



תוספתו מרובה על העיקר

בבא בתרא - פרק הזקת הבתים חלק ג'

דף נ עמ' א' - דף ס עמ' 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 - חזקת הבתים ג'

מפתח עניינים

פתיחה בנימה אישית

הייחודיות של בעלי התוס'

הלימוד בתוספות כבסיס לחשיבה המצאתית



פתיחה בנימה אישית

קיים יתרון בכתיבת ההקדמות - ראייה מערכתית, ומצד שני יתרון בלימוד המדוייק בכל תוספות בפני עצמו

נושא משלים, הוא שדווקא על ידי לימוד של תוספות אחר תוספות, ולגלות את האוצרות שבכל אחד מהם, זה לטעמי העיקר. כל תוספות הוא יצירה בפני עצמה. ודווקא ההתאבקות בכל מילה ומילה, לצלול בכל המסע טיולים שהתוספות מעבירים אותי על פני הש"ס. לראות כיצד ובאיזה כלי מחשבה הם סוללים ומעניקים לי. הרי עם היות וחשובה ביותר הראייה המערכתית. אולם דווקא מהפרטים - רואים את האור הגדול.

צריך לקחת את החיסרון שאנשים נעצרים בהקדמות, ומשם לתת להם את הרצון לצלול ולפתוח בפנים

בהחלט אני מודע, לכך שהלומד נעצר בהקדמות, וקורא אותם בשקיקה. אם היה יודע כמה הנני טורח על כל תוספות, ואיזה מאמץ מושקע בכל אחד מהם, כולל הקטעים הקצרים. אולי הייתי זוכה שהיו מעיינים בהם יותר. נכון שנחמד לשמוע מראש ישיבה ליטאי, שהיה תוספות מסויים, שהיה חשוב לו לראות כיצד ביארתי אותו, והוא ממש נהנה. אלא פרט לביאור כל תוספות, אני מרגיש שחשוב לי להעביר כלים ומסרים. אלא שכאן יש דבר והיפוכו. מצד אחד רק דרך הפרטים ניתן לטעום ולראות את זה במחוש. ומצד שני, לא כל אחד יש לו סבלנות לעבור על הכל. ולכן ההקדמות המסקרנות, הן כלי הם לעמוד על נושא מורחב, כעין שיעור כללי. ובו זמנית לגרום לרצון לראות כיצד הדברים מתורגמים.



הייחודיות של בעלי התוספות

התבטא. "פירוש רש"י על חומש - הוא יינה של תורה, פותח הלב ומגלה אהבה ויראה עצמיות, פירוש רש"י על גמרא - פותח המוח ומגלה שכל עצמי. (הובא ביום יום כ"ט שבט).

לו יצוייר שהיו לוקחים את התוס' בתוך הגמרא עצמה, כמעט לא היה ניתן לדעת, היכן עובר הקו

בניגוד לכך, אחד הדברים החשובים שעשו התוספות, שבדוגמת הגמרא, הבאה להמשיך את המשנה, כך באים התוספות, והם כביכול ממשיכים הלאה את הגמרא. והחידוש, כי לשונם ושיטת לימודם דומה ביותר לגמרא עצמה. באותו סגנון של שקלא וטריא, באופן דומה של קושיות ותירוצים, הבעיות הסתירות והפשטתם, ראיות ודחיות וכו'. ניתן היה להכניס קטעים שלמים של התוס' לתוך הגמרא, ואף לרשום עליהם שמות אמוראים, ולא היינו מרגישים כל שינוי, עד שהיינו סוברים שזה חלק מתוך הגמרא. רק על מנת

וודאי שייצירת התוס' אין לה אח זרע, מאז ימי התלמוד
לאחר התלמוד, אין ספק, כי היצירה הכבירה ביותר שנעשתה לאחר מכן, המיוחדת במינה, הינה התוספות של חכמינו הצרפתים. אלא שיש להגדיר מדוע נקראו כך. ועם היות שהיו כאלה שניסחו שזה ההבדל בינם ולבין רש"י. שהם באים להוסיף עליו, מה עוד שקיימים תוספות רבים, העוסקים בכך שהם חלוקים על פירושו.

החילוק היסודי בין רש"י לתוס' - הוא בכל מהות הלימוד

הרי דווקא יש לומר, שהתוספת הינה לא עליו, שהרי עיקר פירושיהם, כלל לא נוגעים לרש"י, אלא שהם בכלל תוספת על הגמרא. ועל מנת להבין זאת, הרי לא סתם רש"י נקרא פירוש רש"י, או פירש הקונטרס, ועד שכאשר באו לשבח, כינו את רש"י בתואר פרשנדתא, בהיותו פרשן התלמוד. עד אשר כשבא אדמו"ר הזקן בעל השו"ע והתניא להגדיר זאת

יד - בבחינת דבר הוי' - הינו בית יחיד - הכרעת מעשה אחת ויחידה.

אכן הפרשנים הספרדיים, החל מרבינו חננאל, המשך ברי"ף וברמב"ם, תמצתו את השקלא וטריא התלמודית, והכניסוה לפסי ההכרעה ההלכתית. בפרט הרמב"ם, שתיקן זאת למי שאין בכוחו לצלול למים האדירים של ים התלמוד, ואסף את המסקנות. אולם החידוש של התוס', שגם בעולם ההלכה יצרו אוקיאנוס. גם השקלא וטריא עמה - תורה היא, ולא רק שזה אינו סותר את הראייה ההלכתית, אלא אדרבא, מתוך כל החקירות, עולים משמעויות הלכתיות חשובות.

מצד אחד אי סדר - ומצד שני קיים כאן כן סדר ומהלך לוגי והגיוני

הדבר מתבטא גם בסגנון הכתיבה, כי הקצרן הינו הסדרן. ולא בכדי בירושלמי הדיון אינו של העוקר הרים לעומת הסיני, כי אם הסדרן מול הפלפולן. והרי כל מהותו של עוקר הרים היא יכולתו לצאת מהמסגרת. כל קושיא הרי נובעת מחשיבה מקורית ופלפולנית, פריצת גבולות. ועם כל זאת, דווקא התוס' בנוי למרות האריכות, במילות מפתח מסודרות וברורות. כלומר, יש כאן יצירה, שהינה סדר מופלא בתוך עולם של האי סדר.

וגם כאן דומים הם ביצירתם לתלמוד, שהרי גם התלמוד עם כל השקלא וטריא, ושיוצאים מעניין לעניין, הרי מי שמכיר את מילות המפתח בתלמוד - רואה עד כמה זו יצירה ממש מסודרת, וכמה ניתן ללמוד ממנה. ואם כי זאת ממש אומנות, להוציא את המסקנות מים התלמוד, הרי כאשר אנו מסתכלים לאחור מכן, עד כמה הוציאו מרבתינו בעלי התוס', ולא רק בצד ההלכתי כדוגמת הרא"ש, ולא רק בפלפול ביסודותיהם כדוגמת הראשונים, ובחקירות על שיטת דברי האחרונים.

מקור הדברים בהקדמה זו - המידות לחקר ההלכה

ספרו הייחודי של הרב עמיאל, המבוא לחקר ההלכה, משקף יהודי ייחודי, אשר עוד זכה ללמוד אצל ר' שמעון שקופ מחד, אך סלל לעצמו את יופי מהלך הלמדנות, וסידר אותה בצורה מופתית. הספר נכתב סמוך למלחמת העולם השנייה, ולאחר שבעים שנה זכה (בשנת 2009) לצאת בלבוש מסודר ומהודר בהוצאת מוסד הרב קוק, ולא בכדי בחרו להשקיע מאמץ בספר זה, שיש בו יסודות חשובים ביותר, בכל הגישה של ההבנה. ומוכן כי שתי המהדורות מצויות באוצר החוכמה.

משמיים גלגלו שספר זה יצא במהדורה מפוארת ומחודשת

[בהערת אגב, וזה חלק ממה שאני רואה שהקב"ה שולח לי מתנות. תוך שהראיתי את ההקדמה לידי המלומד, הוא אומר לי, שאביו היה מעורב אישית לשכנע את המשפחה לערוך את המהדורה המחודשת של הספר. ועניתי לו, כי בנושא של ספרים תורניים יש שתי תנועות הפוכות. מצד אחד, היורשים חושבים על הכסף שיצא להם, בעוד שהמחבר היה חושב רק כיצד ניתן להפיץ את הספר כמה שיותר.

אף לי בחיי היה סיפור כזה, שידידי הרב חיים ששון, לקח את ספרי על תמצות ועריכה של מאמרי הרבי לל"ג בעומר, שזה היה 77 עמ' בפורמט של המקור, והכניס זאת כנספח לספרו החשוב על רשב"י, שכלל מאות רבות של עמודים.

להמחיש כמה שינוי הינו דבר הניכר, הרי להבדיל, לשון הרמב"ם - הינה שונה בתכלית, צורת הגדרותיו, וסגנונו.

תמונה ייחודית של דבריהם - שרואים כאן דיבוק חברים, העיקר הוא התוצאה

וכמו המשנה והתלמוד, שאין מחבר אחד, אך יש מחברים רבים, שבמשך כמה דורות ישבו ועסקו בחיבורים הללו, ויש גם סתם משנה וסתם גמרא, שאין אנו יודעים בבירור מי היו האומרים, אך רואים אנו לפנינו 'דיבוק חברים', והדיבוק הוא כל כך חזק, עד אפילו כדי לזוטר על השם, ורק 'תנו רבנן' ו'איבעיא להו', ככה אנו רואים גם כן בתוספות, שבמשך מאתיים שנה ישבו דורות רבים על החיבור הנפלא הזה, ובמקום 'תנו רבנן' אנו מוצאים את 'ואם תאמר' ואת ה'ויש לומר' וכדומה, ואין אנו יודעים מי היה המקשה ומי היה המתרץ, כי כל החברים שעסקו בחיבור הזה במשך כמה דורות נעשו כולם כאיש אחד ובנשמה אחת. ואף רבינו תם כותב במכתבו, שיהיו בבחינת שבת אחים גם יחד, ולא יעשו מחלוקת.

יצירה כה משמעותית של התוס' - יש לה שלושה חלקים משמעותיים - פתיחה, חתימה ומעבר

מאחר והשווינו את התוס' למפעל התלמוד, הרי אותם תכונות שהיו בתלמוד מתרחשים לגבי חכמי התוספות. עם היות והמשנה נחתמה, הרי דווקא החתימה מהווה את האפשרות לפריצת דרך לאחריה, שזה הגמרא, הבאה להסבירה. כמו כן הגמרא אמנם נחתמה - אך הכוח הפורץ שבא לאחריה הם התוספות. ונמצא כי כמו שהתוס' בפירושם בנו זאת על יסודות התלמוד, כך כל ספרי הלמדנות שבאו אחריהם, בלימוד הראשונים והאחרונים, הרי גם כאן התוס' הינה יסוד, שלא ניתן היה לפרוץ מבלעדיו, ולדלג עליו. וכמו שתמיד היו תקופות מעבר, כמו רב תנא ופליג, וכמו הסבוראים, עד שלפעמים הכניסו דבריהם לתוך הגמרא גופא, כך אנו מוצאים בין רש"י לתוס', למשל את הרשב"ם.

מעלת התוס' - גישה אחידה בניתוח הן להלכה והן לאגדה

כאשר ביארתי בחיבורי תוס' הקשורים לאגדתא, היה מי שהשתומם, איזה עומק טמון בהם. אך המיוחד יותר, כי באותם כלי ניתוח למדניים שבאים התוס' להתמודד עם הגמרא, הרי לא בכדי התלמוד הבבלי - נקרא כן בהיותו בלול. ולכן מה לי אגדה ומה לי הלכה. ואחד הדברים המשמעותיים להראות כי שיטה הינה מוצלחת, הוא דווקא בגלל יכולתה להתמודד מול עניינים שממבט ראשון נראים שהם שני מקצועות שונים.

לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא - חשיבה מתכנסת, הניתוח והחקירה - חשיבה מסתעפת

בדרך כלל החלוקה בין חשיבה מתכנסת למסתעפת היא בחילוק בין ההלכה והאגדה. בהלכה מכל הדיון רוצים אנו להגיע למעשה אחד ויחיד - מה נכון וראוי לעשות. ואילו באגדה - כפטיש יפוצץ סלע. אדרבא יש ריבוי סברות שונות ומנוגדות. ועד שדרשו זאת על צורת התפילין, כי אלו ואלו דברי אלוקים חיים, ולכן יש ארבעה בתים בתפילין של ראש, כי יש מקום גם לסברות שאינן להלכה. ואילו התפילין של

היות וזה מנוסח בסגנון קליל זורם ואף עם נימת חוש הומור, הרי רואים כי הספר משפריץ "לומדות", הכלים הלמדניים. כך שמה שאני מבקש להראות בחיבורי, היא בדיוק לפקוח את העיניים, ולראות לא רק מה שהקשו ותירצו בעלי התוס', אלא מה הכלים שהם הדגימו, ואמנם הדברים נעשו בדרך עקיפה, כחלק מסגנון למדנותם. אך עלינו לפקוח את העיניים ולהתבונן על כך.

הכלים של כעין המידות לחקר התוספות העולם אצלי - נוצרו בהשראת ספר המדות לחקר ההלכה

אמנם, הדיוק על הכלים הללו, הינו מקום להקדמה בפני עצמה. שזה עצמו קובע ברכה בשני מישורים, הדיוק המילולי, של הביטויים הלמדניים של התוס'. וכפי שהדגשתי, כאשר הבאתי פעמים רבות, עד כמה ביטויים דומים קיימים בכל היקף התוספות. ומצד שני, הבסיס להשוואה הוא נקודת הסברא בכל סגנון לימוד. כי ניתן לחלק את הביטויים ולמיין אותם לסוגים בפני עצמם. אבל אין ספק, כי אם היה לי רצון לחפש ולמצוא עד כמה פעמים ביטוי מסויים הופיע בכל התוס' - הרי לספר זה - יש את ההגשה שבכלל ארצה לחשוב בסגנון כזה. ומאחר והרב עמיאל לימד אותנו חשיבה כה מעניינת, הרי ההקדמה הבאה, קשורה לכאן.

שאלו אותי כמה שילם לי, ואני הייתי המום מהשאלה, אדרבא, אמרתי, אני מודה לו, שזיכה אותי שעוד רבים ישתמשו במה שיצרתי.]

זכיתי לראות את הספר לפני עשרות שנים. והמעניין שהרבה מממה שהוא כתב על בעלי התוס', אמרתי מתוך סברא, וחלקם ניסחתי בהקדמות השונות לחבור "תוספתו מרובה על העיקר". יתירה מזו, היות והדברים כבר נאמרו על ידי תחילה, ממש נהייתי לראות את הדברים כתובים ומנוסחים, ואין נביא נתנבא באותה לשון של חבירו. (כאן הבאתי עם הוספות שלי מהמהדורה המחודשת ע' קפ"ה - ק"צ). ובחרתי מצד אחד, לא לומר דבר ללא שאביא את מקורו, אך מצד שני, היות ובחלק מהדברים הוספתי ושיניתי, הדגש שיתבוננו לא רק על עניין לגופו - מי הכותב, אלא לגופו של עניין, מה הוא כתב. רק הקדמתו, שהיא כמאה וחמישים עמוד, שהדברים שהובאו הינם לקראת סופה - קובעת ברכה וחובת למידה.

החובה לנסח ולעקוב אחר הכלים הלמדניים - מקבלת השראה מספר המידות לחקר ההלכה

דבר נוסף מעניין הוא יצירתו המיוחדת, שהראתה את ניסוח כללי הלמדנות, והדגמתם בצורה מעוררת השתאות. לא בניתי חיבור מסודר כמותו, אך בכל תוספות, כבר אמרו לי שעם



הלימוד בתוספות מבסיס לחשיבה המצאתית

קובע ברכה. (אמנם עם היות ובחרתי מחלקים שונים, הרי הסתפקתי בערות דוגמאות, והלומד מוזמן לטעום מחדש בכל תוספות).

התוספות מלמדים אותנו ממש ריבוי כלים מקוריים של חשיבה, ודאוי לטעום מכך

אנשים חושבים שללמוד תוספות מסתכם במספר כללים מוגבלים. אולם, דווקא ההדגשות הללו, מוכיחות, כי פרט להיות הדבר חוכמה אלוקית, הרי גם מבחינה מחשבתית - אין זה רק מספר כללי מחשבה פשוטים וברורים. וברצוני לחלוק מתנה של הסתכלות כזאת עם הלומד. שממש מכל תוספות, בחרתי להוציא עניין אחד, אף שבחלקם בגוף הדברים הראיתי יותר. וזה נכתב כטעימה.

עשרות דוגמאות מעשיות של חשיבה המצאתית כחלק מדרך לימוד התוספות

התייחסות לתירוץ אחר שלא נאמר. קיים מושג של הרחבה. לא רק תירוץ הנכתב יכול להיאמר, אלא "והוא הדין", שגם יכולנו לומר תירוץ אחר. אלא שכנגד זה, מגיע הצמצום מדוע בכל זאת לא נאמר "עדיפא ליה למינקט .. לאשמועינן". שאנו יכולים לדייק, מכך שבחרה הגמרא בתירוץ האחד ולא השני. במקום אחר, מדגישים התוס' שעם היות והיה יכול לתרץ בחילוק, אלא שאולי בחר לתרץ תירוץ אחר עדיף. כלומר, אנו נכנסים למחשבה יצירתית, שאין זה רק מחשבה של אפרי או לא אפשרי, אלא מכיוון חדש, עם היות

החשיבה הניתוחית היהודית פודצת גדו, ובהכרח הולידה ריבוי המצאות, שזה הצורך האמיתי, אף לשיטת המתעסקים בענייני החומר

ידוע כי חשיבה הנדסית, בנויה על שיפורים של עשרות אחוזים. אולם, מפעלים שלמים ענקיים חוששים שיבוא מתחרה ויצור קפיצת מדריגה, וישאיר את כל עמלם לריק, ולכן החלו להשקיע בחשיבה המצאתית, ונסיונות להשקיע בכוח האנושי, על מנת להרגיל את האנשים לחשיבה שהיא פורצת. כי הקניית חשיבה כזו, מסייעת לעמוד מול מצבים, ולחדש מכיוונים בלתי צפויים.

יהודי של ש"ס, ובפרט בתוספות - הוא במהותו יהודי החושב בצורה המצאתית

אצל היהודי, המעלה היתה שהוא יהודי של התלמוד, וחשיבה זו הוטבעה בתוכו. אולם, כאשר בחרתי להתבונן לא רק במה אמרו התוספות, כי אם לראות את הכלים, האיך. ובחרתי בכל תוספות להדגיש בחינות אחרות, הרי בפרט כשמסיימים את פרק חזקת הבתים לבדו, שיש בו למעלה ממאתיים וחמישים תוספות - הרי ניתן להראות מכל תוספות, עניין שהוא דרך שיש בה ממש חשיבה המצאתית. ולכן בחרתי לעבור על ריבוי תוספות בפרק זה, ולדלות דוגמאות למכביר. ואם באתי לעורר וללמד את הלומד, עד כמה ניתן להתפעל לא רק ממה שאמרו לנו התוספות, אלא בנוסף לראות את כלי המחשבה המדהימים שהעניקו לנו - הרי זה

יש מטרה בכך ששני עניינים הוצמדו, שהאחד בא ללמד על השני. קיים הכלל שמלווה בעל פה אינו גובה לא מהלקוחות ולא מהיורשים. אלא שהקשינו, והרי ידענו את הכלל לגבי הלקוחות במפורש. וכאן מחדשים לנו התוס', תוך שהם מטיילים על פני מספר מקרים, כי בכל מקום בו היה לנו חשש משום נעילת דלת ללווים, ויכול היה הלוך לגבות, גם הוא יגבה מיורשים. ונמצא כי התוספת לא באה לומר לנו חידוש בפני עצמו, אלא מה שהוזכרו יחדיו, זה על מנת שהוא ילמד מהמקרה השני.

מושג והרחבתו, יכול להיות שבמקום אחד הוא מגיע רק כפשוטו. עם היותו מושג מסויים מקבל משמעות חדשה במקום אחד, לאו דווקא שתמיד זו תהיה המשמעות במקום אחר. למשל יתום הוא במצב ללא אב. וכאן אנו רואים כי במקום מסויים באו והרחיבו, כי עם היותו וכעת מבחינת הגיל הוא גדול, אך בענייני הממונות של אביו, הרי הוא קטן. אלא שמחדשים התוס', שחידוש זה אינו בהכרח יכול להיות בכל מקום. ויש לדייק זאת בלשונות הסוגיה, על מנת להבין את משמעותה.

מושג שיש בו חידוש ותוספת, הרי יש בו שני מרכיבים. לדוגמא כאשר יש אריס, ויש אריסי בתי אבות, הרי עם היות ושניהם נקראים אריסים. הרי יש כאן בעצם שני דברים נפרדים. ונמצא כי יש לדייק בלשון, ושהדבר יוצר משמעות מחודשת.

התוס' מדייקים במטבע הלשון של שאלתם. שונה הדבר שהלשון הוא תימה, המורה על שאלה חזקה בבחינת תימהון. ואילו ואם תאמר, היא שאלה שבעצם התוספות באים ואומרים, שהיינו מצפים שהיה עליך לשאול. ושאלת ואם תאמר, גם אנו מצפים, שתהיה לה תשובה. אלא שעם היות ויש מסגרת ודרך לשאלות, הרי קיימים מקרים היוצאים מן הכלל, מה שמכריח אותנו לנסות ולהבין, גם מקרים חריגים, ולנסות לתרץ זאת, באופן שבו אנו יוצאים מהקופסא.

חידושים בעולם הזמן. כאשר אנו אומרים עברו הגיתות והבדים, הרי ברור לנו, כי מדובר על זמן אחד, שהוא קבוע. וכאן התוס' יוצאים בחשיבה מחוץ לקופסא, שזה נכון ולא נכון בו זמנית. אכן, רוב העולם מתייחסים לזה בעונה המיוחדת בזמן המסויים, אבל לא כולם, קיים מיעוט, שהוא בכלל מושך זאת לכל השנה כולה.

ריבוי הקושיות והתירושים, מראה כי לא תמיד חייבת להיות תשובה יחידה. אנו רגילים שיש מושג של שאלות כן ולא, פתרון יחיד. אולם התוס' מגלים לנו, כי ניתן ליצור סל של כלים ועקרונות, ועל ידי תמונה מלאה, הבנויה מהמרכיבים הללו, הרי הוא מוכיח בעלות. ולדוגמא בעניין חזקה - יש אכילה חשובה, שהפרי גדל ברשותו הרבה, ושלא על ידי פעולה חד-פעמית מוכיחים בעלות, וכל מטרת נעילה, היא רק בסמוך לאכילה.

שאלה רטורית. מטרת השאלה הרטורית היא להראות שברור לנו שהתשובה היא אחרת. השאלה וכי משנתנו באה להשמיעה לנו את המניין של 18 החודשים? ועצם הצגת השאלה, שברורה לנו התשובה שלא כך הם פני הדברים, היא אחת הדרכים להגיע לפתרון יצירתי. ומתוך כך מגיעים שהמסקנה לגבי שיהיו רצופים, אכן אינה נלמדת מהמשנה, כי אם מהגמרא.

וזה אפשרי, הנני בוחר תירוץ אחר איכותי יותר, או מתאים לכאן.

האדם מנתח מהחשש של "מה יאמרו", והמסקנות מכך שלא אמרו. במשפטי הטענה אדם נבדק הן על מה שהוא אומר, והן על מה שאינו אומר. אלא שגם הוא לומד הפוך, ומנתח מעצם זה שלא אמרו לו על שהותו בקרקע, שיש כאן מחילה.

ניתוח שלבי הטענות. בעוד שיש לנו נטייה להכניס את כל הדברים תחת כותרת אחת של הטענות, מדייקים התוס', שיש לשים לב לשלבי הטענה, ולפרק אותם. "מדקאמר בתר הכי .. משמע דעד השתא". כלומר, היו שני שלבים בטענותיו, וממילא הרב שעונה לו, גם דבריו הינם לפי שלבי הטענות.

היפוך. אחד הדברים ההמצאתיים ביותר, הוא ההיפוך. יש צד אחד שתוקף, וכנגדו מתגונן השני. בדרך כלל בית הדין יושב אדיש, ויותר מצלם את המהלכים. וכאן עצם היכולת לנתח כי המקשה לא העלה על דעתו, שאנחנו כבית דין, בבחינת פתח פיך לאילם, נטען אנו עבורו.

חילוק. אחת הנקודות ההמצאתיות ביותר, היא היציאה מהסתכלות של כן או לא. ולכן יש מקום לשאול, כיצד הוא עצמו אומר בדעת פלוני, ובמקום אחר אומר הפוך. אלא שהחילוק מפצל את המקרה לשניים. אותו אחד לא רק אמר דבר יחיד. אין אני מצביע על האיש, כי אם על דבריו. ולכן בהחלט יכול להיות תירוץ, "סבר כוותיה בחדא, ופליג עליה בחדא". ועשרות פעמים מופיעה סברת החילוק בעניין זה.

יציאת משמעות חדשה, משנה את כל המקרה, וממילא את פסק הדין. פעמים רבות באים התוס' ומעניקים משמעות חדשה, דהכי פירושו. או בהבנת טעם חדש - אלא היינו טעמא. ולמשל אם חשבנו כי רב נחמן סובר כי מחילה בטעות איננה מחילה. הרי יש כאן שילוב של יציאת טעם חדש וחילוק. קיימים שני מקרים שונים, ואילו שאפילו המוכר היה יודע שהוא יכול לחזור, מה שהוא ויתר, לא נבע מחוסר ידיעה, אלא מכיוון שנוח לו לעמוד בדבריו, ולא היה חוזר. ונמצא כי רק כאשר יצקנו הבנה חדשה לכל הסוגיה, התבארו הדברים.

השוואת סוגיות, ובמה אינן דומות. כל התוספות המקשר את כל השי"ס כולו, בנוי על השוואת סוגיות. ההשוואה יכולה להיות גם כהשוואה על המקרים השונים, ומתוך השוונות - מתבהר לנו היסוד, שגורם במקום אחד לפסוק באופן אחד, בעוד שבמקום השני זה הפוך. ולמשל בבדיקות של העדים, הרי שונה הדבר האם היה זה גוף המעשה, ולכן היו מחוייבים לדעת, ולבין פרט שולי וצדדי. ונמצא כי הוספת היסוד של גוף הדבר שמעידים עליו, הוא נקודת המפתח בהשוואה. ופעמים רבות, כל שיטת הלימוד של התוס' מכריחה אותנו למצוא בדיוק את היסוד המשנה את הדברים.

היכולת לחלק בין שני מצבים, כולל לצמצם למקרה מסויים. אחד הכלים הידועים הינו לא לקבל את המקרה לכל המצבים, אלא להעמידו ולצמצמו רק למקרה המסויים. וכאן יש שרשרת מילות מפתח, לגבי אוקימתא. "במה דברים אמורים", "הני מילי" וכנגד זה - אבל הכא. כלומר, רק היכולת להוסיף מרכיב, ולפי זה אנו רואים, שמה שהבאת כסיוע - אנו מצמצמים ומעמידים שהוא מדובר במקרה צדדי, ובמילא לא יקשה על דברינו, אשר מדברים בעניין שונה.

שרשרת תירוצים. פעמים רבות חלוקים התוס' על הקונטרס. אלא שיש מהלך מסוגר לפני שיוצאים לתרוץ. וגם כאן, לא כל תירוץ מתקבל. ונמצא שיכולה להיות שרשרת שלימה של הבאת פירוש הקונטרס, הצגת הקושי, הצגת נסיון לתירוץ, הצגת קושי של דעה שלישית, ונסיון אחר לתירוץ.

הבנת המציאות המדויקת מסירה קושי. פעמים רבות נראה שיש קושי מצד השוואה בין מצבים מסויימים, אולם, ניתוח מדויק של במה דברים אמורים, מסיר את הקשיים. כי כל מה שהקשינו, שלא חשבנו מלכתחילה כי זאת המציאות. ומאחר והלכה בנויה כל מקרה דין וטעם, החידוש הגדול הוא דווקא בהבנה טובה יותר של המקרה. ויש להרחיב את כל המקרים בהם מוצג מיירי או איירי, של כל האוקימתות, המצמצמות ומבארות כיצד היתה המציאות. ולפעמים החידוש הוא שעם היות ומכיוון אחד המציאות כזו, הרי מכיוון אחר, המציאות נראית באופן אחר. ונמצא כי אחד היסודות החשובים, הוא לחיות בדיוק את אופן האירוע מכמה מקרים משלימים.

ביטוי ייחודי, שלכאורה היה ניתן לאומרו במקרים רבים. עצם זה שהגמרא בחרה בביטוי ייחודי, אף שממבט ראשוני נראה, שהתכונה שחשבנו ניתן לאומרה בריבוי מקרים, הרי זה עצמו מוכיח, כי לא בחרנו תכונה המגדירה היטב, מה הייחודיות כאן, ולכן זה מכריח אותנו לחפש, הבנה לטעם חדש, שאכן יוכיח מדוע כאן זה ייחודי.

יכולת הציור המרחבית, מאפשרת להציע מספר פתרונות. מאחר וחלק מהדיונים של חכמינו בפרט בנושא חזקות התשמישים, דרשו להבין באופן ציורי כמה אופנים מה שהמשנה והגמרא הציעו, ולחדש גם בעניינים אלו, חשיבה מחוץ לקופסא. קיימים אמנם הכללים, אך ניתן לסדרם באופן מחודש.

עדיף פירוש אשר מבאר לא רק את המשמעות הפרטית, אלא תואם לרצף הסוגיות. כאשר מוצע פירוש מחודש לחלוטין, אלא שיש קשר לדברי הסוגיה הקודמת, וודאי שיש בכך יתרון.

היכולת לצלול ולהבין לא רק את הציור החיצוני של המעשה. כאשר פרט מסויים יוצר את החיוב, הרי כשהינך צולל ומבין את הטעם, הרי מקרה דומה, היית טועה בו. וזה הבסיס של הפסיקה לדמות דבר לדבר שני. שהדמיון הוא לפי עומק הדברים וטעמם. יש לראות שעם היות וכתבתי כלל זה בעניין אחד, הרי צורת החשיבה הזו מתאימה לתוספות אחר. שתוצאה של מניעה להיכנס לשטח מסויים, יש לה תוצאות שונות, כאשר מדובר בפעולת מחאה או איסור.

היכולת לצקת משמעות שונה למושג עליו אנו מדברים. כאשר מדברים על האיסור לעבר שנה בחוץ לארץ, הוא על עצם התוצאה של כל התהליך. אולם כאשר אנו שולפים רק את פעולת החישוב, ומצמצמים, שכך היה המעשה, שוב האיסור אינו חל.

סילוק פירוש שנראה טבעי. פעמים רבות ממבט ראשון אנו בטוחים שזאת המשמעות. אלא שקושי מסויים, אכן מכריח אותנו לבחור בפירוש אחר.

היחס לגירסאות הוא משני כיוונים, שימור מחד והבנה שלא תמיד זה מדויק מאיך. גירסא משובשת, היא אחת

חילוק בזמן. לכאורה ההצעה היתה לחלק בין סוגי הנכסים, ולתת להם דין שונה, שמיקחן בטל. אלא שהתוס' מחדשים כי החילוק הוא אמנם קיים, אך רק בשלבי הפעולה. והמקח אמנם נפעל, אלא שזה רק עד שלב הטריפה. כלומר, כאשר אנו באים להפריד פרטים מסויימים, הרי מישור הזמן הוא כלי נוסף על מנת לחלק בו.

מתוך הקושי של דיוק והשוואה בגירסא - נוצרת הבנה חדשה. התוס' כפרשן משווה, נתקלים בשינוי גירסא. "והא דלא נקט". ומתוך כך צוללים להבנת הסברא. "משום שאין דרך למכור כעניין זה .. אלא". כלומר, אחת ממעלות התוס' הינה המזיגה בין הדייקנות בלשון, ופתרון בעולם הסברא. ועניין זה עובר כחוט השני בריבוי תוספות.

כאשר קיים מושג, הרי אין ניתן לקוראו כפשוטו. לכאורה עולה מקום לשאלה של קל וחומר, כאשר אנו מתבוננים בפער בין יום אחד ליומיים. אלא שכאן מעירים לנו התוס', שהביטוי של "יום שהוא כיומיים", הוא מושג חדש, של מעת לעת. ולכן אינו בגדר ההשוואה של המושגים הבדידים של יום או יומיים.

מחאה היא השפעה על זולת, ולכן יש לגעת בשורש. החילוק הוא רק תוצאה. על מנת להבדיל מה שונה, אם אולי יקבלו, או וודאי שלא יקבלו. הוא שנדרש לצלול להבנה, כי מחאה שבטוח שאינה משפיעה - היא עקרה. ונמצא כי התוס' מלמדים אותנו, לחפש אחר הטעם, וממילא כבר לאחר מכן יהיה את כל חילוקי הדינים.

קיום דבר והיפוכו. היכולת ליצור מצב ששני דברים הפוכים מתרחשים. מצד אחד אין פריה ורביה, ומצד שני אין איסור. והתירוץ הוא בין כמות לאיכות. כי ריבוי ילודה זה גדר אחד, ואיסור מניעת פרו ורבו הוא איכותי, ומספיק רק בן ובת.

היכולת להפריד בין בעיה זמנית לעניין מהותי. יין מבושל כעת אמנם הוא פסול לניסוך, אך עדיין הוא נחשב כדבר שהוא בר ניסוך. וכאן יוצרים התוס' עקרונות, כמו שמאחר והוא מין שעושים בו ניסוך - הרי הוא חשוב כמו הדבר עצמו. היכולת להפריד בין שלב ההווה אמינא לשלב התירוץ. "השתא סלקא דעתך .. ומשני". כלומר יש לדייק לאיזה חלק בדיון שייכות הסברות. ופעמים רבות, באה הגמרא ומהפכת, כי מה שחשבת בחלק הראשון של הדיון משתנה תוך כדי התקדמות הסוגיה.

הפסוק אינו יחידה אחת. עצם היכולת לצאת מנקודת החשיבה כי הפסוק הינו מיקשה אחת, הרי נקרא פסוק, ולדייק כי הדרשה נלמדת דווקא מסוף הפסוק.

החידוש במילה אפילו. כאשר נאמר כלל מסויים, עם היות והיה מקום להבינו בצורה מסויימת, הרי כחלק מההרחבה, היא היכולת שזה אינו רק כפי שחשבת, אלא אפילו, במה שלא חשבת, אלא שאז נדרשים לבאר את הטעם, כיצד יכולנו להרחיב את הכלל.

עצם היכולת לשלול נסיון היפוך. אחד הכלים המשמעותיים בניתוח הינו ההיפוך. אלא שהתוס' לעתים ומדגישים שהפירוש הוא דווקא באופן המסויים. אבל אין נראה פירוש אחר שהוא הפוך. והחידוש לדעת, היא לא רק לבחור את הפירוש הראשון, אלא עצם הבדיקה של הפירוש בכיוון ההפוך.

ניתוח רגישות. עם היות והגמרא מביאה סוג מקרה אחד בענייני חזקה, הרי מביאים התוס' בתחילה מקרה אחר, שכלל לא נאמר בגמרא, בו החזקה כבר אינה מתקיימת, ומשווים זאת לבחינה שלישית. עצם המתיחה של המקרים - זה אינו רק עד היכן יש או אין חזקה, אלא שזה עצמו מביא אותנו למסקנה - מה שורש הטעם לחזקה.

לא כל הנחת יסוד נכונה. ואם בתחילה היינו בטוחים, שמה שהיא מחוייבת למחות בבעל, הוא מאחר ואינה סומכת עליו. הרי הכוח של התירוץ הוא חשיבה מחוץ לקופסא, שאכן מכל מקום היא דווקא כן סומכת עליו. אלא שאז בגלל החידוש, שזה הפוך מהנחת היסוד, ממשיכים התוס' ומבארים מדוע היא בכל זאת כן סומכת עליו.

החידוש הוא לא רק במרכיבי הפעולות, אלא גם בסדר, וגם בהתייחסות לחובת שתי הפעולות. מכירה יכולה לחול הן על ידי נתינת כסף והן על ידי נתינת שטר. אלא שכאשר מנתחים האם הבעל יכול למכור את שדהו לאשתו רק על מנת לגלות כסף שהחביאה ממנו. ואז התוס' עוברים לניתוח הכולל התייחסות האם מדובר במקום בו מקובל ויש חובת כתיבת שטר למכירה, ולניתוח נוסף, האם יש הבדל לסדר הפעולות האם קודם נתן שטר ורק לאחר מכן האשה נתנה דמים. הכוונה כאן היא להראות כיצד התוס' יוצאים מהדין הפשוט, ובודקים את קיומו במצבים משתנים.

הבנת המציאות, מסוגלת להפוך את כל הטענות. לדוגמא, אדם המזוהה את כליו וספריו ביד אחר נאמן לטעון שהם שלו, להישבע וליתול, מכיוון שיש לו מיגו שהשאלו, שהרי יש דרך להשאיל ספרים. אלא שאנו נוטים להשתמש בכללים מסויימים, אבל כאשר מדובר בשני אנשים שמעולם לא היה קשר ביניהם, ואינו רגיל בו, כבר טענה זו אינה בתוקף. ועצם היכולת לדקדק בהבנת המציאות היא אחד מהכלים שהתוספות מרבים להשתמש, כי הם חיים את הפרטים. והאמת אינה מצויה בכללים אלא דווקא בפרטים.

קיים הבדל מהותי לפני מעשה ולאחר מעשה. המושג בדיעבד הוא בנוי משתי מילים, בדי עבד - כלומר לאחר שנעשה הדבר. ומדייקים התוס', שעם היות ומובא כלל בגמרא, שקיבל מן הקטן - יעשה לו סגולה, שמכל מקום הרי אין ראוי לכתחילה לקבל הימנו. ורק אם לאחר שכבר נעשה וקיבל - אז ניתן לתלות ולומר, שאין זו גניבה, אלא אולי זו מציאה. על כל פנים לקחת כלל מוצק, ולחדש את החילוק בין לכתחילה ובדיעבד - הינה חשיבה מחוץ לקופסא.

מתוך הפרטים - ניתן לגבש כלל. האוקימתא באה לצמצם במקרה מסויים, שכל זה אינו נאמר אלא .. וכאן מגיע תנאי מסויים. אך כאשר יש ריבוי תנאים - יש לנסות ולהבין מה הצורך בכל ההגבלות הללו, ומתוך הפרטים - לגלות את הכלל.

לא תמיד ניתן להעתיק עולם מושגים אחד לעולם אחר. "בשלמא גבי קידושין .. דרבנותא היא" אלא שבאים לעבור לעולם דומה בו קיימים כל המרכיבים של כסף, שטר ופחות משווה פרוטה, אלא שאז מגלים שבמכירת שדה, פשוט לא ניתן להשוות, בגלל פרט קטן, המשנה את המהות.

כל המוסיף גורע. התוספות שאלו כיצד הוא כותב שני לשונות הפוכים. ומתוך כך תירצו במספר סגנונות. שאכן כתב

המטרות שהתוספות טרחו בהם. שינוי גירסא עלול לתקן טעות די מוכחת. אולם חכמינו נזהרו רבות בכל שינויי הגירסאות. מה שמראה, שדווקא יש לשים לב לגירסאות המוצעות, מאחר ואלמלא היתה סיבה טובה לשנות, הרי הנטייה הטבעית היא לשמור על הגירסא הקודמת.

ועם היות ומביאים גירסא שונה, הרי מצליחים לפעמים להישאר באותה סברא אך בגירסא אחרת "ויש לתרץ בדוחק גירסת הספרים". והיה משתלם לדחוק כך, ובלבד שלא לעקור את הגירסא.

ניתן לפרש בריבוי שיטות, בפרט כאשר זה על פני סוגיות רבות. אחד הדברים, שעם היות וקיים קושי בשיטה אחת, ויש אפילו שיטה שניה ושלישית. הרי עם היות ועדיין יישארו קשיים, הרי יש להבין כל מהלך, לאורך כל הסוגיות. ונראה לי, שיותר חשוב מאשר להכריע בדרך האחת, היופי הוא לראות כיצד כל שיטה מתייחסת לקשיים שמעלה השיטה האחרת.

חשיבה מסתעפת. חשיבה מתכנסת היא מציאת התירוץ היחיד והנכון. ואילו התוס' בשיטתם היצירתית, עם היות והם מביאים סתירה בין שתי גמרות, הרי עצם יכולתם לתרץ במספר אופנים, מוכיח את היצירתיות שבדבריהם. וכמו ענפים המסתעפים מגזע העץ. ועם היות שהמדרש הוא כפטיש יפוצץ סלע, הרי מציאת סוגים שונים של תירוצים, נכלל אף הוא במחשבה מסתעפת.

ביטוי דומה, אך עם משמעויות שונות. לשון של וספק נפשות להקל, אינו קשור מכוח הספק, כי הרי גם בממונות חייבים להביא ראייה ברורה על מנת להוציא, ואין זה מכוח הספק. והחידוש הוא דאפילו, שעוברים מעולם הנפשות לעולם הממון, עם היות ואיסור וממון הינם שני כוונים שאינם בהכרח זהים.

יכולת חלוקה מכיוון אחר. אם ננסה לבאר כיצד מחלקים עבד ששייך לשני שותפים? אמנם בתחילה אנו חושבים כי גופו שייך לשניהם, אולם יכולה להתבצע חלוקה מקורית אחרת לחלוטין, לאחד זכות הגוף, ולשני זכות הפירות. עצם היכולת למצוא כיוונים מקוריים שלא חשבנו, היא יציאה מהקופסא, ומהווה חשיבה יצירתית.

מושג מסויים יש בו כמה מרכיבים, ולכן יש להבין מתי פעולה אחת מתקיימת בו, ומתי לא. עם היות ומצב מסויים של חצר מקנה לאשה אפשרות לקבל גט, הרי ההגדרה של זכייה ובעלות אינם תמיד באותו עניין. ולהיפך, את האפשרות לזכייה היא יכולה להשיג אף ללא כל בעלות, אלא אפילו היה רק משאיל לה את המקום.

התוס' משלימים את הגמרא. עצם זה שהתוס' מעירים שהיה יכול להיאמר עוד תירוץ נוסף (הוא הדין דהווי מצי למימר), הרי זה כאילו הם ממשיכים את המשא ומתן התלמודי. ואולי הם יכולים לרמוז, מדוע בכל זאת הגמרא לא בחרה תירוץ זה, לאו דווקא מצד לא טוב יש בו, אלא אפילו מצד שחסר בו יתרון מסויים.

ניתוח המיגו. כאשר הנאמנות על ה"גברא" קיימת, הרי גם שיש טענה כביכול חלשה יותר, שזה בחינת ה"חפצא", בכך שנוקת למיגו - אינה מבטלת את עצם נאמנותו.

”או”. או שהכפילו את השטרות, ושכתב לו שני שטרות, וכל אחד נועד למטרה אחרת. ובתירוץ אחר, שאכן הכוונה היא לכיוון אחד, והלשון השנייה באה ליפות כוחו בעניין מסויים. ואגב במקום אחר זה יכול להיות מכיוון אחר, שבשתי פעולות, רק הראשונה היא המשמעותית, ואז יש לשאול על הפעולה השנייה, מכיוון שהיא חסרת ערך.



תגובות ברכה על ההקדמות

אחת היצירות המשמעותיות בחיבור תוספתו מרובה על העיקר על התוספות הינן ההקדמות, אשר הנני מקבל תגובות מריבוי אנשים, מכל החוגים ובכל הרמות, שזה לבד צריך להיות ספר בפני עצמו. עד עתה יצאו עשרה כרכים, ובכל כרך לפחות הקדמה אחת. כרגע בקנה יש כשלושים הקדמות שונות, שכל אחת מגיעה מכיוון אחר. אפילו על הרב גרשון אדלשטיין ביום פטירתו, עם היותי חסיד חב"ד כתבתי הקדמה, אשר שנים מתלמידיו, אמרו כי אף דרשן לא ידע לקלוע ולהגדיר את דרכו. ובכך יש גם אהבת ישראל, והיציאה מהחשיבה העקומה, שרב פלוני הוא אינו משלנו. על הקדמה זו נאמר יפה מאוד ומעניין ביותר, לא יודע איך הגעת בזמן קצר למקורות מגוונים ומעניינים ולנתח את זה.

על הקדמה המנתחת את החשיבה ההמצאתית בתוספות, עם עשרות דוגמאות, התגובה היתה שזו אחת ההקדמות החזקות ביותר שלך, נהניתי שהבאת מדברי הרב עמיאל, ספר מבריק שכמעט ונשכח. ואכן התייחסתי לתגובה, כי המון קורסים שמלמדים למחוננים כביכול לחרדים, הרי אני מראה רעיונות וכלים עדיפים ונעלים בהרבה, מבלי להזדקק לעולם החול.

עיינתי כמסת הפנאי, ונהניתי מאוד כרגיל (אפילו שאצלך אי אפשר לומר אף פעם רגיל, כי תמיד זה לא רגיל ומפתיע מחדש).

הקדמה בנושא הענקה, זכתה לתגובה, שקראתי בנשימה אחת, ממש מרתק, כל החלק של הענקה ההלכתי לעומת המוסרי, ושהכנסת שזה הענקה לתלמיד, ממש ייחודי, וראוי להעשרה בריבוי דוגמאות.

אחת ההקדמות שטרם יצאה לאור היא על תולדות המהרש"ל, וביחס לתוספו. כותב לי יהודי, שהוא עצמו כתב את ההקדמה לים של שלמה באחד מהמכונים העיקריים והחשובים, שילבת את הנתונים היבשים בעסיסיות עם הגדרות משלך, ומקורות מעניינים, יצא ממש יפה וגם קולע. זו הקדמה שלומדי התוספות כלל לא היו מגיעים אליה.

עניתי לו כדרכי בחיור, כי עשרה ספרים כעת יצאו לאור, עוד אחד עשר בדרך, ויש עוד הקדמות בתכנון מעבר לזה. וכשיש הקדמה טובה, אין לי ברירה, ואני מוציא גם ספר.



תוספתו מרובה על העיקר – חזקת הבתים ג'

[דף נ עמוד א]

הוה ס"ד דמיירי בשאר נכסים,
ואף על גב דקתני 'מקחו בטל'.

**הגמרא מביאה, כי חתימת האשה, עבור הלוקח מבעלה,
אין לה תוקף, אלא עדיין הקרקע משועבדת לה**

הגמרא בעמוד הקודם מביאה את המשנה מכתובות,
שהאשה יכולה לטעון, כי חתימתה איננה בעלת תוקף, וכל
מה שעשתה זאת, היא רק מצד שחששה לריב עם בעלה.
ושם מדובר, כי מאחר וכל נכסי הבעל משועבדים הם לכתובת
האשה, אין תועלת במכירת הקרקע על ידי הבעל, שהרי היא
עדיין משועבדת לה. וכאן מתחכם הקונה, והולך לבטח את
עצמו, בכך שמחתיים את האשה, שלא תיגבה מקרקע זו. אלא
שיש לה טענה טובה, ולכן אין תוקף לחתימתה. לְקַח מִן
הָאִישׁ וְחֹזֵר וְלִקַּח מִן הָאִשָּׁה - מְקַחוּ בְטֵל, אֲלֵמָּא אָמְרָה נַחַת
רוּחַ עֲשִׂיתִי לְבַעְלִי .

**הגמרא מצמצמת את דין המשנה, שהוא רק לג' שדות,
ועל כך הגמרא תשאל, על איזה שדות איננה יכולה לומר
כי עשתה נחת רוח לבעלה, והחתימה שלה הפעם תועיל**

אלא שהגמרא מביאה את דינו של רבה בר רב הונא, אשר
צמצם את דין המשנה, שמדובר שיכולה לומר כן, רק לגבי
שלוש שדות מיוחדים. וכפי שהוא מבאר מהן. אלא מאחר
והגמרא אינה יכולה לחלוק על המשנה, אלא רק להעמיד
שמדובר בחלק מהמקרים, סימן שיש להבין באיזה מקום
הגמרא כן חולקת, ואומרת, ששם טענת האשה שהובאה
במשנה, לא יכולה להיאמר.

הא איתמר עלה אָמַר רַבָּה בַּר רַב הוֹנָא לֹא נִצְרְכָה אֲלָא
בְּאוֹתָן שְׁלֹשׁ שְׁדוֹת: אַחַת - שֶׁפְּתָב לָהּ בְּכְתוּבָתָהּ, וְאַחַת -
שֶׁיַּחַד לָהּ בְּכְתוּבָתָהּ, וְאַחַת - שֶׁהַכְּנִיסָה לֹא שׁוּם מְשָׁלָה. שׁוֹאֵל
הַגְּמָרָא לְמַעוּטֵי מַאי?

**מציעה הגמרא בתחילת הדיון, שמאחר ויחיד האמורא ג'
שדות הללו, הרי בכל השאר, אינה יכולה לטעון כך, ודוחה,
ששם יטען הבעל עוד יותר, שיש כאן איבה גדולה עוד
יותר**

מציעה הגמרא טענה שעתידה להידחות. וכי תרצה לומר,
שזה בא למעט ולחלק בין שאר הנכסים? 'אֵילִימָא לְמַעוּטֵי
שְׁאָר נְכָסִים?' דוחה הגמרא ואומרת שלא ניתן לומר כן. 'כִּל
שְׁפָן דְּהוּיָא לִיָּה אִיבָה דְּאָמַר לָהּ עֵינֵיךְ נִתְּתָ בְּגִירוּשֵׁין וּבְמִיתָהּ.'
בשלושת השדות שייחד לכתובתה, מאחר ואלו תפקידם,
יכולה לומר, כי כל חתימתה מרוקנת מתוכן, וכל מה שאמנם
נעשה המעשה, הרי כאילו אנוסה היא, על מנת לא לריב עם
בעלה.

אלא שברגע שמיעטנו את הנכסים האחרים, ואמרנו כי שם
היא כן יכולה לחתום ללוקח. הרי אם לא תחתום, עוד יותר
ישנא אותה בעלה. ויאמר, כי הסיבה שהיא מפריעה לו
במכירה, בכך שאינה חותמת, כי כנראה מצפה היא להתגרש
או שימות. ולכן אינה מוכנה להקטין את השעבוד שלה. כי
כאן אם תחתום, כבר לא תוכל לגבות משם את כתובתה.

אילימא למעוטי שאר נכסים -

בפרק האשה שנפלו (כתובות דף פא.),
גבי הרוצה למכור בנכסי אחיו,
פ"ה דהא דתנן בהניזקין (גישין דף נה:),
'לקח מן האיש, וחזר ולקח מן האשה,
מקחו בטל',

הא אוקמינן בג' שדות.

הקשה ה"ר שמואל,

דכל שכן בשאר נכסים איירי,

כדמשמע הכא.

לכך נראה לר"י לפרש,

מקחו בטל - משעת טריפה,

וג' שדות - לאו למעוטי שאר נכסים,

אלא אפילו בג' שדות,

מקחו קיים עד שעת טריפה.

ויש ליישב פירוש הקונטרס,

ד'מקחו בטל' - משמע בטל לאלתר,

וה"פ,

'למעוטי מאי דלא מציא אמרה,

נחת רוח עשיתי לבעלי,

'אילימא למעוטי שאר נכסים', דלא תשרוף לגמרי,

'כל שכן דהויא לה איבה'.

והא דלא קאמר למעוטי שאר נכסים,

דאין מקחו בטל לאלתר,

דמשום הא,

לא הוה צריך למימר,

'לא נצרכה אלא לאותן ג' שדות',

דפשיטא הוא,

דאין מקח בטל - אלא באותן ג' שדות,

דהא כל אדם מוכר קרקע המשועבדת,

אלא ודאי,

לא איצטריך לאוקומי באותן שלש שדות,

אלא למעוטי שאר נכסים,

דלא טרפה כלל.

אבל קשיא לרשב"א,

דהיכי מצית למימר דפשיטא ליה,

דבשאר נכסים - אין מקחו בטל לאלתר,

הא מקמי דמוקי לה הכא באותן ג' שדות,

מאחר ויש קושי לבאר בטל לאלתר - בעצם חוזרים אנו לבאר כשיטת ר"י

אלא שבסופו של דבר יש כן להקשות על שיטת רש"י. ומביאים התוס' את זה בשם רשב"א. כי בשעה שאנו למדים שיש שחור ולבן, כלומר, מקחו בטל, והכוונה היא לאלתר, כלומר אין כאן מקח כלל. הרי לפני שהקשינו על למעוטי מאי, חשבנו כי בכל הנכסים, המקח יהיה בטל רק משעת הטריפה. כלומר, עם היות שבשלב מאוחר יותר היה לנו קושי, הרי עצם זה שקושי זה לא קפץ מיידית בהווה אמינא, בשלב הסלקא דעתך - הרי זה עצמו מוכיח שיש הבדל בין שעת הטריפה ולא יהיה בטל לאלתר, וממילא חוזרת הבנת ר"י.

נכון שיש חילוק בסוגיה, אלא החילוק יכול להיות לא רק לגבי סוגי השדות, אלא על האופן ממתי מיקחו בטל

[כפי שביארנו, כי החילוק מראה שני סוגי מצבים שונים. אלא עד שאנו מחלקים על סוגי השדות, ומפרידים בין שאר השדות, לאותן ג' שדות שיש לאשה קשר מיוחד אליהם, שהם מהווים עבורה הגנה יתירה. הרי גם ניתן לחלק באופן הקניין, ולחלק האם מדובר שאנו אומרים שמיקחו בטל, שמלכתחילה אין כל מקום לקניין, או שבעצם אנו אומרים כי יש שני שלבים. אכן לא ניתן לעקור ממנה את הנכס, אלא שזה קורה רק בזמן שטורפים. או שבינתיים יכול להיות מיקח קיים עד שעת הטריפה.]

המוכר עבדו ע"מ שישמשנו ל' יום -

הא דלא נקט,

'המוכר עבדו לפירות',

כדנקט בהשולח (גיטין דף מז:),

'המוכר שדהו לפירות';

משום דאין דרך למכור עבד כענין זה,

אלא משכיר אותו לעשות מלאכה.

הגמרא מספרת לנו על מכירה מיוחדת של העבד, שעדיין שייך המוכר עוד שלושים יום שישמשנו

המוכר את עבדו, ופסק המוכר עמו [עם הלוקח] שישמשנו העבד למוכר עוד שלושים יום; כלומר, שייר לעצמו קנין פירות בעבד לשלושים יום, ונמצא הגוף קנוי ללוקח, והפירות של מוכר הם.

יש לדייק בלשונו הגמרא, ומתי כלל לא התחברו לשונו, סימן שזה קניין מוזר ושונה מהמקובל

[תוס' זה מתעכב על לשון הגמרא. ויש כאן מימד של השוואה על צורת מכירה דומה, לגבי שדה. ועם היות והתוס' פותחים בשאלת השוואה, מדוע לא נקט לשון אחרת, הרי המטרה אינה סתם לתרץ את הקושי, אלא להראות, כי אכן לשון הגמרא ראויה. ורק מצד סגנון התוס' מתרחשים אצלנו ארבעה שלבים.

השלב הראשון - שאלה, מדוע לא בחר בסגנון אחר. "הא דלא נקט".

יש להקשות, שלא ניתן להעמיד את הסוגיה בגיטין שיש לצמצם רק לג' שדות, אלא כל שכן בשאר נכסים יהיה המקח בטל

התוספות פותחים בברייתא המובאת במסכת כתובות. תניא בברייתא: רבי אבא אומר, שאלתי את סומכוס - יבם הרוצה שיוכל למכור בנכסי אחיו לאחר שכנס את אשתו, כיצד הוא עושה? הרי בעלמא אינו יכול למכור את נכסי אחיו, כיון שהם משועבדים לכתובת אשתו, כמבואר במשנה. אלא מכיוון שהיבם אינו כותב ליבימתו שכל נכסיו אחראים לכתובתך, החמירו חכמים שלא יגע בנכסי אחיו, המשועבדים לכתובתה. אם כהן הוא, שאינו יכול לגרש את אשתו ולהחזירה לאחר מכן, יעשה לה סעודה יפה, לפתותה במשתה היין, ויפייסנה, כדי שתרשה לו למכור את העודף על כתובתה.

ואם ישראל הוא, מגרשה בגט, ונותן לה כתובתה, ויכול כעת למכור את כל שאר הנכסים, ואחר כך יחזרנה על דעת כתובתה הראשונה. עד כאן הברייתא.

והביאו התוס' את דברי רש"י, שמה שנאמר בגיטין שלקח מהאיש וחזר ולקח מהאשה מקחו בטל - וצמצמו, שמדובר רק בג' השדות שכתב לה בכתובתה, ייחד לה בכתובתה, ושהכניסה לו משלה. כלומר, בשאר השדות - הסכמתה כן מועילה. אלא הרשב"ם כאן מקשה, שוודאי שהבעל אינו יכול למחות על שהיא מתגוננת על נכסים שממש ייחדו לה כנגד כתובתה. והכל שכן, הוא שמיקחו בטל, ולכן תהיה איבה על כך, שאינה מוכנה לחזק את מעשה המכירה של הבעל.

שיטת ר"י - מקחו בטל - אין המוזהר לגמרי, אלא רק משעה שירצו לטרוף מהקרקעות הללו

מאחר וכעת יש לנו קושי, שאנו רואים כי מאחר וכל נכסיו ערבים לכתובתה, הרי בגלל תשובת הגמרא על מכל שכן, יש לנו להשוות את דין ג' השדות לשאר נכסיו. ולכן מה שאנו אומרים כי האשה בחתימתה רק עשתה נחת רוח לבעלה, על מנת לא לריב איתו, אך לא היתה מוכנה לוותר על הגנתה. ואז נפרש שמקחו בטל, יש לו משמעות שונה. קיים ללוקח מקח, ובינתיים הוא אכן השתמש בקרקע, אלא שמצד שני, אם יבוא טורף, היא תוכל להוציאו, כי הנכס עדיין משועבד לה. ונמצא כעת לאחר תירוצו של ר"י כי אכן הדין של ג' השדות שווה לשאר הנכסים. ובעצם ניתן להגדיר את אותה מציאות בשני אופנים, הן מקחו בטל - כלומר, היה לו מקח, והוא יהיה בטל משעה שיבואו לטרוף. והן מקחו קיים - אלא שאנו אומרים, כי זה רק עד שעת טריפה.

מתוך כך חולקים התוס' כרגע על הבנת ר"י ומפרשים את דברי רש"י, כי אכן יש לחלק בין ג' שדות

אלא ניתן לומר, אכן המשמעות של רש"י, שבג' השדות הללו, המקח בטל, ופירושו בטל לאלתר. אלא כעת התוס' נדרשים לבאר מהו הכל שכן, ואיך המשמעות של למעוטי מאי. ואז אכן על שאר הנכסים אינה יכולה להתגונן כי עשתה נחת רוח. והרי וודאי שיכול הוא למכור את נכסיו, גם אם יש להם שעבוד. אלא רק יש לומר, כי החילוק ביניהם, שאת ג' השדות, הוא קונה, אך לא ניתן לטרוף ממנה. ואילו שאר הנכסים, היא אכן יכולה לאפשר, לבעלה למכור. אבל לפחות שעל ג' הנכסים הללו, מגיעה לה הגנה. ולכן לא ניתן למכור את זה, באופן שיסלקו כליל עליה את ההגנה.

דין התורה בהכאת עבד, והמשמעות של יום או יומיים
 לפני שנביא את דין הגמרא עליו נסוב התוס', נקדים ללמוד את הדין עצמו. התורה ציינה מה דינו של המכה עבד כנעני, שנקרא כספו, כי כמו שכספו קנוי לו עולמית, זו ההכוחה שמדובר בעבד שהוא דווקא כנעני. (משפטים כא, כ) וְכִי־יִפֶּה אִישׁ אֶת־עַבְדּוֹ אוֹ אֶת־אִמּוֹ בַשָּׁבֹט וּמַתְּ תַחַת יָדוֹ נָקַם יְנַקֶּם: (כא) אָךְ אִם־יִוָּם אוֹ יוֹמִים יַעֲמֵד לֹא יִקָּם כִּי כֶסֶף הוּא: ויש לשים לב, כי התורה מדגישה שני עקרונות. היותו תחת ידו - שזה סיבה לחיוב, וכספו הוא - שזאת גם סיבה הנצרכת לחיוב.

אלא יש לשאול, שאם המכה היא באופן שהעבד קם ועמד יום - הרי לא מחמת המכה נגרם לו מוות. ולכן הבית דין לא ינקום בו. אלא שלשון הפסוק אינה מובנת. כי מאחר והספיק לעבד לעמוד יום אחד בלבד, על מנת לצאת מגדר של הכאת מכת מוות, הרי כל שכן ביומיים, שהרי יומיים הם יותר מיום, וודאי שלא יענישו אותו על הריגת העבד. וכבר שאל זאת רש"י על התורה, בפרשת משפטים, וענה: "אם על יום אחד הוא פטור, על יומיים - לא כל שכן?! אלא יום שהוא כיומים, ואיזה, זה מעת לעת: כלומר, הגדרת מעת לעת, שהוא כ"ד שעות, פעמים שהוא גולש לשעות המורכבות משני ימים. הגמרא הביאה מחלוקת תנאים לגבי מי נחשב האדון על העבד לגבי הדין של הכאה חזקה

הגמרא דיברה על מציאות בה מוכרים את העבד מצד אחד, בבחינת קניין הגוף, אך עדיין באותה מכירה, כללו תנאי, ששלושים יום עדיין יעבוד את רבו הראשון (המוכר). וכעת לומדת הגמרא מה היחס בין הבעלים לעבד לעניין הכאה. ומביאה מחלוקת בין ארבעה תנאים. ופותחת ברבי מאיר. רבי מאיר אומר:

הראשון - שיש לו בעבד קנין פירות - אם הכה את עבדו בשלושים ימים אלו ישנו בדין "יום או יומיים", שלא יומת אם חי העבד מעת לעת, מפני שהוא "תחתיו", כלומר, קרינת ביה "תחת ידו" משום שהוא זה המשתמש בו; והשני אינו בדין "יום או יומיים", מפני שאינו "תחתיו" שהרי אינו משתמש בו, והרי דינו כאילו היכה אדם מישראל, שהוא חייב מיתה אפילו אם מת לאחר שנה מחמת אותה מכה.

ומפרשת הגמרא את טעמו של רבי מאיר שהוא משום דקסבר רבי מאיר: קנין פירות - שיש לאדונו הראשון בעבד בשלושים יום אלו - כקנין הגוף דמי [כאילו קנה את הגוף], ונחשב הוא לאדון העבד, ואילו השני שיש לו קנין הגוף בעבד כאילו אין לו כלום, שהרי אין גופו עומד אלא לפירותיו.

החובה בהבנת התוס', הוא מדוע נאמרו הדברים דווקא במיקום בגמרא של הדיבור המתחיל שבחרו

[הדגש בדברי התוס' היא המילה "השתא". ובכך שמדגישים התוס' שאין להקשות השתא, הרי דווקא כאן יש לכאורה כן מקום לקושיה. ויש להבין מה קשור עניין זה בסוגיה. שהרי לכאורה, התוס' רק מביא לנו את דברי רש"י, שמקורם הוא מהמכילתא. נמצא כי הכוונה כאן אינה רק להביא סתם קושיא על הפסוק, שהרי על כך כבר התבאר או במכילתא או ברש"י, אלא חייבים לקשר זאת לסוגיית הגמרא.

השלב השני - שלב ההשוואה "כדנקט ב...". שמאחר ושתי המכירות זהות הן, הייתי מצפה שכמו שבגיטין הלשון הוא המוכר שדהו לפירות, שיש כאן את גוף השדה שנשאר אצלו, והמכירה היא רק על השימוש של רווחי השדה בכל תקופה - הפירות. והרי גם כאן במכירת העבד, בשלושים יום הראשונים שייר לעצמו רק קניין פירות בעבד, שעדיין ישמשנו. כלומר, גוף העבד עבר לגמרי, ופירות הוא שימוש לזמן - וכאן מדובר על תקופה של שלושים יום.

וכאן מגיע השלב השלישי - והוא התירוץ, שמאחר ואין דרך למכור עבד בצורה כזו, לכן זו מכירה אפשרית, אך מוזרה, וממילא לא קיבלה שם. בניגוד למכירת שדה פירות, שהוא מושג מקובל.

וכאן מגיע השלב הרביעי - מאחר והסברת שאין זה מקובל, כיצד כן ראוי לנהוג. ועל כך עונים במילת המפתח "אלא". שעבד נמכר רק לגופו, ואת העבודה של העבד, הפירות, שהיא לזמן, היא על דרך שכירות. וכמו שיש שכירות של דירה, כך גם את העבד אין מוכרים לגופו, כי אם משכירים את העבד לעניין מלאכה.]

מכירת שדה לפירות הינו מושג מה מקובל, עד שממש נוצרה עליו מחלוקת אמוראים, בהתייחסות למצוות הבימורים

איתמר: המוכר שדהו לפירות, ר' יוחנן אמר: מביא וקורא, ריש לקיש אמר: מביא ואינו קורא. רבי יוחנן אמר מביא וקורא, קנין פירות כקנין הגוף דמי; ר"ל אמר מביא ואינו קורא, קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי.

עם היות ונחלקו האמוראים, האם יש לו בעלות בקרקע, לצורך קיום מצוות ביכורים, ועל עצם ההבאה לא נחלקו, אלא לגבי היכולת לקרוא ולומר, כי יש לו שייכות בקרקע.

ואף קורא עליהם "מקרא בכורים".

ודעת רבי יוחנן שקורא, וסברתו הינה, משום ד"קנין פירות - שיש לו בשדה - כקנין הגוף דמי", ויכול לומר במקרא הבכורים: "ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי ה'".

ומבלי להתייחס מה גדרה של מכירה זו, לעניין הקריאה בהבאת הביכורים, הרי עצם זה שדנו בדבר, ואף נחלקו בו - מעיד כי אכן מכירה כזאת, לא רק שהיא אפשרית, אלא ממש יש סוג מכירה כזה של המוכר שדהו לפירות.

ישנו בדין יום או יומיים -

אין להקשות השתא,

בעמידת יום - לא יוקם, כ"ש ביומים;

דרש"י פירש בפרשת ואלה המשפטים, 'איזהו יום שהוא כיומים, הוי אומר מעת לעת'.

'לאשה אבל לא לאיש' - **כרבי יהודה**,
והיה דקתני,
 'לא לאיש ולא לאשה' - **כרבי אלעזר**,
 דאמר שניהם אינן בדין יום או יומים,
 ואפילו שניהם יחד - אין יכולין לשחרר;

ומשום הכי לית להו תקנת אושא,
דלר' אלעזר - אין מכירתה כלום,
 הלכך לא שייך לרבי אלעזר תקנת אושא,
דתקנו שהבעל מוציא מיד הלקוחות,
ולדידיה - אין כאן מכירה כלל.

ויש לתרץ בדוחק גירסת הספרים,
דהתם סברא הוא,
שלא יועיל קנין פירות להיות כקנין הגוף,
אלא לענין שלא יצא בשן ועין לאשה,
אבל לענין שיצא לאיש - לא,
דלא אלים להפקיע קנין פירותיו,
את קנין גוף דאשה,
שיצאו לו לחרות.

אי נמי,
דלא דמי קנין פירות דבעל,
שלא

[דף נ עמוד ב]

היה לו בגוף כלום מעולם,
 לקנין פירות דמוכר עבדו,
 על מנת שישמשנו שלשים יום,
שמתחלה היה הכל שלו,
ועדיין לא יצא מתחת ידו, שהפירות שלו.

וכעין זה מחלקין,
גבי בהמת ארנונא,
 בפ"ק דפסחים (דף ו.ו.),
 וממה שהיה קשה עליה מבכורות,
 שם מפורש.

וכן צ"ל,
 דאין לומר כלל,
 דלר"מ דסבר הכא,
 קנין פירות כקנין הגוף דמי,
 יסבור שם 'לאיש אבל לא לאשה',
 דהא ביבמות בפרק אלמנה (דף סו. ושם),
 פליגי במכנסת שום לבעלה,
 היא אומרת כלי אני נוטל בכתובתי,
 והוא המגרש אומר דמים אני נותן לך,
 רבי אמי אמר הדין עמו,
 רב יהודה אמר הדין עמה;

והנה מכל ארבעת התנאים רק רבי מאיר סובר, כי הראשון יש לו גם גדר שהוא תחת ידו, וגם גדר שהוא כספו, שהרי לשיטתו קניין הפירות הינו כקניין הגוף. ואם כן, היה לנו מקום לחלק ולומר, כי מאחר ויש לו את שני הכללים אפילו בעמידת יום - לא יוקם. והיינו מבארים כי החלק של היומיים, נדרש רק כאשר קיים מרכיב יחיד של או תחתיו או כספו. ואם כן לכאורה יש כאן ייתור.

ואז התוס' מבארים דווקא כאן, בדברי רבי מאיר, כי אין לחלק בין יום ליומיים, כי אין אלו שני דברים נפרדים, עם דרגת קושי שונה, אלא שני הדברים יחדיו הינם הגדרה של מושג יחיד, יום שיש בו מצד אחד גדר של יום, ומצד שני גדר של יומיים. כי בעוד ששאר הימים נמנים לפי ויהי ערב ויהיה בוקר, הרי כ"ד שעות, מצד אחד זה אינו יותר מיום, אך מצד שני - יש בו גם את הגדרת היומיים.]

קסבר קנין פירות כקנין הגוף דמי -

דאי משום דדריש 'תחתיו',
הכי נמי כתיב 'כספו',
ומנא ליה ד'תחתיו' **דוקא טפי** מ'כספו',
אלא משום דסבירא ליה,
 קנין פירות - כקנין הגוף דמי.

וא"ת,
אם כן הוה ליה למימר,
'שניהם אינן בדין יום או יומים',
כדאשכחן בהחובל (ב"ק דף פט: ושם),
 דתני חדא,
 עבדי מלוג -
 יוצאין בשן ועין לאשה, אבל לא לאיש,
 ותניא אידך,
 לא לאיש ולא לאשה.
 ומסיק 'דכולי עלמא - לית להו תקנת אושא,
 ובקנין פירות כקנין הגוף דמי קמיפלגי,
 מר סבר כקנין הגוף דמי,
 ומר סבר - לאו כקנין הגוף דמי',
אלמא - הא דחשיב קנין פירות כקנין הגוף דמי,
לא מהני שיצא לאיש,
אלא לענין שלא יצא לאשה.

ור"י בר ברוך לא גריס,
 'ובקנין פירות כקנין הגוף דמי קמיפלגי',
אלא ה"ג,
 'דכ"ע לית להו תקנת אושא,
ובפלוגתא דהני תנאי' כו',
והא דקתני,

לאדם אחר, הרי הבעל מוציא ממנו, כמו בכל קרקע שמכרה בעליה בזה אחר זה לשני בני אדם שהראשון מוציאה מן השני.

שתי ברייתות ביחס לעבדי מלוג – מי האדון, לעניין שאם חבל בהם, והוציא להם שן ועין, יוצאים הם לחירות

הגמרא במסכת בבא קמא דנה לעניין אדון שחבל בעבד הכנעני והוציא לו שן או עין, שהרי העבד יוצא לחירות

דתני חדא ברייתא: עבדי "נכסי מלוג" של אשה, אף על פי שהבעל אוכל פירות יוצאין הם בשן ועין לאשה אבל לא לאיש, כלומר, רק האשה היא ה"בעלים" של העבדים, ואם היא חבלה בהם והוציאה להם שן או עין יוצאים הם לחירות, אבל אין האיש נחשב "בעלים" עליהם, לפיכך אינם יוצאים לחירות אם הוא חבל בהם.

ותניא אידך ברייתא: אין עבדי מלוג יוצאים בשן ועין, לא לאיש ולא לאשה, לא על ידי הבעל שחבל בהם, ואל על ידי אשתו.

לכאורה, מאחר והסובר שקנין פירות הוא כקניין הגוף, מועיל הדבר שבהכאת שן ועין אף אחד אינו הבעלים (לא האיש ולא האשה) והעבד לא יצא, כיצד בדין יום או יומיים אנו אומרים, שכן יצא, מי שיש לו קניין פירות

עם היות ובתחילה ניסתה הגמרא להעמיד את מחלוקתם ע"י שהם חולקים בעניין תקנת אושא. ואז מי שאינו סובר שקיימת תקנת אושא, יאמר כי האשה היא הבעלים היחידים שלבעל יש רק קנין פירות, אבל לא את קנין הגוף, ולכן יוצא העבד רק בשל הכאת האשה. והסובר שיש תקנת אושא, נמצא שחזיקו את כוח הבעל, שהרי יוכל לטרון לקוחות, וכוח שעבוד זה מוכיח כי גם הוא נקרא אדון, ומאחר ויש אדון אחד, הרי אין העבד יוצא לאף אחד מהם.

אלא שהגמרא הסיקה, כי אין כלל דיון לגבי תקנת אושא, ושניהם אינם סוברים כמותה. וכל מחלוקתם היא רק לעניין כוחו של קנין הפירות, האם גם הוא כקניין הגוף. ומי שיסבור שהם כקניין הגוף, לפיכך, אין בעלותה של האשה בעלות גמורה, וכן האיש אינו "בעלים" גמור, על כן אין "עבדי מלוג" יוצאים בשן ועין, לא על ידי הבעל, ולא על ידי אשתו. ונמצא, כי אף שהבעל בהיותו מחזיק בעבד כקנין פירות יש לו גם קנין הגוף, הרי אין בכוח זה להקנות לו בעלות ממשית, אלא רק לקלקל לאשה, שהעבד מהכאתה והוצאה בשן ועין לא יצא.

ועכשיו הגמרא ממשיכה, שהרי רבי מאיר הוא הסובר כך, שקנין הפירות הינו כקנין הגוף, ולכן המוכר שכעת רק נהנה בקנין פירות, עדיין הוא נקרא תחתיו, ושהוא כספו, ולכן יש לו את הדין של יום או יומיים. אלא שלפי החשבון שכעת ערכנו, מאחר ולפי הבנה זו בדין של יציאה בשן ועין לשניהם אין בעלות, מקשים התוס' שהייתי אומר שגם לגבי יום או יומיים, דין זה לא יהיה באף אחד מהם.

התוס' מביאים את גירסת ר"י בר ברוך, הגורס שרק נחלקו בגירסה האם לקשר תקנת אושא ולא לדין של קניין פירות כקניין הגוף

מאחר ור"י בר ברוך ממשיט את סיום הבנת מחלוקתם, הרי הוא תולה את הדין, שלשיטת רבי אלעזר, שמאחר

ואמרינן, תניא כותיה דרבי אמי, עבדי צאן ברזל יוצאין בשן ועין לאיש, אבל לא לאשה; ומאי קושיא לרב יהודה, דלמא אף על גב דהדין עמה, יוצאין לאיש ולא לאשה, דקסבר קנין פירות כקנין הגוף דמי, ואפילו בנכסי מלוג, נמי הוי דינא הכי לרבי מאיר, **אלא ודאי לא מהני כלל קנין פירות, להיות כקנין הגוף, לצאת לאיש,** כדפרישית.

לשיטת רבי מאיר, אין מקום לשאלה מה עדיף היות העבד תחתיו, שמשמשו, או כספו, מאחר וסובר מי קניין הפירות כקניין הגוף דמי

הגמרא מספרת על מקרה בו המוכר מכר את עבדו, ורק שייר לעצמו שימשו במשך שלושים יום. בדין העבד יש גדר שאם הכהו האדון, ועמד יום או יומיים, שאין זו מכת מוות, ולכן יהיה פטור. כלומר, נדרש כאן יחס של אדון לעומת עבד. וראינו כי התורה מתחשבת בשני גורמים, מאחר והוא כעת משמש ועובד אצלו, הרי הוא תחת ידו, ולכן הראשון נקרא אדון. "תַּחַת יָדוֹ".

אלא שמאחר ויש לנו כלל נוסף, למי קנוי העבד, הרי מאחר ויש לנו קונה, היינו סוברים כי דווקא העבד הוא כספו של השני. ומאחר וראוי לנו להגדיר אדם אחד שהוא האדון, "כִּי כֶסֶף הוּא":

מתקשים התוס' בהבנת דעת רבי מאיר, שכנגד משום שדורש תחתיו, הרי במקביל ולעומת זאת נכתב גם כספו. ואם כן, מהיכן לנו להכריע שתחתיו יגבור, ורק המוכר, ייקרא האדון. מה יותר חזק בתחתיו מאשר כספו.

וכעת הגמרא חוזרת בה, ועושה סיבוב וחשוב מחדש. אין כלל מקום לשאלתך, כי אנו בדעת רבי מאיר, שסובר, כי בשעה שהעבד משמשו, הרי יש לו בבחינת הפירות, וכל מהותו של העבד היא העבודה והשימוש, וכאן קניין הפירות, הוא כקניין הגוף, ועל כן גם לאדון הראשון הוא נקרא כספו, וממילא אין מקום לשאלה. ומעניינת הגדרת הגמרא כי אכן העיקר הוא קניין הגוף, אלא שאנו באים ומשווים את כוחות של קניין הפירות אל קניין הגוף.

על מנת להבין את הראייה הבאה, יש להקדים כמה מושגים. הראשון שבהם הוא תקנת אושא.

דאמר רבי יוסי בר חנינא: באושא התקינו: האשה שמכרה בנכסי מלוג בחיי בעלה, ומתה, הבעל מוציא מיד הלקוחות.

ואף על פי שבחיייה אין הבעל אוכל אלא פירות, ותסבור לשיטת האומר שקנין פירות שאינו כקנין הגוף, ולכן, אינו יכול למנוע את בעל הקרקע למכור אותה, מכל מקום תיקנו חכמים שיהא כח שעבודו של הבעל, כאילו הוא קנה את הקרקע מאשתו בשעת נישואיהם, ונמצא שאם אחר כך מכרה האשה

'דכולי עלמא קנין פירות - כקנין הגוף דמי'.

וי"ל,

דהתם - לא קאמר,

אלא דמהכא - ליכא למילף מינה.

ובערכין (דף כו:), גרס,

'לעולם אימא לך לרבי שמעון כקנין הגוף',

ול"ג 'דכולי עלמא'.

והא דלא מייתי בהשולח הך דהכא,

משום דניחא ליה לאיתויי - תנאי היא דפליגי בשדה,

דומיא דפלוגתא דרבי יוחנן ור"ל דהתם.

שיטת רבי יהודה, שמאחר וקניין פירות אינו נחשב כקניין הגוף - הרי אף שהאדון שייר לעצמו את העבד עוד להודש - פסק העבד להיות כספו, לעניין יום או יומיים

הגמרא בעמוד הקודם הביאה ברייתא, שמי שמוכר את עבדו, ופסק עמו שישמשנו שלושים יום, כלומר, שייר לעצמו קניין פירות בעבד עבור שלושים יום. כך שהגוף שייר ללוקח והפירות למוכר. והובאו ארבעה תנאים, כאשר הדעה השני היא של רבי יהודה, והפעם נלך מהטעם אל הפסק. מאחר והוא סובר, שקניין פירות אינו כקניין הגוף, נמצא שהעיקר הוא אצל השני, הלוקח. ולכן רק השני הוא שישנו בדין של "יום או יומיים", כי רק מבחינת הגוף נקרא כספו. ולכן אם יחיה העבד לאחר ההכאה יום שהוא בבחינת יומיים - כלומר מעת לעת - הרי הבעלים המכים פטור האדון, כי הוא נקרא כספו.

התוס' מביאים סוגיא מגיטין, בה אנו רואים להיפך, שרבי יהודה סובר כי קניין פירות הוא כן כקניין הגוף

הגמרא בגיטין מביאה את מחלוקתם של רבי יוחנן ורבי לקיש לגבי קניין פירות לשיטת רבי יוחנן הוא כקניין הגוף. מנסה הגמרא כדרכה לנסות להראות כי לא רק האמוראים נחלקו בכך, אלא היא בעצם מחלוקת תנאים. שדה אחוזה, הוא מה שקיבל בירושה מכוח חלוקת הארץ בימי יהושע, ואז אם המקדיש לא פדה אותה עד היוכל היא מתחלקת לכהנים. וזאת בניגוד לשדה מקנתו, שחוזרת אליו לאחר היוכל.

הגמרא שם מביאה מחלוקת תנאים לגבי שדה שהיה אכן שדה אחוזה, אלא שהבן קנאו מאביו והקדישה, ובינתיים מת אביו, והוא יורשו. ורצתה הגמרא ללמוד כי רבי יהודה ורבי שמעון אומרים את חידושם, מאחר וסוברים (בניגוד לרבי מאיר שמובא שם), כי קניין פירות - לאו כקניין הגוף. ומכריע רב נחמן בר יצחק, לעולם אימא לך, כי הן רבי שמעון והן רבי יהודה, סוברים באופן כללי שקניין פירות הינו כקניין הגוף. ורק את הדין הפרטי לגבי שדה, הם פסקו רק מחמת חידוש בפסוק שמצאו.

עם היות ונראה שיש סתידה, הרי התוס' מתרצים אותה מכמה כיוונים

[בתחילה התוס' כדרכם, הביאו סתירה ממסכת אחרת. כי כאן רבי יהודה סובר שקניין פירות אינו כקניין הגוף, ובגיטין, לפי ביאורו של רב נחמן בר יצחק,

ושניהם אינם בדין של יום או יומיים, לא מתחילה תקנת אושא, כי זו תקנה שהבעל יוציא מהלקוחות, אבל היות והאשה אינה יכולה למכור - ממילא אין מקום לתקן תיקון לאחר מכירתה. אלא שהתוס' משאירים את גירסת הספרים, ופשוט שלא ניתן כלל לדמות את שני הדברים. כי קניין פירות של הבעל אינו דומה כלל לקניין הפירות של האדון, שכל העת החזיק בממשות העבד, ועדיין הוא תחתיו. ואילו הבעל רק מקבל זכות באכילת הפירות, אך לא באופן שהוא יצליח להוציא את העבד לחלוטין מהאשה.

הגדלות של התוס', היא היכולת להביא גירסא, ולהחזיר את הגירסא הקודמת ולתרוץ בדוחק גירסת הספרים, שתהיה לה משמעות דומה

[כרגיל עם היות והגמרא משווה שני דברים, הרי אף שאנו יכולים לשלול גירסא שמשמיטה את ההשוואה כליל, אבל עדיין אנו יכולים לבאר, כי ההשוואה היא מוגבלת ומצומצמת "דהתם סברא הוא שלא יועיל .. אלא לעניין .. אבל לעניין .. לא!" או מצד "דלא דמי קנין פירות דבעל .. לקניין פירות דמוכר עבדו."]

אם יכול הוא לסלק את המלך במעות, הרי מעולם לא היו הבהמות אצל הגוי, ואין הוא שותף, ולכן יתחייב בבכורות לכהנים

הגמרא בפסחים הביאה שאלה שנשאל רבא, לגבי בהמת ארנונא, שהוא מחוייב ליתן מס למלך עשירית מבהמותיו, שהרי המלך כאילו שותף בבהמותיו, ולכן אינו נדרש לתת לכהן את הבכורות. ותלו זאת, האם הוא יכול לסלק את המלך בהקניית כספים. ואז הוכרע שמאחר ולא יוכל לסלקו בכסף, אכן המלך שותף, ואינו נדרש לתת הבכורות לכהן. ומכאן רצו לדמות את היסוד שמאחר ותמיד הבהמות היו ברשותו, ועם כל זה שלמלך יש זכות, הרי יכול לסלקו במעות, ומעולם לא נכנס הגוף אל המלך הגוי. ואף שאין באים ללמוד את גוף הדין, הרי מדוייק לשון התוס' "וכעין זה מחלקין".

מביאים ראייה לעניין שלא יועיל קניין הפירות של הבעל להוציא ולהפקיע את נכסי האשה

במסכת יבמות אנו רואים כי אשה שהכניסה נכסי צאן ברזל, כלומר, שהערך ששמו הוא קבוע. ובשעה שמדרשה נוצר ויכוח, בו האשה רוצה ליקח את גוף הנכסים, והבעל רוצה להשאירם אצלו, ורק לתת את הדמים. ונחלקו כמו מי הדין. רבי אמי למד שהדין עמו, והביא ראייה שאם היתה מכנסת לו בנכסי הצאן ברזל עבדים. הרי נחשבים הם ששייכים לאיש לעניין שרק אם הוא הכה אותם בראשי איברים הרי הם יוצאים מרשותו. ויש שדייקו מאחר והביא ראייה דווקא מעבדי צאן ברזל ולא מעבדי מלוג, יש לדייק כי רק בנכסי מלוג אינם נחשבים כקניין הגוף, לעניין יציאה מרשות האיש. ורק בנכסי צאן ברזל, שהם אכן ממש שלו לגמרי הם יוצאים.

קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי כו' -

קשה,

דבסוף השולח (גיטין דף מח. ומש) מסיק,

אפלוגתא דרבי יהודה ור"ש,

מקרה זה מחלוקת תנאים מרובעת. על מנת להבין את מציאותו של יחס העבד לאדון ביטאו זאת חכמינו בהגדרה של גוף ופירות. וכמו נכס של קרקע, שמניב פירות, הרי ברור לנו כי גוף העבד שייך לאדון השני, ואילו קניין הפירות, הוא על מי שכעת העבד משמשו, כלומר האדון הראשון. אלא שנחלקו לגבי תוקפו של קניין הגוף והפירות.

רבי יוסי הלוק בדבר, ומאחר והוא מחזיק שכל אחד מהם יש בו בחינת אדון - הרי מצד ספק נפשות יש להקל

ומאחר ודנים אנו על שיטת התנא השלישי החלוק - רבי יוסי, נתייחס לדבריו. "שניהם ישנן בדין יום או יומים, זה מפני שהוא תחתיו (שהרי הוא עובדו מבחינת קניין פירות), וזה מפני שהוא כספו (שהרי גופו קנוי לו), ומספקא ליה אי קנין פירות כקנין הגוף דמי אי לאו כקנין הגוף דמי, וספק נפשות להקל". כלומר, מאחר ורבי יוסי לומד בבחינת טעמא דקרא, הרי דווקא הוא לומד, לא שאנו צריכים למצוא שיש רק אחד שיש בו את הקולא של דין יום או יומיים, אלא מכיוון שהפסוקים עצמם מציינים את שניהם - הרי בכל אחד יש מקום להקל, לעניין שאם יקום לאחר יום או יומיים - שוב לא יענש האדון, כי בכל אחד מהם קיימת בחינה מסויימת של אדון. וזו הסיבה להקל.

למדים התוס', כי המקור להקל אינו מפסוק כשיטת הקונטרס, אלא סברא פשוטה היא, המגובה מקל וחומר לגבי ממונות

[התוס' מביאים את פירוש הרשב"ם, שהטעם להקל בנפשות, בשעה שיש ספק מבוסס על פסוק, שדין ההקלה בספק נפשות הוא בשל הפסוק שהעדה, כלומר הדיינין - קיימת עליהם חובה להתאמץ להציל. ודוחים תירוצו כליל. "זאין נראה".

ומבארים זאת גם מסברא פשוטה ("דבלאו הכי לא קטלי"), וגם מקל וחומר ("דאפילו"). מציאות הספק היא כטענת השמא, ולהורגו - הרי זה בבחינת וודאי. שלא ניתן עוד לתקן זאת.

והקל וחומר הינו ביחס המשווה לממונות, שגם כאן כשיש ספק - לא ניתן שתהיה פעולה של ברי - הוצאה. והרי ידוע לנו כי המוציא מחבירו - עליו הראייה. ורק בראייה ברורה, ניתן להוציא ממון, אף שטעות כזאת ניתן יהיה מאוחר יותר לתקן.

ועם היות שבממון יש לו טענת מוחזקות, הרי גם ניתן לומר, שהאדם מוחזק על חייו.]

רבי אלעזר אומר שניהם אינן בדין יום או יומים -

הקשה ריב"א,

דהיכי מדמי אמימר מכירה,

לדין יום או יומים,

דא"כ שותפים לא יוכלו למכור לעולם,

דהא אמר בהחובל (ב"ק דף צ. ושם),

'מאן תנא להא דתנו רבנן,

בעלמא רבי יהודה ורבי שמעון סוברים אחרת. וכעת מטפלים התוס' בסתירה בשלושה כלים.

הכלי הראשון, כל מה שאמר רב נחמן בר יצחק לעולם, הוא אינו הוכחה ממשית, אלא רק דחייה, שאינך יכול לקשר את מחלוקתם של רבי יוחנן וריש לקיש במחלוקת התנאים. ומילות המפתח הינם "אלא מהכא - ליכא למילף מינה".

הכלי השני, קשור בדיוק בגירסא, במסכת ערכין ראינו כי ה"לעולם" אינו הולך על שניהם אלא רק על רבי שמעון. וממילא אינך יכול להקשות מרבי יהודה על רבי יהודה.

הכלי השלישי, עונה על שאלה סמויה, שהרי מאחר ושם אנו מעמידים את מחלוקתם של רבי יוחנן וריש לקיש, יכולנו להביא את הברייתא מכאן, שיש בה לא רק מחלוקת תנאים, אלא אפילו ארבעה תנאים. ועל כך מבארים התוס', שמאחר והם דנו על שדה, העדיפה הגמרא למצוא מחלוקת נוספת שאף היא קשורה בענייני שדה. ועל שאלה זו, כבר איננו מתייחסים על הקושיה הראשונה שהובאה בתוספות.]

וספק נפשות להקל -

פירש בקונטרס,

משום דכתיב 'ושפטו העדה והצילו העדה',

ואין נראה,

דבלאו הכי - נמי לא קטלי **מספיקא,**

דאפילו ממונא - לא מפקינן **מספיקא.**

הפטור של האדון שהכה את עבדו מכת מוות, אלא שהחזיק מעמד תחילה יום שהוא יומיים

יש תחילה להבין את עיקר הדין. שאם הכה האדון את עבדו מכת מוות, והיה ביניהם יחס של עבד מול אדונו, בהיותו תחתיו. והראייה שהוא מת מחמת המכה, שהוא לא עמד אחרי מכה זו, ונפטר תוך פחות מיממה. ואז במקרה כזה, נקום ינקם האדון ויומת במיתת סייף.

אך אם מצליח העבד לחיות יותר מכך (או יום או יומיים יעמוד, והכוונה ליום שהוא כמו יומיים, וזה מעת לעת, ובלשונו קראנוהו יממה), הרי אף שהוא מת - נקרא הדבר שהעבד הוא כרכוש, כספו של אדונו, שאינו נענש, וכל זה הוא על פי שני הפסוקים מפרשת משפטים.

מציאות המכירה בה לא ברור לנו מי האדון האמיתי - לעניין שיקבל את הפטור, לאחר יום או יומיים

הברייתא מביאה מקרה בו כבר נמכר העבד, וכעת יש לעבד בעלים חדשים, או מצד שני, עדיין כחלק מהמכירה, העבד עדיין עובד תחת אדונו הראשון, לתקופה מוגבלת של שלושים יום. דתניא: המוכר את עבדו, ופסק עמו שימשנו שלשים יום.

ומאחר ושיש כאן הגדרה מעניינת למי שייך העבד, בזמן אותם שלושים יום, ויש צדדים לכאן או לכאן, נוצרה על

הוא ממשיך לשמש אוו עוד חודש) הוא נקרא עבדו, והוא בדין יום או יומיים. ומצינו מחלוקת של ארבעה תנאים. התוס' הוזה מדבר כעת על דעת התנא הרביעי, שאמר שאף אחד מהם אינם בדין יום או יומיים. שלכל אחד מהם יש חסרון. כי האחד - אין לו קניין הגוף, שהרי העבד כבר נמכר. והשני - אין לו קניין פירות, מכיוון שבחודש הראשון עדיין הוא אצל הראשון. והפסוק אומר (משפטים כא, כא) אַךְ אִם-יָוִם אֹיְבוֹתָיִם יַעֲמֹד לֹא יִקָּם בְּיָמָיו הָאֵלֶּה: ומה שהוסיפה התורה, ולא הסתפקה לומר לא יוקם, להורות, שמאחר ואין כאן שהוא מיוחד. באשר לכל אחד מהם קיים חיסרון.

לפי הסברה המדמה מכירה לדין יום או יומיים, נגיע לפסק המגוחך ששותפים לא יוכלו למכור עבד המשותף לשניהם
על מנת להבין את קושיית הריב"א יש להקדים תחילה את דברי הגמרא בהחובל. המביאה ברייתא "מי שחציו עבד וחציו בן חורין, וכן עבד של שני שותפין - אין יוצאין בראשי אברים שאינן חוזרין? אמר ליה רב מרדכי לרב אשי, הכי אמרי משמיה דרבא: ר' אליעזר היא, מי לא אמר ר' אליעזר: כספו המיוחד לו? הכא נמי עבדו המיוחד לו."

מקשה הריב"א, והרי אמיר מדמה את דין המכירה לדין של יום או יומיים. אלא שאם נמשיך ונלך בדרכו נגיע לתוצאה לא סבירה. שאם מאחר והעבד חייב להיות במילואו גם קניין הכסף וגם קניין הגוף, שיהיה שייך רק לאחד. הרי אין זה רק לגבי הדין של לצאת בראשי אברים, אלא על עצם המכירה. וכך שותפים לא יוכלו למכור בעולם. ודבר זה אינו סביר, כי לא יעלה על הדעת ששותפים לא יוכלו למכור.

קיימים שני סוגי שותפות, חלוקה שהאחד רק גוף והשני פירות, או חלוקה שלכל אחד מהם מקצת גוף, וממילא דיניהם שונים

[על שאלה מבריקה אחד הכלים לענות הוא חילוק. והנה אם מקודם חשבנו כי החילוק הוא שלאחד יש קניין הגוף ולשני רק קניין פירות, הרי ניתן לחלק באופן שונה, ושעדיין הוא יחשב כעבד של שותפים, ויהיו בו גם דיני יוצא בראשי אברים, וגם שניתן למכרו. וכנגד מציאות של מכירה בו אין לו כלל בגוף, אלא רק פירות, יכולה להיות שלכל אחד מהם יש מקצת גופו.]

השוואת דין כספו המיוחד לו לעבדו המיוחד לו באופן של הכי נמי - הינו לימוד מסברא ולא מפסוק

מדויקים התוס', שיש שני דרכים ללמוד את הדינים, או מפסוק מפורש, או מהשוואה על פי סברה. כי גוף הלימוד של הגמרא במסכת בבא קמא, המשוה את דין כספו המיוחד לו (בפסוק של יום או יומיים) לדין עבדו המיוחד לו (בדין של שן ועין, של ראשי אברים) אינו בנוי על לימוד מדויק מפסוק לגבי עבדו, אלא גמרא דתלמודא קאמר. שזה לימוד מסברה ולא מפסוק.

במאן אילימא באחר והאמר רב אין מחזיקין כו' -

תימה לרשב"א,
דמאי קשיא,

מי שחציו עבד וחציו בן חורין,
וכן עבד של שני שותפין,
אין יוצאין בראשי אברים,
כמאן - כרבי אלעזר,
וא"כ הכי נמי,

דעבד של שני שותפין - אין יכולים למכרו.
וי"ל,

דהתם מיירי בשני שותפין,
שלזה גוף ולזה פירות,

דומיא דמוכר עבדו,
על מנת שישמשנו שלשים יום,
ו'חציו עבד וחציו בן חורין',
כגון שנתן כל דמיו,
ואינו מעוכב אלא גט שחרור,
להיות מותר בבת חורין,
דאין לו בגופו כלום;

אבל אם מקצת גוף של זה ומקצת של זה,
אז היה יוצא בראשי אברים,
והיה מפסיד חלקו,
אם הפיל את שינו או סימא את עינו,
כמו שיכול למכרו.

והא דקאמר התם,
'לאו אמר רבי אלעזר כספו המיוחד לו,
ה"נ עבדו המיוחד לו',
לאו מקרא יליף,
דבלאו קרא - יליף לראשי אברים,
מדין יום או יומיים,
כי היכי דילפינן לענין מכירה,
אלא גמרא דתלמודא קאמר,
כלומר, בעינן שיהא עבדו המיוחד לו.

דעת אמירא, כי לא ניתן למכור נכסי מלוג, כי הן האיש והן האשה - אין להם קניין מושלם

הגמרא בעמוד הקודם (נ, א) מביאה את דעת אמירא, כי איש ואשה שמכרו בנכסי מלוג - לא עשו ולא כלום!. ומביאה הגמרא טעם לדבריו "ואיבעית אימא: אמירא דאמר כרבי אלעזר". כלומר, מאחר ורבי אלעזר סובר כי לאף אחד מהם אינו נקרא כספו, כי הבעל נהנה קניין פירות מנכסי המלוג, והאשה יש לה את קניין הגוף. ולכן מאחר ואין הדבר בשלימות אצל אף אחד משניהם. לא יכולה המכירה להתבצע."

רבי אלעזר לומד, כי מאחר ולכל אחד מהם אין קניין מלא גם גוף וגם פירות - לכן אף אחד מהם אינו בדין יום או יומיים

הברייתא בעמוד הקודם המוכר את עבדו, ופסק עמו שישמשנו שלושים יום, והשאלה מי מבין שניהם עבור שניהם (הקונה, שהרי כבר קנה את העבד והוא אדון, או מאחר ועדיין

הגמרא בקושייתה, נקטה, כי לכאורה לא שייך שאשת איש תמחה באחר, הבה ומשתמש בנכסי המלוג שלה, שהרי קיים עליו איסור להחזיק בהם

הגמרא מתמיהה על המשנה, שאמרה "ולא לאיש חזקה בנכסי אשתו". והרי רב אמר, שאשת איש כן מחוייבת למחות, ובקושייתה שאלה הגמרא ואם זה באחר, שבה והחזיק בנכסי המלוג שלה, והרי רב עצמו אמר, שאין אחרים מחזיקים בנכסי אשת איש.

קושיית הרשב"א, שמעמיד באוקימתא את הנהגת הבעל, ומתריך שאעפ"כ, ועוד יתירה מזו "דאפילו" - מאחד וקיים קשר של הבעל לנכסיה - היא כן סומכת עליו, ולכן אינה נדרשת למחות

מקשה רשב"א על עצם קושיית הגמרא. ומציע מקרה, בו אכן האשה כן תהיה מחוייבת למחות. מדובר על מקרה מסויים, בו הבעל כתב לאשה - כי דין ודברים איו לי בנכסיך, ובפירותיהם. ונמצא כי מאחר והבעל מעצמו הקצה את נכסיה, הרי כלל לא יהיה אכפת לו מנכסיה, ולכן אינה סומכת על בעלה, ואם יבוא אחר לנכסים הללו, הרי הבעל עצמו כביכול "התאדה" משם ואיננו, והאחר מנצל את הפירצה הזו, כך שהבעל לא רק שאינו נהנה מהזכויות שהקנתה לו, אלא לדעתה מזניח את נכסיה.

מאחר והלכה כרשב"ג שאם מתה יורשה - הרי גם כעת קיים לו קשר לנכסיה, ולכן היא בכל זאת סומכת עליו

עונה הרשב"א כי אפילו אם הבעל היה נוקט מעצמו הרחקה חזקה נכסיה, הן בחיך והן במותך, הרי מסקנת ההלכה הינה, שאנו הולכים אחר דעת רשב"ג, שלמרות אמירה זו - הרי הוא יורשה. שהרי המשנה בכתובות (פג, א) מביאה את דעת רשב"ג (שהלכה כמותו): "רשב"ג אומר: אם מתה - יירשנה, מפני שמתנה על מה שכתוב בתורה, וכל המתנה על מה שכתוב בתורה - תנאו בטל".

כלומר, לגבי ענייננו, מה שכעת באופן זמני ב"פועל" אינו משתמש, אולם עדיין ב"כוח" הנכסים כן קשורים אליו, ולכן היא כבר כן יכולה לסמוך עליו, כי אין אדם נותן שייקחו ממנו את נכסיו.

כגון שאכלה מקצת חזקה בחיי הבעל ושלוש שנים לאחר מיתת הבעל -

אבל,

מקצת בחיי הבעל,

ומקצת לאחר מיתת הבעל - לא,

ולא דמי,

לאכלה בפני האב שנה,

ובפני הבן שנים (לעיל דף מב.),

דהתם,

אם היה אוכל שלש שנים בחיי האב,

היתה חזקה.

נימא לעולם באחר,

והא דקאמר 'צריכה למחות',

כשכתב לה,

'דין ודברים אין לי בנכסיך ובפירותיהם',

שאין לבעל פירות,

ולכן צריכה למחות - שאינה סומכת עליו.

ונראה לו,

דמ"מ סומכת עליו,

כיון שאם מתה יורשה,

דאפילו כתב לה בחיך ובמותך,

קיימא לן כרשב"ג,

דאם מתה - יורשה,

בפרק הכותב (כתובות דף פג:).

לפני שניגשים לגוף דברי הגמרא והתוס', יש להכיר את כללי מילות המפתח של הגמרא, ומילות המפתח כאן בתוספות

[אמירת אילימא - הינה הצעה של הגמרא שבדרך כלל נדחית. וכבר שאנו רואים את מילת המפתח "אילימא", אין אנו מסתכלים על התרגום המילולי שהוא אם תאמר, כי אם, שיש כאן תמרור, "מילת מפתח", שבה אנו מתכוונים לשני הדברים יחדיו. הן שתהיה הצעה, והן שמייך לאחר מכן תגיע דחייה. בדומה לכך, קיימת הצעה לשתי הצעות בו זמנית, ששתיהן עומדות להידחות, ולכן הקושי, ולעתים ההצעות הן משלימות, מכל מצד שלא תאמר, בין כך ובין היפוכה - הרי יש לדחות זאת. מילת המפתח המקדימה מהלך כזה נקראת "היכי דמי?" אולם, התירוץ של הגמרא במקרה כזה הינו "לעולם", בו אנו חוזרים ובוחרים באחת ההצעות שנדחתה, ומבארים כיצד למרות הדחייה, היא האפשרות הראויה. גם כאן בהצעה בודדת, מכיוון שאנו חוזרים על ההצעה הדחוייה, הביטוי הינו לעולם. ואכן הביטוי "נימא לעולם" חוזר בתוס' בעוד מספר מקומות.

ולכן אחד הכלים שפותחים כאן התוס', ומשום כך הקושיה הינה חזקה "תימה", לשון תימהון, הוא ה"היפוך". ותמיהתו של רשב"א הינה, עד שהגמרא באה ואומרת, רצית לדחות ולומר שלא ניתן לומר באחר, הנה "נימא לעולם באחר", וממילא אני צריך לדחות את הדחייה "והא דקאמר".

וגם התירוץ מגיע מעולם ההיפוך, שאם בשלב הראשון האשה אינה סומכת עליו, הרי בשלב התירוץ, "מכל מקום" היא כן סומכת עליו. ולאחר שפתחנו היום דווקא בכללים, נעבור על הגמרא, קושיית התוס', תירוץ התוס', המבוסס על גמרא בכתובות.]

- לא היו מועילות, שהרי הגמרא למדה בשם רב, כי לא ניתן להחזיק בנכסי אשת איש. ומאחר והחלק הראשון אינו עומד בפני עצמו - ממילא לא ניתן לצרפו.]

מיגו דאי בעי אמר מינך זבינתה כו' -

תימה,

ואמאי נקט כי האי גוונא,

'דזבינתיה ניהליה וזבנה ניהלי',

הול"ל דנאמן לומר דמינך זבינתיה,

דאי מילתא דפשיטא היא דמהימן,

א"כ השתא נמי,

מילתא דפשיטא היא דמהימן במיגו.

מי שהחזיק בקרקע שלוש שנים לאחר מות הבעל, והאשה לא מחתה בו, היה מהימן לקבל, שיש לו שני אופני מיגו

הגמרא למדה כי לאיש - אין חזקה בנכסי אשתו. ולמדנו כי האשה מחוייבת למחות. והעמדנו כי המחאה אינה לגבי בעלה כי אם בפני אחר, והעמיד זאת רב יוסף, שהמקרה היה שאותו אחד הספיק לאכול במקצת בחיי הבעל, ושלש שנים שלמות לאחר מיתת הבעל. ואז הוא מציין שתי אפשרויות שיש לאותו אחר לומר כמיגו, עליהם דנים תוס' זה, ולכן היה הצורך למחות בו. האפשרות הראשונה, שיאמר שהוא עצמו קנה ממנה, ואז יש לו גם טענה וגם חזקה. והמיגו השני, הוא את זבינתיה ליה - את עצמן מכרת לבעלך, והוא זה שמכר לי.

התוס' מקשים, ונשארים בתמיהה

יש לדייק מכוח מה מגיע הקונה? מצד אחד, יש למחזיק שלוש שנים תמימות שהוא החזיק בהם, לאחר מיתת הבעל. ואז אין כאן כלל את ההגדרת של חזקה בנכסי אשת איש. ואילו מצד שני, אנו אומרים כי הנאמנות שלו הינה מצד שהיא מכרה לבעל, והבעל מכר לו. ואם כן, כל הנאמנות היא מזמן היותה אשת איש.

ואם כן קושיית התוס', מאחר וכל טענה היא לכאורה עומדת בפני עצמה. ומה טעם הוא נדרש לומר באופן ארוך יותר, שהאשה מכרה לבעלה והוא מכרה לו, במיגו שהיה יכול מלכתחילה לומר, שהוא עצמו קנה ישירות מהאשה. שהרי יכל מלכתחילה לומר את הטענה הישירה מול האשה. ואם הוא נאמן לכך, הרי וודאי שיהיה נאמן לומר זאת במיגו.

עם הגדרה פשוטה, והבנת מילות המפתח - מובהרת קושיית התוס'

[מטרת תוס' זה אינו מה לתרץ, אלא על עצם טענתו. ויש להסתכל על האדם כ"גברא", ועל גוף טענתו כ"חפצא". כלומר, מיגו הוא כוח הטענה, אלא שאנו באים ואומרים, שאם הוא נאמן כגברא, "דאי מילתא דפשיטא היא דמהימן", ואז בוודאי שתהיה לו את כוח הנאמנות באמירת המיגו "אם כן השתא נמי" - מילתא דפשיטא היא דמהימן במיגו". ומאחר ויכל

האשה חייבת למחות במי שמחזיק בנכסיה לאחר מות בעלה, על מנת שלא תהיה לו חזקת ג' שנים

המשנה הביאה את הכלל של חזקה ביחס לאיש לגבי נכסי אשתו "ולא לאיש חזקה בנכסי אשתו". הקשתה על כך הגמרא, כי אשת איש נדרשת למחות. וחקרה הגמרא בשאלה לשני צדדים, האם זה באחר, ועל כך דחו, שהרי רב אמר, שלא ניתן להחזיק בנכסי אשת איש, אפילו שהינם נכסי מלוג, שהרי יש לה בעל.

ומתוך כך תירצה הגמרא בשם רב יוסף, כי אכן מדובר על אחר, אלא שהציור עליו מדברים הינו שונה. אותו אחר החזיק בצורה מיוחדת, בתחילה החזיק בשעה שהבעל היה חי, פחות מג' שנים, ולאחר מכן החזיק עוד ג' שנים לאחר מות הבעל. והרי כל התירוץ שלה בתחילה לא למחות, הוא מכיוון שיש לה בעל. אבל לאחר שבעלה נפטר, מאחר והוא יכול לומר במיגו שקנה ממנה, שהרי הוא מחזיק ג' שנים, ולכן חייבת היא למחות.

רק כאשר מתייחסים לשלו השנים שלא היה בעל כמציאות אחת - יש לו חזקה, אבל שינוי במציאות - אין ג' השנים התחברות

התוס' קודם כל מבארים בשינוי מקרה קל, שאם אכל חלק מהזמן שנהיה הבעל וחלק לאחר הבעל - כאן זה אינו מטרף, להיות חזקה אחת, כי מדובר בשתי תקופות, שכלל לא ניתן לחברם. כי בתקופה הראשונה בחיי הבעל - אין היא צריכה למחות כלל. ומה שהדגישה הברייתא, שהתקופה השניה שלה מול האחר, היתה יחידה שלימה של שלוש שנים, ולכן, רק אז היה לו מיגו שקנה זאת ממנה, ולכן מועילה ההחזקה.

מעירים התוס', כי אין להשוות מקרה של נכסי אשת הבעל לנכסי הבן

הגמרא לעיל (מב, א) הביאה בברייתא, שלושה מקרים, שיש להם דין חזקה. המקרה הראשון - שנה ראשונה אבל מול האב, ועוד שנתיים מול הבן, המערער, שהרי כל ערעורו של הבן בא מכוח אביו, ולכן הרצף מועיל. המקרה השני - אפילו אכלה שנתיים בפני האב, והשנה האחרונה מול הבן - גם כאן הרצף מועיל. המקרה השלישי - שהיה לוקח מהבן היורש, והרצף נוצר כך: שנה בפני האב, שנה בפני הבן היורש, ושנה שלישית מהלוקח מבן היורש, שהרי מאחר וכולם באו מכוח אחד של האב - הרי יש כאן ג' שנות חזקה.

הדיוק הוא על השוואה ממקרים שלא נכתבו, אלא אנו יכולים להשוות בכל סוגיה, מה היה נפסק, אם היה מקרה מסויים

[החידוש הנפלא של התוס' הזה, הוא שהם דנים על מה שלא כתוב. בתחילה, הדיון הוא על מקרה חדש "אבל", שלא היה רצף המועיל אם חלק מג' השנים היו בחיי הבעל. ובהמשך, גם כאן מדייקים ממה שלא נכתב. כי אמנם כתוב על שנה או אף שנתיים בחיי האב, וההשלמה לשלוש החיי הבן, ואמרנו כי זה רצף, והדיוק הינו, שאן היה מקרה רביעי שלא נכתב - שלוש כבר בחיי האב, הרי החלק הראשון עומד בפני עצמו ומועיל. בניגוד לבעל הנמצא בחיי האשה, ששלוש השנים מול

כספים. ואז אינו יכול לטעון, שעם היות והיתה מכירה - היא נועדה לגילויי הכספים, שהרי כלל לא קיבל ממנה דבר, וממילא גם בדוגמה הזאת תחול המכירה.]

דל זוזי מהכא ותיקני ליה בשטר -

במקום שכותבין שטר היו,
וקאמר דבמקום הזה - לא מהניא שמעתיה מידי,
אף על גב דמהניא - במקום שאין כותבין.

ומיהו,

אף במקום שכותבין,
שייך למימר דנפקא מינה,
להיכא דאמר,
'אי בעינא בשטרא - איקני,
ואי בעינא בכספא - איקני',
דקני בכספא,
אף על פי שלא כתב לו השטר.

אי נמי,

כגון שכתב השטר תחלה,
ואח"כ נתנה דמים,
דאי אמר לגלויי זוזי הוא דבעי,
לא קנתה.

לשיטת רב הונא, השטר של מכירת קרקע הבעל לאשתו יקנה גם ללא המעות, ולכן לא ניתן לומר, כי כל המכירה נוצרה רק על מנת לגלות את המעות המוחבאות של האשה

הגמרא מספרת, כיצד רב נחמן פוגש את רב הונא, ומספר לו, שאתמול לא היה עימנו בערב בבית המדרש שהוא בסוף התחום, שאמרנו חידושים נפלאים. ואז הוא שואלו, מה חידשתם. ומספר לו, שפסקנו כי המוכר שדה לאשתו - קנתה, ולא ניתן לומר, שלגלות את המעות המוחבאות שלה מכר לה. מקשה עליו רב הונא, והרי פשוט הדבר, שלכאורה אין כל מקום לסברא הנגדית, לומר שאין כאן מכירה, וכל מעשהו נעשה אך ורק לצורך גילוי המעות. וטענתו הינה "דל זוזי מהכא ותיקני בשטר", שפירושו שעם היות ואכן יש כאן מצד אחד קניין כסף, שלכאורה היה ניתן לומר טענה זו, אבל מצד שני גם קיים שטר, והרי למדנו כי שטר קונה בקרקע. ואז מתחיל דיון ביניהם. כי רב נחמן מחזיר לו, שהרי על כך אמר שמואל, כי בשטר מכירה - אין לו תוקף ללא נתינת הדמים. ואז אף רב הונא עונה לו.

התוס' מבררים כיצד היתה המציאות, האם מדובר רק במקום שנהגו לכתוב שטר?, ומעמידים שמה שדחה רב הונא את דברי רב נחמן, היה מכיוון שהיו במקום בו כן כותבים שטר

על מנת לבאר את דברי התוס', נקדים, שניתן לחלק את ההנהגה לשני סוגי מקומות. מקום בו כן נוהגים לכתוב שטר על מכירת קרקע, ומקום שלא נהגו, ואז הכל תלוי אך ורק במסירת הכסף. ואז פותחים התוס', ומעמידים, כי הדיון ביו

לנקוט בשתי הטענות, לכן התוספות נשארים בתימה, מדוע בחר את הטענה הארוכה והומרכבת, עם היות ובטענה השניה נזקקים למיגו.]

[דף נא עמוד א]

הא ראייה יש בשטר מתנה -

ה"ה דהוה מצי למימר,
בשטר הודאה,
דלא שייך ביה גלויי זוזי.

בשעה שהאשה מביאה כי קיבלה את הקרקע מבעלה במתנה - לא יוכל לטעון, כי מכר לה רק על מנת לגלות כספים שמחביאה ממנו

המשנה ציינה כי אין לאשה חזקה בנכסי בעלה. תמהה הגמרא, והרי ברור לכולם, כי מה שהאשה אוכלת בקרקע בעלה, אינו מגיע מצד הוכחת בעלות, אלא שבכך הוא משלם לה את חובת המזונות, שהוא נדרש לפרנסה. דוחה הגמרא ומבארת, כי המשנה מדברת במקרה מיוחד. הבעל כבר ייחד לה קרקע נוספת לצורך מזונותיה. ואז אם היא תאכל מעבר למה שהוא מחוייב ליתן לה - הרי מאחר והבעל מקפיד - הרי אין לה חזקה.

אולם, מדייקת הגמרא אם תביא ראייה כי בעלה מכר לה, ולקוחה היא בידי, המכירה קיימת, ולכאורה, יש לבעל מקום לטעון שאמנם קיבל ממה כסף על המכירה, אלא לקחם לא בתור קניין, אלא על מנת לגלות כספים שהיא מחביאה ממנו. אלא שדוחה הגמרא, ואומרת שמשנתנו אינה סוברת כדעת המוכר שדה לאשתו - קנתה, ואינו יכול לטעון לעשה זאת רק לגלויי מעותיה. אלא מבארת הגמרא, כי מתי יש לאשה ראייה, כשהיא מביאה שטר מתנה. ואכן על שטק מכירה, נשארת הטענה לבעל.

הכלל של ההרחבה בסגנון של הוא הדין, נאמרה מעל אלף פעם בתוספות, ומוכיחים, כי התוס' אכן מראים, לא רק מה נאמר, אלא היה ניתן להיאמר

[התוס' מהווים הרחבה של הגמרא. אכן הגמרא הביאה תירוץ, כיצד מצד אחד הבעל כן יוכל כנגד שטר מכירה שהאשה קנתה ממנו, שעשה זאת רק על מנת לגלות כספים שהחביאה ממנו. אולם מצד שני כן תהיה אפשרות לאשה להביא ראייה, כי הקרקע יצאה מרשות בעלה אליה. והדוגמא כפי שציינו היתה "שטר מתנה".

וכאן באים התוס', ומרחיבים, שאין זה התירוץ היחידי שיכלה הגמרא לומר. ומשתמשים בכלל הידוע (שמובא בכל התוס' מעל אלף מאתיים וחמישים פעם בסגנונות של הוא הדין, והוא הדין, דהוה הדין, ה"ה, וה"ה, דה"ה וכדומה), "הוא הדין דהווי מצי למימר", כלומר, קיימת אפשרות נוספת, והיא שטר הודאה. שהבעל נתן לאשה שטר, שמודה שנתן או מכר לאשתו את הנכס, ומאר ויש כאן רק צד אחד הנותן, הבעל המודה, ואינו מקבל דבר מאשתו, כי אין שם העברת

הכסף הוא המכריע. ולכן אף בציור כזה יש מקום לחידושו של רב נחמן, למרות שבו כותבים שטר. ובאופן השני, שיש משמעות לסדר הפעולות, שאם העניק לה שטר מכירה, אף לפני שקיבל ממנה את הכסף, הרי הוא יכול לבטל את המכירה, באומר שבוחר בכסף, ואז יטען, כי כל העיסקה נועדה רק על מנת לגלות את הכספים שהיא מסתירה ממנו.]

כתב לו על הנייר או על החרס -

וכן תניא לענין קידושין,

'כתב לו על הנייר או על החרס,
אף על פי שאין בו שוה פרוטה,
בתך מקודשת לי' כו'.

אומר ר"ת,

דאתי כר"א דאמר עדי מסירה כרתי,

דלר' מאיר - כיון שצריך שיחתמו עדים בשטר
קידושין,

כדאמר בפ"ב דקידושין (דף מח. ושם),

'אמר רב נחמן,

כגון דקדשה בשטר שאין עליו עדים,

ור"מ לסעמיה דאמר עדי חתימה כרתי,

א"כ לא מהניא חתימה על דבר שיכול להזדיף,

כדתנן בפ"ב דגיטין (דף כא:),

'אין כותבין לא על הנייר' כו',

ואפילו איכא עדי מסירה - לא מהני לר"מ,

דצריך שיהא מוכיח מתוכו,

כדאמר בריש כל הגט (שם דף כד:),

גבי כתב לגרש את הגדולה,

דלר"מ אפילו גדולה - לא מצי מגרש,

משום דאין מוכח מתוכו, הי מינייהו מגרש.

וא"ת,

והא אמר בפ"ב דגיטין (דף כב:),

דלא הכשיר רבי אלעזר אלא בגיטין,

ולא הכשיר אלא לאלתר,

אבל בשאר שטרות,

לא משמע דלא הכשיר אפילו לאלתר.

וי"ל,

דהכי בעי למימר,

דלא הכשיר רבי אלעזר, אלא בגיטין ודכותיהו,

כמו 'שדי מכורה לך' דהכא,

וכן ההיא דקידושין,

דלא נכתבו אלא לקנות שדה והאשה,

דומיא דגיטי,

שאינן עשוין עיקרן לראיה אלא להתגרש,

אבל שטרות העומדים לראיה - לא.

רב הונא ורב נחמן התקיים במקום בו כן נהגו לכתוב שטר. ואז מאחר וקיים כאן שטר - הרי יש לאשה הוכחה ברורה על המכר, ואפילו גילה את מעותיה, יאמר רב הונא, כי את הנעשה, שקיבלה שטר - אין להשיב, וממילא ברור שהקניין כן חל, למרות נסיונו של הבעל לצבוע את האירוע, כתרמית רק לגלות את מעותיה, שבית הדין ידחה טענה זו, ויתחשב רק בשטר.

אמנם, יוצא, שאם היה זה מקום בו לא כותבים שטר, וכל גמר העיסקה תלוי בכסף בלבד - אז כן היה יכול הבעל לטעון טענה זו, ואז כן היה מקום לחידושו של רב נחמן, שלא מקבלים דבריו.

הגמרא בפרק הקניינים בקידושין, מבארת מתי הכסף מצליח להיות הגמירות דעת, הסוגרת את העיסקה, וכן את היכולת, שלמרות שיש שטר, לקבוע שאוכל לומר כרצוני, שלפי הנוחות שלי, אכריע מה פעל את המכירה נראה שעל מנת להבין את תירוצי התוספות, ראוי להבין תחילה את הגמרא בקידושין כו, א. הדנה על אופני הקניינים. אמר רב: לא שנו במשנתנו שהקרקע נקנית בכסף בפני עצמו אלא במקום שאין כותבין את השטר, כלומר, במקום שאין גיילים לכתוב שטר מכירה.

אבל, במקום שכותבין את השטר, לא קנה הלוקח בכסף לבדו. שמאחר שרגילים לכתוב שטר - לא גמר הלוקח בדעתו לקנות עד שיקבל שטר לידיו, ועיקר דעתו היא לקנות בשטר. ואי פריש - פריש. כלומר, אם הלוקח התנה בשעת נתינת כסף ואמר: "אם ארצה - יקנה לי כספי, ואם ארצה - יקנה לי שטרי", תנאו מועיל. ומתוך דברי הגמרא דלהלן יתבאר מה הרויח הלוקח בתנאי הזה:

כי הא [כמו] דרב אידי בר אבין, כי זבין ארעא כשהיה קונה קרקע אמר למוכרים: אי בעינא - בכספא איקני. אי בעינא - בשטרא איקני [אם ארצה לקנות דווקא בכסף - אקנה בו, ואם ארצה לקנות דווקא בשטר - אקנה בו]. ואין זה סתם משחק מילים, כי אם יש לכך משקל הלכתי, לענין ביטול המקח.

"אי בעינא - בכספא איקני", בא להגן עליו. שאם אתם כמוכרים תרצו לחזור בכסף לפני נתינת השטר - לא תוכלו לחזור בכסף, מפני שאני אומר לכם שרצוני לקנות בכסף, ונמצא שהקרקע כבר נקנתה לי.

ו"אי בעינא - בשטרא איקני", מאפשרת לו את ההגנה לבטל את המקח, כל עוד לא היתה הגמירות דעת בקבלת השטר, ואף נתינת המעות לא תועיל לכם.

מחדשים התוס', שלמרות שלכאורה כל הדיון היה רק באופן שלא כותבים שטר, שאז היה מקום לחידושו של רב נחמן, הרי ניתן למצוא גם במקום בו כן כותבים שטר, צורך בחידושו

[התוס' בתחילה מעמידים שבמקום בו קיימת כתיבת שטר - אכן, לכאורה, לא היה כלל מקום לחידושו של רב נחמן, בהתקפת רב הונא, וזה היה המקום בו עמדו שניהם. אך מבארים בשני אופנים "מיהו .. ועוד", באופן הראשון - שיכולתו לומר לאשתו בתחילה שאם ירצה שיקנה רק בכסף, ואם ירצה שיקנה בשטר, וממילא יכול הוא לבחור דווקא בכסף - שאז אך ורק קניין

רבים", הרי שהשטר צריך להיות עשוי מדבר הראוי לעמוד ולהתקיים. אלא שלשית רבי יוחנן, זו רק בבחינת עצה טובה.

לכאורה ניתן לצמצם שאפילו רבי אלעזר מתיר בשני תנאים - כתב ידו, ולפעולה חד פעמית של מכירה או קידושין וגט

כנגד זה יש שני מצבים, לתרץ. הן מכך שרבי אלעזר מוכן רק שטר עבור פעולה חד פעמית, כולל קניית שדה, אך לא לראייה (כמו בשטרי הלוואה). והן מצד שכתב ידו הינו דבר ברור, שלא ניתן לזייפו. כלומר, מעמידים זאת שאין זה שטר רגיל של סופר, אלא שיש כאן כתב ידו - וזה עצמו היא ההוכחה.

המילה "אלא", באה לצמצם ולראות כי אין זו אי הסכמה מלאה, אלא תלויה במקרים המסויימים

[מילת המפתח בתוספות זה הינה "אלא", המופיעה שש פעמים! כלומר הבסיס של אוקימתא, הבאה לצמצם זאת בכל הדברים. ומתוך כל ההשוואות אנו רואים מהן העקרונות. כלומר, באיזה מקרים ממש קיימים הסכמות מלאה, והיכן יש עימות בין הדברים.]

אף על פי שאין בו שוה פרוטה -

תימה,

דמאי רבותא הוא שוה פרוטה?

בשלמא גבי קדושין נקט,

'כתב לה על הנייר או על החרס,

אף על פי שאין בו שוה פרוטה',

דרבותא היא,

דאע"פ שאינה מקודשת מתורת כסף,

כיון שאין בו שוה פרוטה,

מקודשת מתורת שטר;

אבל הכא גבי מוכר,

אפילו יש בו שוה פרוטה,

אינו קונה מתורת כסף,

שהרי מוכר נותן שטר ולא לוקח,

ואין קרקע נקנה אגב כסף.

היכולת להשמיט אחד התנאים בא לבאר מה צורך בו

[הכלל שנאמר כאן בגמרא, שיכול לכתוב שטר מכירה אף על נייר או חרס, שאינו שווה פרוטה. והתוס' הקודם השווה זאת עם שטר של קידושין. אלא שכאן התוס' משתמשים באחד מהכללים הידועים של הלמדנות והוא היכולת לחסר אחד מהתנאים. רק פעולת חיסור, שמראה שנתון מסויים הינו מיותר, במילות המפתח "דמאי רבותא הוא?", תוך שימוש בהשוואה "בשלמא גבי .. אבל הכא גבי".]

הגאונות לראות מי מעניק את השטר - מראה את ההבדלים בין מכירה לקידושין

לגוף הדברים, בקידושין ברור לנו מדוע שיש שלושה קניינים, שהאחד מהם הינו כסף, מובן מדוע בא להדגיש, כי

ועוד יש לומר,

דהכא ובקידושין - **לא איירי אלא בכתב ידו,**

כדאמרין 'הוציא עליו כתב ידו' כו',

וזה אינו יכול להזדיף,

שהיה ניכר שאין זה כתב ידו.

הגמרא מוכיחה כי כתיבת שטר היא על דבר שאין לו כל שוויות מעצמו, כגון חרס או נייר

הגמרא מביאה ראייה, כי כתיבת שטר תופסת הן לגבי מכר והן לגבי מתנה. "בשטר כיצד נקנין הקרקעות? כתב לו המוכר ללוקח על הנייר או על החרס, אף על פי שאין בו שוה פרוטה "שדי מכורה לך, שדי נתונה לך", הרי זו מכורה ונתונה; הרי מבואר שהשטר קונה אף במכירה, ולא כמו שאמר שמואל, שאין השטר קונה אלא בשטר מתנה!?"

הקדמה על מחלוקת רבי מאיר ורבי אלעזר - מאחר וכתובה על נייר שניתן לזייפו היא רק לשיטת רבי אלעזר, שלא השטר הוא הקובע, אלא מסירתו

שטר מורכב משני חלקים, נוסח השטר וחתימת העדים. לגבי העדים קיימת מחלוקת תנאים. לשיטת רבי מאיר, מה שנותן את תוקף השטר הוא חתימת העדים. ולכן הוא חייב להיות כתוב על נייר שכל שינוי מחיקה או הוספה, יכולה להיות ניכרת. ואילו רבי אלעזר לומד כי התוקף הוא על ידי עדי המסירה. ולכן לא מפריע לו, שהשטר יהיה כתוב על נייר שניתן לזייפו. מחלוקתם הינה בשטרי גיטין וקידושין.

התוס' מביאים ברייתא כי גם לעניין קידושין - ניתן לקדש בנייר או חרס שאינו שווה פרוטה

התוס' מביאים ברייתא כתימוכין, כי גם כאשר האב מקדש את בתו, שהיא ברשותו, הרי הוא מבצע זאת בשטר, שכתוב בו, בתך מקודשת לי. ואופן כתיבת השטר הינה בדיוק באותו האופן, שנכתב על נייר או חרס, שאין בהם שווה פרוטה.

רק שטר שמתוכו מוזכר הכל תקף לשיטת רבי מאיר, בעוד שרבי אלעזר מצריך רק עדי מסירה

ר"ת מבאר כי השיטה כאן היא לשיטת רבי אלעזר, הסובר שעדי המסירה כרתו. בעוד רבי מאיר הדורש חתימת עדים על שטר הקידושין, מחייב שוה יהיה דבר שלא ניתן לזייפו, כי השטר עצמו הוא הקובע. ונדרש שמתוכו יהיה ניכר הפרטים. כולל אם היו לו שתי נשים, הרי רק לשיטת רבי מאיר נדרש שבתוך השטר ייכתב למי נכתב. כי לשיטת רבי מאיר, אפילו כן כתב לשמה של הגדולה, אלא שהדבר לא צויין בגוף השטר - הרי העדר נתון זה בגוף השטר, שאינו מכוח מלשון השטר מיהי המגורשת, אינו מאפשר לגרש.

לכאורה גם רבי אלעזר הסכים לעדי מסירה רק בשתי מיגבלות - גיטין ולאלתר

אלא עולה הקושיא, שהרי חרס ניתן לזיוף. ולכאורה יש מקום לצמצם, שכל ההיתר הוא רק לגבי גיטין. וכפי שהגמרא מביאה, כי כל הכשרו של רבי אלעזר היה רק בגיטין, ורק שהיא מביאה מיידית את הגט לבית הדין. אבל שונה הדבר בשאר שטרות, שנועדו שיחזיקו לאורך ימים. דכתיב בספר ירמיה על שטרי מכר "ונתתם בכלי חרש, למען יעמדו ימים

הבאנו את ביאור הקונטרס על דברי רב אשי מדוע כפל בלשון גם מכורה וגם נתונה לך, שכל אחד מהם בא להגן עליו מכיוון אחר

בגמרא ביררו את התמוה בברייתא על כפל הלשון. "בשטר כיצד נקנין הקרקעות? כתב לו המוכר ללוקח על הנייר או על החרס, אף על פי שאין בו שוה פרוטה "שדי מכורה לך, שדי נתונה לך" - הרי זו מכורה ונתונה. "ובא רב אשי ולמד ביאור על כפל הביטוי, שאכן כלל לא מדברים על מכירה, כי אם על מתנה. ומה שהיה צריך להוסיף גם לשון מכירה, הוא על מנת ליפות את כוחו. וכך הוא מרוויח משני הכיוונים. מצד אחד, שאם יבוא מערער על השדה, יצטרך לפצותו, ולתת לו אחריות. ומצד שני הלשון מתנה מגינה עליו מדינא של בר מצרא. כי כל דינא דבר מצרא בנוי, שיכול לסלקו ולומר לו, קח את הכסף וקנה במקום אחר, דבר שלא קיים כלל במתנה.

יש להקשות, שהרי כל המוסיף - גודע, ואין אנו מאמינים שיש כאן גם מתנה וגם מכירה, ומתייחסים לזה רק כמכירה

אלא שעל פירושו יש קושי. אינך יכול לתפוס את המקל בשני קצוותיו. כי ברגע שזו מתנה שיש בה גם אחריות, הרי זו דרגת ביניים, שיש עליה דינים אחרים. ואחד מהם, שיש בה כן דינא דבר מצרא, שהרי הוא חוזר לנותן המתנה, בגלל האחריות, ויכול להשיג קרקע במקום אחר. וגמרא מפורשת היא זו במסכת בבא מציעא. "מתנה - לית בה משום דינא דבר מצרא. אמר אממר: אי כתב ליה אחריות - אית בה משום דינא דבר מצרא." ואדרבא, חוששים אנו כי היתה כאן מכירה רגילה, וכל מה שכתב בנוסף גם מתנה, הוא רק מצד עורמה. כלומר, אנו מפרקים זאת מצד שאנו אומרים, שלמרות לשון המתנה - אין אנו מאמינים למוכר. וכאילו אנו משמיטים את ההוספה של מתנה.

דיוק לשוני - תמיד מרמז לנו על דבר חדש, שאם לא כן הרי זה ייתור, ויש חובה להבינו

תמיד ראוי להוסיף דיוק לא רק מצד הסברא, כי אם גם מצד הלשון. ואם באנו רק לשכפל את שני הלשוניות מכירה ומתנה, מדוע גם היה צורך לשכפל את המילה שדי. שהרי היה יכול לומר, שדי מכורה ונתונה לך, בעוד שהוא עושה כאן כעין ייתור, שדי מכורה לך, שדי נתונה לך, והתוספת אומרת, שמסתתר כאן רמז.

דיבוי קושיות מכריח אותנו למצוא הבנה אחרת, ומאחר והתוס' נקטו בארבע נסיונות לבאר מחדש - יש להבין מה סגנון כל תירוץ

[התוס' מביאים את פירושו של הקונטרס על מה שיש כאן גם לשון מכירה וגם לשון מתנה. ועם היות שרצה לומר, שזיכה אותו בשני כוחות, הרי על כך מקשים שתי קושיות, הן מצד הסברא, שלא ניתן לעשות כך, והן מצד הלשון "קשה .. ועוד קשה". (הלשון "ועוד קשה" מופיעה בתוספות קרוב לשלוש מאות פעם. וקושיות נוספות יכולות להיאמר בסגנונות נוספים, כגון "וקשה לר"ת" או לרב פלוני אחר, "ועוד" או "וכן קשה")

כל הקידושין אינו מצד כסף, אלא רק מתורת שטר. אמנם, במכירת שדה, כיוון השטר הינו הפוך. אם בקידושין יש לו אפשרות או לתת כסף או שטר, הרי במכירה, הקונה הוא זה שמביא את הכסף, בעוד שאת השטר נותן דווקא המוכר, כך שכלל לא ניתן להשוות.

ולמה כתב בלשון מכר כדי ליפות את כחו -

להיות אחריות על הנותן כדין מוכר.

ופ"ה,

שכתב לו בשטר כל זה,

'שדי מכורה לך' וגם 'שדי נתונה',

וכתב לשון מתנה - משום דינא דבר מצרא.

וקשה,

דאמר בהמקבל (ב"מ דף קח:),

מתנה - דאית בה אחריות,

יש בה משום דינא דבר מצרא.

ועוד קשה לר"ת,

'שדי' 'שדי' - תרי זימני - למה לי?

ואומר ר"ת וכן ר"י,

דלא מיירי בשכותב שניהן,

אלא בשכותב 'מכורה' או 'נתונה',

וקאמר, אפילו בשכתב 'מכורה',

במתנה בקש ליתנה לו,

והא דכתב בלשון מכר - כדי ליפות את כחו,

שמקבל עליו אחריות.

ועוד י"ל,

דשני שטרות כותב לו,

בחד לשון מכירה ובחד לשון נתינה,

ואם יצטרך לדינא דבר מצרא,

יראה של נתינה ולא של מכירה,

ואם צריך לאחריות - יראה של מכירה.

ועוד י"ל,

דאפילו כתיבי תרוייהו בשטר אחד,

יפה כחו מה שכתב בלשון מתנה,

לענין הא דתנן לקמן בהמוכר את הבית (דף עא.),

'בד"א במוכר,

אבל בנותן - נותן את כולן',

והכי איתא בירושלמי פ"ק דקידושין.

ועוד י"ל,

דנפקא מינה מה שכתב בלשון מתנה,

שאינ צריך ליתן דמים.

ומיהו קשה לטעם זה,

דאמאי בעי בשטר?

ב'אי קנה' סגי.

קיימת טענה המתקבלת, שכאשר האדון לווה מהעבד או הבעל מהאשה – זה אינה הלוואה אמיתית, אלא רק לגלות כסף שהחביאו ממנו

הברייתא מדברת על פעולה הפוכה. "לוה מן העבד ושחררו, מן האשה וגרשה - אין להן עליו כלום." כלומר, עם היות והעבד מקבל שטר מילווה שמשעבד את כל נכסיו ומשחררו - הרי כל מה שכתב הינו חסר תוקף. שאנו מניחים שכל מה שעשה כן, הוא לגלות כספים שמחביאים ממנו.

ניתוח שאלת התוס' מבחינה למדנית, שהרי אין כל צורך בהוספה של שחרור העבד או גירושי האשה

[אחד הדברים החשובים בניתוח, הוא לשים לב, שכאשר יש סדרת פעולות, והעיקרית והקובעת הינה הפעולה הראשונה, כבר מצד עצמה - הרי הפעולה הנוספת הינה ממש חסרת ערך. ואם כן, יש כאן שתי פעולות (הן לגבי העבד והן לגבי האשה). הפעולה הראשונה - היא ההלוואה, שהיא לבדה נועדה להוציא כסף שהוחבא ממנו שלא כדין. וממילא אף שימשיכו להיות העבד שלו והאשה שלו - לא יצטרך להשיב להם את הכסף. ונמצא כי הפעולה השנייה של שחרור העבד או גירושי האשה, אין להם כל השפעה לתוצאה, שאינו נדרש לתת להם מאומה.]

יש לסלק טעות של סברה אפשרית

התירוץ הוא שהיה לי לכאורה מקום לסבור ולטעות, כי אמנם העבד אינו מציאות עצמאית, שיוכה ברכוש אדונו. אולם בשעה שהוא משתחרר, הרי הוא עומד בפני עצמו. ונמצא כי מאחר ולא ניתן לבצע את הפעולה בשלימותה - הרי כאילו היתה הכוונה, שהעבד יקנה זאת לאחר שחרורו (וכן באשה). ועל מנת לתקן חשיבה לא נכונה זו - היה צריך להדגיש, כי אפילו שהיה מקום לטעות, שאכן היתה מטרה במה שהוסיף ושחררו, הרי עדיין כל העיקר והדבר היחיד הינו גילוי המעות המוסתרות, ולכן אין האדון מחוייב לעבד דבר.

[דף נא עמוד ב]

לא נוחא ליה דליהוי עבד לווה כו' -

ודוקא נקט לווה, אבל מכר - לא,

ומשום אשה - הוא דנקט לווה,

אבל גבי עבד - אין חילוק בין לווה למכר,

דמה שקנה עבד - קנה רבו.

הגמרא מספרת כי דרך האדון היה לגלות את המעות המוחבאות על ידי הלוואה

הגמרא הביאה מקרה בו רצה האדון לגלות כסף מוחבא של העבד, או הבעל שרצה לגלות זאת מהאשה. וכך הוא לווה מהם, ומאחר וזה הטעם, הרי כל מעשה ההלוואה בתרמית יסודו. על דרך שהם עשו שלא כהוגן, והוא מחזיר להם שלא כהוגן. והגמרא אומרת "שאני התם בברייתא שהיא עוסקת בהלוואה ולא במכר, דאנן סהדי דלא נוחא ליה - לאדון

ובשעה שיש ריבוי קושיות, הרי זה המקום למצוא הבנה מחודשת בכל העניין, ואכן התוס' מביאים ארבע אפשרויות לבאר מה כאן באמת התרחש. וזה מרתק בפני עצמו לראות לא רק מה תירצו על הקושי, כי אם באיזה סגנון של תירוץ הלכו.

התירוץ הראשון הוא אוקימתא "דלא מיירי .. אלא". התירוץ השני הוא שכפול "בשתי שטרות כותב לו". התירוץ השלישי - ייפה כוחו לעניין אחר. התירוץ הרביעי - שאכן זו מתנה ואין צריך ליתן לו דמים, אלא שעם זה שחובה להעלות גם סברא זו - הרי חובה לבאר את הקושי שקיים בתירוץ זה.]

פירוט מהלך ארבעת התירוצים

התירוץ הראשון - אכן רק לשון אחת כתובה בשטר. ואפילו היתה מתנה, הרי יש כאן רק לשון מכורה. והטעם שלמרות שזו מתנה, והיא כתובה כמכר - הוא על מנת ליפות את כוחו.

התירוץ השני - יש כאן שתי שטרות נפרדים, שבכל אחד מהם כתוב רק לשון אחת. וכך מקבל השטרות יכול לשלוף ולהראות את השטר המתאים כרצונו. לפי סוג מה שמתקיפים אותו. כי בעצם השטר נועד להגן עליו. ונמצא כי אין שטר עם שתי הגנות, שזה ראינו שלא ניתן. אבל צירוף ההגנות נוצר מריבוי השטרות.

התירוץ השלישי - אכן שני הלשונות כתובים בשטר אחד. ויש סוגיא בהמשך המסכת, הדנה על מי שאמר שיתנו לפלוני בית המחזיק מאה חביות, ונמצא רק בית המחזיק מאה ועשרים, ומחדש שם רב אשי, שאכן אם היתה זאת מכירה, אינו יכול לקבל מעבר למה שאמר, אבל במתנה הוא נותן לו את מלוא השטח, למרות שאמר פחות. ונמצא כי לכן היה צריך לכתוב לשון מתנה, לגבי עניין זה. ותירוץ זה מוחק את הקושי הראשון.

התירוץ הרביעי - שלשון מתנה גורם שלא יודקק ליתן דמים. אלא שאם כך, בשביל מה בכלל נכתב השטר. שהרי ניתן לקנות או בשטר או בדמים. ועם היות שיכל לקנות בחזקה, שאין נדרש דמים, הרי בכל זאת השטר נועד ליפות את כוחו.

לוה מן העבד ושחררו כו' -

תימה,

דמאי רבותא נקט 'ושחררו' וגרשה',

פשיטא,

דאי אין להם עליו כלום בעודו תחתיו,

גם לכשיוצאין - אין להם עליו כלום.

ויש לומר,

דסלקא דעתיה,

דגמר ומקני להו שיקנו,

לאחר שישתחרר ותתגרש.

ולבעל - לשווייה נפשיה [לעשות עצמו] "עבד לזה לאיש מלוה" אם אך יכול הוא ליפטר מזה באיזה אופן!"

יש להבין האם מה שבחר לגלות מעות כל ידי הלוואה ולא על ידי מכירה הוא במונה

[אחד הכלים המשמעותיים הוא הדיוק. ומאחר ויש גם הלוואה וגם מכר, יש להבין מדוע בחר רק אחד מהם. (ואגב הביטוי "דוקא נקט" בין אם הוא על דרך חיוב ודוקא נקט או דדוקא נקט, ובין אם זה בצד של השלילה "ולאו דוקא נקט" מופיע מעל מאה ועשרים פעמים בתוס', מאחר ויש חשיבות לשים לב, אם אכן מה שבחר יש לו משמעות, או שיש לשלול זאת. וכאן יש כלי נוסף שהוא החילוק. אכן באשה - כן קיימת משמעות. "ומשום אשה הוא דנקט", ומצד שני "אבל גבי עבד - אין חילוק".]

אם היה מדובר רק על עבד, היה ניתן לגלות את מעותיו המוחבאות על ידי מכירה, כי גם לאטחר המכירה - היה הן החפץ והן הכסף שייך לאדון

מבארים התוס', שאמנם ראינו לעיל, שאם היה מוכר נכס לאשתו - לא היה יכול לטעון לה שעשה זאת על מנת לגלות זווי, אלא רק בהלוואה. אמנם, מדייקים התוס', שאם הדיון היה רק לגבי עבד, כאן היה יכול לגלות את הכסף, גם על ידי מכירה. ומבארים התוס' את הטעם, שאין לעבד יד כלל לקנות לעצמו. ולכן אף אם היתה מתבצעת פעולת מכירה, ממילא היה הדבר נשאר אצל האדון.

[ברם] -

רבינו תם לא גריס 'ברם רבי אבא',
אלא גריס,

'רבי אבא ורבי אבהו וכל גדולי הדור כו',
כדי ליפות את כחו'.

ולא גריס את כחה,
אלא ליפות את כחו,

ופירש,
שיאכל הוא את הפירות.

והשתא מייתי רב הונא בר אבין סיעתא לדבריו,
דתימה הוא לומר,

שהיה שולח שכל גדולי הדור חולקין עליו,
שאם כן אין ממש בדבריו.

ואין מתיישב לר"י גירסתו,
דא"כ מה צריך לומר במתנה בקש ליתן לה.

ונראה לר"י גירסת הספרים,

דגרסי רבי אבא אמר 'וליפות כחה',
ופליגי עליה וסברי,

דמוכר לאשתו - לא קנתה,

דלגלויי זווי הוא דבעי,

וסברי כרב הונא דאמר,

'דל זווי מהכא ותיקני בשטר',

ומה שקונה בשטר אינו אלא מתנה,

כיון דלגלויי זווי הוא דבעי ולא קנתה בזווי,

ומה שכתב בלשון מכר,

לא כתב אלא ליפות את כחה.

ופירוש רבינו תם יש ליישב,

ולפרש במתנה 'בקש ליתן לה',

לענין זה שבמתנה נתן את כולו.

ועוד יש ליישב פירוש ר"ת,

'במתנה בקש' כו',

דאפילו למאן דאמר קנתה במוכר לאשתו,

ולא אמר לגלויי זווי הוא דבעי,

לא קנתה אלא משום דבמתנה נתן לה,

דהא אין כאן מכר שלא נתנה לו כלום,

שהדמים הן שלו בלאו הכי,

ואף על פי שאין יכול להוציא ממנה בדיון,

מ"מ אם תקף ממנה,

או הוציא מידה דרך ערמה - הם שלו,

כדאמרינן בסמוך,

וא"כ השתא שהוציאן דרך מכר - הם שלו,

ואין כאן מכר.

והלכך למ"ד קנתה - לא קנתה,

אלא משום דבמתנה בקש לתת לה,

והא דכתב לה בלשון מכר,

כדי ליפות את כחו **לענין שיאכל הפירות,**

כי המכר מבטל הקנין,

דהא אין כאן מכר כדפירשתי,

ולענין שדה - הויא מתנה וקנתה,

ולענין פירות - הוי מכר ולא קנתה.

נוסח הגמרא, שכל גדולי הדור חלוקים, ואומרים שבמקום מכירת השדה - מתנה יש כאן

הגמרא (נא, א) מביאה "שלח רב הונא בר אבין: המוכר שדה לאשתו - קנתה ובעל אוכל פירות, ברם רבי אבא ורבי אבהו וכל גדולי הדור אמרו: במתנה בקש ליתנו לה, ולמה כתב לה לשום מכר? כדי ליפות את כחה." אלא שמשמעות המילה "ברם" הינה היפוך, שמצד אחד רב הונא בר אבין אומר דין כאשר מוכר שדה לאשתו, ואז כאילו ממשיכה הגמרא שזה כביכול כלל לא נכון, ואין אנו מתייחסים כלל למעשהו כמכר, אלא כמתנה. אלא שהם צריכים לבאר, מדוע בכל זאת זה נכתב בלשון מכר. ונמצא כי גם הטעם שהם מוסיפים, מחזק את זה שהם חלוקים עליו, אלא שלא רק שיש כאן מתנה, אלא אנו מחזקים את המתנה, בכך שאנו כותבים אותה בלשון מכר.

תיקוני גירסא קשורים שנדרש להציג מהלך ברור ושלם בסוגיה לכל גירסא, ולכל הבנה

[אחד הדברים שהתוס' מעניקים לנו בפירושם, הוא השילוב בין הגירסא וההבנה. בתחילה גירסת הגמרא - הינה ללא הבנה, ולכן משנה אותה ר"ת. מצד שני, מראה ר"י, כי עדיין קיים קושי בלשון הגמרא על ביאור ר"ת, ולכן הוא מקיים את הגירסא. אך התוס' בכל זאת מראים שני אופנים, כיצד ניתן לדחוק ולקיים את גירסת רבינו תם. ובפרט על ידי חילוק, שיש כאן בבת אחת לענין מסוים יש מכר ולענין אחר אין מכר. והמעניין ששני התירוצים לקיים את גירסת רבינו תם הינם הפוכים. האחד שהמתנה הוא רק לענין שהיתה זו מכירה בעין יפה. והשני שרק לענין הפירות יש כאן מכירה, וליפות את כוחו.]

במתנה קנתה ואין הבעל אוכל פירות -

תימה,

דאמר בגיטין בפרק הזורק (דף עז: ושם ד"ה מה),

גבי ההוא שכיב מרע,

דכתיב גט לדביתהו בהדי פניא דמעלי שבתא כו',

אתא לקמיה דרבא,

אמר ליקני לה,

ההוא אתרא דאית בה גיטא כו',

אמר רב עיליש מה שקנתה אשה - קנה בעלה,

איכסיף;

ומאי קושיא,

והא במתנה - אין הבעל אוכל פירות,

אם כן לא קנה בעלה.

ואומר רבינו תם,

דאין תלוי באכילת פירות למיקרי חצרה,

דהא רבא סבר כריש לקיש (לקמן דף קלו:),

דקנין פירות - לאו כקנין הגוף דמי,

ואפילו יש לבעל פירות,

אינו מפקיע כח האשה שהגוף שלה,

ומתגרשת שפיר,

אלא בהא תליא מילתא,

דלא מיקרי חצרה לענין זכיה,

אלא כשמוכרת ונותנת וקיים,

הלכך כשנתן לה הבעל,

אף על גב דאין אוכל פירות,

כיון שאם מכרה ונתנה,

אינו קיים - לא מיקרי חצרה,

דאדעתא דהכי,

שתמכור ותתן - לא יהיב לה.

ומייתי ראיה,

דהתם בריש הזורק,

מאחר ועל פי הסברא נוסח הגמרא הפוך לחלוטין מההגיון, ראוי להגיע, באופן שהמשך דבריו יהיו סיוע ולא סתירה

מאחר וגירסא זו זועקת שאין זה הגיוני, 'ותימה הוא לומר .. שאם כן אין ממש בדבריו'. שאמורא ישלח לבני הישיבות את דבריו, ומיד יציין שכל גדולי הדור חלוקים עליו. ומשום כך משנה רבינו תם בכפליים. הן מה שמשמיט את מילת השלילה ברם. והן שמאחר וגם הטעם הוא כנגד דבריו של רב הונא בר אבין, הרי גם הוא משנה בהמשך, שזה כוחו ולא כוחה. שהרי בשעה שאנו משנים גירסא, הרי זה צריך להיות קרוב למקור. ואז יש משמעות הגיונית לדבריו, שעם היות והמכירה חלה, הרי היא מכירה של נכסי מלוג, והוא זה שאוכל את הפירות.

אף לאחר שינוי הגירסא של רבינו תם, נשאר קושי בדברי הגמרא

ידוע כי מאחר ולשנות גירסאות הוא דבר שמנסים עד הקצה לברוח מכך, הרי עם כל זה שיש סברא לשינוי, עדיין ראוי לא לשנות בכפליים, אלא לנסות להבין באופן מחודש, כך שלא יהיה קושי. אלא מאחר וסברתו של רבינו תם כה הגיונית, לפני שחוזרים לגירסא הראשונית, יש להצביע, מה הקושי בדבריו, ומילות המפתח הן במילים "ואין מתיישב לר"י גירסתו". כי עם היות ורבינו תם שינה שני עניינים, הרי עדיין הביטוי "במתנה ביקש ליתנו לה" מהווה קושי. שזה בא לבטל את דברי רב הונא בר אבין.

שיטת ר"י לקיים את נוסח המקור

אלא שכעת נדרשים לתת ביאור ומשמעות לדברי הגמרא. והמשמעות היא שממתי בעל מוכר לאשתו? אלא שהוא מעוניין לגלות כסף שהיא מחביאה ממנו. וממילא המכירה לא חלה כלל. ומאחר ולא היתה מכירה, מגיע השטר בתפקיד של מתנה, ושוב נדרשים אנו לבאר, כי עם היות וזו מתנה, מטרת השטר שנכתב בלשון מכר הוא רק ליפות את כוחה. ונמצא כי מצד אחד המעות אינן קונות, אלא זה נועד לטובתו, אך מצד שני, יש כאן מתנה, שנכתבה בלשון מכר. וזה על מנת להפיס את דעתה, שאם יבוא מישהו לטרוף את הנכס - הרי הוא יעניק לה נכס אחר.

עדיין ניתן לבאר את המילה מתנה, גם לשיטת רבינו תם, שהיא מכר בעין יפה

אמנם, רבינו תם, יכול לפרש את המילה במתנה לא שיש כאן דין מתנה, אלא שזו מכירה בעין יפה, שהיא כעין מתנה, ולא שייר לעצמו דבר. אולם הוא עצמו כן אוכל את הפירות.

התוס' מבארים באופן נוסף את גירסת רבינו תם

דרך נוספת מוצאים התוס' לחזק את גירסת ר"ת. אפילו אם נאמר, שהבעל רצה רק לגלות את המעות של אשתו, הרי בסופו של דבר זה כספו שלו. אלא שכל מה שניסה להוציא בעורמה ממנה את מה שהחביאה ממנו מורה שלא היתה כאן מכירה. אמנם האשה קנתה מדין מתנה. כפי שיטת גדולי הדור. אלא מה שכתב לה בלשון מכר, הרי הוא מבטל את המתנה, וממילא מכר - אין כאן. ואז מוכרחים אנו לומר, כי מה שבחר לשון מכר, הוא רק ליפות את כוחו, על מנת שהוא יאכל את הפירות. ונמצא שאכן על עצם השדה המכירה חלה, אך הוא אוכל פירות.

גבי זרק לה בחצרה,
 פריך 'חצרה, מה שקנתה אשה קנה בעלה',
 ומשני 'כגון שכתב,
 לה דין ודברים אין לי בנכסיך',
 אף על גב דכשכתב לה,
נמי הכי יש לבעל פירי,
 עד שיכתוב לה ובפירותיהן,
 כדתנן בהכותב (כתובות דף פג.)
אפילו הכי חשיב חצרה,
כיון שאם מכרה ונתנה - קיים, כדתנן בהכותב.

ומיהו אינה ראייה,
דאע"ג דאינו מזכיר 'ובפירותיהן',
הכי בעי למימר,

כדאשכחן לעיל גבי 'אין לאיש חזקה בנכסי אשתו'.

וא"ת,
אף על גב דאינה יכולה למכור,
מכל מקום תקני לה לגט,
מידי דהוה אשכירות,

דאמר (במסכת מע"ש פ"ה מ"ט) גבי רבן גמליאל,
 'עשור נתון ליהושע ומקומו מושכר לו',
 ובהמוכר את הספינה (לקמן דף פד):
 'מדד ולא משך - לא קנה,
ואם היה פיקח - שוכר את מקומו'.

ואומר רבינו תם,
דגדול קנינו של שוכר מזה,
 שאפילו מת בתוך הזמן,
המקום מושכר ליורשיו עד הזמן,
 מה שאין כן באשה,

שאם מכרה ונתנה - הבעל מוציא מיד הלקוחות.

ובירושלמי לא משמע כפירוש ר"ת,
 דפריך בריש הזורק (ירושלמי גיטין פ"ח ה"א),
 'וגנתה וחצרה - אינן משתעבדות לאיש לאכילת
 פירות',

ומשני 'רבי יוחנן בשם רבי ינאי,
 עד שיכתוב לה,
 דין ודברים אין לי בנכסיך ובפירותיהן',
ומשמע מדפריך מפירות, דבפירות הדבר תלוי,
ולא במה שאינה יכולה למכור.

ור"י אמר,
דאפילו תלויה הזכייה בפירות,
 מ"מ פריך שפיר התם,
 'מה שקנתה אשה - קנה בעלה',
שלא היה נותן לה הבעל מקום הגט,
אלא משאיל,

ודוקא במתנה הוא דקאמר,
 דקנתה ואין הבעל אוכל פירות.

ועוד אומר ר"י,
 דהא דאמר הכא,
 'במתנה קנתה, ואין הבעל אוכל פירות',
היינו דוקא שאינו אוכלם,
אבל כנכסי מלוג הם אותם פירות,
וילקח בהם קרקע ויאכל הפירות,
 ומשום הכי פריך התם שפיר,
 'מה שקנתה אשה - קנה בעלה'.

**רבא מכריע, מה החילוק כאשר הבעל מוכר לאשתו או
 נותנה לה במתנה**

ראינו כי במהלך הגמרא היו דעות שונות, הן האם המכירה
 הועילה וקנה או לא, והן לגבי אכילת הפירות, לאחר כל
 תהליך. ורבא בהיותו מסכם, מכריע את הדבר להלכה. אמר
 רבא, הלכתא: המוכר שדה לאשתו - לא קנתה, והבעל אוכל
 פירות; במתנה - קנתה, ואין הבעל אוכל פירות. התוס' ידונו
 בחלק השני של דבריו, לעניין מתנה.

**אם לשיטת רבא במתנה האשה גם קונה וגם הבעל לא
 אוכל פירות, לא היה לו לחוש לקושיית רב עיליש**

התוס' מקשים ממעשה המובא במסכת גיטין. היה בעל
 שהיה שכיב מרע, והספיק ערב שבת לכתוב גט, שכל רצונו
 היה שאם יהיה לה הגט, לא תודקק לייבום. אלא מאחר והוא
 לא הספיק לתת לה, והגט הינו מוקצה, התייעצו עם רבא
 כיצד ראוי שתקבל את הגט. ואז ההצעה כללה שיתן לה את
 מקום הגט, והיא תקנה זאת בחזקה. כי חזקה יכולה להיוצר
 מעצם סגירת הדלת ופתיחתה. אלא שרב עיליש הקשה על
 רבא, שכיצד האשה יכולה לקנות לעצמה, והרי כל מה
 שקנתה אשה קנה בעלה. ורבא התבייש מקושייתו. אלא
 שכעת התוס' כאן מקשים, שהרי רבא עצמו אמר כאן, שכאשר
 הבעל נותן במתנה - הרי אין הוא אוכל פירות. וממילא זה
 הופך להיות שייך רק לה, ואפילו פירות אין לו. וממילא בכך
 שנתן הבעל את החדר במתנה - הרי הוא איבד כל זכות שיש
 לו, לא רק את עצם הדבר, אלא אפילו את זכות השימוש
 (אכילת הפירות). ואם כן הקושיא היא, שאם נכונים הדברים,
 מדוע רבא התבייש מקושייתו, והרי עצתו כן מועילה, ועוד
 לדבריו.

**מאחר ואפילו תקנה האשה את החדר שבו הגט, אך מכיוון
 שאינה יכולה למוכרו - אינו נקרה הדבר חצרה, וממילא
 לא תזכה בגט**

עונה על כך רבינו תם, כי אפילו הבעל כן היה אוכל פירות,
 לא היה בכוחו להפקיע את קניין הגוף של האשה. כי רבא
 סובר כריש לקיש, שקניין פירות אינו כקניין הגוף. אלא
 שהויכוח הוא מה הסימן האמיתי המוכיח ומראה את
 הבעלות, האם ההשתמשות בקרקע או כוח המכירה. כי מי
 שהדבר שלו - הרי הוא יכול למוכרו למי שיחפץ. ואנו סוברים,
 כי עם היותו והבעל נתן לה את החדר, הרי זה הוגבל לעניין
 שלא תוכל למוכרו, וממילא לא זכתה בחדר, וממילא לא

מובן מדוע כל כך יכול לקנות. ואילו האשה, אם תנסה למכור, בכוחו של הבעל להוציא מיד הלקוחות, מה שמבטל לחלוטין את כוח מכירתה.

מקשים על ר"ת, מכך שהירושלמי מקשר את בעלות האשה על חצירה, באי אכילת הבעל פירות ולא מצד יכולת האשה למכור

אכן הירושלמי תולה את היות החצר של האשה, באכילת הפירות. ולא ביכולתה למכור. כלומר, מכך שהקושיא היא על אכילת הפירות. ונמצא שמעצם הקושיא כבר ניתן לדקדק זאת. הירושלמי מדייק על המשנה שהזורק גט לאשתו והיא בתוך חצירה - הרי זו מגורשת. ומדייק הירושלמי, ויקח את כל ארצו מידו. והרי הארץ אינה נמצאת בידו, אלא הכוונה מרשותו. אלא שאז מקשה הירושלמי, שהרי משועבדים גינתה וחצירה לאיש לאכילת פירות. ועם היות ותירצו בשם ר' ינאי שכתב לה שדין ודברים אין לי בנכסייך. ומאחר והירושלמי כלל אינו מקשר זאת לעצם יכולתה למכור, אלא לעניין אכילת הפירות, הרי מכאן מקשים התוספות על רבינו תם.

גם לאחר הקושייה מהירושלמי - ניתן ליישב את דברי רבינו תם

אמנם מיישב ר"י, כי אפילו נתלה את הזכיה בפירות, עדיין היה יכול להשאיל לה את המקום, ואז זה היה נחשב שלה. וגם עם היות והיא קנתה, ומשם ישירות אין הבעל אוכל פירות, אולם עדיין ילקח בהן קרקע ומהם יאכל פירות.

קבל מן האשה יחזיר לאשה -

נראה,

דאם אמרה האשה 'תן לפלוני שהם שלו',

דנותן לו,

דנאמנת היא במיגו,

דאי בעיא - שקלה איהי מיניה, ויהבה ליה.

ואפילו אומר הבעל שהממון שלו,

אין לו כח להוציא מידה,

מדקאמר 'יחזיר לאשה',

דהוה ליה למימר 'יודיע לבעל',

אם היה כח ביד הבעל להוציא מידה,

כשאומר שהוא שלו.

והא דמפליג בסמוך,

בדביתהו דרבה בר בר חנה,

בין מהימנא בין לא מהימנא,

הני מילי בשעת מיתתה,

דלית לה מיגו,

דאי בעי שקלה מיניה,

ויהבה למי שרוצה.

ואם תקף הבעל מידה,

שוב אינה יכולה להוציא מידו,

ולומר 'של פלוני הם',

זכתה בגט. ולכן היה מקום לשאלתו של רב עיליש, כי אפילו שהבעל אינו אוכל פירות, ואפילו גוף החדר של האשה, אלא שמאחר ואינה יכולה למכור - לא תזכה בגט.

מוכיחים, כי העיקר הוא זכות המכירה, ובשעה שאפילו הבעל אוכל פירות, אלא שלה יש את זכות המכירה - הרי היא קנתה את החצר, שבו הגט, ומתגרשת

התוס' מביאים ראייה לדברי רבינו תם. כי כאשר הוא זורק גט לחצרה, כבר הגמרא שאלה, שהרי זה שייך לבעלה. אלא שתירצה הגמרא להעמיד ולצמצם שמתי היא תוכל לקנות את הגט, כאשר הבעל יסתלק מכל נכסיה. ומדייקים התוס', כי עם היות והוא נותן לה את הנכסים, הרי עוד יותר מכאן, שמאחר והסתלק רק מהנכסים אך לא מפירותיהם, והוא זכאי לאכול את הפירות. עדיין מכיוון שיש לה את זכות מכירת הנכס, בניגוד לכאן - הרי זה לגמרי שלה, והיא אכן מתגרשת. כי זה נקרא חצרה, ונמצא כי יש להוכיח, שמה שקובע אינו לא קניין הגוף, שעל זה היה לנו להקשות שקנה בעלה, ולא קניין הפירות, שעדיין קיים לבעל, אלא רק זכות המכירה.

תמיד יש להבין את שורש הדבר, כי גם בדבר שנראה דומה, כאשר נחזור להבין את הטעם - נראה את ההבדל

[התוס' מוכיחים כי מושג חצירה, לעניין שתוכל לקנות את הגט שנמצא שם, שונה משאר נכסים, ואכילת הבעל פירות או לא. "דאין תלוי באכילת פירות למיקרי חצירה". אלא בהא תליא מילתא .. כשמוכרת ונותנת וקיים."]

אנו אומדים כי מאחר ואמר דין ודברים אין לי בנכסייך, שהמונה היא גם לא בפירותיהם

אמנם התוס' דוחים ראייה זו, כי עם היות ולא מוציא בפיו ומזכיר פירות, לכך היתה כוונתו. ונמצא כי העיקר אינו זכות המכירה, אלא שמספיק שיש לה קניין הגוף בחצר.

אלא שיש להקשות, אף שאינה יכולה למכור, הרי אף שזכר יש לו אפשרות לקנות את המקום, לעניין שהגט ייקנה לה

אלא שמאליה עולה השאלה, אז מה? אפילו שאינה יכולה למכור, הרי היא יכולה לקנות את הגט, שאפילו היה הדבר ניתן לבצע אף ללא שקנתה את המקום, אלא רק היתה שוכרת את המקום. וכפי שמובא שרבן גמליאל רק השכיר את המקום לרבי יהושע, ובכך היה יכול להקנות לו את המעשר, כלומר, בהקנייה מתרחשת גם קנייה מצד המקבל. ויש על כך שתי דוגמאות. אחת מהמעשה של רבן גמליאל והזקנים, שלכל אחד מהם השכיר את המקום לסוג אחר של מעשר. הגמרא מבארת את הסיפא של המשנה, שאם היה פיקח הלוקח, ורוצה שהמוכר לא יחזור בו, הרי הוא שוכר את מקומו, והעמידו, שהפירות עדיין היו ברשות בעלים.

מתרצים, כי כוח השוכר חזק בהרבה מכוח האשה, ואין להשוות ביניהם

אלא שעל מנת לסתור קושי זה, מוכיח רבינו תם בהשוואה של כוח האשה לעומת כוח השוכר. ששכירות הינה קנייה לזמן, והיא מועילה אפילו לירשיו אם מת בתוך הזמן. וממילא

בשעה שהם מתים, אף שאומרים שזה שייך למישהו - לא חייבים לקבל את דבריהם, אלא תולים כפי שנראה לו

ממשיכה הגמרא ומדייקת, כי בשעה שאמרו בשעת מיתתן של פלוני הן, יכול לבחור לעשות כרצונו, אם הוא מאמין לה - יעשה כדבריה, ואם לא, וחושב שלקחה ממנו, ישאיר אותם לעצמו. והגמרא אף מביאה מעשה רב על כך מבתו של רבה בר חנה, שאמרה סמוך למיתתה, שהעגילים שברשותה הינם של מרתא, אחיו של רבי חייא ושל בני ביתו. ורב פסק לו שיעשה כפי מה שהוא מעריך.

מאחר ויש לאשה מיגו, שהיא עצמה יכולה ליקח ולהעביר למישהו, הרי היא גם יכולה לכתחילה לומר שיתן לפלוני שהם שלו

מדייקים התוס', שמאחר והדין שהוא צריך לתת לאשה, שהרי נאמר מפורשות יחזיר לאשה, ולא יודיע לבעל. הרי היא יכולה לעשות עם זה כרצונה. ולכן אף אם בעלה יאמר שזה שלו, והיא אומרת ליתן לגורם שלישי, הרי מאחר והיתה יכולה לקחת לעצמה, ואז להעביר לגורם השלישי, הרי זה מיגו, ולכן אין בכוח הבעל להוציא ממנה. אלא שמיגו זה טוב, רק עד בסמוך למיתתה, שאז אין לה את הכוח לקחת ולהעביר למי שתרצה. ואז כל ההחלטה נשארת אצל הבעל, כפי שהוא מחליט כמה מהימנה היא.

מקשים התוס', כיצד הבעל שתקף אינו חייב להחזיר לה, מצד אחד, ומצד שני - הרי יש לה נאמנות לטעון שאחרים נתנו לה

קודם לכן הגמרא הביאה ברייתא, כי אם לוהה מן האשה וגרשה, הוא לא חייב לה כלל, כי הוא יכול לטעון, שרק רצה לגלות כספים שהיא העלימה ממנו, שהרי כל רכוש האשה שייך לבעל. ומתוך דין זה מקשים התוס' גם לכאן. שאם תקף מידה, הרי מאחר וכמו שבהלוואה אינו נוקק הבעל להחזיר לה, הרי גם כאן, לא תוכל היא להוציא ממנו. ואם כן, יש מקום לשאול, מדוע? והרי כמו שהיא עצמה נאמנת של פלוני הם, מדוע אינה יכולה לומר שהם שלה? והרי יכלה לומר, כי אחרים הפקידו אצלי, שאין לה כל הכרח לחשוף מיהם האחרים.

מאחר וההיתר לא להחזיר הלוואה שלקח מהאשה מבוסס על לגלות מעות טמונות, הרי אין בו אלא חידוש

מדייקים התוס', באופן שמהפכים את הדין. מאחר וכל מה שהבעל שלוהה מאשתו היה יכול לטעון שניסה למצוא מעות טמונות, ולכן אינו נדרש להחזיר, באם גירשה. אבל כאשר המציאות שונה - ממילא הדין משתנה, ולכן הדבר הינו בשני הפרטים, הן שהוא מחוייב להחזיר לה מה שלוהה, והן כאן אם תקף, שכן מוציאין מידו.

יש לחלק ולצמצם, שכל מה שאין מוציאין מידו - הרי זה דווקא במעות טמונים

הגמרא מדייקת במסקנת רבא, כי אם האשה השתמשה במעות שאינם טמונים - הרי היא כן קנתה. וכעת התוס' עושים את אותו החשבון מהכיוון ההפוך. שהנה יש לנו מקרה בו הבעל אינו יכול להוציא את הכסף מהאשה, שהרי אינם מעות טמונים. ומכאן להוצאה בכוח מידה, שהרי כל מקום

כדאמר לעיל,

'לוה מן האשה וגרשה, אין לה עליו כלום',

ואם היתה נאמנת לומר של פלוני הם, תהא נמי נאמנת לומר 'שלי הם', במיגו דאי בעי אמרה 'אחרים הפקידו בידי', דאינה צריכה לומר מי הם האחרים, וישאר הממון לעולם בידה.

דווקא במעות טמונות,

ד'לוה מן האשה' דלעיל - במעות טמונות איירי, מדקאמר 'לגלויי זווי הוא דבעי', אבל מעות שאינן טמונות - יש לה עליו, וכן אם תקף מוציאין מידו.

ועוד,

מדקאמר רבא דבמעות שאינן טמונות - קנתה, משמע,

דאם תקף - מוציאין אותן מידו,

דאם אין מוציאין - אמאי קנתה?

הא יכול לומר 'להוציא מידה נתכוונתי, כי לא יכולתי להוציא מידה בענין אחר, ואפילו בב"ד'.

ואם היא נושאת ונותנת בתוך הבית,

אינה נאמנת לומר לא שלי ולא של פלוני הם,

כדאמר לקמן (דף נב:),

'וכן האשה שהיא נושאת ונותנת כו',

ואמרה שלי הם - עליה להביא ראיה',

ולא מהימנינן לה במיגו,

דאי בעיא אמרה,

שהיא נפקדת משל אחרים.

ומיהו,

היכא שאינה נושאת ונותנת בחיי בעלה,

וממון בעלה מצוי בידה,

יש להסתפק,

אם חשבינן לה כאילו נושאת ונותנת, אם לאו.

הברייתא לומדת, כי אף שמלכתחילה אין לוקחים פיקדון מנשים, הרי אם לקח, נדרש להחזיק לה

עם היות והברייתא אומרת שמלכתחילה אין מקבלים פקדונות מן הנשים, שמא גנבה אותם מהבעל, ונמצא מסייע בידי עוברי עבירה. שיש לתלות שיחזירו למי שגנבו מהם, אמנם מכל מקום, אם כבר קיבל מן האשה, אל לנו להחזיקה בוודאות כגנבת, ולכן יחזיר לאשה. שיש לנו גם לתלות שקיבלה מעות על מנת שאין לבעלה רשות בה. אלא שאם מתה האשה - יחזיר לבעלה, שהרי בלאו הכי הוא יורש אותה.

מה הוא לא צריך לעשות, והוא להחזיר לו. ונחלקו בהמשך אמוראים מה הכוונה בסגולה זו, האם זה ספר תורה ללמוד בו כעת, וכשיגדיל יתנו לו, או דקל, שבינתיים הקטן יכול לאכול מהתמרים, וכשיגדיל - יזכה בכל הדקל.

יש לנו לתלות, כי החפץ שקיבל לא היה גזול, כי אם היתה מציאה, ומאחר ולא יכול להשיבו - יעשה לו סגולה, שהיא בעצם השבה למקוטעין, שכל העת הוא משיב, ואת גוף הדבר משיב כשאיין חשש שיאבד

ועל מנת את לבאר היטב את טעם התוס', הרי יש להקדים, כי התיקון לגזילה הינו והשיב את הגזילה אשר גזל. כלומר, הפעולה הטבעית הינה החזרה. ומאחר והוא קיבל, כלומר שעשה מעשה שאינו ראוי, לכאורה, הייתי מצפה שכן יחזיר לקטן.

ולכן מדגישים התוס', כי מה שאין לוקחין מן הקטן אינו בגלל שזאת ממש עבירה, אלא שיש כאן ספק. וכל מקום שיש ספק, הרי גם קיים ספק לצד השני. ומאחר והוא יכול לחשוב, לצד החיובי, שהקטן מציאה מצא - הרי מה שהוא נתן לו, אינו גניבה. ומאחר שלפי זה שאנו אומרים שזה כן שייך לקטן, שוב עלינו לשאול, וכי למה לא ניתן להשיב לו. יתירה מזו, בעוד שיש לנו נטייה לומר כי ספק משמעו אולי כן ואולי לא, הרי כאן הספקות אינן שווים. שזה ספק רחוק, שהוא מסייע לידי עוברי עבירה, ולכן החידוש הוא שאעפ"כ לכתחילה לא מקבלים מהקטן. כי הספק הרחוק דוחה את ספק מצוות השבת אבידה, עם היות שיש יותר מקום לתלות בכך. אבל לאחר שכבר הגיע הדבר אליו, הרי אז זה מתהפך.

אלא כעת יש להבין, מדוע הפיתרון הינו יצירתי, לא להחזיר לו, אלא לעשות לו סגולה. כי בעצם אפילו נאמר כי הוא מצא מציאה, קיימים חששות חדשים. ראשית, הוא בכלל לא קנה את החפץ, אלא משום דרכי שלום, שרק אסור ליקח ממנו. וגם אין למי להשיב, כי חוששים שמא הקטן יאבד זאת. ולכן יש לתלות שמצאו, ולא שקיבל מתנה, כי בגלל שהקטן אינו שומרו - אין רגילות ליתן מתנה לקטן.

הטעם מדוע אינו מחזיר לאביו, אם הינך סובר שזו מציאה

אמנם, יש להבין, כי מאחר ומציאת הקטן שייכת לאביו, הרי אפילו שנאמר כי הקטן מצא - הרי נסללת אפשרות אחרת - השבה לאב. אלא עלינו לומר, שמאחר וזה ספק, שמא גולה מאחר - אנו שוללים את האפשרות ליתן לאביו, אלא העמד ממון על חזקתו. או שניתן לצייר שאין לו אב.

הדיון בין לכתחילה ובדיעבד, ומאחר והמציאות השתנתה - יש לחשב מחדש את הספק

[אחד הכלים המשמעותיים לפרש הוא החילוק בין לכתחילה ולמצב של דיעבד. התוס' כאן מדבר שבשעה שמחזיר, יעשה זאת באופן של סגולה. ואם כן, עולה מאליה השאלה, למה מלכתחילה אסרו עליו לקבל? ואכן, על כך התוס' אינם חולקים על הברייתא, כי עצם החשש שזה גזול, מונע לקבל ממנו. והכלי שהתוס' עונים על השאלה הסמויה הוא באומרם "מכל מקום". והכלי הנוסף, שמדייקים כאן התוס', הוא "אימור". שמאחר ויש כאן ספק, הרי לאחר שכבר לקח, יש גם

בו עושים תפיסה, ושיהיה נשאר בידו, הרי זה רק אם מידת הדין לטובתו. ומאחר ואינו יכול להוציא ממנה אפילו במיגו שהוציא כי לא יכולתי להוציא ממנה בדרך אחרת כמו בבית דין, הרי לכן מוציאים מידו.

אשה שנתאלמנה, מאחר והיא מתנהגת כבעלת הבית ועצמאית במסחר - אין לה מיגו לומר שקיבלה מאחרים, אלא עליה להביא ראיה, וכן גם בחייה בעלה

על מנת להבין את החלק הבא יש להקדים מה שנאמר בהמשך. "וכן האשה שנתאלמנה מבעלה שהיא נושאת ונותנת בתוך הבית [ברכוש המשותף שהוריש בעלה], והיו אונות ושטרות יוצאין על שמה, ואמרה: "שלי הן, שנפלו לי מבית אבי אבא, או מבית אבי אמא", עליה להביא ראיה, כלפי היתומים.

ומדייקים מכאן מה ביחס לבעל, כשהוא חי. ויש כאן שלוש דרגות, אשה רגילה, שכל הכסף הוא ביד בעלה. אשה שממון בעלה מצוי תמיד בידה, אך אינה נושאת ונותנת בו כסוחרת, שכאן עם היות והכסף מצוי, הרי מאחר ואינה פעילה בו, יש להסתפק, האם הגיעה לאותה בחינה של האלמנה, שברור שהיא הפעילה והנושאת ונותנת בבית. כי אם היא כך בחיי בעלה - הרי גם כאן יהיה עליה להביא ראיה, ולא תהיה נאמנה במיגו.

ההלכה כאן ביחס הכספים בין האיש לאשה מורכבת מהרבה מצבים, ויש לחקור בדיוק מה המציאות, ולפי זה להבין מה הטעם בכל הלכה, ומהי בדיוק המציאות

[התוספות מדייקים במערכת היחסים הכספית בין האיש לאשה, שאין הדברים בבחינת שחור ולבן, אלא שיש מספר פרטים, שעשויים לשנות את הדין. האם יש לה מיגו, האם היא נושאת ונותנת בכסף הבית, האם מדובר במעות שהם טמונים או שבוודאי הם שלה. וזה משנה את הדין האם הבעל יכול להוציא מהאשה אם לאו. ומילות המפתח לכך הינן "אם", "דווקא", "ואם". ולכן על מנת לפסוק, יש להבין היטב את המציאות.]

[דף נב עמוד א]

קבל מן הקטן יעשה לו סגולה -

דמשבא לידו - אימור מציאה אשכח, ולכן הוה דקטן, ויעשה לו סגולה, אבל מכל מקום, לכתחלה - אין מקבלין.

דין הגמרא, שאם בכל זאת קיבל מהקטן - יעשה לו סגולה

הגמרא בדף הקודם (נא, ב) מביאה ברייתא, תנו רבנן: אין מקבלין פקדונות, ומונה הברייתא שלושה סוגים, שיש לחשוך שהם גנבו זאת, לא מן הנשים, ולא מן העבדים, ולא מן התינוקות. והטעם לאיסור מן התינוקות, הוא שמא גנבו מביתו של בעל הבית בו הם מצויים. אמנם, ממשוכה הברייתא לבאר, מה מתרחש אם כן עבר וקיבל מן הקטן. וכאן אומרים שיעשה לו סגולה. כלומר, בכך שהוא עושה לו סגולה מוחבא,

במאי דאפיק רבא זוגא דסרבלא מיתמי.
ולרב פפא דפריך מינה,
נראה לו לדמותה,
 לאונות ושטרות יוצאין על שמו.

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים בין רב ושמואל ביחס
 לגדול האחים, שהיה נושא ונותן בתוך הבית, על מי להביא
 ראייה שהשטרות הן שלו

מביאה הגמרא מחלוקת אמוראים ופותרת במילת המפתח
 "איתמר": אחד מן האחין [כגון גדול האחים לאחר מות האב]
 שהיה נושא ונותן בתוך הבית [מנהל את הרכוש המשותף],
 והיו אונות [שטרי מקח] ושטרות הלואה שעל אחרים יוצאין
 על שמו (כאילו הוא הקונה והוא המלוה), ואמר האח "שלי
 הם, משום שנפלו לי מבית אבי אמא, ואין לכם - שאתם בני
 אבי ולא בני אמי - חלק בהם":

אמר רב: עליו להביא ראייה, שאכן לא ניקח המקח ולא
 ניתנה ההלואה מהרכוש המשותף לו ולאחיו מאביו.

ושמואל אמר: על האחין להביא ראייה שיש להם חלק
 באותם שטרי מקח ושטרי ההלואה.

אמר שמואל: מודה לי אבא [הוא רב, שכך היה שמו]:
 שאם מת אותו אח ויש לו יורשים, על האחין של המת להביא
 ראייה שהשטרות הללו שייכים להם. כלומר, מי שצריך להביא
 ראייה, סימן שאין אנו מקבלים את דבריו מצד הטענה. ורק
 כאשר מביאים ראייה ברורה, הרי דבריהם נשמעים רק מכוח
 הראייה. ואכן לאחר מכן הגמרא בשם רב פפא מקשה על כך
 שיש חידוש בדברי שמואל, כי כעת הבן הגדול עומד בפני
 עצמו. כלומר, הייתי מצפה, שמאחר ובציור הזה, לשיטת רב
 אין אנו סומכים על האח הגדול, כיצד בניו לאחר מותו, יכולים
 לטעון שעל האחים יהיה להביא ראייה?

יש לשים לב כיצד רשב"א בונה את טענתו בשלבים

[דברי רשב"א בנויים מארבעה שלבים. ותמיד ראוי
 לשים לב שהם מתחלקים בסיוע מילות המפתח. "אין
 לומר", שרב פפא התקיף את דברי שמואל. וכעת
 הרשב"א בשעה שאנו עומדים על דברי שמואל - הוא
 מלכתחילה מגן על התקפה זו. השלב השני "דלעיל
 פריך". השלב השלישי "משמע דפשיטא ליה" והשלב
 הרביעי "מאין פשוט לו כל כך". בהמשך נבהיר את כל
 השלבים, שלצורך כך יש להביא את הגמרא שמשם
 הוא מביא סיוע. וכן לפתוח שלב אחר שלב את
 משמעות דבריו].

בתחילה חולק הרשב"א על הנחת היסוד, שאם האב היה
 קיים וחי, הרי על האח הבודד היה להביא ראייה, אם כן
 לא ניתן לומר, שהיתומים באים ממוח טענת אביהם

טענת שמואל הינה, כי מאחר והאב מת, הרי על האחים
 להביא ראייה. ומתקיף רב פפא את דבריו, שהרי קיים לנו
 כלל, שאנו טוענים עבור היתומים רק את מה שאביהם היה
 יכול לטעון בעצמו. והרי אילו אביהם היה קיים, היינו
 מחזיקים את השטרות בחזקת האחים, עד שהאח (לדוגמא
 גדול האחים) יביא ראייה. וכיצד כעת האח מקבל כוח כבן

את הצד החיובי, שאין זו בוודאות גזילה. ואז יש עליו
 חיוב לדאוג לכך. ולמעשה יש כאן בסגולה את שני
 מרכיבי השבת האבידה - גם מה שהוא שומר לו עליה,
 בשעה שהוא עוד לא יודע של מי האבידה, והקטן הרי
 הוא כאינו. ומה שהוא משיב, לכשיגדיל].

**ומודה לי אבא שאם מת על האחין להביא
 ראייה -**

אומר רשב"א,

אין לומר,

משום דטענינן ליתמי,

דאי הוה אבוהון קיים - הוה מייתי ראייה.

דלעיל (דף מז.) פריך,

אי דאתו בטענתא דאבוהון,

אפילו הנך נמי,

משמע דפשיטא ליה,

דבן אומן ובן אריס,

דאתו בטענתא דאבוהון - דאין להן חזקה,

ומאין פשיט לו כל כך,

הא לרב - יש חזקה לבן אריס,

אף על פי שלאריס עצמו - אין לו חזקה.

ומיהו י"ל,

דהתם - מכח בן גזלן פריך,

כלומר אפילו הנך נמי - הוה כבן גזלן.

אבל מ"מ - אין לפרש כן,

דהא תנן (לעיל דף מא.),

'הבא מחמת ירושה - אין צריך טענה',

הא חזקה בעי,

ואמאי,

דלמא אם היה אביו קיים,

היה מביא עדים שלקחה.

אלא נראה,

דהכא דוקא הוא דקאמר רב,

על האחין להביא ראייה אם מת,

משום דאונות ושטרות יוצאים על שמו,

דמוכחא מילתא דשלו הן,

אלא בחייו הוא דקאמר רב עליו להביא ראייה,

דלא סמכינן אמאי דיוצאין על שמו,

דאם איתא דנפלו לו מבית אבי אמו,

היו לו עדים בדבר,

אבל בבנו דליכא למימר הכי,

סמכינן אמאי דיוצאין על שמו.

ונראה,

דרב מודה,

האח עומדת המעלה, כי השטרות הינם על שמו. אך מצד שני קיים הגירעון, שהיה עליו להביא עדים על טענתו, שנפלו לו מבית אבי אמו. אולם הבנים, כבר לא יוכלו להתגונן, ולהביא עדים על כך, אך עדיין תישאר לטובתם העובדה, שהשטרות הינם על שם אביהם, שזו מציאות מוכחת.

רב ורב פפא יפרשו באופן שונה את העובדה שרבא הוציא מהיתומים ספר אגדות

הגמרא מספרת, כיצד רבא לקח מהיתומים זוגא דסרבלא [זוג מספרים של סורקי בגדים, שגוזזין בהם הסרבליים] וספרא דאגדתא [ספר אגדות], בדברים העשויים להשאיל ולהשכיר. כך שיש לתלות שבאו לאב, לא מחמת בעלות. ולא במקרה הביא רב פפא טענה זו, מכיוון שהוא מדמה את האונות של השטרות כדברים העשויים להשאיל ולהשכיר. ואז היה לו מקום לפרש, שמה שכתב האח על שמו, אין זו הוכחה חזקה, אלא כתבם על שמו, רק מצד הנוחות, למכור ולהתעסק בנכסים. אולם, עם היות ורב פפא הקשה מכך, הרי רב כן יודה, שכאן זה מקרה אחר, כי מאחר ומדובר בדברים העשויים להשאיל ולהשכיר, הרי אין כאן הוכחה בעלות, של מה שתחת ידו של אדם - הוא שלו. ולכן היה יכול רבא להוציאם, אפילו שהם יתומים.

[דף נב עמוד ב]

דברים העשוי להשאיל ולהשכיר ואמר לקוחים הן בידי אינו נאמן -

וקשה,

דאמר בפרק כל הנשבעין (שבועות דף מו. ושם),

אמר רב יהודה,

ראוהו שהשמין כלים תחת כנפיו ויצא,

ואמר לקוחין הן בידי,

אין נאמן;

ולא אמרן אלא בבעל הבית,

שאינו עשוי למכור כליו,

ולא אמרן אלא בדברים שאין עשוי להשמין,

ולא אמרן אלא בדברים העשוי להשאיל ולהשכיר;

אלמא,

דאפילו בדברים העשוי להשאיל ולהשכיר - נאמן,

אי ליכא כל הני מילי דקאמר,

שאינ עשוי למכור כליו,

וכלים שאין דרכן להשמין.

ונראה לר"ת,

דגרסינן התם 'ובכולהו נמי כי ליתנהו - לא אמרן,

אלא בדברים שאין עשוי להשאיל ולהשכיר,

אבל דברים העשוי להשאיל ולהשכיר,

אפילו ליתנהו לחד מהני - אין נאמן,

וכן גורס רב האי בשערים (שער מ),

וכן ר"ח,

וכן מוכח בשילהי המקבל (ב"מ דף קטז).

יותר מאשר האב, ויפסידו שאר האחים? אלא שאמרה זו בנויה על הנחת היסוד, כי אם היה האב קיים, הרי על האח היחיד היתה מוטלת החובה להביא את הראייה שהשטרות הינם שלו. ובשלב הראשון של דברי הרשב"א, הוא חולק על הנחת יסוד זו, ואומר שאין לומר כך.

ראינו לעיל, כי טענת הבנים של האריס ושל האומן, היא טענה עצמאית, ולא שבאה מכוח האב, שכלל אין לו חזקה

רבי יוחנן אומר לעיל, כי מצד אחד אומן - אכן אין לו חזקה, אולם בן אומן - כן יש לו חזקה. בדומה לכך האריס - אין לו חזקה, אך לבן הריס - יש חזקה. אצל הגולן, לא הוא ולא בנו עם יכולת של חזקה. אבל בן בנו של הגולן - כבר יש לו חזקה. ביררה הגמרא במה מדובר, שמאחר ולכל האבות אין חזקה - הרי ברור לנו שאינם יכולים לבוא מכוח אביהם, ופתאום תיווצר להם חזקה. ואם לא באו מכוח אביהם, מדוע בן הגולן אין לו חזקה? ומתוך כך הסיקה הגמרא, שיש עדים שבפנינו הודה המערער לאב. ולכן ניתן להאמין לבנים. ואילו לגבי הגולן חוששים אנו מדברי רב כהנא, שהגולן יאיים עליו אם לא יודה לו. וכאילו בכוח הוא מחלץ ממנו הודאה, שאם לא ישלח אותו למוכס המלך. וכאן מקשים התוס' משמו של רשב"א, מתוך הגמרא לעיל אנו רואים, כי לבן האריס הבא מכוח אביו, אין לו את כוח האב, ולכן נדרשה הגמרא להעמיד, שהיה כאן טענה אחרת, בו הודה המערער. ואם כן, מהיכן יכול רב לסבור כאן, שאם מת - על האחין להביא ראייה?

עם היות והפרדנו בסוגיה את שלושת הבנים - הרי אנו מדמים את מולם מכוח הבן הגולן, שאינו מגיע מכוח אביו

מתרצים התוס', כי אמנם שם מובאים שלושה בנים, אריס, אומן וגולן, אלא שיש לדמות כי לא סתם הובאו עולם יחדיו. ואותה קושיא שיש לנו על בן הגולן - היא עבור כולם. וכמו שאין אנו סומכים על העדות שהובאה, כי יש לנו לתלות שהוציא אותה באיומים, כך לגבי כולם. ועם היות ועדיין לא היה האח מקבל ללא ראייה, הרי אפילו היה עליו להביא ראייה, הרי עם היות ו"פועל" לא הביא ראייה - הרי ב"כוח" היה מסוגל להביא. ולכן הבנים שלו מקבלים את הכוח הזה, כל עוד לא הוכח אחרת.

אנו מצמצמים מה שהיתום הבא מוכח ירושה, רק טענה אינו נדרש להביא - אולם עדיין זה אינו שלו, ללא שתהיה לו מעצמו חזקה

מדייקים התוס', מכוח המשנה, שלא ניתן לומר, שהוא מגיע מכוח האב. כי יש לנו משנה מבוררת, שהבא מחמת ירושה - אינו נדרש לטענה, כלומר, אינו נדרש לומר, כיצד קרקע זו הגיעה לידו. אלא שמדייקים כי בכל זאת הוא יהיה כן נדרש לחזקה. כלומר, לאחר דיוק זה, עולה השאלה, מדוע אין הוא זוכה לחלוטין בקרקע מכוח אביו.

מה שחילוק רב בין האח לבניו - הוא שיש שטרות על שמו, ויש הבדל בכוח להביא ראייה, עליו ועל בניו

מתוך כך סוללים התוס' הבנה חדשה. יש כאן שתי כוחות ניגודיים, אלא שיש הפרש האם מדובר במציאות שזה האח או הבנים. וכל תקנה אנו צריכים להגן על שני הצדדים. לטובת

ומהנהו עזי דאכלי חושלי בנהרדעא לעיל (דף לו.),
אין ראה,
דאיכא למימר כגון שמכחישו,
 ואומר שלא אכלו כל כך,
 השתא הוי מיגו טוב.

ותירץ ר"ת,
 דהתם **מיירי,**
 באדם שאין עשוי,
להשאל ולהשכיר לזה שקנאם,
כגון דלא גייס ביה,
 ולפי זה,
אם עשוי להשאל לו,
אפילו לא יצא לו שם גנבה,
נאמן לומר שהם גנובים במיגו.

ולמה"ר דוד נראה,
דלא מהימן במיגו,
דהוי מיגו להוציא,
אף על פי שנוטל דמים שהוציא.

קיים לנו כלל, שאם האב לא היה נאמן לטעון על חפצים מסויימים, שהם לקוחים בידו, בהיותם מהסוג שהדרך הוא בעיקר להשאילם ולהשכירם - גם היתומים אין להם את הכוח לטעון זאת, וניתן להוציא מידם

הגמרא מביאה בעמ' הקודם, כי רב פפא התקיף ואמר (זאת בסגנון של דרך השלילה), כי כל טענה שטוענים ליתומים, הוא רק כאשר אביהם יכל לטעון זאת, ואז הם באים מכוחו. ומביאים מקרה, בו רבא הוציא מהיתומים מבלי שיזדקק להביא כל ראיה, זוגא דסרבלא [זוג מספרים של סורקי בגדים, שגוזזין בהם הסרבלים] וספרא דאגדתא [ספר אגדות]. ועם היות שקיימת לנו חזקה ש"מה שתחת יד אדם - הרי אלו שלו" ואינו גזול בידו, ואף אם לא היה טוען כן בפירוש, ומת, לא היו מוציאים אותם מן היתומים, כיון שאף אנו היו טוענים כן בשביל היתומים;

אך חפצים אלו היו מן הדברים העשויים להשאיל ולהשכיר. ומאחר והיתומים כלל לא היו רגילים לחפצים כגון אלו, אלא כל מהותם היתה, שהם באו אל האב, בתורת שאלה או שכירות, ולכן היה יכול רבא להוציא מתחת ידם. ומביאים על כך את הכלל "כדשלח רב הונא בר אבין: דברים העשויין להשאיל ולהשכיר, ואמר "לקוחין הן בידי" - אינו נאמן".

קושיית התוס', ממסכת שבועות, שטענה זאת לבדה אינה מספיקה וצריכים לכל שלוש הטענות המוזכרות שם

הגמרא במסכת שבועות מביאה מקרה, בו קיים הדין שרואים כיצד אדם היוצא עם כלים מוחבאים בכנף בגדו, ומאחר ונהג כך כנגב, אינו נאמן לומר לקוחין הן בידי. כלומר, החזקה של מה שתחת ידו של אדם - במקרה כזה מתבטלת. אולם, מדגישה הגמרא, שיש לצמצם ולהעמיד זאת דווקא עם

וא"ת,
 הא דתנא בהגוזל בתרא (ב"ק דף קיד:),
'המכיר כליו וספריו ביד אחר,
ויצא שם גנבה בעיר,
ישבע כמה הוציא ויטול,'
והשתא אפילו לא יצא שם גנבה,
יהא נאמן לומר שגנבה,
מיגו דאי בעי אמר השאלתי לך,
דספרים - הן עשויין להשאל,
 דאפילו ספרא דאגדתא,
 אמר הכא דעשויין להשאל,
 כל שכן שאר ספרים,
 כדאמר בנערה שנתפתה (כתובות דף נ.),
 'וצדקתו עומדת לעד',
 זה הכותב ספרים ומשאלין לאחרים.

ואין לומר,
דלא מהימן במיגו לומר דגנובים הם,
 משום דאחזוקי אינשי בגנבי - לא מחזקינן,
 כדאמר בכל הנשבעין (שבועות דף מו:),

דלא דמי,
 דהתם -

ודאי אינו נאמן,

לאחזוקי ההוא גברא בגנבי,
 אפילו במיגו,

אבל הכא,

שאינו אומר 'פלוני גנבם' אלא 'שהם גנובים',
מהימן שפיר,

דכמה גנבים יש בעולם.

ואין לומר נמי,

דלאו מיגו הוא,

שאינו טוען ברצון 'השאלתי לך',

לפי שאותו אחר - יודע בו שהוא משקר,

דהא לעיל (דף לא.) אמר,

דנאמן לומר 'של אבותי הוא שלקחה מאבותיך',

במיגו דאי בעי אמר 'מינך זבינתיה',

אף על פי שהוא יודע דלאו מיניה זבנה.

וכן בפרק שני דכתובות

(דף טו: וע"ש בתוס' ד"ה ומודה),

תנן,

דנאמן לומר,

'שדה זו של אביך היתה ולקחתיה הימנו',

במיגו דאי בעי אמר,

'לא היתה של אביך מעולם',

אף על פי שהבן יודע שהיתה של אביו.

החילוק בין סמין הקצבים והעיונים - בדעת אביו ורבא, לגבי היכולת לטעון, שלקוחים הם בידי - הכל מבוסס רק על העיקרון, המוסכם על הכל, שניתן לטעון בעלות, רק אם אין זה דבר בגדר של השאלה או שכירות

רבינו תם מוכיח זאת אף מהגמרא בבבא מציעא. היה אדם שהלווה מעות לחבירו, וכנגד זה לקח ממנו סמין של קצבים. ואז מגיע מי שלקחו ממנו אל אביו ותובע ממנו את הסמין, האומר למי שחבל מחבירו את הסמין, שמאחר ומדובר על כלי שעושים בו אוכל נפש, יצטרך להחזיר לו, ויבוא לבית הדין, יתבע אותו בדין, והם ימשכנו אותו. חולק רבא על דבריו, שהוא זכה בערך של דמי הסמין, אף ללא ראייה, מאחר ויכול הוא לטעון, כי הסמין שייך לו.

ממשיכה הגמרא ומקשה על אביו, ממקרה נוסף. שהיו עוים שאכלו שעורים קלופים בנהרדעא, ובא בעל השעורים, ותפס את העיונים כמשכון, כנגד ערך הנזק של אכילת השעורים. כאשר הגיע בעל העיונים לשלם, טען בעל השעורים, כי הם אכלו יותר. ועל כך אמר אביו של שמואל, כי מאחר ולקח את העיונים, הרי הוא יכול לטעון רק עד ערכן, אף ללא ראייה, מכיוון שהוא מוחזק בעיונים, והיה יכול לומר שלקוחים הם בידיו. ועל כך מדייקת הגמרא שיש חילוק בין שני המקרים, ואין להקשות על אביו. העיונים אינם מסוג הדברים שאנשים יכולים להשאיל או להשכיר, ונמצא כי אם הם בידו - הרי זה לצמיתות. ואילו סמין הקצבים, בגלל שהוא יקר, הרי כן דרך בני האדם להשאיל אותם, כי לא לכולם יש. ולכן עם היו והוא מחזיק כעת בסמין, הרי אין לו כלל הוכחה, שבהכרח הוא שלו. וממילא לא יוכל לטעון מי שמוחזק בסמין - לקוח הוא בידי. כי יתכן שקיבלת אותו לזמן קצוב, ואינך כלל הבעלים. ומסיימים שם בכלל המובא כאן, שדברים העשויים להשאיל ולהשכיר - אין לו נאמנות לטעון - לקוחין הן בידי.

אלא שכעת השאלה מתהפכת לכיוון רבא. ומתוך רבא, בסגנון המתאים למוקצה מחמת חסרון כס. כי דווקא בגלל היותו כה חשוב שימושי ויקר, מצד אחד, אולם מצד שני בקלות הוא עלול להיפגם. לכן מלכתחילה זהו פריט, שאין אנשים מעוניינים להשאילו, והם מקפידים לא להשאילו. ולכן, מאחר וזה פריט אישי, בקלות יכול הוא לטעון, שבדאי לקוח הוא בידי. כי לעולם, אין האנשים משאילים דבר שכזה. כלומר, רבא מקבל לחלוטין את הטעם והדין שדבר שדרך בני אדם להשאילם, אינו יכול לטעון לקוח הוא בידי. ונמצא כי הן אביו והן רבא מסכימים בדבר. רק שלשיטת רבא, יש סברא הבאה להעביר את גדר הסמין, שהוא בכלל במציאות שאינו דבר שמשאילים או משכירים אותו.

טענת שהספרים שאצלך הינם שלי, ימולה לבוא, לא רק מצד שיצא פרסום שהיתה אצלו גניבה, אלא עצם זה שיש לו מיגו שהשאילם

מביאים התוס' סוגיא ממסכת ב"ק על קושיא שיכולה להתעורר על העיקרון שלנו. המשנה מדברת על שהתרחשה בעיר גניבה. והבעלים הראשוניים מכירים את כליהם וספריהם. ומאחר והתפרסם בעיר על הגניבה - אין לבעלים ייאוש. מצד שני, מי שכעת מחזיק בספרים טוען שהוא קנה אותם בשוק. ואז הדין הוא שיש פשרה לשני הכיוונים. מצד

שלוש הגבלות. וחוזרים על כך בביטוי "ולא אמרן אלא". ומאחר וטרחה הגמרא לציין דווקא את שלושת ההגבלות הללו, המורות בוודאות, שזה בכלל מזור ביותר, שהחפצים הללו הינם שלו. הגבלה ראשונה, מדובר בכלים של בעל הבית, שידוע לנו שאין הוא עשוי למכור את כליו. הגבלה שנייה, לא נהוג כלל להחביא ולהטמין סוג כלים אלו, כלומר, יש כאן שינוי. הגבלה שלישית, כאן מדובר על דברים שכלל אין דרכם להשאיל ולהשכיר.

ומדייקים התוס' שהרי מכאן דווקא מוכיחים התוס' שניתן לחלץ קושיא, כי מאחר והגמרא מקפידה על כל שלושת ההגבלות כאחת, ולכן מאחר ונוקטים באותה מילת מפתח - הרי כאילו אנו מחברים את כל שלושת הדברים. הרי אם תהיה רק מיגבלה אחת, שהיא שאין הכלים עשויים להשאיל - עדיין יכול להיות נאמן.

התוס' בשבועות מגבילים את החזקה מהיתומים, ועצם זה שהשאיל, לגבי הכרת המציאות, שהיה כאן קשר וודאי בין האנשים, או שידוע שכלל לא היה קשר, בנוסף לפעולת ההשאלה

אמנם בגלל הקושי להתגבר על חזקה זו, שספרי האגדה היו תחת יד היתומים, הרי התוס' בשבועות מו, ב ד"ה וספרא דאגדתא, מביאים בשם רבינו תם. שפרט לכלל היבש, יש לנו גם לראות את הרגילות בין אותם בני אדם. ולכן הוא מצמצם שכל מה שיכל רבא להוציא, היה מאחר והיה יודע מפורשות, כי בעל הספר היה דרכו להשאיל לאביהם בחייו. ואת המקרה הבא, שהוא טוען לקוחים הם בידי, הרי זה מדובר במקרה קיצוני, שהלוקח כלל אינו רגיל להיות עם בעל הבית, וכביכול אנן סהדי, שלא השאיל לו. שאלמלא כן, הרי הטענה שלקוחים הם בידי, מאחר ויש רגילות להשאיל ולהשכיר כלים הללו, הרי אף שהם היו של בעל הבית, שטוענו כי הם גנובים, והוא לוקחם בהטמנה, הרי מאחר ויש רגילות להשאילם ולהשכירם, דומים הם לגודרות. וזה לבד הוא הטעם המכריע.

גירסת ר"ת מעמידה משקל דווקא לכך שאין מדובר בדברים העשויין להשאיל ולהשכיר, שרק אז הוא יכול לטעון לקוחים הם בידי

ר"ת שם משנה ממה שאנו גורסים, אלא מבאר כגירסת רבינו חננאל, וכגירסת רב האי, בספרו המקח והממכר שער מ'. שאין אלו שלושה מקרים שווים העומדים בפני עצמם, ולשון רב האי גאון היא "ובכולהו נמי לא אמרן, אלא בדבר שאינו עשוי להשאיל ולהשכיר" שמציאות זו, מבטלת את כוחו של הלוקח לומר לקוחין הם בידי. שכאילו החפצים עצמם אומרים שהם נועדו להחזרה. אלא שהפירוש הינו כך. ואשתמש בלשון התוס' בשבועות מו, א ד"ה בטוענו כלים הניטלין תחת כתפיו: "ובכולהו לא אמרן דנאמן לומר לקוחין הן בידי - אלא בדברים שאין עשויין להשאיל ולהשכיר, וכגון דהוי איניש דצניע או דברים שדרכן להטמין או בעה"ב העשוי למכור את כליו אבל דברים העשויין להשאיל ולהשכיר - אינו נאמן, אפילו איכא כולהו לטיבותא, ואפילו אומר בעל הבית - גנובין הן".

בעל העיזים מודה שהעיזים אכלו כמות מסויימת, אז הנתבע יכול להעז ולטעון דבר דבר שהתובע יודע שאינו נכון.

לשיטת מורנו הרב דוד כלל לא ניתן לטעון מיגו זה

לאחר שבנינו את דברי רבינו תם לתלפיות, מביאים גם התוס', דעה סותרת. שעם היות והוא משלם כסף, הרי זה עדיין נכלל במיגו להוציא - ולכן אינו יכול לאומרו. נראה לי לבאר זאת, כי מיגו הוא טענת התגוננות, על דרך שבועה, שאין נשבעים ונוטלים (פרט למקרים חריגים יוצאים מן הכלל), אלא השבועה באה על מנת להתגונן. ואפילו שהוא משלם לו כנגד זה, מה שאנו קראנו לכך שזו כעין פשרה - הרי לשיטתו הוא שם את הדגש על עצם ההוצאה.

אימא מעיסתו קימץ -

**אף על גב דלא טעין הכי,
אלא אומר מבית אבי אמא,
מ"מ נאמן במיגו,
דאי בעי אמר מעיסתי קמצתי.**

בשעה שהאח הגדול חלוק מאחיו במזונותיהם - הרי יתכן שמה שהלווה או קנה, הוא ממה שחסך, ואינו נדרש להביא ראיה ויכול לטעון, כי השטרות הם שלו, אף לשיטת רב

הגמרא בעמוד הקודם (נב, א) הביאה מחלוקת אמוראים: "איתמר: אחד מן האחין (כגון גדול האחים, שנהוג שהוא ייקח פיקוד וינהל את הרכוש המשותף), שהיה נושא ונותן בתוך הבית, והיו אונות (שטרי מקח) ושטרות (הלואה) יוצאין על שמו (שכאילו הוא זה שקנה והלווה), ואמר: שלי הם, שנפלו לי מבית אבי אמא (ולא מן האב המשותף, ולכן הינם רק שלי) - אמר רב: עליו להביא ראיה (שהרי מאחר והוא לוקח אחריות על רכוש כולם, יש לו להוכיח שלא לקח מהם), ושמואל אמר: על האחין להביא ראיה."

בהמשך (נב, ב) מעמיד רב חסדא, לצמצם את דברי רב, שעליו להביא ראיה, שמדובר באופן, שיש רק מציאות אחת בלבד של רכוש, וכגון שכולם אוכלים רק ממקום אחד, ונמצא שאינם חלוקים אפילו בעיסתן. שאם לא כן, הרי מאחר וכל אחד מנהל משק בית פרטי, הרי הוא יכול לצבור רכוש פרטי, ניתן לומר, שמכיוון שיש לכל אחד הכנסה נפרדת, הרי הוא יכול לקמץ ולחסוך באוכל, וכנגד זה להשקיע. ובמקרה כזה, אפילו רב יודה, שאין על האח הגדול להביא ראיה.

התוס' משלבים שני כלים, הכלי הראשון הוא שאלת אע"ג וכנגדה מכל מקום, והכלי השני עצם הגדרת המיגו

[התוס' מתמקדים על טענת רב חסדא שנוכל לומר שמעיסתו קימץ. נכון, זו טענה, ואפילו הגיונית, אלא שיש כאן קושי כלשהו "שאלת אף-על-גב", שאינה קושי אמיתי. שהרי טענה זו אינה נאמרת ב"פועל" על ידי הבן שמנהל את הבית. אדרבא, הוא אומר ב"פועל" טענה אחרת לחלוטין, שהם מבית אבי אמא.

ומבהירים התוס', בכלל הידוע שלאחר אע"ג מגיע מכל מקום. שמאחר ואכן קיימת לו יכולת לומר כך,

אחד בעל הספרים משלם על מה שהלקוח שילם עליהם, ומקבל אותם, מצד שני המחזיק בספרים - נשבע על כך שלא הוא שנטל, אלא שהוא שילם סכום מסויים.

ומתוך סוגיה זו מדייקים התוס' ומקשים. לכאורה, גם ללא הסיפור על מעשה הגניבה, עצם הטענה שהוא השאיל את ספריו עבורו - הרי זו מספיק טענה טובה, על מנת לשלול מהמחזיק את הזכות להחזיקם, ולטעון - לקוחים הם בידי. ומדייקים התוס', שמה שלקח רבא מהיתומים, היו ספרי אגדתא, וכל שכן ששאר ספרים קיימת סברא שהשאיל אותם. שהרי יש תימוכין לכך מהגמרא בכתובות, שאדם הכותב ספרים ומשאילן לאחרים - עליו הכתוב אומר - וצדקתו עומדת לעד. כלומר, אכן קיימת מציאות של השאלת ספרים. ואם כן, אף ללא הקול של הגניבה - יכול הוא לטעון שגנובים הם, שהרי יש לו מיגו שהוא יכול לומר שהוא השאיל לו. ואכן בהמשך על בסיס עיקרון זה - יחלק רבינו תם שיש שני מצבים. שאכן טענה זו טובה. אך במקרה שלנו יש מקרה אחר, שכלל אין כל קשר ביניהם מעולם, או שבעל הספר אינו נוהג לעולם להשאיל את ספריו, ואז אנו מנתקים את יכולת אמירת המיגו. אמנם, אם היתה מציאות שונה, הן מצד האדם המשאיל, והן מצד שיש קשר לאדם שכעת מחזיק - הרי זה אכן מיגו טוב.

לא כל כלל הינו נכון בכל המצבים, ולכן חייבים לידע היטב את פרטי המציאות

[הגאונות כאן היא עצם היכולת להבין את פרטי המציאות "דהתם מיירי .. כגון דלא גייס ביה", ובכך לסתור את הכלל. כי עם היות וקיימת מציאות של השאלת ספרים, הרי לא כל מציאות הינה אפשרית בכל מצב.]

התוס' מבארים, שלא ניתן לשלול את עצם יכולתו לומר גנובים הם, שהרי אינו מאשים את המחזיק כנגב

מבררים התוס' את עצם טענת הגניבה. שהרי בכך שטוען שהספרים נגנבו, לכאורה יש כאן שתי טענות משלימות, האחד על ה"חפצא", אלו הם היו ספרים שלי, אשר נגנבו. אך תוך כדי כך מתגנבת טענה גם על הגברא, שהוא הגנב. והטענה השנייה, אינה יכולה להיאמר, שהרי קיים לנו כלל בגמרא בשבועות, שאיננו יכולים לטעון על אדם מסויים - הינך הגנב. מכיוון שאין אנו מחזיקים אנשים כגנבים. אמנם מעירים התוס', שמאחר ואינו בא חזיתית על האדם עצמו, ה"גברא", אלא כל טענתו הינה שהספרים הללו - הם אלו הגנובים, שהרי הוא אפילו משלם על כך. ועל כך - הוא אכן כן נאמן.

יכולת אמירת המיגו - הינה גם כשהשני יודע שאומר טענה שקרית

ומדייקים כי עצם יכולת אמירת המיגו יכולה להיות גם כאשר השני יודע שמדובר בטענה שיקרית. שהרי אם אומר וכפי שמצינו במשנה בכתובות, שאם אומר שדה זו של אביך היתה, ולקחתיה הימנו, הרי הוא נאמן, שהיה לו מיגו לומר, שלא היתה של אביך מעולם, ועם היות והבן יודע שהיא כן היתה של אביו. וכפי שהדגישו בתוספות, שאם אין עדים, הרי כן היה לו מיגו על הטענה שלא היה של אביך לעולם. ורק כאשר השני עומד ומכחישו, כמו המקרה עם העיזים, שהתובע

להוסיף גם את האלמנה, שהרי כלל נקוט וידוע הוא, שאצל כל העולם כולו, הבא להיפרע מנכסי יתומים, אל יפרע אלא בשבועה.

ומבארים, כי היה לנו מקום לסבור, שכנגד ההנאה שהיא טורחת עבור היתומים, היא עלולה להגיע לידי היתר ולחשוש שהיא תישבע שלא נפרעה את כתובתה, אפילו שהיא כבר קיבלה את כתובתה. והיא תסבור, כי אמנם קיבלה כסף, אך זהו אינו עבור הכתובה, והחוב שמגיע לה, אלא שזה שבר על השתדלותה. ולכן אף לא משביעים אותה, אלא היא רק נודרת, על מנת לא להיגרר לשבועה החמורה. בגלל החשש שתישבע לשקר.

קושיית התוס' - בדיוק אותו טעם שהינך בא לפטור - בגיטין הוא בא להייב

לאחר הקדמת יסוד זה, מובנת קושיית הרשב"א. בתחילה ביארנו כי הטורח הוא סיבה לפטור את האשה להישבע, ולסבור שהיא כביכול הופכת ל"צדקת", אשר בוודאי לא תגזול מהיתומים. כלומר, מה שהיתה הסברא לפטור - בגיטין מוכח בדיוק הפוך. וכאן הכלי של "דארבה" הינו היפוך, והוא מופיע כמאה וחמישים פעם.

הקושייה שלך לא רק שאינה קיימת ומוסרת, אלא שהיא עצמה מתהפכת והופכת לסיוע, כי מה שהקשית הוא רק לשלב ההווה אמינא, ובמסקנה, שתי הסוגיות במסקנה אחת

[עונים התוס', כי הברייתא מורכבת משני שלבים. שלב הסברא הראשונית, ושלב המסקנה. וכל הרעיון לפטור את האשה, מחמת טירחתה, שייך אך ורק לשלב הראשוני, של ההווה אמינא. ועד שאתה מקשה על הסתירה מגיטין, ששם זה הפוך - הרי גם כאן בדיוק מתרחש ההיפוך, בשלב ה"קא-משמע-לך".

ונמצא כי לא רק שקושייתך נעלמת, אלא היא עצמה הופכת למסייעת. "דהכי נמי קאמר הכא". וכאילו מרחיבים התוס', שמאחר ובא הקמ"ל, הרי יש לקרוא זאת בעצמנו אחרת. במקום הסברא הראשונית הלא נכונה, שחשבנו שלא גזלה מהיתומים, עלינו לקרוא זאת, שיש לנו לבטל זאת, וקא משמע לך, שלא אומרים שלא גזלה, אלא להיפך, אנו חוששים כן שהיא תגיע לידי היתר לעצמה, בדיוק כמו הסוגיה בגיטין, ולכן על מנת לשלול זאת, עליה כן להביא ראייה.]

נעל וגדר כל שהוא כו' -

בגמרא פירש ר"ש,

דהאי 'נעל' - היינו שקבע מנעול בדלת,

דהוי בנין,

אבל סגר הדלת ונעל במפתח בנכסי הגר,

דליכא דמסר ליה,

לא הוי חזקה,

דאין זה אלא כמבריה ארי מנכסי חבירו;

הרי טענה זו קיימת ב"כוח". ומאחר והיא טענה אפשרית - הרי זו בדיוק הגדרת המיגו, שעל מנת לזכות, הוא היה יכול לנצל טענה נוספת, "דאי בעי אמר", ולכן עליך להאמין לטענתו הישירה שאומר. כלומר, לא רק שאולי הוא יוכל לומר, בבחינת שמא, אלא משמעות האימור (או כאן לגירסת התוס' "אימא", שיש לו כאן אמירה, שאף שאינה נאמרת, הרי מאחר והיא ראויה להיאמר, זה עצמו מחזק את מה שאכן אמר.]

דטרחא קמי יתמי אימא לא גזלה מיתמי -

קשה לרשב"א,

דאדרבה מהאי טעמא,

דטרחא קמי יתמי - **גזלה מיתמי,**

כדאמר בהשולח (גיטין דף לה.),

בההוא הנאה דטרחא קמי יתמי,

אתיא לאורויי,

ותירץ דה"נ קאמר הכא,

קמ"ל דלא אמרינן דלא גזלה,

אלא אדרבה,

אתיא לאורויי כדאמר בגיטין.

לכאורה, היה לנו מקום לומר, שיעצם טרחת האשה בנכסי היתומים - הינה סיבה לפוטרה מראייה, בטענה שההתנדבות מוכיחה, שבוודאי אינה גוזלת מהם

בדף הקודם הובאה מחלוקתם של רב ושמואל, האם אחד מהאחים, שהיה נושא ונותן בתוך הבית, והיו אונות ושטרות יוצאות על שמו, הרי אף שאמר "שלי הן, שנפלו לי מבית אמא", דעת רב, שעליו להביא ראייה (ושמואל חולק). ואילו רב נחמן, אומר לרבא שהוא יודע ברייתא, ומביא ברייתא, הסותמת כדעת רב, שעל האח להביא ראייה. אמנם, הברייתא מוסיפה מקרה מקביל, "וכן האשה", שבציור דומה אף עליה להביא ראייה.

ומיד קופצת הגמרא ושואלת, מה הצורך להביא גם מהאשה, כלומר, שמשמע שיש כאן חידוש, שבלעדיו, היינו עלולים לחשוב אחרת. ועונים, כי היה לנו מקום לסבור, כי מאחר והיא טורחת עבור היתומים, ולכן אכן מינו אותה בית הדין להיות אפוטרוסטית על היתומים, הרי בכך "שביחא להו מילתא", שגם יש לה חשיבות עצמית, וכן האנשים משבחים אותה על השתדלותה. והיה לנו מקום לסבור, שהיא לא תגזול מהיתומים, שהרי אינה רוצה לקלקל את שמה, ואעפ"כ משמיעה לנו הברייתא - כי אף עליה להביא ראייה ברורה על השטרות הללו.

כל בסיס ההימנעות מלהשביע את האלמנה שלא תישבע לשקר שלא קיבלה כתובתה - היא רק מאחר והיא עלולה לטעות ולסבור, כי הכסף שכבר קיבלה עבור הכתובה - הוא על טירחתה כנגד היתומים

המשנה בגיטין (לד, ב) חותכת כי "אין אלמנה נפרעת מנכסי יתומים אלא בשבועה." הגמרא נעמדת להבין, מה היה צורך

**כשנתן שם תרנגולין - נעל דלת לשמרון,
אלמא דקנה בנעילה.**

אבל קשה לרשב"א,
דאמר לקמן,
'הבונה פלטרין בנכסי הגר,
ובא אחר והעמיד להן דלתות - קנה,
והתם מיירי בנעל,
דאי לא נעל אמאי קנה,
הא לבני בעלמא הוא דאפיך כמו קמא,
שכל אדם יכול ליכנס כשלא נעל,
אלא ודאי - בנעל איירי,
ומשמע דוקא שהעמיד דלתות,
אבל לא העמיד דלתות - לא קנה בנעילה.

**המשנה לעיל דנה בסוג אנשים שאין להם חזקה ג' שנים,
אבל לגבי מתנה - כן יש להם חזקה, דזוקא ע"י גדר נעל
או פרץ**

המשנה לעיל (מב, א) למדה שיש שני סוגי קניינים, בקניין של חזקה ג' שנים, שם באנשים הייחודיים הללו - אין להם חזקה. ואילו בקניינים מסוג אחר, כגול מתנה חלוקת אחים והחזקה נכסי הגר - מה שקובע הוא עשיית פעולה בגוף הדבר, להוכחת בעלות, מה שנקרא "נעל גדר ופרץ כלשהו". "האומנין, והשותפין, והאריסין, והאפוטרופין - אין להם חזקה. לא לאיש חזקה בנכסי אשתו, ולא לאשה חזקה בנכסי בעלה; ולא לאב בנכסי הבן, ולא לבן בנכסי האב. במה דברים אמורים - במחזיק, אבל בנותן מתנה, והאחין שחלקו, והמחזיק בנכסי הגר - נעל וגדר ופרץ כל שהוא - הרי זו חזקה."

**כאשר פעולת הקניין הינה רק להחזיק בדבר, ואין כל ויכוח
על מי הבעלים, אלא על ידי איזה פעולה חל מעשה הקניין
- הרי כאן מספיקה פעולה על מנת לקנות את הדבר ע"י
גדר נעל או פרץ כלשהו**

השלימה הגמרא כאן (גב, ב) שלפלא הם דברי המשנה, מאחר שהרי לכאורה, גם כאשר מקבל מתנה - הרי כשאין לו שטר, הוא נזקק לחזקה ראייה של החזקה שלוש שנים על מנת להוכיח את בעלותו. ומתוך קושיה זו עונה הגמרא, שיש להרחיב את המשנה ולקוראה עם תוספת. "חסורי מחסרא והכי קתני: במה דברים אמורים - בחזקה שיש עמה טענה, כגון מוכר אומר לא מכרתי ולוקח אומר לקחתי, אבל חזקה שאין עמה טענה, כגון נותן מתנה, והאחין שחלקו, והמחזיק בנכסי הגר, דלמקני בעלמא הוא דבעי, נעל, גדר, פרץ כל שהוא - הרי זו חזקה."

**מבאר הרשב"ם כי נעילה, שהינה רק סגירת המקום,
ומניעה מאחרים להיכנס - אינה מהווה חזקה, לקנות
בנכסי הגר, כיוון שלא עשה כל פעולה בגוף הדבר, כגון
בניין**

הרשב"ם בדף הבא (נג, א ד"ה והשתא קעיילי לה ברווחא) מבאר "שקבע מנעול בדלת לנעול בו דהיינו בנין. אבל סגר את הדלת ונעל במפתח בנכסי הגר - אינה חזקה, דאין זה

**אף על גב דבריש פסחים (דף ד, ושם ד"ה אם),
אמר דמשמסר לו מפתח,
הוי הבית בחזקת שוכר לבדוק,
וה"ה לקנותו.**

[דף נג עמוד א]

**ה"מ במוכר ומשכיר לחבירו,
דאיכא דמסר ליה דליקני,
אבל בנכסי הגר - מאן מסר ליה דליקני?**

**ואין נראה לר"י,
דבהדיא אמר בפרק הפרה
(ב"ק דף נב, ושם ד"ה כיון),
דלא קנה במסירת מפתח,
ולא מהני מסירת מפתח,
אלא שלא יצטרך לומר לו לך חזק וקני;
ודוקא גבי בדיקת חמץ - הוא דתלי במסירת מפתח,
דמי שמפתח בידו - עליו לבדוק,
לפי שבידו ליכנס ולבדוק.**

ומה שפירש נמי,
דלא קני בנעילת דלת,
לא משמע כן בגיטין בהזורק (דף עז: ושם),
דקאמר 'תיזיל אייה ותיחוד ותפתח',
**אלמא בנעילה לחודה קניא,
שלא היתה יכולה לעשות מנעול,**
דבשבת היה.
ואפילו דאסור לקנות בשבת,
בשכיב מרע שרי,
שלא תשרף דעתו עליו, כדאמר לקמן.

ולא דמי נעילת דלת למבריה ארי,
דדוקא נתן צרור דסכר מינה מיא,
הוא דאמר בסמוך דהוי מבריה ארי,
אבל הכא **שנועל בפני כל אדם,
ואין מניח אדם ליכנס,
מוכח מילתא** שהבית הוא שלו,
וקני בנעילה לחוד.

וכן מוכח לקמן (דף נז, ג) גבי הא דתנן,
'אלו דברים שיש להן חזקה,
ואלו דברים שאין להם חזקה'.

ופריך בגמרא מאי שנא רישא ומ"ש סיפא,
אמר עולא כל שאילו בנכסי הגר לא קנה כו';
וקתני סיפא,
'הכניס תרנגולין בתוך הבית - הרי זו חזקה',
וקנה נמי בנכסי הגר,
וה"ש דהתם דקנה,
משום דמסתמא,

דרכם של התוס', לטייל על פני מהלך של מספר סוגיות, שחלקן סותרות, ולהכריע, ומוכח, שנועילת מפתח כן מועילה

תוספות זה, וכן התוספות שהפנה אליו (ב"ק נב, א ד"ה כיוון דמסר לו מפתח קנה) מטיילים על פני מספר סוגיות. בסוגייתנו כאן בחזקת הבתים - אנו רואים לשיטת הרשב"ם, כי נעילה איננה מועילה, אלא נחשבת רק כמבריה אריה מנכסיו. אלא שהתוספות בא לחלוק עליו. אכן, יש קושי מתחילת פסחים, שכן ניתן לקנות, אלא שניתן לומר, שכל קבלת המפתח אינה על מעשה הקניין, אלא פשוט שמי שיש לו מפתח הוא זה שיכול לבצע את הבדיקה.

שהרי בסוגיא של ב"ק משמע כי נעילת המפתח אינה פועלת קניין. ומתוך כך מוכיחים מסוגיא בגיטין, שהיה שכיב מרע שכתב ערב שבת גט לאשתו, על מנת שלא תיפול לפני יבם, אלא שלא הספיק לתת לה, אלא זה נשאר בחדר, ובמהלך השבת התגבר עליו החולי ביותר, ומאחר והגט הינו מוקצה - לא ניתן להקנות לה את הגט מבלי שיזיז אותו. התייעצו עם רבא, כיצד יקנה לה את הגט. וההצעה היתה שיקנה את החדר בקניין חזקה, ותלך ותסגור את הדלת, הכוונה בנעילה, ותפתח ובכך היא תחזיק. ומעירים התוס', שמאחר והיה זה שבת, ברור שהנעילה לא התבצעה על ידי עשיית מנעול. וכל מה שהתירו לה לקנותו, שהרי קניין אסור בשבת, הוא מצד פיקוח נפש, על מנת שלא תיטרף דעתו של השכיב מרע.

כל מהות המפתח הוא הכוח למנוע מאחרים להיכנס, ובוה הוא מפגין שיש לו בעלות

וכן עליהם לסלק את הקושי ממבריה ארי. אלא שמאחר ונועל את הדלת, ומונע מכל אדם להיכנס - הרי הוא מוכיח בעלות, מעצם הנעילה. ופעם שאלתי בבדיחותא, מה צורך במפתח, וכולם אומרים על מנת לפתוח. ועניתי להם, לא! אדרבא, רק כאשר הוא מועל, הרי הוא מוכיח, זה שלי ולא שלכם - וזה בעצם יסוד התוס'.

בניגוד להברחת ארי מנכסיו, הוא ששם עפר, ויצר סכר, שעצר את המים, על מנת למנוע שיהיה שיטפון, הרי הוא לא מבצע פעולה חיובית, המוכיחה בעלות, אלא רק מונע צרה חיצונית שלא תגיע, בדוגמת הברחת הארי, שהוא צרה שיש לסלקה. ולכן לא ניתן לדמות את שתי הפעולות הללו.

בניית הדלתות ללא נעילתן היא חסרת ערך - כי לא העיקר פעולת הבנייה, אלא הנעילה

ומוכיחים זאת גם לגבי נכסי הגר ממה שנאמר בהמשך (ב"ב נג, א) "הבונה פלטרין בנכסי הגר ובא אחר והעמיד להם דלתות - קנה". ומבארים התוס' בב"ק "אורחא דמילתא נקט, שאותו שמעמיד דלתות רגיל לנעלם, והוא הדין - נעל ולא העמיד". כלומר, עצם מעשה הנעילה הוא המראה את הבעלות. ועם היות שכאן התוס' מסיים בקושי לרשב"א, שאם לא העמיד דלתות לא קנה אף שנעל, הרי הם מוסיפים, כי מאחר וגם הקודם כביכול רק הפך לבנים כמו הראשון שבנה. ואילו התוס' בבא קמא מבאר, כי לא מעשה בניית הדלתות הוא הקובע - אלא שזה הולך ביחד עם הנעילה - ולכן תלה זאת במעשה בניית הדלתות.

אלא עושה מצוה לשמור בית חברו, ומבריה ארי מנכסי חברו הוא כדלקמן בשמעתין. מכיוון שהא למה זה דומה למשיב אבידה, דכל ישראל מצווין להציל ממון חבריהם מן ההיזק. ואין קרוי חזקה אלא דומיא דגדר ופרץ, שעושה בו בנין או כל תיקון הצריך לו לשדה, כגון משקה מים או זומר או זורע או חורש.

נעילת המפתח כלל איננה מועילה, שאפילו לצורך בדיקת החמץ - מסירת המפתח תחילה, היא המאפשרת לו לקנות, ובהחזקת נכסי הגר, לא מעשה נעילת הדלת הינה גדר קנייני, שהרי מעולם לא נמסר לו

מבארים התוס', שלכאורה (שאלת אף-על-גב, שמלכתחילה אנו יודעים שלמרות הקושי הקל - עתידה להיות תשובה), בפסחים משמע שמסירת המפתח היא זו היוצרת בעלות, ובכך האחריות לבדיקת החמץ עוברת אליו, ובכך הוא קנה את הבית, אף שאינו עושה כל מעשה של בניין. ועונים על כך, שכאן בנעילה בעצם יש פעולה קודמת של מסירת המפתח, ובכך הוא קונה. אולם כאשר מדובר על נכסי הגר, מאחר ולא קדמה לדבר מסירת מפתח, שהרי הגר נפטר, הרי מעשה הנעילה לבדו - לא יועיל.

מבארים התוס', כי לכל הדעות, על מנת שתהיה החזקה בקבלת המפתח - נדרשת להיות מסירה תחילה, ומה שנותן המפתח, כי רק עם מפתח יוכל לבדוקו

שהרי במסכת פסחים נאמר הכלל "תנינא: המשכיר בית לחבירו, אם עד שלא מסר לו מפתחות חל ארבעה עשר - על המשכיר לבדוק, ואם משמסר לו מפתחות חל ארבעה עשר - על השוכר לבדוק". ומבואר שם בתוס', שעם היות ולשיטת רש"י עצם מסירת המפתחות מהווה קניין, הרי ר"י שולל זאת, כי זה אינו קניין ממשי, אלא כאילו הכנה ועידוד של לך חזק וקני. כלומר, שהקניין הוא יהיה רק לאחר שיעשה חזקה. אלא שיש לצמצם את נתינת המפתח כאן, שמאחר ונדרשים לבדוק את הבית, הרי ללא מפתח - כיצד יכנס ויבדוק. ומתוך כך מדגישים, כי אם רק הפקיד עברו את המפתח אצל אדם אחר - אפילו לא יחול עליו החיוב לבדוק, אלא רק אם ירצה להחזיק בבית ולקנותו.

מוכח מהסוגיה בב"ק, כי מסירת המפתח איננה מהווה כל קניין, ורק חוסכת את האמירה של "לך חזק וקני"

ואף כאן, מקדים ר"י, לפי הגמרא במסכת ב"ק. כי מאחר ונאמר מפורשות, כי מפתח אינו מהווה כל פעולת קניין, אלא הדבר היחיד שהוא חוסך - הוא רק את האמירה "לך חזק וקני". שעם היות ונאמר שם בתחילה (נא, ב) "אמר רבי יהושע בן לוי: המוכר בית לחבירו, כיון שמסר לו מפתח - קנה". הרי מיד מתקיפה הגמרא, כי לכל דרך שתרצה קיימת בעיה, אם הקניין הינו בכסף, שיביא כסף, ומפתח לא יועיל בכך. ואם הקניין הינו בחזקה - הרי גם כאן אין חזקה, מעצם מסירת המפתח. ומבארת הגמרא, כי אכן הקניה היא על ידי חזקה, אולם, באמת הבית לא נקנה מעצם מסירת המפתח, אלא על מנת שיחול קניין חזקה, חייבות להתבצע שתי פעולות. הראשונה - האמירה לך חזק וקני, והשנייה מעשה החזקה. ונמצא כי כל התועלת ה"גדולה" במסירת המפתח - אינה אלא רק לחסוך את הפעולת הכנה של האמירה.

'בפניו - אין, שלא בפניו - לא',
ואמתניתין - הוה ליה למידק.

ועוד,

דבעי רב 'במתנה היאך',

תפשוט ממתניתין,

דאנותן מתנה - **קתני 'בפניו' אי גרס לה.**

**יש מקרים בהם הקניין אינו מתבצע ע"י חזקת ג' שנים,
אלא ע"י נעל גדר ופרץ**

הגמרא (נב, ב) מבארת שיש שלוש אפשרויות בהם לא יצטרך קניין, אלא די לנו רק אם הוא יבצע נעל גדר ופרץ. שלושת המקרים הינם מקבל מתנה, האחין שחלקו, והמחזיק בנכסי הגר. לעומת זאת מביאה הגמרא את התוספתא שסידר רבי לוי במסכת קידושין משמו של רב שרביא (כך גם גורס הרא"ש, בדוגמת התוספות שסידרו רבי חייא ורבי אושעיא) כי זה צריך להיות בפניו דווקא. "נעל, גדר, פרץ כל שהוא בפניו - הרי זו חזקה." ומתמיהה הגמרא: "בפניו - אין, שלא בפניו - לא?" וביאר רבא, כי כאשר עושה בפניו, אין לו צורך לומר לו "לך חזק וקני".

אחד המושגים הידועים בלמדנות, שאף שההלכה היא כמותו - אך זה אינו מטעמו

התוס' מביא בשם הקונטרס, כי אין גורסים על נעל וגדר ופרץ את המילה "בפניו". טעמו של הקונטרס הינו שאחד מהשלושה הוא הגר צדק, שנפטר, וממילא בגלל קושי זה, לא ניתן לגרוס "בפניו". אלא שעם היות ואכן יש בכך קושי, אך התוס' מבארים, כי ממש ניתן לשלול לחלוטין את הקושי. הביטוי הינו ביטוי חריף "ואינה קשיא", שהרי מדובר על עוד שניים אחרים בקבוצה של השלושה, שכן ניתן לעשות זאת בפניו. ומאחר וגם יש כאן רוב, והרי ברור שאין הכלל נגרע, אף שלא יכול להיות בפני הגר.

**היסוד של הדיוק על מה כן הולכת השאלה, ויצירה מזו,
על מה לא**

[מבארים התוס', שאכן למרות שהקושי נדחה, הרי בכל זאת הגירסא ה"מתוקנת" אכן נכונה. אלא שזה אינו מהטעם שהביא הקונטרס. אלא כל שאלת הגמרא והדיוק של דווקא בפניו, יכולה להגיע, רק לאחר שלא היה את המילה בפניו במקום.

במשנה ג' (מב, א) נאמר "אבל בנותן מתנה והאחין שחלקו והמחזיק בנכסי הגר נעל וגדר ופרץ כל שהוא - הרי זו חזקה." ואם היה כתוב בברייתא בפניו - היו מקשים על המשנה, ולא על הברייתא. וכאן יש יסוד חשוב בלימוד, לא עצם השאלה, אלא על מה היא קשורה. ועל מה היא מקשה.]

**דיוק נוסף, הוא על עצם שאלת רב, שיכולה להישאל, רק
בנוסח בו לא נאמר בפניו**

אם היה נאמר במשנה בפניו, לא היה כלל מקום לרב, ושוב, רק שואל רק לאחר הברייתא של רב שרביא.

והסוגיה האחרונה שיש ללמוד ממנה שנעילת לבדה מועילה, היא מחזקת הבתים בהמשך (נו, א), שהגמרא שואלת מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא, ועונה כי המודד לקניית נכסי הגר, הוא שאותה פעולה תועיל גם מול נכסי חבירו. ושם מדובר שהכניס תרנגולים הביתה זה מועיל לקנות, והדרך היחידה לבאר זאת, היא פעולת הנעילה, שהועילה על מנת לשומרן. שהרי ניכר שקל לנעול בקלות תרנגולים, ולא שיש כאן פעולת בנייה.

**קל ומרתק לטייל בכל סוגיות הש"ס המובאות דווקא דרך
מילות המפתח, המדגישות את מהות העניין**

[לאחר שביארנו את מהלך הסוגיות ותוכנן, יש לשים לב כאן למילות המפתח, המתאימות לכל סוגיה. בתחילה "פירש ר"ש", שלפני שמציגים דרך שעליה חולקים, יש להביא את פירושו של הרשב"ם, הלומד שני כללים, האחד נעילת מפתח אינה מועלת, "אבל סגר הדלת ונעל .. אין זו חזקה", והכלל השני "דאין זה אלא כמבריא ארי מנכסיו". ואז "אף על גב .. דמשמסר מפתח .. והוא הדין לקנותו", יש לצמצם ולדחות "דמי שהמפתח בידו - עליו לבדוק". ואז מובאת הסוגיה עם הקושי "דבהדיא אמר .. ולא מהני מסירת מפתח, אלא שלא יצטרך לומר לו, לך חזק וקני".

ואז מגיע ר"י ומצמצם מסירת מפתח ללא נעילה לאחריות על בדיקת החמץ. "ודוקא גבי בדיקת חמץ - הוא דתלי במסירת מפתח, דמי שמפתח בידו - עליו לבדוק." ומוכיח מהקניית הגט בשכיב מרע "אלמא בנעילה לחודה קניא" (אף ללא קביעת המנעול). ומבאר שאין לדמות למבריא ארי, שהיא פעולת מנע, לנעילת הדלת, המורה על מעשה חיובי של הוכחת בעלות "ואין מניח אדם להיכנס". ולגבי התרנגולים "נעל דלת לשמרן, אלמא דקנה בנעילה." ומוכיח כי לא העמדת הדלתות היא המוכיחה בעלות, אלא ללא נעילה הרי זה פעולה של פועל בניין "לבני בעלמא הוא דאפיך". "אלא וודאי בנעל איירי. אלא שעל מנת שיוכל לנעול, היתה נדרשת ההכנה של העמדת הדלתות.]

נעל וגדר ופרץ כל שהוא -

פ"ה,

דלא גרסינן 'בפניו',

משום דבנכסי הגר - לא שייך בפניו.

ואינה קשיא,

דאיכא למימר,

משום נותן מתנה ואחין שחלקו - **נקט 'בפניו'.**

ומיהו - לא גרסינן ליה,

דדייק בגמרא אברייתא דרב שרביא,

דיפה כח מתנה מכח מכר,
לענין דלא טריף מיניה את השבח;
היינו - אחר שכבר נתקיימה המתנה, כדפ"ה.

מחלוקת רב ושמואל לגבי החובה לומר לך חזק וקני לגבי מתנה, ששמואל מקשה על רב מקל וחומר ממכר

הגמרא מביאה את שאלת רב, במתנה היאך הדין? כלומר, יש כאן שתי פעולות, עצם הסכמת הנותן להעניק לו. וכעת השאלה האם מעצם זה שהוא מחזיק בה - דיו, או שהנותן גם נדרש להוסיף ולומר לך חזק וקני. עונה לו שמואל, בתמיהה. מאי תבעי ליה לאבא (זה הכינוי של רב), והרי יש כאן קל וחומר. שאם במכירה, בה כנגד העברת הבעלות המוכר מקבל כסף, ואעפ"כ נדרשת אמירה של "לך חזק וקני", הרי כל שכן במתנה, שהוא מקבל בלא כל תמורה, לפחות שתהיה הגנה זו לנותן. אמנם הגמרא מבארת כי דעת רב, שקיים לנו כלל, שהנותן - בעין יפה הוא נותן, ונמצא כי כבר מעצם הענקת המתנה, כבר נכללת בכיכול ב"כוח", האמירה של "לך חזק וקני", ואין צורך לאומרה ב"פועל".

לימוד הקל וחומר, מבוסס שדבר אחד הוא קל והשני חמור, אך לכאורה, אנו רואים ששמואל סובר במקום אחר, שדווקא מתנה היא העדיפה

כאשר יש לנו קל וחומר, הרי פירוש הדבר, שהאחד חמור מהשני, וממילא דין המצוי בדבר הקל, ואם במכירה בו המוכר מרוויח, ועדיין מחוייב הוא לומר לו לך חזק וקני, ממילא גם דין זה מצוי בדבר החמור, לדעת שמואל, שהוא הענקת המתנה, שלפחות יצטרך לקבל הרשאה נוספת, של אמירה "לך חזק וקני", לפני שבפועל הוא מקבל את הנכס.

בסוף פרק ראשון בב"מ אנו רואים כי לדעת שמואל, כוח הקניין של מתנה עוד עדיף על מכר, בנושא שאינו יכול לטרוף ממנו את מה שהשביח

אלא שקושיית התוס', כאן שמואל הינך לומר שיש ללמוד שמכירה היא המשמעותית, ואילו בבבא מציעא אתה סובר, לכאורה, הפוך. שהרי שם מדובר, שהלקוח אינו מקבל את מה שעמל והשביח בקרקע. ואילו במתנה, הטורף משאיר לנותן המתנה את השבח, זאת אומר, שלעניין זה, יש כאן קניין חזק יותר. והדבר הוא חידוש שהרי מקשה רב חייא בר אבין לרבא על דברי שמואל, וכי יפה כח מתנה ממכר?

ע"י חילוק ניתן לפתור סתירה מדומה, כי אין סתירה, אלא כל אחד מדבר על עניין אחר

[התוס' פותחים בשאלת "אף-על-גב", שמשמעותה, שאין קושי ממשי. אמנם הפיתרון כשיש מחלוקת הינו בחילוק, לפני ביצוע המכירה או לאחר גמר הניתנה. ושמואל יסבור, שלאחר שנתן - אכן לא שייר לעצמו דבר במתנה. אבל לפני גמר ההחלטה הסופית, עדיין הוא נדרש לפרש ולומר לו, "לך חזק וקני". כלומר "היינו אחר שכבר נתקיימה .. כדפירש הקונטרס".]

אטו כל הני לאו בני חזקה נינהו -

פירוש,

דמשמע ליה,

'בד"א במחזיק' - הוא דבעי ג' שני חזקה,

כלומר במידי דשייך חזקה אבל בנותן כו';

מש"ה פריך, אטו הני,

כגון נותן מתנה והאחין שחלקו,

לאו בני חזקה שלוש שנים נינהו.

המשנה מחלקת לגבי טענה עם חזקה, בין מי שקנה ולבין מי שקיבל מתנה

המשנה (מב, א) דיברה שחזקת ג' שנים עצמה לבדה איננה מועילה, אלא דווקא שעונה לו כי הוא קנה או קיבל את הקרקע במתנה. בהמשך משתמשת המשנה בביטוי מצמצם, "במה דברים אמורים - במחזיק. אבל בנותן מתנה והאחין שחלקו והמחזיק בנכסי הגר - נעל וגדר ופרץ כל שהוא, הרי זו חזקה:" אלא הגדרת המשנה יוצרת פליאה, ואכן מקשה הגמרא, שהרי חזקת ג' שנים הינה חזקה על כך שאין לו שטר. אבל גם מקבל המתנה, והאחים שחלקו, נדרשת הרי הוכחה, להאמין ששלהם הוא, ומדוע אין כאן חזקת ג' שנים?

מתוך הקושי, משלימה הגמרא את החסר במשנה

ומתוך שאלה זו, לומדת הגמרא (נב, ב) שמשנתינו נשנתה בצורה חסירה, על מנת שבכוחות עצמנו נבין, שיש לגרוס אחרת. "חסורי מחסרה והכי קתני: במה דברים אמורים - בחזקה שיש עמה טענה, כגון מוכר אומר - לא מכרתי! ולוקח אומר - לקחתי!, אבל חזקה שאין עמה טענה, כגון נותן מתנה, והאחין שחלקו, והמחזיק בנכסי הגר, דלמקני בעלמא הוא דבעי, נעל, גדר, פרץ כל שהוא - הרי זו חזקה."

מאחר והתוס' באו לסלול פירוש חדש, הרי הם פותחים במילה פירוש

[בעצם הפתיחה במילה "פירוש", מסתתר כאן בתורה סמויה, שבאים לחלוק על פירוש אחר. ואכן בעוד שהרשב"ם מבאר את הקושי, שמשמעותו היא, שהרי גם לכל שלושת המקרים, אופן קנייה של גדר נעל ופרץ הינו חזקה, שהרי עושה פעולה בגוף הדבר, המראה על בעלות. ומה שהתוס' אינם מביאים את הרשב"ם, כי אינם מקשים על גוף פירוש, כי אם נוקטים, שכך ראוי ללמוד.

בעוד שהתוס' מדייקים, כי כאן אין כל גדר של חזקת שלוש שנים, וזה ההבדל בין שני חלקי המשנה. כי במקבל מתנה או בחלוקת האחים, לא פועלות הג' שנים כל קניין].

אמר שמואל ומאי תבעי ליה לאבא ומה מכר

כו' -

אף על גב דשמואל אית ליה,

ספ"ק דב"מ (דף טו.),

האי פרצה היכי דמי אילימא דמעיקרא לא עיילי בה והשתא נמי לא עיילי בה מאי עבד

-

נראה דל"ג ליה,

דהיכי מצי למימר,

'השתא - נמי לא עיילו בה',

הא 'כדי שיכנס ויצא בה' **קאמר.**

לכך נראה כספרים **דגרסינן,**

'דמעיקרא - לא עיילי בה,

והשתא - עיילי בה,

טובא עבד'.

אופן הפריצה - שעם היותה בשיעור כל שהוא, ועדיין על מעשה זה - ראוי הוא שתהיה לו חזקה

הגמרא מבררת מה השיעור הנדרש לנעל גדר ופרץ. המשנה ציינה כי השיעור הינו כל שהוא. ומבררת הגמרא מהו הציור לכל שהוא. הגמרא אינה מקבלת שזה רק שינוי כמותי, אם אין כאן שיעור איכותי ומביאה דוגמא ממשית.

וכמה כל שהוא? כדשמואל, דאמר שמואל: גדר גדר והשלימו לעשרה, ופרץ פרצה כדי שיכנס ויצא בה - הרי זו חזקה. וכעת הגמרא תוקפת בשאלת היכי דמי, שלכל צד שאומר לך - זה כלל אינו מובן, אם היה ניתן להיכנס תחילה עוד קודם לכן - מה כבר חידש, ואיך חל הקניין בכך? ואם לא היה ניתן כלל להיכנס, ועכשיו ניתן, הרי עשה הרבה, ומדוע הינך קורא לכך רק כל שהוא? ועל כך עונה הגמרא, שאכן לפני כן אמנם היה ניתן להיכנס, אך זה היה רק בדוחק, וההרחבה הקטנה, מסייעת להיכנס בריווח, כלומר בנוחות.

שלוש סיבות לבחירת גירסא מתוקנת: הגירסא הראשונה לא הגיונית בעליל, היא אינה עונה על מה שנאמר, וקיימת גירסא נכונה

[תיקוני גירסאות, זו אומנות מיוחדת. ועד כמה שנרתעים לגעת בכל אות ומילה, הרי כאשר הגירסא היא גם מגוחכת מבחינת סברא, וגם סותרת את מה שהיא באה לבאר - הרי זה מחייב לדחות גירסא זו. שהרי אם גם לאחר הפריצה לא ניתן להיכנס - אין כל תועלת במעשיו. ובפרט ששמואל אומר מפורשות, שהפריצה היא על מנת שיכנס ויצא בה.

מה עוד שקיימת גירסא אחרת, שהיא נכונה, ועל כן ראוי לקבל אותה. שהרי ברור לנו, לפחות בשלב ההתקפה, שאם מעיקרא - כלל לא היה יכול להיכנס, וכעת לאחר הפריצה הוא כן יכול להיכנס - הרי זו וודאי פריצה, רק שיש לנו בעייה, שזו פריצה שטובא עבד, ולא רק כלשהו. ועל כך בדיוק הגמרא הרי שואלת, בהתקפתה, לפני שמגיעה לדיוק המדוייק].

טובא עבד -

ואין זה כל שהוא - אלא כו',

ונעל נמי,

כל שהוא צריך ליישב כעין הני.

הגמרא ביארה, כיצד מצד אחד הוא פורץ רק כל שהוא, ואעפ"כ - נקרא הדבר שקנה בחזקה

לגבי עניין של פרץ, על מנת שיחול קניין בכך, מאחר והשיעור במשנה הוא רק כל שהוא. אלא שעל כך הגמרא תוקפת בשאלת היכי דמי, שלכל צד שאומר לך - זה כלל אינו מובן, אם היה ניתן להיכנס תחילה עוד קודם לכן - מה כבר חידש, ואיך חל הקניין בכך? ואם לא היה ניתן כלל להיכנס, ועכשיו ניתן, הרי עשה הרבה "טובא עבד", ומדוע הינך קורא לכך רק כל שהוא? ומתוך כך הגמרא שוללת את שתי המציאויות ואומרת "אלא", ומעמידה שאכן זה אינו שאלה של כן ולא, אלא מכניסים כאן מימד של נוחות. אם היה דוחק בתחילה, וכעת הוא הרחיב - הרי זה שינוי ממשי, שראוי לקנות עבור כך בחזקה.

עם היות והגמרא לא אמרה מפורשות לגבי נעל כל שהוא - הרי ניתן ללמוד זאת מפרץ

[התוס' משלימים מה שלא נאמר מפורשות בגמרא, אלא רק באופן עקיף. הרי ציינו כאן במשנה שלושה סוגי קניין, "נעל, גדר, פרץ כל שהוא - הרי זו חזקה". ואילו כאשר באה הגמרא להבהיר איך יכול להיות מציאות שלמרות שזה רק כלשהוא ועדיין זה מועיל, אלא שהגמרא דנה רק על גדר ופרץ. ומבארים התוס', שאותו הדבר ניתן לבאר גם לגבי נעילה. ומילות המפתח "נמי .. צריך ליישב כעין הני". שאין הוא צריך לבנות ממש פתח וקביעת מנעול, אלא עצם זה שהוא נועל ומונע אפילו לזמן קצר, מראה כי יש לו שליטה במקום].

[דף נג עמוד ב]

אותה קנה וחברתה לא קנה -

והא דאמרינן בפ"ק דקדושין (דף כז.),

גבי עשר שדות בעשר מדינות,

'החזיק באחת מהן - קנה כולן';

התם - בנותן לו דמי כולן,

והכא - בנכסי הגר או במתנה.

ואף על גב דאין מחוסרין דמים;

מכל מקום לא הוי כמכר,

שנתן לו דמי כולן.

וא"ת,
והא יש בה גג,
וראוי ליכנס בה,
 בחמה - מפני החמה,
 ובגשמים - מפני הגשמים.
 וי"ל,
דמ"מ לא חזיא לדירת קבע,
כל זמן שאין בה דלתות,
דאדרבה קילקלה,
דמעיקרא - חזיא לזריעה,
והשתא - לא חזיא לזריעה.

שלושה מעשים הנעשים בנכסי הגר, שניים קונים, והאחד אינו קונה, מזמין אותנו להעמיק ולהבין מה הטעם של ההבדל ביניהם

הגמרא מביאה שני מקרים של פעולות שנעשים בקרקע הגר. התוס' כפרשן השוואתי עומד על החילוקים ביניהם, על מנת להבין את הטעם, כיצד הדברים נקנים. המקרה הראשון הוא: "אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוח: הבונה פלטרין גדולים בנכסי הגר, ובא אחר והעמיד להן דלתות - קנה; מאי טעמא? קמא, לבני בעלמא הוא דאפיך." והתוס' יבארו מה אכן ההבדל בין שניהם, ומדוע במעשה הראשון - כלל לא קנה. והמקרה השני: "אמר רב דימי בר יוסף א"ר אלעזר: המוצא פלטרין בנכסי הגר, וסד בהן סיוד אחד או כיוור אחד - קנאן. וכמה? אמר רב יוסף: אמה. אמר רב חסדא: וכנגד הפתח." וגם כאן עולה מאליה השאלה, בנייה שלימה - אינה מועילה דבר, בעוד סיוד קל - כן מועיל. ונשאיר זאת לתוס'.

יש להשתמש בחוש הומוז, על מנת להדגיש בניתוח, דברים שהיינו יכולים לחשוב אחרת

[אחד היסודות המשמעותיים בקניין אינו קשור כלל למאמץ, אלא לתוצאה. אגב עיקרון זה הוא גם לגבי מלאכות שבת. לכן הגמרא משתמשת כדרכה, במילים הנושאות עימן חוש הומוז. "הוא רק היפך לבנים". הבן אדם הרי עמל ויצר בניין מפואר. אלא שכאן מגיע היסוד - מה ההשבחה כאן? לפני שקיבל את הנכס - הרי יש כאן קרקע. ואילו מאחר ואין כאן את גמר המלאכה, וגם כאן משתמשים בחוש הומוז על מנת להבהיר את הגיחוך בדבר. מאחר וחסרות הדלתות - אין זה נקרא בניין מגורים. ובלשון התוס' "אין ראוי לדור שם".

ואפילו נסיון להציג שבכל זאת יש תועלת, מביא את התוס' להגביר את הגיחוך. שהרי לכאורה, הגג מסייע להתחבא מפני השרב או מפני הגשמים. והמפתח לשיא ההומוז היא מילות המפתח "דאדרבא - קילקלה". והתוס' עורכים את החשבון. בניין מגורים - הוא רק דבר שיכול האדם לגור בו באופן קבוע, ו"כל זמן שאין לו דלתות, לא חזיא לדירת קבע". שהרי פירצה קוראת לגנב, ולכן אחד הדברים היוצרים את

המחזיק בנכס הגר בשדה אחת, ועם היות וסמוך לה מיצר ושדה נוסף - לא קנה, אלא מה שהחזיק בו

הגמרא בעמוד קודם (נג, א) אומרת "ואמר רב אסי א"ר יוחנן: שתי שדות ומצר אחד ביניהן, החזיק באחת מהן לקנותה - קנאה; לקנות אותה ואת חברתה - אותה קנה, חברתה לא קנה; לקנות את חברתה - אף אותה לא קנה." מפרש הרשב"ם, כי מאחר ומדובר על נכסי הגר, ובאמצע מפסיק המיצר, הרי יש לו כוח לקנות רק את השדה שהוא מחזיק בה. ומעיר, כי רבי יוחנן מבדיל בין מכר, שאם החזיק אחד מהם - קנה את כולם, דסדנא דארעא - חד הוא. כלומר, עם היות ומדובר בעשר מדינות שונות, הרי אין כאן הפסק, ומאחר ושילם את הכל, השתעבדו לו כנגד מעותיו. ובניגוד לכך, בנכסי הגר, שאין מתן מעות - לא קנה אלא את השדה שמחזיק בה.

עם היות ויש לכאורה סתירה, שניתן כן לקנות, הרי חילוק מבהיר, כי מכר ונכסי הגר, זה בסיס ההבדל, אלא שדרך שאלה, מעמיקים התוס' ומבארים את הטעם, שיש מוח לנתינת הכסף ב"פועל", לאחד את השדות במקומות השונים

[התוס' עצמן הקשו את אותה קושיא שהרשב"ם עונה עליה. אלא שהם נעמדים על קושי, שעתיד להיפתר "אף-על-גב .. מכל מקום". שהרי עם היות ולא קיים תשלום על נכסי הגר, הרי בכל זאת, רק התשלום יוצר את החיבור, לקנות גם מה שאינו סמוך. כי החזקה על השדה האחד אינה מראה כלל בעלות על השדה השני, בגלל ההפסק. (להרחבה יש דיון שלם האם התוס' והרשב"ם חלוקים לגבי מתנה. נראה כאן במפורש, כי התוס' משווה זאת לנכסי הגר, הרא"ש מוסיף, שבמתנה יש למקנה את היכולת על ידי אמירתו, החזק באחת מהן וקנה כולם. ורבינו חננאל בקידושין, ובתוס' במקומות שונים, משמע כי מתנה דינה כמכר. ואז יש לצמצם, כי את הפרדה עשו דווקא מול נכסי הגר).]

ליבני בעלמא הוא דאפיך -

ואף על גב דרפק בה פורתא כשבנה יסוד,
לא מהני מידי,
אלא בקרקע העומד לחרישה.

ולא דמי,

למוצא פלטרין בנויין,

וסד בהן סיוד אחד דקני,

דהתם - משביח הוא בנכסי הגר,

דהיינו פלטרין,

אבל הכא,

מה הן נכסי הגר הוא **קרקע,**

והיא לא נשתבחה,

שאינו ראוי לדור שם, כל זמן שאין דלתות.

**לא גרסינן 'מעיקרא',
דהכא משמע - דסיכה היא בתר רחיצה;**

דליכא למימר שתי סיכות היו עושין,
דא"כ אמאי לא חשיב ליה הכא,
ההיא דקודם רחיצה,

ומקרא דורחצת וסכת - **אין ראייה,**
דההיא סיכה - **איכא למימר** במיני בשמים;
דההיא סיכה - **ודאי,**
שהיא להתבשם ולריח טוב - היא אחר רחיצה,
שלא יעבירו המים את הבשמים.

**עבד כנעני נקנה אף הוא בחזקה, בפעולות שהוא עושה
עבור אדונו**

הגמרא מביאה ברייתא המדברת כיצד עבד כנעני נקנה בחזקה. "דתניא: כיצד בחזקה? נעל לו (לאדון) מנעלו, או התיר לו מנעלו, או שהולך כליו (בגדיו) אחריו לבית המרחץ, והפשיטו, והרחיצו, סכו (בשמן), גרדו, והלבישו, והנעילו, והגביהו - קנאו;" מצד אחד וודאי שאין העבד נדרש לבצע את כל הפעולות על מנת להיקנות, אלא זה ואו בבחינת "או". מצד שני יש לשים לב למהלך הפעולות, שיש להם סדר מסויים. הוא מוליך את הדברים הנצרכים לבית המרחץ, קודם מתפשטים, לאחר מכן רוחצים, והתוס' ידונו מה טיבה של סיכה זו, שהיא לאחר הרחיצה.

**הגמרא בשבת מבארת את חשיבות הקשר בין מה שסך
לרחיצה, ויש לחקור, על איזו סיכה בדיוק מדובר**

הגמרא במסכת שבת מספרת כיצד התחבא רב זירא בבית המרחץ, על מנת לשמוע דבר תורה מרב יהודה, שאסר לעלות לארץ ישראל, ולאחר מכן יעלה. אחד הדברים שהחכמים מרבו היו "רחץ ולא סך את עצמו בשמן לפני הסיכה, דומה למים שמזלפים אותם על גבי חבית ואינם נכנסים לתוכה." אלא שיש ויכוח לגבי זמן הסיכה ביחס לרחיצה.

**תוס' הרא"ש בשבת מביא שני תירושים, שאכן יש שתי
סיכות (לפני ואחרי), או שיש תועלת דווקא בסיכה לאחר
רחיצה (שזה כשיטת התוס' שם)**

ונביא את תוס' הרא"ש שם בשבת. "רחץ ולא סך מעיקרו, קודם הרחיצה. דאילו אחר הרחיצה - דומה לזולף מים על גבי חבית, שלא נכנסו המים לתוך החבית. הכא נמי לא נכנסו רחיצת המים החמין לתוך גופו, כיון שלא סך תחלה, ולא הועילה לו הרחיצה, וקשה דאמרינן בקידושין רחצו סכו וכתוב ורחצת וסכת, אלמא דסיכה אחר רחיצה היא, איכא למימר דתרי סיכות הוו - חד קודם רחיצה וחד לאחר רחיצה, א"נ לא גרסינן מעיקרו דסיכה שאחר הרחיצה, היא מכנסת תועלת רחיצת החמין לתוך גופו.

**הסיבה שהתוס' אינם מקבלים את הביאור לציין שהיו
שתי סיכות**

[התוס' כאן דוחים את האפשרות לשני סיכות, ומילות המפתח הינן "דליכא למימר .. דאם כן אמאי". שאם כן היה על הברייתא לומר בנוסף סכו קודם

הקניין הינו נעל. כאן אתה אינך יכול להיכנס - אלא רק אני.

מצד שני, הרי הקרקע בתחילה היתה לה גם אפשרות לנצלה לזריעה, וכשהינך מעמיד "מפלצת בטון", אתה מונע אפילו את האפשרות שהיתה, ונמצא כי מה שהיה - כבר אין, ומה שיש - אף הוא באופן מעשי איננו, שהרי אין זו דירת קבע.

ועוד נקודה, שעם היות והוא בהעמדת היסודות כן חפר בקרקע, הרי מרגע שבחר לבנות - כבר יצאה הקרקע מגדר ראויה לזריעה, כך שחפיקה, אינה מסייעת בה דבר.]

**סיוד אחד קטן - מהווה תוצאה של השבחה, ואנו בוחנים
לפי התוצאה, ולא לפי המאמץ**

מצד שני, עלינו להבין כיצד בפעולה כה שטחית, "סיוד אחד", שלוקחת זמן כה מועט - כן חל הקניין. התוצאה שמעשהו פעל השבחת הנכס - ובמעשה שיש בו תוצאה - הרי הוא קנה, שהרי בכל הגדר של נעל גדר ופרץ - השיעור הינו כל שהוא.

המציע מצעות בנכסי הגר קנה -

ודוקא הציע,

**אבל - הלך בבית או שכב - לא קנה,
ואפילו מצא מסות מוצעות ושכב עליהם,
משמע דלא קנה,
דחזקה חשובה - בעינן.**

**הצעת מצעות הינה פעולה חשובה - הגורמת לקניין בנכסי
הגר**

הגמרא מביאה משמו של רב ששת: "המציע מצעות על הקרקע בנכסי הגר, ושכב עליהם, ונמצא ששימשו הקרקע של הגר - הרי זה קנה את השדה."

**ההעמדה - מבהירה לנו מה לא נכלל, וממילא יש לבאר,
מדוע אנו מצמצמים את דין הגמרא דווקא למקרה
המסויים**

[מושג ההעמדה, אינו רק לומר איך זה כן, אלא לצמצם ולומר, שמאחר ורק כך הוא יכול לקנות, ממילא באופן אחר - אינו יכול לקנות. ומילת הפתח כאן לאוקימתא הינה "ודווקא". וכנגד זה מציעים התוס' שלוש פעולות אחרות, שלא יקנה על ידן, הליכה בבית, שכיבה (ללא הצעת המצעות), ושימוש בבית ששוכב על מיטות מוצעות. ומאחר ונוצר חילוק בין המקרים שלא, יש להבהיר את הטעם, לשלילת פעולה זו כקניין, והתשובה, שנדרשת כאן פעולת חזקה משמעותית וחשובה.]

הרחיצו וסכו -

בפרק כירה (שבת דף מא.),
דאמר ר' רחץ ולא סך **מעיקרא,**

וא"ת,
מצא בגל או בכותל ישן,
דתנן באלו מציאות (ב"מ דף כה:),
'הרי אלו שלו -
מפני שיכול לומר של אמוריים הוא,
אמאי לא קניא ליה חצרו.

וי"ל,
דבדבר שאין הווה שימצא -
לא קנה חצרו שלא מדעת.

הגמרא מבהירה, כי פעולות הנעשות בקרקע, כאשר הן מועילות כזומר או מנכש - מועילות כקניין, ויש להתבונן באופן מעשיו, על מנת להבין, האם עושה זאת לטובת העצים הצומחים או עבור הקרקע או לטובת צורכי עצמו

הגמרא מביאה שתי אמרות של שמואל לגבי מעשהו בקרקע, שעל ידה הוא יכול לקנות בחזקה. בדוגמת נעל פרץ וגדר. ומאחר והתוס' אמנם מקשר למקרה השני בדיבור המתחיל, אבל הוא משווה את הרעיון עם המקרה הראשון, ועל כן נביא את שניהם. אמר שמואל: האי מאן דפשח דיקלא (כלומר נטל ענפים) אדעתא דדיקלא (שנטילת הענפים המיותרים מסייעות לדקל לצמוח, כדוגמת פעולת הזומר בכרם) - קני, אדעתא דחיותא (שהוא מלקט זאת כחומר גלם להאכלת בהמותיו) - לא קני. ה"ד? (הגמרא מבררת, מה המפתח להוכיח מה כוונתו, והרי תמיד יוכל לטעון לטובתו). שקל מהאי גיסא ומהאי גיסא - אדעתא דדיקלא (מאחר והקפיד לקחת את הענפים מכל צדדי הדקל - סימן שהעץ הוא בראש מעייניו), כולא מחד גיסא - אדעתא דחיותא. (שלקיחת ענפים רק מצד אחד, הוא אף מקלקל לדקל, ובהכרח כוונתו הינה רק על מנת להאכיל בהמותיו).

ואמר עוד שמואל: האי מאן דזכי זיכיא [מכבד ומטהר את השדה מקיסמים ועשבים רעים]: אם עשה כן אדעתא דארעא [לטובת הקרקע] שתהא נוחה ליחרש - קני את השדה. אבל אם עשה כן אדעתא דציבי [בשביל העצים שהוא מלקט] - לא קני, שאין זה אלא כלקיטת פירות שאינה חזקה.

מבררת הגמרא היכי דמי, כלומר, איך יכולים אנו לדעת למה היתה כוונתו? ונותנת הגמרא מבחן פשוט מהנהגתו, מה שיוכיח לכל, ואף לא יוכל לטעון אחרת. אם שקל הן רברבי והן זוטרי [עצים גדולים וקטנים], כי אז תולים אנו שעושה כן אדעתא דארעא; ואם שקל רברבי ושבק זוטרי [נטל גדולים הראויים לשריפה ומניח את הקטנים], לא עשה כן אלא אדעתא דציבי, שהוא נצרך להם לשריפה.

יש לטעמי להקדים את היסוד של הגדרת מלאכת מחשבת - שהיא זו שקושרת את המעשה עם המוונה, ורק אז יש לנו מעשה ממשי של "אב מלאכה"

[על מנת לבאר את מהלך התוס' נקדים ממושג הקשור כביכול לשבת - "מלאכת מחשבת". החידוש הינו שלא דווקא המעשה הוא היוצר את המציאות, אלא שנדרשת מחשבה. נקח את גדר המתעסק,

רחיצה. ומאחר ופעולת סיכה כפולה אינה קיימת באף מקום - לא ניתן לומר כן.

וגם הפסוק ממגילת רות אינו מהווה הוכחה, כי יש חילוק משמעותי, ומילות המפתח "ומקרא .. אין ראייה, דהיא סיכה .. וודאי שהיא להתבשם". באשר שם מדובר על אשה, שצריכה להיות מבושמת, ובפרט ביחס לפסוק, כי על מנת תצליח מול בועז. ואילו כאן ובמסכת שבת, מדובר על גברים, שאינם מתבשמים. ולכן מדובר על הסיכה הקודמת. ובפרט שאם היו סכינים פעמיים - הרי זו אותה סיכה, ולא היה צריך להביא את האחרונה. וכן לא רצה להביא סוג סיכה של בשמים.]

[דף נד עמוד א]

אדעתא דציבי לא קני -

ואף על פי שמתקן הקרקע,
וכן פשח דיקלא אדעתא דחיותא,
אף על פי שהדקל מיתקן בכך,
דלעולם - לא קני,
אלא אם כן מתכוין לקנות,
כדאמרינן לעיל,
'לקנות את חבירתה - אף אותה לא קנה',
כיון שלא נתכוין לקנותה.

וביבמות פרק רבן גמליאל (דף נב:) אמר,
'הא למה זה דומה,
לעודר בנכסי הגר וכסבור שלו הן,
דלא קנה'.

ובהפרה (ב"ק דף מט: ושם) אמר,
'דהמחזיק בשטרותיו של גר מהו?
מאן דמחזיק בשטרא - **אדעתא דארעא הוא מחזיק,**
ובארעא - **הא לא אחזיק,**
ושטרא - **נמי לא קנה,**
דלאו דעתיה אשטרא,
או דלמא,
דעתיה - **נמי אשטרא'.**

ואין להקשות,
דאע"ג דאין דעתיה אשטרא,
אמאי אין ידו קונה לו שלא מדעתו,
כמו חצרו,

דחצר - מתורת יד איתרבאי;
דהא דחצר קונה לו שלא מדעתו,
היינו שאינו יודע אם הוא בחצרו,
ואם היה יודע - היה רוצה לקנות,
אבל אם יודע ואין מתכוין לקנות - לא קני.

לגבי המחזיק בשטרותיו של גר. (האם כוונתו רק על דעת הקרקע, ואז אין לו דבר, או גם על השטר - ואז זה מועיל).

השלב השני - היא על אפשרות לכאורה, להקשות על הצד הראשון של החקירה. (אכן וההכרעה לדינא בסוגיא, היא שרק מקבל את השטר לצור על צלוחיתו, שאפילו אין דעתו על הקרקע, אבל לכאורה ניתן עדיין להקשות, שיהיה לו קניין של ידו אף שלא מדעתו).

השלב השלישי - הוא הביאור מדוע לא ניתן להקשות כפי שהתוס' הציעו. (שגם ללא דעתו, אין פירוש הדבר שחסרה לו גוף הכוונה, אלא רק שאינו יודע האם הוא ממש נמצא שם, ואם היה יודע - כן קיימת לו כוונה לקנות).

השלב הרביעי - שגם קניין חצר, או ידו, שהרי גדר קניין חצרו נלמד מיד, מאחר וחסר בו את המציאות של רצון וכוונה לקנות. ומאחר והעמדנו את המקרה באופן זה - ממילא ברור לנו מדוע אין הקניין חל.

השלב החמישי - מכאן נחליץ, הוכחה נוספת, להבנת הכלל, שללא כוונה, גם מה שמועיל כמעשה קניין במקומות אחרים - כאן זה אינו נחשב.

מציאה ישנה הינה דבר שכלל לא מעלים להשיגו - ולכן לא יכול להיות בזה קניין חצר אף שלא מדעתו

מביאים התוס' ביאור מסוגיה נוספת, מתי לא חל קניין חצרו אף שלא מדעתו. אמנם מובא במשנה אם מצא בגל או בכותל ישן הדין הוא הרי אלו שלו. אולם הטעם המובא הוא כי יכול לומר, שהדבר קדמון עוד מימי האמוריים. ומאחר והיה הדבר חלוד - ניתן לקבל את דבריו. שאין זה הצנעה שהתבצעה בזמן האחרון.

ומקשים התוס', אף ללא טעם זה, מדוע איני יכול לקנות זאת מדין חצר, אף שלא מדעתו. אלא שהתשובה הינה, שזה ממש בניגוד לכל דעת וסברא למצוא דבר כזה. ולכן לעולם לא היה מעלה על דעתו לקנות זאת. ולכן ללא פעולת חיפוש - לא היה זוכה בה.

ולכן אנו אומרים, שאם היה מונח בדעתו, שיכול להיות מציאות מסוימת, הרי זה מצוי בדעתו, ואפילו בצורה רדומה, ואז כן ניתן לומר, שייקנה הדבר בלא דעתו. אבל בדבר שאבוד ממנו ומכל אדם - הרי נוצרה מציאות של הפקר, וממילא לא יחול קניין חצר בעניין זה.

מוליא במוליא כו' -

הקשה ה"ר יוסף דאורלייני"ש,

הכא משמע,

שצריך קרקע שוה לחרישה יותר מלדישה,

ואנן סהדי,

לדישה צריך הרבה יותר שוה וחלק.

ומה שפירש נמי בקונטרס,

דאם עושה אדעתא דגורן קבוע - קני,

היכי ידעינן,

אי עבד אדעתא דגורן קבוע או אינו קבוע.

והיה מפרש,

ד"ב דר" דהכא - **היינו** להעמיד שם בהמות,

ולדוגמא, אם אחד מגרד בגבו, ובמקרה היה שם מתג חשמל - הרי עם היות ונוצרה הדלקה, הרי יש נתק בין המעשה לאדם המבצע, וממילא אין עליו חיוב חטאת.

עפ"י יסוד זה ניתן לבאר את מהלך התוס', הלומד באופן של "אע"פ כפול. שמציין שני מעשים, שמצד עצמם אכן כן נחשבים למעשה קניין, אלא באים התוס' ומדגישים, במה דברים אמורים - דווקא כאשר עם המעשה עצמו היתה כוונה לקנות. ומאחר והמעשה עצמו הוא כה ברור, ואפילו הגמרא אומרת שקנה, לומדים זאת התוס' בהדגשה של על דרך השלילה, "דלעולם - לא קני, אלא אם כן מתכוון לקנות".

ראיית התוס' ממסכת יבמות, בו השוה חולף ליבמתו וחזר וקדשה, לעודר בנכסי גר

ותומכים התוס' את סברתם מגמרא מפורשת, ושוב זו הוכחה, שעד שאינך מכיר היטב את המהלך, המובא בתוס' - אינך מבין היטב את ראיית התוס' לכאן.

מובא ביבמות (נב, ב) " תניא אידך: החולץ ליבמתו, וחזר וקדשה. רבי אומר: אם קדשה לשום אישות - צריכה הימנו גט. לשום יבמות - אין צריכה הימנו גט. וחכמים אומרים: בין שקדשה לשום אישות בין שקדשה לשום יבמות - צריכה הימנו גט.

אמר רב יוסף: מאי טעמא דרבי הסובר שלא מהני קידושי היבם ביבמתו אחרי שנחלצה אם קידשה לשם יבמות? והרי הוא עושה בה מעשה קידושין, ומה איכפת לנו בכוונתו שאומר "לשום יבמות"?

עשאוה, כעודר בנכסי הגר שמת, ונכסיו הפקר, אלא שהוא אינו יודע שהם אדמותיו של הגר, אלא כסבור שלו הן, ולכן אינו מתכוון לקנותם בקנין חזקה. דלא קני, על אף שעדר בהם ועשה בפועל את קנין החזקה.

והוא הדין ליבם שהתכוון לקנות את יבמתו [לאחר שנחלצה] בקידושי יבמה, שהיות ונתכוון לקנות מכח ייבומי אחיו, הרי אף על פי שעשה מעשה קידושין הוא אינו קונה [שהרי זיקת היבום כבר פקעה בחליצה]. אמנם הקשה על כך אביי לרב יוסף, שבגלל שאינו מתכוון לקנות - הרי הוא כעודר באדמה בעלמא. ואילו כאן ביבמה מתכוון לקנותה, ולא אכפת לנו מאיזה שם היא נקנית. ומתוך כך חוזרים ומדמים זאת לפעולה אחרת, של עודר בנכסי גר אחד ומתכוון לקנותם, ועם היות והוא סבור שהיו של גר אחר - מועלת פעולת הקניין, מאחר ויש לנו מעשה מושלם של מעשה קניין עם כוונה.

עכ"פ, ניתן לראות במפורש, מהמקרה הראשון, שעם היות וגוף המעשה הוא ראוי, הרי ללא הכוונה, הוא נשאר כסתם מעשה של עידור בקרקע, אך לא ניתן ל"צבוע" פעולה זו בקניין. ובחיוך נקשר למי שמשלם לקופאית במכולת, שאף ששילם לה כסף - הרי אין זה "כסף קידושין", כלומר עוד דוגמא שרק השילוב עם הפעולה והמעשה יוצרים דבר חדש.

שלבי הלימוד ממחזיק שטרותיו של גר - והתוצאה, שמעשה ללא כוונה אינו פועל קניין

הראייה הבאה יש בה מספר שלבים. השלב הראשון - הבאת חקירת הגמרא (בעייה שהציג רב יבא סבא לרב נחמן) -

בקרקה שאינה כה שטוחה. בעוד שהרב יוסף דאורליינש סובר, כי זה צל קבוע, והרשב"ם בעצמו מודה לו, כי אז היה בעצמו משווהו יפה יפה, כלומר, אף יותר מלחרישה.

גם הידיעה כיצד מזהים האם הגורן הינו זמני או קבוע - נפתרת על פי הבנת המציאות

לגבי השאלה שהקונטרס אכן לומד שבגורן קבוע הוא קונה - כיצד אנו יודעים האם עשה לצורך קבוע. כבר ביארנו ששניהם נראים שונה. גורן זמני לא משווה כל כך, אלא מעט, בעוד שגורן קבוע - הוא משווה עוד יותר מאשר לחרישה.

הפירושי של הגורן מבסיס להעמדת בהמות, והטעם למה שאינו קונה

האשה שהיא לקראת לידה, עומדת בפחד מול הקב"ה, כמו הרועה המונה וסופר את הכבשים, בשעה שמתקבצות לדיר, סוגר הרועה עם העז את החשבון על מעשיה הקודמים. ומכאן ניתן ללמוד כי ביה דרי - הינו מקום העמדת הבהמות. ומאחר והתבאר כי מאחר ודבר זה אינו קונה בנכסי חבירו - כך גם בנכסי הגר לא יקנה. והתשובה לכך הינה, כי הבהמות יכולות להסתדר כמעט בכל מצב, ואין נדרשת השבחה של הקרקע, ובפרט שהקרקע עומדת לזריעה, ולא לשימוש זה.

הבנת המציאות כיצד היה הדיש במורד - אף הוא מחדד לנו הבנה באופן ההכנה הנדרש מצד השוואת הקרקע

תשובת רבינו תם, על שאלת הרב יוסף מאורליינש הינה, שלא כפי שאתה חושב שלצורך דיש ועוד קבוע, אכן נדרשת השוואת קרקע עוד יותר ממקרה של הכנה לזריעה. אני הרי יודע כי המציאות היתה שבכלל דשו במוריגים. היה זה כלי עץ כבד, ומלא חריצים, וכשהעבירו אותו על פני הקש - היה מחתכו להיות תבן, כמאכל לבהמות. וממילא לא היה צורך במציאות כזאת, להשוות כל כך את הקרקע, כי אם עוד אפילו פחות מזריעה.

המפתח לכל הסתירות המדומות אינו בחילוק על עצם הדין, אלא להבין על מה דיבר כל אחד מהראשונים

[נמצא כי מה שנראה בתחילה סתירה, הרי כמו בדוגמת החילוק, שאלו שני מקרים שונים, כך גם כאן, כל אחד דיבר בעניין אחר. וכך היסוד שהוא השבחה בגוף הקרקע, שהעצה כאן הוא החליקה, יכולים להיות בה ארבעה שימושים שונים: זריעה, גורן שאינו קבוע, גורן שהוא קבוע, העמדת בהמות, דישה במוריגים.

יש להדגיש כי על עצם העקרונות הם כלל אינם חלוקים. והכל מבינים, כי מה שעובד ומשווה את הקרקע היטב - זו פעולה המועילה לקניין, וכאשר אינו עושה כן - לא קונה.]

[דף נד עמוד ב]

ושאינה מסוימת במצריה עד כמה -

פירוש,

כמה יקנה במכוש אחד.

כמו 'אבי דרי חושבנא' (שבת דף לב.),
דלקמן (דף נז.) תנן,
דבהעמדת בהמה - לא קני.

ור"ת השיב לו,

שהם היו דשים במוריגים,

ולא היו צריכין להשוות קרקע כל כך.

גם בהסרת המכשלות בקרקע - מאחר וקיימים שני אופנים - ניכר מהם, האם עשה זאת להשבחת הקרקע לחרישה, ולכן קנה, או לא - ואז ממילא לא קנה

הגמרא מוסיפה עוד מקרה בשם שמואל, שמעשה כלשהו יכול להתפרש שזה לטובת הארץ, הקרקע, ואז הוא קונה מדין חזקה. אך מצד שני יש באותו מעשה לחשוב, שאותה פעולה אינה לטובת השדה, ולכן לא יקנה. ומפרשים זאת. כשהוא מסיר את המכשלות, התוצאה היא שפני הקרקע מושווים, שזאת הכנה לקראת חרישה. וזו הפעולה המועילה לקניין. מצד שני, כאשר יש לו כוונה ליצור גורן על מנת לדוש, הרי עם היות ויש לו תועלת, אך זה אינו פועל קניין בגוף הקרקע.

ואף כאן מבררת הגמרא, כיצד אנו מהצד מסוגלים להבחין מהי מטרתו, ומה כוונתו בפעולה. עונה על כך הגמרא, שכאשר הוא לוקח מהתל הגבוה, שזה בבחינת עודף בליטה, ומשליכו לגומא בקרקע, שיש כאן חיסרון - הרי זו פעולת השוואה, שהינה פעולה מתקנת בגוף הקרקע. "שקל מוליא ושדא בנציא". אבל כאשר הוא לוקח מהתל ומעביר אותו לחלק אחר של התל "מוליא במוליא", שלא יהיה כה זקוף, אולם התל יישאר, ואת הגומא הוא מכניס לגומא, אלא שיוצר אותה חלקה יותר, הרי האדמה לא הפכה מוכשרת לחרישה, ואז מתגלה למפרע, כי הוא רק פינה את הקרקע באופן שכעת יהיה ניתן ביתר קלות לחבוט חיטים - הרי לא פעל השבחה בגוף הקרקע, ולכן אינו קונה.

רק ההבנה שכל אחד מדבר בשפה אחרת - היא לבדה מבארת את המחלוקות

הבסיס לכל הפיתרון הוא הבנת המציאות. ונמצא כי יש כאן מספר שיטות. למשל בהבנת גדר הגורן - יכול להיות גורן קבוע, שתכונתו הינה, שיש צורך למישור, אפילו יותר מהשטחת הקרקע שלצורך זריעה, וקיומו הינו לאורך זמן. יש גורן זמני - שתכונתו שאכן ניתן להסתדר אפילו אם לא הכל כה מישור, אך מאחר והוא רק זמני, נמצא כי בעשייתו הוא קלקל, כי עכשיו הוא צריך לפרק את הגורן, ושוב ליישר את הקרקע. גם המילה דבי דרי, הרב יוסף דאורליינש תהיה להעמיד בהמות, בעוד הרשב"ם ור"ת יסברו שזה דישה. ולאחר הקדמת המושגים, ניתן להיכנס למהלך התוס'.

האופן לבאר את קושיית התוס' בשם הרב מאורליינש - שכל אחד מדבר בעולם מושגים שונה

לשיטת הרשב"ם הקרקע השטוחה עדיפה לזריעה. התוס' פותחים בקושיית הרב יוסף מאורליינש. והרי עיננו הרואות, שברור לנו כי דווקא לדישה נדרשת יותר החלקה. אלא שכל אחד מהם מדבר בשפה אחרת. הרשב"ם סובר שהדישה היא זמנית, ומה שבונה גורן - הוא שאינו קבוע, ויכול הוא להסתפק

מהלך ביאור התוס', אכן אינו קונה את מלוא השדה, אלא מכוש אחד, משמעו יחידת הליכה ידועה, כפי שאכן נהגו

ראינו כי בשדה המוגבלת במיצריה, לשיטת שמואל ממילא אינו קונה במכושו, אלא את מקום מכושו. ואילו אצל רב קיים חידוש שקונה את הכל. אלא כעת לשיטת רב, שהשדה פתוחה, השאלה היא עליו, כמה אכן יקנה באותה פעולה בודדת של מכוש אחד. ומבארים את תשובת רב פפא, שזה היה תלוי באופן החרישה הרגיל בשדה גדולה. כי מאחר ולא חורשים בבת אחת את כל אורך השדה, כלומר, זאת הגדרת התלם, כמה שנהוג ללכת, שהיא מידה ידועה. ולגבי והדר לא פירשו התוס', ומצינו שיש על כך מספר פירושים, האם שהוא נעצר (כלומר שהחורש מחזיר מחרשתו), או ריבוע במידה זו, או שאם עושה מאמצע השדה, הרי יש עוד תלם לצד השני, או שיש כאן שני תלמים. והטעם לדברי התוס', שמאחר ולא היו הולכים את מלוא אורך השדה, הרי יש כאן יחידה קטנה יותר, והיא אותה הליכת התלם.

ועל מנת לחזק את דבריהם, הם מעלים מה הקושי שבפירוש הקונטרס, שזה מלוא הליכת השדה לאורכו, שלא רק שהלשון לא משמע כך, שהלשון היא כדאזיל, כלומר שהולך כפי הרגילות שהיתה. ועוד שהם פירשוהו שקונה את כל השדה, והרי ברור שקיים חילוק בין שדה עם או בלי מצרים. אלא אם כבר הגיע עד הסוף, מה המשמעות של והדר, כלומר לחזור, שהרי הגיע עד הסוף, וכבר קנה את כל השדה. ורק לדבריהם מובן, כי שיעור ההליכה הוא קטן בהרבה, ולכן הוא חוזר, בשעה שסיים מהלך בדיד זה.

עובד כוכבים מכי מטי זוזי לידיה אסתלק ליה

פ"ה,

משום דכל קנינו של עובד כוכבים בכסף,

כדאמרין בפ"ק דקדושין (ד' יד: ושם),
'אשכחן עובד כוכבים דכל קנינו בכסף'.

ולאו ראייה היא,

לפירוש ר"ת דמפרש התם,

דוקא בעבד עברי קאמר,

שאינו בו קנין אחר,

דשטר - לא ידעינן ביה אפילו בישראל,

אלא מדהוקש לאמה העבריה,

ואמה העבריה לאחרת,

אבל בעובד כוכבים דלא שייך ביה קדושין,

ליכא למילף מאחרת.

ועוד תניא התם,

'מכסף מקנתו'.

בכסף הוא נקנה,

ואינו נקנה בתבואה וכלים, דהיינו חליפין,

משמע דה"ה בשטר אינו נקנה,

דאפילו כל שוה כסף - הוה ממעט התם 'מכסף',

אי לאו דכתיב 'שיב' - לרבות שוה כסף ככסף.

כדאזיל תיירא דתורי והדר.

פירוש,

כשיעור מדת תלם,

והם היו יודעים מדת התלם,

כמה היה אורך שלו,

דבשדה גדולה - **לא היו חורשים,**

במענה אחד כל אורך השדה.

ולא כפ"ה שפירש,

כשיחרוש צמד בקר שורה אחת,

מקצה גבול השדה ועד קצהו,

ומתוך כך קונה כל השדה.

חדא,

דלישנא - לא משמע הכי.

ועוד,

דאמאי בעי 'והדר',

רק כשיחרוש פעם אחת,

אף על גב דלא הדר.

בשעה שחורש בנכסי הגר על מנת לקנות, יש חילוק האם זו שדה המצויינת במצריה או פתוחה

הגמרא בעמוד הקודם הביאה את מחלוקתם של רב ושמואל. "איתמר: שדה (הכוונה של גר) המסויימת במצריה (מכל ארבעת רוחותיה, יש בה מיצר ועומדת לחרישה) - אמר רב הונא אמר רב: כיון שהכיש בה מכוש אחד (מעשה של חפירה קטנה, שהוא כמות כלשהי של חרישה, שהיא בחינת חזקה) - קנה כולה; ושמואל אמר: לא קנה - אלא מקום מכושו בלבד." וכעת עוברת הגמרא לדון במקרה המשלים, בו השדה אינה מוגבלת, אלא היא חלק מבקעה גדולה, הפתוחה לשדות אחרים או לרשות הרבים. ושאינה מסויימת במצריה, עד כמה? אמר רב פפא: כדאזיל תיירא דתורי והדר.

לבאר את מהלך התוס' כאן, השונה ממקומות אחרים בהם מביאים פירוש החלוק על הקונטרס

[התוס' כאן מביאים תחילה את פירושם, על שני חלקי הגמרא לגבי שאינה מסויימת במצריה. החלק הראשון "עד כמה?" והחלק השני של תשובת רב פפא "כדאזיל תיירא דתורי והדר". ורק לאחר מכן הם שוללים את פירוש הקונטרס, משתי סיבות: דיוק לשוני, וכן הם מפרקים את תשובת רב פפא לשני שלבים, ומראים כי לפירוש זה, לא יובן מה טעם יש צורך גם בשלב השני.

וזה יחסית מעניין, כי בדרך כלל התוס' או שרק מביאים את פירושם, ומתעלמים לחלוטין מפירוש הקונטרס. או שבתחילה הם מביאים את פירוש הקונטרס, לאחר מכן מביאים את הקושי שבו, ורק לאחר מכן מביאים את פירושם. ונראה לי, שמאחר ואפילו נשלול את שיטת הקונטרס, עדיין יש כמה שיטות לפרש, לכן הביאו תחילה את פירושם.]

לעבריייה), ואמה העבריייה הוקשה לאחרת (אם אחרת יקח לו, הקישה לכך שהאדון במקום האמה העבריייה לוקח אשה אחרת בקידושין). ומאחר והאחרת כן נקנית בשטר. אולם לא ניתן לבצע את ההיקש בעובד כוכבים, מאחר ואינו בתורת גיטין וקידושין.

הוכחת התוס', שמאחר ועבד עברי נלמד מכסף מקנתו - יש למעט שוודאי אינו נקנה לא בתורת הליפין ולא בתורת שטר

דיוק נוסף שמביאים התוס' ממסכת קידושין (ח, א) הוא על דיוקו של רב יוסף "דתניא: מכסף מקנתו - בכסף הוא נקנה, ואינו נקנה בתבואה וכלים". ומבאר שם הגמרא "הכי קאמר: בתורת כסף הוא נקנה, ואין נקנה בתורת תבואה וכלים, ומאי נינהו? חליפין". ומדייקים התוס', שבתחילה רצה אף למעט שווה כסף, אלא שבשל הפסוק ישיב גאולתו, שבא לרבות שווה כסף ככסף, מיעט קניין חליפין. ומכאן מדייקים התוס', שהיות והוא בגדרי מיעוט, הרי אלמלא הפסוק ישיב, אכן היה ממעט הכל, כולל שווה כסף, אבל וודאי שבא למעט שטר.

הכרעתו הברורה של רבינו תם, שקניין גוי הינו במשיכה, ומוכיח זאת כרבי יוחנן

במסכת בכורות (יג, ב) מדייק רבי יוחנן מהפסוק (בהר כה, יד) 'וְכִי־תִמְכְּרוּ מִמֶּכֶר לְעַמִּיתְךָ אֹרְקָה מִיַּד עַמִּיתְךָ, כִּי מֵה שְׁנֵאמַר יָד, הוּא דְבַר הַעוֹבֵר מִיַּד לְיָד, שְׁהוּא כֶסֶף. וּמִכֵּן מְכִרֵיע רַבִּי יוֹחָנָן כִּי לְעַמִּיתְךָ - בְּכֶסֶף, לְעוֹבֵד כּוֹכָבִים בְּמִשִּׁיכָה.

ר"ת מאריך לפסוק כנגד רב אשי, שעם היותו בתראי וחותר התלמוד, מכך שההלכה היא כרבי יוחנן

בע"ז מדייק רבינו תם, שיש לפסוק כאמימר, שמשיכה בעובד כוכבים קונה, ולא כרב אשי, החולק, שיש להכריע כמוותו מול ריש לקיש

"פר"ת דאע"ג דרב אשי בתרא הוה - לית הלכתא כוותיה בהאי, אלא קי"ל כאמימר דאמר משיכה בעובד כוכבים קונה דס"ל כר' יוחנן כדפרישית.

והלכה כרבי יוחנן לגבי רשב"ל ופלוגתא דר' יוחנן ורשב"ל היא פרק הזהב (ב"מ מז:). ר' יוחנן סבר מעות קונות דבר תורה וא"כ לדידיה דרשינן לעמיתך בכסף ולעובד כוכבים במשיכה. ורשב"ל סבר משיכה מפורשת מן התורה בישראל וא"כ דרשינן לעמיתך במשיכה ולעובד כוכבים בכסף והכי מוכח בבכורות והלכך משיכה בעובד כוכבים קונה כר' יוחנן.

למרות שבדרך כלל קניין הגוי הוא במשיכה - גם כסף יכול להועיל בו, כעפרון

מדייקים התוס', לאחר שהוכיחו כי הגוי קונה דווקא במשיכה, כיצד נפעל הסילוק כאן על ידי נתינת הכסף, שזה מאחר וקיים בגוי גם קניין כסף, כמו שהיה בעפרון, עם היות ואין זה הקניין העיקרי. וגם יש כאן חידוש לגבי ישראל, שכל קניין השטר, הוא כפי שנלמד בירמיה מספר המקנה.

עם היות ויש קניין מכריע לגוי, הרי קיימים גם מצבים ייחודיים

[התוס' מלמדים אותנו כי גם מה שיש קניין כסף לעובד כוכבים, הרי אין זה הקניין העיקרי, ואדרבא

אבל בעלמא אומר ר"ת,

דאדרבה,

אין קנינו של עובד כוכבים בכסף אלא במשיכה,

וכדרכי יוחנן קי"ל,

דדריש (בכורות דף יג:) 'מיד עמיתך בכסף,

הא מיד עובד כוכבים - במשיכה'.

וכן בפרק בתרא דע"ז (דף עא. ושם ד"ה רב),

מסיק דמשיכה לעובד כוכבים קונה.

והא דקאמר הכא,

'ועובד כוכבים מכי משו זוזי לידיה - אסתלק ליה',

היינו משום דמצינו בעובד כוכבים קנין כסף, בעפרון.

ושטר - ודאי לא קנה בעובד כוכבים,

משום דישראל גופיה לא קנה בשטרא,

אלא מ'ספר המקנה' דירמיה,

והתם ישראל הוה.

קניית נכס מישראל על ידי הגוי בכסף, מפקיעה את בעלות הגוי, אך בהעדר שטר - לא נוצר כאן מעשה קניין

הגמרא מביאה את אמרתו של שמואל 'אמר רב יהודה אמר שמואל, מה מתרחש אם ישראל משלם לגוי בכסף. וקורה כאן מצב ייחודי, מצד הגוי פקעה בעלותו בעת קבלת הכסף. ואומרים את זה בצורה הציווית 'גוי מכי משו זוזי לידיה - אסתלק ליה'. מצד שני עדיין ישראל לא זכה בכך, שכל קניינו של ישראל הינו אך ורק בשטר. ולכן מצב ביניים זה מדמים אותו למדבר, שיש כאן הפקר, כי זה נכס ללא כל בעלות. וממילא במצב כזה - כל המחזיק בהן זכה.

התוס' מביאים תחילה את פירושו של רש"י, המדייק שקניין הגוי הוא בכסף, על מנת לחלוק עליו, ולצמצם שזה רק בעבד עברי, אולם קניינו הרגיל של הגוי הינו במשיכה

הגמרא בפרק הקניינים בקידושין דנה לגבי עבד עברי הנקנה בכסף, ומדייקת תחילה, 'אשכחן עבד עברי הנמכר לעובד כוכבים, הואיל וכל קנינו בכסף. ומכאן מדייק הקונטרס, כי ברגע שהגוי קיבל את כספו - ממילא מצידו נפעל הקניין, ולכן הוא הסתלק.

ר"ת מדייק כי בעבד עברי הגוי קונה רק בכסף, אך בקרקעות רק במשיכה

ר"ת מדייק בקידושין, לגבי סוגייתנו, כי מאחר והגמרא חילקה כאן בין ישראל לגוי, סימן שאף בנוגע לקרקעות, אין הגוי קונה בשטר. כי מאחר ואף לגבי מטלטלים יש קניין שונה לישראל ולגוי, הרי גם כאן אין הגוי קונה כמו ישראל אלא אף בקרקעות לכל אחד יש קניין לעצמו, וקניינו הוא במשיכה. ומה שהגמרא ביארה לגבי שמצינו כי קניינו של הגוי אינו אלא בכסף. כי בעבד עברי נאמר בכסף מקנתו, ואפילו ישראל לא היה קונה אותו בשטר, אלמלא ההיקש.

שיש כאן שני היקשים, העבד העברי שהוקש לאמה העבריה (כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה, מְקִיש עַבְרִי

דבדין קא תבע ליה,**דלא נתן לו מעות,****אלא על מנת שתבא הקרקע לידו;**

ואם המחזיק יכול לישמש מן העובד כוכבים - ישמש, אף על פי שהלוקח מפסיד.

אך אם המחזיק בעי לפרוע לו מעותיו,

אם יפקיע הראשון הקרקע מידו ע"י עובד כוכבים, נראה דהוה ליה מסור ממש.

הגמרא ביארה בשיטת שמואל כי מכירה בה הגוי קיבל כסף, סייעה דק לסילוקו, ומאחר והישראל טרם קיבל שטר - הנכס במצב הפקר, וכל המחזיק בו זוכה

מכירה הינה בעצם העברת בעלות. בהעברת בעלות בעצם ניתן לחלק שיש שני שלבים, בשלב הראשון, הבעלים המוכר, מסלק את בעלותו מהנכס. בשלב השני, הקונה, זוכה לקבל את הנכס. מתארת הגמרא מכירה בין גוי המוכר לישראל הקונה. ברגע שיש העברת כסף מהישראל לגוי - מתרחש השלב הראשון. אולם, מאחר וישראל אינו זוכה בנכס ללא שטר, המוכיח את בעלותו, ועל כן לא מתקיים השלב השני במכירה. הרי הנכס כביכול פורח באוויר, מה שנקרא הפקר. וממילא כל המחזיק בהם זכה, וכך פוסק שמואל.

שמואל פסק כי ישראל לא קנה עד שיקבל השטר - כמנהג המקום

הגמרא מדייקת כי עם היות וכאן העובד כוכבים קנה בכסף, הרי ישראל לא קנה - אלא עד שיבוא השטר אליו. מבהירים התוספות, שזה לא בא ללמדנו הלכות קניינים, אלא שמואל פסק כך, מאחר וכך היתה הרגילות בימיהם, שהיה זה במקום בו כותבים שטר, וממילא אין כאן גמירות דעת, ללא הגעת השטר. ועל כן לא קנה ישראל.

לא יעלה על הדעת שהקונה ימתין לשטר, בשעה שהנכס הופך להפקר, אלא עדיף לפרש, שיוכל לבחור לקנות גם בכסף

אלא שרבינו שמשון בן אברהם מקשה. מילא אם היתה מכירה בה כנגד הכסף היה מקבל שטר, הרי ללא קבלת השטר - לא נוצרה כאן גמירות דעת. אבל כאשר הגוי מסתלק לחלוטין, זה ממש לא הגיוני, שבמקום שתהיה לו גמירות דעת, יעדיף שהנכס יהיה במצב של הפקר. אלא עדיף לנו לומר, שכאילו התנה, שאם ברצונו יהיה לקנות בכסף - הרי זה יועיל.

הוכחת דבריו הינה מהגמרא בבכורות. המשנה בבכורות מדייקת כי המוכר את עובר פרתו לגוי, עם היות שאינו רשאי, הרי הוא פטור מהבכורה. ומדייקת שם הגמרא לברר מה הדינים שפסקה התורה לקניין של גוי. הפסוק אומר וְכִי־תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לְעַמִּיתְךָ אוֹ קָנָה מִיַּד עַמִּיתְךָ. ומדייק אביי, שמה שנאמר שהקניה היא רק מישראל, בא לציין כי מיד עמיתך, הישראל, הקניין הינו במשיכה, ולעומת זאת בגוי זה רק שיש בהם את שני הקניינים. גם בכסף וגם במשיכה. אלא שכאן מקשים קל וחומר. והרי כאשר ישראל קונה עבד עברי, החמור, די לו בקניין הכסף - כלומר באחת. ואם כן את ממונו הקל תכריח אותי לקנות בשתיים?! גם כסף וגם משיכה?!

"בעלמא .. אלא במשיכה". כלומר, בעוד שאנו רגילים ללמוד באופן גורף, הרי יש לצמצם דווקא בעבד עברי.]

וישראל לא קנה עד דמטי שטרא לידיה -

שהיו עומדים במקום שכותבין את השטר.

וקשיא לרבינו שמשון בן אברהם,

דאמאי לא קנה בכסף גרידא מעפרון,

בק"ו מגופו,

גופו באחת ממונו בשתים,

כדאמרינן בבכורות בפ"ב (דף יג. ושם),

דליכא למימר,

שאינו גומר בדעתו לקנות עד שיהיה בשטר;

דמאחר שהעובד כוכבים מסתלק,

למה לא יגמור בדעתו לקנות,

ויניחנו להיות הפקר,

והוה לן למימר דהוי כאילו פירש,

'אי בעינא בכספא איקני',

מה"ש דפרישית.

וצ"ל,

דאנן סהדי **שלא היה בדעתו לקנות,**

אלא כמות שהוא רגיל לקנות עם ישראל,

דהיינו בשטר,

מדלא פירש 'אי בעינא בכספא איקני'.

אבל קשיא לרבינו שמשון בן אברהם,

דבפרק שני דבכורות (שם),

א"ר יצחק,

ישראל שנתן מעות לעובד כוכבים בבהמה,

בדיניהן,

אף על פי שלא משך - קנה, וחייבת בבכורה',

ואמאי לא אמרינן,

אף על גב דקנה מן התורה,

כדאמר אביי התם,

'בדיניהם שפסקה להן תורה,

מיד עמיתך במשיכה,

הא מיד עובד כוכבים בכסף',

מ"מ אין בדעתו לקנות אלא עד שימשוך,

כמו שהוא רגיל לקנות עם ישראל,

כדאמרינן הכא.

וי"ל,

דהתם - **בדיניהם קאמר.**

ונראה,

דשרי לישראל לתבוע מיניה מעותיו,

אף על פי שמתוך כך,

יחזיר העובד כוכבים ויגזול את המחזיק,

ויגזול את הקרקע ממי שלקח. כי כל תשלום הכסף לא נעשה, אלא על מנת שיקבל את הקרקע.

אמנם אפילו אם יחזיר הגוי את הכסף, לראשון הקונה. ובינתיים לא יצליח לקבל בחזרה את הקרקע, הרי לראשון אין כל תביעה מול הגוי, שהרי החזיק לו את כספו, אבל גם אין לו תביעה מול המחזיק, כי השדה היתה הפקר. וזה יכול להיות כאשר המחזיק מצליח להתחמק מהגוי, ולהישמט ממנו.

ומביאים התוס' מקרה שלישי, המחזיק מוכן לשלם לראשון את דמי השדה. אלא כאן מאחר והראשון מעדיף את השדה, והרי הוא עושה קנוניא עם הגוי, שיתפוס ממנו את הקרקע ויחזירה לראשון, בכוח הזרוע. הרי זה בדיוק הגדר של מוסר ממון חבירו לגוי, שעונשו גדול. שהרי המחזיק כעת זוכה בקרקע בהיתר. ואפילו שהמחזיק נקרא אצל חלק מהפרשנים רשע. אבל עדיין יש עליו איסור מסירה.

באגי דמטמרי הוו כו' -

והא דאמרינן,

בהניזקין (גיטין דף נח: ושם ד"ה אגו),
דאזול מרוותייהו דבאגי,
ואזיל גידול בר רעילאי,
ויהיב טסקא דתלת שנין,
ולכי אתו מרוותייהו - **הדרא להו,**

ולא אמרינן,

כיון דלא יהבי טסקא - **הופקעה מידם,**
וזכה בה גידול בר רעילאי;

דהתם מיירי,

כגון שאמרו מרוותייהו לבני באגי,
שיחורשו הקרקע ויזרעו ויאכלו פירות,
ויפרעו טסקא עד שיחזרו,
ונתוצו להם בני באגי ונתנוה לגידול,
הלכך - לא הופקעה מידם,
וכשיחזרו - חזרו להן,
אבל הכא,
הוו מטמרי,
בשביל המס שלא רצו לפרוע.

הגמרא מספרת, כי מה שהצליח לקנות על ידי חזקה, היה בגלל שהוא התחייב לשלם את מס המלך, אשר המלך קבע שיש להפקיע את הקרקעות ממי שאינו משלם את מס הקרקעות

הגמרא מספרת ממה שאמר רב יוסף לאביי. שהיה ישראל שקנה קרקע בכסף מגוי, ובלא שטר. ולאחר מכן הגיע ישראל שני, אשר רק עדר מעט על מנת לקנותה, ורב יהודה שהיה נוהג כשמואל רבו - העמידה ביד השני. עונה לו אביי, שמשם אין לו להביא כלל ראייה. שם היה מקרה ייחודי. היו אלו שדות טמונים, שהסתירו את השדות על מנת להחביאם מעיני המלך, כדי ליצור העלמות מס. ואילו השלטון לא נשאר אדיש, וחוקקו בבחינת דינא דמלכותא - דינא, כי המחזיק בקרקע ומשלם מס, הרי הוא זה שיוכה בקרקע, אפילו בחזקה בלבד.

כאשר היה רוצה לשנות מדרך קניינו הרגיל בשטר, היה עליו לפרש בצורה ברורה

עונים התוס', כי מאחר ורגיל הוא לקנות תמיד אך ורק בשטר, הרי מאחר ולא ציין מפורשות, כי כאן הוא מוכן לקנות אף בכסף - הרי כאילו אנו אומרים שברור לנו, כי כיוון לקנות רק בדרך היחידה בה הוא קונה תמיד, מבלי קשר האם זה גוי או ישראל.

יש להבין את השילוב בין גמירות דעת ואומדן דעת שלנו, הן מכך שאנו שמים לו מילים כאילו אמה, והן מצד שאנו מדייקים שמאחר ולא אמה, הרי במקום רגילות זו עצמה הוכחה

[יש לנו כאן שילוב מעניין שקשור בדעת. מצד אחד קיימת גמירות דעת שצריכה להיות ברורה. מצד שני יש לנו אומדן דעת. והרי לא ניתן לאמוד דעתו של אדם, מה בליבו, אלא הוא צריך לומר מפורשות.

אלא בשלב הקושיא אנו אומרים, שמאחר ולא יעלה על הדעת שיפקיר את הנכס שקיבל, הרי כאילו ברור לנו, כי עם היות ולא אמר מפורשות אם ארצה לקנות בכסף - שאוכל לעשות כן, הרי כאילו אנן סהדי "והוה לן למימר, דהוי כאילו פירש".

אלא כאן מנצחת הרגילות, וכאשר הוא משנה מרגילותו, היה חייב לומר מפורשות. ומאחר ולא אמר כן, הרי יש לנו אומדן דעת ברור "דאנן סהדי שלא היה בדעתו לקנות, אלא כמות שהוא רגיל .. דהיינו .. מדלא פירש".]

מקשה רבינו שמשוון בן אברהם, שהקניין חל, אף שהוא בניגוד למה שהוא רגיל לקנות

יש שדייקו שהקושיא אינה על קרקע, מאחר ובקרקע הוא ירא שהיא גזולה, ועל כן נחוץ לו השטר. במסכת בכורות מובא, כי ישראל אשר קונה פרה מהגוי, ואחר כך המליטה, הרי עם היות והקניין היה בכסף, ואף שלא משך - הקניין חל. הגמרא ביארה כיצד חל הקניין? ומדייק אביי כי מה שהקניין חל, כי הישראל הולך מול הגוי לא כהרגלו שלו, אלא מתאים את עצמו לפי דיניהם, כפי שפסקה להם התורה, שיחול על ידי כסף.

ואם כן יש לרשב"א קושי, שהוא הדגיש את הרגילות. ואילו מאחר והוא רגיל לקנות מישראל במשיכה, הרי יש לנו לומר שאין לו גמירות דעת לקנות, אלא עד שימשוך.

ומתרצים התוס', כי הוא פועל לפי דיני התורה לגבי הגויים, ויש שהבינו את דברי התוס', שהכוונה שהתנה עמו במפורש, שהמכירה תהיה לפי הדינים שקבעה להם התורה, כלומר כסף בלא משיכה, ורק כך חל הקניין. אבל בלאו הכי - אינו מועיל.

התוס' דנים מה יהיה הדין אם מישהו אחר תפס את הקרקע, הן לגבי הכסף, הן לגבי הקרקע

מאחר וישראל קנה את הקרקע מהגוי על מנת שתהיה לו קרקע, ובא אחר ולקח. הרי פוסקים כאן התוס', שהישראל הקונה רשאי לתבוע את הגוי. ולא מפריע לנו שהגוי יחזור

ולא ברחו בדווקא על מנת לא לשלם למלך, הרי לא מענישים אותם, ומצד שני, מי שמשלם באותה השנה - הוא קונה בכך את הזכות של האכילה לאותה השנה.

[דף נה עמוד א]

אם כן בטלת ירושת בנו -

דבשלמא מכל אדם,
שיש עליו כתובת אשה ובעל חוב,
אף על פי שנכסים משועבדין להו,
מ"מ אין ירושת בני הבכור בטילה,
משום דמלוה ואשה - **מחסרי גוביינא,**
וצריכי אדרכתא ואכרזתא ושומא,
אבל למס המלך,
אפילו קרקע שוה אלף זוז משועבדת לדבר מועט,
והקרקעות עיקר הון של המלך,
וכבר הוא מוחזק ולא מחסרי גוביינא.
ר"י ור"ת.

מס הקרקע ומס הגולגולת - והדיון האם מאחר ונכסיו משועבדים למלך לפני נתינת המס, ביטלנו את ירושת בנו הבכור, הנוטל רק במוחזק

הגמרא דנה לגבי דינא דמלכותא - דינא. ומכאן עוברת לדון על שני סוגי מסים, מס על הקרקעות ומס גולגולת. וכי מי שמשלם במקום אלו שלא פרעו מס קרקעות, אף אצל הפרסים יכול לקבל את הקרקע. והיה זה באופן שבעלי הנחלות עשירים, היו קונים מעבדי המלך את שדות העניים, שאינם פורעים את מס המלך, והם פורעים את המס במקומם - מקחם שקנו מעבדי המלך מקח הוא, ואי אפשר להוציא מהם, שכך הוא דינא דמלכותא. וצמצמה הגמרא שוה רק לגבי מס קרקעות, אך לא על מס גולגולת, שקשור באדם.

ומתוך כך עברה לדון על מס הגולגולת, והביאה משמו של רב הונא בריה דרב יהושע, כי אפילו השעורים שבכד משתעבדים למס גולגולת. אלא שעל כך אמר רב אשי, כי אמר לי הונא בר נתן, שאמימר התקשה בדבריו, שבכך ביטלת ירושת בנו הבכור, של מי שטרם שילם את מס המלך. כי אז כל נכסיו בעצם משועבדים למך, וכאילו גבוי הוא אצל המלך, והאב אינו מוחזק, וידוע הכלל, כי אין הבכור נוטל אלא במה שמוחזק ביד האב, ולא מה שראוי להגיע אליו. אלא שהקשה עליו שמה הבדל קיים אם כן במס הקרקעות. אלא כמו שניתן להעמיד שמדובר במי שכבר שילם את מס הקרקעות ואז מת, שבנו הבכור מקבל את חלק הבכור, אף כאן תעמיד שמדובר באב אשר כבר שילם את מס הגולגולת.

קיים חילוק מהותי בין החוב למלך ובין שאר החובות, שעם היותו והקרקע משועבדת - עדיין הם מחוסרות גבייה

על מנת להבהיר את החילוק בין שאר אדם שיש עליו חובה של כתובת אשה ובעלי חוב לגבי המלך, נכנסים להבין את מהות אחיזתו של המלך בנכסיו. אכן נכסי האדם משועבדים לפרוע גם את חובת הכתובה, אלא בכך לא

השוואה של סתירה חייבת להביא בעקבותיה חתירה להבנת הטעם, וממילא יובן מדוע הדין הפוך

[פעמים רבות בשעה שאנו משווים בין שני מקרים, אנו מסתכלים על מבחן התוצאה. בפרט, כאשר קיימת תוצאה הפוכה - הרי זה נראה לנו סתירה, שיש להבינה. ממצב של הדרא להו - שהקרקע חזר לבעלים, למצב של הופקעה מידם.

אולם, התוס' מלמדים אותנו לצלול ולהבין את הטעם. וממילא לאחר שמה שקובע אינו עצם תשלום המס, אלא שאף שהם לא שילמו מס באופן ישיר, הרי הם דאגו כיצד שהמס יגיע למלך. ואילו במקרה האחר, מלכתחילה, לא רק שב"פועל" לא שילמו את המס, אלא כל מטרתם היתה ליצור מצב בו הם נמנעים אפילו לרצות לשלם מס, ועושים תחבולות על כך.

ומילות המפתח הינם "והא דאמרינן .. ולא אמרינן, כיוון". שבשלב הראשון הקושיה היא על מבחן התוצאה. ואז מגיע החילוק "דהתם - הלכך", ובחלק השני הוא הירידה לחילוק בעקבות הטעם, ששינה את המציאות שם וכאן. "אבל הכא .. בשביל שלא רצו".]

המקרה בגיטין על גידול בר רעילאי, ששילם את מס המלך שלוש שנים, וכשחזרו הבעלים - חזרה אליהם הקרקע, ולא הופקעה מידם

המקרה בגיטין שבני הבקעה, נתנו את הבקעה לאחד מהם, כי גבאי המלך מתעזק רק עם נציג יחיד. וגידול בר רעילאי פרע כנגד אכילת הפירות. ולכן לאחר שחזרו - הם קיבלו את הקרקע בחזרה. נמחדשים כאן התוס', שמה שהם לא שילמו, והוא בא ושילם, לא הפקיע מהם את הקרקע לחלוטין, כפי שהיה כאן. וביארו, כי הבעלי אמרו לבני הבקעה לחרוש ולזרוע ולאכול הפירות ולשלם את המס. וכאילו מראש הותנה הדבר עד שיחזרו. ועם היות שהיה שם דיון נוסף, שהוא פרע בבת אחת שלוש שנים, והם חזרו לאחר שנה, וקיבלוהו, אך דיון זה רק מוכיח, כי הוא לא קיבל את הקרקע לצמיתות לידי מעצם התשלום.

המרתק הוא להשוות שלושה מקורות המשווים בין הסוגיות, התוס' כאן ובגיטין, ותוס' הרא"ש בגיטין

מאחר ותוס' זה שולח לתוספות במסכת גיטין, הרי אנו רואים כי עם היות ובשניהם משווים את הסוגיא בגיטין וכאן בבבא בתרא, הרי בעצם עם היות ויש עיקרון הדומה, הרי יש לשים לב גם לשוני. ונמצא כי ראוי לראות שלוש שיטות השוואה. התוס' כאן מדבר שהסוגיה בגיטין מדברת על שיתוף פעולה בין בעלי הקרקע, ושהם עצמם אמרו לבני הבקעה, תאכלו מהקרקע, ותפרעו את המס, והם שלחו את גידול בר רעילאי, אשר פדה את המס. ואילו במקרה שלנו הלשון הינו "שהיו מוטמנים בשביל המס שלא רצו לפרוע".

ובתוס' בגיטין "היו נשמטים מלפרוע, בניגוד "שהבעלים הלכו ולא להישמט" ואז הדין שכל שנה עומדת בפני עצמה, שהמשלם מס באותה הנה הוא האוכל.

ובתוס' הרא"ש בגיטין הדגיש את זמן פריעת המס, שנשמטו דווקא בזמן התשלום, אבל כאן לצורך עסקן הלכו. ומאחר

של סיעתא דשמיא, שהוא ממש פטור לסייע לבני עירו. כי מעולם, הממונים לאסוף את המס, לא באו אליו.

התוס' בביאור המילה, מראים כי יש לנו שיטטיות איך ניגשים לבאר מושג קשה

[התוס' מראים כי על מנת לבאר מילה קשה, נדרשים שלושה שלבים. בשלב הראשון הוא הביאור המילולי של המילה. בשלב השני, להביא הוכחה, ועדיף מהגמרא, שאכן זו משמעות המילה, והשלב השלישי, הוא קישור הפירוש המילולי, לתוכן שנאמר כאן בסוגיה.

אם כי סדר הדברים המובאים בתוס' הוא לפי מילות המפתח "פירוש" - שזה הקשר לסוגיה. שמאחר וכאן הם כותבים את השטרות עבור המלך, הרי הם אלו הבאים ומכינים את המידע לאלו שגובים. הפירוש המילולי משתמש במילת המפתח "הוא". כי אנו נדרשים לפרק את המילה אנדיסקי, ולהראות כי השורש שלו הוא "דיסקא", וכאן מגיעה המשמעות לביאור שהוא שטר. וכאן מביאים סיוע משתי גמרות. ומילת המפתח היא "כדאמר".]

הוכחה ראשונה שדיסקי הוא שטר - כי זו האיגרת שמקבלים מבית הדין הגדול, הכופה את הנתבע לדון במקומו

הגמרא במסכת בבא קמא, דנה לגבי מיקום הדיון. לכאורה לכל אחד יש זכות לדרוש לעלות לבית הדין הגדול, על מנת להבטיח את משפטו, שיהיה כראוי. (אגב במדינת ישראל בית הדין הגדול, כלל אינו שופט, אלא רק עסוק בערעורים). ומאחר וקיימת לו זכות זו, הרי לכאורה, אפילו שהחל המשפט הוא יכול לתבוע זאת.

ועונה רבינא, כגון דנקט דיסקא מבית דין הגדול שהתובע יש בידו איגרת מבית דין הגדול שהם שלחו לבית דין כאן, שהם יכופו את הנתבע לדון לפניהם. כלומר, הוכחה ראשונה כי דיסקא הינה איגרת, בבחינת שטר.

הוכחה שניה, האמוראים שהסתפקו בציור במקום חתימה עם שמם, החלו לעשות כן באגרות ושטרות אחרים, וכך התפרסמה חתימתן, ואז יכלו לחותמה גם על גט

הגמרא בגיטין מביאה את דברי רבן גמליאל. תקנה גדולה התקינו חכמים, שיהיו העדים מפרשין את שמותיהן בגט, מפני תיקון העולם! ועל ידי ששמותיהם מפורשים בגט, נחפש אחר יודעיהם ומכיריהם, והם יעידו שאכן חתימת ידם היא, ונכשיר את הגט. ותמחה הגמרא, שלפי זה לא ניתן לחתום על ידי סימן, כי חתימתם לא תהיה ניכרת. ואז מביאים דוגמא מחמישה אמוראים, שכל אחד מהם היה מצייר ציור, שהיה ידוע לכל, כמו רב שצייר דג, ורבי חנינא צייר ענף דקל.

ועם היות והגמרא עונה, כי אין להקשות מהם, שכל העולם מכיר את סימניהם. הרי עולה השאלה, כיצד התחילו בחתימותיהם, כי צריכה להיות החתימה הראשונה, ומאחר ואסור לחתום על גט, מהיכן העם הכיר זאת. ומשנין: התחילו

מתבטלת ירושת הבן הבכור, ועדיין האב נקרא מוחזק בהם, למרות שעתידים להוציא ממנו את החוב. והיסוד לכך הוא שהם מחוסרי גובינא. ונדרשים לבצע מספר פעולות, עד שהם יעברו בעלות. ונמצא כי בעצם בעלי החוב אינם מוחזקים בקרקע, אלא הם אלו אשר החוב ראוי להם. שהשלים עד שהם עוברים הינם אדרכתא, אכרזתא ושומא. גילוי הנכסים, ביצוע שומא על ערכם, ומכירתם בצורה פומבית, ורק אז תצא הקרקע מרשותו.

בניגוד לכך אפילו כאשר מדובר בקרקע בעלת ערך רב, שרק חוב קטן אמור להגיע למלך, הרי מאחר והוא מלך, נחשבת כל הקרקע כבר ברשות המלך, לכתחילה. ולכן היה מקום לשאלה, האם ביטלת תורת ירושת בכור.

עיקרון ה"בפועל" מול ה"בכוח", מבדיל בין שאר החובות, ולבין חוב המלך, ולהדגיש כי זה עניין איכותי ולא כמותי

[אחד היסודות הלמדניים הוא החילוק בין ב"כוח" וב"פועל". ודבר זה הוא בנוגע לקרקעות שהמלך כבר מוחזק, הרי זה על דרך ב"פועל". בעוד שעל שאר החובות, עם היות והנכסיו משועבדים, ואפילו קרקע מסויימת, הרי מאחר והם מחוסרי גובינא, הרי הם רק ב"כוח" שייכים לבעלי החוב. וכל גדרו של הבכור בירושתו בנוי על אותו העיקרון של מוחזק, שזה בפועל, מול הראוי, שזה רק ב"כוח", ואפילו פחות מכך. ומאחר ומדובר על דיון עקרוני ואיכותי, לכן על מנת לשלול שזה אינו דיון כמותי, הרי אפילו אם הקרקע בעלת כמות גדולה בערכה, בעוד החוב למלך הוא דבר מועט, הרי מה שקובע הוא האיכות ולא הכמות].

אנדיסקי -

פירוש,

כותבי שטרות המלך,

דיסקא - הוא שטר,

כדאמר בהגוזל בתרא (ב"ק דף קיב:),

'האי מאן דנקיט דיסקא מב"ד הגדול',

ובפרק השולח (גיטין דף לו.),

'מעיקרא, במאי אפקינהו? - בדיסקי'.

אדם בטל, רק מאחר והממונין לא באו לגבות ממנו מס, הרי הם מחלו לו - ואין עליו חיוב לסייע במס לבני עירו

הגמרא מציינת על חלוקת האנשים בעומס המיסים. אלא שכאן מדובר על אדם שהוא בטל ממלאכה ומלימוד, ואינו עוסק ביישובו של עולם. מצד אחד, יש עליו חיוב לשאת בעול הקהל. אלא שמבארים שיש שני מצבים שונים. אם עבדי המלך באו ליקח ממנו ישירות, ובני העיר הצילוהו, הרי מאחר והנטל נופל על האחרים, החיוב לא הוסר ממנו. ואמר רב אשי: פּרְדִּיקָתָּ - מְסִיעַת מַתָּא, וְהָיָה מִלִּי דְאֶצִּילְתִּיהָ מִתָּא, אָבַל אַנְדִּיסקִי - סִיעַתָּא דְשִׁמְיָא הִיא. אולם, כאשר המקרה היה שממוני המלך, כלל לא באו אליו, או מחמת שיכחה, או מחמת שהעריכו כי הוא אינו מרוויח דבר, הרי זה כבר עניין של מזל שלא באו אליו ישירות, ומזל זה יש לו גדר הלכתי,

מדתנן 'שביל הרבים',
ולא תנא 'דרך היחיד' דהוי רבותא שפין;
דהא אי לאו דתנא תרוייהו,
לא הוה ידענא הי מינייהו עדיף,
דרך היחיד - **רחב טפי,**
ושביל הרבים - **בקעי ביה רבים.**

**ארבעה דברים יוצרים הפסק בשדות לעניין פאה: נחל
שלולית, דרך הרבים ודרך היחיד**

הגמרא בעמוד הקודם (נה, א) הביאה שני אמוראים בדעת רבי יוחנן, לעניין הפסק וחלוקה בין שדות. "אמר רב אסי א"ר יוחנן: המצר_מחיצה בגובה עשרה טפחים או למעלה או חריץ בשיעור זה) והחצב (שהוא צמח, שגדל זקוף, ויש לו שורשים חזקים, שהו תיחם יהושע את הגבולות בארץ) מפסיקין בנכסי הגר, (לעניין שמי שמחזיק בצד האחד, כבר לא קונה את הצד השני) אבל לענין פאה וטומאה - לא. כי אתא רבין אמר רבי יוחנן: אפילו לפאה וטומאה. פאה - מאי היא? דתנן, ואלו מפסיקין לפאה (לעניין להשאיר פאה בכל חלק שדה שיש בו הפרדה): הנחל והשלולית, ודרך הרבים ודרך היחיד, ושביל הרבים ושביל היחיד הקבוע בין בימות החמה ובין בימות הגשמים."

**כאשר אנו במישור של רבים ויחיד, הרי לכאורה יש לנו
קל וחומר, ועניין זה חוזר על עצמו, לכאורה, הן בדרך
והן בשביל**

התוס' מביאים, את קושיית הירושלמי, שיש לנו קל וחומר. שאם דרך היחיד מפסיקה בין שתי שדות, הרי ברור מאליו, כי דרך הרבים, שהיא גדולה ומשמעותית לאין ערוך, שתהיה הפסק. ומתריצים, כי בהמשך מסכת פאה נאמר לגבי אילנות, שדווקא בזה דרך הרבים - אינה מפסקת. ועל פי עיקרון זה, יש להבין גם על הצורך לומר שביל הרבים, לאחר שציינו שאפילו שביל היחיד מפסיק. וכאן כבר לא ניתן לתרץ כמו מקודם, מכיוון שכבר ראינו שלעניין אילן אם דרך הרבים אינה מפסקת, כל שכן שביל הרבים. אלא כאן החידוש הוא מכיוון אחר, ללמדנו דין נוסף, שמה שגורם לו להיקרא שביל הרבים, הוא שיש לו קביעות הן בחורף והן בקיץ, כך שהבוץ אינו משבש את היותו שביל.

חייבים למצוא מעלה בכל אחד מארבעת הפרטים שנשנו

[מילת המפתח בתוס' זה הינה לאשמועינן. שלאחר שמונים ארבעה פרטים לעניין הפסד, היה נראה, שחלקם ניתן ללמוד בקל וחומר, ומה תועלת לשנות את כל אחד ואחד מהארבעה. וכאן מגיע החידוש הגדול. שבכל אחד מארבעת הפרטים קיים חידוש בעניין אחר. ועל כן לא רק שאומר בצורה כללית לאשמועינן או איצטריך למיתני כולהו, אלא על כל אחד מארבעת הפרטים התוס' מצמיד את מילת אשמועינן, כלומר, מה החידוש שקיים בכל פרט.

והחידוש של התוס', שאפילו לאחר שהצלחנו למצוא מעלה בכל אחד מארבעת הדברים, הרי עדיין מנסים לצמצם, כאשר המילה רבים מול היחיד תכריע,

רבנן לחתום כן בדיסקי! באגרות של שאלות ותשובות, ובדרישת שלומות, ואחר שכבר ניכרה חתימתן לכל, כבר הותר להם לחתום כן אף בשטרות. על כל פנים חילצנו מכאן, כי דיסקי אלו הן אגרות.

[דף נה עמוד ב]

**דרך היחיד ודרך הרבים, שביל היחיד ושביל
הרבים הקבוע כו' -**

בירושלמי פריך,
אמאי איצטריך למיתני 'דרך הרבים',
דכיון דתנא דדרך היחיד מפסיק,
כל שכן דרך הרבים.
ומשני,
משום סיפא נקטיה,
דקתני 'הכל מפסיק לזרעים,
ואין מפסיק לאילנות אלא גדר' כו',
וקמ"ל דאפילו דרך הרבים - **לא מפסיק לאילן.**

ומפרש נמי,
אמאי תנא 'שביל הרבים',
כיון דתנא שביל היחיד מפסיק,
דמשום אילן לא צריך למיתנייה,
כיון דאשמועינן,
דאפילו דרך הרבים לא מפסיק לאילן,
כל שכן שביל הרבים;

אלא - אתא לאשמועינן,
דשביל הרבים - **נמי בעינן,**
שיהא קבוע בימות החמה ובימות הגשמים.

והשתא איצטריך למיתני כולהו,
'שביל היחיד' - **לאשמועינן** דמפסיק לזרעים,
אף על גב דגרע מכולהו;
'דרך הרבים' - **אשמועינן** דלא מפסיק לאילן;
'דרך היחיד' - **אשמועינן** דלא בעינן קבוע;
'שביל הרבים' - **אשמועינן** דבעינן קבוע.

ואין להקשות,
דלא ליתני 'שביל הרבים',
ואנא ידענא דבעינן קבוע,
מדתנן 'דרך היחיד',
דאי לא בעי,
לא ליתני 'דרך היחיד',
אלא ליתני שביל הרבים - דהוי רבותא שפין;

או איפכא,
דלא ליתני 'דרך היחיד',
ואנא ידענא דלא בעינן קבוע,

וכאן עונים, שעם היות ורבים משמעותי יותר מיחיד. הרי עדיין לא הייתי מצליח לידע כי ההשוואה היא דרך החשובה מול השביל, ולא הייתי יודע האם השביל המצומק, מצד שהולכים בו הרבים הוא חשוב, אפילו יותר מדרך שהיא מצד עצמה חשובה, אך בהיותה דרך היחיד, הינה קטנה יותר.]

לא רק שנאמר לאשמועינן, לגבי כל אחד מהארבעה, אלא יש ללמוד גם מהסדר שמדייקים התוספות

וכך רואים אנו, כי עם היות ושביל היחיד הוא הגרוע מכולם, עדיין מעלה יש בו, שהוא מצליח להפסיק לזרעים. והשני ברשימה, אינו לפי סדר ארבעת הדברים, כי אם בסדר החידוש, שעכשיו עוברים לקצה השני, שדרך הרבים הוא החשוב מכולם, אך עדיין לא מפסיק לאילן. והחידוש בדרך היחיד, שמאחר והיא דרך ומשמעותית, הרי אפילו שאינה קבועה. רעומת זאת, כאן מגיע החידוש ההפוך, שהשביל עם היותו של הרבים, הוא כן נדרש להיות קבוע. כלומר לא רק שהתחדש לנו אצל כל הארבעה, אלא גם הסדר שהתוס' דנים - יש בו חידוש.

רבי אליעזר מטהר -

רשב"ם פירש דפליגי,

דרבי אליעזר **חשיב ליה** ספק ספיקא, ורבנן **לא חשיבי ליה** - אלא ספיקא אחת.

ורש"י פירש בפרק בתרא דע"ז (דף ע. ושם), **דאיירי** בשדה מלאה שומאה, ופליגי,

דר"א סבר אף על גב דליכא אלא חדא ספיקא, **כיון דליכא** ספק מגע **אלא ספק ביאה** - שהור, והיינו טעמא דשומאה מסושה גמרינן, **וגבי סוטה** הוי ספק מגע **ולא ספק ביאה**, דודאי נסתרה, וחכמים משמאין, כיון דאין כאן אלא ספיקא אחת.

וסוגיא דע"ז מוכחת כפרש"י, דר"א מטהר אפילו בספיקא אחת, דקאמר 'עובדא הוה בנהרדעא, ואמר שמואל חמרא שרי, כמאן כרבי אליעזר דאמר ספק ביאה שהור', פירוש,

דמטעם רוב גנבי ישראל נינהו,

לא מצינן למימר דשרא שמואל,

כדשרא רבא לעיל בעובדא דפומבדיתא, דדוקא בפומבדיתא הוו רוב גנבי ישראל, דרעים היו,

כדאמרינן לעיל (דף מו.),

'תא אחוי לך רמאי דפומבדיתא',

ואמרינן (חולין דף קכז.),

'פומבדיתאי לווייך אשני אושפיזך'.

ומשני,

לא - **שאני התם,**

כיון דאיכא דפתחי לשם ממונא,

הוה ליה ספק ספיקא,

פירוש,

ספק גנבי עכו"ם, ספק גנבי ישראל,

ואם תמצי לומר עכו"ם,

אימור - לא נגע,

כיון דידעי ע"י ריח שהיה יין,

לא היו חוששין כו'.

משמע דלמאי דהוה בעי לאוקומי כרבי אליעזר,

דסלקא דעתך דלא פתחי לשם ממונא, **ובודאי נגע,**

הוי שרי - אף על גב דליכא אלא חדא ספיקא,

אם עכו"ם אם ישראלים,

משום דהוי ספק ביאה,

אם באו עכו"ם לשם או לאו.

ומיהו קשה,

מהווא פולמוס (ע"ז דף ע:),

דסליק לנהרדעא ושרייה רבי אלעזר,

וקאמר רב דימי,

'לא ידענא,

אי משום -

דסבר כרבי אליעזר,

דסבר ספק ביאה שהור,

אי משום -

רוב דאתו בהדי דפולמוס - ישראל נינהו',

ופריך - ספק ביאה? ספק מגע הוא!

ומשני,

'כיון דפתחו חביות טובא,

אימור - אדעתא דממונא פתח',

וכספק ביאה - דמי;

אלמא אף על גב דתלינן,

אדעתא דממונא והוי ס"ס,

אפ"ה לא שרי - אלא לר"א דווקא,

ולעיל - שרי שמואל בהאי לישנא - אפילו לרבנן.

ופרש"י התם גבי גנבי נהרדעא,

לא הוו ידעי,

אם רוב עכו"ם או רוב ישראלים,

ושרי אפילו לרבנן,

דספק ספיקא היא,

אבל הנהו דאזלי בתר פולמוס,

הוה ידע רבי אליעזר דשרייה,

אם הם רוב ישראל הם או רוב עכו"ם,

והדר גריס 'האי ספק ביאה ספק מגע הוא',
ולאו דוקא ספק מגע קאמר,
 דאדרבה ספק ביאה הוא,
 דספק אם באו עכו"ם שם אם לאו,
 דאימור ישראל נינהו,
אלא לספיקא אחת - קרי ספק מגע,
דספק ביאה דר"א - היינו ספק ספיקא,
 והכי פריך,
 והא ספיקא אחת היא,
 ואפילו לר"א - לא שרי בספיקא אחת.
 וא"ת,
ומנא ליה דלרבנן,
אפילו ביין נסך - אסרי בספק ספיקא.
 ויש לומר,
דבכמה דוכתי מדמה במס' ע"ז,
חומרא דיין נסך לחומרא דטהרות.

**מחלוקת רבי אליעזר וחכמים בעניין ספקות טומאה
 בכניסה לשדה**

הגמרא מביאה את המשנה, המבארת מה פועל חילוק
 (כלומר הפרדה) בין שדות שונים, בעניין טומאה. הנכנס
 לבקעה בימות הגשמים וטומאה בשדה פלונית, ואמר: הלכתי
 למקום הלז ואיני יודע אם נכנסתי לאותו מקום ואם לאו -
 רבי אליעזר מטהר, וחכמים מטמאין, שהיה ר"א אומר: ספק
 ביאה - טהור, ספק מגע טומאה - טמא.

**התוס' מבארים מהי שיטת רשב"ם כאן, ומהי שיטת רש"י
 במסכת עבודה זרה. ועוברים על פני מספר סוגיות,
 וסוללים בהמשך הבנה שלישית של רבינו תם**

במסכת טהרות מובא כי הנכנס לבקעה בימות הגשמים,
 שבני אדם אינם מהלכים בה, מכיוון שאינם רוצים לקלקל
 את הזרעים, הרי קיים לה דין של רשות היחיד, לעניין שספק
 טומאה מחמירים בו. אלא שהוא נכנס בוודאות לבקעה, אולם
 הטומאה היתה רק בשדה מסויימת, ולא בכל הבקעה. כך
 שאין כל וודאות שבכלל נכנס לאותו המקום, שמצויה בו
 הטומאה.

ומבאר כאן רשב"ם, שעל כך נחלקו רבי אליעזר וחכמים.
 שעם היות ורשות היחיד ספקה טמא, שלכן אכן חכמים
 מטמאים. הרי רבי אליעזר אומר שיש כאן שני סוגי ספק.
 בכלל יתכן שכלל לא נכנס לאותו שדה שיש בו טומאה, ואז
 זה נקרא ספק ביאה. ואפילו אם נכנס, הרי יתכן שא הגיע
 לכלל להגיע למקום הטומאה עצמה וליגע בה, וזה כבר ספק
 מגע טומאה. ולכן מאחר ויש כאן ספק ספיקא - הרי לכן רבי
 אליעזר מטהר.

**הביטוי חשיב ליה, או לא חשיב ליה, מצוי פעמים רבות
 בתוס', והוא נותן תרגום לדברים**

[יש לשים לב היטב לביטויים אותם נוקט התוס'.
 הביטוי של "לא חשיב ליה" (בשלילה) בצורותיו

הלכך אף על גב דאיכא למימר,
דאתו אדעתא דממונא,
ליכא אלא חדא ספיקא אם היו רוב עכו"ם,
 ושרי לרבי אליעזר כיון דפתוח חביות טובא,
דמוכחא מילתא דלשם ממון באו ולא מנסכי,
דהוי כבולשת שנכנסה לעיר בשעת מלחמה,
 דקתני 'אלו ואלו מותרות',
הלכך אף על גב דספק מגע הוא,
כיון דמוכחא מילתא לקולא - כספק ביאה דמי.

ומיהו קשה לר"ת לשני הפירושים,
דבמסכת טהרות (פ"ו מ"ד) מוכח,
דרבנן מטמאין - אפילו בספק ספיקא,
 דתנן כל שאתה יכול לרבות ספיקות וספיקי ספיקות,
 ברה"י שמא ברה"ר טהור כיצד כו',
 ואח"כ קתני,
 הנכנס לבקעה בימות הגשמים דמייתי הכא.

ומיהו,

ההוא דע"ז נוכל לפרש כשיטת רש"י,
 דר"א שרי - אפילו בספיקא אחת,
 כדמוכח התם הסוגיא,
ורבנן,
נהי דבטומאה - מחמירי לטמאות,
אפילו בספק ספיקא,
ביין נסך - שריא ספק ספיקא.

ור"ת מפרש,

דפליגי,
 דרבנן - מטמאו אפילו בכמה ספיקות,
משום דמן הדין - אפילו בחדא ספיקא טהור,
 דאוקמה אחזקיה,
 וילפינן מסוטה דטמא,
 וא"כ מה לי חדא ספיקא, מה לי תרי ספיקי,
דהא אפילו בחדא ספיקא - הוה לן למימר דטהור,
ורבי אליעזר סבר - אין לך בו אלא חידוש,
ודוקא חדא ספיקא - טמא.

ואתי שפיר ההוא דפולמוס,
 דמשמע אפילו בספק ספקא,
 לא שרי - אלא לרבי אליעזר דוקא.

ובהיא עובדא דנהרדעא,
לא גריס ר"ת 'לא, שאני התם' כו',
דלהאי גירסא משמע,

דמודו רבנן דבספק ספיקא - שרי,
ור"א שרי - אפילו בספיקא אחת;

אלא מפרש רבינו תם,
 'כמאן כרבי אליעזר', בניחותא גריס,

התוס' מוכיחים מההווה אמינא, ששמואל למד את שיטת רבי אליעזר כרש"י

אמנם הוכחת התוס' להסתמך על שיטת ביאורו של רש"י, הינה מההווה אמינא. כי בתחילה שמואל הכשיר את היין, כי בכלל יש ספק האם גוי הגיע לשם, או בכלל ישראל. כי הוא בתחילה לפני מסקנת הגמרא, כי חלק פותחים לשם ממון, היה רק ספק אחד, האם הוא ישראל או נוכרי. ורק לאחר מכן, ביארו, שאכן מה שהכשיר הוא מצד ספק ספיקא. ואילו בתחילה ההיתר היה כי שמואל פסק כרבי אליעזר, משמע שכך יש להבין את הספק של רבי אליעזר, שהוא מצד ספק יחיד, ולא מצד ספק ספיקא, כפירוש הרשב"ם. ומה שלבסוף הוכרע ששמואל פסק מצד ספק ספיקא, לא היה זה מגדר ביאור דברי רבי אליעזר. אלא רק בגלל שלא היה ניתן להשוות את פומבדיתא לנהרדעא.

סיפור המעשה עם הפולמוס בנהרדעא, והבנת טעמו של רבי אליעזר בהיתר

ההוא פולמוסא [חיל צבא] דסליק לנהרדעא, ופתחו חביתא טובא [חביות יין רבות]. כי אתא רב דימי [כשבא רב דימי מארץ ישראל], אמר, עובדא הוה קמיה דרבי אלעזר, ושרא. היה מקרה כעין זה לפני רבי אלעזר, והתיר את היין. ולא ידענא, אי משום דסבר לה כרבי אליעזר, דאמר ספק ביאה טהור. ולהלן יתבאר מדוע הוי "ספק ביאה". אי משום דסבר, רובא דאזלי בהדי פולמוסא [רוב ההולכים עם שר הצבא] ישראל נינהו. וממילא היין מותר.

מקשה הגמרא: אי הכי [אם תאמר שרוב ה"פולמוסא" אינם יהודים, ובאת להתיר את היין משום "ספק ביאה"], וכי האי "ספק ביאה" הוא?! הלא ודאי שהפולמוסא פתחו את החביות, ואם כן ספק מגע הוא! ומדוע התיר רבי אליעזר את היין? מתרצת הגמרא: כיון דמפתחי טובא [כיון שפתחו חביות רבות, יותר מכדי צורך שתייה], אימא, מסתבר לומר, שלא פתחו את החביות כדי לנסך, אלא אדעתא דממונא [לחפש ממון המוסתר בחביות] פתחו. ולכן, אף על פי שהספק הוא "ספק מגע", כיון שהסברא נותנת להקל, כספק ביאה דמי. והיין מותר.

בסיפור עם הפולמוס, אפילו אם נאמר שלבטח היה רוב עכו"ם, הרי מאחר ופתחו חביות רבות ביותר – מוכח לנו, כי זו הנהגה של חיפוש ממון ולא ניסוך

כעת מגיע הדיוק של התוס'. שהרי לפני שהביאו את הסיפור על הפולמוס, כבר הקדימו ואמרו כי זה קשה לשיטת רש"י. אלא שכעת מתחיל הניתוח. כי יש כאן השוואה, שהרי בגמרא בעבודה זרה קיימים שלושה מקרים, המקרה הראשון הוא ההיתר של רבא לגבי פומבדיתא, ששם רוב הגנבים ישראלים. המקרה השני הוא ההיתר של שמואל לגבי נהרדעא, אלא ששם היה ההיתר מצד ספק ספיקא, כי לא היה ידוע לגבי רוב ישראל או עכו"ם.

אבל כאן מגיע מקרה שלישי, בפולמוס, וכל ההיתר מגיע מכיוון חדש, כי יש גריעותא, כי היה מקום לסבור כי הרוב הינם עכו"ם, ומה התירו היה מצד שפתחו ריבוי חביות, ואז יש לסבור, כי הם באו כמו בולשת, שעצם כניסתה לעיר הינה לצורך ממון בוודאות. ואז, נמצא שההיתר הוא רק על ספק

השונות הוא כמאה ועשרים פעם, ואם אנו מסתכלים רק על הביטוי "חשיב ליה" בין חיוב ובין שלילה, שכאן בתחילה הוא פעמיים, אנו מגיעים למעלה משלוש מאות פעם. כי לא חכמים ולא רבי אליעזר השתמשו כאן בביטוי של ספק אחד או ספק ספיקא, אלא התוס' מבארים כך את משמעות שיטתם, כאן לפי הרשב"ם.]

קיים הבדל מהותי בין ספק ביאה לספק מגע – ומאשה סוטה אנו דואים כי כל עוד קיים ספק ביאה, ולא נסתרה בוודאות – הרי היא טהורה

במסכת ע"ז מבאר רש"י את דעת חכמים על אותה משנה באוקימתא מסויימת. וכי פליגי רבנן עליה דרבי אליעזר היכי דמליא שדה טומאה. דאי על לה - לא אפשר דלא האהיל, דליכא אלא חד ספק. ואז שיטת רבי אליעזר להתיר, שהספק של הביאה חלש יותר מספר מגע. כי יתכן שכלל לא הגיע לאותה השדה הבעייתית. אמנם אם היה מגיע אליה, הרי אכן לא אפשר שלא האהיל עליה. ומבארים התוס' את דבריו, שיש ללמוד זאת מסוטה. שמרגע שנסתרה, סימן שאין לנו ספק ביאה אלא רק ספק מגע - כבר יש מקום לטמא אותה בוודאות, אף שכלל אין לנו הוכחה שהיה מגע. משמע כי עצם הביאה היא הבעייתית. ולשיטת רבי אליעזר, אכן קיים ספק ביאה, אם בכלל בא לאותו מקום. ונמצא כי אין שני הספקות שווים, אלא שיש לנו ספק משמעותי יותר, בבחינת איכות, ודי לנו בספק האיכותי להקל ולהתיר.

היתירו של שמואל בנהרדעא היה מטעם שונה מהיתירו של רבא בפומבדיתא

התוס' באים להוכיח, שאכן סוגיה של מסכת ע"ז הינה מוכחת כפירוש רש"י. שם מובא על שני אמוראים אשר התירו חבית יין למרות שנפתחה, ולא חששו שגוי טימא אותה לעבודה זרה, מדין יין נסך. אלא שלא סתם הביאה הגמרא שני סיפורים, האחד מרבא והשני משמואל, אלא שהיו אלו שני אירועים שונים. רבא התיר בפומבדיתא, כי רוב הגנבים שם היו ישראל, עד שהכל היו יראים מאנשי פומבדיתא. ולא שכולם היו רעים, שהרי לבטח היו בה תלמידי חכמים רבים. אלא מאחר וזכו לכותרות על כך שבוא ואראה לך את רמאי פומבדיתא, ושראוי לאדם לשנות למלווה את המידע על המיקום בו הוא מתאחסן. ולכן לא חשש שעשו זאת לנסך, שהרי כבר יש רוב של ישראל.

הפסק של שמואל בנהרדעא להתיר, הוא הן מצד ספק ספיקא והן מצד שקרוב לוודאי שכוונתם הינה לממון

ואילו מה ששמואל התיר בנהרדעא, שלא היה שם טעם זה, שיש שם ספק נוסף, לא רק האם זה ישראל או גויים, אלא גופא, האם הגוי פותח זאת לצורך ניסוך או לצורך ממון. ויתירה מזו, לא רק שאולי פתח זאת לשם ממון, אלא זה ספק חזק יותר. ברור לנו כי גנבים מחפשים ממון. ומה לו לבובו זמן על התעסקות עם חביות, ובפרט שהוא מריח כי זה יין. ועם היות שעדיין זה ספק, אבל גם כאן נראה שזה ספק משמעותי יותר.

ביאה - טהור! אלא שיש לתמוה, והרי מדובר שכאן עם היין זה בכלל ספק ביאה, כי כל השאלה הינה האם באו עובדי כוכבים או לא. ומכאן מחדש רבינו תם, כי לכל ספק יחיד רבי אליעזר קורא ספק מגע, ואילו לספק ספיקא בו הוא מקל הוא קורא ספק ביאה, כמו הסיפור בטהרות. והקושיא שלשיטת רבינו תם, אפילו בספק אחד רבי אליעזר אינו מתיר, אלא רק בספק ספיקא. אלא שיוצא שכאן חכמים כן מחמירים ביין נסך, ועל זה מתרצים, שבמסכת עבודה זרה, בכמה מקומות מחמירים דווקא ביין נסך, בדוגמת טהרות.

רבי אליעזר מטהר -

נראה דגרסינן רבי אלעזר,

דאי רבי אליעזר,

היכי בעי למימר בפרק בתרא דע"ז (דף ע. ושם),

דשמואל ורבי אלעזר כרבי אליעזר,

והא שמואל ור' אלעזר,

אית להו סוף פ"ק דנדה (דף ח.),

דאין הלכה כרבי אליעזר בסדר טהרות אלא בד',

והך - בסדר טהרות היא.

ביאור מחלוקת חכמים בעניין הטומאה בין רבנן ורבי אליעזר המטהר

הגמרא הביאה את הדרך לבצע חלוקה בין השדות, ובפרט בנכסי הגר. ולאחר מכן הרחיבו כי אותו החצב המפסיק בנכסי הגר, קיימת דעה שהוא גם מהווה תיחום לעניין הפרדת שדות לצורך נתינת פאה, וכן לעניין טומאה. והובא הצורך של הפרדת שדות בעניין טומאה, שהנכנס לבקעה בימות הגשמים וטומאה בשדה פלונית, וידוע כי לטומאה נכנס, אך לא ידוע אם נכנס למקום הטומאה, שאף אם נכנסתי איני יודע האם הלכתי עד הקבר ונטמאתי בטומאת אוהל, הובא במשנה בטהרות, כי רבי אליעזר מטהר, וחכמים מטמאין, שהיה ר"א אומר: ספק ביאה - טהור, ספק מגע טומאה - טמא.

גם כאשר יש הוכחה שכלית, שיש לשינוי גירסא, נוקטים התוספות בלשון הצנועה של נראה דגרסינן

[המרתק לדעתי בתוספות זה, הוא לא רק ההוכחה השכלית, אלא היראת שמיים בעניין הגהה ותיקון גירסה. שעם היות שלכאורה מובאת בתוספות הוכחה ברורה, שלא יתכן ששמואל ורבי אלעזר יפסקו כרבי אליעזר, בשעה שהם מגבילים את ההלכה כמותו בסדר טהרות בארבעה מקרים, ומקרה זה אינו אחד מאותם הארבעה (שהרי קושיית הגמרא בנידה הינה בארבעה ולא בחמישה). ואכן בגלל הוכחה זו, הם רוצים לשינוי ולגרסא בטהרות רבי אלעזר ולא רבי אליעזר, הרי הלשון אינו מוכח דגרסינן רבי אלעזר, כי אם "רק" נראה דגרסינן.]

בהעלם אחד חייב -

אפילו בשתי רשויות.

אחד בלבד. כי כל פעם אנו סוברים או שוודאי שהרוב הינו כצד אחד, ואף אם נסבור שהיו הרוב עכו"ם, עדיין רבי אליעזר מתיר.

קושיית רבינו תם - שלדעת רבנן, יש להחמיר ולטמא אף בספק ספיקא

רבינו תם מקשה הן על פירושו של רש"י והן על פירוש הרשב"ם. שהרי משנה היא בטהרות "כל שאתה יכול לרבות ספיקות וספק ספיקות, ברה"י - טמא, ברה"ה - טהור. כיצד? נכנס למבוי והטומאה בחצר, ספק נכנס, ספק לא נכנס." כלומר הטומאה הראשונה הינה הביאה. ובהמשך מובא במפורש צמד הטומאות, ושדעת רבנן להחמיר אף בספק ספיקא. "ספק נגע ספק לא נגע ספיקו טמא ר' אלעזר אומר ספק ביאה טהור ספק מגע טומאה טמא:" וזו המשנה הקודמת למשנה המובאת אצלנו של "נכנס לבקעה בימות הגשמים".

ניתן לתרץ את קושייתו של רבינו תם, ושיש חילוק לגבי היתר מצד ספק ספיקא בדעת רבנן בין טומאה, ולבין יין נסך

אחד הכלים הידועים לתשובה הוא החילוק. שהרי ללכת מול משנה - בלתי אפשרי. אבל החילוק בא ואומר, שכלל אין מחלוקת, אלא מדובר בשני עניינים שונים. ומאחר ועל הדיון בטהרות מדובר על טומאה, ואילו במסכת עבודה זרה הרי זה יין נסך, הרי אפילו שרבנן מחמירים בספק ספיקא, אלא שיש לצמצם דין זה, שזה רק לגבי טומאה, אך ביין נסך, הם כן מתירים.

על מנת להבין מחלוקת לעומק, יש לצלול להבין את השורש עליו הם חולקים, וממילא יובן הפסק ההפוך

מבהיר ר"ת כיצד נוצר הספק בין רבנן לרבי אליעזר. ראשית יש לנו את עיקר הדין. קיים כוח לחזקה, ועל מנת לערער מה שהיה בחזקת טהור, הרי ספק אינו מועיל לכך. אלא שמגיע הדין של סוטה, ומלמדת אותנו שכל ספק ברשות היחיד - יש להחמיר. אלא שנקודת המחלוקת היא האם ניתן ללמוד מסוטה. וכאן חכמים למדים מסוטה גם לעניין טומאה, וכפי שבסוטה אפילו ריבוי ספקות לא מקילות, כך מעתיקים רבנן דין זה לטומאה. לעומתו סובר רבי אליעזר על פי הכלל הבא. נכון שיש חידוש בסוטה, אולם אין לך בו אלא חידושו, ולא בא הדבר ללמד לשאר המקומות. אחרי שיש לנו את היסוד לשיטת לימודם. ממילא מובן מה פסקו. רבנן החמירו בפולמוס אף בספק ספיקא, ואילו רבי אליעזר הקל על דעת שזה ספק ביאה אך לא ספק מגע.

מה שרבינו תם חלוק, הוא מאחר וגם גירסתו שונה

אמנם, מאחר ועל פי מה שביארנו, בגירסא לא - שאני התם, הרי יוצא חשבון אחר. שלפיו רבנן כן מודים בספק ספיקא, ורבי אליעזר מתיר גם בספק יחיד. ולכן מאחר ורבינו תם לומד אחרת, הרי גם גירסתו בגמרא בפולמוס דנהרדעא שונה.

החידוש כאן שרבינו תם מפרש שלא דווקא ספק מגע קאמר, אלא לספיקא אחת - קרי ספק מגע

וכך יש לגרוס לפי שיטת רבינו תם. "הוה עובדא בנהרדעי, ואמר שמואל: חמרא שרי. כמאן? כרבי אליעזר, דאמר: ספק

ותימה, דאמר רבא בפרק המוציא יין (שבת דף פ. ושם), 'הוציא חצי גרוגרת והניחה, וחזר והוציא חצי גרוגרת והעבירה דרך עליה - חייב', **מה צריך 'דרך עליה',**

הא לא בעי הכא רבי יוסי,
אלא לרשות אחת, אפילו רחוקות זו מזו.

ויש לומר, **דודאי בלא 'דרך עליה' - חייב,**
והא דנקט 'דרך עליה',
לאשמועינן,
דאם העביר תוך ג' לחצי גרוגרת המונחת - דחייב,
אף על גב דלא הוי תוך ג' לקרקע.

העלם אחד הוא רק לעניין ידיעות, ואף שתי רשויות אינן מהוות דבר המחלק

מעירים התוס', כי מאחר ובתחילת הברייתא, אנו עוד לא הגענו לדעת רבי יוסי, המחלק בין הרשויות, אלא החילוק היחידי הוא הידיעות המחלקות, הרי בשלב הזה של העלם אחד, הרי הוא אפילו היו הן שתי רשויות.

לכאורה יש להקשות, שאם בסוגייתנו אפילו בשתי רשויות הוא מתחייב, מדוע היה צורך רק באופן דרך עליה שיתחייב במסכת שבת

להבין את קושיית התוס' יש להקדים את הגמרא ממסכת שבת. "ואמר רבא: הוציא חצי גרוגרת והניחה, וחזר והוציא חצי גרוגרת, והעבירה דרך עליה, מעל לחצי הראשונה, חייב." ושאלה הגמרא כיצד נוצר החיוב, והרי החצי השני עדיין לא נח, והיא עודה באוויר. ומתרצים, שהיה זה באופן שהעביר את המחצית השנייה תוך שלושה טפחים סמוך לקרקע שמונחת המחצית הראשונה, ואז מתקיים דין לבד, שמשמעו שהיא כמונחת. וכאן מדובר לא שהוא זרק את הדבר ועודו באוויר, אלא שהוא העביר בידו, והרי החפץ מונח ביד המעביר.

אלא אפילו לא היה זה באופן של דרך עליה היה חיוב מעצם זה שהם מצויים שניהם על גבי קרקע רשות הרבים, על מנת שיתחייבו. אבל מאחר והחצי הראשון עדיין לא היה נח על גבי הקרקע. החידוש שניתן לצרף את שני החצאים, מדין לבד, להיות מציאות אחת.

יש הבדל מהותי בין פעולת הכתיבה להוצאה מרשות לרשות, וזה מה שיוצר את החילוק בדינם

החידוש בשאלת ובתשובה על דברי רבינו חננאל, הוא שלכאורה רואים אנו כי עצם הפעולה הכפולה לבדה - היא היוצרת את החיבור, ואפילו שאין קירבה. שהרי מדובר בכתיבת שתי אותיות, ומאחר ושתי אותיות יוצרות מילה, הרי נוצר כאן דבר חדש. ועם היות והיה לי מקום לסבור, כי מאחר והאותיות מרוחקות, בהיותם בכלל בשתי ערים מרוחקות - אין כאן מעשה שלם, ורק לאחר שנקרב אותן, נצליח לקרוא ולהבין את המילה. ומדוע רבי יוסי כן יתיר בהוצאת שני חצאי שיעור לשתי רשויות שונות, וכי מה ההבדל? והרי העיקרון של מחוסר קריבה אינו כמחוסר מעשה, נוכל להעתיק אותו לכאן. ועל כך תרץ ר"י, שיש חילוק מהותי בהבנת העיקרון. כל כתיבת אות היא מלאכה מושלמת. בעוד הוצאה, הרי כל חפץ שהיה לא השתנה, ורק הצירוף שיהיו

והקשה ר"ח,
לרבי יוסי דב' רשויות - אמאי פטור?
והאמר בפרק הבונה (שם דף קד:),
'כתב אות אחת בטבריא ואות אחת בצפורי - חייב,
מחוסר קריבה - לאו כמחוסר מעשה דמי,'
וגרס ר"ח,
'מרשות אחת - חייב, משתי רשויות - פטור',
אם הוציא חצי גרוגרת,
משתי רשויות לרשות הרבים - פטור,
אבל אם ברשות אחת לקחה,
אפילו חלקה והוציאה לשתי רשויות - חייב,
דמחוסר קריבה - לאו כמחוסר מעשה דמי.

ולר"י נראה,
דלאו פירכא היא,
דלא דמי,
דהתם - שם המלאכה היינו כתיבה,
והכתיבה נגמרה,
כשיכתוב שתי אותיות ואפילו רחוקות זו מזו,
אבל הכא - שם המלאכה היא הוצאה,
וכשהוציא לשתי רשויות,
אכתי לא נגמרה הוצאה עד שיקרבו.

הוצאה כפולה של חצי שיעור, נחשבת בשבת כהוצאה אחת עם שיעור מלא, אם לא היה העלם בין שתי ההוצאות

ראינו כי חלוקת והפרדת שדות יש לה משמעות בקניית נכסי הגר, ולאחר מכן הרחיבה הגמרא זאת אף לענייני פאה וטומאה. וכעת הגמרא מרחיבה זאת משמו של רבא, אף לעניין שבת. ומצייירים מקרה בו הוציא האדם רק חצי גרוגרת לרשות הרבים, כך שעדיין לא היה חיוב, אלא שכפל את המקרה, ואז עולה השאלה האם ניתן לחבר את שתי ההוצאות יחדיו, וכעת יוצא שהוציא שיעור שלם וחייב.

שיצר שתי רשויות נפרדות, הרי עדיין לא נעשתה הוצאה שליומה. וגם כאן נחלקו מה קורה בשעה שבין שתי הרשויות מפרידה כרמלית, שהמכניס אליה מרשות הרבים, אינו חייב חטאת מהתורה, אלא מדרבנן, וכך העמיד רבה בשיטת רבי יוסי. ואילו אביי אמר שכרמלית במפורש שזה נחשב הפסק.

מחלוקתם של אביי ורבא לגבי היות הפיסלא הפסק

כעת מתייחסת הגמרא לנושא עליו דן התוספות, האם הפיסלא מהווה הפסק. ואביי אמר: אפילו כשיש רשות שהיא כרמלית המפסקת בין שתי רשויות הרבים, הוי הפסק לרבי יוסי, אבל פיסלא [חתיכת עץ או עמוד] שאינו רחב ארבעה טפחים על ארבעה טפחים - לא הוי הפסק לרבי יוסי!

ואילו רבא אמר: אפילו פיסלא - הוי הפסק. ואף מה שאמר רבא לעיל שהמצר והחצב מפסיקין לענין שבת, הוא לשיטתו, הסובר שאפילו פיסלא מפסיק. ואודא רבא - הסובר: מצר חצב ופיסלא מפסיקין - לטעמיה [הלך רבא לשיטתו]!

דאמר רבא: רשות שבת לרבי יוסי כרשות גיטין דמי, כלומר, כשם שבגט, אם הקנה לה את חצירו שתקבל בה את גיטה להתגרש, ונתן לה את גיטה על פיסלא שבחצר, אינה מגורשת, כי הפיסלא - מובדל מן החצר שהקנה לה ואינו בטל אליה, וכשתי מקומות הן; כך גם לענין שבת, הפיסלא שבין שתי הרשויות - אינו בטל לגבי רשות הרבים, וכמקום אחר דמי, והוא מפסיק בין שתי הרשויות.

הריב"א כאן מביא את קושיית התוס' בגיטין, כיצד אביי הסובר, כי כרמלית כן מהווה הפסק, ולאחר שהוכנו שפיסלא יש לה דין כרמלית - מדוע אינו מהווה הפסק?

התוספות בגיטין, מקשים את קושיית התוס' כאן, ואף מביאים את תירוץ. "ובגיטין - חשיב פיסלא רשות בפני עצמו כדאמרינן הכא, והשתא דהא פיסלא - הוי ממש כרמלית, דלא גבוה עשרה, ובגבוה שלשה איירי, דאי לאו הכי - הוי כלבוד, וגם מסתמא הוי רחב ארבעה, דאם לא כן - לא היה דבר חשוב בפני עצמו. אם כן אמאי קאמר אביי 'אבל פיסלא - לא? ויש לומר, דיש לחלק בין כרמלית גמור לכרמלית המיטלטל.

כלומר, התוס' ממש מצייר שהפיסלא, מאחר והוא חולק לעצמו רשות, חייבים לומר, שהוא כרמלית.

התוס' כאן מבארים, שעם היות ויש לפיסלא גדר של כרמלית, הרי לעניין הפרדה בין שתי רשויות לאביי אינו ניכר, שהוא דבר העומד בפני עצמו

עם היות וגם לאביי לא תהיה ברירה, ולומר שהפיסלא אין לו דין כרמלית. הרי כאשר הואט מסתכל כאן על הכרמלית, הוא מחפש משהו ניכר וממשי, שממש רואים, עד כאן רשות האחד, ומכאן מתחילה רשות שניה.

הגמרא בגיטין מראה שלא רק שהפיסלא יש בה מציאות וחשיבות כרשות, אלא שבשעה שהגט נח עליה - יש לכך הגדרה שונה מכלל החצר

הגמרא בגיטין מבארת את חשיבות הפיסלא לעניין גט. "ההוא גברא דורק לה גיטא לדביתהו, הוה קיימא בחצר, אזל גיטא נפל בפיסלא; אמר רב יוסף: חזינן, אי הוויא ארבע אמות על ארבע אמות - פלג ליה רשותא לנפשיה." ולהיות הפיסלא

ביחד שני החצאים - הוא היוצר את ההוצאה. ונמצא כי עד שלא קרב את שני החצאים, לא הסתיימה מלאכת ההוצאה.

שלב ראשון הוא שלב ההפרכה, שיש שוני בין המקרים, והעיקרון הוא שיכאשר משווים בין שני דברים, יש להבין האם ניתן בכלל להשוות

[מאחר והתוספות הינו פרשן השוואתי, הרי יש לצלול ולהבין את מהות העניין, ולא להתפעל מהשוואה חיצונית. ולכן מגיעים להבנה "דלאו פירכא היא, דלא דמי". והמילות מפתח "לאו פירכא היא" הינם מעל חמישים פעם בתוספות. וכן הכלל של "לא דמי" הוא קרוב לתשע מאות פעם. ורק על ידי הירידה לעומק, שהכתיבה הושלמה - כתיבה נגמרה, בניגוד להוצאה, שכל עוד לא יקרב, הרי זה חלק מפעולת ההוצאה - ורק אז תהיה לנו מלאכת הוצאה.]

[דף נו עמוד א]

אבל פיסלא לא -

הקשה ריב"א,

והלא פיסלא - היא כרמלית,

דבהזורק (גיטין דף עז: ושם ד"ה פליג) מפרש, דפיסלא דהוי גבי גט - רשות לעצמה,

כגון דלא גבוהה י',

א"כ משמע דגבוהה ג',

ומסתמא איירי ברחבה ארבעה,

דלא אשכחן רשות בפני עצמו,

שהוא חשיב בפחות מארבעה.

ועמוד גבוה ג' ורחב ד' ברה"ר - הוי כרמלית,

ואם כן אמאי קאמר,

'אבל פיסלא - לא'.

וי"ל,

דמ"מ,

הואיל וקטן הוא כל כך ומטלטל,

לא חשיבא לאביי,

להפסיק בין ב' רשויות בכרמלית.

ההפסק בין שתי שדות, כגון מיצר או חצב מועיל למספר דברים, ונחלקו לגבי שבת

הגמרא בדף הקודם (נה, א) מביאה שיש הפסק בין שתי שדות, ע"י מיצר או חצב. רב אסי אמר בשם רבי יוחנן, שהם מהווים הפסק לעניין חזקה בנכסי הגר, שמי שתופס צד אחד, הרי תפיסתו מועילה עד אותם הפסקים. ולאחר מכן דנה הגמרא לגבי עוד עניינים, האם זה מהווה הפסק, כגון פאה וטומאה.

לאחר מכן דנה הגמרא אף לגבי שבת. צד אחד אומר שלא, ואילו רבא אומר שאפילו לעניין שבת. ומבארים, כי אם הוציא רק חצי שיעור של גרוגרת, הרי אין כאן מעשה של הוצאה. וביארו, כי כאשר הוציא שני חצאי גרוגרת, אלא שהיה הפסק

א]: המצר והחצב מפסיקין בנכסי הגר שלא יקנה בחזקת חבירו עד שיחזיק בשתייהן: אם אין שם - בשדה מנכסי הגר - לא מצר ולא חצב, מאי? כלומר, שדה שאינה מסויימת במצריה, כמה מתוכה הוא קונה בהכשת מכוש אחד לדעת רבי יוחנן? פירש רבי מרינוס משמו של רבי יוחנן: אם הכיש במכוש בשדה קנה את כל השדה שנקראת על שמו, כלומר, כל שנקראת שדה אחת, שאין אומרים "שדות של פלוני הם", אלא "שדה של פלוני הוא".

הכוונה של משמו - הוא הדגש על שם השדה - וזה מגדיר את השטח להתפשטות הטומאה

התוס' סוללים מהלך שונה לגמרי בכל הסוגיא. אם ציירנו כי הדיון על קנייה בנכסי הגר, הרי לשיטתם מדובר לגבי טומאה. והתוספתא הינה בפרק ז הלכה ז (לפי החלוקה של צוקרמאנדל, או הלכה ד', כחלוקה של התוספתות בסוף הש"ס). ואז המשמעות של משמו, הוא לא משמו של מי שדיבר קודם, אלא שמה שקובע שהשדה היא של יחיד, היא שיש לשדה שם בפני עצמה. והשם הוא שמגדיר את היותו שדה יחיד, וכנאמר וטומאה בשדה פלונית, כלומר, משמו של השדה.

כלי אחד - הכרת שמות תנאים ואמוראים, כלי שני - הבנת הביטוי "משמו"

[החידוש שהמילה משמו - נתפסת שבאים לצטט דברי רבי פלוני, ואילו כאן יש הבנה שונה לגמרי. פרט לכך שאנו מתייחסים לרבי מרינוס התנא מהתוספתא, ויש עוד מקומות שהוא מופיע בברייתות, ולא יתכן שהוא יצטט מרבי יוחנן שהיה מקטני תלמידיו של רבי. ומצד שני מצינו רבי מרינוס שהיה אכן אמורא, ונמצא כי הכלי של ההכפלה, שבעצם יש שני רבי מרינוס, מסייע לנו כאן בהבנה.]

העומדות על הגבולים -

אין לפרש,

על הגבולים של א"י,

דכמה עיירות **חשיב שהם באמצע** א"י,

אלא בגבולים דכל שבט ושבט וכו'.

צמח החצב נוח לסמן בו גבולות, ואכן כך השתמש יהושע במיבוש הארץ

הגמרא מגדירה את השימוש בחצב. חצובא [הוא חצב] מפסיק בנכסי הגר, ואם החזיק מצד אחד שלו, לא קנה בצידו השני. ומפרשין: מאי חצובא, כלומר, איזה דבר הוא, ומה חשיבותו להיחשב כמצר?

אמר רב יהודה אמר רב: הוא עשב או אילן שבו תיחם [הגדיר את הגבולות] יהושע לישראל את הארץ, היינו: נטע את החצב בין חלקו של כל שבט, ובין חלקו של כל איש בתוך השבט;

ונטע שם את החצב, ותיחם בו משום שהוא עומד על הגבול ואינו יונק לא מזה ולא מזה, שאין שרשיו מתפשטים לצדדים. ומאחר ותכונתו של צמח זה, שהשורשים גדלים בצורה

עומדת עם שם מיוחד שלה - יש לדבר זה גדר הילכתי ברור. ראשית יש להבין את המציאות הרי הפיסלא כמי שחולקת לה רשות בפני עצמה, ואינה בטלה לגבי החצר, ויש לכך משמעות בדין, שאינה מגורשת, והטעם ברור, כי לא הגיע הגט לרשותה של החצר, אלא לרשות של הפיסלא, הנחשבת כרשות הבעל, היות והוא זכאי בכל שימושיה, כדין נכסי מלוג.

שלושת ענייני ההקטנה שמביא התוספות, בהגדרת הפיסלא, שאף שיש לו דין כרמלית, יש להוציאו משימוש כמפסיק ומחלק בין רשויות

[עם היות וגם התוס' בגיטין תירצו, את קושיית ריב"א, שהיא בעצם קושייתם. הרי כאן התוספות מביאים שלושה עניינים של הקטנה. ראשית, אותו עניין שהוא מיטלטל, והרי הכוונה היא לא להתמקד לתאר איזה גדר הלכתי זוכה הפיסלא. אלא שכל סוגייתנו מחפשת להראות הפסק. אפילו חצב, שהוא צמח, הרי הוא ניכר ובולט, לחלק בין שני השדות.

ואפילו אם הסכמנו שכרמלית יכולה לחלוק, אבל בשעה שכל מציאות השדה הינה קביעות - זה יהיה מגוחך שדבר המיטלטל הוא המחלק. כי כל חלוקה מהותה קביעות, עד כאן שטח א' ומכאן שטח ב', והיותו מיטלטל, מראה על חוסר קביעות.

התכונה השנייה הינה ניראות. וכאן יש צמד מילים, לא רק שהוא קטן, אלא מוסיפים "כל כך". כי כאשר אנו מגדירים גבול - הרי זה דבר הנראה וניכר. וממש לא שמים לב לפיסלא, וכיצד יהווה מחיצה בולטת, המחלקת בין השדות.

כלומר, עם היות ויש לו דין כרמלית, ועל כך גם התוס' מודים, שאין אביי חולק על כך. הרי "מכל מקום", כלומר במקביל "אינו חשיבא", שזו בחינת הקטנת ערך נוספת, השלישית, ויותר נכון הוא לקרוא זאת כצמד המילים "לא חשיבא להפסיק".]

אין שם לא מצר כו' -

אטומאה קאי,

נדמונח בהדיא בתוספתא דטהרות (פ"י),

דקתני 'הנכנס לבקעה בימות הגשמים,

ושומאה בשדה פלונית,

אמרו לפני רבי אליעזר - הרי היא של יחיד,

פירש רבי מרינוס **משמו,**

כל שיש לה שם בפני עצמה כו',

ולא כפ"ה,

דפירש 'משמו' דקאמר רבי מרינוס,

היינו משמו של רבי יוחנן.

הגמרא חוקרת כיצד יתפוס בנכסי הגר, שמקום בו אין מיצר או חצב שיפסיקו

תחילה נבאר את הגמרא אליבא פירוש הקונטרס. מסתפקת הגמרא אליבא דרבי יוחנן שאמר [בתחילת הענין לעיל נה

המצוות התלויות בארץ, ולכן הראה לו הקב"ה רק את אותם ארצות, שיתחייבו במעשר.

נתינת טעם להצעה עדיפא - לא רק עצם ההצעה, אלא לבאר במה נחשבת היא עדיפה

[התוס' לא חולקים מצד קושיא, אלא רק כביכול מציעים, שיש עדיפות בפסוקים, ושוב יש לשים לב לג' מילים בתוספות, מדוע לדעתם זה עדיף. האחד - מפורש. כאשר מגדירים שמונה עיירות - הרי הדבר ברור כשמש. השני - היטב, שכאשר הינך בא לתת תחום, הרי זה מדוייק יותר לתת תיאור פרטי, ולא איזור כללי.]

חייב במעשר -

וא"ת,

וכללא הוא,

והלא הרבה כרכים כבשום עולי מצרים,

ולא כבשום עולי בבל,

ולא נתחייבו במעשר,

אף על פי שהראם למשה.

וי"ל,

דקסבר קדושה ראשונה,

קידשה לשעתה **וקידשה** לעתיד לבא,

והשתא ניחא,

שלא תקשי כל לאתויי מאי,

דאתא לאתויי כרכים,

שכבשו עולי מצרים, ולא כבשו עולי בבל.

הגמרא תלתה את המעשר, במה שה' הראה למשה, אלא שמספיק לנו להביא דוגמא נגדית, שהכלל אינו עובד

הגמרא הביאה כלל: אמר רב יהודה אמר שמואל: כל שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה - חייב במעשר. כלומר, משמע מדבריו כי עצם הראייה היא הקובעת מה שנתחייב במעשר. וכידוע, שעל מנת לסתור את הכלל, מספיק להביא דוגמא אחת החולקת על הכלל. כלומר, מספיק לנו להביא עיר אחת שלא נתחייבה במעשר, על מנת להראות שהכלל אינו עובד.

כאשר הקושיא חזקה מדי, יש לנו לבדוק את עצמנו, כי לא יתכן שאמורא חשוב יאמר כלל כל כך לא הגיוני

אלא שהתוס' בקושייתם עושים מהפכה. מילא הייתי מוצא דוגמא אחת, דאינה נכללת בכלל. או הייתי אומר שהכלל קרוב, אך לא מדוייק. אולם, בשעה שהכלל לגמרי לא מסתדר, ושיש הרבה כרכים, שהראה למשה, שכבשום עולי מצרים, ולאחר מכן לא כבשו עולי בבל, ולא נתחייבו במעשר. זו קושיא חזקה מדי. מה שמעיד שעלינו לחשב מסלול מחדש, ולראות כי מחבר הכלל, וודאי שחשב שונה, ממה שאנו מייחסים לו.

שכזאת, ומצד שני הצמח בולט גם כלפי מעלה, הרי הוא צורה טבעית לסמן גבול. ותכונה נוספת שיש לו, לעניין זה הוא שכן בצל הצמח עמיד ועשוי להישאר מתחת לאדמה גם לאחר עקירת הצמח, ולפרוח שוב בשנה הבאה.

ואמר עוד רב יהודה אמר רב: לא מנה יהושע, אלא את העיירות העומדות על הגבולין בלבד.

הבנה מהודשת בגדר של גבול - לא גבול הארץ, אלא גבול נהלות השבטים

[מאחר ויהושע כבש את כל ארץ ישראל, הרי ממבט ראשון טבעי לחשוב שמדובר בגבולין של כל הארץ. וכאן באים התוס', ומנחים אותנו, שלא ניפול לטעות זו, שהרי היא נסתרת בפשטות, שיהושע מונה גם ערים שהינם באמצע ארץ ישראל. אלא שבכל זאת עם העובדה הזאת צריכים להסתדר, כלומר, חייבת להיות בהם בחינת גבול. ועל כן החשיבה עוברת מגבול הארץ כולה, לגבולות השבטים.]

כל שהראהו כו' -

ספי הוה ליה למינקט,

מה שתיחם באלה מסעי,

שמונה עיירות של המצר,

ושם מפורש היטב תחום של ארץ ישראל.

יש לראות את הגמרא, שמה שהראה הקב"ה למשה - הוא את שטח ארץ ישראל

אמר רב יהודה אמר שמואל:

כל שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה בשעת מיתתו, וכמו שנאמר [דברים לד א] "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו ראש הפסגה אשר על פני ירחו, ויראהו ה' את כל הארץ, את הגלעד עד דן. ואת כל נפתלי, ואת ארץ אפרים ומנשה, ואת כל ארץ יהודה עד הים האחרון. ואת הנגב ואת הכנע, בקעת ירחו עיר התמרים עד צוער. ויאמר ה' אליו, זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב לאמר, לזרעך אתננה, הראיתך בעיניך ושמה לא תעבור. וימת שם משה...". ומאחר והדגישו את המילה "זאת" - מדוייקים שרק הארצות הללו נכללו בארץ ישראל, ובניגוד לקיני קניזי וקדמוני.

יש לצמצם, כי הקב"ה הראה למשה, לא את בחינת הגבולות, אלא דווקא בהתייחס למעשר, שקשור עם המצוות התלויות בארץ, שמשם כה חפץ לקיימן בפועל

הקשו התוס'. שמאחר וגבולי ארץ ישראל מפורשים היטב בפרשת מסעי, לא מובן מדוע הגמרא בחרה להביא משם. אלא שיש לענות על שאלתם, כי שם נאמר "זאת הארץ אשר תתנחלו אתה בגורל", כלומר, אלו הארצות שיהושע עתיד לכבוש, אבל אין ראייה שאם יכבשו לאחר מכן שאר ארצות, שלא יתחייבו גם כן במעשר. ומה שהראה למשה, אלא היה משום שחפץ להיכנס לארץ כתייר, אלא שרצה לקיים את

יש לראות, כיצד מלמדים אותנו התוס' הן לדייק במילות היחס, והן בהבנת התוכן, מתי ואיך למעט

[אחד הדברים החשובים, ושיש לדייק מכך, הינם מילות היחס. ובמילה "כל", משמע שיש כאן רמז, שלא רק זה, אלא יהיה עוד דבר. ובלשון התוס' "משמע לאתויי". אלא שאם כך הוא הפסוק, כיצד הגמרא לומדת ממש בכיוון ההפוך, לצמצם "לאפוקי מאי?". וזה עצמו מצריך שאלת תמיהה. ולכן נאלצו התוס' לדייק על התוכן. שמאחר והקב"ה מראה אותו, ועובר ומונה פרט אחר פרט "את .. ואת .. ואת" וכן מדגישים במילה "זאת הארץ", ומכאן משמע, שבא למעט.

אלא שדין המיעוט חייב להיות קשור באותו עניין שהוא מראה אותו, ולכן לא היה יכול למעט חוץ לארץ, שהרי מלכתחילה ברור שאין לה דין מעשר, ואינה קשורה כלל למה שהקב"ה הראה. ולכן חייב להיות משהו שיש בו את שני הקצוות, גם בארץ ישראל מצד אחד, וגם שראויה לאפוקי, שלא תתחייב במעשר, ועל כך עונים שזה הקיני קדמוני וקניזי].

הר שיער עמון ומואב -

תימה,

דמשמע דעמון ומואב - **לא כבשום עולי מצרים**, ובסוף פרק קמא דיבמות (דף שז. ושם) אמרינן, עמון ומואב - מעשרין מעשר עני בשביעית, דאמר מר,

הרבה כרכים כבשו כו',

וקסבר **קדושה ראשונה** - לא קידשה לעתיד, והניחום שיסמכו עליהם עניים בשביעית.

ואין לומר,

דהתם - בעמון ומואב שטהרו בסיחון;

דהתם נהג שביעית,

דהיינו עבר הירדן,

דאמרינן בפסחים (דף נב:),

'שלש ארצות לביעור - יהודה ועבר הירדן והגליל'.

ואומר רבינו תם,

דעבר הירדן - **היינו ארץ סיחון ועוג**,

שלא היתה מעמון ומואב.

ועוד מתרץ ר"ת,

דביבמות **נמי איירי**,

בעמון ומואב שלא טהרו בסיחון,

כדהכא,

ולא בא לפרש התם,

אמאי אין שביעית נוהגת שם,

דהא חוצה לארץ היא,

אלא לפרש למה מעשרין מעשר עני,

ולא מעשרין מעשר שני,

אכן פרט לעצם הכלל, המילה "כל" באה לחדש לנו ולרבות דין נוסף

[ואכן התוספות מתרצים בתירוצם שני עניינים. מצד אחד, מה שקובע מעשר אינו כיבוש בבל. אלא שהוא סובר שקדושה ראשונה, של כיבוש מצרים, הואיל גם לעתיד לבוא. ואגב אורחא, מתרצים לנו התוס' שאלה נוספת. הביטוי "כל", אינו מרמז רק על כלל, אלא שהוא בא לרבות עוד מקרה, שלא חשבתי עליו. וזאת בדיוק התשובה. שהוא בא לרבות לא רק את המסלול הרגיל, שהמעשה נקבע לאחר כיבוש כפול, אלא גם את הכיבוש היחיד, הראשוני, שיש בו כבר ב"כוח" את היכולת לקבוע מעשר.

ואגב בדרך הצחות המילה את באה לרבות, והיא שהיא מכילה את כל האותיות הראשונה והאחרונה, אלא שבמילה כל אמרתי, שהוא מכיל את שתי האותיות המרכזיות.]

לאפוקי מאי -

תימה,

מאי קאמר **לאפוקי מאי**,

והא כל קאמר,

דמשמע לאתויי.

וי"ל,

דמה שהראהו - דייק,

דמשמע לאפוקי.

וא"ת,

ולימא לאפוקי חו"ל.

וי"ל,

דאין זה חידוש,

ולכן אמר לאפוקי קיני וקניזי וקדמוני,

אף על גב דמא"י הם.

הקב"ה מראה למשה רבינו לפני מותו את הארץ - ורק מה שמראה לו - על כך יהיה חיוב מעשר

מדייקת שמואל "אמר רב יהודה אמר שמואל: כל שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה - חייב במעשר. לאפוקי מאי? לאפוקי קיני, קניזי, וקדמוני." בשעת מיתתו מראה הקב"ה את כל הארץ. והוא ממשיך ומונה את פרטיה. ולאחר מכן אומר לו הקב"ה "ויאמר ה' אליו, זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב לאמר, לזרעך אתננה, הראיתוך בעיניך ושמה לא תעבור. וימת שם משה." ונמצא כי חיוב המעשר תלוי בראייה זו. ומדייקת הגמרא, שאמרתו של שמואל באה לצמצם, וללמדנו מה לא, מה שנקרא בלשון הגמרא לאפוקי, להוציא. ועל כך עונה הגמרא על שאלתה זו, שמדובר על ארץ הקיני קדמוני וקניזי. שעם היות והובטחנו לקבלם בברית בין הבתרים, אלא מעשה הנתנה יהיה רק לעתיד לבוא. וחידוש דין יש בכך, שאף שתהיה בארץ ישראל, ועדיין לא יהיה בה חיוב מעשר.

ואז מגיעה תקופה שלישית, בימי בית שני, עליית עזרא ונחמיה. הפעם הגדר ההלכתי אינו כיבוש כי אם חזקה, שהיא התיישבות ובנייה. וכיבוש אינו מבטל חזקה. אלא שבשטחי עמון ומואב, לא נעשתה שם חזקה, וממילא מהתורה לא נוהגים שם מצוות התלויות בארץ. אמנם, חז"ל תיקנו שיפרישו שם מעשר ראשון ללויים, ומעשר עני בשביעית. כי בארץ אין חיוב מתנות עניים בזמן השמיטה.

הגמרא ביבמות מבארת, כי בכזונה הניחו את עמון ומואב, ולא כבשום, על מנת שיוכלו ממקומות אלו להאכיל את העניים

על מנת להבין את שאלת התוס', יש להקדים תחילה את דברי הגמרא במסכת יבמות, אשר מביאה משם רבי דוסא בן הרכינס, כי אחד הדברים שאמר חגי הנביא היה "עמון ומואב - מעשרין מעשר עני בשביעית." עמון ומואב נכבשו על ידי משה רבינו ויוצאי מצרים, והתקדשו בקדושת ארץ ישראל. ובכל שאר המקומות שהתקדשו בקדושת שביעית אין מעשרים כלל בשביעית, כי כל הפירות הינם הפקר. אלא מכיוון שעם היול והרבה כרכים כבשו עולי מצרים, הרי עולי בבל מלכתחילה לא כבשום, על מנת שלא יתקדשו בקדושת הארץ, והכלל הוא שקדושה ראשונה, של עולי מצרים התקדשה רק לשעתה, ולא קדשה לעתיד לבוא. ולכן רק מה שעולי בבל כבשום - התקדשו. ולכן הניחו את עמון ומואב, על מנת שהעניים יוכלו ליקח מהם בשביעית. ולכן חייבו חכמים מעשר עני על כך.

לכאורה יש סתירה בין הגמרא שלנו ליבמות, האם עולי מצרים כבשו את עמון ומואב

מאחר ולמדנו, כי לשיטת רבי יהודה, רק מה שמשה רבינו ראה, הוא שהתחייב במעשר, וזה בא למעט את הקניני הקדמוני והקניזי, שלשיטת רבי יהודה זה הר שער עמון ומואב, יוצא שעולי מצרים לא כבשו את המקומות הללו, ואילו מהגמרא ביבמות באומרת שקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד, משמע, שעם היות וכן כבשו אותם עולי מצרים, הרי רק מאחר ולא כבשום כולי בבל לא נתקדשו.

יש לחלק בין מה שסיחון ועוג כבשו - ואת זה משה כבש, והחלקים ממואב ועמון שלא כבשו - מעולם לא התקדשו

עם היות שנאסר עלינו לכבוש את עמון ומואב, אל תצורם ואל תתגר בם מלחמה, הרי מאחר וסיחון מלך האמורי כבש - הרי נגדו היה מותר להילחם, ולכן הלשון שטיהרו בסיחון, שהוא התיר אותם לכיבוש. ומה שמשה כבש, הרי זה הטעם שמואב במסכת פסחים ממשנה בשביעית (ט, ב), כי בעבר הירדן כן נוהגת שביעית, ויש בה ביעור שביעית. אלא שבעצם יש כאן חילוק, סיחון מלך האמורי כבש רק חלק מעמון ומואב, ואז נוצרו שני חלקים. אלו שהוא כבש - אכן היה רשאי משה לכבושם, ועל זה נאמר שנהג בהם שביעית, ועל כן מחלק רבינו תם, כי מה שמואב בפסחים עבר הירדן, הוא רק על ארץ סיחון ועוג, שלא היתה ממואב ועמון. אבל מה שלא כבש, אכן גם משה לא כבש מעולם, ולכן לא התקדשו בקדושת ארץ ישראל.

שלא לשנות סדר השנים, דבמסכת ידים (פ"ד משנה ג) איכא פלוגתא, דרבי אלעזר בן עזריה גזר, שיעשרו מעשר שני, כמו בבבל, שלא לשנות מסדר השנים, **ור"ט גזר שיעשרו מעשר עני, כמו במצרים שהיא קרובה, מעשרין מעשר עני, כדי שיהו עניי ישראל נסמכים עליהם, אף עמון ומואב שהם קרובים כו'.**

וא"ת,

ואמאי לא מייתי ביבמות, ההוא טעמא דמצרים, דתנן במסכת ידים (שם).

וי"ל,

דניחא ליה למימר שפי 'הרבה כרכים' כו', דלמאן דאמר - לא קידשה, הניחו אפילו מא"י עצמה מליכבש, מפני סמך עניים.

וזה התירוץ עיקר,

דבהכי מיתרצא,

דלא קשיא דרבי אליעזר אדר"א,

ורבי יהושע אדרבי יהושע,

ואין להאריך.

לשיטת רבי יהודה, הר שיעיר עמון ומואב פטורים ממעשר, מאחר והם קני קניזי וקדמוני, שמיעטם ממעשר

הגמרא מספרת כיצד משה רבינו הראהו הקב"ה את הארץ לפני מותו, וכל המקומות הללו חייבים במעשר, למעט קיני קדמוני וקניזי. שעם היות וארץ שלושה עממין הללו נחשבים מצד ארד חלק מארץ ישראל, והם הובטחו לאברהם אבינו בברית בין הבתרים. הרי יינתנו לעם ישראל רק לעתיד לבוא, ויהיו פטורים ממעשר. ומה שהראו הקב"ה למשה, לא כלל אותם. ועל זיהוי מקומות הללו נחלקו תנאים. "אמר רב יהודה אמר שמואל: כל שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה - חייב במעשר. לאפוקי מאי? לאפוקי קיני, קניזי, וקדמוני. תניא, רבי מאיר אומר: נפתוחא, ערבאה, ושלמאה; רבי יהודה אומר: הר שער, עמון, ומואב; רבי שמעון אומר: ערדיסקיס, אסיא, ואספמא." התוס' ידון על עמון ומואב.

הקדמה על ענייני הכיבושים וקדושת המקומות

עצם קדושת ארץ ישראל היא מששת ימי בראשית, ולעולם אינה בטילה. עמון ומואב נכבשו על ידי סיחון מלך האמורי, ועוג מלך הבשן. משה כובש את השטחים הללו, ונתקדשו בקדושת ארץ ישראל. לאחר מכן כשמונה מאות וחמישים שנה מאוחר יותר, נכבש הארץ על ידי עולי בבל, והכלל הוא שכיבוש מבטל כיבוש. ובטלה קדושה ראשונה של משה ויהושע מכל הארץ, של שתי הגדות, אלא רק ממערב לירדן.

ליכא למימר דלא הניחו כמותן,
דהא ר"ל הוי קרי להו,
רועי בקר **וחשודים על השביעית.**

וי"ל,

דהוא 'לעבר' **היינו חישוב,**
כמו 'ועיבר שלש שנים זו אחר זו',
דפרק קמא דהתם (דף יב.).

תדע,

דהא שנה שביעית היתה,
ותני התם (סוף פ"ק) (דף יב.),
דאין מעברין שנים בשביעית.

הגמרא מדגישה, שימה שתלו את ראיית משה לפני מותו
להגדרת מעשר, באה להוציא את ארצות הקיני קדמוני
והקניזי, שישם לא יהיה מעשר

הגמרא דנה על גבולות המקומות שהתחייבו במעשר, ואומרת: אמר רב יהודה אמר שמואל: כל שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה - חייב במעשר. ומדייקת שמה שגדרש לומר מה כן, כיון שיש גם מקומות שהן לא. כלומר, לא רק שכעת אין בהן מעשר, אלא אף לעתיד לבוא, ואלו הן ג' העמים של הקיני קניזי וקדמוני, שהובטחנו בברית בין הבתרים שנוכה לקבלם לעתיד לבוא. ונחלקו התנאים בברייתא לגבי מיקומם. ודעת רבי שמעון שאסיא נכללת בהם. "רבי שמעון אומר: ערדיסקיס, אסיא, ואספמיא." ובמדינות הללו לא יהיה מעשר.

הפליאה על מה ששני רבנים יצאו לעבר השנה באסיא,
מאחר והיא בחו"ל, ויש לעבר דווקא ביהודה

קושיית התוס', היא על מה שחלק מהחכמים עיברו שנה באסיא, מה שיש בו תימה גדולה, שהוא נוגד את הכלל, שמעברין דווקא ביהודה, שהרי לשון "אלא" בא למעט, בעוד שמשמע כאן שהיא מחוץ לשטחה של ארץ ישראל. (ועוד אפשר להביא ראיה דאסיא היא מחו"ל, מדאמרינן בב"מ פד א דא"ל אליהו לר' ישמעאל ב"ר יוסי 'אבוך ערק לאסיא', ומסתמא ברח ר' יוסי למקום שאין מלכות רומי שולטת שם, ומלכות רומי היתה או שולטת על כל א"י, ובודאי ברח לחו"ל, דשם אין מלכות הרומי שולטת).

המעשה בעיבור השנה באסיא - ותגובת ריש לקיש על
כל מהלכם

הגמרא מספרת בסנהדרין כי רבי חייא בר זרונקי ורבי שמעון בן יהוצדק הוו קאזלי לעבר שנה בעסיא. פגע בהו ריש לקיש, איטפיל בהדיהו, אמר: איזיל איחזי היכי עבדי עובדא. חזייה לההוא גברא דקא כריב. אמר להן: כהן וחורש? (שהיתה זו שנת שביעית, וכל הסוגיה עסוקה בעניינים של אלו שמזולזלים בשביעית, וכפי שהגמרא תבאר כי הכהנים נחשדו על השביעית). אמרו לו: יכול לומר: אגיסטון אני בתוכו (הקרקע של גוי, והנני רק שכיר).

תו חזייה לההוא גברא דהוה כסח בכרמי, אמר להן: כהן וזמר? אמר לו: יכול לומר לעקל בית הבד אני צריך (כלומר, פעולת הזימור כאן מותרת, שאיני עושה זאת לצורך הקרקע, אלא לעשות מזה חבלים לצורך משקל בבית הבד).

המשינה במסכת ידיים הביאה מחלוקת תנאים, איזה מעשר
ראוי לגזור בשביעית על עמון ומואב

יש להקדים את המחלוקת המובאת במסכת ידיים. עמון ומואב הרי הם חוץ לארץ, ואעפ"כ נהגו בהם מעשר עני. ואכן מובאת במשנה מחלוקת תנאים, כיצד לנהוג בהם בשביעית. בעוד רבי אלעזר בן עזריה גזר להשוות כמו מקום אחר של חוץ לארץ, כדוגמת בבל, ולכן לעשות מעשר שני, על מנת לא לשנות מסדר השנים. הרי רבי טרפון דימה אותה לחוץ לארץ אחרת של מצרים, והטעם שיהיה בה מעשר עני, הוא מכיוון שהיא קרובה לארץ ישראל, אף עמון ומואב שהם קרובים נעשים מעשר עני שיהיו עניי ישראל נסמכים עליהם בשביעית. ולאחר מכן, מובא שרבי אליעזר בכה ובהר בשטת רבי טרפון. "מקובל אני מרבין יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו עד הלכה למשה מסיני שעמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית:"

העיקר הוא לדאוג לטובת העניים, הן בשטחים שמשנה
קידש קדושה ראשונה, והן במקומות שלא כבשם

מדייק ר"ת, כי גם ביבמות מדובר על אותם שטחים שלא טיהרו בסיחון, אלא החידוש הוא במה שבחרו במעשר עני, כשיטת רבי טרפון. אלא שאם זה אכן הטעם, יש להבין מדוע טעם זה אינו מופיע במסכת יבמות. ומתרצים כי הן לגבי השטחים שסיחון כבש ולאחריו משה, הרי עזרא הסופר דאג לא לכובשטו, אלא להשאירו לעניים, והן גם בשטחים שסיחון לא כבש, שעם היות ועל פי סדר השנים היה ראוי להפריש מעשר שני, העדיפו את הדאגה לטובת העניים.

עמון ומואב - מסתבר שיש בו שני מרכיבים שונים

[כידוע הדרך לתרץ סתירה הוא על ידי חילוק, שיש כאן שני סוגי דברים. ומה שנראה לנו מלכתחילה כמיקשה אחת - עמון ומואב, הרי כאן הוא מקבל מצד אחד, חלוקה למה שטהר על ידי סיחון ועוג, ומצד שני, הטעם של דאגת העניים, היא קשורה גם במה שחילקנו לשני דברים, ובין אם כבשוה בתחילה וקידשוה, ובין אם לאו - דאגו דווקא למעשר עני.]

ערדיסקיס אסיא כו' -

תימה,

דמשמע אסיא בחו"ל היא,

וא"כ היכי קאמר בפרק זה בורר (סנהדרין דף כו.
ושם),

'רבי חייא בר זרונקי ור"ש בן יהוצדק,

הוו קאזלי לעבר השנה בעסיא',

והתניא בפ"ק דסנהדרין (דף יא: ושם ד"ה אין),

דאין מעברין אלא ביהודה.

ובשלמא ר"מ,

דעיבר שנה בעסיא (מגילה יח:),

איכא למימר דלא הניח כמותו בא"י,

כדאמרינן בברכות (דף סג.) ארבי עקיבא,

אלא רבי חייא ור"ש,

יהושע לגולה היה מעבר שנים וקובע חדשים בחוצה לארץ. שגרו אחריו שני תלמידי חכמים רבי יוסי בן כיפר וכן בנו של זכריה בן קבוטל. ומאחר וכיבדו, והם יצאו כנגדו והפכו כל דבר, התפלא על מעשיהם. והם ענו לו. מפני שאתה מעבר שנים וקובע חדשים בחוץ לארץ.

אמר להם: והלא עקיבא בן יוסף היה מעבר שנים וקובע חדשים בחוץ לארץ? - אמרו לו: הנח רבי עקיבא, שלא הניח כמותו בארץ ישראל. אמר להם: אף אני לא הנחתי כמותי בארץ ישראל. - אמרו לו: גדיים שהנחת נעשו תישים בעלי קרנים, והם שגרונו אצלך, וכן אמרו לנו: לכו ואמרו לו בשמנו: אם שומע - מוטב, ואם לאו - יהא בנדוי. ובהמשך ביארו מדוע כה נלחמו על כך. "וכל כך למה? - משום שנאמר כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים."

וכן מביאים את כל דברי התוס' כאן, אלא שבהגדרת מעשיהם של ר' חייא בר זרונקי ור"ש בן יהוצדק, כאן התוס' קוראים לכך היינו חישוב, ושם מדגישים עוד יותר בלשונם, וקוראים זאת "חישוב בעלמא". ואף לגבי רבי עקיבא הגדירו את מעשהו "חושבנא בעלמא עבד בנהרדעא". אלא שמאחר ולא הניח כמותו - על חשבוננו סמכו, בניגוד לחשבונם של השניים, ואדרבא היות ולא סמכו עליהם הדור ועבוד חושבנא.

יש הלומדים כי רבי עקיבא - קביעות ממש עשה. ומסתמכין על הירושלמי שאמרינן בהדיא, דכשאין יכולין לעבר אותה בארץ ישראל - מעברין אותה בחוצה לארץ. וכן מעירים כי ההוכחה לעבר דווקא בארץ ישראל, נלמדת מפסוק אחר. כי מציון תצא תורה וגו' והכא מייתי מלשכנו תדרשו.

הקושי שהעלו התוס', מוכיח, כי נדרש ליצור הבנה מחודשת, שלא היה בזה עיבור, כי אם חישוב בעלמא

[מחמת הכלל, כי עיבור השנים חייב להתבצע ביהודה בלבד, בעוד שמשמע מסוגייתנו כי אסיא היא בכלל מחוץ לארץ ישראל, ובוודאי שלא יהודה, התוס' מתמודדים עם העובדה שגם רבי מאיר עיבר שנה באסיא, ומבארים כי היה זה מקרה יוצא דופן, שלא היתה לו ברירה, מאחר ולא הניח כמותו בארץ ישראל, ואם כן לא יוכלו לעבר שם, אלא שאותם שהלכו, אפילו ריש לקיש זילזל בהם, וקראם רועי בקר וחשודים על השביעית, ובוודאי שלא היו כדוגמת רבי מאיר.

ומתוך קושי זה מחדשים התוס', ויוצקים כאן משמעות שונה לפעולת העיבור. ומילות המפתח הינן "דהוא לעבר היינו חישוב". שמדובר על חישוב. ותומכים את יתדותם בפרוש זה, ומילת המפתח הינה "תדע", שהרי אלמלא כן, יש קושיא נוספת, שמאחר והיה זה בשנת שביעית, זה גם נוגד לכלל נוסף, שאין מעברין בשנת השמיטה, שיהיו בה שני אדרים.]

ניתן מלכתחילה להסיר את קושיית תוספות, שהאיסור לעבר מחוץ לארץ ישראל, הוא רק שעושים בניגוד למסורת

כהרחבה מעניינת הביא בקובץ שיעורים את תשובת הגאונים, לרב האי גאון (סימן א'), שהאיסור לעבר בחוץ לארץ הוא רק בעיבור שיש בה שינוי מהמסורת. ואם כן מה שעיבור

אמר להם: הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות. מתוך הסיפור כיצד עיברו, אנו רואים כי ריש לקיש בו להם, ולא קיבל את התירוץ שבאו ללמד זכות. ומאחר והשתמשו בתירוץ בלשון לעקל, שיבש המילה כדרך הבדחנים, שזה יותר נראה שזה עקלקל - לשון, מעשה שאינו ראוי.

ריש לקיש מזלזל בהם, וקוראם רועי בקר וחשודים על השביעית

ריש לקיש אף ניגש לרבי יוחנן, ותמה כיצד בני אדם החשודים על השביעית, כלומר, המסנגרין על רשעים עובדי שדותיהן בשביעית, האם הם כשרין לעבר שנה?!

הדר חזר בו ואמר: לא קשיא לי, כי, מידי דהוה דבר זה דומה אשלשה רועי בקר שמסופר בפרק שני [יח ב] ששמעו אותם חכמים אומרים, עדיין לא הגיע תקופת האביב. ורבנן אחושבניהו סמיך. הסתמכו על בקיאותם בעונות השנה וחשבונותיהם. וכמו ששם הסתמכו על שלושת רועי בקר, כן אפשר להסתמך על רבי חייא בר זרונקי ורבי שמעון בר יהוצדק.

והדר, ושוב חזר בו ואמר: לא דמי עובדא זו לעובדא ההיא. כי התם, שם שמעו חכמים את חוות דעתם [ובלי חוות דעתם גם היו מעברין, כמבואר שם] והדור אימנו רבנן, חזרו חכמים ונמנו במנין - שלשה, חמשה, ושבעה הנצרך לעיבור השנה - ועיבורה להיא שתא את השנה ההיא. מה שאין כן הכא, במעשה של רבי חייא בר זרונקי ורבי שמעון בן יהוצדק, איך אפשר לסמוך עליהם על עיבור שנה, הרי קשר רשעים הוא, וקשר רשעים אינו מן המנין, אינם נאמנין, וצריכין לבית דין נאמנין.

אמר רבי יוחנן: דא עקא, זו צרה, שאתה קורא להם רשעים.

הכלל שאין מעברים אלא ביהודה - הוא כל כך מוצק, עידי שבהסתכלות על התוס' והגמרות המובאות בו, שיממש נלחמו על כך

הגמרא בתחילת סנהדרין מביאה את הכלל שעיבור השנים הינו דווקא ביהודה. "תנו רבנן: אין מעברין את השנים אלא ביהודה." ואף הובאה שם דעה "העיד חנניה איש אונו: אם עיבורה בגליל - אינה מעוברת. אמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי: מאי טעמא דחנניה איש אונו - אמר קרא 'לשכנו תדרשו ובאת שמה', כל דרישה שאתה דורש - לא יהיו אלא בשכנו של מקום."

כאשר התוס' שולחים לתוספות במקום אחר - יש לנו העשרה, בריבוי פרטים, למרות שיממבט ראשון יש לכאורה חזרה

לא בכדי התוס' כאן מפנים לתוס' שם. בתחילה גם הם מביאים קושיא ממקרה דומה לרבי מאיר, אלא שמדובר ברבי עקיבא, מה שמובא כאן כסיוע למעשהו של רבי מאיר. "והא דר' עקיבא עיבר השנה בנהרדעא בריש פרק האשה שלום (יבמות דף קטו. ושם) ונהרדעא מחוצה לארץ שאני רבי עקיבא שלא הניח כמותו בארץ ישראל כדאמרינן בסוף ברכות (דף סג.)."

יש לעיין בסיפור המרתק שהובא בגמרא בברכות. אמר רב ספרא, רבי אבהו הוה משתעי: כשירד חנינא בן אחי רבי

כדי להחזיקו בקרקע, ולא כדי לחייבו פירות.

עדים זוממים שהעידו על חזקה - באו להפקיע את הקרקע - ולכן מאחר ורצו לגרום הפסד - ישלמו את מלוא ערכה, ואם היו כמה כתות - הרי החלוקה היא בין כל כת מזימה

המשנה דנה על עדים, שבאו לטובת המחזיק, ולהורות שיש לו חזקת ג' שנים, וממילא הקרקע תעבור אליו. אלא שפתאום מסתבר, כי עדים אלו, אין כל ערך לעדותם, בהיותם עדים זוממים, ולכן עליהם לשלם לבעל הקרקע, הבעלים הראשונים, אשר הם בעדותם באו להפקיע ממנו את הקרקע, את מלוא ערך הקרקע. מבארת המשנה, כי אם היו מעורבים בעדות שלוש זוגות עדים, וכל זוג העיד על שנה אחת, וכל אחת מהן נמצא זוממים, הרי מאחר וכל אחת תרמה שלישי בעדותה, הרי גם הם משלשין ביניהם את תשלום ערך כל הקרקע.

עדות העדים על שאכל המחזיק שלוש שנים - יש לה שתי משמעויות מנוגדות, לטובת המחזיק, או לחייבו על ערך הפירות שאכל

על מנת להבין את דברי התוס', יש להקדים. כאשר באים עדים המעידים, כי המחזיק אכל שלוש שנים של פירות השדה, הרי בכך הם מעידים, שיש לו חזקה על כך שהיה בשדה זו. כלומר, מעשה העדות הוא על עצם פעולת האכילה. אמנם, לכאורה ניתן לפרש את עדותן בשני כיוונים, נגד המחזיק, ולומר שהמחזיק אכל בגולנות, והוא יאלץ לשלם את דמי הפירות. וכן ניתן לפרש, ואכן כך פשט המשנה, שהדבר הינו לטובתו. ובעזרת עדותן, הקרקע כעת תעבור אל המחזיק, שלא רק שטען שלקחתי מהבעלים הראשונים, אלא אף אכל שנות חזקה.

התוס' באים לשלול אפשרות לעדים שהוזמו, להפך עדותן ולומר, שבאו רק על מנת להוציא תשלום חיוב הפירות שאכל

מאחר ורק במקרה שבאו להוציא את הקרקע, בעדות שקרית, כגון שנמצאו זוממים, ניתן לחייבם, הרי לכאורה יכולה להיות להם טענה "מבריקה", בכלל לא באנו להעיד על חזקת הקרקע, ועל מנת להוציא מהבעלים הראשונים, אלא הם הופכים את דבריהם ואומרים, בכלל באנו לחייבו באכילת הפירות, וממילא אף שאנו זוממים, מאחר ולא הועילה עדותנו, אין מקום לחייב אותנו. שהרי מי שהביא אותם להעיד, היה המחזיק בקרקע, ולכן לא יוכלו להתחכם ולטעון זאת, שוודאי לטובתו באו. יתירה מזו, אף שבאו להעיד לרעתו, מסתבר לנו, שאין אדם מביא חובה על עצמו, ואף אם יעידו לרעתו, נאמר שלטובתו התכוונו.

הטענה שיכולה הכת האחרונה לומר, שצידוף שלושת העדויות יוצרות מציאות של מועד, שהיא כלל אינה מכירה את שאר הכיתות, וממילא לא באו לחייב כי אם רק חצי נזק

מביאים על כך התוס' ראייה ממסכת בבא קמא (כד, א). שם מדובר שבאו שלוש כתות עדים, וכל אחת מהן העידה

באסיא, הוא מכיוון שלא שינו בה מהמסורת. ומאחר והיתה זו שעת הדחק והאונס, לכתחילה לא עיברו בארץ ישראל.

ההוכחה שרבי עקיבא לא ממש עיבר שלוש שנים - אלא היה זה רק חישוב עתידי

תנו רבנן: אין מעברין את השנה - משנה זו לחברתה. אם שנה זו אינה צריכה להתעבר, אלא שנה הבאה, אין מעברין שנה זו, כדי לתקן את השנה הבאה, אלא תתעבר בשנה הצריכה.

וכן לא מעברין שלש שנים זו אחר זו. כי אם יעשו כן, ישתבש מהלך השנים מתיקונו, היות ובשנה השלישית יבוא ניסן באמצע הקיץ.

אלו הם דברי חכמים, ורבי שמעון חולק.

אמר רבי שמעון: מעשה ברבי עקיבא, שהיה חבוש בבית האסורים, ועיבר שם שלש שנים זו אחר זו.

אמרו לו חכמים לרבי שמעון: האם משם ראייה? הלא בית דין ישבו, וקבעו אחת אחת בזמנה. ורבי עקיבא לא עיבר שלש שנים רצופות זו אחר זו, אלא מפני שרבי עקיבא, שהיה חכם גדול ובקי בעיבור השנה, היה עתיד ליהרג, לכן, מפני הדחק, באו בית הדין, ועיינו בשנים הבאות לפי חשבון התקופות. ולא עיברו שלש שנים רצופות, אלא עיברו אותן, לפי הוראת רבי עקיבא, כל אחת בזמנה. ולא גילו את הדבר, כמו שאמרה הגמרא למעלה שאין מגלים זאת קודם.

הגמרא בריש סנהדרין מביאה את הכלל, שאסור לעבר בשביעית

תנו רבנן: אין מעברין את השנה, לא בשביעית בשנת השמיטה, לפי שמאריכין על העם את איסור עבודת האדמה, ולא במוצאי שביעית, בשנה שלאחריה, לפי שכלתה התבואה מהשנה השישית, והעם מצפין לאכול מהתבואה החדשה של שמינית, והעיבור מאריך עליהן את איסור אכילת תבואה חדשה לפני העומר.

אימתי רגילין לעבר? - בערב שביעית, כדי להוסיף להם עוד חודש להכשרת הקרקע לקראת שביעית.

בית דינו של בית רבן גמליאל [המהרש"ל גורס: רבי שמעון בן גמליאל] היו מעברין במוצאי שביעית.

[דף נו עמוד ב]

משלשין ביניהם -

הכא לא שייך למיפרך,

ולימרו הנך קמאי,

אנן מנא ידעינן דכל דקאי בבי דינא,

לאסהודי אתי אהאי ארעא,

אנן לחיובי מחזיק פירות קאתינן,

נדפריך בפרק כיצד הרגל (ב"ק דף כד: ושם),

גבי שור ולימרו הנך בתראי כו',

אנן לחיובי פלגא ניזקא קאתינן;

דכיון דמחזיק מביאן לב"ד - ודאי לטובתו באו,

להעיד, כי הם אינם פסולים להעיד אלא בעדות אחת, ושלוש שנים כשלוש עדויות הן.

הבאת המקרה לידי גיחוק - מראה שיבודאי שאין כל בעיה לאחים להעיד, שהרי בכל אחת מהעדויות יש מישהו רחוק, שבעזרתו נוצרת העדות

[התוס' מוכיחים את דברי המשנה בטענה מרתקת, מדוע כל שנה עומדת בפני עצמה, אף שביחד לכל השלוש שנים זה עדות ממשפחה אחת. שהרי מאחר והעד השני הוא רחוק, הרי מה זה משנה האם העדות היא צירוף של שלושת האחים, והרי היה ניתן לצרף את אותו אדם עצמו, שיעיד על כל השלוש שנים. "שהרי הוא עצמו יכול להעיד", וודאי שאין אומרים כי הוא קרוב לעצמו - אלא זו ההגדרה של העדות.

ואחת ההוכחות הטובות היא להביא את הדברים לטענה מגוחכת. שזה מוכיח לנו, שאין אומרים כאן שהם אחים, כי כל העדות הזו, מלכתחילה יכלה להיות על ידי אדם אחד, ומה זה משנה, אם יהיה זה אח, שהרי רק האדם הרחוק, הוא היוצר את העדות.]

והן עדות אחת -

דאין משלמין - עד שיזומו כולן.

התשלום על השקר נוצר - רק לאחר שכל אחד מהם הזים

המשנה דיברה על ציור של שלושה אחים, המעידים כל אחד מהם על שנה אחרת, ועד אחד רחוק מצטרף עמהם. על מנת להזים אותן - הרי נדרש לבטל את כל אחד מהעדים. ומאחר ומדובר על עדות אחת, שהיא מורכבת ממה שכל אחד תורם, ורק אז יש כאן עדות. ולכן צריכים לפרק אותה, רק בשעה שכולם יוזמו.

כי ההזמה אינה רק על מנת לשבור את עצם העדות, שלכך מספיק לפסול מישהו בודד, אלא כאן בעצם הנקודה היא להפוך אותה לעדות מוזמת, שאז העדים שותפים בפשע של הוצאת תשלום בשקר. וכמו שהעדות על מנת שהיא תצליח - נדרש כל המרכיבים. וגם כאן על מנת שתיהפך לעדות מוזמת - גם כאן נדרש שכולם יהפכו לעדות מוזמים.

ורבנן האי דבר ולא חצי דבר מאי עבדי ליה

וא"ת,

דהנא כ"ע דרשי,

'דבר ולא חצי דבר',

ובפרק מרובה (שם דף עא:), **אמרינן,**

'חמשה בקר אמר רחמנא,

ואפילו חמשה חצאי בקר'.

וי"ל,

דהנא - משום ד'דבר' - מיותר הוא.

על יום אחר בו השור נגח. ומאחר ונצרף את שלוש הכתות יחדיו - הרי כעת השור הפך להיות מתם למועד, מה שמשנה את ערך חובת התשלום על בעל השור. ומעלה הגמרא אפשרות מבריקה לכת העדים האחרונה. לימרו הנך שהעידו בתראי על נגיחת השור: אנן, מנא ידעינן שהעידו לפנינו שתי כיתות על נגיחת השור, וכי דכל דקאי בי דינא לאסהודי בתורא קאתו, אנן חשבנו שאנו היחידים שמעידים על השור שנגח, ולחיובי גברא פלגא נוקא אתינן, ואם כן מדוע אמרינן בברייתא שכל הכתות משלמות נזק שלם.

כאשר כל כת היא עצמאית - היא יכולה לנסות לפטור את עצמה

ואם כן גם כאן, כדוגמת הסוגיה ההיא, יש לומר, שמאחר וגם בקרקע יש שלוש כיתות, הרי רק במציאות בה חייבים לצרף את כל ג' השנים שהוא אכל - יש משמעות לחזקה, ואז הם בקלות יתירה יכולים לומר, שבכלל אינם מכירים את שאר הכתות. (אם כי במקרה השור במסכת בבא קמא, העירה הגמרא, כי כל הכיתות רמזו אחת לשנייה). אלא שכאן לכתחילה עצם הבאתן מוכיחה לאיזה כיוון באו להעיד.

במקרה בו ברור לנו מה הטעם בעדותן - לא יוכלו לפרש דבריהם בצורה הפוכה ממה שאנו מבינים

[התוס' כאן מבארים יסוד חשוב בעדות. מה נאמר מצד אחד, והפרשנות שמנסים לצבוע ולבאר את מה שנאמר. ויש כאן נושא של התחכמות, שבעוד שבמקרה השור, אלמלא היינו יודעים שכל הכתות רומזות אחת לשנייה - הרי היה מקום להם לטעון, שהן לא מכירות את שאר הכתות, ולכן לא ניתן לחייבם על עדות מצורפת.

אלא שכאן יש לנו את הכלל שכביכול "אנן סהדי", שעדים הבאים לתאר עובדה מצד ההגנה - לא באו אלא לטובתו. וכאילו הם אינם עומדים בפני עצמם, ויכולים לפטור את עצמם בטענה מפוברקת. כי לנו ברור מעצם זה שהם הובאו על ידו, שלא לכך נתכוונו.]

הרי אלו ג' עדיות -

שהרי העד שהעיד בראשונה,

הוא עצמו - **יכול להעיד בשניה,**

ולא אמרינן אדם קרוב אצל עצמו,

כמו כן אחיו - **יכול להעיד בשניה.**

עדות על ג' שנות חזקה - האופן שהיא נחשבת עדות לעניין עדות והזמה

הסוגיה דנה על עדות של ג' שנים של שנות חזקה. כאשר העדות בנויה משלוש עדויות נפרדות, שעל כל שנה בפני עצמה יש זוג עדים שונה. כאשר יש כאן שני גדרים. גדר אחת הוא היכולת להעיד, מצד שיש כאן אחים. והגדר השני הוא כיצד מערערים את העדות לעניין עדים זוממים.

מתארת המשנה, היו העדים שלשה אחים, המעידים כל אחד על שנה אחרת, והיה עד אחד רחוק מצטרף עמהם [לכל אחד ואחד]: הרי אלו שלש עדויות, לענין הכשר האחים

והיא רבי עקיבא אומר: כתיב "על פי שנים עדים יקום דבר", הרי הכתוב אומר שדוקא "דבר" שלם יאמרו העדים, ולא "חצי דבר". שאי אפשר לקבל עדות המצטרפת משתי כתי עדים, כי כל אחת מהם מספרת רק "חצי דבר".

והוא הדין לגבי חזקת שלש שנים, אי אפשר לקבל כת שאינה מעידה על אכילת הפירות בכל שלשת השנים של החזקה, כי החזקה נשלמת על ידי שלשת השנים כאחד.

ודנה הגמרא: ורבנן, שחולקים על רבי עקיבא, וההלכה כמותם, שהרי רבי עקיבא מחבירו ולא מחבריו, בכל זאת צריכים להתמודד עם טענתו של רבי עקיבא. ואם כן, האי "דבר" ולא "חצי דבר", מאי עבדי ליה, מה הוא בא למעט, לדעתם!?

לכאורה יש להשוות, שכאן מקבלים דבר ולא חצי דבר, בעוד שבעונש הגנב, הרי זה גם על חצי דבר

התוס' מתחילים מנקודת המוצא, כי הן רבי עקיבא המדייק שנדרש שיהיה דבר שהוא שלם דווקא, ולא חצי דבר, והן חכמים גם הם מקבלים דיוק זה. רק שבשל הצירוף שלהם נוצר דבר גמור, ולכן לא מפריע להם, האם היא נבנית מדבר אחד או משני דברים. אלא שיש לשאול על דעת רב נחמן, על מי הוא מסתמך שאומר שאמנם הפסוק מדבר על חמישה בקר, ואפילו חמישה חצאי בקר. שהרי לא רבנן ולא רבי עקיבא מקבלים גדר של חצי דבר.

"בעא מיניה רבא מרב נחמן: גנב שור של שני שותפין וטבח, והודה לאחד מהן, מהו? חמשה בקר אמר רחמנא - ולא חמשה חצאי בקר, או דלמא חמשה בקר אמר רחמנא - ואפילו חמשה חצאי בקר? .. לצפרא א"ל: חמשה בקר אמר רחמנא - ואפי' חמשה חצאי בקר." ובכלל יש להבין מתי זה נחשב שלם, ומה עושה אותו שיוצא מגדר דבר שלם. כי לדוגמא, מאחר והבקר בתחילה היה שלם, הרי גם כל חלק ממנו ממשיך להיקרא בקר. וגם בעדות יש להבין האם היא נחשבת כדבר שלם באיכות, גם כאשר בכמות היא על מחצית הזמן. ובכלל בגניבה הדגש אינו על התשלום, כי אם על עצם הגניבה.

החילוק בין פרשיית עדות לפרשת הקנסות היא הייתור במילה דבר, שהוא רק כאן "הכא", בעדות

בעניין עדות קיים פסוק מפורש (שופטים יט, טו) לא-יקום עד אחד באיש לכל-עון ולכל-חטאת בכל-חטא אשר יחטא על-פיו שני עדים או על-פי שלשה-עדים יקום דבר: כל מילה שאנו יכולים להשמיט ועדיין הכוונה תישאר - הינה מילה שהיא מיותרת, כי את אותה משמעות יכולנו להשיג בלעדיה.

אך מצד שני ברור לנו, כי אין מילה המיותרת בתורה. ולכן אנו אומרים שהיא אכן באה לא להבנת הפשט שבפסוק, שיכל להיכתב על פי שני עדים או על פי שלושה עדים יקום, ואף ללא המילה דבר היינו מבינים זאת לחלוטין.

אלא שהיא באה למטרה אחרת, להכניס לנו את הדרש, שהיא באה למעט חצי דבר. אלא מאחר והמילה דבר מופיעה רק לגבי עדות, ולא לגבי קנסות, הרי אין כל מניעה ששם יהיו גם חמישה חצאי בקר.

וא"ת, **והא איצטריך** ל'דבר' 'דבר' מממון, לאשמועין, דאין דבר שבערוה פחות משנים (גיטין דף צ.).

וי"ל, ד'דבר' דגבי ערוה - **מופנה הוא**; ואפילו למ"ד דלמדין ומשיבין, שמא **ליכא למיפרך מידי**, ואי **איכא למיפרך**, **יש לומר** דלאו מ'דבר' דריש, **אלא** מעל פי שנים עדים **יקום דבר**, **דמשמע** - **יקום כל העדות** ולא חצי, **אבל גבי ממון**, **מה לי ממון גדול**, ומה **לי ממון קטן**, לפי מה שגנב ישלם, **להכי אין סברא למעט חצאי בקר**. **והא דדרשינן** בפרק ד' וה' ('ב"ק דף מ. ושם), גבי שור של שני שותפין 'כופר שלם **ולא חצי כופר**; **שאני התם** - דלכפרה אתי, **דאין אדם מביא חצי כפרה**, חצי חטאת וחצי אשם.

והא דאמרינן התם (גיטין מב:), גבי חציו עבד וחציו בן חורין, דמשלם **חצי כופר**; התם כל הכופר דשייך בו משלם, **וחשיב כופר שלם**, **דלא הרג אלא חצי** בן חורין.

ובפרק יש בכור (בכורות דף מח: ושם ד"ה דרבי), דרשינן 'חמש **ולא חצי חמש**'; התם **נמי** - מצות **פדיונו ה' סלעים**, **ולא מקיימא מצוה בפחות**.

הגמרא מביאה מדוע רבי עקיבא חולק על המשנה, ושואלת, מה חכמים יענו על דבריו

הגמרא מבארת כי משנתנו אינה בשיטת רבי עקיבא. ומבארת את הדברים. דתניא, אמר רבי יוסי: כשהלך אבא חלפתא [אבא שלי, שחלפתא שמו], אצל רבי יוחנן בן נורי ללמוד תורה. ואמרי לה: רבי יוחנן בן נורי הוא זה שהלך אצל אבא חלפתא ללמוד תורה -

אמר לו: אכלה המחזיק שנה ראשונה בפני שנים, ושניה בפני שנים אחרים, ושלישית בפני שנים אחרים, מהו שנקבל את עדותם כדי להחשיב זאת לחזקה?

אמר לו: הרי זו חזקה.

אמר לו: אף אני אומר כן. אלא שרבי עקיבא חולק בדבר זה.

הוא עניין שלם בפני עצמו, ולא יכול להיאמר בו חצי ממון, אלא שזה נקרא ממון גדול או קטן. ומאחר ודין מאה כדין פרוטה, הרי זה אינו דבר שניתן לחצותו.

ואז החשבון הוא שהמילה דבר מתפנה גם בעניין הממונות, כי הכלל של חצי דבר נלמד לא מהמילה דבר, כמו שחשבנו בתחילה, אלא מ"יקום דבר", ואז חזרה המילה דבר להתפנות, והדרשה מול עריות מופנה משני הצדדים, ולא ניתן להשיב עליה.

שלישית, לגבי ממונות, מחצאי בקר לא ניתן ללמוד דבר, כי הסברא מראה שאין כאן כלל חידוש. ואין באים למעט וללמוד מכאן דין כלשהו.

עם היות ודרשנו כי לא ניתן לחלק ממון וחצי ממון - הרי הגמרא כן אומרת שיש לשלול מושג של חצי כופר, ומבארים שההסתכלות אינה על הסכום הממוני שאותו ניתן לחלק, אלא על היותו בדוגמת קורבן

במסכת בבא קמא מובא. "בעא מיניה: שור של שני שותפין כיצד משלמין כופר? משלם האי כופר והאי כופר, כופר אחד אמר רחמנא ולא שני כופרין; האי חצי כופר והאי חצי כופר, כופר שלם אמר רחמנא ולא חצי כופר?". אלא שעונים על כך התוס', שאין כלל להשוות "שאני הכא". כי חצי כפרה יש לו בנוסף לכובע של ממון, גם כובע של קורבן, וכמו שאין מביאים חצי חטאת או חצי אשם, כך המציאות היא שגם אינו מביא חצי כפרה. ונמצא כי מה שאמרו שאין חצי כפרה, לא בא למעט את הממון, כפי שהקשית, כיצד למנו ממון גדול וממון קטן, אלא שם זה בגלל צורת הקורבן. ולכן אין השותפים משלמים את הכופר.

אין להקשות שבהציו עבד וחציו בן חורין מוזכר גדר של חצי כופר

מיד מקשים התוס', והרי כן אנו רואים מציאות של חצי כופר, בחציו עבד וחציו בן חורין. כמובא בגיטין "ת"ש: המית מי שחציו עבד וחציו בן חורין, נותן חצי קנס לרבו וחצי כופר ליורשיו". והחשבון הוא חצי קנס - משום חצי העבד שבו - לרבו, כשאר כל עבד שהומת על ידי שורו, שהוא משלם קנס שלשים שקלים לאדונו. וחצי כופר - משום חצי בן החורין שבו - ליורשיו, כדין שור שהמית בן חורין, שבעל השור משלם ליורשיו כופר;

וגם כאן מתרצים התוס', שהוא נותן את מלוא התשלום עבור חצי בן אדם. כלומר, לא שבאת לחצות את הכופר, אלא מאחר והאדם הוא זה שחצוי - הרי אתה משלם את מלוא הכופר הנדרש לו - ואכן התוצאה הינה חצי כופר, דלא הרג אלא חצי בן חורין.

מביאים התוס' ראייה מעולם אחר - פדיון הבן, שיש דברים שאינם יכולים להיחצות

המשנה בבכורות מביאה ציור מעניין (ונביא רק את שיטת רבי מאיר, שעל כך נסוב הדין). מי שלא בכרה אשתו עדיין, וילדה שני זכרים תאומים ואין ידוע איזה הבכור, הרי האב נותן חמש סלעים לכהן, שהרי ודאי נולד לו בכור.

ואם מת אחד מהן בתוך שלשים יום שעדיין לא הגיע זמן החיוב:

עד שאנו באים לחדש מהמילה דבר בעדויות, שהיא באה כדרשה למעט חצי דבר - לכאורה היא כבר תפוסה לדרשה אחרת

המשנה האחרונה בגיטין מביאה את דברי בית שמאי האומרים, לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר ערוה, שנאמר: כי מצא בה ערות דבר. ובגמרא הקשו להם בית הלל, מאחר וכבר נאמר בפסוק ערוות, הרי ברור הדבר שהוא לעניין זה, ואם כן גם המילה דבר מיותרת. אלא הם מדייקים מהמילה דבר דרשה מחודשת. נאמר כאן דבר ונאמר להלן דבר, על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר, מה להלן בשני עדים, אף כאן בשני עדים.

אלא אם כן, עולה מאליה הקושיה, שהרי המילה דבר בעדויות שהבאנו כבר נלמדת לגבי העדים בראיית מעשה הערוה, שאין האשה נאסרת על דבר כה חמור כמו זנות, אלא אם כן יש בה שני עדים. וכעת, לאחר שתפסנו את המילה דבר, לגזירה שווה עם פרשה אחרת (עריות). כיצד הינך בא ללמוד ממנו את הדרשה דבר ולא חצי דבר, הדנה באותה הפרשה?

על מנת להבין את מהלך התוס' לגבי גזירה שווה נדרשת הקדמה - לעניין מופנה

ראשית יש ללמוד את המושג מופנה מצד אחד או משני צדדים. הרעיון הוא שכאשר קיימת מילה שאינה נדרשת בפסוק - הרי היא מופנה, וכאילו מתפנה לעניין דרשה. וגזירה שווה הינה השוואה של מילה הקיימת בשני הפסוקים, ומאחר ויש עניין הנלמד בפסוק אחד - הרי הוא מתפנה לדרוש את אותו העניין גם במקום האחר. מובן שהדרשה טובה יותר, כאשר המילה מופנית משני הצדדים, ודרגת הביניים, שהיא מופנה רק בפסוק אחד. ועל כך מובא במסכת נדה כב, א מחלוקתם של רבנו ורבי ישמעאל, שיש כאן שלוש דרגות.

[א] כל גזרה שווה שאינה מופנה כל עיקר - אין למדין הימנה! שרק מפסוק מיותר, שאינו נצרך לגופו למדים גזירה שווה.

[ב] מופנה מצד אחד - לרבי ישמעאל למדין, וגם אם ישנה פירכא מסברא לחלק בין הדינים אין משיבין, לרבנן למדין אם אין פירכא מסברא, ומשיבין כשיש פירכא, ודוחים הגזירה שווה.

[ג] מופנה משני צדדין - דברי הכל למדין ואין משיבין!

החשבון של הגזירה שווה עם המילה דבר

ועכשיו נערוך את החשבון על הלימוד של הגזירה שווה בין ממון לעריות. אכן המילה דבר בעריות היא מופנה. ולשיטת רבנן למדין ומשיבין, ראשית, אולי לכתחילה אין כל קושי, על מה בכלל נדרש לפרוך את הסברא - ולכן היא נשארת בתוקף.

שנית, אפילו אם תרצה להקשות, כאן בכלל אין מקום להקשות. באשר הדין כאן איננו מהייתור של המילה דבר, אלא מרצף המילים "יקום דבר". והמסר הנלמד בפסוק, שעל פי שניים עדים תקום כל העדות, ולא רק חלקה. וכמו הסברא שהם צריכים להעיד על כל ג' השנים, כי פחות מכאן אין מציאות של דבר. ואז חצי דבר מבחינה איכותית הוא כלום. אבל את המושג של ממון, כלל לא ניתן להבין כך, כי ממון

ולא ראו כי אם אחת בגבה,
ובדקו למחר אותם עדים עצמן,
ולא ראו כי אם אחת בכריסה,
 בשתי כתי עדים - **חשיב חצי דבר,**
 אף על פי שראו כל מה שיכולין לראות.

ולא דמי לעדות חזקה,
 דהכא - אין עדותן עדות,
בלא עדות שנים אחרונים,
ואין מועיל לשום דבר בעולם,
 לכך הוי - **חצי דבר;**
אבל שנים בראשונה,
אף על פי שאין עדותם מועיל לענין חזקה,
מכל מקום,
נפקא מינה בעדותן לשלומי פירי,
 ודבר שלם הוא.

חכמים מביאים מקרה - בו עם היות ושתי כתות עדים
העידו על חצי דבר - לא ניתן להברם לעדות אחת

ראינו במשנה, כי לדעת חכמים ניתן לחלק את שלוש שנות החזקה לשלוש עדויות משלימות, שכל זוג עדים מעיד על שנה אחרת, ולשיטתם, אין זה נקרא חצי דבר. אלא שרבי עקיבא חלק ודרש שעל פי שניים עדים יקום דבר, והרי המילה דבר מיותרת היא, אלא באה לדרוש, דווקא דבר - עניין שלם, ולא חצי דבר. אלא שנחלקו בהגדרה זו. ונקדים כי מי שהופכת להיות נערה, נהיית גדולה כשהביאה שתי שערות בו זמנית, אלא שאין שתי השערות צריכים להיות במקום אחד. אבל צריך שיראו שתי שערות.

ומאחר ורבנן חולקים עליו בעדות של ג' שנים, הרי הם נדרשים לתת דוגמא, היכן תהיה דרשת רבי עקיבא - דבר ולא חצי דבר. שהרי לא על עצם הדרשה הם מחולקים איתו, אלא האם המציאות של ג' שנות חזקה נכנסת לגדר זה. ורבנן האי דבר - ולא חצי דבר מאי עבדי ליה? ומציעה הגמרא אפשרות שמייך תדחה אותה. אילימא למעוטי אחד אומר אחת בגבה ואחד אומר אחת בכריסה, האי חצי דבר? - חצי עדות היא! (שהרי אין לנו שני עדים אפילו על שעה אחת). אלא למעוטי שנים אומרים אחת בגבה ושנים אומרים אחת בכריסה. ובמקרה הזה עם היות ועל כל שעה יש עדות שלימה, הרי שעה היא רק פרט, ולא מציאות אחת. והעדויות חייבת להיות על המציאות ולא על הפרטים. ואף כאן יקבלו חכמים את הדרשה, ויאמרו שמאחר וכל כת העידה על חצי דבר - אין כאן עדות. ובכך הדגימה הגמרא, מקרה, בו חכמים משתמשים בכלל זה - על מנת להכריע שאין כאן גדר עדות.

הרשב"ם בשל הקושי בעדות - רוצה שהשערות יצמחו
במקום אחד, שתהיה ראייה אחת על הכל

מחלק הרשב"ם שהעדויות לגבי שערות, צריכה להיות שניתן לראות בבת אחת את הכל. כי כאן חייבים להבין את המציאות, שאף שמעידים היום על שעה אחת בגבה, ולמחרת מעידים על שעה בכריסה - לא ניתן לצרף זאת, כי קיימת מציאות של שומא, ופירושו שהשער נשר, ולכן נדרש

הרי האב פטור, כי הרי ספק הוא אם החי הוא בכור או לא, ומספק אינו נותן, שהכהן מוציא מחבירו הוא, ועליו הראיה. ואם מת האב של התאומים, והבנים - שאין ידוע איזה מהם הוא הבכור - קיימים, כך הוא דינם לענין פדיון: רבי מאיר אומר: אם נתנו פדיון לכהן עד שלא חלקו את נכסי האב - נתנו, ואין יכולים להוציא מהכהן, ואם לאו, שחלקו תחילה את הנכסים, הרי אלו פטורין.

הגמרא מבארת מדוע לשיטת רבי מאיר לא ניתן לחצות. ולכן סובר רבי מאיר, שלפני החלוקה כשעדיין הם יורשים על כל חמשת הסלעים, הרי הכהן נוטל את כל חמשת הסלעים מכח שעבוד האב, אבל לאחר שחלקו ונעשו כלקוחות על מחצית הירושה, נמצא, שאין הכהן יכול ליטול אלא חצי חמש, ושוב אינו נוטל כלום.

ומעירים שם התוס', להשוות לגבי חמישה חצאי בקר, שהבאנו בתחילה. "דרבי מאיר סבר חמש - ולא דמי לחמשה בקר דמסקינן (ב"ק דף ע"א): אפילו חמשה חצאי בקר אמר רחמנא - דתשלומין נינהו, ויש לו לשלם מה שהוא חייב. אבל הכא - "מצות חמש סלעים" - רחמנא רמי עליה, ולא מקיימא בפחות מחמש, אף על פי שיכול לשלם לעשרה כהנים בזה אחר זה - לא דמי הכא, דלא משתעבד אלא בחצי חמש."

גם בריבוי סוגיות - יש להבין מה העיקרון, וכיצד בכל
מקום יש הבדל לגבי מה שישאלנו עליו

[התוס' נוגעים בשאלת כמות מול איכות. דבר שהוא איכות לא ניתן לחצותו, שהרי אין חצי בן אדם. ולכן אגב בחציו עבד וחציו בן חורין מה שניתן לחצות זה את זמן עבודתו, כי זמן הוא דבר כמותי. וכמו כן בממון - שהרי מה לי ממון קטן ומה לי ממון גדול. ולכן יכול להיות אפילו חמישה חצאי בקר. לעומת זאת עדות על מקצת הג' שנים - היא דבר איסור, ונדרש שיעידו על דבר שלם.

עדות בעריות היא על ידי שני עדים, כי נדרש דבר שלם. כפרה היא עניין שלם - ולכן שור של שותפין אינו מביא כפרה, כי מדמין זאת לחצי חטאת או חצי אשם, והרי אין חצי קורבן. ובחציו בן חורין - הרי הוא עצמו חצי אדם, ומביאים את מלוא צד הכפרה שבו. וגם כאן בכור נותן לכהן חמישה סלעים, כי זו מהות המצווה, שהיא מצווה אחת, שיש לה ערך של חמישה סלעים. ולכן אינה יכולה להתחלק.

ומילות המפתח של התוס', באשר מדובר על השוואה הינם "אבל גבי", "שאני התם", "התם", "התם נמי". שכל אחד מהן הוא דבר איכותי, ולא ניתן להשוותו לדבר כמותי של ממון, שניתן לחצותו.]

אלא למעוטי שנים אומרים אחת בגבה -

אומר רשב"א,

דאין צריך לחלק כפירוש הקונטרס;

דאפילו [היתה] חשובה גדולה,

כשבדקו שני עדים היום בכל מקום,

כיון דאמר דהויא חזקה,
אף על גב דמכחשי אהדדי,
 משום דתרווייהו אחזקה קמסהדי,
אלא מעתה אחד אומר,
 אכלה ראשונה שלישית וחמישית,
 ושנית ורביעית וששית הניחה בורה,
 כדרך מוברי באגי,
 ואחד אומר,
 לא כי,
 אלא אכלה שניה רביעית וששית,
 וראשונה שלישית וחמישית - הניחה בורה,
הכי נמי דהויא חזקה,
אף על גב דמכחשי אהדדי,
כיון דתרווייהו,
מיהא אחזקה קא מטהדי.

[דף נו עמוד א].

ומשני,
דהכא - לא מכחשי אהדדי,
 דבין חיטי ושערי - **לא דייקי אינשי.**

אף על גב דדייקי בין מנה שחור למנה לבן,
 בזה בורר (סנהדרין דף ל:);
 התם - **צריכי למידק,**
 שחייב לשלם כאותו מנה שלוה,
 אבל הכא - **לא דייקי,**
דבכל ענין שיאכלנה,
 חטין או שעורים,
הויא חזקה.

ומיהו,
 זה אומר אכלה חטין וזה קטנית,
 עדותן **בטלה,**
דאפילו בלא דקדוק,
אין אדם טועה בין חטין לקטנית.

מהלך הגמרא על התקפת רב נחמן על דברי רב יהודה
 המשנה אמרה כיצד חלוקת הממון לגבי העדים שהזימו.
 "היו שנים מעידין אותו שאכלה שלש שנים, ונמצאו זוממים
 - משלמין לו את הכל. שנים בראשונה, שנים בשניה, ושנים
 בשלישית - משלשין ביניהם."

הגמרא הביאה את דברי רב יהודה: "אמר רב יהודה: אחד
 אומר אכלה חטים, ואחד אומר אכלה שעורים - הרי זו חזקה."
 כלומר, מאחר ושניהם מעידים על אותן השנים, הרי הפרט
 האם היה זה חטין או שעורין - לא מדקדקים אנשים על כך,
 ועל כן מצטרפת עדותן, ויש בזה חזקה.

אלא שעל כך מקשה רב נחמן, מתקיף לה ר"נ: אלא מעתה,
 אחד אומר אכלה ראשונה שלישית וחמישית, ואחד אומר
 אכלה שניה רביעית וששית, הכי נמי דהויא חזקה! (כלומר,

שתהיה ראייה אחת של שתי שערות. ויש כאן דמיון לעדות
 שכת עדים אחת רואה את הרוצח מכיוון אחד, ואילו כת
 שניה רואה את הרוצח מכיוון שני.

אפילו ראו את כל גופה, וחזרו אותם העדים למחרת -
הרי מאחר וכל פעם היה רק חצי דבר, שעה בודדת -
אין זו עדות

דוחים התוס' בשם הרשב"א. וכאן הם משנים מעט את
 המציאות. כת עדים אחת ראתה את כל גופה, הן כריסה והן
 את גבה - אלא שביום הראשון ראו שעה במקום אחד, כגון
 גבה. ואפילו אותה כת של עדים, למחרת, שוב ראתה את כל
 גופה, אלא שהפעם ראו בכריסה, הרי עם שראו בבת אחת
 את כל מה שיכלו לראות, הרי זה חצי דבר אף לרבנן. עם
 היות ויכלו בכל אחד מהימים לראות את כל חלקי גופה, ולא
 בזה הוא החיסרון בראייתם.

עדות על שנה ראשונה - יש בה שני גדרים, כצירוף
לחזקה ותשלום על הפירות

[אחד מכלי הנשק החזקים של הלמדן הוא החילוק.
 אכן החלק של העדות לשנה הראשונה, לצורך חזקה,
 עומד ותלוי הוא בעדויות של השנים הבאות. עד שלא
 תהיינה שלוש שנות חזקה - הרי לא נוצרה מציאות
 חזקה כלל. והתוס' בחרו להדגיש זאת בלשון חריפה
 "ואין מועיל לשום דבר בעולם".

וכאן לגבי עדי החזקה, משתמשים בכלי של "אף על
 פי .. מכל מקום". אכן אנו מקבלים שלעניין חזקה -
 אין זה מועיל. אבל היא נקראת עדות, כי בעזרת עדות
 זו, ניתן יהיה לחייב את המחזיק על הפירות שאכל.
 ומבלי קשר על החפצא עליו אנו דנים (החזקה) - הרי
 יש כאן מציאות של עדות, ולכן היא נקראת דבר שלם
 ולא חצי דבר.]

אלא מעתה אחד אומר אכלה ראשונה שלישית
כו' -

פירש הקונטרס,
 דר"נ היה סבור,
דרב יהודה איירי ב'אחד אומר אכלה חטים',
היינו ראשונה שלישית וחמישית.

ואין נראה,
דא"כ מאי פריך,
 'אלא מעתה אכלה ראשונה כו'.

אין הכי נמי דלסברתו אמר רב יהודה דהוי חזקה,
 והכי הוה ליה למיפרך,
אמאי הויא חזקה,
והא אין שום אדם אומר שאכלה רצופין,
ולא דמי לר' יהושע בן קרחה.

ונראה לפרש,
דר"נ ידע דתרווייהו אחדא שתא קמסהדי,
 וה"פ,

התוס' דייקו במילות המפתח של הגמרא, ומתוך כך לא ניתן לשיטתם לקבל את פירוש הרשב"ם

[הביטוי "אלא מעתה" הוא חידוש, ולכן התוס' בחרו לומר, כי עד עתה קיבל רב נחמן את שיטת רב יהודה. ולא שחלק על עצם דבריו. ומילות המפתח הינן "ונראה לפרש, דרב נחמן ידע דתרווייהו אחד שתא קמסהדי, והכי פירושו". ונקודת ההשוואה היא ששניהם מעידים על חזקה, ולכן היה צריך רב נחמן להשוות זאת עם מקרה אחר וחדש שהוא לדעתו דומה. ועל כן הביאור שענו לו, שאינך מבין כי בכלל עם היות וכל אחד אמר משהו אחר - אין זו הכחשה. ולכן גם הגמרא עונה לו בסגנון כנגד ההשוואה "הכי השתא", וכי היאך בכלל ניתן להשוות, מקרה בו יש הכחשה למקרה בו כלל אין הכחשה.]

לא ניתן לומר שמעצם זה שבאים שניהם להעיד על חזקה, שתועיל בשעה שיש הכחשה בדורה בשנות העדות, אבל טעות שרגילים לטעות כמו חטים או שעורים, נחשב כאילו העידו אותו דבר, ולא תהיה הכחשה

מתרצים התוס', כי אכן רב נחמן ידע כי רב יהודה מעמיד את עדותן על אותה שנה, ולא שכל אחד מהם העיד על שנה אחרת. (ולא כפירוש הרשב"ם). אלא שמה שחשוב לנו שהם מעידים על שנות חזקה. ואם כן יש לדמות זאת למקרה אחר, שבו כל אחד מהם מעיד על שנים אחרות, שזו סתירה על המציאות, ועם היות שכל אחד בא לומר, כי יש כאן חזקה. הרי ברור שלהעיד על שנה ראשונה שלישית וחמישית, פירושו של דבר, שהוא מעיד כי לא אכל בשנים השניה הרביעית והששית, שהרי מדובר במקום בו מוברי ארעא, וחייבים שיהיה הפרש. ולכן קושייתו הינה שמאחר ויש כאן מציאות מוכחשת - לא יכולה עדותן להצטרף.

ואכן על כך מתרץ לו רב יהודה, ברור לי כי בציור עליו דיברת יש הכחשה ברורה, אלא מה שאני אומר, כי מאחר ואנשים טועים בין חטים ושעורים, הרי זו טעות בגדר הסבירות, וכאילו אומרים על אותו דבר, רק שכל אחד אומר זאת בלשונו. וניתן לבאר זאת לדעתי כמו אחד אומר שהירח היה בגובה שתי קומות והשני אומר שהירח היה בגובה שלוש קומות, שזה שיעור בו האנשים אינם מצליחים לדקדק, ולכן עדותן מצטרפת.

שלוש דרגות בטעויות, מנה לבן ושחור, שהוא חלק ממהות העדות, ולכן משמעותי. חטים או שעורים, שגם אינו משמעותי, וגם רגילים אנשים לטעות - ובו עדותן מצטרפת. חטים או קטניות, שעם היות ואינו משמעותי, אך אין אף אדם שיחליף ביניהם - ועדותן מוכחשת, ותיבטל.

הגמרא בסנהדרין דנה על בדיקות שניתן לשאול. נהרדעי אמרי: אפילו אחד אומר מנה שחור ואחד אומר מנה לבן - מצטרפים. ובתחילה ניסתה הגמרא לומר שהם סוברים כרבי יהושע בן קרחה. אלא דחתה הגמרא בסנהדרין, שמאחר והכחישו זה את זה, הרי אינם מצטרפים.

מקום השאלה היא, שאם אנו נדייק בעדותן, הן לגבי השנה והן לגבי התוכן, הרי על מנת ששני הדברים יהיו נכונים, ולא שעל אותה שנה האחד יאמר שאכל חטים והשני יאמר שאכל שעורים, הרי נחלק ונאמר, כי אכן אכל בשנים האי זוגיות חטים, ויש לנו רצף של שלוש שנות חזקה לכל אחד ואחד. ובשנים הזוגיות שעורים. אלא שאם כך אין לנו עדות מושלמת. וזו היתה קושיית רב נחמן.

עונה לו רב יהודה, כי בוודאי לא על כך התכוון, והתשובה היא במילות המפתח של הגמרא "הכי השתא", שהן סותרות לחלוטין חשיבה שכזו. כי אם שאכן כל אחד מהן העיד על כל אותם הג' השנים. ועם היות שכל אחד אמר שגדל דבר אחר - הרי [אין אנשים מבינים יפה בין קמת חיטים לקמת שעורים]. וכאילו העידו שניהם עצמחה תבואה, בכל השנים הללו.

מהלכו של הרשב"ם בדברי רב נחמן - כיצד הוא הבין את דברי רב יהודה, והגיע לכך, שהבין שיש תועלת לנהוג באופן של אמילה לסיווגין, על מנת לא להשיבית את הקרקע

גם כאשר באים התוס' לחלוק על הרשב"ם, הרי תחילה הם מביאים את תמצית דבריו. כי כאן הרשב"ם לומר, כי רב נחמן לא היה יודע טעמו של רב יהודה המפורש לפנינו, דבין חטין ושעורין טעו אינשי. אלא סבירא ליה דהא דקאמר רב יהודה אחד אומר אכלה חטין ואחד אומר אכלה שעורין כו' לאו באותן ג' שנים דקמסהיד האי מסהיד האי, דאם כן - עדות מוכחשת היא ותיבטל.

אלא סבירא ליה לרב נחמן דהכי קאמר רב יהודה, אחד אומר אכלה חטין ג' שנים, כפי מנהג עובדי אדמה ואחד אומר אכלה שעורים שלש שנים כפי מנהג עובדי אדמה והיינו שש שנים בדילוג. ושאלתי לעובדי האדמה ואמרו לי שלעולם כך הוא המנהג, שנה אחת חטין ושנה אחת שעורין כן כל הימים ואינה צריכה שביתה כלום - הרי זה חזקה, שהרי אין מכחישים זה את זה כלל, וממ"נ כל אחד מעיד שאכלה שני חזקה, והלכך הויא חזקה.

מילת קישור יש לה משמעות, ושימוש במילת קישור מסויימת - מוכיחה כי מונת רב נחמן בהבנת רב יהודה היתה שונה

הגמרא מביאה בתחילת הפרק את שיטת רבי יהושע בן קרחה, כי לא ניתן לצרף עדות, אם לא שיראו שניהם כאחד. ומאחר ורב נחמן כך הבין את דברי רב יהודה, ואז הוא אומר וחזור על דבריו כפי שהוא מבין, ועל כן הוא מקשה עליהם.

לכן לא נראה לתוס', שהגמרא תשתמש בביטוי החריף אלא מעתה, שבא לשלול אותו. ואם הוא רק הביא כשיטת רבי יהושע בין קרחה, הרי סגנון דבריו היה צריך להיות שונה, וכפי שהם ממשיכים את דבריהם.

אלא או שהיו נדרשים העדים לומר, שאלו שנים רצופות ולא בדילוגין, כי לשיטתך אין אף אחד שסובר כן, ואפילו לשיטתו הרי אין כאן עדות כלל.

אלא שכעת הגמרא בשם רב אשי אינה מקבלת את סברתו של רבינא. וקובעים מפתח אחר להבנת העדות. עלינו לחשב, כמה השפיעו האחים בעדותם, על התוצאה הכוללת. אמר ליה רב אשי: מי דמי? התם - במקרה של המשנה - בו כל אחד מהאחים לכל היותר היה עד אחד, ותמיד היה מולו עד אחר. וממילא כללות האחים הצליחו להשפיע רק על מחצית התוצאה. והגמרא מדגישה שמחצית אינה שלושה רבעים, כי כבר אנו הולכים לבאר מה התרחש במקרה שהגמרא הביאה. לא נפיק נכי ריבעא דממונא אפומא דאחי, הכא - במקרה שלנו - אחד אחד השפיע על המחצית, והאח האחר השפיע על עוד מחצית מהחצי השני - כלומר פרט לרבע - הכל היה על פי האחים. ובלשון הגמרא. נפיק נכי ריבעא דממונא אפומא דאחי. ואגב נראה לי כי הגמרא הבליטה זאת, בכך שלא אמרה כי הם היו שלושה רבעים, אלא הביטוי שהם העידו על הכל, למעט, ויש רק להחסיר את הרבע הלא משמעותי.

הגמרא בכתובות מבארת מהי התקנה שעשו, במקרה ומת אחד העדים, על מנת לעקוף את הבעיה, שיעיד לבדו על שלושת רבעי השטר

המשנה בכתובות (כ, ב) מביאה את מחלוקתם של רבי וחכמים לגבי הודאת האדם לגבי כתב ידו. זה אומר זה כתב ידי, וזה אומר זה כתב ידי - צריכין לצרף עמהם אחר, דברי רבי; וחכמים אומרים: אינם צריכין לצרף עמהן אחר, אלא נאמן אדם לומר זה כתב ידי.

מביאה הגמרא את הטעם למחלוקתם, כי מה שדקדק רבי להביא עד נוסף, כי הם מעידים על עצם כתב ידם, ונמצא שנדרש שני עדים על הכתב, ולכן הוא לבדו אינו מספיק. ואילו חכמים לומדים כי הם בעצם מעידים לא על הכתב אלא על המנה שיש בשטר, כלומר העדות הינה על ההלוואה, ונמצא שמאחר והם כבר שניים - יש כאן עדות שלימה, ואין צורך בשני עדים לכל חתימה.

אלא שהגמרא מקשה, שאם כן לא חידשה הגמרא דבר, אלא מאחר והדברים כה פשוטים, לובה עלינו להבין מה הוסיפה הגמרא, ומתוך שאלה זו, חידשה הגמרא הבנה חדשה בדברי רבי. כי בעצם הוא מסתפק בדבר, וכל מה שהצריך שני עדים על כל חתימה הוא רק מצד הספק. וחידשה הגמרא, שאם נאמר שזה מצד הספק, הרי בשעה שמת אחד מהם, לא ניתן שהעד החי יעיד על חתימת ידו של חבירו, כי מאחר והתורה אמרה על פי שניים עדים יקום דבר, כלומר, כל עד הינו בשווה. וכאן במקרה והוא יעיד גם על כתב ידו של השני, אפילו עם אדם יחיד נוסף, יוצא כי הוא מעיד על שלושת רבעי הממון, ולכן יצריך רבי שיבואו שניים חדשים, על מנת להעיד על החתימה. כי זה על הצד שעל המנה שבשטר הינם מעידים. ויש להחמיר בדבר.

אלא שמתוך כך, מקשה הגמרא לדעת חכמים, הסוברים כי על ההלוואה עצמה הם מעידים, מה יקרה שקיימת מציאות בה עד אחד נפטר, ולא קיימים עוד שני בני אדם להעיד על כתב ידו של הנפטר, אלא רק אדם נוסף, וכי כך לא יוכלו לקיים את השטר? ומתוך מציאות בעייתית זו מציעה הגמרא בשם אביי פיתרון, שהעד שנשאר בחיים יכתוב את חתימת ידו על חרס, ויניחה בבית הדין, והם עצמם אלו שיקיימו את

מדייקים התוס', שהנה רואים אנו שעל שינוי קל בין מנה לבן ושחור, כן מקפידים האנשים, ולכן זו נקראת הכחשה. ואם כן עולה שאלת אף-על-גב, שהיא יותר הבהרה ולא קושי אמיתי, מדוע כאן בין חטים ושעורים, שלא נקפיד.

ועונים אכן התוס', שאין מקום להקשות, ששם יש הקפדה יתירה, מכיוון שצריכים לראות האם החזיר לו כדוגמת אותו סוג מנה שלוה. ואילו כאן, העיקר שהוא אוכל תבואה שלוש שנים, ומשום כך אין האנשים מדקדקים בדבר כה טפל, שאינו חלק משמעותי במהות, אלא כאילו אומרים תבואה באופן כללי, ועל אותה תבואה, יקרא האחד לזה חטים והשני יכול לקרוא לזה שעורים, וממילא אין הכחשה בדבריהם.

אמנם מדייקים התוס', שאם האחד היה אומר שאכלה חטים, והשני היה אומר קטנית, הרי זה כבר פער משמעותי, ואם זאת היתה המציאות, הרי מאחר ואף אחד לא יקרא לקטנית חטים או לחטים קטנית - הרי זו הכחשה ברורה, ועדותן בהכרח תהיה בטילה.

הכא נפיק כולה ממונא נכי רבעא [דממונא] אפומא דאחי -

ואף על גב דיש תקנה,

נדאמרינן בפרק ב' דכתובות (דף כא. ושם),

דאם מת אחד מן החתומין,

ואין שנים מן השוק להעיד עליו,

לכתוב חתימת ידיה אחספא,

ושדי לבי דינא ומחזקי ליה כו';

הכי נמי הכא,

אלא דרבינא בעי למימר,

דבלאו הכי יכול אחיו להעיד,

והוה מדמה למתניתין.

תיאור המעשה עם השטר המזבא בגמרא, בו על חתימת העד שימת, הגיע אח של העד השני, ונמצא כי המשפחה העידה על הכל, פרט לרבע

הגמרא מספרת על ההוא שטרא, דהוה חתימי עליה בי תרי, שכיב חד מינייהו, אתא אחוה דהאי דקאי וחד אחרינא לאסהודי אחתימת ידיה דאידך; כלומר, מאחר ועל השטר חתומים שניים, אלא שאחד מהם נפטר, הרי מי שחי - בא והעיד על חתימתו. אלא שעל חתימת המת מגיע אחיו של העד הראשון. כלומר, השלב הראשון לפני שאנו דנים מה יהיה הדין, הוא תמיד להבין את המציאות.

השלב השני, כשאנו באים לפסוק את הדין, וחלק ממנו הוא ההשוואה למקרה אחר. ואכן מספרת הגמרא, כי סבר רבינא למימר: היינו מתני' ג' אחין ואחד מצטרף עמהן, כי להעיד על חזקת קרקע, הרי אפילו יהיו שלושה אחים, שכל אחד מהם יעיד על שנה אחרת, ובכל שנה יהיה עמו אדם שאינו מהמשפחה, אלא אדם אחר, הרי כל עדות הינה עצמאית, ולכן היא תקינה. מה שניסה רבינא לדמות, כי כאילו כל אחד מעדי השטר הוא עניין בפני עצמו, בדומה לשלושת השנות חזקה, שכל אחת עומדת בפני עצמה.

חזקה הוא שימוש קבוע, אשר אלמלא שקנה זאת - היה השני מקפיד, בעוד שעל דבר שלכתחילה למרות השימוש לא היה מקפיד - הרי אין בכוח ריבוי מעשיו ליצור בכך בעלות

המשנה מביאה שני מקרים חלוקים, ברישא אין חזקה, בעוד שבסיפא כן יש חזקה, ובהכרח הגמרא צוללת לבאר את הטעם לחילוק בין שני המקרים. וזה לשון המשנה. "אלו דברים שיש להן חזקה, ואלו דברים שאין להן חזקה: היה מעמיד בהמה בחצר, תנור, ריחים וכיריים, ומגדל תרנגולים, ונותן זבלו בחצר - אינה חזקה; אבל עשה מחיצה לבהמתו גבוה עשרה טפחים, וכן לתנור וכן לכיריים וכן לריחים, הכניס תרנגולין לתוך הבית, ועשה מקום לזבלו עמוק שלשה או גבוה שלשה - הרי זו חזקה."

ואכן הגמרא מביאה את רב נחמן בשם רבה בר אבוא, שכאן מדובר בחצר השותפין. ורשאי כל שותף להשתמש במלוא החצר כרצונו. לשם כך היא הרי נבראה. ולכן וודאי שלא יקפיד על כך.

אולם בשעה שהוא יוצר מחיצה - הרי הוא מוכיח, כביכול בעלות אישית, ומונע מחבירו להיכנס לתחום של המחיצה, הוא מכניס רכוש שלו בחלק מהשטח, ותוחם אותו במחיצה, מה שמראה התנהגות בה כאן הוא היחיד, ובכך שהוא עוקר את שימוש החצר הכללית כחצר שותפין, הרי הוא מקפיד עליו, כי כך לא מתנהג שותף, אלא הינך מתנהג כבעלים יחיד בשטח זה.

הקדמת דעת שמואל לגבי חזקת השותפים נחוצה על מנת להבין את מה שקשור לסוגייתנו

על מנת להבין את קושיית התוס', יש להקדים תחילה מה שנאמר בפרק זה לעיל. המשנה (ב"ב מב, א) אומרת כי השותפין - אין להם חזקה. כלומר, כל כמה שישתמשו בנכס המשותף - אף אחד מהם אינו יכול לקנות, כי עדיין השם השותפות הינו על כלל הנכס או השדה או החצר. אלא שבאה הגמרא וצמצמה כי עם היות ואביו של שמואל וכן לוי גורסים כך במשנה - הרי שמואל עצמו לומד כי השותף יש לו חזקה.

אלא שכעת הגמרא מביאה שתי אמרות של שמואל, שנראות כסותרות זו את זו. ומתוך הסתירה המדומה מחלקת הגמרא שיש כאן בעצם שני מקרים נפרדים, מה שמחדד לנו את ההבנה, מתי לשותפים יכולה להיות מציאות בה האחד מהם יכול להחזיק רק לעצמו, עם היותו שותף. כלומר, שהמעשה שעשה מוכיח, כי הוא יצא מגדר השותפות, כי על מנת לעשות מעשה שכזה - סימן לעצמו - כאן אינני שותף.

הצגת הסתירה לכאורה בדברי שמואל - האם שותפים יש להם חזקה אם לאו

מצד אחד אנו רואים, כי מה ששמואל אינו גורס במשנה את השותפין, הרי זה עצמו מוכיח למה שאמר מפורשות השותפין מחזיקים זה על זה (כלומר אם רק האחד אוכל ג' שנים הרי יש לו חזקה), ומעידין זה על זה (אם יבוא מערער ויטען), ונעשים שומרי שכר זה לזה (כי בזמן שרק האחד משתמש, הרי חלף זכות עבודתו כעת, הרי שבאותה שעה הוא שומר שכר לשותפו).

כתב ידו על ההלוואה המקורית, כי מאחר וכעת הם מכירים את חתימת ידו, ובכך נרויח שהוא לא יידרש להעיד על כתב ידו באותה ההלוואה. ואז הוא עם העד הנוסף, אותו עד אחר שהביאוהו מן השוק, ויעידו על המחצית השניה של השטר. ונמצא שלא העיד על שלושת רבעי השטר.

עם היות ויכולנו גם כאן להשתמש בתקנה שהאח שנשאך יכתוב על חספא, וממילא בית הדין הם שיעידו על חתימתו - יש להבין מדוע חלק רב אשי על דברי רבינא

[מעלים התוס' תמיהה, בקושי של שאלת אף-על-גב, שאינו קושי אמיתי. מדוע חלק רב אשי כאן על דברי רבינא. והרי היו יכולים להשתמש גם במקרה שלנו עם אותה תקנה, שהגמרא בכתובות הביאה, על מנת שלא יוציאו את כל הממון למעט רבע על פי עד אחד.

ומתוך קושיא זו עונים התוס', שאכן באמת גם כאן יכול היה להשתמש בתקנה. ואכן לא זה הוא הקושי. אלא רבינא כלל לא התייחס אליה, כי אם למשנה, בלא שתהיה תקנה, ומילת המפתח בהבנת התוס' הינה "דבלאו הכי יכול להעיד". ואכן הביטוי בלאו הכי יכול מופיע בעוד כמה מקומות בתוספות. והקושי הוא על מה שדימה את המקרה למשנה, וזה לא היה נכון, כפי שהתבאר בגמרא, ואכן הבאנו לעיל ביאור זה.]

[דף נו עמוד ב]

בשותפין עסקינן דבהעמדה כדי לא קפדי -

תימה,

דאמר הכא דהיכא דקפדי - קני,

והאמר לעיל (דף מב:),

דשותפין - אין מחזיקין זה על זה,

דפעמים מניח האחד להשתמש לחברו ג' שנים,

ואח"כ ישתמש הוא.

וי"ל,

הא - דנחית לפלגא,

והא - דנחית לכולא,

להאי גיסא או להאי גיסא,

כדאמר לעיל.

ועוד נראה,

דיש לחלק בין שדה לחצר,

דהכא מידי,

שבתים אלו פתוחין לחצר זה,

דכיון שהוא יוצא ונכנס דרך חצר זה,

היכא דקפדי - אין מניח לו לעשות זה,

אי לאו דזבנה מיניה.

החובה להבין היטב את הגמרות שהתוס' שולח אליהם – מאחר וזה ממש מסייע לאחר מכן להבין את דבריהם

[יש לשים לב, כי עד עתה פרט לכך שניגשנו לבאר את הגמרא שהתוס' שלחו אליה, כלל לא ביארנו מילה אחת בדברי התוס'. התוס' פתחו בשאלת תימהון. שהרי כאן על המשנה, אנו רואים מדברי רב נחמן אמר רבה בר אבבה, כי במקום בו השותפים מקפידים, סימן שהיתה קניה, שאם לא כן, לא היה מתיר לו לעשות כן, בעוד שאנו מביאים, מהגמרא לעיל, כי קיימת מציאות בה אחד מהשותפים אף משתמש במלוא השדה ג' שנים. ועל כך עונים בתירוץ ראשון את זה שניתן לבאר בתירוץ הגמרא לעיל, מדוע הם ממשיכים להיות שותפים, ולא תהיה כאן חזקה.

ואז מילות המפתח הינן ממש מצחיקות "תימה .. והאמר לעיל .. ויש לומר .. כדאמר לעיל". מאותו מקום בו הינך מקשה, הרי באותה גמרא מבואר גם התירוץ.

ולאחר מכן כתירוץ שני מבארים התוס' שאכן יש קושי אמיתי בין שני המקרים. "ועוד נראה, דיש לחלק". ובניגוד לשדה, שהוכחנו כי הם יכולים להישאר שותפים, אף ללא חלוקה, הרי כאן בחצר השותפים קיימת מציאות אחרת "דהכא מיירי". שהשדה הינה משותפת, ולכן לא יעלה על הדעת שיעשה מחיצה ורק הוא ישתמש בחלק זה, כי כל החצר במהותה נועדה עבור תשמיש שניהם].

אסור ליכנס בחצר -

בגמרא מוקי לה, בין בחצר שיש בה דין חלוקה בין אין בה. ואף על גב דבאין בה דין חלוקה, אין יכול למחות בו מליכנס בחצר,

מ"מ יכול לאסור עליו,

מידי דהוה אמשכיר בית לחברו,

שיכול המשכיר להקדישו,

כדאמר בפרק האומר משקלי עלי (ערכין דף כא. ושם),

אף על פי שאין יכול,

למחות בידו של שוכר מליכנס בו.

ומיהו,

היא גופא תימה,

דמאי שנא מבעל חוב,

דאם הקדיש שדהו,

דאתי בעל חוב ושקיל (שם כג:),

אי לאו משום דרבי אבהו,

שלא יאמרו,

'הקדש יוצא לחולין בלא פדיון' - מוסיף דינר.

וי"ל,

דשאני בעל חוב,

אולם מצד שני, רמי ליה רבי אבא לרב יהודה במעצרתא דבי רבי זכאי, [הקשה רבי אבא לרב יהודה בבית הבר של רבי זכאי] סתירה בדברי שמואל:

מי אמר שמואל: שותף יש לו חזקה בנכסי חבירו?!

והאמר שמואל: שותף היורד לנכסי השותפות ועובד בהם, ואוכל את הפירות לבדו, כיוור ברשות שותפו דמי [הרי זה כאילו ירד ברשותו של שותפו] -

לאו, למימרא [האם לא בא שמואל לומר בזה] דשותף אין לו חזקה, משום שברשות חבירו הוא עושה, ואין ראייה לבעלותו משתיקת שותפו. וזה סותר למה שאמר שמואל ששותף יש לו חזקה?!

הגמרא מחלקת בשלושה אופנים בין שתי האמרות של שמואל, ומראה מה המצב בכל דעה

לא קשיא: הא - דנחית לכולה, הא - דנחית לפלגא. אמרי לה להאי גיסא, ואמרי לה להאי גיסא.

ונפרש את הדברים. שיש כאן שלושה הסברים על מחלוקתם, ובאופן שתובן הסתירה בדברי שמואל. ההסבר הראשון בנוי על הא והא, כלומר, כל אחד מדברי שמואל נאמר על מקרה אחר.

הא - המקרה השני ממנו הקשינו, על השותף היורד לתוך שדה השותפות, שאמרנו שהיה זה ברשות השותף, כי לשותף אין חזקה - היה מדובר באופן שירד למלוא השדה, ובכך לא ערער את מהות השותפות, כי אם רק בחלוקת הזמן, שבאותה נקודת זמן, הוא היה לבדו, ואילו לאחר מכן זה אפשרי שהשני ישתמש במלוא הנכס.

הא - המקרה בו אמרנו, שיש להם כן חזקה זה על זה, היה בו השותף לקח רק את חלק השדה, ועוד והמובחר שבו, ואמר כי הוא חילק את השותפות, ומה שאכלתי - את חלקי הנני אוכל.

המקרה השני, בנוי על העיקרון, שאין דרך השותפים לתת את מלוא השדה לזמן של שלוש שנים. אלא החלוקה היא שמפעם לפעם הם מחליפים את חלק השדה, והם מקפידים על כך, ובכך נשמרת ההוכחה שלעולם, לא נוצר מצב בו האחד מקבל חלק מסויים. ומאחר ומציאות זו היא שנקראת "נחית לפלגא" הרי אפילו אם שהה באותו החלק לזמן קבוע של שנות חזקה - אין בכך חזקה לטעון שזה שלו, כי כך הוא מנהג השותפים. וממצד שני, מאחר וזה העיקרון, הרי בשעה שנוחת הוא לכולה - לכלל השדה, הרי מה שהוא אוכל שנות חזקה מוכיח, שהוא הולך כנגד מנהג השותפים, ועל מקרה זה אמר שמואל כי לשותף יש חזקה.

המקרה השלישי מבוסס על הגיון עבודה אחר בין השותפים. כאן החלוקה היא בזמן. אבל לעולם אין מציאות בו אחד השותפים עובד רק בחלק השדה. אלא כל אחד מהם מנצל את מלוא השדה אף לתקופה הארוכה משנות חזקה. ולכן אם הוא יורד לכולה - אין בכך חזקה, כי כך הוא המנהג. אך אם הוא יורד לפלגא - הוא ממש שובר את המנהג, ומראה כי מה שהוא נמצא רק בחלק מהשדה - סימן שהשותפות הסתיימה.

קיים הבדל כאשר המשכיר שיש לו תמיד את הנכס יכול להקדיש, ולבין מי שיש חוב על שדהו

מקשים התוס', כיצד אדם יכול להקדיש את ביתו ולאסור על השוכר להיות שם. ואילו, במקדיש כשיש בעל חוב, היה בעל החוב יכול לבוא וליקח. שהרי גם נכסי המשכיר משועבדים לשוכר. ומתמצים שיש חילוק משמעותי. גוף הקרקע נשארת אצל המשכיר, ונמצא שניכרת יותר בעלותו ולכן ההקדש חל. ואילו אצל בעל החוב, הנכס יצא מרשותו, ועתיד להגיע לידי בעל החוב. וכל הזכות של הבעלים הוא עד שיטרפו, ולכן אין כוח להקדש.

הבאת חולשת המקדיש כאשר יש שעבוד של בעל חוב, בא להראות כי חצר השותפים דומה למשכיר

[נראה לי, כי מה שהביאו בתחילה התוס' את החילוק בין מחאה ואיסור (אין יכול למחות .. מכל מקום יכול לאסור עליו), הוא על חצר השותפים. כי מאחר ומדובר בחצר שאין בה דין חלוקה, ואז החצר ממשיכה להיות של שניהם כל העת, בדומה למשכיר, שתמיד הנכס שלו ("אין גוף הקרקע יוצא מתחת יד משכיר לעולם"), ולכן יש בו כוח לאסור את השימוש על ידי הקדש. כי אם היה זה נכס שעתיד לצאת ממנו, כדוגמת בעל חוב, הרי אין כוחו כה גדול. ונמצא כי החילוק שהתווסף, בה להורות עד כמה הכוח של השותף לאסור את החצר שאין בה דין חלוקה, שלא ניתן למצוא פיתרון המפריד בין השותפים].

רבינא אמר לעולם לא קפדי -

משמע הכא,

דלכולי עלמא - קפדי אינשי אדריסת הרגל,
דאפילו רבינא - לא קאמר אלא בשותפין.

ותימה,

דתנן בפ"ק דמגילה (דף ח. ושם ד"ה דריסת),
'אין בין המודר הנאה מחבירו,

למודר הימנו מאכל,

אלא דריסת הרגל,

וכלים שאין עושין בהן אוכל נפש,

ופרין בגמרא,

'דריסת הרגל - הא לא קפדי.'

ומפרש ר"ת,

דהתם - משמע ליה לגמרא,

דמתניתין איירי בבקעה דלא קפדי,

דאי בחצר דקפדי,

אפילו מודר הימנו מאכל - אסור, דכיון דקפדי,

א"כ כיוצא בו משכירים,

ותנן בפרק אין בין המודר (נדרים דף לג.),

דכיוצא בו משכירים - אסור,

אפילו כלים שאין עושין בהן אוכל נפש;

שגוף הקרקע יוצא מתחת יד מקדיש,

אבל התם,

אין גוף הקרקע,

יוצא מתחת יד משכיר לעולם.

הגמרא מקשה על כך שאין השותפים מקפידים, ממשנה מנדרים

המשנה הביאה כי עם היות והחצר נועדה לכניסה ויציאה בלבד, הרי אף שאחד השותפין העמיד בה בהמה במשך שלוש שנים או תנור או ריחיים או כיריים, ואף בהיותו מגדל תרנגולין נתן את זבלו בחצר, הרי מאחר ולא מקפידים השותפים על כך, עם היות ולא זו מטרת החצר - ולכן אין לו בכך חזקה. אלא שכעת תמזהה הגמרא, וכי אין דרך השותפין להקפיד על כך, והרי זו משנה מפורשת בנדרים, שבשעה שנדרו השותפין הנאה זה על זה, הרי אפילו על דריסת רגל, כלומר מעבר, הם אינם מאפשרים, בשל קפידתן, ולכן הם אפילו אסורים להיכנס לחצר. וכל שכן לגבי העמדה הם כן מקפידים. (ועם היות ולאחר מכן תבאר הגמרא את החילוק בין שתי המשניות, הן לשיטת רב פפא והן לשיטת רבינא, הרי כעת התוס' נעמדים על שלב זה של הסוגיה).

החילוק בין הגדר הממוני שיכול למחות בו על השימוש, ולבין הגדר האיסורי, הן בשותפים, והן במשכיר בית

התוס' מפרידים בין מחאה לאיסור. ולכן על המשנה בנדרים, מובאת שם דעתו של רב יוסף, שכאשר יש בה דין חלוקה, הרי כל עוד לא חלקו - הוא כן יכול לאסור דריסת רגל על השני. ואם אין בה דין חלוקה, הרי לשיטת תנא קמא, שאין ברירה - הרי אינו יכול לומר כי הולך בחלקו שלו, וגם אסור. ומדייקים, כי מאחר ואין בחצר דין חלוקה, הרי החצר שייכת לשניהם, ואינו יכול למחות בו מלהיכנס, שהרי החצר שייכת מבחינה ממונית לשניהם באותה מידה, אבל איסור הוא יכול.

ומדמים זאת התוס' לסוגיה בערכין. גוף הבית הוא של המשכיר, בעוד שהשוכר קונה את השימוש לזמן. בזמן בו השוכר קונה, הוא מקבל היכולת להיכנס ולהשתמש מבלי שיוכל המשכיר למנוע ממנו שימוש זה. אמנם אם המשכיר יחליט להקדיש - הרי הוא ימנע מהשוכר את הכניסה, וזה גדר איסורי, שאם הוא משתמש הרי הוא מועל.

אלמלא דברי רבי אבהו - שלא יאמרו שהקדש יוצא בלא פדיון, היה יכול בעל החוב ליטול את חובו

המשנה בערכין למדה על הקדשת שדה, שהיה משועבד לכתובת אשה ולבעל חוב. "המקדיש נכסיו והיתה עליו כתובת אשה ובעל חוב, אין האשה יכולה לגבות כתובתה מן ההקדש ולא ב"ח את חובו, אלא הפודה פודה ע"מ ליתן לאשה בכתובתה ולבעל חוב את חובו." תמזהה הגמרא, ומאחר וזה משועבד, הרי זה כאילו הקדיש דבר שאינו שלו. ותירצה הגמרא שאמנם הינך צודק, אלא שלא יגידו, שהיה זה אצל ההקדש, ויצא בלא פדיון. "למה לי למימר הפודה פודה? משום דר' אבהו, דא"ר אבהו: שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון."

המשנה לומדת "אין בין המודר הנאה מחבירו למודר ממנו מאכל אלא דריסת הרגל, וכלים שאין עושין בהן אוכל נפש." מדויקת הגמרא בשני עניינים, הראשון הוא כלי אוכל נפש "הא לענין כלים שעושין בהן אוכל נפש - זה וזה שוין." והעניין השני שממנו הקושיה, הוא לגבי דריסת הרגל. שמדויקת הגמרא במגילה והרי אין אנשים מקפידים, ואפילו לשיטת רבי אליעזר, האיסור אינו נובע מהקפדה, אלא החמירו במודר הנאה, גם בעניינים שאנשים מוותרים, ואינם מקפידים. "דריסת הרגל, הא לא קפדי אינשי! - אמר רבא: הא מני - רבי אליעזר, דאמר: ויתור אסור במודר הנאה."

ר"ת במגילה תירץ שיש לחלק בין חצר שכן יש קפידה, לבקעה שגם שאר אינשי לא מקפידים, ולא רק שהשותפים אינם מקפידים

בסוגיה של מסכת מגילה מדויקים התוס' ליישב את החילוק מחזקת הבתים, שזו קושיה קשה. שאצלנו העמדנו כי מדובר בשותפין, שאינם מקפידים על העמדה. ומקשים מהמשנה בנדרים שהשותפין שנדרו הנאה זה מזה - אסורין להיכנס בחצר. על כל פנים מדויקים אצלנו (וכפי שגם כאן דייקו התוס' בתחילה) "מיהו שמעינן לה מינה דאדריסת הרגל - קפדי."

והראו שאין להקשות ממסכת ביצה, ששם נאמר שלעולם לא קפדי, והיא דעת רבי אליעזר. אלא שמתרצים שיש לחלק בין שותפין לשאר בני אדם, שוודאי מקפידים. אבל עדיין נשאר הסתירה בין מגילה לחזקת הבתים, שהרי כאן העמדנו בשותפים. ומתוך כך תירץ ר"ת חילוק אחר. "דהכא מיירי בבקעה דלא קפדי בה שום אדם."

ההתייחסות לחלק השני של המשנה במגילה - כלים שאין עושין בהם אוכל נפש

הבסיס לאיסור במודר הנאה, הוא כל דבר, של רווח שניתן לתרגמו לכסף. ואז מאחר ומהכסף הוא יכול לקנות לעצמו אוכל, הרי זה עצמו פועל את האיסור. ולכן במקום בו נהוג להשכיר, כלומר לתת את החצר במקום שיכול הוא לגבות על כך כסף - הרי למודר הנאה זה נאסר. וזה משמעות המשנה בנדרים.

במקום שאין קפידה, ממילא לא משכירים זאת, ולכן זה הן לגבי דריסת הרגל, כגון בבקעה, והן לגבי כלים

כי אם יש קפידה על דריסת הרגל, הרי הוא נכנס לגדר של כיוצא בו משכירים - ואז זה אסור. ואם כן, גם כלים שאין בהם אוכל נפש. ולכן מאחר והעמדנו כי אנו מצויים בבקעה, ששם אין כל קפידה, הרי לא יאסר כלל גם במקום של מודר הנאה. ומרחיבים התוס', שאותה שאלה יכולנו לשאול גם לגבי כלים, שהרי לא מקפידים על השאלתם, וממילא אינו מגיע לידי מומן שיאסור אותן.

ולהבהרת הדברים, נעתיק את סיומ התוס' במסכת מגילה. "וסברא הוא לומר כן, דומיא (דרישא) דכלים שאין עושין בהן אוכל נפש, דמיירי שאין משכירין כיוצא בהן." שהשווינו זאת לדריסת רגל בבקעה.

ולהכי פריך,

כיון דעל כרחק איירי,

בדריסת הרגל בבקעה דלא קפדי,

אם כן אפילו מודר הימנו הנאה - אמאי אסור,

והוא הדין דהוי מצי למיפוך,

'כלים - הא לא קפדי'.

שיטת רבינא בפירוש החילוק במשנה בין העמדה למחיצה, שאין השותפים מקפידים על העמדה, בניגוד למשנה בנדרים, שהיא שיטת רבי אליעזר שךמודר הנאה אסור אפילו בדבר שאין מקפידים עליו

המשנה בעמוד הקודם (נו, א) הביאה שני סוגים של שימוש בחצר, שלחלק מהם יש חזקה ולחלק מהם - אין חזקה. עם היות והחצר מיועדת לכניסה ויצאה בלבד, הרי אפילו העמיד בהמה בחצר או תנור - אין בזה חזקה, אבל בשעה שעשה מחיצה לבהמה או לתנור ואז השתמש, הרי יש בזה חזקה. ולכן נדרשה הגמרא לבאר כיצד לחלק אין חזקה, והרי כל אחד מקפיד על כך. וניסו לתת מספר ביאורים. רבינא למד כי משנתנו מדברת בחצר שלפני הבתים, בה אין השותפים מקפידים.

ואם תקשה מהמשנה בנדרים, ששנינו כי שותף (הכוונה שנדרו זה מזה) - אסור להיכנס לחצר חבירו, הרי זו היא שיטת רבי אליעזר, כי במודר הנאה, מקפידים אפילו על דבר שרגילים לוותר, ואין דרך להקפיד על כך. ולכן לשותפין, עם היות ואין קפידה - הרי אעפ"כ לשותף, המודר הנאה - אסור לו להיכנס לחצר השותפין.

מדויקים התוס', שעם היות ורבינא אמר לא קפדי, הרי זה מכיוון שיצמצם זאת לשותפים, ומשמע מדבריו, שאפילו הוא עצמו סובר שבני אדם רגילים, שאינם שותפים, כן מקפידים על דריסת רגל, וכל שכן אחרים סוברים כן

מדויקים התוס', כי עם היות ורבינא אמר שהשותפין אינם מקפידים בדבר שהוא כמו דריסת הרגל, ולכן דחק להעמיד שרק זו שיטת רבי אליעזר האוסר אף בדבר שאין בדרך כלל קפידה של שותפין, הרי מצד שני, אנו רואים כי רק מצד היות הדבר שותפין - אין בני האדם מקפידים על דריסת הרגל, אבל לכל אחד אחר, יש קפידה שלא יכנס בשטחו.

רק בנייה של משמע הכא, שכן מקפידים על דריסת הרגל, הוא הבסיס לקושיה ותימה של סתירה, דתנן במגילה, ופריך בגמרא, והרי אין מקפידים על דריסת הרגל

[מטרת הדיוק הוא הבסיס לקושיית התוס'. כלומר, רק לאחר שבנינו את הדיוק "משמע הכא", ניתן יהיה לבנות קושיה חזקה של סתירה ממשנה ממסכת מגילה, וכפי שהגמרא מדויקת הפוך, ממה שאנחנו כעת הגענו אליו בדיוק].

הסתירה ממסכת מגילה, שבה אנו רואים כי אין מקפידים
מדויקים התוס' בשאלת סתירה מהגמרא במסכת מגילה (ח, א), כי הנה לא מקפידים על דריסת רגל, פרט לרבי אליעזר.

[דף נח עמוד א]

ואילו רבנן חלוקים: ועתה יש להקשות על עיקר מימרתו של רבי שמעון בן יוחי, שאין הגויים מטמאים:

והרי כתיב לאחר מלחמת מדין "ואתם חנו מחוץ למחנה שבעת ימים, כל הורג נפש וכל נוגע בחלל - תחטאו [במי חטאת] ביום השלישי וביום השביעי". ומכאן הוכחה שנטמאו טומאת שבעה על שנגעו בחללי המדינים!

וניתן לתרץ אף כשיטת רבי שמעון: לא נזקקו הלוחמים לטומאת שבעה מפני המדינים, אלא משום החשש דלמא איקטיל חד מישראל [שמא נהרג אחד מישראל], ונטמאו ממנו.

ורבנן, החולקים, והסוברים שאף הגויים מטמאים, טעמם הוא, כי ממלחמת מדין יש להוכיח שאף הגויים מטמאים, הואיל ולדעת חכמים אי אפשר לפרש שנטמאו מישראל, כיון שכתוב שם שלא נהרג אף אחד מישראל במלחמה: "ויקרבו אל משה הפקודים אשר לאלפי הצבא. ויאמרו אל משה: עבדיך נשאו את ראש אנשי המלחמה אשר בידנו ולא נפקד ממנו [נחסר מאתנו] איש". ורבי שמעון בן יוחי מפרש פסוק זה אחרת: לא נפקד ממנו איש, לעבירה.

מהלך התוס' לבאר הצורך של רבי בנאה, לציין אפילו מערות הקבורה של אברהם ואדם הראשון

[שאלת התוס' היא על עצם הצורך לסמן קברים של מי שאינו יהודי. שהרי נאמר שאין עובדי כוכבים נקראים אדם, וממילא אינם מטמאים. וכאן שואלים התוס' שאלה כפולה, שיש בה חיזוק. לא רק הסברא שהועלתה כעת עם מילת המפתח "והא", אלא שזה גם לדעה החולקת. "ואפילו.. מכל מקום", שמאחר ואלו רבנן, ביחס לרשב"י, הרי מצמצמים התוס', שמה שחלקו רבנן, הוא רק לעניין נגיעה. מאחר והיה זה לגבי קברים קדמונים, עוד מלפני שהיה את הדיבור לטמא אדם בטומאת אוהל. ומתמצים התוס', שאין כאן שתי הגדרות של ישראל לעומת לא ישראל - אלא מאחר הפסוק מדבר על אדם, הרי הם כן נכללים בתואר "אדם", ואולי יש לומר, אף לפני הדיבור. כי הפסוק מדבר על אדם.]

הדיוק שמצמצם את טומאת הגויים בקבר לפני הדיבור הוא רק לעניין מגע, אך לא טומאת אוהל

יש להבין מה שמצמצמו התוס', בדעת רבנן, שגם הגויים מטמאים בקבר, לגבי לפני הדיבור. והדבר מדויק במסכת נזיר. ומה שנאמר "או בקבר" - אמר ריש לקיש: זה קבר שלפני הדיבור, קבר שלפני ציווי הקדוש ברוך הוא למשה על טומאת מת, שהוא מטמא במגע ואינו מטמא באוהל.

לשיטת התוס' ביבמות, לא היתה כלל טומאת לפני שנאמרה פרשת אדם כי ימות באוהל, אף לא לישראל

בפרט כאשר התוס' במקום אחר, סוללים מהלך שונה לחלוטין, הרי כהרחבה, ראוי להביא זאת. באשר התוס' ביבמות לוקחים את כל התוס' כאן ומקשים על כל המהלך. שעם היות, שאברהם אבינו נקרא אדם, ולא סתם אלא אדם הגדול, ואדם הראשון - הרי הוא כמו אדם, הרי לא ניתן לדייק, שמה שנאמר אדם כי ימות באוהל, בא לצמצם כי

מציין מערתא -

משום דקא סבר,

דקבר סתום - טומאה בוקעת ועולה,

כדאמרינן בכמה דוכתי.

וא"ת,

והא אין קברי עובדי כוכבים מטמאים באהל,

משום דאין קרויין אדם,

ואפילו רבנן דפליגי ארבי שמעון (יבמות סא.),

ואמרי דמטמאים באהל,

מ"מ בקבר שלפני הדיבור,

לא מרבה לה בניזיר (דף נד.),

אלא לענין נגיעה,

דכתיב 'או בקבר' - לרבות קבר שלפני הדיבור,

ומקרא דכתב גבי נגיעה - מרבי לה התם.

ויש לומר,

דאברהם - נקרא אדם,

דכתיב 'האדם הגדול',

וכן אדם הראשון,

ולהכי אין למעטם מקרא ד'אדם'

[וע"ע תוס' יבמות סא. ד"ה קברי].

הגמרא מספרת כיצד רבי בנאה ציין מערות של קברים, שהיו שם אברהם אבינו ואדם הראשון

הגמרא מספרת, כיצד רבי בנאה הוה קא מציין מערתא, [היה מציין מבחוץ את אורכן ורחבן של מערות הקבורה, כדי שלא יאהילו העוברים ושבים על הטומאה] ולשם כך היה נכנס לתוך המערה. הגמרא מציינת כי בין השאר הגיע לקבריהם של אברהם אבינו ושל אדם הראשון.

התוס' מבארים את הטעם למעשיו, ועד כמה נדרש הוא לציין

מדייקים התוס', ועונים אגב אורחא, לא רק על שאלת האיכות, מדוע בכלל לציין קבר, והאם נכללים הגויים, בגדר טומאת מת, אלא גם על שאלת הכמות, עד כמה נדרש לציין. כי מאחר ונעשה כל הקבר כגופו של מת עצמו, הרי הטומאה בוקעת לא רק כנגד המת עצמו, אלא שהיא בוקעת כנגד כל השטח של הקבר.

הדיון במסכת יבמות בין רבנן, הסוברים שאף הגויים מטמאים בטומאת אוהל, ורשב"י, הסובר שאינם מטמאים, כי רק בני ישראל נקראו אדם

לפני שנעלה את שאלת התוס', נקדים את מהלך הגמרא ביבמות (ס, סוף ע"ב) מביאה ברייתא "תניא, וכן היה ר"ש בן יוחאי אומר: קברי עובדי כוכבים אינן מטמאין באהל, שנא': ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם, אתם - קרויין אדם, ואין העובדי כוכבים - קרויין אדם."

ביאור שני הצדדים - מתי התשלום עדיין אינו פוסלו, ומתי התשלום מוכיח כי אינו ראוי להיות דיין

שבועה הינה בדרך כלל במקום תשלום. שאם האדם נשבע לאמת את דבריו - הרי אינו נדרש לשלם, ורק מצריכים אותו שישבע על מנת שיירתע מלשקר.

אמנם, יש צדיקים, שאפילו שהם צודקים, ואינם ראויים לשלם, מעדיפים "לקנות" כביכול את השבועה, ולהימנע מהשבועה החמורה, גם כאשר הדין הינו לטובתם. ונמצא כי מה שהוא משלם, כולם רואים זאת, אך אין זה מאחר והוא הפסיד בדין, ואז הוציאו ממנו - משמעו שהכריחו אותו, אלא היה זה מבחירתו החופשית לגמרי ש"לא רצה להישבע", ורק זה מה שגרם לו את פעולת התשלום.

בניגוד לכך, מפקי מיניה - הכוונה שהוציאו ממנו בעל כורחו. הוא כופר, ולא רוצה כלל לשלם, ואז מגיעים העדים, וכעת נפסק לרעתו, שהוא מוכרח לשלם, וזה ביזיון לדיין, עד שמונע ממנו להיקרא דיין, ועל כך דיבר רבי בנאה.

אנבג אנפק אנטל -

אומר הר"ר חיים,
דאנבג ואנפק - **הם משקים דרפואה,**
והיינו אספרגוס,
דאמר בפרק ג' שאכלו (ברכות נא ע"א),
'אספרגוס שיפה ללב',
כדמשמע בפרק עשרה יוחסין (קדושין דף ע.).

וה"ק הכא,
מה שקורין אנבג ואנפק,
צריך לשתותו כשיעור אנטל,
שהוא רביעית.
והיינו דאמר בפרק גיד הנשה (חולין דף צד. ושם),
'אנפקא - **חייא משמע'** שהוא אספרגוס,
כדאמר בברכות,
דאספרגוס - **אין שותין אלא חי.**
והא דלא חשיב בברכות (דף נא. ע"ש),
גבי ה' דברים שנאמרו באספרגוס,
שצריך לשתותו כשיעור רביעית;
משום שאינו חושש לחשוב,
מה שתלוי בשיעור.

והא דאמר בפרק שמנה שרצים (שבת דף קט:),
ונישלוקינהו עד דקאי אנפקא,
משמע דהוא מדה.

י"ל,

עד דקאי - **אשיעור** שתיית אנפקא קאמר.

אי נמי,

לכלי - **נמי קרי אנפקא,**

על שם ששותים אותו באותו שיעור.

טומאה חלה רק על ישראל. וקושייתם היא בבחינת שכל מעשהו של רבי בנאה המציין את מערת המכפלה, בה קבורים אדם הראשון ואברהם אבינו אינה מובנת. אינו מובן כלל, באשר הם למדים כי הפרשה אדם כי ימות באוהל, מדברת רק מכאן ולהבא. יתירה מזו, אפילו שהגמרא בנוזר ריבתה קברים שלפני הדיבור, בעניין מגע - הרי מכאן יש ללמוד שלגבי טומאת אוהל, לא חלה. וממילא לא מובן הצורך לציין את המערה. ונביא את לשון התוס'.

תימה?! למה ליה לרבי בנאה לציוני מערתא דאברהם אבינו ואדם הראשון (ב"ב נח.). אף דאיקרו אדם אדם ואברהם, או אפילו לרבנן, דאמרי קברי עובדי כוכבים מטמאין באהל, הא לא מטמא באהל אפילו קברי ישראל, אלא אותם שמתו, משעה שנאמרה אותה פרשה, דאדם כי ימות באוהל. דכי ימות - משמע באותם העתידים למות עדיין. ומדאיצטריך נמי בנוזר (דף נד. ושם) קרא, לרבות קבר שלפני הדיבור למגע, מכלל דבאהל - לא מטמא.

[דף נח עמוד ב]

כל דיין דמתקרי לדינא ומפקי מיניה כו' -

כגון אם כפר והוציאו ממנו בעדים,
אבל אם חייבוהו שבועה,
ולא רצה לישבע ושילם,
משום הכי - לא מיפסל לדינא.

תוספתו המשמעותית של רבי בנאה חכימא דיהודאי - שראוי לזלזל בדיין, אשר מוציאין ממנו ממוון, שהפסיד בדין

הגמרא מספרת, כיצד השתלשל שמינו את רבי בנאה, שהיה ידוע בתואר "חכימא דיהודאי" להיות יושב בשער העיר ולדון דינים. ראה שבשער העיר, היתה כתובת עם פתגם. "כל דיין שקוראים לו לדין - אינו נקרא דיין". והכוונה היתה שאם הוא אוהב בצע ויקבל שוחד - אינו ראוי להיקרא דיין. אלא שרבי בנאה הסביר להם מה מגוחך באימרה זו, כי אם יבוא אדם כלשהו, ויזמין אותו לדין, והדיין אכן יצא זכאי בדינו, הרי לשיטתכם הוא נפסל כבר משלב בו זימנו אותו לדין. והציע להם להוסיף תוספת קלה ומשמעותית. שאם מוציאים ממנו ממוון בדין, כלומר, שהוא יוצא חייב - הרי אינו ראוי להיקרא דיין. ואכן הם קיבלו את דבריו, וכתבו, אמנם סאבי דיהודאי (חכמי היהודים) אומרים: "כל דיין דמתקרי לדין ומפקין מיניה ממונא בדין, לאו שמיה דיין".

מדייקים התוס', שיכול להיות מצב, שהדיין משלם כסף במשפט, ועדיין לא ניפסל לדון

[ממש גאונות לראות את ההבדל בין ההסתכלות על המעשה החיצוני או על עומק סיבת התשלום. ועם היות והתוס' בתחילה מבארים את העניין העיקרי, "כגון" הרי עיקר החידוש הינו דווקא במקרה הצדדי. "אבל אם". והמסקנה שלמרות שהכל ראו שהוא מוציא מכיסו ומשלם - לא מיפסל לדינא. וכפי שיתבאר.]

ומוכיח ממסכת קידושין, לקשר ששתי המילים הללו, שהן האספרגוס, שנאמר "לישתי מר אנבגא, אמר ליה: מי סני איספרגוס דקרייה רבנן, או אנפק דאמרי אינשי!" כלומר, אספרגוס הוא לשון חכמים, אנפק הוא לשון בני אדם, והנה הוא פותח במילה הנוספת אנבגא, שהרי יש תוספת א בסיום מילים רבות בארמית.

כל הדיון היה בין רב יהודה בר יחזקאל, שהיה ראש ישיבת פומבדיתא, מול רב נחמן שהיה ראש בית הדין של נהרדעא, ועוד היה חתן בבית הנשיא. והרקע היה כי אותו אחד זלול ברבי יהודה, אשר הכריז עליו שהוא עבד. ורב יהודה התייעץ תחילה עם רב הונא, שאמר לו כי הוא רשאי ללכת לדין מול רב נחמן, לא מצד גדלותו בתורה, אלא מצד היותו חתן בבית הנשיא. ומתוך כך התפתחה השיחה ביניהם, ורבי יהודה הוא שענה בסגנון, שהראה את חוכמתו, מה שגרם לדין בסגנון אחר לגמרי בהמשך. ומכאן אנו רואים כי העיקר הוא האספרגוס, ואכן ניתן לכנות את אותו המשקא אנבג או אנפק.

אופן שתיית האספרגוס הינו דווקא חי ובשיעור רביעית, כמוכה מברכות וחולין

לאחר שביארו את הלשון, ממשיכים התוס' ומוכיחים כי כן הוא הרגילות לשלותו בשיעור של רביעית. שהרי נדרש לשותו חי. ומה שלמרות כל האריכות בברכות לא הוזכר השיעור, מכיוון שהגמרא דנה בענייני האיכות שבו, ולא חששה להציג את הכמות.

ומוכיחים את דבריהם מהגמרא בחולין (צד, א) ששם אמר שמואל לשמשו, לפייס את בעל המעבורת, כלומר, ליתן שכרו, ושמואל הקפיד על שמשו, ולשיטת רבא היה זה מאחר ואמר לו שהיה צריך להשקותו אנפקא - כלומר חי, ולא מזוג. שהרי הלשון הינה "אנפקא - חייא משמעו". ומוכיחים מכאן התוס', שהרי את האספרגוס שותים שהוא דווקא חי. ומכאן למדים אנו לא רק שהקפיד על זה שעבר על ציוויו או שנתן לו משהו באיכות שונה ופחותה, והרי אין גונבים אפילו את דעת הגוי, אלא שבכך הוא נותן לו שלא כראוי. שהרי הלשון אלא בא למעט, ובברכות נאמר שאין שותים את האספרגוס - אלא חי.

מקשים שלכאורה אנפק אינו משיקה, אלא בחינת מידה, ומתרצים, כי מידה זו, היא כפי הראוי לשתיית האספרגוס

הגמרא במסכת שבת דנה בדיני רפואה, ומביאה הצעה שניה למי שניזוק משתיית מים מגולין. לייתי חמשא כלילי ורדין וחמשא כוסתא דשיכרא, כוסות שיכר, ונישלוקינהו בהדי הדדי, יבשלם יחד, עד דקיימא אנפקא, שיתאדו המים עד שישאר רק רביעית הלוג ונישתו.

ולכאורה, משמע מכאן שהמילה אנפק מציינת עניין אחר של מידה. ועונים על כך התוס' בשתי אפשרויות, שהבישול הוא עד שמשגיגע לשיעור המידה של שתיית האספרגוס החי, או שאפילו הכלי המיוחד לכך, זכה לקבל שם, בגלל ששתיית האספרגוס הינה דווקא בשיעור זה, עד שיצרו עבורו כלי ידוע לכך.

מהלך ההוכחה של התוס' הוא דיוק בטיול על פני מספר גמרות

[ממהלך התוס' אנו רואים לא רק את סגנון הניתוח, אלא בתחילה מביאים את עצם הפירוש שהם משקים

הכתובת על העיר קפוטקיא - שכל שלושת המידות אנפק או אנטל או אנבג - בעלות שיעור אחיד

הגמרא מספרת במסגרת הכתובות על שער העיר, שהיו עם רבי בנאה, על כתובת נוספת, שנכתבה על פתחה של העיר קפוטקיא. "כתיב אפיתחא דקפוטקיא: אנפק, אנבג, אנטל." והכוונה הינה שכל בני העיר ידעו כי בשעה שהם הולכים לבצע מסחר, שלושת המידות הללו - שיעור אחד הם. וכדוגמת כל הודעה, שעליה תיקן רבי בנאה, כאן הגמרא עורכת לנו את התיקון, לתווך לנו במושגים שאנו מכירים. "ואיזהו אנטל? זהו רביעית של תורה."

וראוי להביא את הרשב"ם המבאר מהי רביעית של תורה: "רביעית הלוג דהיינו ביצה ומחצה ומשום דארבעה כוסות של פסח שיעורן ברביעית ומצאו להן חכמים סמך מן התורה מד' כוסות האמורים במצרים מד' לשוני גאולה האמורים בפ' והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי, לפיכך קרי ליה רביעית של תורה. וכן רביעית של יין לנזיר הלכה למשה מסיני. ובמסכת נזיר (דף לח) חשיב עשר רביעית הן שמן התורה שיעורן בהך רביעית, והכי נמי אמרינן (חולין דף קז) דשיעור אנטל - היינו רביעית, דאתקין ר' יעקב מנהר פקוד נטלא בת רביעתא."

התוס' סוללים הבנה שונה לגבי פירוש המילים

התוס' מבארים לא את "הכמה", שהוא בחינת השיעור, כי אם גם את ה"מה" - שיש משמעות לשתי המילים הללו (הראשונות, אנבג ואנטל), שהם משקים של רפואה, ושהן נלקחים בשיעור של המילה השלישית (אנטל), שהיא אכן רביעית. ואכן רק עליה שאלה הגמרא וענתה שזהו רביעית של תורה.

יש לקשר את פירוש התוס', לנאמר קודם, שלפיו יש רצף הגיוני בכל מהלך הגמרא

לפני שנצלול לביאור גוף מהלך התוס', נראה לי להדגיש כאן נקודה מעניינת. האימרה הקודמת בגמרא, היתה כי בראש כל מוות הוא הדם, ובראש כל החיים הוא היין. והנה, לפי פירוש התוס' אנו מקבלים שיש רצף בתוכן. שהרי גם המוות - שיעור הדם אצל האדם, שנפשו תלויה בו - ראוי הוא שיהיה רביעית, וגם היין הוא ראוי לרפואה, ושתייתו במידת רביעית משכרת, ולכן היא המידה הפוסלת בכניסה למקדש. וכפי ששינה רבי בנאה, שהראש לכל התחלואים הוא ריבוי הדם, שזה בעצם יותר מהרביעית הנדרשת, והראש לכל התרופות הוא היין. והנה לפי מהלך התוס', הם דנים כאן בסממני רפואה, שהם מועילים לאדם, וגם הם נדרשים לשתותם בשיעור הרביעית, וגם כאן במסכת נזיר, יש שיעור רביעית הן לדם והן לארבע כוסות. (ומאחר וכעת בעת כתיבת הדברים, אנו בתחילת ניסן, הרי קיבלתי עוד נשיקה מהבורא, לחדש ביאור זה, כהכנה לפסח).

התוס' מוכיחים כי אנבג ואנפק משימעותם הוא האספרגוס בלשון חכמים, שהוא משיקה המועיל לרפואה

התוס' פותחים בפירושו של ר' חיים, שאנבג ואנפק הינם האספרגוס, שהוא יפה לרפואה. וכמו שפותחת הגמרא בברכות (נא, א) סוגיה שלימה על כך "תנו רבנן: אספרגוס - יפה ללב וטוב לעינים וכל שכן לבני מעים, והרגיל בו - יפה לכל גופו, והמשתכר הימנו - קשה לכל גופו." ובהמשכה מתבאר, סוג היין וסוג הדברים המועילים לו, ואופן שתייתו.

ויש לו חזקה משתי רוחות,
שאין יכול לדחוקו,
להסיר לראש לצד אחר של מזחילה

וכענין זה פירש רבינו חננאל,
 שאם המרזב קבוע באמצע רוח מזרחי,
יכול בעל החצר **לעקרו מן האמצע,**
ולקבעו בשליש הגג או ברביע,
ובכל אותה רוח - בכל מקום שירצה,
אבל לרוח אחרת,
אין יכול לסלקו,
לפי שיש לו חזקה.

ביאורו של שמואל, כי מה שנאמר שלמרזב אין חזקה -
הוא לגבי רוח אחת

המשנה מביאה שני גורמים משלימים בחזקת תשמישין. ומדובר על המים הנאספים מהגג ויורדים לכיוון בעל החצר. וניקוז המים מהגג מתבצע על ידי שילוב של שני כלים, המזחילה - שעליה זוחלים המים, והמרזב, שממנה זבים המים, ומנוקזים למקום אחד. ומאחר והמשנה למדה כי המרזב - מצד אחד אין לו חזקה, אך מצד שני למקומו - יש חזקה. ביארה הגמרא בג' אופנים. והאופן הראשון היא שיטת שמואל, שהגדיר שאין לו חזקה, המשמעות הינה מרוח אחת, וכפי שהתוס' יבארו בכמה אופנים.

מבארים התוס' מהי המשמעות שאין לו חזקה מרוח אחד,
ולשם כך נדרשת ראייה מרחבית עם מספר פירושים
ואופנים שונים

[התוס' פותחים בהצגת הבנה ראשונה "פירוש". ומתוך כך מבארים, כי עם היות ויש לו את הזכות לנקז את מי הגג, הרי הויכוח הינו רק על האופן שהוא עושה. שיכול לדרוש שזה יהיה באופן אחד "תנהו במערב" או שני "מזרח", ולכן כאן יש מרחב תמרון, אך לא לסלקו לגמרי "מב' רוחות", ולמנוע מבעל הבית עם הגג זכות כה יסודית.

אלא שהבנה זו נתקלת בקושי משמעותי "ותימה", שהרי המקשן סובר, כי המזחילה והמרזב הינם כיחידה אחת, והיאך יוכל להזיז רק את המרזב? ומתוך כך מבארים, כי המזחילה יש לה שתי קצוות, והינך יכול לבחור מאיזה צד של המזחילה ניתן יהיה למקם את המרזב. ולמשל לסתום צד אחד, ושהמים יצאו מהצד השני, בפרט שכאן הציור שגובה המזחילה שווה, כך שכן ניתן לבחור לאיזה כיוון, כלומר, בחירת הקצה הפתוח, תוך שהינך משאיר את מיקום גוף המזחילה.

ואילו הבנה אחרת סולל לנו הרב יוסף, שמאחר ויש לו שיטה חדשה, הרי גם כאן משתמשים התוס' במילת המפתח "פירש". וביאורו הוא, כי המרזב ניתן לציירו כמין ברך, אלא שניתן לסובבו כל פעם לכיוון אחר, ונמצא שאתה משאיר את המרזב תמיד באותו קצה של המזחילה הקבועה, ורק במרחב התנועה הסיבובית

לרפואה, ותוך כדי כך מבארים את הדיוק בלשונות, והשיעור שנדרש לשתותו, עד שאף לכלי המסויים נתנו שם. ולשונות ההוכחה של התוס' הם "אומר .. והיינו .. כדמשמע .. והכי קאמר הכא - מה שקורין .. צריך לשתותו כשיעור .. והיינו דאמר .. כדאמר .. והא דלא חשיב .. משום. והא דאמר - אשיעור קאמר אי נמי לכלי נמי קרי".

וממה שטיילו התוס' כאן בארבע גמרות, אנו רואים, עד כמה היתה לחכמים ידיעה עצומה בענייני הרפואה, ולא רק את מה ראוי ליקח, אלא גם את השיעור הנכון, ואופן בישולו, והאופן המדויק של כל המרכיבים, ורמזוהו במילים ידועות. ומאחר ומדובר על עניין כה חשוב - הרי מובן מדוע שלושת המילים הללו, שדנות בעניין משמעותי - יהיו בשער העיר.

המרזב אין לו חזקה מרוח אחת -

פירוש,

שאם הוא במזרח,
יכול לומר לו תנהו במערב,
אבל לסלקו לגמרי מב' רוחות - **לא.**

ותימה,

דמזחילה היאך יש לה חזקה,
והלא כשמניח המרזב לראש אחר של המזחילה,
גם המזחילה,
צריך לזוזה ולהגביה ראש אחד,
 ולהנמיך ראש האחר שנותן שם המרזב,
 והכי קאמר,
 דמרזב - אין לו חזקה,
 והמזחילה - יש לה חזקה,
והלא - לעולם לא יזיז המרזב,
אם לא יזיז גם המזחילה.

וי"ל,

דמ"מ יש לה חזקה,
 לענין **שאין צריך לעוקרה לגמרי ממקומה,**
 כמו שצריך לעקור המרזב.

אי נמי,

כגון שהמזחילה **שוה,**
ואין גבוה צד זה יותר מצד זה,
 דהשתא לעולם **אין צריך לזוזה** ממקומה,
אלא לסתום לצד שמסיר ממנו המרזב.

וה"ר יוסף **פירש,**

דמרזב - אין לו חזקה מרוח אחת,
שיוכל להטות ראש המרזב,
לצד צפון או לצד דרום,
כשהוא מונח במזרח;

המים היה מגיע לעומק החצר - רשאי בעל החצר למחות, שיקצרו. אמנם אינו יכול לבטלו כליל.

השיטה השלישית היא של רב ירמיה בר אבא, שרשאי בעל החצר לבנות תחת המרזב, אך אינו יכול לעוקרו. ועל כך שואלת הגמרא, וכי מה מפריע לבעל המזחילה מבניית בעל החצר. ועל כך ענתה הגמרא, שכאן מדובר במזחילה הבנויה מלבנים, כי בשעה שהוא בונה, הרי הלמות המקבות והגרזן עלולים לערער את המזחילה שבנית.

הסיבה שדנים במזחילה - כי בעיית ערעור המבנה, יכול להיות רק בה, כי מרזב לעולם אינו בנוי מבניין

התוס' עונים על שאלה שלא נשאלה. אכן מבנים אנו, כי בעל הגג חושש, לאחר שבנה את המזחילה מלבנים, עלולה הבנייה העכשווית לקלקל לו. אבל כאן במשנה מדובר על שני מרכיבים. ומדוע לא תירצנו כי המרזב הוא זה שנבנה מלבנים? ועל כך מבארים התוס', כי תמיד מרזב בנוי מעץ, וממילא אין כל חשש שהבנייה בבניין ע"י בעל החצר - תגרום לחשש של קלקול, כי המכות אינן משפיעות על מה שבנוי מעץ.

קיים הבדל לא רק מאיך בונים בדרך כלל, ומה שבנו כעת, אלא שיש הגדרה חזקה יותר, שלעולם אין עושים אותו מסוג מסויים

[יש לדייק שמכך שאמרה הגמרא, הכא במזחילה של בניין עסקינן, משמע, שבניגוד לרשב"ם, המפרש כי סתם (כלומר בדרך כלל) המזחילה הינה של לבנים, הרי הלשון הכא, מוכיח שיש שני סוגים. ומתוך כך יש לשים לב כי התוס' הדגישו לגבי המרזב שני עניינים, הן זה שסתמו הוא עץ, כלומר זה הרגילות לעשותו כך. והן לשלול, שגם המיעוט אינו בונה אותו כלל מבניין.]

מעירים התוס', שלא ניתן להפך את נושא עיקר המשנה על המזחילה, אלא עיקר הדיון הינו על המרזב

הגמרא כפי שביארנו, הביאה שלוש שיטות בהבנת המרזב, ולדייק במה שהמשנה הביאה בו שני גורמים משלימים, שעם היות ואין לו חזקה, הרי למקומו כן יש חזקה. ומעירים התוס', שאם הדיון הוא בחילוק בין עץ לבניין, הרי לכאורה היה ראוי לדון על המזחילה, ולא על המרזב. ועל כך עונים התוס', שהעיקר הוא החידוש "לאשמועין" - שעם היות ולמרזב אין חזקה, אך עדיין יש בו חידוש באשר למקומו כן קיימת חזקה.

והחוט המשולש לא במהרה ינתק -

כמה היו שהן ואבותיהם ואבות אבותיהם, היו תלמידי חכמים,

ולא קאמר עליהם 'החוט המשולש';

אלא הכא היינו טעמא,

לפי ששלשתן - ראו זה את זה.

והא דמזכיר ר' אושעיא,

קודם רבי חמא אביו במחלוקת.

הינך משנה את מיקום השפיכה, וזאת מבלי שנגעת כלל במזחילה. (וראוי לראות את הדברים בספר פירוש חי, המוכיח בפרט בסוגיה מורכבת זו, כי תמונה אחת מועילה יותר מאלף מילים).

הבנה אחרת אך דומה, "כעין זה פירש". מצד שיהיה זה יותר קרוב רק לצד מסויים ממנו יצאו המים, מציג רבינו חננאל, ומאחר ולמזחילה יש קו. אלא החידוש הוא מאיזה שלב בקו הינך מוציא את המרזב. ציור כזה יוצא לגמרי מגדר של שני צדדים, ואתה יכול לבחור מאיזה מיקום באמצע תשים את המרזב, כי אם חשבנו עד עתה על קצה האחד מול הקצה השני, הרי כאן ניתן יהיה להוציא את המרזב אף מאמצע המזחילה, בשליש או ברביע הנוטה לקצה אחד, או ממש במקום הקצה עצמו. אבל מיקום המזחילה, שהיא הקו שבו זורמים המים - זה נשאר, ורק נקודת המוצא, בבחינת המיקום של הברז, ממנו יזובו המים, על זה ניתן להשפיע.]

[דף נט עמוד א]

במזחילה של בנין עסקינן -

אבל מרזב - סתמו של עץ,
ואין עושין אותו של בנין.

וא"ת,

ולילפוג במזחילה עצמה,

בין של בנין לשל עץ.

וי"ל,

דניחא ליה במתניתין לאשמועין במרזב,
דיש למקומו חזקה.

מאחר ומדובר שבנה בעל הגג מזחילה של בניין - הוא חושש שמה שבעל החצר יבנה מתחתיו, יערער את בנייתו

המשנה קבעה יסוד בחזקת תשמישין. שאם חבירו עושה שימוש קבוע, שנראה שהוא ימשיך לעשות כן לעולם, והדבר מפריע לחבר - הרי הוא רשאי למחות. כי השתיקה מוכיחה, כי הדבר אינו כזה מפריע. ועל מנת להבין את המשנה, ראוי להכיר את המושגים. המרזבים נועדו לנקז את המים מהגג, והיו בנויים משני חלקים. המזחילה הינה חצי צינור, שמי הגשמים יזרמו בו, ואליו מחובר המרזב, שהינו צינור קטן, שמלבישים בסופו, על מנת שהמים לא יפלו על הקיר, אלא בריחוק ממנו.

אמרה המשנה "המרזב - אין לו חזקה, ויש למקומו חזקה. המזחילה - יש לה חזקה."

הגמרא הביאה שלוש שיטות להבנה הרישא. שיטה ראשונה - שמואל, המבאר, כי בעל החצר יכול למחות, שלא ישים תמיד את הצינור הסופי ברוח אחת. שיטה שניה - רבי חנינא, הלומד שבעל החצר יכול למחות, שאם היה ארוך, וקילוח

ובפרט שאנו מדברים על רצף של שלושה דורות, הרי אין זו שאלה נפרדת העומדת בפני עצמה, אלא מחוקת את תשובתם לשאלה הראשונה. ועונים, כי חכמת הבן עלתה לאין ערוך ביחס לאביו. זה ממש בבחינת סדר גודל שונה. ולשם כך מביאים התוס' שתי הוכחות חזקות ביותר, על הביטויים המופלאים שנאמרו על הבן. ומאחר ואב אינו מתקנא בבנו ורב לא בתלמידו, ובפרט שמדובר על נכד חביב, שכביכול החזיר עטרה ליושנה, הרי מן הראוי היה לפתוח בו.

דברי רבי יוחנן על רבי אושעיא - היגן הפלאה אדירה

התוס' מצטטים שני דברים ממסכת עירובין, שאמר רבי יוחנן בשבחו של רבי אושעיא - "אמר רבי יוחנן: רבי אושעיא בריבי בדורו היה כרבי מאיר בדורו - מה רבי מאיר בדורו לא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו, שהיה אומר על טמא טהור, ועל טהור טמא, ונותן טעם הגון לדבריו, ולא יכלו חבריו לדעת אימתי הוא אומר הלכה נכונה, ואימתי הוא אומר הלכה שאינה נכונה כדי לחדד התלמידים, אף רבי אושעיא לא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו.

אמר רבי יוחנן: לבן של ראשונים כפתחו של אולם של בית המקדש לפני ההיכל, שרחב עשרים אמה.

ולבן של אחרונים כפתחו של היכל, שרחב רק עשר אמות. כלומר שהם קטנים מהם בחכמה ביחס הזה.

ואילו אנו, לבנו כמלא נקב "מחט סדקית", שתופרים בה סדקי בגדים, שהנקב שלה דק ביותר.

ומבארנין: ראשונים היינו רבי עקיבא. אחרונים היינו רבי אלעזר בן שמוע. איכא דאמרי: ראשונים - רבי אלעזר בן שמוע. אחרונים - רבי אושעיא בריבי. ואנו, [רבי יוחנן] כמלא מחט סדקית.

ולכן עם היות והגמרא מסודרת פעמים רבות לפי סדר הזמן, הרי כאן מאחר וראו זה את זה - הם כיחידה אחת, ובשעה שהוא כה נעלה, הקדים רב אשי בסידור הגמרא על איתמר את הנכד תחילה.

למטה מד' יש לו חזקה -

רבינו תם **מפרש**,

דאיירי בחלון מצרית,

אבל בחלון צורי או שעשוי לאורה,

שהוא דבר קביעות,

אפילו למעלה מארבע אמות - יש לו חזקה.

והביא ראה,

מדתנן לעיל (דף כב ע"א),

'החלונות - **בין מלמעלה בין מלמטה** ארבע אמות,

ותני עלה,

'מלמטה - שלא יעמוד ויראה,

אלמא אפילו למעלה מד' אמות - **יש לו חזקה**,

כיון דהוי דבר קביעות.

ואומר רשב"א,

דאין נראה משם ראה,

לפי שהיה גדול יותר מדאי,

כדאמרינן (עירובין דף נג).

'לבן של אחרונים כפתח [היכל] - זה רבי אושעיא'.

ואמר נמי,

רבי אושעיא בדורו, כרבי מאיר בדורו,

שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו.

שיטת שמואל, בעל החצר יכול להשתמש במי הגג, ולכן אם ינסה בעל הגג לסתום את מרזבו - הרי הוא מעכב עליו

הגמרא מביאה את שיטת שמואל, כי בעל החצר, יכול לעכב מבעל הגג לסתום את המרזב, שממנו הוא מוציא מים לצרכיו. ומבארים את הטעם לכך, שמצד אחד קיבל בעל הבית את הזכות, שהמים יושלכו בחצירו, אך כנגד זה, שהוא התרצה לכך, הוא גם יכול להשתמש במים של הגג, אלא שהוא מנתב זאת להשקאת בהמותיו. אמר רב יהודה אמר שמואל: צינור המקלח מים לחצר חברו, ובא בעל הגג לסותמו - בעל החצר מעכב עליו, דאמר ליה: כי היכי דאת קנית לך חצר דידי למשדא ביה מיא, לדידי נמי קני לי מיא דאיגרך.

הגמרא מביאה הוכחה לדברי שמואל, מדיון משפחתי, בו הסבא הכריע כנכד

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים: איתמר, רבי אושעיא אמר: מעכב, ר' חמא אמר: אינו מעכב. (שהוא אביו של רבי הושעיא, וסברתו היא שלא שעבד לו את ימיו, אלא כל זמן שהם יורדים בחצירו. אזלו שיילוהו לרבי ביסא, אמר להו: מעכב. קרי עליה רמי בר חמא: והחוט המשולש לא במהרה ינתק - זה רבי אושעיא בנו של רבי חמא בנו של רבי ביסא.

ביטוי כה משמעותי - הייבים להבין מדוע נאמר דווקא כאן

[אחת המעלות של התוס' היו לבאר ביטוי עסיסי במיוחד, שהובא בגמרא. ובתחילה מציינים עובדה, שהיא בעצם סוג של שאלה. שמאחר והיו כמה וכמה, שהיו שלושה דורות של תלמידי חכמים, ועליהם לא נאמר הכלל של "החוט המשולש - לא במהרה ינתק". כלומר, שיש כאן תכונה נוספת בסיפור, אשר היא זו שגורמת, שהביטוי יופיע כאן. ומתוך כך הם שוללים את החשיבה הקודמת "אלא", ומבארים מה הטעם. והוא שכל השלושה ראו זה את זה. ועל דרך הצחות נאמר בזמירות שבת, ויזכו לראות בנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצוות, שלא רק שיהיו תלמידי חכמים, אלא יש מעלה בכך שרואים זה את זה. וכפי שהלשון משולש, שהוא שזור האחד בשני. ולכן על יעקב אבינו נאמר חבל נחלתו, מכיוון שט"ו שנים זכו האבות להיות יחדיו.]

סדר האמירה הינו שינוי לא רק מסדר הזמן, אלא שעוד הקדים הבן לאביו - אלא שכאן סדר החוכמה היה בצורה עצומה לטובת הבן

התוס' מתעכבים גופא בסדר הדיון של איתמר, שהיא מילת הפתיחה למחלוקת אמוראים. מדוע פותח בבן ולא באב?

ניתן להעמיד בצורה ייחודית, כגון חלון בעלייה, שיש לו את שתי המעלות מעל ומתחת - ותלוי מאיזה צד מסתכלים

הרשב"א מקשה על רבינו תם, כי בעצם בית בנוי לא רק מיחידה אחת לגובה, אלא שיש גם עליה. ואז יש שני כיוונים שונים לחשב את גובה החלון. מצד העומד בתוך הבית, בפנים בעליה, הרי מדובר על חלון שלגביו הינו פחות מדי' אמות. אולם, מי שעומד בחוץ, בשבילו זה חלון היוצא מהעליה, סימן שהוא מעל ד' אמות.

אפשרות אחרת יש להעמיד שכל החזקה הינה רק מצד זכות שקנה

תירוץ נוסף, אי נמי מיירי כגון שיש לו עדים או שטר. פירוש, שיש לבעל החלון עדים או שטר שקנה מבעל החצר זכות שיהיה לו חלון. אבל בעלמא - אין לו חזקה למעלה מד'.

כל העמדה, חייבת ביאור הן לחיוב, והן להוכיח על דרך השלילה

[הרעיון של הפירוש, הוא העמדה, כלומר לצמצם רק במקרה מסויים. ועל זה יש להוסיף טעם. והמילות מפתח הינן: "מפרש .. דאיירי .. אבל .. שהוא". כלומר, מאחר ויש שלושה סוגי חלונות, הרי כאשר באים עוד לחלוק, יש ביאור כיצד לבאר, ולהוכיח על דרך השלילה, מדוע לא ניתן לומר כפירוש עליו חלוקים. ולאחר מכן יש להוכיח את הדברים.]

עד טפח יש לו חזקה ויכול למחות -

אפילו בעל הגג בבעל החצר.

דאין לומר,

דוקא בעל החצר בבעל הגג,

אבל בעל הגג בבעל החצר - לא יוכל למחות,

דהא קתני בסיפא,

'פחות מטפח - אין יכול למחות',

ומפרש רב הונא,

היינו בעל הגג בבעל החצר,

אבל בעל החצר בבעל הגג - יכול למחות;

אלא על כרחך,

בטפח - אפילו בעל הגג יכול למחות בבעל החצר,

וטעמא,

דבטפח - יכול לתלות דברים גדולים,

המכבידים על הכותל,

או אם יניח עליו כלי מלא מים,

וישפך ויתקלקל הכותל;

ובעל החצר יכול למחות - משום היזק ראייה,

ולמאי דס"ד בגמרא למימר,

דרב יהודה - לית ליה היזק ראייה,

מכל מקום כשישים כלי מלא מים,

דאף על פי שהוא יותר מד' אמות **לעומד בחוץ,**
לעומד בפנים - לא הוי למעלה מארבע אמות,
כגון שאותן חלונות בעלייה.

אי נמי,

מיירי כגון שיש לו עדים או שטר.

יש לדייק מדברי רבי זירא, שמה שיש לו חזקה מתחת לארבע אמות, זה בחלון צורי

המשנה ציינה כי חלון המצרית - אין לו חזקה. וביארה המשנה מהו גדרו של חלון המצרית, שהוא חלון קטן, כל שאין ראשו של אדם יכול להיכנס לתורה. ולעומת זאת חלון צורית הוא שראשו של אדם יכול להיכנס בתוכו. ויש עוד חלון שלישי, שהוא אפילו קטן מכולם, והוא משמש רק לאורה. והביאה הגמרא את דעתו של רבי זירא, שאם אינו גבוה מקרקעית הבית ארבע אמות, הרי מאחר ויכול הוא לראות לתוך החצר, מאחר שזה חלון צורי - יש למחזיק חזקה, אך כנגד זה נתנו לבעל החצר את הזכות למחות בבעל החלון שלא יפתח אותו, בטרם נהייתה לו חזקה.

ומבאר הרשב"ם מדוע דין זה הינו דווקא בחלון צורי. "דחלון צורי - יש לו חזקה, דכיון דאיכא תרתני, שהוא גדול ונמוך, ויכולין להסתכל ממנו בחצר - יש לו חזקה, שלא היה זה מניחו לעשות, אלא ודאי ברשותו עשה."

רבינו תם, מעמיד שבחלון צורי - יש לו חזקה אף למעלה מד' אמות, ומעמיד שפחות מד' אמות מדובר בחלון מצרי

רבינו תם חולק, ומעמיד את דינו של רבי זירא, שמדובר דווקא בחלון מצרית. אולם, בחלון צורי או שעשוי לאורה - הרי אלו הם חלונות של דבר קביעות. ומאחר וזאת המציאות - הרי אפילו למעלה מארבע אמות יש לו חזקה. כי מאחר ואלו הם דברים קבועים, הרי כל שכבר עשאו בהיתר - סימן שבעל החצר נתרצה .

רבינו תם מוכיח, כי מאחר והמרחק בחלונות הוא ד' אמות, הרי זה גם למעלה

המשנה בפרק לא יחפור מביאה חזקה הקשורה בחלונות. שיש בזה את שני הכיוונים. "ובחלונות מלמעלן ומלמטן ומכנגדן ארבע אמות." וביאר הרע"ב "היתה לו חלון למעלה בכותלו ובנה חבירו כותל כנגד החלון מלמטה, אם נשאר מראש הכותל שבנה עד החלון פחות מארבע אמות בגובה, הרי זה כופהו למעט הכותל כדי שלא יעמוד על ראש הכותל וישקיף בעד החלון:"

"מלמטן." וביאר הרע"ב "היתה החלון למטה בכותל - כופה את חבירו להגביה הכותל שבנה כנגדו בגובה ארבע אמות מן החלון, כדי שלא יביט בו:"

ומכאן הוכיח רבינו תם, שמאחר ומדובר שלא היה יכול לבנות, סימן שאם עשה כן, והיתה לו חזקה - הרי זה בהיתר. ורבינו תם לוקח את ההוכחה, מהטעם, שהיה זה בקביעות.

חצירו, אך הגמרא חזרה בה, שלדעת הכל - כן קיים היזק ראייה. אלא בעל הגג אומר לבעל החצר, מאחר ואין הוא מיועד לתשמיש משמעותי, הרי אני רק רוצה לתלות בו דברים, ומבלי שיהיה לך מכך היזק ראייה, ואדרבא, אחזיר פני, ואתלה, ולא אזיקך. ואילו רב הונא האוסר יאמר, כי בהיותך על הגג, לפעמים תהיה בבעתה אם תאלץ להשיב פניך, ולא תהיה לך ברירה, אלא כן להסתכל לחצרי, ולהזיק לי בראייתך.

התוס' דנים על המקרה הראשון של זיו שהוא לפחות טפח, ומדייקים שישני הצדדים יכולים למחות

התוס' מבהירים כי כיוון המחאה לא יכול להיות רק חד-צדדי. ובאומרם אפילו, הרי סימן שהצד הפשוט הינו בעל החצר אשר מוחה בבעל הבית. וכפי שראינו גם במקרה השני, של פחות מטפח. אלא שכאן כשיש זיו עם טפח ומעלה, גם בעל הגג יכול למחות בבעל החצר. כי כאן יש כבר עניין אחר, מאחר והזיו הוא משמעותי, הרי יוכל לתלות עליו דברים כבדי משקל, אשר עלולים להכביד על הכותל. ובכך לסכן את הבניין כולו, שיערער אותו או שיהיה בזה כלי המלא מים, אשר עלולים להישפך ולערער את הכותל. וגם קיימת המחאה מצד שני, שבשעה שבעל הגג מניח עליו דברים, הרי הוא מסוגל להתבונן על החצר, ויוצר היזק ראייה. ואפילו מי שיאמר כי אין לרב יהודה היזק ראייה, הרי המים עלולים לטשטש את גבולו החצר או ליפול על ראשו בעל החצר.

מצד אחד יש לבאר כל פעם רק או לפני ג' שנים או אחרי ג' שנים, כי בכל תקופה אופן המחאה (מי יוכל למחות) והטעם לכל תקופה יהיה שונה

[אחד הדברים הידועים הינה האוקימתא, כלומר שאנו מצמצמים שהדברים אינם מדוברים לכל המקרים כי אם רק במצב מסויים, ואחת ממילות המפתח לכך הינה "איירי" או מיירי". כלומר, הדבר מדובר רק במקרה המסויים. אלא שכאן עושים התוס' היפוך. "ועוד יש לפרש דדוקא .. איירי".

והחידוש הוא שאם פעם אחת מדובר דוקא עד שלוש שנים, ופעם מדובר רק לאחר ג' שנים - הרי מה הצורך לצמצם? אלא שבכל תקופה קיימת סיבה אחרת "ולא מטעם דפרישית, אלא משום. .. אבל בתוך ג'".

והחידוש נוסף, שאם במקרה הראשון המחאה היתה דו-צדדית, הרי במקרה השני, המחאה הינה רק מכיוון אחד. שבעל החצר הוא היחיד שיכול למחות. ומתוך כך מתבאר מדוע המשנה חילקה והפרידה בין טפח [לפחות מטפח].

התוס' מצמצמים את פירושים הראשון, שזה רק עד ג' שנים

התוס' לאחר הביאור הנפלא שלהם, מבארים כי מה שהתבאר בהתחלה, לגבי יכולת המחאה, הוא רק עד ג' שנים, לפני שנוצרה מציאות של חזקה. אבל לאחר ג' שנים, כבר בעל החצר לא יוכל למחות בבעל הגג.

פעמים שיפול וישטשש כל החצר, ופעמים שיפול על ראש בעל החצר.

ומיירי תוך ג', אבל אחר שהחזיק, אין יכול למחות בעל החצר בבעל הגג.

ועוד יש לפרש, דדוקא אחר ג' איירי, ויכול למחות בעל הגג בבעל החצר, ולא מטעם דפרישית,

אלא משום דיש לו תשמיש לבעל הגג על הזיו, רוצה להשתמש בו כל שעה, ולא יניח את בעל החצר להשתמש בו, אבל בתוך ג' שלא החזיק, אין יכול למחות בבעל החצר, אבל בעל החצר בבעל הגג יכול למחות, והוי כמו לרב הונא בפחות מטפח.

והא דמפליג בין טפח לפחות, הא בהא תליא, דבטפח - דמהני ביה חזקה, יכול למחות בבעל החצר, אבל בפחות מטפח - דלא הויא חזקה, אין יכול למחות.

הכרת המשנה ודיניה התלויים בגודל הזיו על פי הברטנורא

הזיו הינו עץ או אבן היוצא מכותלו לאויר חצר חבירו. המשנה מחלקת במציאות של גודל הזיו לעניין חזקה. ולשם כך נדרש להבין את המציאות מחד ואת הדין ומה הטעם. בעצם יש כאן שניים אחד כנגד השני, בעל הכותל או הגג ובעל החצר. בעל החצר רוצה לסלק את הזיו, ובעל הכותל רוצה להשתמש בו. ולכן כאשר יש לו לפחות טפח - הרי יש לדבר מציאות, ולא יוכל בעל החצר כעת להתעלם מכך, ולבנות כנגדו לסתום את הזיו, מכיוון שהחזיק בו, ואילו פחות מטפח, מאחר ואין קביעות לדבר, גם יוכל בעל החצר להתגונן ולבנות כנגדו ולסתומ, אך מצד שני, אין בעל החצר יוכל לעכב עליו. אין דרך בעל החצר להקפיד על כך, ולכן לא מיחה בו.

מהלך הגמרא בזיו זניח שהוא פחות מטפח, ויכוח בין שיטת רב הונא לשיטת רב יהודה, מי יכול למחות

כפי שראינו המשנה אומרת על פחות מטפח שני דינים, גם שאין לו חזקה, והכוונה חזקת תשמיש, שהוא יוכל להשאירו, וגם שאינו יכול למחות. הגמרא הביאה על המקרה של פחות מטפח מחלוקת אמוראים. רב הונא מצמצם שכיוון המחאה הוא רק בעל הגג בבעל החצר, אך בעל החצר כן יכול למחות בבעל הגג. בעוד שרב יהודה סובר כי אפילו בעל החצר אינו יכול למחות בבעל הגג.

בתחילה הגמרא רצתה לתלות את המחלוקת ביניהם מצד היזק ראייה, כי בשעה שמשמש - הרי הוא מביט לתוך

אמוראים. רב הונא צמצם הוראה זו, שרק בעל הגג, שהוא בעל הזיוז, הוא שאינו רשאי למחות בבעל החצר שלא יתלה, אבל בעל החצר כן יכול למחות בבעל הגג, שלא יוציא זיוז. ואילו רב יהודה מרחיב, שאף אחד מהם אינו יכול למחות.

וביאררה הגמרא, שלא נחלקו בהיזק ראייה, אלא שבעל החצר אינו יכול למחות מאחר ובעל הגג יכול לומר לו, ממילא איני יכול להשתמש בו לתשמיש קבוע אלא רק לתלייה, וכשאבוא לתלות, אחזיר פני, ואין לך לחשוש מהיזק ראייה. אולם רב הונא אסר בזה, כי בעל החצר יענה לו, שתחשוש ליפול מהגג, בשעה שתתכופף לעבר הזיוז, ולכן על מנת לא להיות מבועת מפחד, כן תסתכל בחצירי, ולכך הנני מוחה בך.

חשש הנפילה, שהתירו מצד איסור שבת רק הנחת כלים הנשברים - אינו קיים כאן, משתי סיבות

מעלים התוס' קושי לכאורה. במסכת עירובין דייקה הגמרא, כי על מנת שלא יפול מה שמניח על הזיוז, ויבוא להכניסו מרשות הרבים לרשות היחיד בשבת, התירו רק לשים כלים הנשברים, כגון קערות כוסות כדים ובקבוקים, שרגילות לעשותם מחרס, כי בשעה שיפול, כבר לא יהיה מה להכניס. ומבארים כיצד כאן הוא משתמש בזיוז לתלייה, ותירצו התוס' בשני אופנים. או שאין אנו חוששים שיפול על ראש בעל החצר, שהרי אינו מצוי שם כל העת, או שיש הבדל בין הנחה ולבין תלייה, שבדבר שתולים אותו, כלל לא קיים חשש הנפילה.

עם היות ויש מעקה של ארבע אמות, יוכל להיות הזיוז בקצה המעקה

שאלה נוספת הינה על הבנת המציאות והדינים. שמאחר ובתחילת המסכת, הכרחנו אותו ליצור מעקה גבוה ארבע אמות, מצד היזק הראייה, ואם כן, כיצד יוכל להשתמש בו. ועל כך צמצמו התוס', וביארו שמדובר רק בקצה, בקרן זוית, שזה ממש קצה גבול המעקה. ובכך יכולים להיות שני הדברים - הן המעקה והן הזיוז.

רק ראייה מדוייקת בפרטים הקטנים מסירה חישות [המרתק לדעתי בתוס' זה, אינו עצם הכרת הגמרות שמשם הקשו, אלא התירוץ, שמכריח ירידה לפרטים והבנת המציאות, באופן, שכלל אין מקום לשאול משם. כי רק כאשר יורדים לפרטים הקטנים ביותר, מסוגלים להסיר כל מיני חששות, הן מצד נפילה על ראשו, או שינוי באופן התלייה לגבי הנחה, או להצליח למצוא מיקום של זיוז למרות קיום המעקה. ומילות המפתח הינן "הכא - לא חיישינן" או לאחר העמדה "אבל הכא איירי .. לא חיישינן" וכן בירור המציאות, שדורשת ללכת ממש על קצה הדברים, "כגון .. בקרן זוית בסוף המעקה".]

מאי איריא לחצר השותפין -

פ"ה,
'מאי איריא לחצר השותפין',
שמזיק לשנים.

התוס' מבארים מהלך חדש, בחילוק בין לפני ואחרי ג' שנים

בעת טוללים התוס' הבנה חדשה. אפילו אחר ג' שנים יוכל בעל החצר למחות בבעל הגג, מאחר ובעל הגג על העת משתמש בזיוז - הרי הוא מונע מבעל החצר להשתמש בה. ועד ג' שנים כן יוכל בעל החצר למחות בבעל הזיוז, ואז זה כמו שיטת רב הונא בפחות מטפח.

התוס' קושרים את המחאה שהיא כנגד החשש שתהיה חזקה

מסיימים התוס' לבאר, מה טעם חילקה המשנה בים טפח לפחות מטפח. אלא היא עצמה הסיבה. כי רק מאחר ובטפח יכולה להיות קביעות (חזקה), הרי נתנו כנגדה את יכולת המחאה. אבל במקום שלעולם אין חזקה, כי זה דבר זנית, שהוא פחות מטפח - לכן גם אין כאן מחאה.

[דף נט עמוד ב]

ואפילו בעל החצר בבעל הגג אין יכול למחות

אף על גב דגבי זיוז [שלפני] החלון,
דיוצא לרשות הרבים,
לא שרינן במסכת עירובין (דף צח:),
להניח עליו אלא כלים הנשברים,
משום דחיישינן,
דלמא נפיל ואתי לאתויי,
הכא - לא חיישינן,
שמא יפול על ראשו של בעל החצר,
שאינו עומד כל שעה תחת הזיוז.

א"נ,
התם - לא אסר,
אלא להניח עליו,
אבל הכא - איירי למיתלא ביה,
דבדבר התלוי - לא חיישינן לנפילה.

וא"ת,
והיאך יכול בעל הגג להשתמש בזיוז,
והא איכא מעקה,
דאמר בפ"ק (לעיל ב:),
'גג הסמוך לחצר חברו,
עושה לו מעקה גבוה ארבע אמות.'

וי"ל,
כגון דהזיוז - שבקרן זוית בסוף המעקה.

מחלוקת אמוראים לגבי יכולת בעל החצר למחות בבעל הגג על הוצאת זיוז קטן הפחות מטפח

המשנה דיברה על זיוז שהוא פחות מטפח, שמצד אחד אין לו חזקה, אך מצד שני אינו יכול למחות. והובאה מחלוקת

משמע מתוך פירושו,

שהוא אינו שותף באותה חצר.

וקשה לר"י לפירושו,

מדמטיק בתר הכי,

'אלא אפילו לחצר השותפין,

דאמר ליה,

סוף סוף בעית לאיצטנועי מינאי,

משמע שהוא שותף.

ונראה לר"י לפרש,

'מאי איריא לחצר השותפין,

שהוא מזיק לו משני מקומות,

'אפילו לחצר חבירו,

שאינו מזיק לו אלא מכאן - 'נמי'.

ולפירושו קשה לרשב"א,

דא"כ אמאי קאמר,

'עד האידנא הוה בעינא' כו',

הוה ליה למימר,

'קא משמע לן דא"ל,

דבשני מקומות - לא מצינא לאיצטנועי מינך'.

ונראה לו,

דמעיקרא דפריך 'מאי איריא,

לא סלקא דעתיה,

שיש לו שותפות בחצר.

דיוק במשמעות פירוש הקונטרס - שאם הוא מזיק לרבים, כפי הנראה, המשמעות שבכלל אינו שותף בחצר, אלא שזה מתנגש עם המשך הגמרא

הקושי שמעלה הקונטרס הוא שזה מזיק רבים. כי השותפין הינם רבים. "הרבים דלא יפתח, דמשמע מפני שהן רבים - חיישינן שלא יעשה להן היוזק ראייה. אפילו יחיד - נמי אסור להזיקו, והלכך אפילו לחצר חבירו - נמי לא." אלא שמדייקים התוס', שאם הבעיה שהוא מזיק את הרבים, סימן שלא היה רשאי כלל להיכנס לחצר, ומשמע שאינו שותף באותה החצר. אלא שמאחר ובהמשך הגמרא אומרת משמו, מה טענתך, והרי בכל מקרה היית צריך להצטנע ממני, ואז אנו מקבלים מסקנת ביניים הפוכה - שהוא כן שותף באותה החצר. וזו קושיית ר"י.

ביאור מהלכו של ר"י, הקושי שיעולה מכך, וביאור הרשב"א

מתוך קושי זה, סוללים התוס' בשם ר"י מהלך חדש, שכל ההבדל בין חצר השותפין לחצר חבירו, שאכן יש קושי גדול בחצר השותפין, שמזיק לו משני מקומות, הן מפתח ביתו והן מהחלון שכעת נפתח, בעוד שבחצר חבירו הוא רק ממקום אחד, מהחלון.

אלא מיד מקשה הרשב"א, שפירוש זה היה צריך מיד להוליד תגובה אחרת בגמרא, לא רק עד האידנא הוה בעינא, כי אם לציין ממש את עוצמת הקושי החדש, שאינו יכול כלל להצטנע מחמת שני המקומות. ומאחר והגמרא לא אמרה כן, סימן שלא ניתן לפרש כך. ולכן מבאר שונה את מהלך הגמרא. אכן המקשן סבר שמדובר שרוצה לפתוח חלון בחצר שאינו שותף בה, והתוצרן הסביר לו, כי אכן מדובר במי שהוא כן שותף בחצר.

בבית לא בעינא לאיצטנועי מינך - פירוש,

'כשאתה בבית'.

אבל פירוש אחר שפ"ה 'כשאני בבית',

אין נראה לרשב"א,

דהשתא נמי - לא בעי לאיצטנועי בתשמיש הבית,

דהא האי חלון דפתח,

אינו לא כנגד הפתח **ולא כנגד** החלון,

דהא תנן (לקמן דף ס.),

'אין פותחין חלון כנגד החלון' כו'.

הגמרא מבארת מדוע המשנה שנתה דווקא חצר השותפין, והרי אותה בעיה קיימת גם בפתיחה לחצר חבירו

מביאה המשנה את הדין: "לא יפתח אדם חלונותיו לחצר השותפין." מדייקת הגמרא מדוע להשתמש במקרה הקל של הרבים, והרי אפילו לחצר חבירו היחיד וודאי שאסור. ועונה הגמרא, ברור שאסור לפתוח לחצר היחיד, אלא החידוש כאן הוא אפילו לחצר השותפין, שכבר יש לו פתח פתוח של ביתו אינו רשאי לפתוח חלון. ועם היות שלכאורה הוא יכול לומר

הגמרא שאלה מדוע המשנה הביאה את איסור פתיחת חלונותיו דווקא לחצר חבירו, והרי גם אסור לפתוח מול חצר חבירו

המשנה הביאה פסק ברור: "לא יפתח אדם חלונותיו לחצר השותפין." ועל כך דייקה הגמרא, ושאלה: "מאי איריא לחצר השותפין? אפילו לחצר חבירו - נמי לא!" מאחר והתוס' ידונו בפירוש, לא נבאר את הטעם בשלב זה.

מהלך התוס' שמשווה שלושה פירושים יש בו בהכרח דיבוי שלבים

[ניתוח תירוצים והשוואתם, דורש כמה שלבים. השלב הראשון שיביאו את פירוש הקונטרס "פירש הקונטרס". השלב השני - שידייקו בדבריו, ויסיקו מסקנת ביניים - "משמע מתוך פירושו". ולאחר מכן השלב השלישי הוא הצגת הקושי "וקשה לר"י לפירושו, מדמטיק .. משמע". השלב הרביעי - הצגת פירוש תחליפי "ונראה לר"י לפרש". השלב החמישי - "ולפירושו קשה לרשב"א". והשלב השישי - "ונראה לו .. דמעיקרא .. לא סלקא דעתיה".]

המילה "אפילו" מראה שעם היות והיה לו טענה אפשרית - עדיין נאסר עליו לבצע זאת

[התוס' פותחים בפירוש חדש. והחידוש שאפילו שהוא יכול לטעון, שזה עניין פרטי שלו, והוא עושה בתוך שלו, כדי שהוא עצמו ייכנס. הרי עם היות וזו המטרה הראשונית, הרי לאחר שקיים כזה מעבר - ממילא יהיה עומס, ועל כך הם יכולים למחות.]

ראוין הללו שתשרה שכניה עליהם -

מסיפיה דקרא דריש,

דכתיב 'ותהי עליו רוח אלהים'.

רבי יוחנן לומד דיני פתחי חלונות ופתחים בחצר השותפים מפסוק בנבואת בלעם

המשנה לומדת על המיגבלות בפתיחת חלונות בחצר השותפין בהיזק ראייה, שאסור להם להיות אחד מול השני, הן הפתחים והן החלונות. שאלת הגמרא היתה, מנהגי מילי? שמשמעו, קשור לי דין זה שהוא בתורה שבעל על פה אל התורה שבכתב, ועל כוונתה, חייבים להביא פסוק כמקור. אלא שרבי יוחנן, מביא משהו ייחודי. אכן יש כאן פסוק, אלא שעיקר הדיוק כפי שמבארים כאן התוס', אינו עצם הפסוק, אלא הדין הנלמד מסוף הפסוק, שהוא בבחינת דרשה.

התוס' בכל הש"ס מדייקים לא מעט בסגנונות שונים על דרשה מהפסוקים

[המרתק לראות כיצד בתוספות על דרשת הפסוקים אנו רואים סגנונות שונים. דקרא אתא לסימנא בעלמא, לאו טעמא דקרא דריש, דפשיטיה דקרא דריש, מסיפיה דקרא קא דריש, מיתורא דקרא דריש. כלומר, מעצם מבנה הפסוק יש דרש, המלמד אותנו הלכה למעשה.]

מיצד בלעם למד פסוק זה, וכיצד דרש ממנו רבי יוחנן את דין המשנה

כלומר, הפסוק יכול להפוך לדרשה. באשר עם היות והגמרא מצטטת רק את חלקו הראשון של הפסוק, ושואלת מזה ראה? ועונה הגמרא, ראה שאין פתחי אהליהם מכוונין זה לזה, אמר: ראוין הללו שתשרה עליהם שכניה. שעם היות ומראייה זו הוא עצמו פתאום קיבל רוח אלוקים, הרי הוא הבין, שהוא זוכה לכך, מאחר והם עצמם כה מיוחדים. "וַיִּשָּׂא בַלְעָם אֶת־עֵינָיו וַיִּרְא אֶת־יִשְׂרָאֵל שֹׁכְנֵי לַשְּׂבָטִים וְתַהֲי עָלָיו רוּחַ אֱלֹהִים:" ומכאן ממש למדים הלכה למעשה על כך ששנינו במשנה: לא יפתח אדם לחצר השותפין, פתח כנגד פתח, וחלון כנגד חלון: ולכן הפסוק הופך להיות דרש.

[דף ס עמוד ב]

נפלה אינו חוזר ובונה אותה -

השתא ס"ד,

דבית שבנה בזמן שבהמ"ק קיים ונפלה, חוזר ובונה,

וכשלקח חצר המסוידת - הרי זו בחזקתה,

לשכן המתנגד, מאחר וזו חצר השותפים, כבר ממילא היית צריך להצטנע בחצר. אלא מחדשת לנו המשנה, לשותף בחצר יש טענה. עד עתה הייתי יכול להצטנע רק כשהייתי בחצר, אבל כעת שאני בבית, גם זקוק אני להצטנע ממך. וזה פירוש הקונטרס, ועליו כעת ידונו התוס'.

לא סתם פירוש חדש, אלא יש כאן מהפך שלם

[אחד החידושים הינן היפוך, לא סתם שיש כאן פירוש חדש, אלא מפירוש שאני, השכן הוא יש לו בעיה בשעה שהוא מתגונן בביתו, הרי מחדשים התוס' מהלך הפוך, אתה בעצמך, כשאתה מביתך כבר יכול להשקיף אלי.]

כאשר חולקים על פירוש, נדרש לבאר מה הקושי, שהכריח פירוש חדש

כאשר התוס' בוחרים פירוש חדש, ממילא צריכים לבאר שני עניינים. לצד החיוב - מה היתרון. ולצד השלילה - מה הבעיה בפירוש השני, שמכריח אותנו למצוא פירוש חדש. בצד השלילה, מאחר והפתיחה היא אינה חלון כנגד חלון או פתח כנגד פתח, כמבואר במשנה בעמוד הבא. אמנם קיימת שאלה לגבי חלון כנגד פתח וכדומה. וממילא אין לו בעיה בביתו. ומה שבחרו לפרש שהינך בבית, הרי הרבה מאוד בעייתי, שהוא בישיבה ובנוחות מסוגל להציץ אליו.

[דף ס עמוד א]

לקח בית בחצר אחרת לא יפתחנה לחצר השותפין -

פירוש,

אפילו לביתו,

כדי שיכנס ממנו לחצר השותפין.

ביאור האופן שהוא פותח את מבית לחצר השותפין

שנינו במשנה: לקח בית בחצר אחרת, לא יפתחנו לחצר השותפין: ודנה הגמרא: מאי טעמא לא יפתח! מפני שמרבה עליהם את הדרך, כלומר, מרבה הוא עוברים ושבים דרך החצר, ואין בה צניעות [פרטיות] כמו שהיתה בה מקודם.

ביאור התוס' על הגדרת המשנה

מפרשים התוס', שאין כוונת המשנה לחדש שיפתח פתח מביתו לחצר השותפים, כי על כל פתח מגיע לו ד' אמות בחצר. אלא שכוונת המשנה הינה אפילו בשעה שיש לו בית אחר בחצר אחרת, הרי האיסור הוא על בניית פתח מבית האחד אל הבית השני, שהוא הפתח לחצר השותפין, מכיוון שזה עצמו יגרור מעבר של תנועה של אנשים מהחצר האחרת, שאלמלא פתח זה לא היה להם כל מעבר לחצר השותפים. ונמצא כי עם היות והוא היה יכול לטעון זה רק בעבורו, אולם, חוששים אנו, שיהיו אנשים שירצו לקצר את דרכם, וממילא תגדל התנועה.

- הרי אנו אומרים, שיש לנו לסבור, שנעשתה באיסור. וזו בעצם שאלת הגמרא, היות וכעת היא נפלה - יש לנו לסבור, שזה כבר נבנה מזמן האיסור, וממילא הברייתא לומדת הפוך מרב הונא, שבאיסור הוציא את הזיזין.

ועל כך באה הגמרא ומהפכת לנו את החשיבה, כל הסברא שלך לחזור ולבנות אינה מועילה כלל. אדרבא, אני הולך עם הסברא שלך, לשיטתך, שזה נבנה בהיתר. וכאן אני אומר, רגע, עצור. אנו נמצאים בזמן שכבר חרב הבית, וכל בנייה מחודשת או אפילו סיווד - הינה איסור. והאיסור הוא גורף, אף למה שמקודם נבנה בהיתר. כי אנו מסתכלים מכאן ולהבא, ואיננו חופרים לדעת מה היה בתחילה. כאן זה אסור.

מים לא נשתה [וכו'] שתקו -

וא"ת,

אמאי לא אהדרו,

דאפשר במי בורות,

דפסולין לניסוך, כדמשמע בסוכה (דף מח.).

ואומר ר"י,

דדבר דהוי **ממין שעושין בו ניסוך,**

חשיב כמו דבר עצמו,

דאי לאו הכי,

תקשה דישתו יין מבושל דפסול לנסכים.

ואין להקשות,

דאפשר במי תותים ויין תפוחים,

שלא היו יכולין לסבול,

בלא שתיית מים.

רבי יהושע בפיקחותו ידע כיצד להלך עם הפרושים שהגוימו בהנהגתם ואסרו על עצמם את הדברים החיוניים, במסגרת עודף הקדושה.

הגמרא מספרת, כי רבי יהושע, כשראה הנהגה של הפרושים שאינה שקולה, הביא אותם למצב של גיחוך, כך שהם יבינו, כי הדרך שלהם אינה אפשרית. ואפילו לשון הגמרא נטפל, בא להורות, כי ממש הציק להם, לפני שביאר, כי אכן חייבים להתאבל, אך יש לבצע זאת בדרך שונה לחלוטין.

תנו רבנן: כשחרב הבית בפעם השניה, רבו פרושין בישראל שהנהיגו את עצמן: לא לאכול בשר ושלא לשתות יין.

נטפל להן רבי יהושע, ואמר להן:

בני! מפני מה אי אתם אוכלין בשר ואין אתם שותין יין?

אמרו לו לרבי יהושע: וכי נאכל בשר שממנו מקריבין על גבי מזבח, ועכשיו בטל!?

וכי נשתה יין שמנסכין ממנו על גבי המזבח, ועכשיו בטל!?

אמר להם רבי יהושע: אם כן אף לחם לא נאכל, שכבר בטלו מנחות שהם לחם!?

ענו לו: אכן יפה אמרת, ושוב לא נאכל לחם כי אפשר בפירות.

דכל זמן שהיא קיימת,

יש לנו לתלות שבהיתר עשה,

בזמן שבהמ"ק קיים,

אבל כשנפלה,

תלינן שבאיסור נעשית לאחר חורבן,

ומש"ה פריך ארב הונא,

אמאי חוזר ובונה אותה,

כיון דנפלה - **אית לן למיתלי שבאיסור הוציא.**

ומשני - 'איסורא שאני',

דאפילו ודאי נבנה בהיתר,

כי נפלה - **אסור לבנותה ולסייד.**

הגמרא דייקא, שמה שנאסר לחזור לבנות בית שנפל, לאחר החורבן, ולעשות בו סיווד בצורות וצבע לנוי, הוא מגדר איסור של חורבן, ואין להשוותו לדיני היזק שכנים

שנינו במשנה: לקח חצר ובה זיזין וגזוזטאות - הרי היא בחזקתה: אמר רב הונא: אם נפלה, הרי היא חוזר ובונה אותה, כלומר, אם נפל הכותל שממנו יוצאים הזיזים, הרי היא חוזר ובונה את הכותל, ומוציא זיזין כבתחילה. מיתבי מהא דתניא: אין מסידין את הבית ואין מכירין [צורות שצר בסיד] את הבית, ואין מפייחין [צורות של מיני צבעונים] אותו בזמן הזה, משום אבלות על בית המקדש.

ואם לקח חצר שהיא כבר מסוידת, או מכוירת, או מפויחת - הרי זו בחזקתה, ואין צריך להסירם.

אבל אם נפלה - שוב אינו חוזר ובונה אותה כמו שהיתה מסוידת.

הרי למדנו, שכל דבר שאסור בתחילתו, אף שאינו חייב להסירו, מכל מקום אם היה לו ונפל - שוב אינו חוזר ובונה כבתחילה; ותיקשי לרב הונא שאמר: אפילו אם נפלה חוזר ובונה אותה! ומשנינן: איסורא - משום זכר לחורבן בית המקדש - שאני מהזיקא!

במהלך דיון הגמרא, הרי התירוץ מהפך את נקודת המוצא

[התוס' מציירים שמהלך הגמרא בנוי על שני שלבים, של הווה אמינא, מה שעלה בתחילה בדעתנו, וכיצד נקודת המחשבה השתנתה, וממילא גם הדין. "השתא סלקא דעתך .. ומשום הכי פריך." "ומשני .. שאני .. דאפילו". ויש לציין כי הביטוי המורחב של השתא ס"ד (עם אותיות תחיליות) מובא כשלושים פעם. וגם המהפך הוא ביטוי החוזר על עצמו בתוספות, כי הביטוי "משני .. שאני" מופיע כתשעים פעם.]

הסברא להתיר, שמאחר וכל הבית נבנה בהיתר, הרי זה מלל גם את ההיתר לתקנו, ומהפכים, שבשעה שמעת יש איסור ברור, אין זה נוגע האם נבנה תחילה בהיתר

נקודת המוצא, שמדובר כאן במבנה שמלכתחילה נבנה בהיתר. ולכן עם היות וכעת כבר אסור לו לבנות, שהרי חרב הבית, אבל מאחר וכאן אינו יוצר דבר חדש, אלא רק מחזיר דבר המותר. ומאחר והיתה זו חצר המסוידת - הרי אנו כאומרים, שברור לנו שנבנתה בהיתר. אמנם, כאשר היא נפלה

דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לישא נשים -

תימה,

והא כתיב 'פרו ורבו'?

ושמא על אותן **שכבר קיימו פריה ורביה** קאמר,

והיינו זרעו של אברהם כלה,

שלא יוליד **אלא בן ובת**.

התוס' מדאיים דרך אפשרית, שעדיין יהיה זרעו של אברהם כלה, ומבלי שיתקיים איסור שלא היה כאן פרו ורבו

[הגמרא דנה שלכאורה, היה מן הראוי מצער החורבן, לגזור על עצמנו שלא לישא אשה ולהוליד בנים. והדבר היה מוביל לא לתועלת, כי אם גופא לחורבן. אלא שמה שאנחנו גוזרים מטרתו היא לשמור על התורה, ואילו כאן יש עבירה ממש, ומאחר וזה הקושי, ולא סתם קושי, אלא בדרגה של תימהון, המצדיק שאלת "תימה".

באשר התורה חייבה אותנו שיהי לנו מצוות פרו ורבו. שהוא רק קיום המצווה, מצליחים התוס' להראות, כיצד יכולה להתקיים הגזירה, ובו זמנית שהגזירה תתקיים.

כי עיקר המצווה הוא שלכל אדם יהיה בן ובת. ולכן הם מצמצמים ומעמידים "והיינו", שכאן אכן אנו מסירים את בעיית העבירה של אי קיום המצווה. שמדובר רק על אלו, שאצלם כבר התקיימה המצווה של פרו ורבו. אך בו זמנית, עם כמות ילדים כה קטנה, וכאן הדגש הוא "אלא", הרי אנו עושים השמדה עצמית].

מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין -

בדבר שאין ידוע,

אם יקבלו כשנמחה בהן **אם לאו,**

צריך למחות,

כדמוכח בפרק במה [בהמה],

(שבת דף נה. ושם ד"ה ואף על גב),

דאמרה מדת הדין,

'רבש"ע, אם לפניך גלוי, **לפניהם מי גלוי** ונענשו;

אבל בדבר שאנו יודעים בבירור שלא יקבלו,

אמרינן - **מוטב שיהיו שוגגין** וכו'.

הגמרא מבהירה, שאף אם היינו אוסרים עליהם לאכול בשר, מאחר ובטלו הקורבנות, גלוי לפנינו, שלבטח לא היו מקשיבים לנו, ולכן מלכתחילה לא גוזרים כאלו גזירות

תניא, אמר רבי ישמעאל בן אלישע: מיום שחרב בית המקדש, דין הוא שנגזור על עצמנו: שלא לאכול בשר שהרי בטלו קרבנות, ולא לשנות יין כי בטל ניסוך היין. אלא, אין גוזרין גזרה על הצבור אלא אם כן רוב צבור יכולין לעמוד בה.

אמר להם: אף פירות לא נאכל, שכבר בטלו בכורים הבאים מן הפירות!?

אמרו לו: אכן לא נאכל משבעת המינין שהביכורים באים מהם, כי אפשר בפירות אחרים.

אמר להם: אף מים לא נשתה, שכבר בטל ניסוך המים! שתקו, ולא ידעו להשיבו.

יש לסלק את הבעיה היחידה, של מניעת שימוש מדבר שיהיה במקדש הן לגבי המזבח, באכילה ובניסוך

התוס' מדגישים, שמאחר וכל חומרת האנשים הינה מצד שכעת חרב המקדש, ולא ניתן להקריב קורבנות, ולכן לא אכלו בשר. הרי גם במים, הבעיה היא שמאחר ואין אפשרות לנסך מים על גבי המזבח. ולכן עולה השאלה מאליה, בא נביא מים, שיש בהם איסור להעלותם על גבי המזבח, ואותם כן נוכל לשתות. שהרי רואים בניסוך המים על גבי המזבח, כמתואר בפרק החליל במסכת סוכה, שהיו צריכים להביא מים ממעיין השילוח, שנאמר ושאתם מים בששון, ממעיני הישועה. ובתירוצם מבארים, כי מעצם זה שהמים היו על גבי המזבח, זה עצמו פוסל את כל סוגי המים בעולם.

וראיתם של התוס', שכעת הגענו למים, אבל מאחר וכבר מקודם הזכרנו יין, גם כאן יכולנו להביא יין שלא ניתן לנסכו על המזבח. ומאחר ולא ענו לו כבר ביין, הרי חייבים למצוא סיבה שונה. וכמו כן דוחים התוס' מה שנקרא מצד אחד בשם מים, אך הוא אינו מים, "מי תותים", ובדומה לכך מה שנקרא יין אך גם הוא אינו יין - "יין תפוחים". אלא שעם היות ומדובר על סוג של מים, אך הם עצמם הבינו, כי דבר זה אינו אפשרי.

התוס' בנוי הרבה יותר לעומק משאלה ותשובה, ולמדים ממנו עומקים בדרך הלימוד

[בתוס' זה אנו למדים ארבעה עקרונות.

העקרון הראשון - יש להקשות מעצם זה שהיה מקום לענות תשובה. ואם לא השתמשו בתשובה זו, סימן שיש בעייה בה, ותפקידנו הוא רק למצוא מדוע לא תירצו תירוץ זה.

העיקרון השני הוא לימוד הכלל, שדבר שהוא ממין הדבר שעושים בו ניסוך, הוא העיקר שמחשיבו. וכאן זה עצם המים, הוא לבדו העיקר, ואפילו קיימת אצלו בעייה זמנית, שעכשיו אינו ראוי לניסוך. ועיקרון זה משתמש ר"י על מנת להדגים, מדוע לא היה יכול התירוץ של מי בורות להיאמר.

העיקרון השלישי - הוכחה על דרך השלילה. הכלל של דבר חשוב משמעותי, שאלמלא תאמר כן, כבר יכולנו לתרץ מיין מבושל שהוא פסול למזבח, וממילא היו יכולים לשתותו.

העיקרון הרביעי - שחובה עלינו גם לבאר מדוע לא ניתן היה בכלל להקשות מעניין נוסף, שהרי לכאורה אפשר ממי תותים. והתירוץ, שאין אדם יכול להשתמש רק בהם. ולשתות רק את זה אינו בגדר הנהגה אנושית, כי האדם אינו מסוגל לסובלם].

לפניהם מי גלוי. אלא שיש להשוות זאת למה שהקב"ה אמר שגלוי וידוע לפני, וכמו שאדם רואה לפניו, כך היא המידה, שמועילה לסלק את טענת מידת הדין. וזה מה שהדגישו בסוף התוס' את המילה בבירור.

הוכחה נוספת, כי יש לשלול החייבים מחות בעניינים מהתורה, ואפילו שסיפיקו להחמיר, הרי כאן שלא מוחים משמע שאין כאן כלל ספק

ראוי להביא את התוס' ממסכת שבת. הגמרא בכלל הביאה את כל המקרה הזה, לאחר שרבי זירא פונה לרבי סימון, ומבקשו להוכיח את ראש הגולה. ועם זה שהוא מצטדק ואומר, שהוא לא יקבל ממנו. אומר לו, שלמרות זאת, יוכיח, ואז מספר את כל המעשה שהבאנו לעיל. מדייקים התוס' על כך, שחייבים אנו לומר, שעם היות ואומר שלא יקבל ממנו, הרי טענת רבי זירא, היתה שכל עוד שהדבר אצלו בספק, ומשמעות העניין של ספק הוא שבכלל יש מקום שאולי זה יהיה אחרת. כלומר, אפילו אם היה אומר שכפי הנראה לא יקבל ממנו, או כפי שאומר שלא יקבל ממנו, הרי מדגיש לו רבי זירא, כי רק אם הדבר אצלו הוא בביטחון מוחלט, בוודאות, רשאי הוא לא להוכיחו. והרי כלל ידוע לנו, שספק מהתורה הוא להחמיר, ואם כן בכוונה מביאים התוס', את הגמרות מביצה והמשך שבת, שהמדד לא למחות, הוא רק מאחר ומדובר שיש כאן וודאות.

וזה לשונם. היינו היכא דספק אי מקבלי כדאמר בסמוך לפניהם מי גלוי אבל היכא דודאי לא מקבלי הנח להם מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין כדאמרינן בהמביא כדי יין (ביצה דף ל. ושם) ובפרק שואל (לקמן דף קמח:) גבי תוספת יוה"כ.

הוכחת התוס', שהכלל של הנח להם לישראל מוטב יהיו שוגגין, אינו קשור לחומרת הדבר, ואפילו הוא מהתורה, אלא רק לגבי הידיעה הברורה, שלא יקבלו מהם

הגמרא במסכת ביצה הביאה כי רבא בר רב הוכיח לאביי, שעם היות ויש ברייתא שאין מטפחין כך אל כף ואין מספקין כף על ירך, ואין מרקדין ביום טוב, הרי כיום אנו רואים שהם נוהגים כך, ולא אומרים להם דבר. אביי עונה לו בשאלה, והרי גם מה שרבא אמר שלא ישב האדם בראש המבוי הסמוך לרשות הרבים, שמא יתגלגל חפץ ממנו ויבוא להחזירו. והביא לו דוגמא נוספת. והגמרא בתחילה רצתה לחלק, כי הכלל של הנח להם הוא רק בדרבנן, וחזרה בה. ולא היא! אלא, לא שנא בדאורייתא, ולא שנא בדרבנן, כל שיש להניח שלא יחזרו בהן - לא אמרינן להו ולא מידי.

והראיה, שאפילו באיסור דאורייתא אין מוכיחים כל שידוע שלא יחזרו בהן:

דהא תוספת יום הכפורים, שחייבים להוסיף ולהתענות קודם שנכנס יום הכפורים, שחיוב דאורייתא הוא, מדרשת הכתוב "ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב".

ואילו בפועל, אין עושות הנשים כן, אלא הן אכלי ושתו עד שחשיכה. (ומדייקים התוס' במסכת ביצה, כי וודאי לא היו אוכלים ממש עד חשיכה. אלא שכפי הנראה היה להם שיעור מהי התוספת הנדרשת. אלא שהעדיפו לא לאומרה, כי העריכו שאנשים לא יקבלו אותה. ואז עדיף שישארו שוגגים, ולא ידעו עד כמה ראוי להוסיף, כי זה מהתורה. ולנו ראוי להיזהר ולהפסיק מבעוד יום).

ומיום שפשטה מלכות הרשעה [רומי], שגורת עלינו גזירות רעות וקשות, ומבטלת ממנו תורה ומצוות, ואין מנחת אותנו ליכנס לשבוע הבן [ברית מילה הנעשה אחר שבעת ימים], ואמרי לה: לישוע הבן [פדיון הבן, "ישוע" לשון פורקן הוא]

דין הוא שנגזור על עצמנו: שלא לישא אשה ולהוליד בנים, ונמצא זרעו של אברהם אבינו כלה מאליו בדרך טובה, ולא על ידי הגויים -

אלא הנח להם לישראל, מוטב שיהיו שוגגין כשנושאין אשה, שאינם סבורים שיש איסור בדבר; ואל יהיו מזידין, שאם נגזור עליהם שלא לישא אשה, ישאוו במזיד כי לא יוכלו לעמוד בזה.

כאשר קיימת ידיעה ברורה, שהמחאה לא תועיל, זה הפתח היחידי, לא לבצע מחאה, שרק עוד תקלקל, אלא לשתוק ולהשאירם שוגגים

[ידוע כי הכלי החזק ביותר בלמדנות הינו החילוק. שהרי לכאורה יש סתירה, מסוגיה מגמרא בשבת, כי טענת מידת הדין התקבלה אצל הבורא, ואכן הם נענשו, על כך שלא מחו. יתירה מזו, דבר זה היה כנגד שני כללי זהב.

כלל אחד ידוע, שאם הקב"ה אמר עניין לטובה, מעולם לא חזר בו. וכאן בשל טענת מידת הדין, זו היה המקרה היחידי של היוצא מן הכלל, שכאן ביטל הקב"ה את דבריו לטובה.

כלל זהב נוסף, שהרי מדובר היה, באופן שהטענה מדוע לא מיחו, איננה טענה נכונה. כי הקב"ה עצמו מתעמת עם מידת הדין ואומר, שגלוי וידוע לפניו, כי אף אם היו מוכיחים - לא היה לכך כל תועלת.

ומה שהצליחה בכל זאת מידת הדין להוכיח, כי לא בכך הם נבחנו. רק לך רבש"ע יש את הידיעה המוצקת והברורה, שכאן המחאה לא תועיל. אבל מאחר ולהם לא היה בבירור מידע זה. הרי עם שקיימו את כל התורה כולה מאלף ועד תיו, לא עזר להם, וטענת מידת הדין פעלה.

ואילו כאן אנו רואים, שיש לנו גלל שעדיף לשתוק, ולא למחות. ומתוך כך ממש מוכיחים התוס' את החילוק שלהם, שכאן מדובר, שהדבר ברור להם, כי לא תהיה תועלת בגזירה זו.

כלומר, אנו משתמשים בטענת מידת הדין, ולפניהם מי גלוי? ואומרים כן, אכן כאן ממש גלוי לפניהם, שהמחאה לא תועיל, ורק מצד סיבה זו, אנו אומרים, שמאחר והמחאה לא תשנה את התוצאה, הרי המחאה לא רק שלא תועיל, אלא ממש תקלקל, כי עד עתה כשהם לא ידעו, כי לא שמעו את המחאה בבירור, נאמר, מוטב יהיו שוגגים, והמחאה רק תהפוך אותם למזידיים.

יש לשים לב, כי התוס' שינו את נוסח הגמרא בשבת, שמידת הדין אמרה להם מי גלוי, ואילו התוס' אומרים

ותני רב יוסף: אל תקרי "ממקדשי", שהוא בית המקדש, אלא תקרי "ממקודשי", והיינו הצדיקים, אלו בני אדם שקיימו את התורה כולה מאל"ף עד תי"ו. [כי נאמר שם שאמר הקדוש ברוך הוא לאיש לבוש הבדים: "והתוית תו על מצחות האנשים". ודרש רב יוסף שהם הצדיקים, ועליהם התווה תי"ו, לומר, ששמרו על התורה מאל"ף ועד תי"ו].

הרי שאף צדיק גמור מעניש הקדוש ברוך הוא עם הרשעים?

ומתריצין: אכן יש חילוק בין צדיק גמור לצדיק שאינו גמור. אבל התם נמי, צדיקי ירושלים, כיון שהיה בידם למחות על תועבות ירושלים, ולא מיחו, הוו להו הרי הם כצדיקים שאינם גמורים.

כלומר, כאן אנו אומרים, שמחאתם של צדיקי ירושלים כן היתה מועלת, מאחר והיו שומעים להם, ורק בשל כך, נקראו צדיקים שאינם גמורים, מכיוון שלא ניצלו את כוחם, ודאגו שגם הזולת ישתנה. וזה כפי שאנו מדייקים לגבי נח, שהיה צדיק בפרווה, כלומר, הוא אינו מסתכל מה יצליח לפעול על הזולת, אלא די לו בכך, שהמעיל מחמם אותו. כך שלא ניתן להישאר צדיק רק לעצמו, ושלא אכפת לו לדאוג לזולת.

תוס' אחד בדבר אגדה פשוט ומתוק, גורם לנו להתגלגל בעוד כמה תוספות במקומות אחרים בש"ס

[נסיים כאן בכלל, שהרב זוננפלד בהסכמתו על הספר שיצא ראשון גיטין פרק א' חלק ראשון, העיר כי מאחר ומקפידים אנו לא לוותר על מראי המקומות, יוצא, שאנו מטיילים בריבוי מקומות בש"ס והתוס'. וכאן נדדנו לתוס' במסכת שבת, ביצה וע"ז. וכל אחד מהם תרם את חלקו בהבהרת הסוגיה. מה שהיתה רק טענת של מידת הדין מול אנשי ירושלים, בע"ז הגמרא אומרת בפירוש שהיה בידם למחות. ומה שהתווסף בשבת, שגם בעניין שהוא מהתורה, מאחר והדבר וודאי אצלו - אין לו למחות. ובביצה למדנו, שחכמים העדיפו לא לגלות לנו מהו שיעור תוספת יום הכיפורים, על מנת שלא יהיה מכך כישלון].

ומכל מקום, לא אמרינן להו ולא מידי, ומשום שהנח להם לישראל, מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין.

ומכאן אתה למד, שאף בדאורייתא אומרים כן. והגמרא בהמשך מסכת שבת, אף היא הביאה זאת.

התוס' בע"ז מבהירים, כי צדיקי ירושלים, נקראו צדיקים שאינם גמורים, דווקא מאחר והיתה תועלת במחאתם, אם היו מוחים

במסורת הש"ס בסוף התוס' מובא "ועיין עוד תוס' ע"ז ד, א ד"ה שהיה בידם". והא דאמרי' בסוף חזקת הבתים (ב"ב דף ס:) מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין - היינו בדבר, שידוע שלא יקבלו אם ימחו. במסכת ע"ז מובא אמר רב אבא בר כהנא: מאי, מהו הביאור בהא דכתיב [בראשית יח] בתפילת אברהם אבינו על אנשי סדום, "חלילה לך מעשות כדבר הזה, להמית צדיק עם רשע"?

"חלילה" לשון חולין הוא. וכך אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם! חולין הוא לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע.

ומקשינן: ולא?! וכי הקדוש ברוך הוא אינו מעניש את הצדיק עם הרשע?!

והא כתיב והרי נאמר [יחזקאל כא], שאמר הקדוש ברוך הוא "והכרתי ממך צדיק ורשע".

ומתריצין: מה שנאמר "והכרתי ממך צדיק ורשע", מדובר בצדיק שאינו גמור. אבל בצדיק גמור - לא. אין הקדוש ברוך הוא מענישו עם הרשעים.

ומקשינן: וכי צדיק גמור אין הקדוש ברוך הוא מענישו עם הרשעים?!

והא כתיב בספר יחזקאל [ט] "וממקדשי תחלו" [בנבואת יחזקאל מתוארים ששה משחיתים הבאים להשחית את ירושלים, ונאמר להם: "עברו בעיר אחריו [אחרי איש לבוש הבדים] והכו, אל תחוס עינכם ואל תחמלו. זקן בחור ובתולה וטף ונשים תהרגו למשחית... וממקדשי תחלו"], כלומר, התחילו מבית המקדש.

