה נראית חוצפא. אלא שבדיוק על כך באים התוס' לשלול, שלא טענה בדבר. המעשה החצוף הינו עצם לקיחת דבר שאינו שלו. זו החוצפא, שעליה בנויה נאמנותו. אמנם האמירה, יש בה ציור עסיסי - אך לא מצד זה נוצרת נאמנותו, וניכרת חוצפתו. גם אם הוא הולך ובאדישות מלקט מפירות חבירו - הרי זה מעשה שלא יעשה, שזה לבד יש בו חוצפה.

**לדאבונו קיימים גנבים - אך חוצפא היא עניין שונה, שהוא משתמש בדבר שאינו שלו, כבתור שלו**

מעירים התוס', שכאשר מעשה הליקוט אמנם מתבצע בדרך גניבה - הרי כל הבסיס של חזקה, שהוא מחזיק בקרקע כדרך הבעלים. החבאת הליקוט - זה קושר אותנו למציאות שמוכיחה להיפך - חוסר נאמנות. ואמנם קיימים גנבים. הגנב אכן עושה עבירה של גניבה, אבל חוצפא היא שהוא משתמש בדרך שאינו שלו, כבתוך שלו.

**מילות הקישור אינן רק ליצירת משפט - אלא הן מחלקות בין המצבים השונים, ומסייעות להגדיר את החילוק בכל מצב**

[דרך מילות הקישור מראים התוס', כי יש כאן בעצם שלוש אפשרויות. הראשונה שאנו באים לשלול - "לאו משום". השנייה - שהיא באה להגדיר את עיקר החוצפא "דאפילו... נמי שייך". והאפשרות השלישית, באה ליתן את הגבול, וההפרדה בין צינעא לגניבה "אם לא..דרך גניבה".]

**אי הכי אפילו ארעא נמי -**

למאי דפרישית לעיל,  
**דאינו נאמן - אלא בפירות שלקט כבר,  
אבל מכאן ואילך - אינו נאמן אפילו בפירות,  
אף על גב דשטרא לפירי - לא עבדי אינשי,  
צריך לפרש 'אפילו ארעא',  
אפילו אם הוא טוען,  
שהקרקע שלו שלקחה,**

העד מעיד על כך שאכל פירות שדה של אחר לשנתיים. והוא יטען, אכן אכלתי את שלי, כי קניתי ממנו. ובמקרה כזה, מאחר ואין לו הוכחה, הרי הוא חייב בתשלום הפירות של השנתיים, שהרי אינו יכול להישבע.

**הכלים מביאים לנו הבנה לעומק, ואף מחדדים לנו את הבנת הגמרא והתוס', המציג את ההווה אמינא של הגמרא, בצורה ברורה יותר**

[לפני שנבאר את התוכן הראשון של התוס', נדגיש את הכלי המיוחד שהתוס' משתמש "לא .. קאי .. אלא", שכלי זה מופיע למעלה ממאה פעם. ומשמעו שלכאורה, היינו חושבים בתחילה כי הדגש הוא דבר ראשון, והחידוש שאנו באים ומודיעים, שאנו שוללים חשיבה זו, ואדרבא, שהרי הביטוי "אלא" תמיד בא בגמרא לשלול לחלוטין את הנאמר לפניו, ולהציג מה הפיתרון החדש הנכון.

וכאן היינו חושבים כי הדיון הוא על החזקה והקרקע, ומאחר וקיים לו עד יחיד בלבד - הרי אינו זוכה לקבל את הקרקע, למרות טענתו, ולמרות שהעד מעידו על שלוש שנים. ומחדשים לנו בשלב ההווה אמינא, לפני דברי אביי, כי בעצם מאחר והוא עד יחיד, הרי כל חזקתו לגבי הקרקע - הרי היא כאינו. ונמצא כי בעצם הוא בא לקלקל, ומחייב אותו לשלם על הפירות. ומאחר ואינו יכול להכחישו, כי הוא יחייבו שבועה, אם ינסה לכפור ולטעון שלא אכל.]

**התוס' מבארים, כיצד אביי הראה שהסלקא דעתא של הגמרא אינה נכונה**

כאת מבארים כי אביי מהפך את ההווה אמינא, שמאחר והעד בא להעיד על הקרקע, ויש כאן עדות שלימה על קרקע, אלא שזה עד יחיד - הרי זה לטובתו. ולא בא לחייבו פירות. אלא כל כיוונו הוא חיוב ולא לשלול. והראייה לכך, שאם יבוא עוד עד נוסף, הרי הוא יקבל הן את הקרקע והן את הפירות.

**גם במסקנה, לכאורה לא היה צריך להוסיף "ולפירי", אלא מאחר ונקט שנתיים, שאינו מועיל לו מאומה - נקט גם על הפירות, שהוא ממש מקלקל עבורו**

עיקר החידוש בסוף, אינו על הפירות, שהרי מאחר וקיים עד יחיד, הרי זה הולך על הפירות כפי שחשבה הגמרא. ועיקר החידוש שהעד הוא רק על שתי שנים, ונמצא כי עד זה אינו כלל בכיוון לטובתו, שהרי אינו מעיד על ג' שנים מלאות.

**העיקרון של הימשכות אחר הלשון, יש לה משקל כבד, ולעתים גובר הדבר על גוף התוכן**

[כאשר יש תוספת עם פרט מסויים, ניתן לפרשה מלכתחילה, שזה בא ללמדנו דין חדש. אולם מחדשים לנו התוס', כי יש מושג של אחר שיגרת הלשון, לדוגמא המילה "למינקט" מופיעה קרוב למאתיים פעמים, הן בחיוב הן בשלילה, הן ניחא ליה למינקט, טפי הווה ליה למינקט, אורחיה ועוד...]. ולא מצד

אם יכפור ויאמר 'לא אכלתי',  
**ואף על פי שמעיד שהחזיק בה ג' שנים,**  
כיון דאין אחר עמו,  
**הוי כאילו אינו מעיד על החזקה,**  
**אלא נעשה עד אחד לתובעו פירות.**

הכי ס"ד ושועה.  
**עד דאמר להו**  
[דף לד עמוד א]

אביי **דלא דמי** לדרבי **דמי** אבא,  
**דכא** חד סהדא **לסיועי קאתי,**  
**בין** לקרקע **בין** לפירות,  
שהרי **הוא מעיד שגם הקרקע שלו.**

**והא דאמרינן במסקנא,**  
'אלא אי דמיא דרבי אבא,  
לחד סהדא לתרתין שנין ולפירי,  
**לא הוה צריך למינקט 'ולפירי',**  
**כיון** דעד השתא,  
נמי **לא אידי אלא בפירי,**  
**אלא אגב** 'תרתין שנין',  
**נקט נמי** 'לחד סהדא ולפירי'.

**הגמרא מביאה מקרה אחד, אותו היא משווה לנסכא דרבי אבא**

המקרה הראשון הינו: "ההוא דאמר ליה לחבריה: מאי בעית בהאי ארעא? א"ל: מינך זבנית ואכלתיה שני חזקה, אייתי חד סהדא דאכלה תלת שני." כלומר, יש לו טענה, אך אין לו חזקה, מאחר ורק עד אחד מעידו על חזקת ג' השנים. וכעת באה ההשוואה: "סבור רבנן קמיה דאביי למימר: היינו נסכא דרבי אבא."

ומביאה הגמרא את המעשה עם הנסכא דרבי אבא. "דההוא גברא דחטף נסכא מחבריה, אתא לקמיה דרבי אמי, הוה יתיב ר' אבא קמיה, אייתי חד סהדא דמיחטף חטפא מיניה, אמר ליה: אין, חטפי ודידי חטפי."

כשבאו לדון את דין הנסכא, יש כאן בעיה בכל אחד משלושת הדברים שנפסוק. לחייבו תשלום - לא ניתן כי אין שניים שמחייבים אותו. לפטור אותו - לא ניתן, שהרי יש כן עד אחד המעיד לרעתו. לחייבו שבועה - גם לא ניתן, שהרי הוא עצמו הודה שחטף, והרי הוא גולן, שאינו יכול להישבע. ועל כך ענה רבי אבא, שאכן הוא כן מחוייב שבועה, אלא שיש לו מניעה להישבע, ואז דינו לשלם.

**אביי חולק, שלא ניתן להשוות, ומתוך כך מעמיד מקרה נוסף, שלדעתו יש להשוותו**

אביי חולק על עצם ההשוואה, אמנם בשני המקרים מדובר על עד בודד, אולם כיוון ההוכחה הינו הפוך. והדבר בא לידי ביטוי, מה יקרה אם יבוא עד נוסף. בנסכא דרבי אבא - העד בא לקלקל, ועד נוסף יגרום שיוציאו ממנו לחלוטין. ואילו במקרה בו מביא רק עד יחיד לטובתו, אם ימצא עד נוסף - הרי הקרקע תישאר אצלו. ומתוך כך מדמה זאת למקרה בו

החידוש ההלכתי. "כי ממילא עד עתה מדובר באותו עניין, "אלא אגב .. נקט" ויש כדוגמתו עוד מספר פעמים. שמאחר ונגררים בלשון מסויים, הרי משתמש בתוספת הקשורה אליו.

### הוי מחויב שבועה ואינו יכול לישבע -

שהרי מודה.

וא"ת,

**וליהמניה בשבועה,**

**במאי דאמר דידי חטפי,**

**במיגו דאי בעי אמר לא חטפי.**

**וכי תימא,**

**דהא לא חשיב מיגו,**

**דהא אם אמר לא חטפי,**

**היה חייב שבועה דאורייתא;**

**לא היא,**

דהא אמר בהמוכר את הבית (לקמן דף ע. ושם),

המפקיד אצל חברו בשטר,

**נאמן לומר החזרתיו לך בשבועה,**

**מיגו דאי בעי אמר נאנסו,**

דהוי נאמן בשבועה,

**אף על גב,**

**ד'בנאנסו' - איכא שבועה דאורייתא.**

**ומיהו, לפירוש ר"ת,**

דפירש שבועה דנאנסו דהתם - היא מדרבנן,

**דלא מיחייב שבועה דאורייתא** אפילו בנאנסו,

**אלא היכא דאיכא הודאה במקצת,**

**אתי שפיר.**

**וליכא למימר נמי,**

**דהאי לא חשיב מיגו,**

**דלא הוה חציף למימר,**

לא חטפי להכחיש את העד,

או משום שירא שלא יפסלוהו לעדות,

העד ובעל הנסכא,

כדאמר בפרק זה בורר (סנהדרין דף כה.),

דבעל דבר מהימן למימר,

[לדידי אוזפי ברביתא];

דהא משמע,

דאי לאו דעד מחייבו שבועה היה פטור,

**והיינו על כרחך במיגו,**

**דאי לאו מיגו,**

**לאו כל כמיניה למימר דידי חטפי,**

דהא,

כי איכא תרי סהדי - משלם,

ואינו נאמן לומר דידי חטפי.

ואומר ר"י,

**דודאי אם לא היה העד מחייבו שבועה,**

**היה נאמן במיגו,**

דאי בעי אמר לא חטפי,

**שיכול להעיז פניו,**

**להכחיש את העד בלא שבועה,**

**אבל השתא דמחייבו שבועה,**

**לא מהימן בשבועה ע"י מיגו,**

**שלא היה יכול להעיז פניו ולישבע,**

**בדבר שהעד מכחישו.**

**אבל קשה,**

**אי ליכא מיגו,**

**מאי טעמא דרב ושמואל,**

דפליגי בפרק כל הנשבעין (שבועות דף מז. ושם),

ארבי אבא ופטרי בנסכא,

דלית להו מתוך שאינו יכול לישבע משלם,

**והשתא אמאי פטרי,**

**והא פשיטא דאינו נאמן לומר,**

**דידי חטפי בלא מיגו,**

כדפרישית לעיל.

**לכך נראה כמו שפירש ריב"ם,**

**דודאי הוי מיגו,**

**ולהכי פטרי רב ושמואל,**

דנאמן בשבועה,

במיגו דאי בעי אמר לא חטפי,

ור' אבא סבר,

**אף על גב דאית ליה מגו - חייב,**

**דכיון דאיכא אחד,**

**המחייבו שבועה מן התורה,**

כן הוא הדין,

שישבע להכחיש את העד או ישלם,

**ואין מועיל לו מיגו ליפטר.**

וא"ת,

ור' אבא היכי מפיק לה,

בפ' כל הנשבעין (שם),

מדכתיב 'שבועת ה' תהיה בין שניהם',

ולא בין היורשין,

דאמר ליה מנה לאבא ביד אביך,

ואמר חמשין - ידענא, וחמשין - לא ידענא,

**דדייק התם,**

מדאיצטריך קרא למיפטר יורשים,

ש"מ באביו - כי האי גוונא מיחייב,

**אלמא מחויב שבועה,**

**ואינו יכול לישבע - משלם,**

**והיכי דייק מינה אנסכא,**

זה שלקח ממנו, אך נתן למעשה משמעות, שהוא חטף את מה שהיה שייך לו. וכך אמר, אכן חטפתי, אך לקחתי את שלי.

כשניתחו את המעשה, היה זה שרבי אמי מציג את המקרה כשאלה לתלמידיו היאך ראוי לרדן במקרה זה. והשאלה לא היתה מה לפסוק, אלא שרבי אמי הרחיב את הבעייתיות בכל נסיון לפסוק. וכך הוא מדגים לתלמידיו את הדיון. והראה להם, כי קיימת בעיה בכל אחד משלושה פסקים אפשריים ומתבקשים. האפשרות הראשונה, שמאחר וחטף לכאורה מתבקש לחייבו תשלום - אלא שכן יש לנו חיסרון, שארק על פי שניים עדים יקום דבר, בעוד שכאן מצוי רק עד אחד כנגדו. ממילא עולה האפשרות הנגדית, שאם אינך יכול לחייבו הרי מן הראוי לפוטרו. אלא שכאשר נציע לפוטרו - הרי עד אחד בכל זאת כן מעיד כנגדו. האפשרות השלישית היא לחזק את דבריו, וכמו כן עולה ההצעה השלישית שישבע - אלא שגם את זה יש לדחות, שהרי הוא עצמו מודה שחטף, ומאחר והוא חטף, הרי אין ביכולתו לצבוע את הפעולה וליצוק לה משמעות כרצונו, ולומר שבעצם חטף את שלו, שהרי יש כאן מעשה גזילה ברור. מה עוד שחזקה של מה שתחת ידו של אדם - הרי היא שלו. ולכן הרי הוא נחשב כגזולן, ואם כן הרי שאינו יכול להישבע.

ואכן כאן עונה התלמיד רבי אבא. ומאחר והוא זה שהכריע את הפסק - הרי הסוגיא אכן נקראת על שמו "נסכא דרבי אבא", שאין להסתכל על המקרה בנפרד, שהשבעה היא כהגנה עליו, אלא להיפך, יש עליו חיוב שבועה, שזה עצמו הינו הגדרה דינית. ורק ההגנה היא החסרה, שהרי אינו יכול להישבע. אלא שמאחר והוא אכן כן מחויב שבועה - רק שאינו יכול להישבע - נדרש הוא לשלם, על מנת לסלק את העמדה בה קיים עליו חיוב, מבלי יכולת של הגנה על ידי שבועה.

**עד אחד חייבו שבועה, ומה שהודה, מונע ממנו להישבע, כי השבועה היא להכחיש, ולכאורה ניתן להאמינו במיגו, שיאמר שלא חטף**

פותרים התוס' במסקנת ביניים, שהוא מחויב שבועה ואינו יכול לשלם, מתוך שמודה. שהרי כנגד עד יחיד - הוא נדרש להישבע כנגדו ולהכחישו, ואילו כאן, מאחר והודה על עצם החטיפה (רק שניסה לתת לה פרשנות מקורית שחטף את שלו, אבל על גוף החטיפה, הרי הוא מודה לעד היחיד). - כבר אינו יכול להכחישו. ונמצא כי לא יכול למחוק את חיוב השבועה, אך גם אינו יכול להישבע, ומתוך כך - הרי הוא נאלץ לשלם.

אלא שלכאורה, עולה השאלה, מאחר ובדבריו יש שני עניינים, הוא אומר שזה שלו, ובו זמנית הוא אומר שחטף. ומאחר והעיקר הוא שזה שלו לטענתו, הרי אם בכל זאת ישבע, מאחר והוא היה יכול לומר רק שזה שלו, מבלי לציין כי הוא חטף. הרי נכניס טענה זו במיגו, ואז מיגו זה יתן כוח להישבע.

**עם היות זהו מודה, שזו סיבה שלא יוכל להישבע, הרי אנו מהפכים זאת, ולומדים שישבע, ועוד שיש לו מיגו, וכן נאמינו**

[אחד הכלים המשמעותיים ביותר בכלי הלמדנות הינו ההיפוך. דבריו הינם נאמרים בשני שלבים, השלב

התם - **ודאי משלם, דליכא מיגו, אבל הכא - דאיכא מיגו, מנא לן דמשלם.**

ונראה לר"י,

דרכי אבא - לא הוי טעמיה מקרא,

**אלא מסברא בעלמא, כדפירש ריב"ם.**

והא דקאמר התם,

כוותיה דר' אבא מסתברא,

מדתני ר' אמי 'שבועת ה' תהיה בין שניהם',

ולא בין היורשין;

**קרא - למיפטר יורשים אתא,**

ולא לחייב האב.

והא דקאמר התם,

רב ושמואל האי 'שבועת ה' וגו',

מאי דרשי ביה,

ה"ק,

כיון דבאב בכה"ג - פטרי,

**אמאי איצטריך קרא למיפטר יורשין.**

וצ"ל דהא דאמרין בהכותב (כתובות דף פה. ושם),

גבי אבימי בריה דר' אבהו,

דהוו מסקי ביה זווי בי חוזאי כו',

'מתוך דיכלי למימר להד"ם,

יכלי למימר סיטראי',

**איירי בתר דתקון רבנן שבועת היסת,**

**דלא הוי השליח עד,**

**דנוגע בעדות הוא - כיון דחייב שבועת היסת;**

**דאי קודם דתקינן רבנן שבועת היסת,**

הוי השליח עד גמור,

**דנאמן לומר 'למלוה פרעתי',**

**מיגו דאי בעי אמר 'אהדרתינהו ללוה',**

כדאמר בריש האיש מקדש (קדושין דף מג:),

וכיון דאיכא עד,

**היכי מהימניה במיגו דלהד"ם,**

**דהוה ליה מחויב שבועה,**

**ומתוך שאין יכול לישבע - משלם,**

כדאמרין הכא.

ניתוח המקרה של נסכא דרבי אבא - הקשיים לפסוק, ומסקנת רבי אבא, שמאחר ומחויב שבועה, ומתוך שאינו יכול להישבע - שישלם

על מנת להבין תוספות מורכב זה, ראוי להקדים את הגמרא, וללמוד היטב את המעשה. המעשה עם נסכא דרבי אבא, עם היות והוא נקרא בשם "נסכא דרבי אבא", הרי יש להבין היטב מה היה ציור המעשה. היה אדם שחטף נסכא מחבירו, ובא הנחטף לפני רבי אמי, ואילו רבי אבא רק היה נמצא כתלמיד לפני רבי אמי. מצד אחד הביא הנחטף לטובתו עד אחד שחטף ממנו, ואילו החוטף התגונן והודה על עצם

שלא רק שצובע ונותן פרשנות שחטף את שלו, אלא שהוא מכחיש את החטיפה מכל וכל.

**שיטת ר"י - אמנם, הבעיה אינה ההעזת פנים, אלא רק מאחר ומחייבו שבועה באותו עניין אינו יכול לומר מיגו**  
אמנם ר"י כן סובר שלא ניתן לומר כאן מיגו. וטעמו, שמאחר שמדובר בדבר שהעד מכחישו - הרי לא יוכל לחבר שבועה עם המיגו. ורק אם לא היה העד מחייבו שבועה - היה המיגו יכול להיאמר, אף שיש בזה העזת פנים.

**חייבים לומר על מנת שיהיה יכולת לרב ושמואל לחלוק על רבי אבא ולפטור לחלוטין, שזה אינו רק מצד טענתו שחטף את שלו, אלא מצד שיש כאן בנוסף גם את המיגו**  
מביאים התוס' הוכחה ממחלוקת של רב ושמואל על רבי אבא. ולמעשה הם מקילים עליו, אפילו שהוא מחייב שבועה. ולכן מדייקים התוס', כי רק מצד שהיו שני כוחות, עצם טענתו שחטף את שלו, ובתוספת המיגו, שכלל לא חטף. שאלמלא כן, לא היה ניתן להקל על החוטף.

**מבאר זאת הריב"ם, כי שבועה עם המיגו מועילה, לשיטת רב ושמואל**

מתוך קושי זה מגיעים התוס' למסקנה בשם ריב"ם, שכוחו של החוטף הינו כפול, הן שבועה והן מיגו. ואילו רבי אבא סובר, שמכיוון שהשבועה כנגדו הינה מהתורה, לא יועיל לו כלל המיגו. אלא או שישבע או שישלם.

**מאחר ובנסכא כן יש לו מיגו, עולה השאלה, מיצד השויון זאת במסכת כתובות לשבועת ה' תהיה בין שניהם ולא בין היורשים, ששם אין לו מיגו, וניתוח הבנות מהדין בשבועות**

הגמרא בשבועות מביאה כי רבי אבא למד כהבנת רבי אמי, מהפסוק שבועת השם תהיה בין שניהם, הלווה והמלווה ולא בין היורשים. ומדייקים כי רק מאחר והאב היה מחויב שבועה ואינו יכול להישבע משלם, בשעה שהיה טוען כי רק על חמישים מהמאה שתובעו הוא יודע, הרי לא היינו נזקקים לדיוק מהפסוק על מנת לפטור את הבנים היורשים.

וכעת באים התוס' ומקשים, כיצד אנחנו יכולים להשוות בין החיוב של האב והמקרה עם הנסכא. שהרי שם פוסק רבי אבא שישלם, כי הוא סובר שמי שמחויב שבועה ואינו יכול להישבע משלם, ובנוסף אין לו מיגו, אבל כאן מאחר ויש לו כן מיגו, מהיכן ניתן להוכיח כי יצטרך לשלם? ואכן ר"י סובר, כי אכן רבי אבא לא למד זאת כחלק מלימוד הפסוק, אלא מסברא. ושהפסוק כלל לא בא לחייב את האב, אלא לפטור את היורשים. ומה שנדרשו רב ושמואל להתייחס לפסוק, היו חייבים למצוא משמעות אחרת לפסוק, כי מאחר ולשיטתם ממילא האב פטור, וכל שכן בנו, הרי חייבים הם למצוא לפסוק משמעות אחרת.

**יכולתם של בני חוזאי לטעון לא היו דברים מעולם, שהרי אין לך עדות על הפרעון, ומתוך כך יכולים לטעון סיטראי, שהיה זה כנגד תשלום על חוב אחר נוסף**

הגמרא בכתובות מביאה סיפור על אבימי בנו של רבי אבהו, שבני העיר חוזאי הלווה לו כסף. הוא שלח להם את

הראשון אומר אכן חטפתי. השלב השני אומר זה שלי, ועל כן חטפתי. ולכאורה אומרים התוס', שמאחר והיה יכול לומר שכלל לא חטף, היינו יכולים לקבל טענה זו. ולהתחיל מהסוף - טענתו הינה זה שלי. ותאמין לי שחטפתי את שלי, שהרי יכולתי לומר, כלומר היה לי מיגו, שכלל לא חטפתי. וכעת אמנם מתחיל דיון שלם בתוספות, כיצד ראוי להתייחס למיגו זה, שיטה אחת שלא ניתן לאומרו, או כשיטה אחרת, שלמרות שניתן לאומרו, הרי בהיותו מחויב שבועה מן התורה, נוטלים ממנו את המיגו. וכפי שנראה בהמשך.]

**גם שהמיגו כאן היה גורם לחיוב שבועה מהתורה - עדיין יש לו נאמנות, כפי שרואים בסוגיית המפקיד אצל הבירו בשטר**

הגמרא בפרק המוכר את הבית מביאה מקרה שהאחד הפקיד אצל חברו בשטר. והדין הוא שהוא נאמן בשבועה לומר לו שהחזרתי לך, ויש לו מיגו שיכל לומר שהיה כאן אונס. מדייקים התוס', כי למרות שעל טענת המיגו של נאנסו השבועה עולה דרגה לשבועה מהתורה, ואעפ"כ הוא נאמן. על פי עיקרון זה, דוחים התוס' נסיון לומר, שלחוטף אין כאן מיגו שיכל לומר שלא חטף, כי אז היה מחויב שבועה מהתורה. והרי רואים אנו שניתן לטעון אף טענת מיגו, שמצריכה שבועה מהתורה. אמנם מעירים התוס', שהוכחה זו אינה לפירוש ר"ת, שלמד כי גם נאנסו אינה מצריכה שבועה מהתורה, אלא רק במקרה בו הודה במקצת.

**כדי להקדים את החשש שאם ישבע לשקר יפסלוהו, ראוי להביא מהסוגיא בסנהדרין**

הגמרא בסנהדרין מביאה מקרה, בו אפילו מי שהוא בעל דבר יכול להעיד ולפסול את המלווה. "בר ביניתוס אסהידו ביה תרי סהדי, חד אמר: קמי דידי אוזיף בריביתא, וחד אמר: לדידי אוזפי בריביתא. פסליה רבא לבר ביניתוס." (הגמרא דוחה אפשרות לפסול את עדותו מדין רשע, שהרי העד קרוב לעצמו, ולא ישים עצמו רשע).

ונביא מדברי תוספות הרא"ש בסנהדרין. "חזינן דאותו שהלוה לו ברבית ואותו שגנב ממנו - נאמנין לפוסלו, מכאן דקדק ה"ר יקר, שהנשבע להכחיש עד אחד, העד ואותו שנשבע לו - מצטרפין לפוסלו, ולא הוי נוגע בדבר, שכבר נשבע לו ונפטר הימנו."

**התוספות דוחים אפשרות נוספת, לומר שאינו יכול לומר מיגו שכלל לא חטף**

התוס' מנסים לטעון שוב שאין זה מיגו מאחת משתי סברות. הראשונה, שאף השקרן הגדול ביותר, לא היה מעז להכחיש עד. או מצד שאם היה משקר, יחזור הנחטף, ויצטרף עם העד הבודד לפוסלו, אף שהוא בעל דבר. כי הרי אינו מונע בכך את השבועה, שכבר נאמרה. ודבר זה הראינו לעיל מגמרא בסנהדרין.

התוס' עושים כאן חשבון, מדוע אין זה כך. כי המיגו חייב להיות. אם היו שני עדים, הרי לא היה נאמן כלל לומר שחטפתי את שלי. ומאחר ואינו יכול לטעון את עצם הטענה, שחטפתי את שלי. הרי חייבים לומר, כי כל הכוח שלו מול העד הוא רק מאחר ופרט לטענתו יש לו גם במקביל מיגו,

**ולפי ספרים דגרוסינן** התם,  
 'רבי אמי אתא לקמיה דרבי אסי',  
**ניחא טמי,**

**אף על גב דרבי אמי היה גדול מר' אסי,**  
**דבכל מקום מזניר** רבי אמי **קודם** רבי אסי,  
 ובהניזקין (גיטין דף נד:): אמר נמי  
 ההוא דאתא לקמיה דר' אמי כו',  
**אמר לפניו רבי אסי,**  
**רבי - אתה אומר כן?**  
 הכי א"ר יוחנן כו'.

**דמ"מ חבירו היה,**  
**ולפי שהיה גדול ממנו** - קורוהו 'רבי',  
**ולפי שחבירו היה,**  
**בא ר' אמי לפניו ליטול עצה ממנו,**  
 וא"ל 'זיל שקול לנפשך'.

**אחד הדברים שמדייקים התוס', הוא לדעת מה היה היחס**  
**בין שני גדולים, מי הרב, ומי התלמיד, או שבכלל היו**  
**חברים**

[המעשה הנקרא נסכא דרבי אבא, כלל לא קשור  
 אליו, אלא הוא נקרא כך מאחר ורבי אבא ישב לפני  
 רבי אמי, בשעה שחל הסיפור עם הנסכא, והוא זה  
 שאמר את ההכרעה, עד שנקרא הדבר על שמו. זה  
 הזדמנות לתוס' לבאר מה היה היחס בין רבי אמי ורבי  
 אבא. כי כאן משמע שמאחר וישב לפניו, הרי התלמיד  
 הוא היושב לפני רבו. אלא שעל כך מקשים התוס'  
 פעמיים, ובכל אחד מהם אמנם מתרצים, ותוך כדי כך,  
 אנו מקבלים מושגים, בהבנת האירועים, מה התארים  
 שקוראים זה לזה, והאם מעצם זה שהאחד שואל את  
 השני, הרי בהכרח הוא רבו.]

**קיימת סתירה, האם רבי אבא היה תלמידו של רבי אמי,**  
**או דווקא חשוב ממנו**

התוס' פותחים במסקנת ביניים, כי מאחר ורבי אבא ישב  
 לפני רבי אמי, מתוך כך משמע, כי רבי אבא הוא תלמידו.  
 אלא שמקשים התוס', וראייתם היא חזקה ביותר, שאלמלא  
 היינו נכנסים לגמרא בשבועות, הרי היינו חושבים כי כל  
 הקושיה הינה רק מאחר ורבי אמי ציטט כי רבי אבא זוכה  
 ממנו לתואר של רבותינו שבארץ ישראל. ועל כך התוס'  
 ממשיכים בשם ר"י כי עצם הקריאה בתואר רבותינו אינה  
 ראייה, שהרי רב קרא לרב כהנא ולרב אסי רבותינו עם שהיו  
 רק תלמידיו. (וגם זה יש לדייק, מהמעשה המובא במסכת  
 שבת, כי רב לא היה מוכן לשבת על מצע, ולהשאיר את  
 תלמידיו שישבו על הארץ, והגמרא אומרת משום כבוד  
 רבותינו לא ישב עליו. והדיוק הינו שלא היו רבותיו, אלא היו  
 תלמידים חשובים, מה שנקרא גם תלמיד חבר, אבל לבטח  
 שהתואר רבותינו אינו בא מעצם התואר עצמו להורות כי הם  
 היו מעליו.)

אבל כאשר נכנסים לגמרא בשבועות, אנו רואים כי על  
 המשנה של חזרה שבועה למקומה, רבי אמי עצמו מבאר בשם

הכסף על ידי חמא בנו של רבה בר אבהו, כלומר אחיינו. הוא  
 אכן עשה את פעולתו ושילם, אלא שבשעה שביקש את  
 השטר, עשה זאת לאחר ששילם, וענו לו, שהיה להם חוב  
 נוסף, אלא שהיה הלוואה בעל פה (סיטראי נינהו). מגיע  
 השליח לתובעם לפני רבי אבהו. שאל אותו, האם היו עדים  
 על פעולת הפירעון, וענה שלא. ענה לו רבי אבהו, שכעת הם  
 יכולים להכחיש אותך לחלוטין, ולטעון להד"ם (לא היו דברים  
 מעולם). ולכן יש להם מיגו, וממילא יכולים לטעון גם סיטראי  
 נינהו.

**אלמלא תקנת שבועת ההיסת, הרי השליח היה עד גמור,**  
**שהיה מחייב את בני חוזאי שבועה, ואפילו שיש להם**  
**מיגו - לא היו יכולים להישבע, ולכן היו משלמים**

אלא שכעת מדייקים התוס', שמאחר והשליח מתחייב  
 בשבועה, כלפי המשלח. כי היה זה לאחר שתיקנו שבועת  
 היסת. שאם היה זה לפני התקנה, היה השליח עד גמור, שהיה  
 נאמן לטעון פרעתי בטענת מיגו, שהחזרתי ללווה. ומאחר  
 וכעת הינו עד, הרי הוא סותר את טענת להד"ם, שהוא  
 מחייבם בשבועה, ואז מאחר והם מחוייבים שבועה ואינם  
 מסוגלים להישבע - היה עליהם לשלם. לפי הבנת הריב"ם,  
 ששאף שיש להם מיגו, אך כאשר קיימת עליהם חובת שבועה,  
 אין המיגו מסייע.

**גדר תקנת שבועת היסת, כיצד היה לפני תקנה, שהיה**  
**השליח נאמן במיגו, אלא כעת מאחר ומחוייב שבועה, הרי**  
**הוא מאבד את כוחו מולם**

תקנת שבועת ההיסת מבוארת במסכת קידושין. "המלוה  
 את חבירו בעדים - אין צריך לפורעו בעדים, ומגו דיכלי למימר  
 אהדרינהו ללוה, יכולין למימר פרעניה למלוה. והשתא דתקון  
 רבנן שבועת היסת, משתבעי הני עדים דיהיבנא ליה, ומשתבע  
 מלוה דלא שקיל ליה, ופרע ליה למהלואה."

**הוה יתיב רבי אבא קמיה -**

**משמע דרבי אבא היה תלמידו של רבי אמי,**  
**וקשה,**

דאמר בפרק כל הנשבעין (שבועות דף מז. ושם),  
 א"ר אמי רבותינו שבא"י אמרו,  
 חזרה שבועה למחויב לה,  
 ואמר התם,

**דרבותינו שבארץ ישראל - היינו ר' אבא.**

ואור"י,

**דאשכחן** בפרק חבית (שבת דף קמו:),

**דקרי רב לרב כהנא ולרב אסי 'רבותינו',**  
**אף על גב שהיו תלמידיו.**

**אבל קשה** לר"י,

דבאלו מציאות (ב"מ דף כד:): אמר,

**דר' אמי** אשכח פרגיות שחוטות,

**אתא לקמיה דר' אבא,**

א"ל זיל שקול לנפשך.

**לימא תיהוי תיובתיה דרב נחמן,**

דאמר מנה לי בידך,

והלה אומר איני יודע - פטור,

**ומשני,****מתניתין - בשיש עסק שבועה ביניהן,**

כדרבא,

דאמר רבא,

מנה [דף לד עמוד ב] לי בידך,

והלה אומר - אין לך בידי אלא חמשים,

וחמשים - איני יודע,

מתוך שאינו יכול לישבע - משלם;

**והיינו כרבי אבא.****ומיהו איכא למימר,**

דר"נ - מוקי מתניתין כר"מ,

**וכמו שמפרש רבי אבא,**

והוא - סבר כרבי יוסי.

אבל עוד קשה,

דבשמעתין משמע,

דהלכתא כר' אבא,

מדקאמרינן סבור רבנן קמיה דאביי למימר,

דהיינו נסכא דר' אבא,

וקאמר נמי,

אלא אי דמיא לרבי אבא כו',

ובכ"מ קי"ל כרב נחמן בדיני.

ועוד תימה,

דהתם גבי יתומים מן היתומים,

קאמרי רב ושמואל,

דאם מת לוח בחיי מלוה,

כבר נתחייב מלוה לבני לוח שבועה,

ואין אדם מוריש שבועה לבניו,

ומתוך שאין התובעין יכולין לישבע,

פטור הנתבע,

ורבי אלעזר - פליג עלייהו (שם מח.) וקאמר,

יורשין נשבעין שבועת יורשים ונוטלין,

**והיינו כרבי אבא,****דמתוך שאינו יכול לישבע,**

או תובע או הנתבע,

**משלם הנתבע,**

ומסיק התם,

'דעבד כרב ושמואל - עבד,

דעבד כרבי אלעזר - עבד'.

ומפרש ר"ת,

**דרב נחמן שפיר סבר כרבי אבא,**

בנסכא ובמנה יש לי בידך,

רבתינו שבארץ ישראל, שהיא למחוייב בה. ואז מובא כל הסיפור כאן עם נסכא דרבי אבא, שהסיפור כביכול מתהפך, ואבי אמי הוא בבעייה, ואינו יודע כיצד להכריע, ולא רק שהוא כמו כאן מציג את עצם השאלה "היכי נידיינוה דייני להאי דינא?" אלא לא רק שהנוסח הברור הוא שרבי אבא הוא המתריך, אלא שלכתחילה קוראהו על עצם הסוגיא הזאת עצמה, שהוא רבתינו בארץ ישראל, ומאחר והעל שאלתו להיכן חזרה, הובאה גם דעת רבתינו שבבבל, הרי חיווק נוסף, שרבא מכריע "כוותיה דרבי אבא מסתברא".

**אין להקשות מכך שרבי אמי הלך לשאול את רבי אבא, כי עיקר הגירסא הינה שבא להישאל מרבי אמי חבירו, אף שהיה מעט גדול ממנו**

התוס' מקשים מסוגיה מפרק אלו מציאות "רבי אמי אשכח פרגיות שחוטות בין טבריא לציפורי, אתא לקמיה דרבי אבא, שעונה לו זיל שקול לנפשך." ומכאן קשה, שמה שרבי אמי בא לשאול מרבי אבא, מראה כי הוא כפוף לו, ולא שהוא תלמידו. אמנם הגירסא הנפוצה אצלינו הינה שהוא בא לרבי אסי. ואז מצד אחד, אין את הקושי של רבי אבא, אבל עולה קושי קל ולא מהותי, שעתיד להיות מתורץ, שאלת אף-על-גב. והקושי שתמיד בכל מקום בו מונים את שניהם, מקדימים את רבי אמי, וקדימה מורה על מעלה יתירה. ועוד שרבי אסי קוראו לרבי אמי רבי. והתשובה היא שאכן ניתן לאחוז את שתי הקצוות יחדיו. אין כאן מציאות של שחור לבן, עליון ותחתון, בצורה מוחלטת, כי אם היות שאמנם רבי אמי גדול יותר מרבי אסי, אבל עדיין רבי אסי הוא חבירו, ולכן יכול הוא ליטול ממנו עצה. "וכן מובא בתוס' (ב"מ, כד, ב) אתא לקמיה דרבי אסי גרסי' - אף על גב דבכל דוכתי חשיב רבי אמי ברישא כדאמר (גיטין דף נט:) רבי אמי ורבי אסי כהני חשיבי דארעא דישראל אף על גב שגדול ממנו אין תימה שבא לפניו לישאל לפי שחבירו היה." ומתוך כך מקיימים דווקא גירסא זו, ושוללים את גירסת רבי אבא.

**וכל המחויב שבועה ואינו יכול לישבע משלם**

בפרק כל הנשבעין (שבועות דף מז. ושם) **תנן,**

**חשודים שניהם על השבועה,**

**חזרה שבועה למקומה - דברי ר"מ;**

ורבי יוסי אומר - יחלוקו.

ומפרש התם,

**רבתינו שבא"י,**

**'למקומה' - למחויב לה,**

ומייתי התם מהך דשמעתין,

דרבתינו - היינו רבי אבא,

**והשתא רב נחמן דפסק התם כרבי יוסי,**

ועבד עובדא כרבי יוסי יחלוקו,

**לית ליה דרבי אבא.**

וקשה לר"י,

דאמרינן בפרק השואל (ב"מ דף צז: ושם)

בגמרא דהשואל את הפרה,



**כל הסוגיא דרב ושמואל,  
פליגי אדרב נחמן ואדרבי אבא,  
ואם כן צ"ל,**

ע"כ דלרבי אבא וכן לרב נחמן,  
מתוך שאינו יכול לישבע,  
אפילו התובע - משלם הנתבע, כדפרישית.

**עצם היותו מחוייב שבועה - שהיא התגוננות לטובתו,  
רק מאחר ואינו יכול - להתגונן - ואינו יכול לסתור את  
העד שכנגדו - הרי הוא מחוייב לשלם**

הגמרא בעמוד הקודם מביאה מקרה "ההוא דאמר ליה  
לחבריה: מאי בעית בהאי ארעא? א"ל: מינך זבנית ואכלתיה  
שני חזקה, אייתי חד סהדא דאכלה תלת שני; ועל כך אומר  
לו רבי אבא: "הוי מחוייב שבועה שאינו יכול לישבע, וכל  
המחוייב שבועה שאינו יכול לישבע - משלם." ואף כאן יש  
לנו עד אחד שאכן אכל פירות. ואינו יכול להישבע ולהכחישו,  
מאחר ואף הוא טוען שאכל, רק מצייר זאת, שאכל את שלו.  
ואם כך, לכאורה, היה מקום לומר, שישלם את הפירות שאכל.

**התוס' מחלצים מסקנה ממהלך הדיון בגמרא במסכת  
שבועות, כי מאחר ורב נחמן פסק יחלוקו - הרי הוא  
חולק על רבי אבא, שלמד שחזרה השבועה למחוייב בה,  
ומשלם רק מי אינו יכול להישבע**

במשנה בשבועות למדנו כי השבועה הינה התגוננות, על  
מנת שלא יצטרך לשלם. ואחד החריגים, שכאשר מי שצריך  
להישבע אינו יכול, בהיותו חשוד על השבועה, הרי מהפכים  
את השבועה, ושכנגדו נשבע ונוטל. אלא ביררה המשנה  
מציאות ששניהם חשודים. ויש כאן מחלוקת תנאים מה הדין,  
רבי יוסי אומר חזרה השבועה למקומה, בעוד שרבי מאיר  
אומר יחלוקו. הגמרא מביאה כי שנו את המשנה בהיפוך, ורבי  
יוסי הוא זה שאומר יחלוקו, ואף רב נחמן פסק יחלוקו כמותו.  
ממשיכה הגמרא ודנה מה המשמעות של חזרה שבועה  
למקומה. ומביאה על כך מחלוקת אמוראים, ושרבותיני  
שבארץ ישראל, שזה רבי אבא סובר כי השבועה חוזרת  
למחוייב בה. ומביאה הגמרא ראייה למסקנתה מסוגיית נסכא  
דרבי אבא, כי המחוייב שבועה ואינו יכול להישבע - משלם.  
ונמצא כי אם שניהם חשודים על השבועה, גם כאן מתוך  
שאינו יכול להישבע משלם.

כעת עורכים התוס' מסקנת ביניים ראשונה. מאחר ורב  
נחמן פסק יחלוקו, סימן שאינו סובר כרבי אבא, שחזרה שבועה  
למקומה, הוא למי שחייב בה, ולכן מאחר ואינו יכול להישבע  
- הרי הוא משלם.

**התוס' מקשים בשם ר"י - מסוגיא במסכת ב"מ, בה רב  
נחמן כן פוסק כרבי אבא**

המשנה במסכת בבא מציעא דנה על מי ששאל את הפרה  
בחלק מהזמן ובחלקו השני שכרה. ומאחר ודיניהם שונים, הרי  
יש ויכוח בין המשאל והשואל, האם הפרה מתה בזמן  
השאלה והשואל חייב באונס או בזמן שהיתה שכורה, והשוכר  
פטור מהאונס. אחד מסוגי הוכיחו הינם כאשר השואל טוען  
בבירור שאלה מתה, והשני אומר איני יודע - שהוא חייב.  
ומכאן מנסה הגמרא להשתמש בכלל של ברי ושמא - ברי

וא"ל אין לך בידי אלא חמשים,  
וחמשים - איני יודע,

**ודוקא בשניהם חשודין - פסיק רב נחמן כרבי יוסי,**  
דאמר יחלוקו,

**ורבי אבא בשניהם חשודין -**

**מודה לר"נ, דהלכה כרבי יוסי,  
וטעמא,**

**משום דקנסינן שכנגדו - לפי שהוא חשוד,  
הלכך - מפסיד החצי,**

אבל בעלמא,

מחויב שבועה ואינו יכול לישבע - משלם.

**והא דקאמר התם,**

'דרבותינו שבא"י - רבי אבא',

**לאו למימר דר' אבא סבר לה כר"מ,**

**אלא דדייק,**

**כיון דר' אבא בעלמא סבר,**

דמתוך שאינו יכול לישבע משלם,

**אית לן למימר,**

**דאיהו מפרש מילתיה דר"מ,**

דחזרה שבועה למחויב לה.

והלכה כרב נחמן - בשניהם חשודים,

וכרבי אבא - בנסכא,

**ודוקא ביתומים מסקינן,**

'דעבד כרב ושמואל - עבד,

ודעבד כרבי אלעזר - עבד',

כדאמר 'הבו דלא להוסיף עליה'.

**אבל אין לפרש,**

**דטעמא דרב נחמן דאמר יחלוקו,**

**משום דכיון דשניהם חשודים,**

ה"ל - כאילו תרוייהו מחוייבים שבועה ואין יכולין,

**והלכך - כל אחד מפסיד חצי,**

**ורבי אבא סבר,**

**כיון דעיקר שבועה על הנתבע,**

ואין יכול לישבע - **משלם הכל;**

**דא"כ רבי אבא ורב נחמן,**

**מצו סברי שפיר כרב ושמואל,**

ביתומים מן היתומים,

כי מת לווה בחיי מלוה,

ומפסידין בני מלוה,

כיון דאין יכולין לישבע,

ואין נוטלין כמו שמפסיד,

שכנגדו חשוד על השבועה,

החצי שאינו נוטל כשגם הוא חשוד,

ובפרק כל הנשבעין (שבועות דף מז.) משמע,

שתמיד יחלוק רב נחמן על רבי אבא. אלא שכעת לאחר שיש לנו את היסוד הזה, נדרש לבאר, כיצד רב נחמן פעם פוסק כן כרבי אבא, ולכן צריך לצלול ולהבין כל מחלוקת, מדוע בה הוא הכריע בדרך אחת, ומדוע במקרה השני הכריע בדרך האחרת. שלעתים יש שם איזה סיבה צדדית אחרת שהכריעה.]

**ר"ת מבאר כיצד רב נחמן פוסק כן כרבי אבא בנסכא ובמנה, ואפילו בשניהם חשודים, רבי אבא מסיבה אחרת לא פסק יחלוק**

מחדש רבינו תם ראייה מהפכנית. אכן רב נחמן סובר כרבי אבא הן בנסכא, בסוגייתנו, והן במנה לי בידך בפרק השואל. ואילו בשניהם חשודים - פסק יחלוקו כרבי יוסי. ולא מצד שהוא חולק על רבי אבא, אלא שרבי אבא כן סובר שם כרב נחמן, בעקרון של מחוייב שבועה ואינו יכול להישבע - שישלם. ורק מצד סיבה צדדית הוא משלם את הכל. כי בהיותו חשוד, הוא מפסיד אף את החצי.

**הגמרא אכן ניסתה לדמות את דברי רבי אבא ולסבור כי הוא סובר כמותו, אולם לא שאכן זו ממש דעתו של רבי מאיר**

ומתוך פירוש זה, הוא מבאר את הגמרא לקרוא אותה באופן מעט שונה. מה שהגמרא אמרה כי רבותינו שבבבל - זה רבי אבא, אינו משום שרבי אבא אכן סבר כרבי מאיר, אלא שהגמרא דייקא בשל מה שבדרך כלל הוא סובר שמתוך שאינו חייב שבועה - עליו לשלם, שכפי הנראה זה הוא שמפרש את דברי רבי מאיר. ויש לשים לב למילות המפתח של התוס' "לאו למימרא .. אלא דדייק כיוון שרבי אבא בעלמא סבר .. אית לן למימר, דאיהו מפרש מילתיה דרבי מאיר."

**רק ביתומים היתה סיבה צדדית, לא להכריע הלכה כרבי אלעזר וכרבי אבא**

גם בדין שבו לא היתה הכרעה, הרי מסופר כיצד ביקשו את רב נחמן להימנות עם עוד אמוראים ולעקור את דינו של רב ושמואל, ולא רצה לחלוק את דינם. ועוד אמר בתמיה, וכי הלכתי מרחק כה גדול עד לסורא, על מנת לעקור את דינם, אלא נשאר בכעין פשרה. ומטעם שלא ילמדו בנושאים אחרים מפסק זה שמה שפסקו שאין אדם מוריש ממון שיש עליו שבועה לבניו. כלומר, אפילו שרבי אלעזר סובר כרבי אבא, ונמצא כי מה שרב נחמן הסכים להשאיר את ההחלטה שכל אחד יפסקו כרצונו, שלא נחלק על רבי אלעזר, הסובר כרבי אבא, אלא שנמנע עד הקצה מלעקור פסק דינם של רב ושמואל, ושניתן למי שירצה לפסוק כמותם.

**התוס' מציגים סברא מוטעית שעלולים לטעות בה, בהבנת טעמם של רב נחמן ורבי אבא בסוגיית שניהם חשודים**

כעת התוס' מציגים בתחילה סברא מוטעית, על מנת לחדד את המהלך בסוגיית היתומים. ועל כן בשניהם חשודים הפסק של רב נחמן הוא יחלוקו אך לא מצד קנס, וכשיטת רבי אבא, אלא מצד הכלל 'מתוך שאינו יכול להישבע - משלם', אמנם בפועל מאחר ושניהם אינם יכולים להישבע - הרי כל אחד מהם מפסיד חצי. ורבי אבא סובר כי השבועה חלה על הנתבע שהודה במקצת, אלא שהחזרה לתובע כי הנתבע שיעקר

עדיף, ולהכריע בשאלה נוספת, שאם יבוא אדם לחבירו ויטען מנה לי בידך, שלוית ממני, והלה יאמר איני יודע שיהיה חייב. ומכאן מעלה הגמרא שתהיה מכאן קושיא על רב נחמן שפסק שהוא פטור. ומעמידה הגמרא כי מדובר במצב שיש עסק שבועה ביניהם. ומדובר באופן שאם תובעו מנה לי בידך, והלה אומר אין לך בידי אלא חמישים, והשאר איני יודע, הרי מאחר והודה במקצת - הרי מתוך שאינו יכול להישבע - משלם. ואם כן, יוצא שכאן פוסק רב נחמן כן כרבי אבא. וזו קושייתו של ר"י.

**התוס' מתרצים בחילוק, מה שרב נחמן בהשואל נראה שהוא סובר כרבי אבא, הוא שרב נחמן רק מבאר את הסוגיה כשיטת רבי מאיר, בשעה שדעתו האישית אכן חלוקה**

אמנם, ניתן לתרץ, כי רב נחמן יוכל לומר שלשיטתו בסוגיה בשבועות ששניהם חשודים הוא פוסק יחלוקו כרבי יוסי, ולא כרבי מאיר. הרי סימן שאינו מקבל את הכלל של רבי אבא, כי אי יכולתו להישבע מחייבת אותו בתשלום. ואילו כאן בסוגיה של השואל, רב נחמן מציג את הסוגיה לשיטת רבי מאיר, אותה הוא מעמיד כרבי אבא. אלא שהוא עצמו הרי חלוק על כך, ואפילו בהשואל דעתו הינה, שהשואל אינו משלם. כי מי שהוא מוחזק, אין בכוח טענת ברי, שהיא אינה ראייה, אלא רק טענה, להוציא, באשר שנדרש על מנת להוציא להביא ראייה ברורה.

**יש לתמוה כיצד בסוגייתנו משימע שפוסקים כרבי אבא, בניגוד לכלל לפסוק כרב נחמן**

אלא מקשים התוס' מחשבון אחר. שמכאן אנו רואים כי ההלכה הינה כרבי אבא, מכך שהחכמים היושבים לפני אביי סברו לומר כרבי אבא, ומצד שני, ידוע לנו כי הלכה בממונות הינה כרב נחמן, שהרי דיין הוא, ויורד לעומק הדין. ובחשבון שלנו עד כה בתוס' אנו רואים, כי רב נחמן חלוק על רבי אבא.

**מאחר ורבי אלעזר הוא בשיטת רבי אבא, וההלכה לא הוכרעה, כיצד רב נחמן יכול לפסוק כנגדו**

הגמרא בשבועות דנה לגבי הדיוק מהפסוק, שבועת ה' תהיה בין שניהם, ולא בין היורשים. שהרי אין אדם מוריש שבועה לבניו. ומאחר ואינם יכולים להישבע - הרי הם פטורים, וזו שיטת רב ושמואל. בעוד רבי אלעזר חולק וסובר, שהיורשים נשבעים שבועת יורשים ונוטלים.

ומבאר התוס' את הפסק של רבי אלעזר, שסברא זו היא כשיטת רבי אבא, שמתוך שאינו יכול להישבע. כי השבועה אינה יכולה להיאמר, כי היתומים אינם יודעים בעסקי אביהם, ולכן יתומי הלווה נדרשים לשלם. והקושי שמציגים התוס' הוא ממסקנת הגמרא, שלא ניתן להכריע כמו מי לפסוק. ומאחר ורבי אלעזר הולך בשיטת רבי אבא, מעלה אותו הגמרא להיות שווה כוחות לרב ושמואל. והיאך רב נחמן יכול לחלוק על רבי אבא.

**רב נחמן אינו תמיד חלוק על רבי אבא, ויש בהחלט פעמים שהוא סובר כמותו**

[תירוץ של רבינו תם, הינו כמו ריבוי פעמים, כשיש סתירה, לבאר שיש חילוק, ואין זה הכרעה חד צדדית

השבועה היא עליו - אינו יכול להישבע, ומצד הדין מצד שאינו יכול להישבע משלם הכל.

**חייבים לומר, כי ביתומים מן היתומים שתי השיטות חלוקות, ולמצוא טעם אחר**

שהבנה זו תגרום שאם כן אינם חלוקים על רב ושמואל. כי אז היינו טוברים בסוגיית היתומים כי יתומי המלוה אינם יכולים להישבע שבועת אביהם, ואינם יכולים לגבות אפילו חצי, כי גם הנתבע מנוע להישבע משום החשד. והרי הגמרא בשבועות אומרת נחרצות כי בשיטת רבי אלעזר ורבי אבא ורב נחמן הרי הם חלוקים על שיטת רב ושמואל. ולכן חייבים לומר שבשניהם חשודים קונסים את התובע שיקבל רק מחצית תביעתו. וביתומים מן היתומים, מתוך שאינו יכול להישבע הינו אפילו אצל התובע, ולכן הנתבע, בני היתומים משלמים.

**ההוא ארבא דהוּו מינצו וכו' -**

**הדין - כל דאלים גבר.**

וא"ת,

**מ"ש משנים אוחזין בטלית,**

**דאמר בריש ב"מ (דף ב. ושם ד"ה ויחלוקו) דיחלוקו.**

ומפרש ר"ת,

דאוחזין שאני,

**דכיון ששניהם מוחזקים,**

אין לנו להניח שיגזול האחד לחבירו,

**דחשיב כאילו אנו יודעין שיש לשניהן חלק בה,**

**שכל דבר יש להעמיד בחזקת מי שהוא בידו,**

כדאמר' גבי נסכא דר' אבא,

דאע"ג דאמר דידי חטפי,

חשבינן ליה גזלן וחייב לשלם,

**כאילו הוא ברור שהיתה הנסכא,**

**של אותו שהיה מוחזק בה.**

**והא דמדמי ליה התם טלית,**

לשאר [יהא מונח עד שיבא אליהו],

**אף על גב דבשאר דהתם,**

**אין שום אחד מוחזק,**

**צ"ל דשאר - נמי חשיב להו,**

**כאילו שניהם מוחזקים בו,**

**כיון דמכח שניהם נפקד.**

ולריב"א נראה,

דלאו דוקא אוחזין,

מדמדמי לה לשאר,

ואדשמעתין איכא לשנויי כדמשני התם,

אפי' תימא ר' יוסי,

**התם - ודאי איכא רמאי,**

**הכא - אימור תרוייהו בהדי הדדי אגבהוהו,**

הכי נמי בארבא,

**כיון דאיכא רמאי - לא יחלוקו,**  
**אלא הוי דינא כל דאלים גבר.**

והא דלא אמרינן,

בשנים שהפקידו כל דאלים גבר,

משום דלא מפקינן כדאמרינן הכא,

אי תפסינן - לא מפקינן,

אבל מ"ד מפקינן - לא אתי שפיר.

ומאי פריך נמי בסמוך מב' שטרות,

וממחליף פרה בחמור,

והא התם ליכא רמאי.

ואין נראה לר"י,

דהא האי טעמא לא מסיק,

אלא לאוקומי מתני' כר' יוסי,

אבל לרבנן קאמר התם,

**האי מנה - ודאי דחד מינייהו הוא,**

**אבל טלית,**

**דאיכא למימר דתרוייהו הוא - יחלוקו,**

**ולהיא טעמא,**

ה"נ הוה לן למימר יחלוקו,

**דאפשר להיות דהוה ארבא דתרוייהו.**

ועוד פי' ריב"א,

דהיכא דאוחזין,

אפי' איכא רמאי - יחלוקו,

כדתניא התם בפ"ק (דף ז.),

גבי שנים אוחזין בשטר.

וקשיא לר"י,

דא"כ היכי פריך לפירושו (שם דף ג.),

והא נמי כשאר דמיא,

דאיכא למימר - אוחזין שאני,

דהא מהניא אפילו היכא דאיכא רמאי,

ועוד,

מאי פריך התם (דף ז.),

ולית ליה לרבי מתני' דשנים אוחזין בטלית,

**הא ע"כ יש חילוק בין דין שטר לדין טלית,**

**דבטלית אפי' אין אוחזין - יחלוקו,**

ובשטר כי אין אוחזין,

הוי דין כל דאלים גבר.

**תמצית סוגית הגמרא של ההיא ארבא (אותה ספינה שנחלקו עליה)**

הגמרא מספרת מעשה על שנים שנחלקו לגבי בעלותם בספינה, שעמדה בנהר, וכל אחד טען שהיא שלו. אמנם מלכתחילה הדין הוא כל דאלים גבר, אבל אחד מהם ביקש סעד זמני. הוא ביקש שבית הדין יתפוס את הספינה, עד שיביא

אליהו, אמר ר' יוסי: אם כן מה הפסיד הרמאי, ולמה יהיה, הרי קיבל את שלו, אלא הכל יהא מונח, ויפסיד הרמאי, והכא נמי יהא מונח.

שואלים התוס', שמאיר והעיקרון בטלית הוא ששניהם אחוזים בו ממש. ואילו במנה העודף, וודאי שאינם מוחזקים, שהרי הוא אצל מי שהפקידו בידו. אלא שמדגישים התוס', כי עצם ההפקדה "חשיב .. כאילו מחזקים בו", שהרי הפיקדון היה על ידי שניהם, ובאותו המעמד. שאין לנו להסתכל באופן הגשמי, האם הם המחזקים בו, אלא ההפקדה יצרה גדר של מוחזקות, שהרי הוא שליח בעבורם, וכעין יד ארוכה שלהם, וכאילו הם מוחזקים בו ממש.

### **שיטת הריב"א בית הדין רשאין לפסוק בשניים אוחזין בטלית יחלוקו – כי החלוקה יכולה להיות אמת, בניגוד לספינה, ולא מצד אחיזה**

הריב"א דרך אחרת עימו. העיקר הוא לא עצם ההחזקה, ואפילו לשיטתו גם בממון שהפקידו הם אינם אוחזים. וכל מה שאנו יכולים לפסוק כרבי מאיר, שהכל יהיה מונח עד שיבוא אליהו - הוא שמאחר ויש כאן רמאי - אנו לא רשאים לפסוק. אלא כל ההסתכלות הינה האם הדין יכול להיות אמת. שהרי הגמרא מדמה אף לשיטת רבי יוסי. "אפילו תימא רבי יוסי, התם - ודאי איכא רמאי, הכא - מי יימר דאיכא רמאי? אימא תרווייהו בהדי הדדי אגבהוה." ואם כן, ברור לנו בספינה, שהיא היתה שייכת רק לאחד, שהרי לא יצוייר לאף אחד שאומר שהיו שותפים. ובא האחד ומנסה ליקח אותה אליו. כלומר, מאחר ובספינה יש לנו רמאי - אין בכוחנו לפסוק, כי כל מה שנאמר, עלול להיות טעות. ולכן אנו משאירים את המריבה ביניהם, שהם יכריעו, כי בית הדין אינו יכול לפסוק שקר.

### **על פי שיטת הריב"א שחובה על הבית דין לפסוק – ברור מדוע אינם יכולים במנה שלישי, לומר כל דאלים גבר**

שיטת ריב"א היא העיקרון, על מחויבותם של בית הדין לפסוק. ומתוך נקודה זו, מתבארות כמה סוגיות. בשנים שהפקידו - אין בית הדין יכול להסתלק ולומר להם כל דאלים גבר. שהרי בעצם הפקדתם, כאילו בית הדין אחראי להוציא לאור דין אמת. בדומה לסוגיה עם הספינה, שמאחר וכבר תפסו בית הדין פ- אינם יכולים כעת לשחרר, וקיימת עליהם החובה לפסוק.

אמנם מעירים התוס', כי מי שאומר שרשאים בית הדין להוציא - לא נוכל לבאר כך. אלא יש לחשוב, שהוא גם יאמר, שבית הדין לא קיבלו את הדין לפתחם, ועל כן הם מחוייבים לפסוק, אלא רק נתנו סעד זמני. וכאילו לשיטתו, הם עדיין מחוץ לתמונה, וכל מה שנתנו סעד הוא רק הקפאת המצב, אבל לא שהוא הגיע להכרעתם.

### **מוכיחים התוס', כי לא ניתן לומר בשיטת ריב"א, מכך שהגמרא שאלה בסמוך על שתי סוגיות (ב' שטרות ומחליף פרה בחמור) מדוע לא פוסקים גם בהם כל דאלים גבר**

כאן אנו עוברים לסוגיה חמישית, שמקשה הגמרא מדוע לא לפסוק בה כל דאלים גבר. מאי שנא דין ספק זה מדין

את העדים. ועל כך נחלקו אמוראים האם יש להיעתר לבקשתו. אמנם לאחר שנעתרו, התגלה שאין לו עדים, ואז הוא ביקש שיוציאוהו בית הדין, ויחזור הדבר לדין של כל דאלים גבר. וגם על כך נחלקו אמוראים, האם מאחר וכבר הגיע הממון לידי בית הדין רשאים הם להוציאו מידם, או שעל דעת כן תפסוהו. ולבסוף מכריעה הגמרא, שלכתחילה לא היה להם לתופסו, אולם לאחר שתפסוהו - שוב אינם יכולים להוציאה ללא פסק דין.

### **יש להבין את החילוק בדין בין המקרה של שניים אוחזים ולמקרה שלנו כאן עם ההיא ארבא**

התוס' מביאים את ההכרעה שהיא כל דאלים גבר (ועוד יש להבין, מה בדיוק משמעות דין זה). השאלה המתבקשת בסוגיה זו, הוא מה החילוק בין המקרה של שנים אוחזין בטלית, ששם הדין הוא שכל אחד מהם ישבע שאין לו בה פחות מחציה ויחלוקו. והרי גם כאן כל אחד בא מכוח הטענה, שהיא שלו.

התוס' בתחילת בבא מציעא עוד מציגים שזו ממש שאלת תימהון, שלכאורה "מאי שנא". ועונים כל כך. "דאוחזין שאני - דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה בודאי החצי. דאנן סהדי דמאי דתפיס האי - דידיה הוא".

נקודה נוספת מעלים התוס', שאין בית הדין רשאים לחלוק, במקום בו ברור לנו כי החלוקה אינה יכולה להיות אמת. "אבל בארבא, אף על גב דאפשר שהיא של שניהם, כיון דאין מוחזקין בו - הוי דינא כל דאלים גבר." התוס' בשניים אוחזין מפרשים, כי האחיזה יוצרת מצב הלכתי, השונה בפסק הדין. שיש כאן צירוף של טענת דיבור עם המציאות של החזקתו בחפץ. שהרי כלל נקוט בדינו, שכל מה שמחזיק האדם - שלו הוא. אלא מאחר ושניהם אומרים שהיא רק שלו, ולא של חברו - אנו מעידים, שבוודאי חציה שלו.

### **רבינו תם, אף הוא משתמש בעיקרון שאוחזין שאני – אלא שמשווה זאת עם מקרה שלישי, חטיפת הנסכא**

רבינו תם מדמה מקרה זה לסוגיה קודמת (לג, ב) דההוא גברא דחטף נסכא מחבריה. ולומד מסוגיית הנסכא שני עקרונות. שם בא האחד וחטף מחבירו, ואף הנחטף הביא עד אחד על כך. וטענתו היתה שאכן חטפתי, אלא שחטפתי את שלי. ונמצא כי מה שהחזיק בה הראשון - היא מעצם ההחזקה יצרה מציאות, שהיא היתה שייכת לקודם, ולכן החוטף נחשב לגולן. והעיקרון הראשון העולה מכאן, מנוסח בצורה משמעותית "חשבינן .. כאילו הוא ברור, שהיתה הנסכא של אותו, שהיה מוחזק בה". אלא שיש כאן עיקרון נוסף, עצם זה שראינו את שניהם מוחזקים בה, אין לנו לחשוש שיגזול האחד את חברו. כי בעצם זה שאנו כבית דין ראינו את הטלית ביד שניהם - "דחשיב כאילו אנו יודעין".

### **בסוגיה בה הפקידו מנה ומאתיים – מאחר וההפקדה היתה מכוחם, הרי נחשב הדבר שהם מוחזקים בו**

התוס' מדייקים ממה שהגמרא בטלית ערכה השוואה למקרה רביעי, שיהא מונח עד שיבוא אליהו. בהמפקיד (בבא מציעא לו, א): שנים שהפקידו אצל אחד, זה מנה וזה מאתים, זה אומר מאתים שלי וזה אומר מאתים שלי, וקאמר תנא קמא: נותן לזה מנה ולזה מנה, והשאר יהא מונח עד שיבא

ואין כאן וודאי רמאי - הדין יהיה יחלוקו. ואילו בשטר, מאחר ויש בו רמאי - יהיה הדין כל דאלים גבר. אלא מאחר והגמרא מנסה כן לדמות את שני העניינים, הרי משמע שהיא סוברת, שבטלית כאשר הם לא יהיו מוחזקים, גם כאן יצטרכו לפסוק כל דאלים גבר.

**החובה לראות, כי יש מהלך אחד, גם בשעה שיש ריבוי סוגיות**

[המרתק בתוס' זה שמאחר ויש כל כך הרבה סוגיות דומות, הרי יש לנו צורך בחוט שידרה, שדרכו ניתן לבאר מספר סוגיות שונות. וכאן אנו רואים, כי פרט לכך שנחלקו ר"ת והריב"א לגבי מנה שלישי, האם אנו מתייחסים לשומר כאילו הוא תופס עבורם. הרי לכל אחד מהם יש יסוד.

ר"ת ששם דגש על המוחזקות. ואז ניתן לפסוק כל דאלים גבר - מאחר ובספינה אינם מוחזקים. למשל במנה שלישי, אף שלשיטתו יש כאן מוחזקות, הרי לא ניתן להכריח את בית הדין לפסוק שקר, שהרי ברור לנו כי יש כאן רמאי.

הריב"א לעומת זאת, רוצה שני עניינים לחלוקה, שיהיו מוחזקים, ושלא יהיה בוודאות רמאי. ולכן ניתן לחלוק בשניים אוחזים בטלית. ואילו בספינה הוא מתייחס שזה תפוס, אולם מאחר ויש כאן רמאי - לא ניתן לבצע חלוקה.]

### **רב הונא אמר תפסינן -**

פירש הקונטרס, משום דמפקינן; ורב יהודה דאמר לא תפסינן, משום דאי תפסינן - לא מפקינן.

**ואין נראה לר"י,**

**לתלות זה בזה,**

מדלא פליגי,

הנהו אמוראי גופיהו במפקינן,

הנך דפליגי בתפסינן.

**לכך נראה,**

**דרב הונא דאמר דתפסינן,**

**אפי' למאן דאמר לא מפקינן,**

דמהימנינא ליה שיביא עדים;

ורב יהודה דאמר לא תפסינן,

אפילו למ"ד מפקינן,

**היינו היכא דתפסינן כבר,**

**אבל לכתחילה - לא תפסינן,**

**דחיישינן - דלמא לא מייתי עדים,**

ולא נדע לברר של מי הוא,

ולמי להחזיר,

**ולכך - אין לנו ליכנס בדבר.**

ספק של שני שטרות מכירה - שכתב בעל שדה, האחד לראובן והאחד לשמעון - היוצאין ביום אחד, [תאריך השטרות זהה]: שרב אמר יחלוקו ואילו שמואל פסק שודא דדייני.

שאלת התוס' היא מאחר ואין כאן רמאי ביניהם, שהוא היסוד לבית הדין להתעלם לשיטתו. ואם כן לא היתה הגמרא צריכה להביא הצעה זו.

וכמו כן בסוגיה הששית של המחליף פרה בחמור - ודין הוא שבמשיכת החמור נקנית הפרה לחבירו, ולאחר שמשך את החמור נתברר שילדה הפרה; שהרי המציאות נוצרה בלא ידיעתם, והם בעצמם אפילו אינם יודעים - בוודאי שלא באו לרמות, וכיצד חשבה הגמרא בכלל לשאול, מדוע גם בסוגיה זו אין פוסקים כל דאלים גבר.

**כל הטעם של ליכא רמאי - נועד רק לדחות מדוע הגמרא הקשתה רק מרבי יוסי ולא מדרבנן**

מבאר ר"י, שרק בתחילה כשרצתה הגמרא לומר, שמשנתנו הינה רק לפי רבנן, ולא בשיטת רבי יוסי, כי רק במשנתנו החלוקה יכולה להיות אמת, מה שאין כן במנה שלישי. אולם, לאחר שהגמרא חזרה בה, ולמדה כי המשנה בריש בבא מציעא הינה גם לשיטת רבי יוסי. נמצא כי המסקנה הינה רק שהכל תלוי האם יש רמאי אם לאו. כי אם כן, מאחר ובטלית וגם בספינה יכולה החלוקה להיות אמת.

**עצם האחיזה הינה פועלת את המציאות, ולא דווקא האם יש רמאי**

קיימים לנו פסיקה של יחלוקו הינה גם כאשר יתכן שקיים רמאי. כי הפסיקה יכולה להיות לא רק מצד הכרעת אמת, אלא גם מגדרי פשרה או ספק. ואכן רק במקום שברור לנו שיש בוודאות רמאי - זה כבר דיון אחר. ושם באמת, אם אין יכולת לבית הדין להכריע, זה גורם להם לפרוש מהכרעה.

ומוכיח כי יש עוד מקרה, שיש בו בוודאות רמאי, ויש כאלו שמציעים חלוקה. "תנו רבנן: שנים אדוקין בשטר, מלוה אומר: שלי הוא, ונפל ממני, ומצאתיו. ולוה אומר: שלך הוא, ופרעתי לך." כי עצם התירוץ שמוחזקים מכריך את החלוקה. כלומר, המוחזקות קובעת מציאות, ולא האם יש כאן או אין כאן רמאי.

**אנו רואים, כי מאחר ולריב"א שהפקידו אינם מוחזקים - לא מה שאין רמאי הוא שקובע הפסיקה**

ממשיך ר"י להקשות על הריב"א שלמד שבמנה שלישי אין השליח נחשב עבורם כמחזיק. ואם כן מדוע הגמרא אמרה שאין הם צריכים להסכים עם פסק המשנה. אלא עלינו לומר, שיש בטלית בוודאות כוח לעצם אחיזתם. ואז אין בית הדין יכולים להסתלק. אלא שגם לפסוק יהא מונח עד שיבוא אליהו, היא פסיקה הבאה למנוע מהם את היכולת של כל דאלים גבר.

**אנו לומדים מהשוואת הסוגיות, שהדין בהם צריך להיות שווה, ואילו לשיטת הריב"א יש כן חילוק ביניהם**

הגמרא מנסה להשוות בשיטת רבי, בין לוה ומלוה המוחזקים בשטר לשניים אוחזים. אולם התוס' מקשים על שיטת ריב"א. כי לשיטתו בטלית, אף שלא יחזיקו בה, מאחר

## ביאור שיטות רב הונא ורב יהודה - שהם עצמאיות ואינן תלויות במחלוקת השנייה

עם היות ורב הונא סובר שתופסים, הרי זה גם לפי מי שסובר שלא מוציאים. כי טעמו הוא שאנו באמת מאמינים לו שיביא עדים. ואילו רב יהודה שאומר שלא תופסים, כי אנו חוששים שלא יביא עדים, ואז אנו עלולים להיכנס למצב שלא נדע למי להחזיר, ולכן עדיף לנו להימנע, ולא להיכנס בדבר. כלומר אפילו שנוציא לאחר מכן, לא היה ראוי לנו לבצע תפיסה. וכאן עשו התוס' חילוק, שיש כאן הבדל לכתחילה ובדיעבד. כי לא בגלל שלא יוציאו לאחר מכן הוא אומר לא לתפוס.

### ומ"ש משני שטרות כו' -

בשטרות מכר או מתנה איירי,  
ולכן לשמואל דאמר שודא,

לא דמיא,

להא דתנן בפרק מי שהיה נשוי (כתובות דף צג:),

'היו כולן יוצאות בשעה אחת,

ואין שם אלא מנה אחד,

כולן חולקות בשוה',

דהתם - בשעבוד איירי,

דאין שעבוד חל,

אלא מאותה שעה,

שמוכיח מתוך שטר שמתחיל השעבוד,

דהיינו ממחרת יום שנכתבו,

דביום שנכתבו - אין מוכיח מתוך השטר,

מתי התחיל אם בבקר אם בערב,

אבל מתנה או מכר,

כל הקודם באותו יום עצמו - זכה.

קושיית הגמרא להשוות מכר שכל אחד טוען, הקרקע ידושה לי, שפוסקים כל דאלים גבר, לכך שכל אחד מחזיק

שטר מכירה באותו יום

הגמרא ברצותה לברר את מהות הגדר של כל דאלים גבר, מקשה ומשווה זאת למקרה, שכביכול דומה, ואילו שם פסק הדין היה שונה בתכלית, לשיטת רב הונא חלוקה ולשיטת שמואל היה שודא דדייני.

המקרה הראשון בסוגייתנו: זה אומר "של אבותי וירשתיה מהם", וזה אומר "של אבותי היא, ואני ירשתיה", ואין לזה עדות וחזקה יותר לזה. אמר רב נחמן: היות וספק הוא הדבר, שאין לזה ראיות יותר מלזה, אנו פוסקים כי כל דאלים מביניהם - גבר!

ואילו המקרה השני, אף הוא ספק. שני שטרות מכירה, שאותו בעל שדה כתב לשנים, אלא שבשניהם צויין אותו היום, כלומר, תאריך השטר זהה. כך שכל אחד מהם מחזיק ראיה זהה. דרב אמר: יחלוקו את הקרקע ביניהם, יש אומרים משום שספק הוא מי זכה קודם, ויש אומרים משום שודאי קנו שניהם את הקרקע.

## בסיפור על תפיסת הספינה על ידי בית הדין והוצאתה - קיימות שתי מחלוקות על שני שלבי הסוגיה

בסוגיה של הספינה שעמדה בנהר, והיו שנים מתעצמים עליה, שכל אחד מהם טען ששלו היא, בא האחד מהם לבית הדין, וביקש סעד ביניים, שמאחר והוא רוצה להביא עדים, שיתפסו בית הדין את הספינה, עד שיביאם. וכאן בגמרא מובאים על כך שני דיונים, שהתוס' יבאר את הקשר ביניהם.

בדיון הראשון, שהוא על עצם להיעתר לבקשתו, ולתפוס את הספינה נחלקו רב הונא, שאמר שכן צריכים בית הדין לתפוס, בעוד שרב יהודה טוען, שלא צריכים. בפועל בית הדין תפס, אולם הוא לא הצליח להביא עדים, ועלתה שאלה נוספת, האם כעת רשאי בית הדין לבצע אפקינן, כלומר, לסלק את ידיהם מהספינה, ולאפשר שינהגו לפי הדין מלכתחילה של כל דאלים גבר? וגם כאן היתה מחלוקת, רב יהודה אומר שלא להוציא ואילו רב פפא טוען שכן להוציא.

## שיטת הרשב"ם - היא שזה "משום" - כלומר שהוא תולה מחלוקת האחת בשנייה

התוספות מביא את פירוש הקונטרס, הקושר בין שתי הדעות. וטוען שאין אלו מחלוקות בלתי תלויות. רב הונא מאפשר את התפיסה, רק מאחר ולשיטתו לאחר מכן גם יוציאוהו. ונמצא כי זו מחלוקת אחת, רב הונא הסובר כרב פפא מצד אחד, ושיטת רב יהודה, הסובר כי מאחר ולא מוציאים אותה לאחר מכן בית הדין, יש לנו לחשוש, שמא אין לו עדים, והוא שקרן, ורוצה להפסיד את חבירו, כי הוא יודע שלאחר מכן בית הדין לא יוציאוהו.

## ד"י לומד שמאחר ומדובר על בעלי פלוגתא שונים בשתי המחלוקות - אין לתלות האחת בשנייה

ר"י חולק על פירוש הרשב"ם, ויש שני שלבים בטענתו. השלב הראשון, שאנו רואים שבעלי המחלוקת הינם אנשים שונים. ולכן הוא דוחה את פירושו, וסובר שלא לתלותם כמיקשה אחת, והרי אנו רואים שאלו הם אנשים שונים.

## יש שלבים בהוכחה, לא רק לומר את המסקנה - אלא להוכיח דרך השלילה, שלא ניתן לומר כשיטה עליה הם חולקים

[התוס' בונים את פירושם בשני שלבים. בתחילה הם חותכים לומר מה לא ראוי לומר. "ואין נראה". ובשלב השני חייבים לבאר ולהמתיק את הטעם "ולכך נראה". ואכן התוס' בשלב השני, מראים כי שיטת ר"י חייבת להתבצע לא רק בגלל השמות, שהרי הרשב"ם פירש כי רב הונא סבר כשיטת רב פפא, אלא אנו חייבים לבאר מה ההיגיון של כל שיטה.

וכאן מילות המפתח הינן "דרב פלוני אמר .. אפילו למאן דאמר". כלומר, על מנת להוכיח שאין זה נכון, אנחנו צריכים לבאר כל שיטה בפני עצמה, ולהראות שהיא יכולה להיות הגיונית גם למי שסובר הפוך במחלוקת השנייה.]

המתנה. ולכן הוא רשאי לפסוק שונה מיחלוקו. כי לכתחילה אין השטרות מעניקים לנו את מלוא המידע.]

[דף לה עמוד א]

## רב אמר יחלוקו -

**להוא לישנא,  
דמפרש,**

בפרק מי שהיה נשוי (כתובות דף צד. ושם ד"ה לימא),  
**דטעמא דרב** משום דסבר כר"מ,

דאמר **עדי חתימה כרתי,**

**ולכן יחלוקו,**

**אפילו איכא** עדי מסירה שנמסר לאחד קודם,

**כיון דמתוך החתימה - אין ניכר מי קודם,**

**כדמוכח** בריש כל הגט (גיטין דף כד:),

דתנן כתב לגרש בו את הגדולה,

לא יגרש בו את הקטנה,

ודייק, הא גדולה - מצי מגרש ביה,

ומוקי לה בעדי מסירה ור"א,

אבל לרבי מאיר - אפילו גדולה לא מצי מגרש,

אף על גב דאיכא עדי מסירה,

כיון דאין ניכר מתוך עדי החתימה,

ומיירי במתנה או במכר שקונה בשטר,

**אבל** אם קונה בכסף או בחזקה או בחליפין,

דאין השטר עומד אלא לראיה,

**מודה רב דאמרין שודא,**

**דאין צריך שיהא ניכר מתוך עדי החתימה,**

**כיון דאינו - אלא לראיה,**

**לאותו לשון - לא פריך מרב הכא,**

דהתם - בדין הוא של שניהם,

כיון דביום אחד נחתמו,

**אלא משמואל פריך.**

**ולפירוש ר"ת,**

דפירש 'שודא דדייני' - **מה שירצה הדיין יעשה,**

אתי שפיר,

**דהכא נמי,**

בזה אומר של אבותי - **שייך שודא דדייני;**

**אבל** לפ"ה,

שמפרש 'שודא',

למי שנראה לדיין שהיה אוהבו יותר,

קשה,

דבזה אומר של אבותי - לא שייך שודא,

**ויש לדחוק ולפרש,**

שיתנו הדיינים,

**למי שנראה אמיתי בדברים יותר.**

ושמואל אמר: שודא דדייני, כלומר: מי שנוטה לב הדיינים לזכותו, ומשום שנראה להם שלו נתכוין בעל השדה להקנות את הקרקע, היות והוא אוהבו או קרובו, הוא זה שיזכה בשדה; וכן כל כיוצא בזה, שנוטה לבם של הדיינים שהוא בעל השדה ולא חבירו.

ואם כן צריך ביאור: מאי שנא שבדין הספק בארבעה פוסקים "כל דאלים גבר", ואילו בספק שבשתי שטרות אנו אומרים לפי שמואל "שודא דדייני"; ולפי שיטה אחת בדעת רב אנו פוסקים שם יחלוקו מספק!?

## זכות הקדימה בכתובה בריבוי נשים תלוי במועד שנכתבה, והקדמת השעות, במקום שצוין כך

נקדים את הסוגיה במשנה בכתובות. ראשית יש את עיקרון הקדימה, בחלוקת רכושו לכתובות, לגבי נשותיו. מי שהיה נשוי ארבע נשים, ומת ונתחייבו נכסיו כתובה לארבע נשותיו. הדין הוא שהראשונה קודמת לשניה, ושניה לשלישית, ושלישית לרביעית.

אלא שהמשנה ממשיכה, למקרה קצה, בו הכתובות כולם באותו הזמן, ויש כאן שני מקרים. היו יוצאות הכתובות כולן ביום אחד, כלומר: אם היו כל הכתובות יוצאות לפנינו ומלמדות שכולן נכתבו ביום אחד - כל הקודמת לחברתה, אפילו שעה אחת, וכגון שהשעות מפורשות בכתובה - זכתה. וכך היו כותבין בירושלים שעות. כלומר, מאחר ובירושלים הקפידו לכתוב שעות - הרי אנו מסתכלים על מה שנכתב, אבל אם לא היו כתובות השעות - הרי כל כוחן אינו נובע אלא מצד זמן הכתובה, ולא יכולות לטעון זכות קדימה.

ומתוך כך עוברת המשנה, למקרה בו הרישום זהה גם בשעות. היו כולן יוצאות בשעה אחת, ואין שם אלא מנה, הרי הדין הוא שכולן חולקות בשוה. כלומר, אין אנו מנסים לחפש מעבר למה שכתוב, ולהעריך מי קדמה.

## ההשוואה היא להבליט את החילוק בין המקרים, שהרי לא יתכן שעל אותו מקרה יהיה דין שונה

[התוס' בתחילה מעמידים את הגמרא, שדנה לגבי שתי שטרות, שמדובר דווקא בשטרות של מכר או מתנה. לאחר העמדה זו, מבהירים, כיצד שמואל יענה על המשנה מכתובות, שכאשר השטר שווה - החלוקה היא בהכרח בשווה. ומציינים כי יש כאן חילוק בסיסי לגבי זמן השטר ומהותו. מאחר והכתובה הוא שטר שעבוד, הרי הגדרת השעבוד, בשטר שאין בו שעות, כי השעבוד מתחיל רק למחרת. וממילא, לא נוגע להבין מה היתה המציאות, והאם אחת מהן קדמה באותו היום.

כלומר, מעלת התוס' כאן פרט לחילוק, שאנו מעמידים כל מקרה בשטר מסוג אחר. אשר בתחילה "בשטרות מכר או מתנה איירי", ובהמשך "דהתם בשעבוד איירי". אלא שהיופי הוא ההגדרה החותכת להבנת מהות זמן השעבוד, כשאין שעות. "דאין שעבוד חל, אלא מאותה שעה שמוכח מתוך שטר, דהיינו".

אולם, מאחר ובמתנה ומכר, יכולה להיות הקדמה, הרי מה שקובע אינו מה נכתב, אלא מתי בפועל ניתנה

במקום שאין כותבין שהקרקע נקנה בכסף ובחזקה ובחליפין, והשטר אינו עומד אלא לראיה - התם כולי עלמא מודו דאמרינן שודא, דאין צריך התם שיהא ניכר מתוך עדי חתימה איזה קנה תחלה, הואיל ואינו אלא לראיה בעלמא.

### **העיקרון השלישי - החלוקה בכתובה שהיא ביום אחד, מלכתחילה נועדה על מנת להשוותן, הן מצד המציאות והן מצד דעתו**

במתניתין חולקות בשוה, ובעל כרחך כשכולן יוצאין ביום אחד, וטעמא דשניהם אמת ושעה אחת בירושלים כיום אחד בעלמא דמי. [והטעם לכך הוא מ]כיון שהחתימה עיקר, הרי נמצא שהמסירה היתה לדעת חתימה, אף על פי שהיתה זו אחר זו, והוי כנמסר בבת אחת. [ולא רק שכך היא המציאות אלא אפילו מחשבנים מה היתה דעת הנותן]. ואין דעתו כלל כשמוסר להם, אפילו בזה אחר זה, שיקנה אחד יותר מחברו, אלא דעתו שיקנה זה כמו זה, והוי כאילו מסר שניהם בבת אחת, ואין מועיל הקדמת החתימה כלום.

### **העיקרון הרביעי - ההבדל מתי קבעו חכמים דין שודא דדיינא, כאשר לבטח מגיע רק לאחד, והשני משקו, ומתי בחרו לערוך חלוקה - שמאחר ויתכן ביותר שמגיע לשניהם - אסור למנוע הפסד**

דמאן דאלים גבר - איכא למיקם עלה דמילתא. שודא דדיינא - ליכא למיקם עלה דמילתא, ולא משום אומדנא דעתא. אבל במקום שיכולין לזכות שניהם בבת אחת, אי נמי ב' בעלי חובין ביום אחד או שתי כתובות ביום אחד - כולי עלמא מודו דיחלוקו, דחשו רבנן להפסד בעלי חובין משום נעילת דלת, ולכתובת אשה משום חינא, אבל בלקוחות אי נמי במתנה, עבוד שודא - היכא דאיכא למימר דחד קדים, והאחר שקר.

### **לפי שיטת רבי מאיר, מכיון שאין הוכחה מגוף הגט - לא יוכל לגרש כלל, כי בהסתכלות כזאת - רק מה שנכתב הוא הקובע, והיכולת לגרש את הקטנה היא רק לפי עדי המסירה**

במסכת גיטין שנינו במשנה: היו לו שתי נשים ושמותיהן שוות, כתב לגרש את הגדולה לא יגרש בו את הקטנה:

ומדייקת הגמרא: דוקא קטנה הוא דלא מצי מגרש ביה. הא את הגדולה, שלשמה נכתב הגט, מצי מגרש ביה. ואפילו שאין ראייה מתוך הגט שכונתו אליה, והיה מקום לחשוש שמא נכתב לחברתה, ונפל ממנה ומצאתו, מכל מקום לא חוששים, כיון שהגט יוצא תחת ידה, חזקה שנכתב לשמה.

### **יש להבין בציוור של טענת שהיה של אבותי, כיצד ניתן לעשות שודא**

לפי ר"ת, המפרש ששודא הוא כרצון הדיינים, ולא על פי היגיון וסברא - ברור שאף במקרה כזה ניתן לפסוק שודא. אבל יש לדקדק בסברת הרשב"ם, מה שייך כאן לומר שמי שאוהבו יותר, והרי אין בטענתם עצמם שום פתח לכך. ואולי מעמידים התוספות, שניתן לדחוק ולפרש, למי שנראה יותר אמיתי בדברים. כלומר, עם היות ור"ת חלוק על דעת הרשב"ם בביאור שודא דדינא, הוא מראה לו פנים.

### **ולהוא לישנא,**

דמי שהיה נשוי (כתובות דף צד: ושם), דמוקי פלוגתא דרב ושמואל, אליבא דר"א,

### **וס"ל לרב דחלוקה עדיפא,**

### **אתי שפיר,**

### **דפריך אפי' מרב,**

ואותו לשון הוא עיקר,

כדמוכח התם מבריייתא.

### **הגמרא בכתובות מביאה את מחלוקתם של רב ושמואל, ומבארת זאת שרב ושמואל נחלקו ברבי מאיר ורב אלעזר איזה עדים מכריעים בגט**

הגמרא כאן, לאחר שדנה באותה ספינה שנחלקו עליה, משווה זאת עם מקרה אחר, לגבי שני שטרות היוצאין ביום אחד, רב אמר: יחלוקו, ושמואל אמר: שודא דדייני. ואילו סוגיה זו מובאת בכתובות בשתי לשונות. אתמר: ב' שטרות היוצאים ביום אחד, רב אמר: חולקין, ושמואל אמר: שודא דדייני. לימא, רב דאמר כר"מ, דאמר: עדי חתימה כרתו, ושמואל דאמר כרבי אלעזר, דאמר: עדי מסירה כרתו! לא, דכולי עלמא כרבי אלעזר, והכא בהא קמיפלגי, רב סבר: חלוקה עדיפא, ושמואל סבר: שודא דדייני עדיפא. ולאחר שקלא וטריא מכריעה שם הגמרא: אלא מחוורתא, רב כר"מ ושמואל כרבי אלעזר.

### **התוס' בכתובות מאריך לבאר את כל הסוגיות, ולהוציא את העיקרון של שודא דדיינא**

בתחילה התוס' כאן נעמדים לפרש לפי הלשון הראשונה, האומרת כי רב סובר כרבי מאיר, שעדי החתימה הם הקובעים. ומבארים שם מספר עקרונות. ודייקנו להביא את לשון התוס', [ובעריכה קלה של סוגריים], על מנת להוציא מזה ארבעה עקרונות. שמאחר ובשטר שווים הם - לא ניתן להכריע לשיטת רב, וממילא יחלקו. כאשר בכלל אין קונים בשטר - גם הוא יודה שלא ניתן לפסוק יחלוקו. לעומת זאת, כתובות שוות, מלכתחילה רצה הבעל לדאוג בשווה לשניהם, והפיתרון לכך הוא שטר שנכתב ביום שווה, ולכן כלל לא נוגעת המציאות מתי זה ניתן. וכל מטרת השודא דדיינא, הוא על מנת לגלות, באופן שמימי, כביכול עפ"י גורל - מכיוון שרק אחד מהם הינו נכון.

### **העיקרון הראשון - אין אנו מסתכלים כלל על זמן הכתיבה וזמן המסירה, כי אם רק תוכן השטר קובע**

וכיון דעיקר הוא השטר, ומתוך עדים החתומים בשטר - אין ניכר שקדם קנינו של זה לקנינו של זה, הלכך קונין שניהם בבת אחת, אפילו נכתב ונחתם ונמסר לאחד תחלה, ואח"כ נכתב ונמסר לשני, אף על פי שמתוך עדי מסירה ניכר, דלא חשיב להו עדי מסירה עיקר.

### **העיקרון השני - כאשר השטר רק בא לראייה בעלמא, כלל אינו מעניין אותנו מתי נכתב השטר ומתי ניתן, ומולם יסברו שודא דדיינא**

דמיירי הכא במתנה או במכר במקום שכותבין את השטר.



**חייבים לומר, כי גם בלשון שרב ושמואל סוברים כרבי אלעזר - שניהם הלוקים על רב נחמן הפוסק כל דאלימ גבר**

כפי שראינו כי כאשר הולכים בדרך שיש עדיפות לעדי המסירה, ניתן להגיע למצב בו האחד גובר על השני. ולכן לא ניתן לברוח מזהוין ולומר כל דאלימ גבר. והקושיא היא אכן על שניהם, לגבי רב נחמן, שכן רוצה לפסוק כאן בשתי שטרות כל דאלימ גבר. מאחר ומחלוקת רב ושמואל הינה רק על אופן ההכרעה, הרי אפילו רב שאומר יחלוק, חלוק הוא על רב נחמן. שרב סבר: חלוקה עדיפא, ושמואל סבר: שודא דדייני עדיפא. והרי בסופו של דבר, התוספות כאן בא על דברי רב, שאומר יחלוק.

**התוס' עובר לפי הגמרות השונות ולפי הלשוניות השונות - ומראה מדוע חלק רב או רק שמואל כאן על רב נחמן**

[המעלה בתוס' זה, ובפרט שהוא שולח לתוס' הארוך במסכת כתובות, שהוא עובר על הסוגיות אחת לאחת, ומראה כיצד כל מקרה הוא חלוק, וכיצד יש להקשות בכל מקרה או רק משמואל או אפילו מרב. כי כאשר נסבור שעדי החתימה קובעים, ומתוך השטר שווים הם לחלוטין - חובה לחלוק. אבל שהשטר רק לראייה בעלמא - אין בו ממש. ובזה אף רב יודה שיש לפסוק שודא דדיינא.

אמנם בלשון שהם הולכים לפי עדי המסירה - חייבים לומר, שיתכן שיש מישהו שקודם, ולכן לא ניתן להשאיר את המקרה ללא הכרעה, בבחינת כל דאלימ גבר. אלא שגופא נחלקו הן רב והן שמואל לפי מה יש לתת, בחלוקה או בשודא דדיינא.]

**ושמואל אמר שודא דדייני -**

**היינו כר"א** דאמר עדי מסירה כרתי, דלר"מ - לא הוה אמר שודא.

**ונראה דהא דאמר ר"א,**

בפרק מי שהיה נשוי (שם),

'כתב לאחד ומסר לאחר,

לזה שמסר - לו קנה',

אף על פי ששטר הא' נכתב קודם,

**נראה דהיינו דוקא שנכתבו ביום אחד,**

**הלכך הקודם במסירה - זכה,**

**הואיל ואין ניכר מתוך השטר הא' שקדם,**

**אבל נכתב בב' ימים,**

לזה שנכתב תחלה - קנה,

**שניכר מתוך החתימה שזה נכתב קודם,**

**אף על פי שמסר לזה מתחלה - קנה,**

דאח"כ כשמסר גם לזה - **זכה משעת חתימה,**

דהכי קאמר אביי בפ"ק דב"מ (דף יג.),

'עדי - בחתומיו זכין לו.

**והשתא אתי שפיר,**

דהא שמואל - **סבר הכא כר"א,**

ובפ"ק דב"מ **דחיק גמרא,**

**לאוקומי שמואל כאביי.**

ועוד,

דבפרק זה בורר (סנהדרין דף כח:),

גבי ההיא מתנתא,

דהוו חתימי עלה תרי גיסי,

**משמע דסבר אביי כרבי אלעזר,**

**דפריך ארב יוסף,**

דקאמר זיל אקנייה בעדי מסירה כר"א,

ופריך אביי,

'והא מודה ר"א במזויף מתוכו שהוא פסול',

**וזהו דוחק לומר,**

**דאליבא דרב יוסף קאמר,**

**וליה - לא סבירא ליה.**

**יש להבין כיצד מול כוחות שווים אנו מוצאים ג' פסקים שונים, כל דאלימ גבר, יחלוק או שודא דדיינא**

הגמרא השוותה את המקרה הראשון של שניים שנתעצמו או על ספינה או על קרקע, וכל אחד מהם אומר באופן שאין לאחד עדות או חזקה יותר מחבירו. באשר כל אחד מהם אומר שהיתה של אבותי. "זה אומר של אבותי, וזה אומר של אבותי", ועל כך פסק רב נחמן כל דאלימ גבר. ומצד שני המקרה השני של שני שטרות מכירה היוצאין ביום אחד, כלומר, שגם כאן אין כוח לאחד יותר מהשני, שבה הפסיקה היא שונה בתכלית. ויש כאן מחלוקת אמוראים, רב אומר יחלוק, ואילו שמואל אמר שודא דדייני.

**הנחת היסוד - פסק של שודא, שהאחד עדיף על חבירו - לא יכול להיות אם נסבור שמה שקובע הם עדי החתימה**

ידוע כי בשטרות יש מחלוקת תנאים, מהי הפעולה הקובעת, עדי המסירה (וכך סובר רבי אלעזר) או עדי החתימה (וכך סובר רבי מאיר). במקרה בו שני השטרות הינם בתאריך זהה, הרי ברור שמתוך השטר עצמו אין כוח לאחד יותר מהשני. ואם כן, שמואל לא היה יכול לפסוק כרבי מאיר, שמה שקובע הם עדי החתימה. ומאחר והיום זהה - הרי הדין ברור שהם נדרשים לחלוק. אמנם, רק אם נסבור בשיטת רבי אלעזר, שהזמן הקובע את חלות המכר או המתנה הינו לא מה שנכתב בשטר אלא זמן המסירה, הרי כאן יכול להיות ספק, מי מהם קיבל ראשון. ואז יהיה ניתן לפסוק לטובת אחד מהם.

**התוס' מציינים חילוק יסודי בין שני שטרות שווים ביום, שרק אז יש משמעות למסירה הקודמת, ולבין שטרות שהאחד קדם לשני, הרי מה שיקבע הוא רק זמן השטר הקדום**

התוספות מביאים סוגיה מכתובות (צד, ב) "כתב לאחד ומסר לאחר - זה שמסר לו - קנה." וכעת מבארים התוס' איך

קאמר **'מה שירצה שליח - יעשה'**,  
**וקרי ליה התם שודא.**

ובפרק עשרה יוחסין,  
(קדושין דף עד. ושם ד"ה שודא),  
נמי אמר,  
'נאמן הדיין לומר,  
לזה - זכיתי, ולזה - חייבתי,  
בד"א שבעלי דינין עומדים לפניו,  
אבל אין בעלי דינין עומדים לפניו - אינו נאמן',  
ופריך 'וניהדר ונידייניה',  
ומשני 'בשודא דדייני',  
**ואי כפ"ה -**

**אכתי ניהדר לאמוד דעתו של נותן.**

ובהדיא בירושלמי אמר,  
'לאיזה מהן **שירצו** ב"ד להחליט - מחליטים'.  
וא"ת,  
א"כ יתן למי שיתן לו שכר.  
וי"ל,  
דכל דיינא דמקבל אגרא - לאו דיינא הוא.

ומה שפר"ח,  
דקבלה בידינו,  
דלא אמרינן שודא - **אלא במקרקעי,**  
**אין נראה לר"י,**  
דהא גבי הולך מנה לפלוני,  
מייתי לה,  
בספ"ק דגיטין (דף יד: ושם).

**עוד פירש,**

**דדוקא דיין מומחה** עושה שודא,  
דהא רב ששת גברא רבה הוה,  
ואמר ליה רב נחמן 'מר - לאו דיינא הוא',  
גביה אימיה דרמי בר חמא,  
ומר עוקבא בר חמא,  
בפרק מי שהיה נשוי (כתובות דף צד:).

**יש להבין את הפסק של שמואל לגבי שתי שיטות מכר  
היוצאים ביום אחד, שפסק שודא דדייני**

הגמרא שבאה לברר את דין הספינה והפסק כל דאלים גבר  
מביאה מקרה נוסף. שני שטרות היוצאין ביום אחד, שהדין  
הינו במחלוקת אמוראים דרב אמר: יחלוקו, ושמואל אמר:  
שודא דדייני. וכאן בתוספות זה מבארים מה גדרו של שודא  
דדייני.

**שיטת ר"ת כי עצם התוצאה שאחד יקבל, היא החשובה,  
ולאו דווקא מה נמון**

מאחר ופעולת השודא הינה ייחודית, באים התוס' לגדור  
את הגדרים, מתי ואיך ניתן לבצע זאת? וכן מי הראוי לכך?

בדיוק היתה המציאות, ומתארים שני מצבים שונים. יש לנו  
זמן כתיבה ויש לנו זמן מסירה. באופן הראשון שמציגים  
התוספות הרי עם היות ששני השטרות נכתבו ביום אחד, הרי  
אחד מהם נכתב קודם. וכאן מאחר ומתוך השטרות עצמם לא  
ניכר מי קדם למי - הרי אנו יכולים ללכת על החילוק של  
זמן המסירה, ואז מי שנמסר לו קודם השטר - הוא שקנה.  
אולם מציגים התוספות אופן שני, בו שני השטרות חלוקים,  
והאחד נכתב ביום קודם, ורואים את זה מתוך החתימה, לא  
תעזור המסירה הקודמת, כי גם מי שנמסר לו מאוחר יותר,  
הרי הזמן הקובע אינו זמן המסירה - כי אם מה שנכתב בשטר.  
וכדבריי אביי, שעדי - בחתומיו זכין לו, כי כבר משעת  
הכתיבה נשתעבדו הנכסים.

מתוך הסבר זה, אנו מבינים כיצד שמואל יכול לסבור כאן  
כרבי אלעזר - כי הוא יסבור כאפשרות הראשונה, בעוד  
שבמסכת בבא מציעא הוא יסבור כאביי, כי אז הוא יסבור  
כאפשרות השניה. כי ההלכה בשטרות היא כרבי אלעזר, ואילו  
רבינו תם פוסק כאביי. ולכן פוסק שמואל בשני המקרים  
כהלכה.

**התוס' מוכיחים כי אביי סובר כרבי אלעזר שעדי מסירה  
כרת, וכמו כן שעדי בחתומיו זכין לו**

הגמרא בסנהדרין מביאה שטר מתנה, שהיו חתומים עליו  
שני גיסים, כלומר הבעלים של שתי אחיות. רב יוסף רצה  
להכשיר את השטר, אולם אביי הקשה עליו, ומתוך כך חזר  
בו רב יוסף, אך רצה להכשיר את השטר מכיוון אחר, של עדי  
מסירה, וכאילו שני הגיסים אינם חתומים על השטר. אלא  
שגם על כך המשיך אביי והקשה לו מכיוון אחר, שאפילו רבי  
אלעזר מודה במזויף מתוכו שהוא פסול. ועכשיו ניתן לעשות  
את החשבון של אביי. מצד אחד הוא אומר כי עדי בחתומיו  
זכין לו, כלומר זמן החתימה הוא הקובע, ומצד שני הוא דן  
עם רב יוסף על הצד של עדי המסירה, ונמצא כי הוא סובר  
עדי מסירה כרת. ומדייקים התוס', שבשעה שהתווכח אביי  
עם רב יוסף, אמר רק לשיטתו.

**מאחר ואביי מתווכח עם רב יוסף, לאסור לו את השטר  
לפי רבי אלעזר - סביר יותר לומר, שזו דעתו להלכה**

[דיוק התוס' בדעת אביי בויכוח מול רב יוסף, שלא  
סתם הוא דן עימו בצד של מסירת השטר בעדי מסירה.  
"ופריך אביי .. וזהו דחוק לומר, דאליבא דרב יוסף  
קאמר, וליה לא סבירא ליה". אם כי התוספות מביא  
קרוב לעשרים פעם "וליה לא סבירא ליה", הרי עדיין  
זה דחוק, ובשעה שניתן לומר אחרת, ואז דברי אביי  
הם להלכה, ויהיה מובן כיצד שמואל פוסק גם כאביי  
במקום אחד, וגם כרבי אלעזר במקום שני.]

**שודא דדייני -**

נראה לר"ת,

**למי שירצה הדיין ליתן.**

**ולא כפ"ה שיאמדו דעתו של נותן,**

דהא בסוף פ"ק דגיטין (דף יד: ושם ד"ה וכאן),  
גבי הולך מנה לפלוני ומת המשלח,

שוב אין הוא רשאי לחזור בו. ולפיכך אין מסכימים בעלי הדין לדון מחדש, שמא עתה יטה לבו לצד אחר.

### **בתוס' בקידושין עובר רבינו תם על פני מספר סוגיות, ומבהיר את דרכו בשו"א דדינא**

בתוס' זה מבהירים את כל המהלכים. בסוגיה של כתובות שאמר נכסי לטוביה ובאו שניים והודהו כטוביא. ושם פירש רש"י פירוש למי שמתנדב לב הדיין לומר שזה היה אוהבו יותר מזה לזה נתן. אלא שעל כך הקשה ר"ת, שאם הדבר תלוי בסברא, אין לחוש לחזור ולדון, כי כפי הנראה לא יהפוך את סברתו הראשונה. וגם השליח שהיה לו מנה, שלא ניתן לומר, כי היתה לו החלטה למי כדאי יותר. ומתוך כך מפרש ר"ת דכל מה שירצה הדיין לעשות יעשה דהפקר ב"ד היה הפקר ושודא לשון השלכה כמו רמה בים דמתרגמינן שדי בימא (שמות טו). והראיה הוא מהסוגיה המובאת כאן אחרונה, שרב נחמן אומר כי הוא דיין בעוד רב ששת אינו דיין. והטעם שמאחר וזה נובע מגדר של הפקר בית דין, ורב נחמן היה דיין קבוע. כי אם מצד הסברא, אין לנו לומר, שסברתו עדיפה, וכפי שהתוס' בהמשך מדיגשים כי רב ששת הוא גברא רבא.

### **הראיה מהירושלמי היא כפולה – הן לענין שאכן הדיין יכול להחליט כרצונו והן שוודאי שאסור לו לקבל שכר, שעלול להיראות כשוחד**

התוס' הביאו את הירושלמי, שפוסק שיכול לתת למי שירצה, ומאחר ושם הובא הביטוי שוודא דדיינא, עולה השאלה הבאה. שיתן למי שיתן לו על כך שכר. אלא, הרעיון לתת למי שייתן לדיין את השכר, נראה לי, שנאמר, מלכתחילה, רק על מנת לשלול זאת. כי ברור שלא יעלה על הדעת שיקבל כסף, ואז הוא יוצא מגדר דיין. ואכן ביארו חלק מהפרשנים, שכל זה נאמר בדרך גוזמא. שמאחר והדיין יכול להחליט כרצונו, כדאי כביכול לשבש את דעתו.

### **התוס' דוחים את שיטת רבינו חננאל, ששוודא הוא רק בקרקע, שהרי השליח עשה זאת שהחליט אף על מנה**

התוס' מביאים בשם רבינו חננאל, שקבלה בדינינו שאין אומרים שוודא, אלא רק על מקרקעי, אלא שר"י דוחה זאת, מהסוגיה בגיטין, בו השליח עושה מה שירצה, והגמרא כינתה זאת שוודא. ושם היה מדובר במנה, ולא במקרקעי.

### **מאחר ורב נחמן דוחה את אפשרותו של רב ששת לדון שוודא דדייני, מאחר ואינו דיין מומחה**

בנוסף רבינו חננאל מביא ראיה על כך שרק דיין מומחה יכול לבצע שוודא דדיינא, והסיפור היה שאמו של רמי בר חמא, כתבה את הנכס בבוקר לרמי בר חמא, אך באותו יום בערב כתבה את הנכס למר עוקבא. אמנם, לא היה ידוע לנו למי נתנה את השטר תחילה.

רמי בר חמא הגיע לרב ששת, אשר העמיד את הנכס אצלו. ואילו מר עוקבא הגיע לרב נחמן, אשר הוא העמיד את הנכס אצלו. כעת הגיע רב ששת אל רב נחמן, ושואל את רב נחמן מה הטעם שנהג כך, ורב נחמן - עונה לו באותה שאלה, מה טעם עבד מר הכי? עונה לו רב ששת, כי הוא קדם בנתינה. עונה לו רב נחמן, וכי הינכם בירושלים, שהינכם כותבים שעות בשטר. ומאחר ובגוף השטר לא נכתבו השעות, הרי

וכן מהי בעצם אופן פעולת השוודא? ובעוד הקונטרס כאן למד, כי יש לאמוד ולצלול למי היה ראוי יותר שייתן, הרי זה בנוי על טעם. ואילו רבינו תם לומד, שהכל בפיו של הדיין, ואינו תלוי כלל בטעם, ובניסיון להבין. אמנם בשאר מקומות, גם רש"י מקבל את היסוד הזה.

ונראה לי, כי עם היות וגם לדיין יש אומדן כלשהו, ואדרבא, מאחר ורק לשיטת התוס' נדרש דיין מומחה, הרי יש לו את ההסתכלות שלו, לקלוע ולירד לעומק הדברים. וכל מה שרבינו תם חלוק, הוא שברגע שמדובר שיאמדו דעת הנותן, הרי לכאורה לא נזקקים להכרעתו.

בתשובת הרא"ש נתן טעם מרתק על דעת רבינו תם. על הדיין קיים חיוב לפסוק, בניגוד לכל דאלים גבר, שזו צורה של סילוק. ודווקא מאחר ואין כאן כל טעם, לא יהיה מקום למתדיינים לחלוק על הפסק שלו. כי הכוח לכך קיבל על מנת לעשות שלום לעולם. ולאחר שהדיין עשה כמיטב הבנתו, הרי וודאי שיחלוק הוא שבוודאות מישהו הפסיד שלא כראוי.

### **ההגדרה של ייתן למי שירצה, והגמרא קודאת לו שוודא – כלומר, משאיירים לו לעשות ממש כרצונו החופשי, ואין כאן ניסיון לאמוד, למי היה מעדיף**

המקרה בגיטין מדובר על מי שקיבל מנה, והיה צריך ליתן לפלוני. אלא שקרו שני מכשולים, גם הוא לא מוצא את הנמען, וגם המשלח נפטר. והיה מי שאמר שהשליח יעשה כרצונו, והתייחסו לכך בהגדרה של שוודא. מעירים על כך התוס', שמכאן מדקדק ר"ת, דאין לפרש שוודא, כמו שפי' בקונטרס בפ' הכותב (כתובות פה:), גבי שניהם קרובים שניהם שכנים שניהם תלמידי חכמים - שוודא דדייני, דהיינו שידקדק הדיין את מי היה אוהב יותר, ולמי היה בדעתו ליתן. וכאן נמי פירש בקונטרס כמו התם, אלא יתן הדיין למי שירצה, כי הכא דקאמר מה שירצה שליח יעשה, וקרי ליה שוודא.

### **הגמרא בקידושין דנה על מקרה בו כבר התבצע דיון בו נפסק על פי שוודא דדיינא, שלא ניתן לחזור ולשכפל אותו, מאחר ואין כאן קביעה ברורה**

שני בעלי דינים שכל אחד מהם אומר: אני זכיתי בדין! - נאמן הדיין לומר: לבעל דין זה זכיתי, ולבעל דין זה חייבתי! במה דברים אמורים שנאמן הדיין, בזמן שבעלי דינים עדיין עומדים לפניו. כי כל זמן שלא יצאו מלפניו, עדיין עליו לזכור את מי זיכה ואת מי חייב. אבל אם כבר אין בעלי דינים עומדים לפניו, אינו נאמן, לפי שאחר שיצאו מלפניו, כבר אין מוטל עליו לזכור את פסק הדין.

והוינן בה: וניחזי זכותא מאן נקיט! נבדוק מי מחזיק בידו את שטר פסק הדין של הזכות, ואיזה מקום יש להסתפק בדבר? ומשנינן: לא צריכא, דקריע [נקרע] שטר זכותיההו. ושוב תמהינן: לשם מה צריך להאמינו למי זיכה? וניהדר ונידיינינהו! שהרי יכול הדיין לשוב ולדונם, ועל ידי כן יתברר מי החייב ומי הזכאי. ומשנינן: הכא במאי עסקינן, בשוודא דדייני. במקרה שלא היתה דרך להכריע את הדין על פי משפטי הממון. ובכגון זה, נפסק הדין על פי ראות עיני הדיין, ולמי שיתנדב לב הדיין לומר שנראים הדברים שהוא בעל הממון, הרשות בידו לזכותו. וכיון שפסק לטובת אחד מהם,

**דמייתי מסומכוס,**

ופ"ה דטעמא משום ד'חלק' מספקא ליה,  
אי הוי משהו או פלגא,  
וממון המוטל בספק - חולקין,  
**אם כן משמע דהלכה כסומכוס.**

**ויש לדחות,**

**דטעמא לאו משום ספיא כדפירש הקונטרס,**  
**אלא משום ד'חלק' - הוי רביע.**

**ונראה דאין הלכה כסומכוס,**

אף על גב דבכמה מקומות,  
סתם לן תנא כוותיה,

**דהא סבר שמואל כרבנן,**

כדאמרינן בריש הפרה (ב"ק דף מו. ושם),

**'אמר שמואל - זו דברי סומכוס,**

אבל חכמים אומרים - זה כלל גדול בדין' כו',

**משמע 'זו' - ולא סבירא ליה,**

אף על גב דמוכח בפרק בית כור (לקמן דף קה. ושם),  
דאיכא 'זו' דס"ל,

**מיהו סתם 'זו' - לא ס"ל,**

ועוד דקאמרינן התם (ב"ק דף מו.),

'אי נמי, זה כלל גדול בדין הוא,

לכי הא דהמוכר שור לחבירו ונמצא נגחן' כו',

**משמע - 'זה כלל גדול',****אפילו במוכר שור לחבירו,****אמרינן דהמוציא מחבירו עליו הראיה,****כל שכן בפלוגתא דסומכוס ורבנן,**

דסבר שמואל המוציא מחבירו - עליו הראיה.

וכן בפרק השואל (ב"מ דף קב: ושם ד"ה ובא),

קאמר דשמואל מספקא ליה,

אי תפוס לשון ראשון או לשון אחרון,

ומתניתין (דף קב: ושם) דקתני,

'באחד ששכר מרחץ בציפורי,

בי"ב זהובים לשנה מדינר זהב לחדש,

ובא מעשה לפני רשב"ג ור' יוסי,

ואמרו יחלוקו את חדש העבור',

**מוקי שמואל בבא באמצע החדש,**

אבל בתחלת החדש - כולו למשכיר,

בסוף חדש - כולו לשוכר,

**אלמא סבר כרבנן,****דאזלי בתר חזקה,**

דלסומכוס - בכל ענין יחלוקו.

**ורב נחמן - סבר נמי כרבנן,**

דקאמר התם,

מצד השטר - אין לו כוח יותר, אף שהנתינה בפועל קדמה. ועם היות ורב נחמן דחה את טענת רב ששת, הוא שואל מה טעם הוא נהג כן, וענה לו רב נחמן, כי הוא עשה שודא דדיינא. ומאחר והוא סומך על עדי המסירה, להערכתו מר עוקבא קיבל תחילה, כי הוא החביב. וכאשר טען רב ששת שאף הוא עשה כן, דחאו רב נחמן כי רק הוא דייך, בניגוד אליו. ושנית טענתו כעת אינה נכונה, שהרי כבר אמר, שהטעם שפסק כך, הוא בגלל זמן כתיבת השטר. על כל פנים אנו רואים, כי נדרש רק דייך מומחה, על מנת לפסוק שודא דדייני.

מדייקים התוס', כי מה שנדרש היה רב נחמן לציין שהוא דייך, הרי זה מאחר כי רב ששת היה נחשב ביותר, ובלשונם גברא רבא, ואעפ"כ לטענת רב נחמן, לא היה יכול לזון שודא דדיינא, שהרי אמר לו רב נחמן מפורשות - ומר לאו דיינא..

בהגהות עוז והדר מבאר, כי מה שנאמר אין נראה לר"י הוא גבי שליח מיייתי לה. והיינו, דמשם נדחו תרתי דיני דר"ח, דהא מנה - לא הוי מקרקעי רק מטלטלי. והתם מיייתי לה גבי שליח, דלא הוי דייך, ואעפ"כ עושה שודא. בניגוד לדברי רבינו חננאל, שגם רצה שיהיה דייך מומחה.

**נראה לי, כי דווקא שהדיין מבין שאין זה נעשה מחמת שכלו - מזכים אותו לפסוק נכון**

[התוס' טיילו על פני סוגיות רבות, והראו, כי שודא דדיינא אינו מצד חשיבה, ואומדן דעת, שאם כן, ניתן היה לשכפל דיון כזה. אלא שזו זכות להעמיד את המשפט ולחתוך, ממש כרצון הדיין. שהרי מוכרחים כאן לדון, ומצד שני, חלוקה - היא בוודאי הנצחת טעות. ואולי אף יש כאן גדר הקרוב לגורל, שהדיין מבטל את דעתו לחלוטין למעלה. כי העמידו לו מקרה, שלא ניתן לדון על פי ראיות והוכחות וסברות, וכאילו הוא מפקיד את הדין לשמיים (או כביכול משליך אותו לשמיים), ומשמיים מכוונים אותו לידע מה נכון.]

וברוך השם שכתבתי זאת בפורים, שהרי זאת בחינת הפור הוא הגורל, שמשליכים אותו, והוא לגמרי כאילו מוסר זאת לשמיים, לדרגה מעל טעם ודעת, ואפילו מוחק את רצונו כליל, ומה שיפול - הוא מקבל. וראה הרחבה במאמר "על כן קראו לימים האלה פורים" - תשי"ג. שהרבי מבאר את הדברים באותיות החסידות.]

**ומאי שנא מהא דתנן המחליף פרה בחמור כו'**

-

**אין להוכיח מכאן דהלכה כסומכוס,**

מדפריך מיניה,

**דעד כאן לא פליגי עליה התם בהשואל (ב"מ דף ק.)**,

**אלא משום דאזלינן בתר חזקה דממונא,**

**ומוקמינן לה בחזקת מרה קמא,**

**הא לאו הכי - מודו דיחלוקו.**

ובהמוכר את הבית (לקמן דף סג. ושם),

גבי האומר תנו חלק לפלוני מנכסי וכו',

באגם, אכן גם חכמים היו מודים לו, שיחלוקו, כי כל הפסק של המוציא מחבירו עליו הראייה, היא דווקא כי הדבר נמצא אצל מרא קמא.

### תנו חלק לפלוני - שנותנים רבע כסומכוס - אין זה מצד פסק הדין כסומכוס, אלא לשיטתו זו משמעות המילה חלק

הגמרא (ב"ב סג, א) מביאה ברייתא "האומר תנו חלק לפלוני בבור - סומכוס אומר: אין פחות מרביע", וביאר הרשב"ם, כי מאחר ולסומכוס ממון המוטל בספק חולקין, ולא ברורה לנו כוונתו, האם כשאומר חלק הוא מתכוון למשהו (חלק בעלמא) או למחצית (לפלגא), ולפיכך אין למקבל פחות מרבע. ומדייקים התוס' שלכאורה, מאחר וזו ההלכה, סימן שיש ראייה שהלכה היא כסומכוס. ומיד דוחים, שעם היות וזו ההלכה, אך לא מטעמו של סומכוס כפי שפירש הקונטרס, אלא שמלכתחילה באומרו חלק, הכוונה הינה לרביע, שכן היה מקובל בימיהם לכנות רבע המים בבור לשון חלק.

### מה שישמואל מביא את סומכוס בלשון "זו דברי סומכוס - אבל חכמים אומרים", משמע שאינו סובר כסומכוס

המשנה בב"ק לומדת שהתשלום הינו מחצית. "שור שנגח את הפרה ונמצא עובר בצהר, ואין ידוע אם עד שלא נגחה ילדה אם משנגחה ילדה - משלם חצי נזק לפרה ורביע נזק לולד." אולם מיד שמואל מצמצם את המשנה, שאינה דעת הכל, כי אם שהיא רק בשיטת סומכוס, ואין הלכה כמותו, שהרי חכמים חלוקים עליו. "אמר רב יהודה אמר שמואל: זו דברי סומכוס, דאמר: ממון המוטל בספק חולקין, אבל חכמים אומרים: זה כלל גדול בדין המוציא מחבירו עליו הראיה." מדייקים התוס' בלשונו של שמואל "זו .. אבל", כי משמעותו שהוא עצמו אינו סובר כמותו. ועם היות שיש יוצא מן הכלל, הרי בסתם יש לפסוק בפשטות, כי אינו סובר כך. ובפרט שבהמשך הסוגיה מדייקת הגמרא כי הלשון זה כלל גדול, הרי אפילו כשמוכר לו שור ונמצא נגחן, יכול המוכר להתגונן ולומר לו כי לשחיטה מכרתיו, ואז אפילו המוציא מחבירו עליו הראייה, וכל שכן במחלוקתם של סומכוס וחכמים. ומכאן ברור שכאן שמואל סובר בפשטות, שההלכה היא כחכמים, המוציא מחבירו עליו הראייה.

### אפילו שמצינו מקרה נדיר של זו וסבירא ליה - הרי בפשטות הכלל הינו זו ולא סבירא ליה

גם מהמקרה שהביאו התוס' שיכולה להיות מציאות של זו ולא סבירא ליה, ניתן להוכיח, כי בדרך כלל כן אומרים זו ולא סבירא ליה. שהרי בתחילה מובא "אמר רב יהודה אמר שמואל: זו דברי בן ננס, אבל חכמים אומרים" ומסכמת הגמרא, וכך מבאר שם הקונטרס "אלא לעולם - האי דקאמר זו דברי בן ננס היינו משום דלא סבירא ליה."

### במרחץ בצפיורי שהשכיר לו בלשון הפוכה - אכן מצד הלשונית יש ספק, אך אם בא בתחילת החודש או בסופו פוסקים לפי מוחזקות כרבנן

המשנה בהמשך פרק השואל (קב, א) דנה על מי נדרש לשלם את חודש השכירות, ושיש חילוק האם השכיר לשנה

דקרקע - בחזקת בעליה קיימא, ואפילו בא בסוף החדש, כולו למשכיר,

ואפילו אפיך מיפך,

### ועל כרחך - היינו טעמא דסבר כרבנן,

ומתניתין דהתם אוקי כסומכוס,

דלא תקשי ליה מתניתין,

### וכרב נחמן - קיימא לן בדיני,

### ובהדיא פסקינן כוותיה,

בפרק המקבל (ב"מ דף קי.),

גבי ההוא שטרא,

דהוה כתיב ביה שנין סתמא,

### ואף על גב דקיימא לן כרשב"ג במשנתנו,

ה"מ - בסתמא,

### אבל היכא דפליג רב נחמן - לא.

### הגמרא הביאה שלוש סוגיות שיש מחלוקת, בעוד שהדינים חלוקים

הגמרא הביאה שלוש סוגיות שונות. הסוגיה הראשונה בעמוד הקודם על אותה ספינה שרבו עליה וכל אחד אומר שהיא שלו, וכן בקרקע שכל אחד אומר שהיא של אבותיו, שרב נחמן פסק כל דאלים גבר. הסוגיה השנייה על שני שטרות היוצאים ביום אחד, שבוה רב פסק יחלוקו ושמואל פסק שודא דדיינא. והסוגיה השלישית על המחליף פרה בחמור וילדה או המוכר שפחתו וילדה - ששם הדין הינו יחלוקו.

### מאחר והיה מקום לטעות בלשון, מבהירים התוס' בריבוי ראיות, כי ההלכה אינה כסומכוס, אלא כרבנן, הפוסקים לפי הכלל הגדול, המוציא מחבירו עליו הראיה

[לכאורה היה מקום לסבור בטעות, שמאחר והובאה הסוגיה רק עם הפסק יחלוקו של סומכוס, מדייקים תוס' לאורך כל המהלך הארוך "אין להוכיח מכאן דהלכה כסומכוס". ואגב הביטוי "אין להוכיח מכאן, נמצא קרוב לעשר פעמים בכל התוספות. ובכל המהלך מביאים על כך הוכחות. "אם כן משמע דהלכה כסומכוס, ויש לדחות", וכן "נראה דאין הלכה כסומכוס", וכך עוברים סוגיה אחר סוגיה, להוכיח כי כן ההלכה.]

### אכן כאשר הפרה שילדה עומדת באגם ואין אחד מוחזק בהם, גם חכמים מודים לסומכוס שיחלוקו

מדייקים התוס', שעם היות וקושיית הגמרא בסוגיה השלישית של המחליף פרה בחמור שכאן הביאו את הפסק של יחלוקו שכך סובר סומכוס, ולא הביאו כלל את דעת חכמים, שהגמרא באה להכריע, שכן יש לפסוק את ההלכה. המשנה בפרק השואל הלימדת במחליף פרה בחמור וילדה אומרת יחלוקו. אלא שהגמרא מיד מקשה, ומעמידה כי מדובר שהיא עדיין בחזקת מרה קמא, והפסק יחלוקו זו דעת סומכוס, הסובר כי ממון המוטל בספק חולקים. אולם, אם היתה עומדת

**וכן** בשור שנגח את הפרה,  
ונמצא עוברה בצדה (ב"ק דף מו.),  
**בלא טענתם - מסופקים ב"ד,**  
**איך היה מעשה,**  
אם קודם שנגחה ילדה או לאחר שנגחה;  
**וכן** בשור רודף אחר שור אחר והוזק (שם לה.),  
**יש להסתפק,**  
אם בשורו הוזק או אי בסלע לקה,  
**וכן בכל מקום** דפליגי רבנן וסומכוס.

**אבל הכא,**  
בוה אומר של אבותי,  
**שעל פי טענותיהן בא הספק,**  
**אמרינן - כל דאלימ גבר.**

**הגמרא הקרה מדוע קיים הבדל בפסקים כל דאלימ גבר,**  
**שודא דדייני, ורק יחלוקו**

הגמרא השוותה כמה סוגיות, בתחילה (לד, ב) היה זה המקרה עם ההיא ספינה, ופסקנו בה כרב נחמן - כל דאלימ גבר. לאחר מכן הסוגיה השנייה היא על שתי שטרות היוצאים ביום אחד, שבו לא פסקנו כל דאלימ גבר, אלא רב פסק יחלוקו, ושמואל פסק - שודא דדיינא. וכעת הגמרא (לה, א) מביאה מקרה שלישי (ורביעי) הכתובים במשנה. המחליף פרה בחמור וילדה, וכן המוכר שפחתו וילדה, זה אומר עד שלא מכרתי ילדה וזה אומר משלקחתי ילדה - יחלוקו. ועונה על כך הגמרא: התם - להאי אית ליה דררא דממונא, ולהוא אית ליה דררא דממונא, הכא - אי דמר - לא דמר, ואי דמר - לא דמר. מאחר ורב פסק בשני המקרים יחלוקו, הרי עליו אין שאלה, אלא השאלה היא על שמואל, מדוע פסק שודא דדיינא רק בשני שטרות, ולא בסוגיות הללו.

**התוס' מבארים מהו גדר זה של דררא דממונא - המכריח פסיקה רק של יחלוקו**

[מטרת התוס' היא כפולה, מצד אחד צריכים לבאר מהו גדרו של דררא דממונא - ולכך מילת המפתח הינה "פירוש", שהיא הבנת המציאות. מצד שני הם עוברים על פני כל הסוגיות, הן בו קיים מושג זה - ולכן נפסק שם יחלוקו על דעת כולם. ומילת המפתח הינן "הכא .. וכן .. וכן .. וכן בכל מקום דפליגי רבנן וסומכוס". והמפתח שהופך את המקרים בין "יש ספק לבית הדין בלא טענותיהם" - שם הפסק הוא יחלוקו. ובין "שעל פי טענותיהם בא הספק", שכאן המציאות היא שרק האחד צודק. וכפי שהגמרא אמרה, שהוא יכול להיות רק של אחד מהם. וכל אחד הוא הטוען שלי הוא, ועל ידי טענתו, שאומר שהיא של אבותי, מנסה שיפסקו לטובתו.]

**בדררא דממונא - המתדיינים וטענותיהם לא מעלים ולא מזריזים, ואין צד לכיוון אף אחד מהם**

ונצייר את הדברים חי. מגיעים שני צדדים לבית הדין, וכאן מתרחשים שני שלבים. השלב הראשון - הוא עצם המצב,

מלאה או לפי חודשים, ואז מביאים מקרה: "מעשה בציפורי באחד ששכר מרחץ מחבירו בשנים עשר זהב לשנה, מדינר זהב לחדש, ובא מעשה לפני רבן שמעון בן גמליאל ולפני רבי יוסי, ואמרו: יחלוקו את חדש העיבור." אלא שתמדה הגמרא, לאחר הכלל שנתנה המשנה, המעשה סותר את הכלל. וביארה הגמרא, שיש כאן שני לשונות סותרים, מצד אחד הוא אמר שכירות לשנה, ומצד שני הוא קבע לכל חודש דינר. ואז יש לנו ספק האם תופסים לשון ראשון או אחרון. ומאחר ויש לנו ספק, הרי ספק זה הוא רק באמצע החודש, אבל בתחילת החודש או בסופו, אנו הולכים לא כסומכוס הסובר תמיד יחלוקו, כי אם לפי המוחזקות בלבד, וכרבנן.

וזו הוכחה נוספת שיש לפסוק כרבנן, ושמואל סובר כן. ומדייקים התוס' שם, כי יש חילוק כאשר ניתן לתפוס כלשון שניהם, או שבגמרא דבריו אדם נתפס, אבל כאן שאי אפשר לומר כי דעתו על שניהם, או שהכריע - חייבים לומר שאכן יש ספק. ולכן מוכיחים התוס' משם, שיש להכריע מצד שמואל פוסק מפורשות כרבנן, וכל דין יחלוקו הוא רק כאשר בא באמצע החודש, כי אז יש להסתפק בלשונות, שלאחד יש מוחזקות בבית ולשני יש מוחזקות במעות.

**גם ראייה ברורה, שרב נחמן פוסק כרבנן, ואפילו נגד רשב"ג שהלכה כמותו בכל מקום, הרי זה שאינו חולק על חכמים**

הגמרא שם מביאה גם את דעתו של רב נחמן, הסובר כי קרקע בחזקת בעליה עומדת. ואפילו אם המשכיר הגיע בסוף החודש לדין - הוא זוכה בחודש העיבור. ועל מנת להכריע כן, מביאה הגמרא כי רב נחמן כלל אינו משנה לו מהו לשון ראשון או אחרון, ואפילו היה מהפך את הלשונות - לא היה לדעתו הפסק משתנה כלל. ונמצא כי גם הוא פוסק לפי רבנן. ומה שפסקו רבן שמעון בן גמליאל ורבי יוסי לחלוק, אינו מצד הלשונות, אלא מצד שפסקו יחלוקו, על מנת להעמיד כמשנתנו שהיא בשיטת סומכוס. ובזה חלוק רב נחמן על שמואל. אבל בגוף העניין לפסוק כרבנן, על כך אין הוא חלוק עם שמואל.

ואפילו שבכל מקום פוסקים אנו כרבן שמעון בן גמליאל, הרי כל זה אם אינו חולק על חכמים. כלומר, כאשר מובאת דעתו לעומת תנאים אחרים. אבל כאן זה לפסוק נגד שיטת חכמים - אין לפסוק כמותו. התוספות מביאים ראייה כי פוסקים תמיד כרב נחמן, ומביאים ראייה מסוגיותנו כי ההלכה כאן היא כרב נחמן, שקרקע בחזקת בעליה עומדת, ולכן המוציא מחבירו עליו הראיה כחכמים. וכל מה שלא פסקו במקרה של ההוא שטרא דהוה כתיב ביה שנין סתמא, מלוה אמר: שלש, לזה אמר: שתיים. שהיה זה שטר משכנתא כנגד החוב, הוא רק מאחר ויבואו עדים ויעידו, ולכן ממתנינים, אבל ההכרעה שבממונות יש לפסוק כרב נחמן, נשאת.

[דף לה עמוד ב]

**דררא דממונא -**

**פירוש,**

**דדל טענתייהו מהכא,**

**יש ספק לבית דין,** דהי מינייהו הוה הולד,  
אם נולד קודם שמכר או אחר שמכר,

שנתעצמו עליה אין ראיות ששלהם היא, ושמה אינה של שניהם!

וכדעתי רבי חייא: גולן של רבים לאו שמייה גולן, ומפרשים נהרדעי, שהכוונה היא לשלישי שהחזיק בדבר שמתעצמים עליו שנים אחרים, ואין לזה או לזה ראיות ששלו הוא, ויתכן שאינו של שניהם.

### **מאחר ולא ניתן שתהיה שייכת לשניהם, שהרי כל אחד טוען רק שלי היא – ההרשאה לא נותנת להם כלל כוח**

הרעיון, שמאחר והשניים הראשונים הינם גולנים, הרי ההרשאה, שהיא תקנת חכמים - ואילו אין מתקנים לטובת הגולן. וכאן השאלה האם בעצם כל אחד אומר, רק שאינה שייכת לשני. או שיכולים לומר, שהיא כן שייכת לאחד מהם. אולם, המציאות היא שמאחר ובעל דין של אחד מהם וודאי משקר, שהרי יכולה להיות שייכת רק לאחד, או אם יכתבו הרשאה, בעצם יש לנו כעת ראייה מעדים, שלבטח אחד מהם שקרן. ולכן יכול לבוא השלישי, ולשלול זאת.

**הכלל של נהרדעי הוא חד משמעית – בכל מקרה, מולל אם היו מנסים לכתוב הרשאה, שתהיה רק של אחד משניהם**

[מאחר והלשון היא אין מוציאים - שהיא בכל מצב. הרי התוס' חוקרים על מקרה קיצון, שאולי כן היה לנו מקום להוכחה. ומילת המפתח הינה "ואפילו". ומאחר ונהרדעי סוברים כך, נותנים התוס' נימוק, מדוע לא ניתן להשתמש בטריק זה לטובתם, לעשות מהם קואליציה. ומילת המפתח הינה "הואיל".]

### **דתני רבי חייא גולן של רבים לא שמייה גולן**

#### **שאינ מוציאין מידו,**

**ומיירי** - בזה אומר של אבותי,

**ולא** - בגזל מחמשה בני אדם,

**דהתם - אמאי אין מוציאין?**

ורב אשי פליג אנהרדעי,

וסבר דרבי חייא - לא להקל בא אלא להחמיר,

דלא סגי בהשבה אחת כמו לשאר גולן,

עד שישלם גולה לכל אחד ואחד,

כרבי עקיבא בהגזל עצים (ב"ק דף קג:),

**ומיירי** בגזל מחמשה.

ובקונטרס פירש,

**דמיירי** - בחנוני שמכר במדה שאינה ישרה,

**דאינו יודע** למי גזל,

**ולכן לא ניתן להשבון,**

**ואף על פי שיכול לעשות** בו צרכי צבור,

כדאמרין בפרק אין צדין (ביצה דף כט.),

**האי - לאו השבה מעלייתא היא.**

לפני שהצדדים בכלל פתחו את פיהם ואמרו את טענותיהם. בכל המקרים בהם אמרנו יחלוק - כבר המציאות מצד עצמה - היא שאף אחד בעולם אינו יודע מה באמת התרחש. ואת זה מכנים התוס' "דררא דממונא".

שהרי במחליף פרה וחמור וילדה, התרחשו שני אירועים שהינם בלתי תלויים לחלוטין. במקום אחד התבצעה החלפה, שהיא מעשה המכירה, ובמקום אחר היתה הלידה. ואם היתה הוכחה על זמן הלידה - לא היתה מתחילה השאלה. אבל מאחר ולאף אחד אין הוכחה, הרי ברור לנו כי אין לדעת האם הלידה התרחשה לפני או לאחר המכירה.

על דרך הצחות, ולהמחיש עד כמה הספק הינו מצד עצמו, הרי אף יטענו שני הצדדים להיפך, ושאינו רוצה להוציא ממון מחבירו שלא כראוי - עדיין לא תיפתר הבעיה אצל בית הדין.

התוס' (ב"מ ב, ב) ביארו זאת בשפה ברורה "פירוש שבלא טענותיהם - יש ספק לבית דין. דיש לאחד תביעה על חבירו בלא טענותם. כגון בשור שנגח את הפרה (ב"ק דף מו.) ומחליף פרה בחמור, אחרי שהספק נולד מעצמו - דין הוא שיחלוק, אפילו בלא שבועה."

### **חלק מהמקרים של דררא דממונא הוא שאיננו יודעים איך התבצע המעשה**

מקרה נוסף - שור שנגח את הפרה, ונמצא עוברת בצידה. גם כאן היו שני מעשים, נגיחה ולידה. רק שאין אנו יודעים מה קדם. או שור שרודף אחר שור והזוק. כאן יש גורם נוסף, שאיננו יודעים את מקור הבעיה. אנו רואים שור שרדף, אנו רואים שור שהזוק, אבל יתכן שההיזוק נבע מגורם צדדי, שהזוק מכיוון שלקה בסלע.

### **סברת דררא דממונא – מוצלחת להגיע לידי חלוקה**

ונוסיף כאן משהו כהרחבה. בתוס' בתחילת הסוגיה של שניים או חזון בטלית, מבארים את החילוק עם כל דאלים גבר בספינה, ומתוך כך מתבארת מעלת דררא דממונא. "דלענין חלוקה - סברת דררא דממונא היא טובה, מאחר שספק גמור הוא בלא טענותם - דין שיחלוק. אבל ארבא אף על גב דאפשר דתרווייהו היא - כיון דליכא דררא דממונא, ואין או חזון - הוי דינא כל דאלים גבר. אבל לענין שבועה - אין מועיל סברת דררא דממונא לחלוק בלא שבועה, אחרי שהוא בודאי של אחד מהם - סברא הוא שיחלוקו בשבועה אולי יודה אחד מהם."

### **אין מוציאים אותה מידו -**

**ואפילו** כתבו הרשאה זה לזה,

**הואיל ורשעים הם** - אין נזקקים להם.

**מאחר ואין הוכחה אמיתית לאף אחד מהשניים – הרי שלישי שתפס, לדעת נהרדעי, אין מוציאין אותה ממנו**

אמרי נהרדעי בדין קרקע או ספינה ש"זה אומר של אבותי, וזה אומר של אבותי", ונפסק על פי בית דין "כל דאלים גבר":

ואם בא אחד מן השוק והחזיק בה, ואף שאינו טוען ששלו היא, אין מוציאין אותה מידו, ומשום שהרי אף לשנים

רבי עקיבא, המובאת בפרק הגזול עצים בברייתא "דתניא: גזל אחד מחמשה, ואינו יודע מאיזה מהן, וכל אחד אומר אותי גזל - מניח גזילה ביניהם ומסתלק, דברי רבי טרפון; רבי עקיבא אומר: לא זו דרך מוציאתו מידי עבירה, עד שישלם גזילה לכל אחד [ואחד]."

### גם לשיטת הקונטרס, ניתן לבאר כי רב אשי לומד כי רבי חייא בא להחמיר, אלא שמעמיד זאת בסוגיה שונה

מביאים התוס' את שיטת הרשב"ם בקונטרס, שפירש בדברי רב אשי, המבאר את רבי חייא באופן של סוגיה שונה. כי המוכר במדה שאינה ישרה לרבים - אינו יכול לבצע השבה, שאינו יודע ממי גזל, מאחר וכל העת הוא רימה, והאנשים התחלפו. וציירו בגמרא (ב"ב פח, ב) עד כמה בעייתית עבירה זו. "אמר רבי לוי קשה עונשן של מדות מעונשן של עריות ומפרש: התם - אפשר בתשובה, והכא - לא אפשר בתשובה." ועם היות והתוס' מביאין מהגמרא בביצה, שאף היא דנה על טעויות של מדידה לא נכונה, ונאמר בהם "דתניא: גזל ואינו יודע למי גזל - יעשה בהם צרכי רבים. מאי נינהו? - אמר רב חסדא: בורות שיחין ומערות." הרי כאן דוחים זאת התוס', ומעמידים, כי עם היו ויש כאן בחינה מסויימת של תיקון, אבל כלשונם, אינו השבה מעולה, שהרי לא הגיע לאדם ממנו נלקח.

### בכל סוגיה ולפי כל שיטה, מקבלים הדברים משמעות שונה

[מבארים התוס', מה הגדר של גזלן של רבים, ושבסוגיות שונות - יש להן משמעויות שונות. מה שאין מוציאין מידו - הרי זה רק בסוגיה כאן. ומה שרב אשי למד כי רבי חייא בא להחמיר, יש לדמות זאת לגזל מחמישה - וכחומרת רבי עקיבא, כי קיימת בעיה בהשבה. או לשיטת הרשב"ם, במידות לא נכונות - שגם בו יש בעיית השבה, ועם היות ומביאים שנמצא פיתרון מסויים לתיקון - אלא שעדיין לא נכנס הוא לגדר השבה מעולה].

### ואי דלי ליה צנא דפירי לאלתר הוא חזקה -

וא"ת,

**ולהימניה במיגו,**

דאי בעי אמר 'לפירות הורדתיו'.

וי"ל,

**דהוי מיגו במקום עדים,**

דאנן סהדי -

**כיון דדלי ליה צנא דפירי,**

**מודה שהיו הפירות שלו.**

ועוד,

**דאינו רוצה לטעון** 'לפירות הורדתיו',

**אלא תובע הקרקע והפירות.**

### מהלך הגמרא על מי שבא ולקח מתוך שניים שנתעצמו, ולא היה לאף אחד ראיות, האם נקרא גזלן, שיטת רבי חייא והבנת רב אשי

הגמרא לומדת לגבי קרקע או ספינה, שכל אחד בא וטוען שהיא שלו, ובקרקע שהיתה של אבותיי מעולם, הרי ברורה לנו המציאות, שודאי שלפחות אחד מהם משקר. "הכא - אי דמר - לא דמר, ואי דמר - לא דמר." כלומר, מאחר ואין בכוחנו לידע מה נכון, הרי אנו פוסקים "כל דאלים גבר."

ועל כך ממשיכה הגמרא ואומרת: "אמרי נהרדעי: ואם בא אחד מן השוק והחזיק בה - אין מוציאין אותה מידו, שהרי לאף אחד מהם אין ראיה על דבריו. ועם היות והם רבים ביניהם, הרי זה לא נותן לאף אחד מהם הוכחה, שהיא שלו, או שהיא בוודאי של אחד משניהם, באשר כל אחד רק מכחיש את טענת חברו.

והם מבססים את דבריהם על הכלל: "דתני רבי חייא: גזלן של רבים - לאו שמיה גזלן." ואילו רב אשי לומד שרב חייא אפילו בא להחמיר. "רב אשי אמר: לעולם - שמיה גזלן, ומאי לא שמיה גזלן? שלא ניתן להשבון." כלומר, מאחר ומצד אחד, לא ידוע לנו של מי היא באמת, ומצד שני - כן ידוע שהיא אינה שלו. הרי הוא לא יוכל לתקן את מעשהו, שאינו יודע למי לתת. ואף אם יפקיר אותה - הרי הוא בכוח איבר את מה שהיה שייך למישהו, וכבר היתה בידו.

### חייבים לומר, כי מה שאין מוציאין מידו - אינו בכל מקרה שנקרא גזילת רבים, אלא רק במקרה המיוחד שלנו

התוס' מדייקים, כי מאחר ויש שני אופנים של גזילת רבים, או במקרה המיוחד שלנו, שכל אחד אומר שהיתה של אבותיו, וכל ההוכחה חסרה, אלא לכל אחד מהם, יש רק טענה בפיו. הרי רק במקרה זה, אין מוציאין את הדבר מידו, של מי שבא מהשוק ולקחה מהם. או במקרה אחר, כאשר גזל מחמישה, ורק אצלו יש חיסרון ידיעה, ממי גזל - אז וודאי שהוא צריך לשלם. ולכן בטוח שאינה שלו, וראוי לא רק להוציאה, אלא אפילו יהיה לו חיוב לשלם לכל אחד ואחד, כרבי עקיבא.

### מדייקים התוס' בדברי רב אשי - שלומד שרבי חייא בא להחמיר

ואילו רב אשי, חולק על נהרדעי, לא רק בעצם הדין, אלא כיצד הוא יפרש את דברי רבי חייא. ונמצא, שרבי חייא בא רק להחמיר על הלוקח, לא רק על זה שנדרש להוציא ממנו - כלומר, שתהיה כאן השבה אחת. אלא מאחר ואפילו במקרה שלנו - ברור שהוא גזל, אך לא ברור למי עליו להשיב לכל אחד ואחד, על מנת לסלק בוודאות את הנזק שעשה. ומאחר ומשוויים התוס' לסוגיה זו, הרי אין זה רק שהוא מחוייב להוציא את הדבר מידו, כשאר כל גזלן, שהמצווה היא והשיב את הגזילה אשר גזל, כי אם שההשוואה היא גם על האופן שהוא מוציא, על מנת לתקן.

ומאחר ואף במקרה של הספינה, עם היות ויש ספק למי היא באמת שייכת - הרי על מנת לסלק את הספק, שהוא קיים אצלו, עליו ליתן ספינה לכל אחד ואחד. כדוגמת שיטת



כדמפרש רבא בריש פרקין,  
ד'עד שלש שנים - מיזדהר איניש בשטריה,  
**טפי - לא מזדהר',**  
**דהא לעולם צריך לשמרו,**  
**פן יאמר** 'לפירות הורדתיך'.

ועוד,  
דאם כן היכי קאמר,  
**דאי לא תימא הכי,**  
דאיבעי ליה למחויי,  
אלא לא בעי למחויי,  
דחזקתו - אינה חזקה,  
**דיכול לומר** לפירות הורדתי,  
**ומייתי** ממשכנתא דסורא,  
**ומאי מייתי,**  
**אדרבה,**  
אם כדברי רב אשי,  
תו ליכא פסידא,  
**שיכול לומר** 'לפירות הורדתיך'.

ונראה לרשב"א,  
**דרב אשי - לא בא להאמינו אחר שלש,**  
אם אומר 'לפירות הורדתיך',  
**אלא שואל - איזו תקנה יש לעשות מתחלה,**  
שלא יוכל לומר לאחר שלש,  
שלי היא כשהורידו לפירות,  
**דסבר לא מהני מחאה,**  
**אלא כשאמר פלניא - גזלנא הוא,**  
דקא אכיל לארעאי בגזלנותא,  
והיכא דאחתיה לפירות,  
**לא מצי למחויי הכי,**  
וכן פירש הקונטרס,  
**והשתא מייתי שפיר** ממשכנתא דסורא,  
**דמהניא מחאה כי האי גוונא,**  
[ועי' תוס' ב"מ קי. ד"ה אמר ליה].

**קושיית רב אשי, מיצד יכול הוא למחות גזולה היא בידו,  
בשעה שהוא עצמו הורידה לפירות? ומסביר את  
הבעייתיות במצב זה**

הגמרא מביאה, מקרה בו המערער סייע למי שבשדה עם  
סל פירות, ואכן כנגד זה, הוא נאמן לטעון לפירות הורדתי.  
אלא שכעת מצמצמים נאמנות זאת רק לשלוש שנים. ומיד  
מקשה רב אשי ואומר לרב כהנא, ולו יצוייר, שזאת אכן  
המציאות, שהורידו לפירות מעבר לשלוש שנים, וכי מה הוא  
כבר יכול לעשות? ואכן עונים, כי הוא יכול למחות כבר בתוך  
השלוש. ולפרט ולומר, גוף הקרקע שלי היא, והורדתי לפירות,  
לזמן מסויים, שהוא מעבר לשלוש שנים. ועם היות וזו מחאה  
שונה, כי אכן אינו טוענו, כי הוא גזול, אבל מאחר וקיימת  
צורת עיסקא, הנקראת משכנתא דסורא, שבו הקרקע חוזרת

**הטענת הפירות עבור מי שבשדהו - סותרת את יכולתו  
לטעון שהקרקע היא של המערער, ומיד זה מוכיח,  
שמאחר והוא מסייע לו מרצונו - הרי כמודה לו על  
הקרקע**

הגמרא מדייקת. מאחר ושנינו במשנה: חזקתן שלש שנים  
מיום ליום: אמר רבי אבא: אי דלי ליה איהו גופיה צנא דפירי  
[אם הטעינו המערער למחזיק סל ובו פירות משדהו], לאלתר  
שעשה כן - הוי חזקה, שהרי זה כמי שהודה למחזיק ששלו  
היא הקרקע.

**מצד שני מביאה הגמרא ציוד חדש. מצד שני, הוא יכול  
להסביר את מעשיו, שאכן הקרקע שלו, ומה שסייע לו,  
הוא מצד היותו אריס לפירותיו**

אמר רב זביד: ומכל מקום אם טען המערער ואמר: לעולם  
הקרקע שלי היא, ומה שסייעתיו בפירות הוא משום שלפירות  
הורדתיו כאריס למחצה שלישי ורביע, הרי זה נאמן.

**קושיית התוס' - אף אם לא טען ב"פועל" לפירות  
הורדתי - הרי זה עצמו, שב"כוח" הוא יכול לטעון זאת,  
אמור למנוע את החזקה**

כעת התוס' באים וקושרים את שני הדברים יחדיו. טענת  
המיגו - הינה האפשרות לומר, גם כשאינו טוען זאת, אלא  
מעצם זה שיש לו זכות לומר, הרי כבר אז יש לו כוח. ואם  
כן, עם היות ושני כאן שני אירועים, האירוע הראשון של רבי  
אבא, שהוא עצם עזרתו. והאירוע השני הוא שאם הוא טוען,  
אכן סייעתי לו בפירות, אלא שהוא צובע את הנהגתו בביאור,  
שזה אינו בסתירה, לטענה כי הוא מערער על זה שהוא לקח  
את הקרקע.

ובעצם טענת התוס', היא כבר בשלב הראשון - מאחר ויש  
בידו לטעון לפירות הורדתי - מדוע אנו פוסקים, שלאחר הווי  
חזקה?

**הגאונות של התוס' היא לענות משני מיוזמים הפוכים -  
אין לו מיגו כלל, או שלהיפך הוא טוען הרבה יותר מהמיגו  
[היכולת לתרץ כמעט דבר והיפוכו, היא מרתקת.  
בעוד התירוץ הראשון בא ושולל לחלוטין את המיגו.  
מאחר ומעשהו כה משמעותי - הרי אנן סהדי - כי כל  
המציאות הינה הודאה, וכנגד זה אינו יכול לטעון הפוך.  
הרי התירוץ השני אומר, מה פתאום שיסתפק בטענה  
כה קלה, והרי הוא רוצה הן את הקרקע והן את הפירות,  
כך שמעצמו, הוא לא עומד לוותר מעצמו ולומר  
לפירות הורדתי].**

**ואי לפירא אחתיה מאי הוה ליה למעבד -**

**אין לפרש,**

דרב אשי סבר,

**לדעולם נאמן לומר** 'לפירות הורדתיך';

**דאם כן קשה** לרב אשי,

מאי טעמא דרבנן,

דבעו שלש שנים מיום ליום,

**דהא לדידיה ליכא למימר,**

**חכמים מלכתחילה תיקנו שני סוגי מחאה שונים, והעיקרון שהחכמים מחוייבים לתקן דבר פשוט, שיסייע לשני הצדדים**

[נראה לי, כי מאחר וכל חזקת ג' שנים הינה תקנת חכמים, הרי יש לשים לב מצד אחד על העקרונות, ולשים לב על מקרים ייחודיים, ומצד שני, יש ליצור תקנה הגיונית וסבירה, שתהיה שומרת על שני הצדדים. נתחיל בתקנת חזקת שלוש שנים. אנו שומרים על הקונה, שלא יאלץ לשמור לנצח את שטר המכירה. ואנו שומרים על המוכר, ונותנים לו מספיק זמן על מנת למחות.

אולם כאן, יש מצב שונה, ברור לנו כי לא יוכל בעל השדה לטעון לעולם לפירות הורדתיך, וברור לנו כי רב אשי לא בא לסייע לו לטעון כזאת טענה שאינה הגיונית. ובכך יכריח את היורד לפירות לשמור את שטרו לעולם. מצד שני, מאחר ובעל הפירות נמצא למעלה משלוש שנים בהיתר - חייבים לשמור גם על בעל השדה, שלא יחביא את שטר המשכונא, ויאמר לקוחה היא בידי.

וכאן חידשו לנו, כי קיימת לצורך מקרה ייחודי זה, מחאה שהיא שונה מהרגיל, והיא מחאה בה אומר מלכתחילה, דעו כי יש לו משכנתא בידו. ומאחר וקיימת כזאת עיסקא - הרי אכן היו חכמים מחוייבים ליצור תקנה הגיונית.]

[דף לו עמוד א]

**הכי גריס ר"ח אכלה ערלה שביעית וכלאים  
הוא חזקה -**

**וכן נראה לר"י עיקר,**  
ואיירי כשאכלה זמורות,  
**וכן מוכח** בהאשה שנפלו (כתובות דף פ.),

דתנן,  
המוציא הוצאות על נכסי אשתו,  
הוציא הרבה ואכל קימעא,  
קימעא ואכל הרבה,  
מה שהוציא - הוציא,  
ומה שאכל - אכל;  
ואמר בגמרא,  
עבד רב יהודה עובדא בחבילי זמורות,  
ורב יהודה לשעמיה,  
דאמר רב יהודה,  
אכלה ערלה שביעית וכלאים - הוא חזקה.

**ואין לומר,**  
**דלעולם גרסינן הכא -** 'אינה חזקה',  
והתם - כשאכלה זמורות,

לבעליה בלא תשלום, בגמר הזמן. וכך הוא בעצם מכר לו זמן אכילת פירות. ומובן שהמחאה תכריח את היורד לפירות לשמור שטר זה, שאם לא כן יכול היה לטעון לקוחה היא בידי, והרי אני כבר נמצא בקרקע זו למעלה משלוש שנים.

**מבארים התוס', שלא ניתן לפרש כי רב אשי חשב, שיוכל לטעון הורדתיך לפירות מעל ג' שנים**

פותרים התוס' לתקן הבנה שגויה האפשרית, כי מאחר והמציאות הינה שהוא אכן הורידו לפירות מעל שלוש שנים, שאכן יהיה נאמן לטעון טענה זו, גם לאחר שלוש שנים. כי מאחר ותקנת חכמים בחזקת ג' שנים מבוססת על כך שהקונה אינו נזהר למעלה מג' שנים בשטרו, הרי דרישה זו - אינה הגיונית, מצד מי שאמנם ירד לפירות. לשמר את שטרו. ואם טענה זו הינה אפשרית, הרי גם בחזקה רגילה, שלא הורידו לפירות, יוכל הוא לשלוף ולהשתמש בטענה זו.

**נימוק נוסף, הבא לשלול כי יוכל לטעון לעולם הורדתיך לפירות**

לא מובן מה שמביא ממשכנתא דסורא. והרי לפי דברינו היה יכול לטעון גם לאחר ג' שנים, הורדתיך לפירות. ומכך מוכח, שאם זה נכון - לא היה צריך רב כהנא לענות לרב אשי ממשכנתא דסורא

**רשב"א מכין את הקרקע להבנה שונה בתכלית - יש כאן תקנה מחודשת, ולכן מביא ממשכנתא דסורא**

לאחר מה שאמרנו שאין לפרש, אכן רשב"א מקבל את הסברא, שלא ניתן לומר לפירות הורדתיך מעל ג' שנים. ומאחר ויש לנו קושי, הרי מילת המפתח הינה "אלא", שאנו סוללים הבנה מחודשת. בגלל הקושי האמיתי - יש להבין לא מה הוא כאדם פרטי יעשה, אלא כיצד באו חכמים להגן עליו. ואז מתחדש, כי כמו שבמשכנתא דסורא - זו מחאה שונה, גם כאן באו חכמים והגנו עליו. במחאה שתצליח לשמור לו על הקרקע גם כשהורידו לפירות, ולא תאפשר לטעון לקוחה היא בידי - והרי הנני כבר למעלה מג' שנים בקרקע.

**התוס' למדים גם במקום אחר - כי קיימת גם צורת מחאה שונה, בה אינו מוחה כרגיל, שיריד לתוך שדהו בגזלנות - אלא מאחר ומיחה, בתוך ג' שנים, שנכנס בהיתר אלא למשכנתא - הרי זו תקנה ראויה**

התוס' בבבא מציעא מביאים את הדברים בסגנון דומה. "אלא שואל מה תקנה יעשה הממשכן שלא יוכל להחזיק ולטעון לקוחה היא בידי דמחאה נראה דלא מהניא אלא כשאומר פלניא אכיל ארעאי בגזלנותא ומשני רב אשי דאיבעי ליה למחויי ולומר תוך שלשה דעו כי משכנתא היא בידו דחשיבא שפיר מחאה בכי האי גוונא."

"וכי האי גוונא יש לפרש בפרק חזקת הבתים (שם דף לה: ושם) גבי ואי טעין ואמר לפירות הורדתיך נאמן, ואף על גב דהתם רב אשי פריך לרב כהנא ואי לפירות אחתיה מאי הוה ליה למיעבד, ורב כהנא משני דאיבעי ליה למחויי, ומייתי ראייה ממשכנתא דסורא."

## אכילה בזמן שממילא קיים איסור אכילה על הפירות - אינה יכולה להיחשב במסגרת ג' שנות החזקה

הגמרא מביאה בשם רב יהודה, שמי שאוכל את פירות השדה בשעה שהיו אסורים מאחד משלושת הסיבות של ערלה, שביעית או כלאיים - הרי כאילו אין כאן אכילה כלל, וממילא הוא טוען, שלא היה עליו למחות. ובן מובא בברייתא מפורשת, תניא נמי הכי: אכלה ערלה, שביעית וכלאים - אינה חזקה.

**התוס' מקיימים את גירסת רבינו חננאל, שדווקא כן נחשב לחזקה, אך באופן שלא הוא האוכל, בתקופה או בדבר שאסור לאכילה, אלא אפילו רק משתמש בזמורות להאכלת בהמתו, ומביאים על כך סיוע מגמרא בכתובות**

מצד שני, התוס' מביאים את גירסתו של רבינו חננאל, שהיא ממש הפוכה, אכלה ערלה, שביעית וכלאים - הויה חזקה. ולא עוד, כי אם שהתוס' לא רק שאומרים כי גירסא זו הינה העיקר, אלא הם תומכים גירסא זו מגמרא בכתובות. אמנם, הם מעמידים באופן מיוחד, שדווקא אכלה זמורות.

המשנה בכתובות לומדת כי המוציא הוצאות על נכסי אשתו, הוציא הרבה ואכל קימעא, קימעא ואכל הרבה - מה שהוציא הוציא, ומה שאכל אכל; הוציא ולא אכל - ישבע כמה הוציא ויטול. [כלומר, עצם זה שאוכל ואפילו קימעא, לגבי נכס מלוג של אשתו, אינו מאפשר לו לתבוע את הוצאותיו באם גירשה. ורק כאשר יש כאן הוצאה ללא כל שימוש, ולא אכל כלום - הרי אז ייטול, וכפי שהגמרא תעמיד, כדן יורד לנכסי חבירו, כי אם היה מוציא מעבר למה שהשביחה, יוכל לקבל רק את מה שהשביחה השדה.

ובגמרא בהמשך (פ, א) מובאת דעת רב יהודה לגבי שלא אכלה דרך כבוד. לענין מהו שיעור האכילה שבגללו יפסיד את הוצאותיו? כי אפילו אכילה כזאת תיחשב לאכילה, לענין שלא יוכל לתובעה. "אמרי דייני דפומבדיתא [רב פפא בר שמואל]: עבר רב יהודה עובדא בחבילי זמורות. [כלומר - מעשה היה בבעל שהאכיל את בהמתו בחבילי זמורות משל אשתו, וגירש את אשתו, ואמר רב יהודה - "מה שאכל - אכל"]

רב יהודה לטעמיה, דאמר רב יהודה: אכלה ערלה שביעית וכלאים - הרי זה חזקה. כלומר, אם אדם לקח שדה מחבירו, ואפילו רק האכיל את בהמתו בזמורות השדה, בזמן שהוא עצמו לא היה רשאי לאכול זאת. הרי מאחר והזמורות יצא מן השדה, ושימשו לצורכו, בהאכלת בהמתו, לשיטת רב יהודה, נחשבת אכילה זו כחזקת שלוש שנים, ואינו נדרש להוציא את שטר המכירה.

## מדגישים התוס', כי אע"פ שראוי להעמיד גירסאות - הרי כאן בא לומר אופן החזקה הראויה, ולכן אין לחלק

מוכיחים התוס', שלא נדרש לכתוב מפורשות, ולחלק שאם אכל פירות, הרי מכיוון שהם אסורין - לא הוי חזקה. כי רק הזמורות כאן נקראים אכילה, וזה החידוש שיש צורך להביאו כאן. והגמרא כאן לא באה לצטט את דברי רב יהודה משם, כי אם באה ללמדנו כאן את עיקר דיני החזקה. ואכן ברא"ש מסכם את שני הצדדים, ומקבל את גירסת ר"ח כאן. "אמר רב יהודה אכלה ערלה - הרי זו חזקה. והוא שנהנה בחבילי

והכא - כשאכלה פירות שהן אסורים, ולכן - לא הויה חזקה, שלא אכל כדרך האוכלים; **דאם כן הוה ליה לאיתויי, ההיא דהתם נמי הכא,** דאירי דיני חזקה.

וא"ת,

**דהכא משמע** דזמורות ועצי כלאים - **שרו, ומ"ש מהא,**

דאמרינן בפרק כל שעה (פסחים דף כו:), 'תנור שהסיקוהו בקליפי ערלה, או בקשין של כלאי הכרם, חדש יותץ' - **מכלל דאסירי.**

**ואמרינן נמי** התם (דף כה.), **כלאי הכרם - עיקרון נאסר.**

ומיהו,

**הא לא קשה,**

דאיכא למימר,

**דעיקרון נאסר** - משום דכתיב (דברים כב) 'הזרע'.

וי"ל,

**דהתם איירי,**

בזרוע מעיקרון,

שנזרעו הזרעים עם נסיעות הכרם,

**שגדלו הזמורות באיסור,**

**אבל הכא איירי,**

בזמורות שהיו כבר גדולים,

**קודם שנזרעו כלאים,**

**שאותן אינן נאסרים,**

**אלא כשהוסיפו מאתם,**

כדאמר בפרק כל שעה (שם דף כה.),

ובפרק כל הבשר (חולין דף קטז.),

'זרוע ובא הוסיף מאתם - אין,

לא הוסיף מאתם - לא.'

**ומיירי הכא,**

שזמורות - לא הוסיפו מאתם,

והפירות - הוסיפו,

**ולכן** - לא הויה חזקה אלא בזמורות,

**ואין זה דוחק,**

**דהכי הוי אורחא דמילתא,**

**שקודם מוסיפין הפירות מאתם מן הזמורות,**

**לפי שהזמורות -**

**כבר היו גדולות קודם זריעת כלאים.**

**התוס' צוללים להבין עומק הטעם לאיסור הגידול הנפרד בין זרעי הכלאיים והזמורות, על מנת ליישב את החילוק, שנראה ממבט ראשון בין הסוגיות**

[על מנת לסלק את קושיית התוס', מפסחים, בו אנו רואים, כי קליפי העורלה וקשי הכלאיים אסורים, ואילו כאן קיים היתר בהאכלת הזמורות לבהמה. צוללים התוס' ומבהירים שני עניינים. העניין הראשון - החילוק מהו האיסור השונה של הזרעים לזמורות. העניין השני - לאחר שלמדנו את העיקרון של האיסור, יש להעמיד כי מדובר לא סתם בזמורות, אלא דווקא שהיו גדלים קודם שנזרעו הכלאיים, ולכן מאחר והפירות מוסיפים מאתיים בזריזות, עוד קודם הזמורות, שבהיותם גדולים, הטבע גורם שהם גדלים לאט יותר. ולכן יכולה להיות באותה שדה דבר והיפוכו. מצד הזרעים - נאסר, ומצד הזמורות - עדיין יכול הוא להאכיל בהמתו, שלא הספיר להיאסר. וכך היא הדרך, "ומילת המפתח, על מנת שלא תתמא" ואין זה דוחק, דהכי הוא אורחא דמילתא", שזרעים בעוד הזמורות כבר קיימות.]

[דף לו עמוד ב]

### **נרה שנה וזרע שתיים כו' -**

'נרה שתיים וזרע שנה אחת',  
**לא נקט אלא משום רבותא דר' אחא,**  
**דאפילו הכי -** הויא חזקה.

ואומר ר"י,  
דנרה - **דוקא כגון** שנרה וזרע ונרה,  
**אבל נרה ב' - זה אחר זה,**  
**אפילו רבי אחא מודה** דאינה חזקה,  
**דמה מועיל חרישה כל כך,**  
שחורשה **ב' שנים בלא זריעה.**

**הגמרא מביאה את שיטת ר' אחא הפוסק כי חרישה של שנה, ולאחריה שתי שנות זריעה - הרי זו חזקה**

אומרת הגמרא בברייתא: "ת"ר: ניר - אינו חזקה, וי"א: הרי זה חזקה. מאן י"א? אמר רב חסדא: ר' אחא היא, דתניא: נרה שנה וזרעה ב', נרה ב' וזרעה שנה - אינה חזקה; ר' אחא אומר: הרי זו חזקה."

**כמה שהברייתא נראית בתחילה כה פשוטה - הרי התוס' מלמדים אותנו, כי אלמלא דבריהם - כלל לא קראנו והבנו נכון**

[התוס' מלמדים אותנו הבנת הנקרא וסברא בברייתא. ולמעשה רק לאחר ביאורם, מתבהרת התמונה. בתחילה הם מעירים על ייתור לכאורה, ומדוע בכל זאת הוא הובא - ומילות המפתח הינן "לא נקט אלא משום רבותא דר' אחא" ולאחר מכן מדייקים, כי גם בהמשך אנו קוראים לא נכון. הפשט במילים נרה

זמורות, אבל אם אכל הפירות - לא הוי חזקה, דלא אחזיק כדמחזקי אינשי, כיון שאכל דבר איסור:"]

**התוס' מחלקים מהלך שונה בכל גדרי הזמורות והזרעים, ומה שקובע הוא שהזמורות לא הספיקו להיאסר - ומתוך כך, היה רשאי להאכיל לבהמתו, ואילו הפירות הגדלים מהר יותר, הוסיפו מאתיים ונאסרו**

מקשים התוס' מסוגיא בפסחים. שהרי אם האכיל את בהמתו בזמורות האסורות לאכילה, ושם אנו רואים כי ממש יש איסור גם בעצי כלאיים, שלכאורה זה כמו הזמורות. ואם כן, מאליה עולה השאלה, וכי מה ההבדל? המשנה בפסחים (כא, א) אוסרת להסיק את התנור בחמץ, מזמן שנהיה זמן איסור חמץ. שהרי כבר אסור אפילו להאכיל בהמתו באותה שעה, מכיוון שהחמץ הינו אסור בהנאה. ועל כך מבהירה הגמרא, בברייתא. "תנו רבנן: תנור שהסיקו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם, חדש - יותץ, ישן - יוצן." באשר קליפי פירות ערלה אסורים בהנאה כמו הפרי עצמו. משום שהן שומר לפרי. ובכלאי הכרם אף הקשין אסורים, משום דלא כתיב בהו פרי. ואז התנור החדש לפי שנאסר הוא בהנאה. משום שנצרף על ידי היסק זה, ובכך נגמרת עשייתו. וכל דבר שנגרם על ידי איסורי הנאה, נאסר כמותם.

**יש להקדים את החילוק מה נאסר בכלאיים, האם זה עיקרן, כולל הזרעים, ומאיזה שלב**

וכן מובא בפסחים (כה, א) אמר רב אדא בר אבהו: זאת אומרת, כלאי הכרם עיקרן נאסרין! שלא הגידולים בלבד אסורים, אלא אף גוף הזרעים. ולזרעים עצמם היתה שעת הכושר. שהרי קודם שהשרישו בכרם היו מותרים. ושפיר מוכח מיינייהו לאסור בהנאה בשר בחלב, אף שהיתה לו שעת הכושר.

ועל מנת להבין את דברי התוס', ראוי להביא את המשך הסוגיה בפסחים (כה, א). כי הקשה רב שמעיה, שהמעביר עציץ נקוב, דווקא אם הוסיף אחד ממאתיים אסור. ומכאן רואים אנו, כי דווקא הגידולים הנה שנאסרו, ולא הזרעים.

ומבאר רבא את החילוק שבדבר. אמר רבא: לא קשיא. משום דתרי קראי כתיבי בכלאים. כתיב "לא תזרע כרמך כלאים פן תקדש המלאה". וכתיב בתריה "הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם". ומדכתיב "הזרע" משמע, דגוף הזרעים נאסר. ומדכתיב "תקדש המלאה", משמע שהגידולין [דהיינו "מלאה"] בלבד נאסרים.

הא כיצד? - אלא זרע שהוא זרוע מעיקרו בכרם, נאסר אף גופו בהשרשה. אבל זרע שהוא כבר זרוע ובא קודם שנתנוהו בכרם, אין גופו נאסר אלא הגידולין בלבד. ואם הוסיף אחד ממאתיים, אין, ואוסרת התוספת את כל הזרע משום תערובת איסור. ואם לא הוסיף, לא נאסר הזרע עצמו. וכל שאין בתוספת יותר מאחד ממאתיים, הרי היא בטילה ברוב היתר. לפיכך, אין נאסר העציץ הנקוב בלא תוספת הגידולין. משום שכבר נזרעו הזרעים בעציץ מקודם. אבל רב אדא איירי בזרע שמתחלה זרעהו בכרם, דהוא עצמו נאסר. ושפיר מוכח מיניה לבשר בחלב, שנאסר בהנאה אף שהיתה לו שעת הכושר.

**למעוטי מאי -**

תימה לרשב"א,

דהיכי מוכח מהכא, דלמעוטי נירא קאתי,

דלמא קסברי רבנן,

נירא - הוי חזקה,

והא דצריך ג' שנים מיום ליום,

משום דעד תלת שנין - מיזהר איניש בשטרא,

כדמפרש בריש פירקין,

ואפילו לא עשה באותן שלש אלא ניר - הוי חזקה,

דלא עביד איניש דכרבי לארעיה ושתיק.

**שיטת רב, שהחזקה צריכה להיות מיום ליום, לשלוש שנים, ובוודאי שלא ניתן להחשיב חרישת יום כשנה, ולכן ניר אינו חזקה**

הגמרא מביאה בשם רב נחמן בר יצחק, כי שני אמוראים מהחשובים ביותר בבבל, רב ושמואל, ושניים מגדולי התנאים רבי ישמעאל ורבי עקיבא בארץ ישראל האומרים כי ניר אינו נחשב חזקה. וכעת הדיון שהתוס' מתמקדים הוא בהוכחה על דברי רב, שניר אינו חזקה.

ורב, מאי היא, היכן מצינו שאמר רב: ניר לא הוי חזקה? דאמר רב יהודה אמר רב על משנתנו: זו דברי רבי ישמעאל ורבי עקיבא, שהם אומרים בשדה הבעל שדי בחודש או בשלשה חדשים לשנה הראשונה והשלישית, אבל חכמים נחלקים עליהם ואומרים:

חזקתה של שדה הבעל, אף היא שלש שנים מיום ליום, כי טעם החזקה היא לדעתם, משום שעד שלש שנים נוהר אדם בשטרו, ולכן עד שלא החזיק שלש שנים שלמות אין זו חזקה.

והרי "מיום ליום" למעוטי מאי? וכי לאו למעוטי ניר, דלא הוי חזקה?! שהרי אפילו בחודש או שלשה חדשים שהוא אוכל פירא זוטא ופירא רבא - אין זה מועיל לו כשנה שלימה, ולא כל שכן ניר של יום אחד, שאין די בו להיות כשנה שלימה.

**לכאורה אין כל ההוכחה, ואני יכול ללמוד אחרת לגמרי את בחינת מיום ליום - ולהישאר בסברא שניר כן מהווה חזקה**

[התוס' נשארים בקושיא חזקה - "תימה". הראייה שהובאה אינה כה חזקה, ומילת המפתח הינה "דהיכי מוכח מהכא". נכון שהאמירה מיום ליום באה למעט, אלא אני יכול ללמוד מהמעוט של מיום ליום, כרבנן, שהאדם יידרש לשמור על שטר המכירה לכל שלושת השנים. ועדיין ניר יהיה חזקה, בגלל הטעם שנאמר לעיל, שאדם לא יהיה מוכן שיחרשו לו את שדהו והוא ישתוק].

**מאי בינייהו -**

וא"ת,

שובא איכא בינייהו,

שתיים זרע אחת - הוא שהוא מבצע נירה, ב' פעמים, ורק לאחר מכן זריעה. אולם התוס' מתקנים אותנו, שלא כך הם הדברים, וכפי שנבאר.]

**יש להקדים את מהלך המשך הגמרא - המוכיח כי ביצוע ניר הוא חידוש גדול, אף שיש מי שסובר שמועיל**

נקדים תחילה על פי המשך הגמרא, כי ברור לנו כי חרישה היא חידוש, באשר לאחר מכן מביא ר' אחא בעצמו, כיצד אפילו הוא שאל את כל גדולי הדור, ואמרו לי כי ניר - הרי זה חזקה. וגם לאחר הבאת דבריו אלו, עדיין זה נשאר לנו כזה חידוש, עד שמיד לא מסתפקת הגמרא ומביאה כיצד רב ביבי שואל את רב נחמן ביאור להבנת הטעם למי שסובר כך, ואינו מסתפק בהצהרתו של רב אחא. ואכן עונה לו רב נחמן, "לא עביד איניש דכריבו ליה לארעא ושתיק". וגם כאן זה לא נגמר, כי אם שרב ביבי מייד ממשיך ושואל שוב, ומאי טעמא דמאן דאמר שניר - לא הוי חזקה. ועונה לו על כך, מימר אמר, כל שיבא ושיבא דכרבו לעייל ביה. כלומר, הלואי ויחרוש הרבה עד שיפלו שיני המחרישה ותתרפה הקרקע, ואחר כך אטלנה ואזרענה אני.

וגם בזה לא מסתיימת הגמרא, ומביאה שלחו ליה בני פום נהרא לרב נחמן בר רב חסדא, ילמדנו רבינו: נירא הוי חזקה, או לא הוי חזקה? אמר להו, ר' אחא וכל גדולי הדור אמרי: ניר הרי זה חזקה. אמר רב נחמן בר יצחק: רבותא למיחשב גברי? הא רב ושמואל בבבל, ור' ישמעאל ור' עקיבא בא"י אמרי: ניר לא הוי חזקה.

שאם לשיטתו כאשר

**נחזור להבין את מהלך הברייתא, כי ממבט ראשון היא נראית עם ייתור**

אם נקח ונתרכז רק בתנא קמא, הרי לכאורה דבריו מיותרים. הוא מביא שני חלקים בדבריו. ובשניהם הוא סובר שאין זו חזקה. בתחילה הוא מביא, כי חרש שנה אחת, וזרע שתי פעמים - הרי אין זו חזקה, כי ניר לשיטתו אינו חזקה. ומיד הוא מביא, כי אם מתוך השלוש שנים היו שתי שנות חרישה, ורק א' זריעה - גם זה אינו חזקה. אולם, גם ללא דבריו הללו, הרי ברור לנו, כי יסבור שאין זו חזקה לשיטתו. וכאן התוס' מבארים לנו, כי קושייתך אכן במקומה. אבל לא זאת הכוונה. שני המקרים הללו נועדו לא עבור תנא קמא, שברור לנו כי אפילו רק שנה אחת שנרה - אין זו חזקה. אלא להראות כוחו של ר' אחא. שלא רק אם היה זה, חרישה ושתי שנות זריעה - שבעבורו זה חזקה, אלא אפילו היו שתי שנים מתוך השלוש רק חרישה - הרי לשיטתו זו חזקה.

**מובן מאליו, כי ר' אחא התכוונה נרה ב' זריעה שנה, כי זה היה בסדר של נרה, זריעה ונרה**

אמנם, ממשיכים התוס' בשם ר"י, ומלמדים אותנו, שלא נטעה, כי כשאנו קוראים נרה ב' זריעה שנה, אנו חושבים שמדובר באופן של נרה ב' פעמים זה אחר זה, ורק לאחר מכן זריעה. ומובן כי דבר זה מגוחך. כי אין כל תועלת בשתי חרישות ברצף, אלא יש להחשיבן כחרישה אחת ארוכה. וחייבים אנו לומר, כי הכוונה היא שיש כמות של שתי חרישות מתוך השלוש, אלא דווקא הם מעמידים, כי היה זה באופן של חרישה, זריעה ושוב שנה שלישית של חרישה.

דבר, רק שניסחו זאת באופן שונה, ומשום כך, היות וברור היה לו, כי לא בא שמואל לומר בדיוק את אותם הדברים, ואם כן, חייב להיות משהו מהותי שונה, ואז אכן תירצה הגמרא, שזה רק המקרה הייחודי.

**ההבדל בין ת"ק לרשב"ג בין עונה לעונה, אינו חייב להיות י"ב חודש על השעון, אלא תלוי בקצב הצמיחה המשתנה בין בפירות עצמם, ובין השנים בכללותן**

על מנת להבין את קושיית התוספות על ר"י, ראוי להקדים את הגמרא במסכת עבודה זרה. הגמרא בע"ז דנה על הזמן שעובר בין טומאה לטהרה. הדעה הראשונה היא י"ב חדש; ואילו רשב"ג אומר: מניחן מגת לגת ומבד לבד. מקשה הגמרא היינו תנא קמא! שהרי הזמן העובר בין שנה לשניה, בה תתחיל עונת הגת השנתית, היא לכאורה בדיוק שנה, הבנוייה מ"ב חודש. ומתרצת הגמרא איכא בינייהו: חורפי ואפלי. כלומר, יש שנים שהמחזור מתקדם, כי מקדימות להתבשל, ויש שנים בהם המחזור מתאחר, שהן מאחרות להתבשל. ואין זה בדיוק על הלשון, מה שנקרא מיום ליום. כי כאשר הינך הולך לפי הטבע, יכולים להיות שינויים קלים.

**לכאורה גם שנות הטבע שהינן שלוש שנים שלימות, לעולם יש פערים, ומדוע בכל זאת החילוק הינו דקל נערה**

התוס' מקשים, כי עד שהינך הולך למקרה הקיצוני, עדיין ההבדל יכול להיות נפוץ בהרבה. לכאורה יש מקום להקשות על המקשן, שיש שנים שבהם לעתים יש הקדמה או עיכוב, אלא לומד הרא"ש שאת הקושי שבעת מביאים התוס', הוא עוטף בשאלת אף-על-גב, שאין זה קושי אמיתי. "לשמואל נמי - בעינן שלש שנים שלימות. מדלא קאמר איכא בינייהו מקוטעות, ואף על גב דאיכא נמי חרפי ואפלי וזימנין דאיכא שלש בצירות בפחות משלש שנים, שמואל אמר שלש שנים שלימות בעי ולא הזכיר שלש בצירות אלא לאפוקי דקל נער".

**בסופו של דבר, התוס' נשארו בקושיה, וזה עצמו גורם לנו לנסות להבין את דבריהם**

[התוס' נשארו בתימה על קושייתם. ועם היות שפעמים רבות מותר לנו להישאר בקושיה. הרי נראה לי, כי מאחר ולשיטתם היה אפשרי גם לתרץ כהבדל בין תנא קמא לרשב"ג במסכת עבודה זרה. הרי מאחר וההלכה היא כשמואל בממונות, הרי שיטת רב נאמרה על דרך האיסורי, שהזמן הוא קובע, ואילו שמואל נוהג כמנהג האנשים, שהעיקר הוא הנהגה של כשלוש שנים, ועם היות שתהיה הקדמה קלה ושינוי לפי טבע העונות, הרי ממשיכים האנשים לקרוא לזה שנה. ונראה לי, כי גם כל גדר חזקת שלוש השנים הולכת לפי מחשבת האדם ורגילותו. ובוודאי שאין הוא הולך לפי שעון מתוקתק, אלא הכוונה הינה שתיקנו חכמים אמנם שלוש שנים, אלא כי זה מבוסס על טבע האדם, אף שהוא לא בנוי על דיוק].

**היו לו שלשים אילנות -**

**ונראה דדוקא שלשים, אבל אילנות גדולים,**

דשלש בצירות - יכולין להיות בשתי שנים, שבסוף שנה בצר, וב' בצירות אחרי כן בשתי שנים.

ואומר ר"י,

**דמשמע ליה,**

**דג' בצירות שלמות, כל שנות הבצירות.**

אבל תימה לר"י,

**אמאי לא משני,**

דאיכא בינייהו חרפי ואפלי,

כדאמרינן בפרק בתרא דע"ז (דף עה.),

**כמה מיישנן - י"ב חדש,**

רשב"ג אומר - מגת לגת מבד לבד,

**היינו תנא קמא,**

**איכא בינייהו חרפי ואפלי.**

**יש להבין מה החילוק בין רב לשמואל, בעניין זה שניר אינו חזקה, והבנת שיטת חכמים, האם נדרשת שנה שלימה, או שלושה מחזורי פעילות, והחילוק בעץ, שנותן פירות לא רק פעם בשנה**

הגמרא מביאה כי נחלקו רבים בנושא האם עשיית ניר בלבד (חרישה ללא זריעה) יוצרת חזקה. ובין השאר רב ושמואל, שלדעת שניהם - אין זה נחשב חזקה. שיטת רב, שמאחר וחכמים חלקו על שיטת רבי ישמעאל, ולמדו כי החזקה נבנית משלוש שנים, ודווקא מיום ליום, משמע שניר אינו מועיל. ואילו שיטת שמואל הלומד לפי דעת חכמים, "עד שיגדור שלש גדירות ויבצור ג' בצירות וימסוק ג' מסיקות." ומבררת הגמרא: מאי בינייהו, מה חילוק יש לדינא בין דברי רב אליבא דחכמים, לבין דברי שמואל אליבא דחכמים?

עונה על כך אביי בדוגמא, שיוצרת הבדל לדין. אמר אביי: דקל נערה [דקל צעיר] שהוא טוען פירות יותר מפעם אחת בשנה - איכא בינייהו. לדעת רב: לעולם אין חזקה אלא בשלש שנים, ואם יש פירות יותר מפעם אחת בשנה, צריך הוא לאוכלם; ואילו לשמואל: די בבצירת שלשה מחזורי פירות, ואפילו אכל שלש פעמים בשתי שנים. כלומר, החילוק אינו על פני ציר הזמן, כי אם על פי פעולת האדם.

**לכאורה, הרי לא נדרש למצוא מקרה ייחודי, כי בקלות ניתן להגיע לריבוי הבדלים**

אלא שעולה מאליה השאלה, עד שהינך נזקק להביא מקרה פרטי מיוחד, הינך מסוגל בקלות למצוא הבדל, מהותי, איסוף אחד בסוף השנה הראשונה, ואז יהיו ריבוי מקרים, "טובא", ואז יספיק לסיים את השלוש בצירות, ואם התשובה הינה כה ברורה, למה נועדה השאלה?

**המקשן שאל לא על המקרים הרבים שנראים אותו דבר, אלא וודאי שיש משהו ייחודי, שכל אמורא בחר עניין שונה**

עונה ר"י, כי המקשן סבר, לא רק על עצם פעולת הבצירה הסופית, כי אם מתחילת הזריעה ועד תום הבצירה, ונמצא כי המקשן סבר, כי בעצם הן רב והן שמואל התכוונו לאותו

דאכלן רצופין - הויא חזקה,  
דפריך רבא אנהרדעי,  
'אלא מעתה - האי אספסתא - במאי קני ליה?'

ולרשב"א,

**נראה ליישב פ"ה,**

דלקמן איירי - שאוכל כל האילנות,  
דאף על פי שהן רצופים - הויא חזקה,  
**שהרי אכל העומדים ליעקר,**

**ואותן העומדים להתקיים,**

**אבל הכא שאינו אוכל כל אילנות,**

**אלא שלישי בכל שנה,**

אם היו ל"ג אילנות בג' סאין,

**הרי יש בהן ג' אילנות העומדין ליעקר,**

וכשהוא אוכל י"א אילנות בכל שנה,

שמא באותן י"א שאוכל אותן בשנה זו,

יש בהן ב' או ג' שעומדין ליעקר,

**ובעינין בכל שנה,**

**שיאכל שלישי - מאותן העומדין להתקיים.**

**וביותר מבית סאה לעשרה,**

**נראה דלא קנה קרקע כל עיקר,**

**ולא כפירוש הקונטרס דפירש,**

דדוקא בכל הקרקע - הוא דלא הוי חזקה,

אבל במה שצריך לאילנות - הוי חזקה.

**הגמרא מביאה שיעור מדוייק - והתוס' מבררים בהמשך,  
מה הדין כשזה מתרחק מהשיעור**

הגמרא לומדת מהו השיעור המדוייק שגדרש, על מנת  
שיורה על חזקה בקרקע. "היו לו שלשים אילנות ממטע עשרה  
לבית סאה, אכל עשרה בשנה זו ועשרה בשנה זו ועשרה  
בשנה זו - הרי זו חזקה!"

**הניתוח הנכון הוא להסתכל מעט מעבר לשיעור המצויין,  
אלא לנתח האם שינוי למטה או למטה ישנה את הדין,  
ומיצד**

[אחד היסודות הידועים שהגמרא עושה הינה ניתוח  
רגישות. כלומר, עם היות ונאמר שיעור אחד ויחיד. הרי  
אנו בודקים מה ישפיע על הדין אם השיעור ישתנה  
לכל כיוון. ועל כן פותחים בהגברת הצפיפות, לא רק  
עשר אילנות לבית סאה. ומילות המפתח היינן "דפחות  
.. וביותר".

ובשניהם חלוקים התוס' על פירוש הקונטרס.  
צפיפות יתר לדעת הקונטרס הוא כיער ולא קנה - וכאן  
התוס' מוכיחים שכן קנה. (אם כי הרשב"א מבאר כי  
מאחר ויש עצים שב"כוח" הינם אמורים להיעקר - הרי  
הוא חייב לאכול מעצים שיש להם קיום). ובניגוד לכך,  
כאשר יש גידול - הרי לשיטת הקונטרס קנה חלקית  
(במה שצריך לאילנות) בעוד שהתוספות הולכים עד  
הקמה, ולא קנה קרקע כל עיקר.]

ממטע ט' - שלש לבית סאה,  
ואכל אחת בשנה זו ואחת בשנה זו,

**לא הויא חזקה;**

מידי דהוה אשלשים,

**היכא דלא בזיי בזוי.**

והני אילנות - לא בגדולים איירי,

דגדולים - לא הוו אלא ג' לבית סאה,

כדאמרין בפרק לא יחפור (לעיל דף כו:).

**על מנת להראות כי השדה הוא שלו, אין לו צורך לאכול  
את מלוא השדה, אלא די לנו שהוא אוכל חלק בכל שנה  
נפרדת**

מדייקת הגמרא "אמר אבוי, מדרבי ישמעאל נשמע לרבנן:  
היו לו שלשים אילנות ממטע עשרה לבית סאה, אכל עשרה  
בשנה זו ועשרה בשנה זו ועשרה בשנה זו - הרי זו חזקה!"  
כלומר, יחידת השדה הינה של ג' סאין. ורמת הפיזור הינה  
שיש שלשים אילנות קטנים לכללות השדה, והחשבון לבית  
סאה הוא עשר.

ולכאורה במקום לקחת אילנות קטנים, היתה יכולה להיות  
דוגמא אחת, אשר מבטאת בדיוק את אותו היחס. בכלל השדה  
יש תשעה אילנות, ובכל בית סאה יש ג' אילנות. הגמרא לעיל  
הביאה שתי דוגמאות, הן שבבית סאה היו עשר אילנות או  
שהיו בה רק ג' אילנות גדולים. ואם יאכל כל שנה רק מאילן  
אחד - לא יהיה לדבר היכר. כי לא רואים כי הדבר מפוזר  
על פני כל השדה. ולכן ציין אבוי בדווקא רק את הדוגמא עם  
שלשים אילנות לג' בתי סאה.

**נדרש כאן לא רק עיקרון הצפיפות, אלא במקום בו לא  
ניכר בעלותו - אין זו חזקה**

[התוס' מלמדים אותנו כי להלכה נדרש לעתים יותר  
מגורם יחיד. ומה שבחר לציין את הדוגמא באילנות  
קטנים היה ב"דווקא", כי פרט לעיקרון הצפיפות, קיים  
עיקרון נוסף, שבאותה צפיפות אם יחסר - לא תהיה  
חזקה, והוא שיהיה פיזור מספיק, שנראה שהוא אכן  
אוכל לא באופן מקרי. וכך שאוכל רק מאילן אחד בכל  
בית סאה - אין הוא מראה את בעלותו לאחרים.

פרשנים מוסיפים, כי אפילו אם יאכל את כל העשר  
אילנות רק מבית סאה אחד - לא יוכל להיות הדבר  
פיזור נאות עבור כלל השדה, כי בעצם יש לנו ג' שדות,  
ובכולם צריך שיראה הפיזור. ורק כך יהיה נראה שהוא  
אכן אינו חושש להשתמש בכל השדה.]

**ממטע י' לבית סאה -**

פ"ה,

**דפחות מבית סאה לעשרה אילנות -**

**הוו סמיכי ביותר,**

**והוו כיער - ולא הוי חזקה.**

**ואין נראה,**

דהא מוכח בשמעתין,

**ההתייחסות לצפיפות היתר - הן הבנת הדעה שאינו מועיל, והן הדחייה שכן מועיל**

ההוכחה שצפיפות אינה מפריעה נלמדת מאספסתא, וכך מקשה רבא בהמשך (לז, ב) על נהרדעי, שאם כן כיצד יקנה באספסתא? לעומת הרשב"ם שסובר, כי ההתנהגות הינה שביער מלכתחילה אינו בא לשמור על העצים, אלא חלק מהם הולך להתכלות כחומר גלם, ואולי זו הסיבה שלא מיחה, כי גידול יתר אינו מראה על הנהגת בני אדם. ועל דרך זה מיישבו הרשב"א, שעצם זה שאכל עצים העומדים להיעקר - זו היתה הסיבה שמלכתחילה לא מחא.

### **ממטע עשרה לבית סאה -**

**קשה לר"י,**

**דמאי שנא חזקה ממכר,**

דהיכא דקנה ג' - קנה קרקע,

**ועשרה לבית סאה - הוּ מפורזים,**

**ולא קנה קרקע,**

דבעשר לבית סאה,

יש מאתן וחמשין לכל אילן,

ובהמוכר את הספינה (לקמן דף פב:),

גבי קנה ג' כו' אמר,

כמה יהא ביניהן,

משמנה ועד שש עשרה,

**אבל יותר מי"ו - הוּ מפורזין,**

וכשיש ביניהן י"ו,

הוי לכל אילן ח' אמות מכל צד סביבותיו,

דהיינו שבלא של י"ו על י"ו עגולה,

שהאילן יונק סביבותיו בשוה וי"ו על י"ו מרובעים,

הוּ מאתן וחמשין ושית דל רביע מינייהו,

דמרובע יתר על העיגול רביע,

לא ישאר אפילו מאתים,

**אלמא לא הוי כשיעור י' לבית סאה.**

**ושמא יש לחלק בין מכר לחזקה,**

דגבי מכר - **ודאי לא אמר דקנה קרקע,**

**אם אינו רצופין כדרך שבני אדם רגילין ליטע,**

**ודרך בני אדם אין להרחיק,**

יותר מי"ו אמה אילן מאילן,

**אף על פי שנכנסת יניקה של זה,**

**בתוך יניקה של זה,**

שאיננות גדולים יונקין י"ו אמה מכל צד,

ולכך אין דרך להרחיק אילן מאילן,

כל שיעור יניקתם דהיינו ל"ב,

**דא"כ לא יטע איש בשדה גדולה,**

**אלא ב' אילנות או ג'.**

אבל גבי חזקה,

**הויא חזקה כשיעור יניקה,**

**אף על פי שהן מרוחקין כשיעור יניקה.**

**אבל קשה לר"י,**

**דיפה כח הדיוס מכח הקדש,**

**דגבי הדיוס - קנה שלשה,**

קנה קרקע משמנה ועד י"ו,

**וגבי הקדש - תניא,**

בסוף המוכר את הבית (לקמן דף עב.),

הקדיש שלשה אילנות ממטע עשרה לבית סאה,

הרי זה הקדיש את הקרקע,

פחות מכאן או יותר על כן,

לא הקדיש את הקרקע,

**מאי שנא הקדש ממכר.**

ופי' הקונטרס,

בסוף המוכר את הבית (שם ד"ה ממטע),

דהתם - **בדעת מוכר תליא מילתא,**

אבל גבי הקדש - **ביניקה תליא מילתא.**

ובהמוכר את הספינה (שם דף פג. ד"ה כמה),

פירש גבי מכר,

והוא הדין למקדיש אילנות,

דהוי נמי האי שיעורא,

וברייתא דהמוכר את הבית (שם דף עב.),

דקתני בהקדיש עשרה לבית סאה פליגא.

וראיה מתוספתא דמכילתין,

דקתני גבי קנה ג' קנה קרקע,

וכמה יהו קרובים זה לזה,

כדי שיהא הבקר עובר בכליו

[דף לז עמוד א]

וכמה יהו מרוחקים,

ממטע עשרה לבית סאה,

פחות מכאן או יותר על כן,

או שקנה בזה אחר זה,

לא קנה את הקרקע ולא את האילן שביניהם,

ובתר הכי קתני במקדיש ההיא,

דמייתי בהמוכר את הבית (לקמן דף עב.).

ונראה דפחות מכאן דקתני,

גבי הקדש קאי נמי,

אכדי שיעבור בקר וכליו,

ויותר מכאן קאי אעשר לבית סאה,

כמו גבי מכר.

**ולפי זה נמי ליכא למימר,**

**דאין חילוק בין חזקה למכר,**

וסבר אביי כההיא ברייתא דתוספתא,

דהא אביי גופיה סבר כרב נחמן,

דאמר מח' ועד ששה עשר,



שוודאי ידעו את החשבון, הוא שלפי הקירוב אמנם יש סטייה של פחות מחמישה אחוזים מהשטח הכולל. אבל אפילו בסטטיסטיקה המודרנית פחות מחמישה אחוזים נקרא סטייה קטנה ביותר.

### הבסיס לחשבון התוס', מצוי בסוגיה בפרק המוכר את הספינה

יש להקדים את הסוגיא לגבי החשבון של המכירה (ב"ב פב, א) קנה שלשה - קנה קרקע. וכמה? .. ומסקינן: תניא בברייתא כוותיה דאביי: הרי זה קנה תחתיהן וביניהן וחוצה להם כמלוא אורה וסלו. ודנה הגמרא כמה זה נחשב ביניהם, ועונה רבא אמר רב נחמן אמר שמואל: משמונה ועד שש עשרה. וכן ההלכה. כלומר, התוס' מתמצתים לנו את הסוגיה, ומכניסים אותנו הישר לתוך מסקנת הדברים.

### אכן יש מקום לחלק בין מכר לחוקה

פער כזה משמעותי מצריך תירוץ טוב. ומעלה ר"י סברא, כי אם היו אנשים נוטעים לפי מלוא שטח היניקה, ובפרט באילנות גדולים, שבהם שיעור היניקה הוא כפול 16 אמות לכל צד, שאז זה יוצר מרובע של 32 אמה - בקושי היו נכנסים שניים או שלוש אילנות. ומאחר וברור כי זה אינו הגיוני כלל, הרי דרך בני האדם הינה להרחיק הרבה פחות. כי מכירה הינה לפי הדרך שבני האדם רגילים ליטע. מאחר ובשעת המשא ומתן לא נאמר דבר לגבי הקרקע, אלא אנו הולכים לפי המקובל. בעוד שהחוקה היא שהמחזיק טוען, כי כל השדה שייך לו.

### מקשה ר"י, שכוח ההקדש קטן מכוח המכר של ההדיוט, וזה מנוגד לכלל שלא יכול להיות שיפה כח ההדיוט מן ההקדש

בסוגיא של המוכר את הבית יש דיון לגבי הקדש. ומובא בברייתא שני מצבים. תניא: הקדיש שלשה אילנות ממשע עשרה לבית סאה - הרי הקדיש את הקרקע ואת האילנות שביניהם. אבל לעומת זאת פחות מכאן, לא הקדיש את הקרקע. כלומר, במרחק שהוא פחות מט"ו אמה אין ההקדש זוכה בקרקע. ואילו ראינו כי לגבי מכר, אם יש מרחק של 16 אמה במכירה - בשלושה עצים היוצרים משולש - הרי הוא כן זוכה בקרקע ביניהן.

### הטעם לחילוק בין מכירה - כח הסברה, ולבין ההקדש - כוח המציאות

אכן חייבים לומר, שאלו הן שתי פעולות שונות, ומבוססות על דעת האדם ועל המציאות. וכפי שראינו לעיל, הרי לא סביר שנלך לגבי היניקה במכירה, ולכן אנו משנים ואומרים, כי אדם הולך לפי ההגיון שנח לו, ולא לפני המציאות. אבל ההקדש הולך לפי כח היניקה, שזו אכן המציאות. שהרי האדם לא יטה זאת לרעתו. (וזה לפי הקונטרס בהמוכר את הבית).

### עם היות ואין מחלוקת בין מכר להקדש, הרי כן נשארנו שיי חילוק בין הקדש למכר

לעומת זאת, בפרק המוכר את הספינה כן הלך שההקדש והמכירה שווים הם, וביאר כי הברייתות הן החולקות. והביא ראייה לדבריו, שאין חילוק בין מכירה להקדש מתוספתא.

דא"ל אביי לרב יוסף,  
לא תפלוג עליה דר"נ.

וא"ת,

ואי מדמינן מכר להקדש,  
אם כן קשיא דר' שמעון אדר' שמעון,  
דההיא דהמוכר את הבית,  
מוקמינן לה כר' שמעון,  
ובהמוכר את הספינה (לקמן דף פג.) אמר,  
רבי מאיר ור' שמעון אומרים,  
הנוטע את כרמו ח' על ח',  
מותר להביא זרע לשם,  
אלמא חשיב ר' שמעון בח' אמות מפוזרים,  
ומייתי התם ראייה מינה למכר אילנות.

ונראה לרשב"א,

**דלא מוקי לה,**

ההיא דההמוכר את הבית (לקמן דף עב.),

**לגמרי כרבי שמעון,**

**אלא במאי דקא סבר,**

מקדיש בעין רעה הוא מקדיש,

**אבל במאי דחשיב** בח' אמות מפוזרים,

**לא קיימא כוותיה.**

### ניתן ללמוד מדברי רבי ישמעאל, כי גם ביחס למטע שאכל רק שליש - הרי יש כאן חוקה

שנינו במשנה: אמר רבי ישמעאל: במה דברים אמורים בשדה הלבן, אבל בשדה אילן, כנס את תבואתו, ומסק את זיתיו, וכנס את קייצו, הרי אלו שלש שנים: הגמרא מביאה את דיוקו של אביי: "אמר אביי, מדרבי ישמעאל (ששלוש לקיטות בשלוש מקומות יוצרות חוקה) נשמע לרבנן: היו לו שלשים אילנות ממשע עשרה לבית סאה, אכל עשרה בשנה זו ועשרה בשנה זו ועשרה בשנה זו - הרי זו חוקה!" והחידוש הינו שעם היות ובכל שנה אכל רק שליש מהאילנות, אלא מאחר ואוכל לשלוש שנים - הרי בסופו של דבר בזמן החוקה יכסה את כל השדה. על כל פנים, פיזור האילנות המדובר הינו שבכל בית סאה יש עשרה אילנות.

### מקשה ר"י שהשטח המתקבל על ידי חוקה הוא כ250 אמות מרובעות לכל עץ, בעוד שבמכירה הוא פחות מ200 אמות מרובעות

הקשה ר"י, מדוע שתי פעולות שנראות כדומות חוקה ומכירה, והקונה או המחזיק מקבל שטח בקרקע שונה. בית סאה הם חמישים אמות על חמישים אמות. לפי החשבון של עשרה אילנות בבית סאה. ולפיכך יוצא כי כמות הקרקע המתקבלת לעץ, על ידי פעולת חוקה הינה 250 אמות מרובעות, בעוד שכמות הקרקע שנותנים לו בפעולת המכר היא קטנה בהרבה, והחישוב של הקירוב הוא פחות מ- 200 אמות מרובעות. (אגב החישוב המתמטי המדוייק של השטח עם המספר פאי הוא כמאתיים, ועדיין המרחק בין מאתיים למאתיים וחמישים הוא עצום). וחלק מהגאונות של התוספות,

וא"ת,

**והיכי מצי מיירי** בבנות שוח,

**והא** בריש פירקין אמרינן,

גבי חזקה **בעינן**,

**דבעידנא - דאיתיה להאי** פירא,

**ליתא להאי** פירא,

והכא כשאכל פירות שנה ראשונה ושניה,

כבר נחנטו פירות שנת ג'.

וי"ל,

**כיון שעדיין** יש שנה עד גמר שלהן,

**הוי שפיר**,

'בעידנא דאיתיה להאי פירא - ליתא להאי פירא'.

### **פשט הרשב"ם על הבעיה באכילה חלקית מהשדה - מוכיח חוסר בעלות מוחלטת**

הגמרא הביאה את דעת רבי ישמעאל, הסובר כי גם כשאוכל מקצת פירות - הרי זה חזקה לכללות השדה. וצמצמה הגמרא כלל זה והעמידה, כי מדובר דווקא באופן שלא יצאו, כלומר לא הניבו שאר העצים פירות. לפירוש הרשב"ם, מאחר ואכל רק מקצת - הרי הוא מגלה כי הוא מתיירא, להחזיק חזקה גמורה, ואין כל השדה שלו. והתוס' מביאים את פירושו של רבינו חננאל.

### **רבינו חננאל בחר להעמיד את הסוגיה בצמח מסויים, בנות שוח, מכיוון שיש לו תמונת ייחודיות**

ראשית יש לבאר מהי המציאות המיוחדת של צמח הבנות שוח. ומאחר וזמן החנטה של צמח זה, בניגוד לכל הצמחים שזה באותה שנה, וכאן זה לוקח ג' שנים, הרי על מנת לדעת את איסורו בשביעית, החשבון הינו הזמן בו גדל באיסור. ולכן מה שהחל לגדול בשנת השביעית יצא רק בעוד שלוש שנים בשנת המחזור השניה לשמיטה. ונמצא כי מציאות שבה לא יגדלו כל הפירות יחדיו - יכולה להתקיים רק בצמח זה.

### **יש להפריד את חזקת הפירות על פי זמן הלקיטה, ולא על זמן הימצאותם**

מקשים התוס', שהרי הולכים אנו לבאר את שיטת רבי ישמעאל. ומציאות כזו, שכל פעולה הינה חדשה לגמרי. ואילו כאן בפירות, הרי בשעה שגדלים הפירות של שנה מסויימת - כבר שאר הפירות גם כן בתהליך של חנטה. ומתוך כך מתרצים, שכמו שבנגיחות הזמן הקובע הינו מעשה הנגיחה, הרי כאן מה שקובע הוא מעשה הלקיטה, ולא הימצאות הפרי. שכאילו בהיות ממתין ללקיטה הוא כעין בוסר ולא כעין פרי.

### **הגישה לרבינו חננאל בתוספות**

[המעניין לראות שהתוספות השתמשו מאות פעם בפירוש רבינו חננאל, אך כל פעם נקטו בפועל אחר. גירסא, פירוש פסיקה, סברה. בין שהם מקבלים את פירושו ובין אם הם דוחים אותו. וכן מעניין שהם פעמים רבות לא רק שמביאים את פירושו לחוד, אלא עסוקים בהשוואתו לפירושים אחרים, בפרט בהם הוא חלוק. ונמצא כי פרט לכך שהתוספות מדייקים

והתוספות מבארים את התוספתא, ומדוע אין כאן חילוק בין הקדש למכר. והדבר הוא לשני הכיוונים, הן יותר מכאן והן על פחות מכאן. ומעירים כי מאחר ואבוי סובר כרב נחמן, הרי חייבים כן לומר שיש חילוק בין מכר להקדש.

### **גם שהובאה דעתו של רבי שמעון - הרי הברייתא חלוקה עליו בעניין אחד, ומקבלת דבריו רק שהמקדיש - הוא מקדיש בעין רעה**

התוס' מראים כי לא ניתן לומר, שיש מחלוקת בשתי סברות של רבי שמעון. כי עם היות שבסוגיה בה נאמר כי המקדיש לא הקדיש את הקרקע, ואמרנו שהיא כשיטת רבי שמעון, שהמקדיש בעין רעה מקדיש, הרי מה שהובאה דעתו הוא רק לעניין זה, וממילא אין הברייתא מקבלת את דעתו, במה שאמר שהנטע את כרמו ח' על ח', רשאי להביא זרע לשם.

### **יש לצלול ולהבין כאשר דברים שהיה נראה לנו מובט ראשון שהם צריכים להיות בשיעור שווה, ובמציאות הינם חלוקים**

[אחד הדברים שנראה לנו כי פעולות שונות צריכות להיות בשיעור שווה, כגון מכר וחזקה. וכאשר מגלים אנו פער בחשבון מיד עולה השאלה "מאי שנא"? ואז צוללים התוס' לבאר כי יש לחלק. וגם זה מאחר וזו סברא, אומרים אותה בתור "שמא". שלגבי מכר - כדרך בני אדם, בעוד שחזקה - הרי זה כשיעור יניקה.

ועם היות והיה מקום לדון לגבי מושג שלישי של הקדש. הרי מראים התוס' בתירוצם הראשון, כי אותה סברא קיימת גם כאן. ומאחר והם מוכיחים שהקונטרס עצמו הביא כי אין לחלק, וסומך יתדותיו מהתוספתא, הרי אולי שזה המקום מדוע גם על החלק הראשון נשאר רק בדרגה של שמא.]

### **היכא דלא אפיק -**

פירש ר"ח,

**כגון** בנות שוח,

**שמסעה שנחנטו עד לקיטתן** - ג' שנים,

כדתנן (שביעית פ"ה מ"א),

'בנות שוח - שביעית שלהן שנה שניה',

פירוש,

בשנה ב' של שמיטה,

**לפי** שאותן פירות,

**שנלקטים בשנה ב'** של שמיטה,

**נחנטו** בשביעית, **ואסורין** - כדן שביעית.

**ולכן** אוקמה ר"ח **בבנות שוח,**

**דבשאר אילנות,**

באלף שנים - **לא יארע זה,**

דל' אילנות - ילקו בשדפון ג' שנים,

ואותן שילקו בשנה זו,

לא ילקו בשנה זו,

ובזו בזויי.

**ליטע אחרים במקומן לכשיתייבשו,**  
גם חזקתו - יש לו להועיל לענין זה.

**מציאות בו האחד מחזיק באילנות והשני מחזיק בקרקע**  
- גוררת מחלוקת אמוראים על אופן החלוקה

הגמרא מספרת על חלוקת הקרקע באופן הבא: "זה החזיק באילנות וזה החזיק בקרקע - ונחלקו על כך אמוראים. אמר רב זביד: זה קנה אילנות וזה קנה קרקע. (אלא שאם כן עולה מאליה השאלה, מכיוון שיש לו רק אילנות, שהם דבר זמני, ושום דבר בקרקע) מתקיף לה רב פפא: אם כן, אין לו לבעל אילנות בקרקע כלום, לימא ליה בעל קרקע לבעל אילנות: עקור אילנך שקול וזיל! (ומתוך קושיא זו, סולל רב פפא צורת חלוקה אחרת). אלא אמר רב פפא: זה קנה אילנות וחצי קרקע, וזה קנה חצי קרקע.

**מכירה נפרדת לאילנות ולקרקע - ולא באופן של חזקת**  
**ג' שנים, אלא באופן של מעשה חזקה בגוף הקנייה**

התוס', בשעה שבאים לחלוק על פירוש הקונטרס - הרי הם מביאים את תמציתו תחילה. המכירה מלכתחילה היתה מפורצת, וכל אחד מהם כנגד המכירה עשה פעולת חזקה. וכפי שבקרקע מספיק לעדור מעט, ובאילנות - לבצע פעולה מתקנת, המוכיחה על חזקה. משמעות הפשיחה מובאת לקמן (נד, א) שהוא נוטל חלק מענפי הדקל. ומכיוון שהיו מרובים, ולא התאפשר כיאות לדקל לצמוח - הרי זה בדומה לפעולת זימור, שהיא סיוע בגידול העץ. שלמרות שהוא מוריד מענפי העץ - אבל זה נועד להגברת הגדילה, כי הם חסמו את גידול העץ.

**שלבי הוכחת התוס' מסודרים, ומראים כי הפלפול הוא**  
**על מנת לחתור אל האמת**

[שלבי התוס' מסודרים להפליא. בתחילה הבאת פירוש הקונטרס, עם הדגשה שאינו מדבר על חזקת ג' שנים. לאחר מכן שתי קושיות מהותיות, הקושיה הראשונה קשורה למיקום הסוגיה, שעצם מיקומה כאן מוכיח כי לא ניתן לומר שאין זה מדובר על חזקת ג' שנים. הקושיה השנייה - מדוע בחר רק אחד מסוגי הקניין בדווקא, ולא שטר כסף או חליפין.

ומתוך הקושיות הללו, סוללים (בשם ר"י) הבנה מחודשת, שאכן זה כן חזקת ג' שנים, ומבארים את מחלוקת האמוראים, כי לא יעלה על הדעת שיקנה אילנות באופן חד פעמי, ומצד שני הרי גם לא קונה את הקרקע, ומתוך כך מחדשים, שהוא קונה רק את הזכות ליטע במקומם, במידה ויתייבשו. ונמצא כי שניהם כאחד חולקים על בעל הבית המערער, אלא שיש ביניהם הסכמה על החלוקה ביניהם, כל אמורא לפי שיטתו.]

**לימא ליה בעל קרקע [לבעל אילנות] עקור**  
**אילנך שקול וזיל -**

**פירוש,**

לכשיתייבשו.

בגירסאות, וממילא חשוב היה להם להשוות בין היתר לגירסתו, הרי יש גם להדגיש, כי בפרט שיש כאן פירוש שונה, לעתים דווקא התוספות נוטים אחריו, ולעתים מבארים את שיטתו, אך חלוקים עליו.]

**זה החזיק באילנות כו' -**

פ"ה,

**דלאו בחזקת ג' שנים איירי,**  
**אלא שמכר לזה קרקע ולזה אילנות,**  
**והחזיק כל אחד בשלו,**

כגון דרפק בה פורתא,  
ובעל אילנות פשחינהו,  
כדאמר לקמן,  
האי מאן דפשח דיקלא,  
אדעתא דדיקלא - קני.

וקשה לר"י,

**דלא הוה ליה למיקבעיה אמתניתין דהכא,**  
**דאיירי בחזקת ג' שנים,**  
**אלא לקמן גבי חזקות של קנין.**

ועוד,

**דאמאי נקט חזקה טפי משטר וכסף וחליפין,**  
**הוה ליה למינקט מכר סתם,**  
**כדנקט מכר בכולה סוגיא דבסמוך.**

ונראה לר"י,

**דאיירי בחזקת ג' שנים,**  
דלרב זביד - זה קנה אילנות וזה קנה קרקע,  
ואין לבעל אילנות בקרקע כלום,  
ולכך כי יבשו - לא ישע אחרים במקומן,  
ורב פפא סבר,  
דזה קנה אילנות וחצי קרקע,  
**פירוש,**

**לא שיקנה בגוף הקרקע כלום,**  
שהרי זה החזיק בכל הקרקע,  
**אלא לענין שאם יתייבשו,**  
ישע אחרים במקומן.

ומינה שמעינן בסמוך,

דמכר לזה אילנות ולזה קרקע,  
דלרב זביד,  
אין לבעל אילנות בקרקע כלום,  
ליטע אחרים במקומן לכשיבשו,  
ולרב פפא יש לו,

**דסברא הוא,**

דאם מכר לזה אילנות ולזה קרקע,  
**בסתם קנה בעל אילנות הקרקע,**

## בשלב הראשון צועדים התוס', כי ברור שכל עוד שהאילנות קיימים - יש לו זכות להישאר

מבהירים התוס', שמאחר וקנה את האילנות, הרי כעת וודאי שהוא רשאי להשתמש בהם. ונמצא כי הוא וודאי שקיבל את הזכות בקרקע כל עוד שהאילנות חיים. והקושי הוא כיצד יחול הקניין של קונה הקרקע מאוחר יותר. ומדגישים כי עצם מכירת ג' האילנות - הרי יוצרת תחתיהם סביבה.

## קיימת סברא נגדית, שלכאורה יוכל לסלקו מיידית, אף לפני שייבשו האילנות

מצד שני הולכים התוס' בכיוון הקיצוני, כי מאחר וכל אחד מהם קיבל רק עניין אחד - או קרקע או אילנות, הרי כמו המעשה בין קין והבל, יאמר לו מה אתה עושה בקרקע שלי? כי הכלל של שלוש אילנות היוצרות קרקע, הוא רק כאשר אין הדבר מתנגש עם ההבטחה הברורה, שמלוא הקרקע הינה רק שלי. והליכה בכיוון כזה, מעלה טענה, שאין לך כאן כל קיום, אף טרם שייבשו האילנות.

## המסקנה מתהפכת, ולא רק שהוא מקבל את הזכות של נזכחות באילן עד שייבש, אלא גם את הזכות ליטע בו מחדש

ועם היות שכאשר מגיע לוקח בפני עצמו, וקונה שני אילנות - הרי אינו מקבל קרקע, הרי וודאי שלא יוכל לסלקו טרם שימות. הרי כאן המצב גרוע עוד יותר מכך, כי בעל הקרקע טוען שאין לו כלל קרקע. אלא חייבים אנו לחזור בנו, ולומר כפי שהעלינו בראשונה - כי בעל האילנות קנה את מקום הגזע, רק לעניין שיוכל ליטע אחרים במקום בשעה שייבשו.

## מסקנת התוס', שגם בב' אילנות - קיימת לו הזכות ליטע אחרים במקומם

התוס' מחזקים עוד יותר את סברתם. שאפילו בשני אילנות, שבקניה רגילה אינו מקבל קרקע, הרי במכירה מיוחדת זו - כל מהות המכירה הינה בעין יפה. נכון שיש לו כביכול, רק אילנות. אבל העין יפה, מאפשרת לו שתמיד יהיו לו אילנות, ואפילו שיהיו רק ב' עצים בלבד.

## סדר השלבים אינו מהקל אל הכבד, אלא בעצם הוא מראה את דרך החשיבה

[מהלך תוס' זה מעביר אותנו ארבעה שלבים, והמרתק הינו כי ממצב (השלב הראשון - "פירוש") בו אמרנו כי יסלקו אותו לכשייבש, אנו הולכים לכיוון המחמיר יותר על בעל העצים (השלב השני של "ועוד מצינו למימר .. דקאמר לי היכי לדידי .. אי חשיב האי טעמא"), שניתן יהיה לשלחו מיידית. ואז חל היפוך, ואנו בעצם מחדשים כי יש כלל שהוא זוכה ביכולת ליטע במקום הגזע (השלב השלישי - "אלא וודאי לית לך למימר האי טעמא", ועוד יותר שאפילו מדובר רק בשני אילנות, שבמכירה רגילה - אינו זוכה כלל לקרקע, הרי כאן זו מכירה ייחודית. (השלב הרביעי - "ומיירי .. בין ב .. ובין ב .. דאפילו .. ואפילו .. משום - כי היכי לדידך בעין יפה זבין").]

ואף על פי שכך הוא אמת לרב זביד, מכל מקום פריך ליה רב פפא, דאין סברא שידחוק אותו מיד לעקרו כשיבש, כיון דג' אילנות מכר לו.

## ועוד מצינו למימר,

'עקור אילנך' - לאלתר קאמר, והכי קשיא ליה לרב פפא, כיון דאפילו בג' אילנות אמרת, דאין לו בקרקע כלום, אף על גב דבעלמא, בג' אילנות - אית ליה קרקע, משום דבשני לקוחות - שאני, דקאמר ליה, 'כי היכי דלדידי - לית לי באילנות, הכי נמי לדידך - לית לך בקרקע', אי חשיב האי טעמא, א"כ לאלתר נמי קודם שיבש, לימא ליה עקור אילנך.

## ואף על גב דבעלמא,

בחד לוקח, בקנה שנים - דלא קנה קרקע, מ"מ יעמוד שם האילן עד שימות, הכא - גרע טפי, מהאי טעמא, דאמר ליה - 'כי היכי דלדידי כו', אלא ודאי לית לך למימר האי טעמא, הלכך כשמכר לזה קרקע ולזה אילנות, בעל אילנות - קנה מקום הגזע, ליטע אחרים במקומן כשייבשו.

ומיירי - בין בג' אילנות בין בב' כדפ"ה, דאפילו בג' - אין לו קרקע הצריך לאילנות, [כמו] שפירש בהדיא לזה קרקע, ואפילו בב' אילנות כשיבשו, יטע אחרים במקומן, משום 'כי היכי דלדידך בעין יפה זבין' כו'.

## לכאורה מאחר ובעל האילנות אין לו כל אחיזה בקרקע - הרי יוכל לסלקו, שיעקור האילנות

הגמרא מביאה מקרה בו האחד החזיק באילנות והשני החזיק בקרקע. לשיטת רב זביד כל אחד קונה את מה שהוא מחזיק בלבד. אלא שעל כך בא רב פפא בהתקפה. (הלשון אצל רב פפא הינה התקפה, והדבר מופיע כחמישים פעם). שמאחר ולבעל האילנות אין כל אחיזה בקרקע, הרי כל אחיזת האילנות הינה רק זמנית. ואם כן הוא יוכל לסלקו, שיעקור את האילנות שלו וילך.

[דף לז עמוד ב]

## הטענה של הלוקח לסלק את בעל האילן היבש היא גם מכיוונים נוספים

התירץ השני אינו קשור להכחשת הקרקע או להפרעת החרישה, שהרי האילן התייבש. אלא מאחר ולך אין כאן כל תועלת באילן זה, והינך תופס לי את מקום הקרקע ליכולתי לזרוע בו דבר שיש בו תועלת, הרי זה בבחינת מידת סדום, שהרי אינך חסר דבר במה שהינך משאיר את האילן ואינו עוקרו, כי בהיותו יבש לא יוצא ממנו פירות. בעוד שעבורי המקום כן נחוץ.

### מהלך התוס' מבהיר את זה שיש כאן ריבוי סברות

[תמיד יש להבין היטב את המציאות. ויש באילן שתי בעיות, הכחשת הקרקע, שיש כאן שני מצבים, מעצם זה שהאילן נמצא לפני שייבש, ועל זה נדרש שיור. והן גם לאחר שייבש, על הזכות לטעת. כי בשעה ששייר המוכר, כבר שייר לעצמו כולל על השלב שייבש האילן. ועל כך מדגישים התוס' "ולאו טעמא .. מצי אמר ליה". ומרחיבים על המציאות השניה התוס' ואומרים "ועוד". שמצד נוסף קיימת הדרישה של חסימת המקום, שהיא הדרישה ממש להשקיע בעקירת האילן, על מנת לפנות לו מקום.]

### מכר אילנות ושייר קרקע -

**פ"ה דבב' אילנות איירי,**

**דבג' - הכל מודין דקנה קרקע,**

כדתנן בהמוכר את הספינה (לקמן דף פא.),

ומוקי לה בגמ' כרבנן,

ודחי ומוקי לה אפילו כר"ע.

**ולפי זה רישא דקתני,**

'שנים - אין לו קרקע',

**לא אתי כר"ע.**

**וכן מוכח** בסוף המוכר את הבית (שם דף עב. ושם),

דקתני,

**הקדיש ג' אילנות** ממשע י' לבית סאה כו',

בזה אחר זה - **לא הקדיש את הקרקע,**

ופריך מני,

**אילימא רבי עקיבא,**

האמר מוכר בעין יפה מוכר וכ"ש מקדיש,

פירוש,

**ואמאי** בזה אחר זה - **לא הקדיש את הקרקע,**

**אלמא משמע,**

**דקנה אילן אחד - נמי קנה קרקע.**

**ואין נראה לר"י,**

**דהא כיון דהא דתנן,**

בהמוכר את הספינה (שם דף פא.),

**קנה ג' - קנה קרקע,**

**מוקי נמי כר"ע,**

## דאי לא מצי למימר ליה עקור אילנך שקול וזיל -

**פירוש,**

לכשייבש.

### ובלאו טעמא דמכחשי ארעא,

אי לא משייר,

מצי א"ל עקור אילנא,

דעל כרחו לא יעכב האילן בשדהו.

ועוד,

שרוצה לזרוע מקום האילן.

## אפילו מוכר בעין יפה, מכיוון שהשאיר לעצמו אילנות בודדים - השאיר לו את זכות הקרקע, שאלמלא כן, היו מכריחים אותו לעקור

הגמרא ברצותה להדגיש את ההבדל בין רבי עקיבא לרבנן פותחת (בעמוד הקודם) בסוגיה שהיא פשוטה, ועוברת לסוגיה שיש בה חידוש. בתוס' הראשון אנו דנים על הסוגיה הפשוטה. שאם מכר את הקרקע שייר לפניו אפילו שני אילנות או אילן בודד, הרי המכירה כללה גם את הקרקע, לעניין שאם ייבש, יוכל ליטע אחרים במקומם. ומדייקת הגמרא, שאפילו רבי עקיבא שאמר כי המוכר מוכר בעין יפה, הרי יש לצמצם זאת רק לעניין הבור והדות, שאפילו שזה נשאר למוכר, יצטרך חקנות ממנו דרך ללכת לבורו, כי מציאותם אינה מקלקלת את קרקע הלוקח. אבל לגבי האילנות שהם מכחישים את הקרקע, וודאי ששייר לעצמו זכות בקרקע. ומוכיחה זאת הגמרא מסברא. שאם לא היה משייר לעצמו זכות זו, היה אומר לו הקונה לעקור מיידית את הקרקעות.

## יכולתו של לוקח הקרקע לומר עקור אילנך, הוא רק מאחר והם ייבשו

בתחילה מדייקים התוס' כשיטת הרשב"ם. שהרי ברור היה לבעל הקרקע, כי השרשים מקלקלים את הקרקע בשני אופנים. הן מצד שהם מכחישים את כוחה של הקרקע, וגם מעכבים את המחרישה. ולכן ברור היה לבעל הקרקע, שמחוייב הוא לשייר לעצמו את הקרקע של בית גידולם, על מנת שלא יוכל לטעון הלוקח, בשעה שייבשו אילנותיו, שהרי אותם לא מכר לו, אבל את הקרקע הם מזיקים, ולכן אינך יכול לטעת מחדש. וזו שיטת הרשב"ם.

## מאחר ומדובר באילנות - עיקר הבעיה היא הכחשת הקרקע, ולכן מלכתחילה שייר לעצמו את הקרקע הקשורה

מלכתחילה המוכר לא רק ששייר לעצמו את המקום, כגון לשטוח עליו פירות, אלא הוא זה שבחר גם את מלוא הזכות לטעת אילן אחר באותו המקום. ויש הלומדים, שהשאיר לו גם את הזכות להשאיר את האילן היבש, למרות שאינו נותן פירות. ולכן היה צריך מלכתחילה את שני הטעמים, על מנת למנוע מהלוקח את האפשרות לטעת, מכל סיבה שהיא.

**אם כן ע"כ לר"ע** בשנים - לא קנה קרקע,  
**דהכי משמע - דוקא** ג' קנה קרקע,  
**אבל ב' - לא קנה קרקע.**

**לכך יש לפרש להא דשמעתין,**

בג' אילנות,

**ואף על גב דבעלמא,** בג' - קנה קרקע,  
**שאני הכא,**

**דמיירי כגון** שאין שם קרקע,

אלא לצורך האילנות,

**ופירש בהדיא שמיירי הקרקע לעצמו,**

**או בשדה גדולה ואומר בפירוש,**

**שכל הקרקע משייר,**

ולכ"ע - לא קנה בגוף הקרקע כלום,

**אלא למ"ד** מוכר בעין יפה מוכר,

**יכול ליטע אחר במקומו** כשייבש.

**וההיא** דהמוכר את הבית ה"פ,

מני,

**אילימא** ר"ע ואליבא דרבנן דר"ש,

דסבירא להו'

מקדיש - בעין יפה הוא מקדיש,

**הא אמר,**

מוכר - בעין יפה הוא מוכר,

וכל שכן מקדיש,

ואלא רבנן ואליבא דרבנן דרבי שמעון,

דאמרו במקדיש - הקדיש את כולן,

הרי אומר,

מוכר - בעין רעה מוכר,

אבל מקדיש - בעין יפה מקדיש,

וכיון דסבירא להו',

**דכולי האי,**

**מקדיש בעין יפה, טפי ממכר,**

דאפילו בור ודות,

שאין הקרקע צריך להם הקדיש,

**כ"ש במקדיש אילן,**

**שהקדיש את הקרקע הצריכה לאילן,**

**ואף על גב דבמכר - לא מכר את הקרקע.**

**ומיהו,**

**אההיא דבתר הכי,**

**אי אפשר לפרש כן,**

[דקאמר] 'אלא פשיטא ר"ש,

ואליבא דמאן,

אילימא אליבא דר"ע,

**הא אמר**

**מוכר - בעין יפה מוכר - כ"ש מקדיש'.**

**ומ"מ יש לפרש בדוחק,**

דפריך מסברא,

כיון דמוכר בעין יפה מוכר,

**אית לן למימר** דמקדיש כל שכן,

**דיותר מעט בעין יפה מקדיש,**

**ובאילן אחד נמי,**

**הקדיש המקדיש את הקרקע,**

**אף על גב דבמכר - לא קנה.**

**ועוד יש לפרש,**

**דלא מכח** הקדיש זה אחר זה **דייק התם,**

דבעין רעה מקדיש,

אלא דייק מדקתני,

'הקדיש שלשה אילנות ממטע י' לבית סאה,

הרי זה הקדיש את הקרקע כולה,

לפיכך כשהוא פודה,

פודה לפי בית זרע חומר שעורים' כו',

**ואי ס"ל** דבעין יפה מקדיש,

אף על פי שהקדיש את הקרקע,

ואת האילנות בבת אחת,

**הו"ל למימר דפודה וחוזר ופודה,**

ופודה תחלה את האילנות בשויין,

וחוזר ופודה את הקרקע,

לפי בית זרע חומר שעורים,

**כדאמר רב הונא,**

**בפרק יש בערכין** (ערכין דף יד.),

הקדיש שדה מלאה אילנות,

כשהוא פודה,

פודה את האילן בשוייו,

וחוזר ופודה קרקע,

לפי בית זרע חומר שעורים בחמשים שקל כסף;

אלמא סבר רב הונא מקדיש כו',

איתיביה רב נחמן לרב הונא,

ופריך ליה מברייתא,

דהמוכר את הבית,

ומשני - הא מני ר"ש היא,

דאמר בעין רעה הוא מקדיש.

**והשתא מדקדק לקמן בפשיטות,**

**דכולה סוגיא דלקמן,**

**אליבא דרב הונא קיימא לטעמיה,**

דאמר במסכת ערכין (שם),

בעין יפה הוא מקדיש.

גדולה, בריבוי מילותיו בא לחדש שמה שמשייר לעצמו הוא הן את הקרקע של מלוא אורה וסלו, והן את הקרקע תחת העצים, אלמלא שהמוכר בעין יפה מוכר.

### **יש להבדיל בין פעולת ההקדשה, שבה ניכרת יותר העין יפה ממכירה, ואין לדמות ביניהם**

לגבי סוגיית המקדיש, הרי מחשבים התוס', כי לדעת הכל, המקדיש - בעין יפה הוא מקדיש, ומוכיחים זאת, שאם בור ודות, שאינם קשורים לקרקע - והוא מקדיש, הרי סימן שגם את הקרקע הצריכה לאילן שהקדיש. ועם היות שבמכר - לא מכר קרקע זו.

עד עכשיו תירצו שלא ניתן לעשות קל וחומר ממוכר, אלא רק במקדיש, ואילו למוכר לא יהיה לו קרקע במער א' או ב' אילנות. ואילו כעת חוזרים להקשות, מאחר והגמרא חוזרת ולומדת כל שכן מקדיש - סימן שאכן יש לדמות מכירה להקדש. ואינו מחלק בין בור ודות לאילן. ולפי זה יוצא, שמאחר ורבי עקיבא סובר כי לענין בור ודות הוא מוכר בעין יפה, כמו כן לגבי אילן אחד או שניים שמכר גם את הקרקע.

אמנם התוס' דוחקים, שאדרבא, עדיין ניתן להעמיד כי בהקדש, מאחר ומקדיש מעט יותר בעין יפה ממכירה, הרי בהקדש הוא אכן הקדיש, אולם עדיין במכירה - לא קנה.

### **אלא דייק או אלא דדייק - הוא שהתוספות נעמדים להבין את מקור הטעם והדייק במהלך הסוגיה**

[מהלך התוספות להבנת החילוק בין מכירה והקדש מבוססת על תוספתא בפרק המוכר את הבית. אלא שהתוס' נעמדים ללמוד מהיכן דייקו את הדין. ובסופו סוללים מהלך חדש, כי מה שחשבנו בתחילה שיש לדייק "מכוח הקדיש זה אחר זה - כי בעין רעה הוא מקדיש", הרי יש לומר שהם חוזרים בהם, אלא יש לדייק מכך "שהקדיש את הקרקע כולה, ולפיכך שהוא פודה - הרי לפי בית זרע חומר שעורים"]

### **התוס' מוכיחים כי יש לדייק לגבי התוספתא מאופן פדיית הקרקע לאחר הקדשתה**

ר"ע סובר, שאילן אחד ואף בשנים - בעין רעה מוכר. אלא הגמרא מדייקת שהתוספתא אינה כר"ע, ממה שנאמר בהתחלה ש'הקדיש את הקרקע כולה', פודה את האילנות והקרקע לפי הנוסחה שבתורה, אע"פ שהקדש יפסיד. כי פדיית האילנות בנפרד מהקרקע - היתה מכניסה להקדש יותר מאשר פדייתם עם הקרקע. ודין זה אינו תואם את העיקרון, שהמקדיש - בעין יפה מקדיש, ודואג לטובת הקדש. המוכיח שבעל התוספתא אינו ר"ע, מאחר שר"ע סובר שהמקדיש - בעין יפה מקדיש.

### **התוס' מוכיחים כי ניתן לדייק מהרישא מהשקלא וטדיא במסכת ערכין בין רב הונא לרב נחמן**

ראיה שניתן להבין שהפיסקה 'כשהוא פודה - פודה לפי בית זרע חומר שעורים' מבוססת על העיקרון שבעין רעה מקדיש, (ועי"ז ניתן לדחות את ראיית הרשב"ם, שרבי עקיבא סובר שהמוכר עץ אחד - בעין יפה מוכר): שכן רב הונא אומר שם בערכין, שהמקדיש שדה אילנות ובא עכשיו לפדותו, פועל

### **מחלוקת רבנן ורבי עקיבא הינה בשעה שאמר מפורשות שהוא מכר את האילנות ושייר את הקרקע לפניו**

הגמרא דנה על המקרה השני, בו עם היות ומוכר שתי אילנות - הרי המוכר שייר את הקרקע לפניו בפירושו, באמירה ברורה, כי את הקרקע הנני מעבד לעצמי. וכאן דין הקרקע תלוי במחלוקת רבנן ורבי עקיבא, האם המוכר - מוכר בעין יפה. לרבי עקיבא שאמר מוכר בעין יפה מוכר - יש למוכר את הזכות ליטע אחרים במקומם אם יבשו. ואילו לרבנן הזכות מצטמצמת, שכל עוד האילנות חיים - אכן הוא יכול לקיימם, אבל בשעה שייבשו - יוכל לומר לו עקור אילנך ולך.

### **מדייקים התוס', כי לפי הרשב"ם, לא ניתן להעמיד את הרישא גם בשיטת רבי עקיבא**

מביאים התוס' את דברי הרשב"ם, שכאן מדובר בשני אילנות, ולא בשלושה. כי המשנה בהמשך המסכת, שבשלושה קנה קרקע - היא הן לרבנן והן לרבי עקיבא. שעם היות ובתחילה הגמרא רצתה לצמצם ולהעמיד כרבנן, הרי בהמשך היא הוכיחה, כי גם רבי עקיבא מקבל אותה. ומכאן מוכיחים התוס', שמאחר הגמרא פתחה בפשיטא מכר קרקע ושייר אילנות לפניו, והמשיכה בסוגיה השניה מכר אילנות ושייר קרקע לפניו, הרי צריכים לומר שהרישא - אין לו קרקע, איננה אף בשיטת רבי עקיבא.

### **מדייקים התוס' על הברייתא של המקדיש - בשיטת רבי עקיבא, האם באילן אחד קנה הקרקע**

הגמרא בהמשך המסכת מביאה ברייתא ממסכת ערכין. שאם הקדיש ג' אילנות ממטע עשרה לבית סאה, ממשיכה בציוור בו הקדיש בזה אחר זה את האילנות, לא בתורה שדה אילן, אלא כל אילן בפני עצמו, הרי לא הקדיש את הקרקע. ועל כך שאלה הגמרא בשיטת מי הברייתא. ולומדת כי אם נאמר שהיא בשיטת רבי עקיבא, הרי מאחר והמוכר - מוכר בעין יפה, וכל שכן המקדיש, הרי כאן חייבים לומר, שהוא כן יקדיש את הקרקע שביניהם. ומכאן מדייקים התוס', שאפילו באילן אחד - קנה גם את הקרקע.

אלא שר"י חולק. שהרי בסוגיא של המוכר את הספינה ראינו, כי רק בג' הוא קונה את הקרקע, הוא גם לשיטת רבי עקיבא ומכאן חייבים לומר, כי אפילו שניים - אינו קונה. וכל שכן באילן אחד.

### **התוס' מבארים, כי הרישא של הסוגיא אינה בב' עצים כפירוש הרשב"ם, אלא בג'**

מתוך קושי זה סוללים התוס' הבנה חדשה. ואם הם פתחו בדעת הרשב"ם שתחילת הסוגיה מדברת בשני אילנות, הרי הם מעמידים שמדובר על שלושה. אלא שמאליו עולה הקושי שבכל מקום בו קונים ג' אילנות - קונים גם את הקרקע' שזה הרי חלק משדה האילן, הרי כאן מכיוון שעשה תנאי במכירה, הרי אומרים כי הקרקע הוא רק למה שנדרש לטיפול באילן, וזאת הגדרת לצורך האילן, אך לא למקום האילן עצמו, לזכות של ליטע אחר תחתיו, לכשייבש. ורק לשיטת המוכר בעין יפה מוכר - הרי עם היות והמוכר בא לצמצם את זכות שדה האילן, שהרי משייר לעצמו קרקע, הרי בשעה שבעין יפה מוכר - הקונה כן יוכל לקנות אחר במקומו כשייבש. ובשדה

כרם שהוא נטוע על פחות מארבע אמות - ר' שמעון אומר: אינו כרם, וחכ"א: הרי זו כרם, ורואין את האמצעי כאלו אינן. וכעת התוספות ידונו לגבי שיטת רבי שמעון, הסובר שמאחר ואין לו דין כרם, והרשב"ם למד שהמשמעות שאינו כרם היא לעניין, שהזורע בתוכו - אינו עובר על "לא תזרע כרמך כלאים" ואף מותרים הם באכילה.

**מבארים התוס' שני גדלים, בהם חשוב לנו לדעת האם הוא נקרא כרם אם לאו**

[מדדיקים התוס', בשני עניינים אחרים מה המשמעות של הדין שאינו כרם. והכוונה אינו איך האנשים קוראים לו, אלא שלכרם קיימים דינים מסויימים, ובצורת נטיעה כזאת - אינו נכנס להגדרת כרם. וכעת מבארים התוס', באיזה מקרים מדובר.]

**יש מרחק שונה להרחיק אם יש לו דין כרם, או שזה רק כדוגמת גפן יחידית, וכן האם נכלל שמי שנטע כרם**

העניין הראשון - כי יש לו דין כמו בגפן יחידה, שלא נדרש להרחיק זרע ממנה, אלא ג' טפחים, (סתמו כשיטת רבי עקיבא שלמדו מהירושלמי שהלכה כמותו). [ואגב שיטת רש"י והרשב"ם כאן וכן רבינו גרשום, שלא ירחיק כלל]. והעניין השני שזה אינו נקרא שנטע כרם, לעניין שהוא לא יזדקק לשוב מהמלחמה. לאחר השאלה מי האיש אשר נטע כרם ולא חיללו, שישוב לביתו. "(שופטים כ, ו) ומי־הָאִישׁ אֲשֶׁר־נָטַע כָּרֶם וְלֹא חִלְלוּ יָלְהּ וַיֵּשֶׁב לְבֵיתוֹ פְּנֵי־מוֹת בְּמִלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יְחַלְּלֵנוּ:"

באופן שהקדש ירוויח את מלא שווי האילנות, ואח"כ פודה את הקרקע לפי הנוסחה שבתורה, ופסק זה מבוסס על העיקרון, שהמקדיש - בעין יפה מקדיש. ורב נחמן מקשה על רב הונא מהתוספתא שלנו בדף עב א, שבה נאמר 'כשהוא פודה (את האילנות ואת הקרקע) - פודה לפי בית זרע חומר שעורים' המבוססת על העיקרון שהמקדיש בעין רעה מקדיש?

ומתריצים שם, שבעל התוספתא הוא רבי שמעון, שסובר בעין רעה מקדיש, ורב הונא פוסק כרבנן שחולקים על רבי שמעון. וכאמור מכאן ראייה, שניתן לדייק 'בעין רעה מקדיש', גם מן הרישא של התוספתא, ולא כפי שרצה רשב"ם ללמוד שהדיוק הוא מהסיפא 'בוזה אחר זה לא הקדיש את הקרקע'. ומאחר וסוגייתנו ב"המוכר את הבית" היא גם בשיטת רב הונא, הרי דברי ר"י מוכחים.

## אינו כרם -

**ואין צריך להרחיק זרע ד' אמות, אלא שלשה טפחים כעין גפן יחידית, ולענין - מי שנטע כרם ולא חיללו, דאינו חוזר מן מערכי המלחמה.**

**הובאה שיטת רבי שמעון - מי כרם הנטוע בצפיפות, לשיטתו אין לו דין כרם**

הגמרא דנה לגבי כרם הנטוע צפוף, עד שאין בין שורה אחת של גפנים לחבירתה ארבע אמות - האם יש לו דין כרם, ורבי זירא מביא כי זו מחלוקת חכמים. א"ר זירא, כתנאי:

