



# תוספתו מרובה על העיקר

בבא בתרא - פרק השותפין \*

דף ב עמוד א - דף ז עמוד ב

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



הרב שגיב הלוי עמית  
שיבט 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 - בבא בתרא - פרק השותפין

### הסכמת ראש הישיבה הליטאי

בס"ד

יום ה' כ"ה שבט פ"ג לסדר "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם",

כשולחן הערוך ומוכן לאכול לפני האדם

לידידי הדגול מרבבה חכם וסופר הרב המפואר מאד בתורה ויר"ש הרה"ג שגיב הלוי עמית שליט"א

הגיע לידי חיבורו החדש "תוספתו מרובה על העיקר" על פרק "השולח", אשר תוכנו לבאר היטב עד דק דברי רבותינו בעלי התוספות ז"ל. והאמת אומר, שבכל פעם שאני מעיין בחיבוריו, הנני אחוז התפעלות עצומה בכוחו הרב, כיצד לנתח ולבאר כל תוס', לדקדק בדבריהם באופן העמדת הדברים, בצירוף הבנה עמוקה ולהגישה לפני הלומד באופן בהיר וברור עד שכל הרואה אומר "ברקאי".

וב"ה שזיכני הי"ת, לשמש בקודש וללמד בישיבה לצעירים בחורי חמד העמלים בתורה, ויודע אני עד כמה חיבור שכזה חשוב עד מאוד לבחור צורב, שהוא מוליכו צעד אחר צעד בבטחה בתוך נפתולי התוס' הקשים. והדבר ידוע שרבים ובפרט צעירים מוצאים חוסר סיפוק בלימודם, וזה בא היות ואין הלימוד בהיר וברור להם, ולפיכך אינו ערב לחיכם. אך מי שזוכה ומשנתו זכה וברה א"א (=אי אפשר) שלא להיות מאושר.

ידידי יקירי, זכית להיות שליח נאמן לד' ותורתו, אשר בזכות חיבורך הכביר תרבה הדעת, ודברי התוס' באים מבוארים אצל כל אחד. ודבר זה הוא תועלת גדולה גם למלמדים, לדעת להניח את ההדגשים, שבכל תוס', ולחלק ולפשט את דבריהם הקדושים.

אין ספק שזכית לכל זאת, היות ומסירותך לתורה היא גדולה עד מאד, שעל אף שהנך עוסק לפרנסתך, מ"מ מלאכתך עראי ותורתך קבע, וכל תוס' שמתבאר אצלך היטב, נותן לך סיפוק ואושר רוחני.

יתן ד' שתזכה לחבר עוד חבורים נפלאים ומועילים, ותורתך תתפרסם על פני חוצות, ויהיה לך תמיד ישוב הדעת וסייעתא דשמיא לעסוק בתורה ומצוות.

בברכה וידידות

א.מ.



### מפתח עניינים

תגובות ברכה - הסכמת ראש הישיבה הליטאי

פתיחה בנימה אישית

השימוש בכלים הממוחשבים בכלל, ובמפרשי האוצר בפרט

סיפורים על גדולי ישראל, ודרך הלימוד של התוספות, וביחס לפירוש רש"י

הפלפול מול הפסיקה - והיכן ממוקם התוס' (בחוברת השניה של הפרק)

ביאור התוספות של פרק א' (השותפין) במסכת בבא בתרא



## פתיחה בנימה אישית

משימה. מצד עקשנות לטובה, ורצון לא לוותר, על מנת להבין כל מילה ועניין, עד אשר הדברים ברורים ומוארים, ולא לוותר על ההבנה, תוך הבנה שדברי התוס' קדושים, וכל מילה מדוייקת. ולראות כיצד הם יצרו שפה חדשה, בדוגמת הגמרא. עם יסודות של "למדנות", אשר הקפיעו את איכות לימוד הגמרא לאין ערוך. הכוונה אינה רק להבהיר את דברי הגמרא, זה עשה רש"י, בפירושו הנפלא, ולא בכדי זכה לתואר רבן של ישראל.

### גם הלומד בפשטות את דברי התוס', אסור לו לוותר לצלול לכל הגמרות אשר התוס' מביאים

אלא התוס' דייקו בכל עניין, ונוצרה כאן הבנה נפלאה, ורק כאשר לא מוותרים על כל עניין שלהם, מתחילים לראות, עד כמה חשוב הלימוד בתורתם. הרצון לא לוותר, הוא אפילו על קטעי תוס' קצרים, שנראה ממבט ראשון, וכי מה ניתן לומר על כך. וכן על דברי אגדה, המצויים לא מעט בפרק השותפין, שאף כאן כל תוס' יש בו עומק, ומביא עמו ברכה מיוחדת. ולכן משמיים זיכו לכוון אותי לבחירת השם, שם החיבור הוא "תוספתו מרובה על העיקר", נועד להמחיש, שבכל תוספות, אין זה רק איזה תוספת זניחה, כי אם שהלימוד עם התוספות מעניק הבנה מחודשת בכל הסוגיה. ובכל נקודה בה הם בחרו לגעת, פשוט מתגלים יהלומים, שרק יש צורך לגלותם לעיני כל. לא בכדי נחשב הלימוד עם התוספות כדרגה שונה לגמרי, ומאחר ובעלי התוספות יצרו קפיצת מדרגה בלימוד הגמרא, שהוא כמובן העיקר, בחרתי לקרוא לחיבור "תוספתו מרובה על העיקר". כי עם היות והשם תוספת מראה על משהו זניח, הרי כאן התוספות, ובפרט כפי שניתן להעמיק ולראות, כמה תורה התחדשה בזכותם, הרי נוצר כאן ריבוי איכותי.



## השימוש בכלים ממוחשבים בכלל, ובמפרשי האוצר בפרט

השו"ת (שכבר הגיעו לגירסא 30, ויש בכך תועלת ללומד שזוכה לשימוש משמעותי). ובשעה שלא מוותרים להבין כל מראה מקום, הרי כל ההבנה מקבלת פנים חדשות. מעלה נוספת ועיקרית, הינה שכך אתה יכול להשתמש במילות התוספות המדוייקות, ועל כך לבנות את חיבורך.

### מפרשי האוצר - הקפיעו את הלימוד שעל כל קטע בתוספות, אתה רואה עשרות פרשנים

אחד הדברים שראוי לספר עליהם, בצורה מעוררת התפעלות, שעל כך יש להקדיש את ההקדמה, הוא השימוש במפרשי האוצר של התוכנה שחייבת להיות בכל בית יהודי - "אוצר החוכמה". (בתחילת שנת 2023 הגיעו לגירסא 21, שיש בה 128,200 ספרים). יש כאלה שאינם מבינים עד כמה תועלת ניתן להפיק מתוכנה זו.

### כתיבה על מה שימאות שנים הוא לב הלימוד היהודי - הוא אתגר גדול

כבר שלמה המלך אמר, הזהר בני עשות ספרים אין קץ. אלא שבכתיבה יש שני עניינים שונים ומשלימים. האחד, לכתוב על נושא שלא דרכו בו רבים. והשני, אופן הכתיבה, שגם בנושא בו כן דרכו רבים, ואף על פי כן, החיבור נושא ברכה עימו. מהבחינה הזאת, בחירת הנושא לכתוב על תוספות, הוא מה שכל אחד ואחד מתלמידי הישיבה עוסק בהם יומם ולילה. יתירה מזו, לימוד הגמרא עם התוספות איננו נחלה של מיגזר מסויים. וכפי שהתבטא הרבי, שבחור אינו מכיר איזה תוספות או שאגת אריה, הרי זה ביזיון. תלמידים רבים נבחנו אפילו במבחן הסיכה. שממש הכירו את צורך הדף, לא רק מה שהם כעת בו עוסקים, כי אם את כל הש"ס כולו.

### הקושי הגדול שאני נדרש להתמודד מחדש על כל תוספות - מכריח אותי להסביר ולפרק בצורה ברורה

אלא שדווקא בשל החיסרון שלי, מגיע היתרון. ואם אפילו אני מבין. הרי ברור שאף אחרים יהיו מסוגלים לכך. נשאלתי עבור מי אני כותב. וענית לעצמי, באשר חובה עלי ללמוד את התוספות. אלא מי שיעמוד ויראה זאת, גם ירוויח מכך.

### לימוד המדייק ומתפעל מהתוספות, כמו ילד קטן הנהנה - מעביר את השמחה ללמוד דבריהם

ומה לבחור שלא זכה ללמוד בצורה מסודרת אפילו "זמן" ישיבה יש לחדש? אלא כאן זכיתי לראות את ברכת השם. דווקא מי שהתקשה בתחילה ביותר בלימודו, ואת הגמרא זכה להכיר לאחר גיל עשרים, ובמשך שנים כל תוספות היה עבורו

### השימוש בכלי תוכנה בלימוד

אחד הדברים החשובים שזיכוני ללמוד, הוא לא לוותר על כל מראה מקום. ומאחר והתוס' פשוט מגלגלים את כל הש"ס, הרי על מנת להבין כראוי את דבריהם, חובה לפתוח וללמוד את הגמרא עליה הם דנים. יש להדגיש, כי כל גמרא או תוס' אחר אליו הם שולחים, ממש שונה הדבר, אם מסתפקים רק בציטוט המובא בתוס' או ממש מביאים את מהלך הסוגיה, ואז רואים, את הדברים בהבנה מחודשת.

תודה לאל, כי היום קיימות תוכנות, אשר מסייעות, ובלחיצת כפתור, אתה עובר לראות את המקור, וכשהנך מגיע לכל הגמרות אליהם שולחים התוס', ניתן להיעזר, ואף מומלץ להיעזר עם הפירוש חברותא, ומאחר וזה בנוי בצורה שהינך יכול להעתיק את הטקסט בקלות. וכל זה מצוי בפרייקט

אותו לשורות קצרות ולמקטעים, עם תוספת פיסוק, דבר שמסייע בהבנה.

אמנם ההדגשות שאני מדגיש בחיבור, אינן ההדגשות של תחילת עניין, בבחינת "וא"ת, וי"ש, ופירש ר"ת וכיוצא בו, כפי שהדגישו בתלמוד המנוקד, מה שיש בו ברכה בפני עצמו, אלא ההדגשות אצלי הינן ברמת התוכן, שדורשות הבנה לעומק של התוספות, וכמו שהינך אוחז בלומד. וכבר אמר לי ראש ישיבה ליטאי, כי רק לקרוא את התוס' אצלך, כבר יש הסבר מעצם צורת העריכה.

### עד כמה ניתן להוסיף סימני פיסוק ולפתוח ראשי תיבות בגוף התוס'

עניין נוסף, שיעץ לי ידיד, שעוסק רבות בהגהות, הוא שמאחר ואני יכול להוסיף קו ופיסוק, שאף ניתן להוסיף סימן שאלה. הוא אף סיפר לי, כי הרב יואל כהן, שהיה החוזר של הרבי. סיפר כי המלמד הראשון שלו שלימדו את התוס', הדגיש בצורה חזקה כי וא"ת הוא צליל של שאלה, ולאחר מכן וי"ל הינו צליל של תשובה. בשיעור של שנה לאחר מכן הוא הבין שיש קושי שנדרש לתרצו.

בחיבור זה עולים עוד דרגה, ומבואר כי ואם תאמר, איננה סתם שאלה או קושי שיכול להישאל, כי אם, שמי שלומד כראוי, מאליו היה נדרש להגיע לכך מעצמו ולשאול שאלה זו. ובכך התוספות, מבארים, מדוע אכן לא המשיכה הגמרא ושאלה שאלה זו, כי מאחר ויש את התירוץ לכך, לכן לא היה מקום לשאול זאת. ובכך התוס', אכן חולקים עימנו את צורת הלימוד הנכונה, שהיתה בבית מדרשם.

### הדגשת מילים מסוימות בתוס', מאפשרות לך להבין זאת ממבט ראשון טוב יותר

אחד הכלים החשובים, שלאחר שאתה לומד את התוספות, ומדגיש את מילות המפתח, הרי זה עצמו בחינת פירוש. ראש ישיבה ליטאי, ראה את הדברים, ואמר, כי מעצם ההדגשה לבד, זה לבד כבר יותר מחצי פירוש, הקריאה של התוס' עם ההדגשות, יוצרת לך הבנה, הן כפתיחה ללימוד והן כסיכום.



## סדרת סיפורים על דרך הלימוד בתוספות וביחס לרש"י

שלמדו בעלי התוספות. והיה לומד דף אחד במשך לילה של החורף, ובסיימו הסוגיא היה לומד התוספות, ומצא אשר בכמה דברים במה שהיה בקי, היינו בהמסכתות שהיה בקי בהם, כיוון לקושיות ופסקי התוספות. ובכמה שמצא אשר לא כן הוא, ובכ"ז לא עזב דעתו, וזה היה אחר כך יסוד להקונטרס אחרון בהשולחן ערוך. (שעליו התבטא הגאון הרוגוצ'ובער, שר התורה, כי נדרשים לגידים ברוב אצבעיים, על מנת להבינו).

### הלומד שלא הבין כלל את הצורך ללמוד תוספות

לסיום אביא סיפור מהספר שמועות וסיפורים, מהרב החסיד רפאל כהן, אביו של החוזר, הרב יואל כהן, אשר עוד זכיתי להתברך ממנו לפני חתונתי (כשנה לפני פטירתו בסוכות תשמ"ח).

### אף אחד אינו יכול להכניס למקום מצומצם בביתו כמות ספרים כה גדולה

דבר ראשון, מי מסוגל להכניס לביתו כמות ספרים גדולה? אפילו בבתי הכנסת, שיש שם ריבוי ספרים, מגיעים למספר בודד של אלפים. יתירה מזו, עם היות ומדובר בצילום הספר, הרי ניתן להגיע עם השימוש בטכנולוגיה לשרות התורה, ולערוך חיפוש על ספר, שאפילו היה בבית, היית מתקשה למצוא בו.

### לכל קטע ריבוי פרשנים, כך שהינך זוכה להבין בצורה טובה יותר

אלא שבשנים האחרונות הוכנסה ממש מהפיכה. נקח לדוגמא את התוס', שהנני עמל על כך. התוספות עצמו מחולק לקטעים עם הגיון, וכך שאתה מסמן את הקטע המודגש שנבחר, עולים לך עשרות ולעיתים אפילו מאות קטעי פרשנות. כל פעם שהתקשיתי בעניין מסויים, ורציתי לראות כיוונים נוספים, זה היה ממש חיוני להבנה. כלומר, כאילו הגישו לי על מגש, את כל מי שדיבר בעניין מסויים.

ומאחר והינך קורא לפי צורת הדף, הרי אתה מקבל מול עיניך את צורת הספר ככתבו וכלשונו, כפי שהיה בביתך, עם קפיצה בדיוק לחלק המשמעותי, שכעת הינך זקוק לו. פשוט לא יאומן, עד כמה ההעשרה הזאת מוסיפה. כך שכאילו באו וקיפלו בעבורך את העולם התורני. יתירה מזו, אפילו היו לך את כל הספרים אצלך, כאן זה מסודר, כל קטע מהפרשנים, המתאים לחלק שבו הינך כעת מתרכז לומד ומעמיק.

### הגהות עוז והדר - חיוניות להבנת התוס'

נושא נוסף, שראוי להשתמש בו, בשעה שהינך מפרש את התוס', הן ההגהות המדוייקות של מהדורת "עוז והדר" בגמרות. וכן במהדורה של התלמוד בבלי המנוקד, אתה רואה, מה הן ראשי התיבות והקיצורים, שאסור לגעת בהם, ומה כן ניתן להרחיב ולפתוח. הקפדתי להשתמש הן בהגהות, וכמו כן להסתייע בפיסוק. ובפרט שאני מחלק את התוס', ומפרק

ממש לא האמנתי, כי אצליח לאסוף כמה וכמה סיפורים, על דרכם של גדולי ישראל בלימוד. ואף שחיפשתי סיפור, על מי שזכה בקטנותו לשאול מאליו את קושיות התוס', ובתחילה לא מצאתי, הרי זכיתי למצוא כמה וכמה סיפורים, שכן חשובים על לימוד התוס'. ומאחר והאדם רוצה לילך בדרך טובה, מזכים אותו גם למצוא את הסיפור שכה ביקשתי.

### אחד מאלו שזכה בקטנותו לשאול את שאלות התוס' היה רבינו שניאור זלמן - בעל התניא

בעל התניא ושו"ע אדמור הזקן הגיד לנכדו רבינו הצמח צדק, אשר בהיותו בן תשע כבר היה למתמיד בלימודו, והיה חביב עליו במאד לימוד התוספות, עד אשר התחיל ללמוד מסכת אחת, שעדיין לא למד התוספות, והשכיל ללמוד כמו

של תומכי תמימים דליובאוויטש, מספר בזכרונותיו רשימות דברים ח"א אות קל"ו, על שיטתו המיוחדת של רבי ישראל נטע גנעסין בפיתוח כשרונות הלומדים: "כל סוגיא ביאר בתחילת הלימוד עפ"י שיטת רש"י וביאוריו יישב כל קושיות התוספות על פירוש רש"י. וכאשר נגשו ללימוד התוספות, אף שלפי שיטתו ע"פ פירוש רש"י אין מקום לקושיות התוספות, ביאר וקיים שיטת התוספות, כך שאף על פי כן יש מקום לקושיות התוספות, ומוכרחים לתירוצי ושיטת התוספות.

### **בעל החידושי הרי"ם – אפילו כשתירץ באופן שסילק קושיית התוס', אמר שזודאי ידעו מה ששאלו**

וזכינו לסיפור נוסף מהרב בעריש אשכנזי, מחבר הספר "נדע בשערים" על הפלאת בעל חידושי הרי"ם, האדמו"ר הראשון מגור. "ומלבד עוצם גדולתו בתורה, התפעלתי מצדקתו ומקדושתו. כי כשאני מחדש חידוש, אומר אני שלפי דברי תהיינה מתורצות קושיות התוספות. אבל רבי יצחק מאיר לאחר כל חידוש שהוא מחדש הוא אומר, אבל אינו כן, שאלמלי היה זה נכון, לא היו בעלי התוספות שואלים את שאלתם.

ודווקא גישה זו, פרט להיותה קדושה, מכריחה אותך לעמוד ולעמול, עד שהינך מבין, מדוע בכל זאת לשאלתם יש מקום. ואגב, גם הפני יהושע, טען שלא בא ב"כוח" לתרץ את כל הקושיות המתעוררות על פירוש רש"י, אלא להאיר את הפנים של הגמרא, וממילא יהיה בחלק מהמקרים הבנה גם לשיטת רש"י וגם לתוס'. כי לפעמים שהצגה שונה של הסברות, מאפשרת להבין בו-זמנית, שיש מקום לשתי השיטות, וכל אחד ניגש מזווית שונה, ובחר להדגיש עניין אחר.

### **מלכתחילה יש שתי דרכים שונות, ורש"י עם היות וידע את מרבית שאלות התוס', בחר בדרכו שלו**

ועוד סיפור מהרב אברהם קרסיק, מבוני ישיבת חב"ד תל אביב. "לפני שהגעתי לשצעדרין כיהן שם כר"מ ראשי הגאון הרב זלמן דוב שכטר מדריבין שהיה מפורסם בגאונותו. דרך לימודו היה, להראות כי רש"י על הרוב ידע מכל קושיות התוספות עליו, אך היות שיש לו שיטה אחרת משיטת התוספות, לכן בחר בדרך זו. וכך ברוב גאונותו, הראה את ההבדלים בין שיטת רש"י לשיטת התוספות, והדרכים המתפתלות בכל הש"ס מדרך זו לדרך זו, והראה איך רש"י בדבריו הקצרים רמו כל המדובר בזה. ובכלל בכל דבר הגיע לעומקן של הדברים."

### **כל הסיפורים על גדולי ישראל האמיתיים – רק מראים לנו עד כמה אנו קטנים**

כל הסיפורים הללו מראים עד כמה רחוקים אנו מגדולי ישראל האמיתיים, ורק צריך לשמוח על עצם הזכות ללמוד ולבאר, גם בדור חלוש זה. כך שמשמח לשמוע ממי שמלמד היום, כי הדברים טובים, ומביאים תועלת רבה.

בעת שנסע פעם אדמו"ר הזקן בנסיעה חשאית, לקרב נפשות לחסידות, ראה בעיר אחת יהודי הלומד גמרא. דרך לימודו היתה, ללמוד את פירוש רש"י בהטעמה ובביאור בצורה כזו - שכל קושיות התוספות על רש"י היו מתיישבות ומתבארות. כאשר שאלו הרבי מדוע אין הוא לומד את התוספות? השיב בתמימות, שאינו מבין את שאלות התוספות. השתדל הרבי להביא אדם זה לליאונה. כאשר הגיע, ביקשו הרבי לומר שיעור גמרא עם פירוש רש"י - כדי שהתלמידים ידעו ויבינו מהו לימוד כדבעי.

### **לימוד רש"י באופן שכל שאלות התוס' תורצו**

מעניין שלאחר מכן מצאתי כי הישיבה בנעוול, בזמן הרבי הי"צ היה בה המגיד שיעור הגאון החסיד הרב יהודה עבצר, שגם הוא למד פשט ברש"י באופן כזה, שכל שאלות התוס' תורצו. ולכן בשיעוריו היתה משתררת דממה מוחלטת, כי התלמידים היו מרותקים לדבריו. אגב, הרב עבצר לימד באטוואצק ליד וורשה בפולין. הוא פעם שלח את שאלותיו לגאון הרגצ'ובי, ומאחר ולא ענה לו, שלח לנוסע לרווינסק שישאל מדוע אינו עונה לו. ואז הוא ביאר, שהוא חשב שזה היה מי שהעתיק מספרי הראשונים. מה שמעיד, שכאשר לימדים נכון, מגיעים לכך. הוא אגב היה נותן בכל שנה שיעור כללי, בו העמיד יסוד לכל המסכת, וריבוי סוגיות הסתדרו לפי יסוד זה.

ואכן היו מגדולי ישראל שניסו לתרץ את כל קושיות התוספות על רש"י, בפרט שהיו צאצאיו. הן הספר מגיני שלמה (אשר בעת פטירתו אמר שרש"י מגיע ללוותו), והן הפני יהושע, שגם הוא ניסה להבהיר את הסוגיה, שבאופן זה יסולקו חלק מקושיות התוס'.

יש לעיין בהקדמת הפני יהושע במסכת בבא קמא, כיצד ניצל מסכנת מוות, וזכה לחיים, בזכות קבלת החלטה חשובה זו, זכה הן להצלחה והן לחבר את ספרו החשוב והיסודי.

### **התלמידים למדו היטב את שאלות התוספות, ושאלו אותם למגיד שיעור, על מנת שהשיעור יהיה מיוחד**

סיפור נוסף מרתק, הוא על בתי ברודיא, עם הרב תפלינסקי, אשר כפה על הרב זונדל קרויזר בעל אור החמה, להעביר שיעור בדף היומי. ומאחר והוא העביר את הדף בעשרים דקות עשו מולו תחבולה. רבי משה ברוך לוי, הכין את כל שאלות התוס' בעל פה, על מנת להכריח את הרב זונדל לתרצם, עד שקראו בעל התוספות. ועוד זכורני, כי היו מגדולי ישראל, שמלכתחילה בזמן לימודם, היו מאליהם שואלים את שאלות התוס'. וכל זה הבאתי, על מנת להראות, כי שאלות התוס' הינן חלק מרכזי בלימוד. ואפילו ללמוד באופן שכל שאלותיהם נפתרות, הוא לימוד במעלה גבוהה ביותר. והראייה, כי בכך השאלות הינן מתורצות.

### **גם לאחר לימוד בו מתורצות כל שאלות התוס' – עדיין יש מקום לכל שאלותיהם ותידוציהם**

וברוך שזכינו לסיפור הבא. הגה"ח רבי יהודה חיטריק (נפטר בשנת תשס"ו בגיל 106), היה משרידי שיירי כנסת הגדולה



## תוספתו מרובה על העיקר

### ביאור התוספות מסכת בבא בתרא - פרק א' השותפין - חלק א' (מתוך שני חלקים)

לכל סדר נזיקין, אלא למסכת נזיקין, שהיא כוללת ל' פרקים, בדוגמא למסכת כלים, ואכן גם שמות המסכתות השער הראשון האמצעי והאחרון מוכיחים כי כל שלושת הברות יש ביניהם קשר.

[דף ב עמוד א]

#### השותפין -

יש להתייחס לשני סוגי סדר, כתיבה וסדר לימוד, ולהכרעת הכלל של מחלוקת ולאחריה סתמו כדעה אחת, זה רק במסכת בודדה, ורב יוסף מתייחס לכל הברות, כמסכת נזיקין בודדה

הגמרא במסכת בבא קמא מביאה דיון בין רב הונא לרב יוסף. הכלל של אין סדר למשנה, הינו לגבי קביעת ההלכה. ואז מדובר לעניין סדר הלימוד. כי אם יש ויכוח במשנה אחת, המוצגת כמחלוקת תנאים, ואילו לאחר מכן, סתם משנה, כלומר המשנה נאמרת בסתם, באופן כללי, ולא כדעת יחיד, הרי המשמעות היא, שהנה יש בזה הכרעה. יש אופן נוסף לקרוא מחלוקת ואחר כך סתם, שסתם הוא פועל, כלומר רבי סתם, עשה פעולת סתימה, בכך שהכריע כדעה אחת מביני השנים.

אלא עם היות ומסכת בבא מציעא כתובה אחרי בבא קמא, הרי מאחר וסדר הלימוד אינו זהה לסדר הכתיבה, לא ניתן להפעיל כלל זה. ולכן מצמצם רב הונא כלל זה רק במסכת אחת, כי לא היו קופצים בין שתי מסכתות. ואילו תשובתו של רב יוסף, שכולה נזיקין הינה מסכת אחת, הינה הגיונית יותר, רק כאשר מצמצמים בכל הברות, ואז יוצא שהלימוד בכולן היה ברצף. ואז שם היה מדובר שהמשנה במסכת בבא מציעא סתמה לאחר בבא קמא, בו נאמר כשיטת רבי יהודה.

אולם שאלת התוס', היא על כך, שאפילו שזה אינו סדר הלימוד, הרי גם לאחר מכן, קיים סדר נוסף של סדר הכתיבה, שמאחר ורבי בחר כך לסדר חיצוני בין המסכתות, הרי חייב שיהיה בו עניין של סדר פנימי, בין שני העניינים.

#### אכן יש חוט המקשר בין המסכתות והוא עניין השותפות

מתרצים התוס' בשם ר"י, שהקשר הוא עניין השותפות. כלומר, כן קיים קשר ברמה הפנימית בתוכן. אלא שגופא לגבי הגדרת שותפין, הרי יש את עצם זה שהגמרא מתייחסת לשנים, שאחד היה לו בית, והשני את העליה שותפין. ועם היות שההתרסקות היתה כורח המציאות, הרי כעת שהם באים לחלוק בעצים, והגמרא מדייקת, כי עם היות וברך כלל כאשר יש ויכוח בין שניים, הרי מי שבא לתבוע את חברו, יש לנו את הכלל של המוציא מחבירו עליו להביא ראיה, ואם נפל הבית לשטח של אחד מהם, היינו מפעילים גם כאן את הכלל החשוב, ועונה הגמרא ששותפין אינם מקפידים. כלומר, אין זו רק הגדרה מילולית זהה, אלא הגדרה שיש בה משמעות הלכתית.

כולה נזיקין חדא מסכתא היא, כדאמרינן בהגוזל קמא (ב"ק דף קב.). ובפ"ק דע"ז (דף ז.). ואפילו לא הוי חדא מסכתא, צריך לפרש,

למה נשנית מסכתא זו אחר ב"מ, כדאשכחן דדייק גמרא, בריש מסכת שבועות (דף ב:), 'מכדי תנא ממכות סליק, מאי שנא דקתני שבועות', וכן בכמה מקומות.

והא דאמר (ב"ק קב.),

'בתרי מסכתות - אין סדר למשנה', היינו לענין מחלוקת ואח"כ סתם, משום דרבי לא שנה לתלמידיו כסדר המסכתות, ופעמים שנה האחרונה קודם הראשונה.

ואומר ר"י,

דהיינו טעמא,

משום דקאי אהך פירקא דלעיל (ב"מ דף קטז:),

'הבית והעלייה של ב' שנפלו,

חולקים בעצים' וכו',

וקרי להו התם בגמרא שותפין;

וקתני נמי (שם דף קיח:),

'ב' גנות זו ע"ג זו וירק בינתים',

דהוי ענין שותפות.

מאחר וידוע, כי קיים סדר במהלך המשנה בתחילת מסכת אחת, למסכת שקדמה לה - עלינו רק למצוא מהו הסדר

התוס' כאן מבארים מה טעם פתחה מסכתנו בדין השותפים שרצו לעשות מחיצה. מתוך כך, נכנסים למושג הסידור. ובסידור נראה ממהלך התוס' כי יש כמה בחינות. הן סדר המסכתות עצמן, והן שיש גם קשר בסדר הדינים שנשנו, אף, שאנו חוצים מעבר בין מסכת אחת לשנייה, עדיין יש את העיקרון של הרצף. והכוונה כאן כשאומר כולה נזיקין, אינה

אולם מעלים התוס' קושי, כי דברי הגמרא סותרים כוונת פסוק מפורש. אולם, מאחר והפסוק קושר זאת לעץ, הרי כפי הנראה מדובר שהוא עץ. אלא, שעל מנת שניתן יהיה למצוא פיתרון בו אין קושי, וניתן יהיה לשלב את שניהם, מציע ר"י פיתרון, שלא רק שהוא מתייחס לקושי הלשוני, אלא שבנוסף גם יש לו ציור אפשרי במציאות. ומאחר וכן תירוצו בנוי רק מסברא, שכל חוזקו של התירוץ הוא שהוא ללא הסתירה, הרי פיתרון זה מוצע רק בלשון שמא. ואז הבניה היתה נעשית בשילוב של הלבנים עם כפיסי העץ.

**עם היות ויש חוזק לתירוץ, שעונה לחלוטין על הקושי, הוא נאמר בלשון שמא**

[עם היות והקושי הוא סתירה מלשון התורה ולשון המשנה (כפי שנתפרשה בגמרא), הרי יכלו התוס' לומר, שאין קושי מלכתחילה, וכפי שמתרצים בשאר מקומות לשון תורה לחוד ולשון משנה לחוד. ולכן התירוץ אינו הכרחי, ולכן יכלו לתרץ בסגנון של "שמא" בלבד.

ואכן היו שהתפלאו על הלשון "שמא" שיש ראייה מהגמרא בתענית יט "אבני ביתו של אדם וקורות ביתו מעידין עליו". ועוד שלאחר התירוץ עוד מדוקדק הפסוק יותר, בדוגמת אבן מקיר תזעק, שהיא בתוך הקיר, כך כפיס מעץ יעננה, שהוא בתוך העץ. וכפי שרש"י הביאו בפשיטות בתענית יא, א ורגילין לתת בין שני נדבכי עצים].

**בגויל זה נותן שלשה טפחים כו' -**

**והא דלא קאמר בגויל ששה טפחים, משום דלא נסעי למימר, ששה לכל אחד.**

וא"ת,

אמאי אצטריך למיתני מדת גויל וגזית, כיון דתנן 'הכל כמנהג המדינה', כמו שנהגו - כן יעשו.

וי"ל,

**דאם נהגו יותר משהה בגויל - לא יעשו, וכן בכלם, אלא כשיעור המפורש, ומיהו,**

**אם נהגו לעשות פחות מו' - יעשה, דאפילו אם נהגו בהוצא ודפנא - יעשה, כדמפרש בגמרא.**

וא"ת,

ומאי בעי בגמרא, הכל כמנהג המדינה לאתויי מאי, ומשני 'לאתויי אתרא דנהיגי בהוצא ודפנא', לימא לאתויי כמנהג כל המקומות כמו שנהגו.

ובדומה לסוגייתנו, כי עצם זה שהם שותפין ומתגוררים בחצר קדמית, שבה עיקר תשמישם, הרי המצב בו קיים היוק ראייה, פועל עליהם, שאכן ירצו לעשות מחיצה, ואז כל אחד נדרש ליתן מהשטח שלו.

והדוגמא הנוספת שמביא ר"י היא משנה שיש שתי גנות וביניהם ירק. ויש דעות לכאן ולכאן אכן למי שייך הירק, כלומר, הירק יוצר ביניהם חיבור, שזה גם בחינה של שותפות. יש לשים לב, ששתי הדוגמאות הינן המשנה הראשונה והאחרונה של הפרק הקודם, עם המשנה שלנו. כי הרי מאחר ומדובר שרבי סידר את שתי המסכתות זו אחר זו, הרי נדרש למצוא קשר במשנה.

**עם היות ומסכת בבא קמא ובבא מציעא אינן מסכת זיקין אחת, עדיין חובה שיהיה קשר ביניהן**

[סדר הוא עניין יסודי. עד שהדבר מכריח אותנו לחפש מה הקשר. שהרי רואים אנו מסכתות האומרות מכדי תנא ממסכת פלונית סליק, כגון מסכת סוטה דקאמרינן בגמרא מכדי תנא ממסכת נזיר קא סליק, וכגון מסכת שבועות דקאמרינן מכדי תנא ממכות סליק, אלמא דיש להם סדר. אלא שמחדשים התוס' בחילוק, כי בעצם קיימים שני סוגי סדר: סדר הלימוד, וסדר הכתיבה. ואין זה משחק מילים, כי סדר הלימוד יש לו משמעות הלכתית כפי שאמרנו.

ומילת המפתח של התוס' היא שלאחר שהוכיחו בתחילה כי חייב להיות קשר "צריך לפרש למה נשנית מסכתא זו אחר" ואילו מייד אנו אמורים "והא .. אין סדר למשנה", ואז הכלי הידוע היא האוקימתא והחילוק, ששני הדברים הינם נכונים. ולכן יש לצמצם (ומילת המפתח הינה "היינו") שרק לעניין הכלל ההלכתי אין סדר, "משום" - וצריך לבאר מדוע. וגם לסדר הכתיבה חייב להיות סדר "משום דקאי .. פירקא דלעיל".]

**כפיסין -**

**מפרש** בגמרא ארחי,

**וקשה** לר"י,

**והכתיב** (חבקוק ב) 'וכפיס מעץ יעננה',

**משמע** שהוא של עץ.

ואומר ר"י,

**דשמא,**

**היו מניחין עצים** מלמעלה ומלמטה.

**לשון הגמרא שכפיסין הינם לבנה, דבר הנילוש ובידי אדם, בעוד הפסוק מגדירו עץ**

המשנה למדה, כי את המחיצה בחצר ניתן לבנות במספר אופנים. ומציעים ארבעה (גויל, גזית, כפיסין, לבנים). הגמרא בהמשך (ג, א) מבארת מה גדר הכפיסין? ועונה: ארחי. באשר אריח - חצי לבינה הוא. הלבינה היא ג' טפחים, והאריח הוא טפח ומחצה. וכך בנוי כותל מכפיסין: אריח מכאן ואריח מכאן, וביניהם חלל טפח, שמניחין בתוכו טיט, כדי לחברם.



דקלים וענפי עץ ערמון. שגם שם נוהגים כמנהג המקום. (שעם היות ואנו בכלל במשנה, הרי התוס' הקיפו תחילה את כל הסוגיה, ואז ניתן לבאר גם את המשנה באופן ברור יותר).

ואילו מתוך הקושיות שהעמידו סללו התוס' הבנה של כמה יסודות. הראשון, שמנהג מדינה אם הוא ראוי - הרי יש לו תוקף הלכתי. אלא שאין אנו מסתכלים בדיוק על הדוגמא הנאמרת, אלא על העיקרון. והעיקרון הוא שזה הרוחב ההלכתי הקטן ביותר שמוותר.

ועל פי עיקרון זה הם מחדשים עוד שני כללים:

הכלל הראשון, שגם בשעה שנתנה התורה את השיעור של ששה טפחים לגוויל, יש בכוח מנהג המדינה להקטין את השיעור ועדיין להשתמש עם חומר זה. שזה דיון של ניתוח רגישות, כלומר, אין אנו נצמדים בדווקא למספר של ששה טפחים.

הכלל השני, ששיעור הפחות מכך, הוא פסול ואינו ראוי. ומכונה "מנהג הדיוט", אף שכל המדינה נוהגת לעשות כן. ויתירה מזו, שהמשנה עצמה מספרת על כך. וזה דיון בעניין של "תנאי סף". שהם מחדשים כי ביאור הגמרא על מנהג המדינה, לא בא לציין דוגמא כלשהי מקרית, אלא שהיה בו הבנה עמוקה, עם יסוד הלכתי חשוב, מה טעם בחרה הגמרא להציג שיעור זה. ועל פי הבנתם זו, הם מחדשים שמנהג מדינה אינו יכול לפגוע במצב לא ראוי, עד שהוא זוכה לתואר המפוקפק של "מנהג הדיוט".

### **לפיכך אם נפל הכותל וכו' -**

פירוש,

**לפי שבונים הכותל בעל כרחם;**

או משום דהקנו זה לזה לעשות גודא, ללישנא קמא,

**וכגון דידוע לנו עדיין,**

וזוכרים שהקנו זה לזה,

וללישנא בתרא **משום היזק ראיא.**

וא"ת,

**ומאי איריא,**

משום דבונין הכותל בעל כרחם,

**בלאו הכי נמי הוי של שניהם,**

**אפילו נפל לרשותא דחד מינייהו,**

**כיון דאין חזית לא לזה ולא לזה,**

כדפריך בגמרא גבי בקעה,

'לא יעשה חזית לא לזה ולא לזה',

ואי הוה דהאיך דנפל לרשותו,

מאי פריך,

הא צריך לעשות חזית,

שלא יפול לרשות אחר ויאמר שלו הן.

ונראה לר"ת,

דדוקא בהוצא ודפנא,

אבל פחות מכאן,

**אפילו נהגו - מנהג הדיוט הוא,**

ומוכיח מכאן,

דיש מנהגים שאין לסמוך עליהם,

**אפילו היכא דתנן 'הכל כמנהג המדינה'.**

**התוס' מבהירים, מדוע בחרה המשנה לומר באריכות שלושה ועוד שלושה, ולא ישר את הגודל שהוא ששה**

מדויקים התוס' לגבי אריכות לשון המשנה, שהיא בהגדרתה מדויקת וקצרה, שהרי, לכאורה, אם היה מלכתחילה כותב ו' טפחים, הרי יש כאן את מעלת הקיצור, אך מבארים מדוע לא היה ניתן לומר כהצעה זו, כי מצד שני עלולים להגיע לשיבוש, שנחשוב כי השיעור ו' הוא אינו על ה"חפצא" - רוחב הכותל, כי אם על ה"גברא", ואז נגיע לחשבון מעוות, שכל אחד נותן ו' טפחים. ונמצא כי היתה מעלה לאריכות היתר, בכך שפירטה "זה נותן ג' טפחים, וזה נותן ג' טפחים".

**כיצד מתאימים השיעור המדויק בגוויל, עם הכלל הכלל מנהג המדינה**

מקשים התוס', שיש כאן מסר כפול. מצד אחד נאמרים מידות מוגדרות ומדויקות של ארבעה אופני בנייה לכותל. אך מצד שני, נאמר כלל יחיד, הכל לפי מנהג המדינה. ויתירה מזו, אם כן, יש מקום לומר, כי בכל מדינה יעשו גופא את רוחב ארבעת סוגי הכתלים לפי הנהגתם. ועונים התוס', שמידת הגמרא הינה המידה המרבית לכל אופן, כך שאין בכוח מקומות שנהגו מעבר לכך לכפות את האנשים, בשעה שבאים לבנות בגוויל. אך מאחר וגם ניתן לעשות פחות מארבעתן, ורק בהוצא ודפנא, שזה גדר חי עם נפח קטן בהרבה, הרי יש אישור למידת המינימום. ומכאן אף בגוויל יכולים לעשות פחות משה טפחים.

**התוס' צוללים להבין שתירוצם לכאורה סותר גמרא, ומבארים מדוע זה באמת אינו סותר**

אמנם הסבר זה עצמו מעורר מיד שאלה, שהרי אנחנו לקחנו את הכלל "הכל המנהג המדינה", שהגמרא פירשה במדויק, שהוא גם לכלול מקום בו האנשים מסתפקים עם שיעור חמישי של הוצא ודפנא. ואילו אנו השתמשנו בו לגבי הנהגת המדינה בכל שאר השיעורים, שהם רשאים לנהוג באותו חומר אלא בפחות רוחב.

ומשאלה זו עצמה, סולל ר"ת הבנה מחודשת, כי מנהג המדינה, יש לו כח רק כאשר הוא הגיוני. ואם תהיה מחיצה פחותה מכך, הרי זה מנהג הדיוט, ואין לו תוקף הלכתי כלל.

**מתוך הדיון והשאלות סוללים התוס' הבנה מחודשת בגדר ההלכתי של מנהג המדינה**

[התוס' כאן צללו לבאר את הגדר של מנהג מדינה. הגמרא עצמה, בהמשך הסוגיה (ד, א), רק דייקה ממנהג המדינה, שהוא למקרה בו נוהגים לבנות בהוצא ודפנא, שזה בא לרבות מקום שנוהגים בו לעשות גדר מענפי

**ולא דמי לגודרות,**

דאין להם חזקה (לקמן דף לו.),  
 לפי שאין יודע ביד מי הם,  
 אבל הכא,  
 לא היה לו להשהותו כל כך ברשותו,  
 קמ"ל כיון דמעיקרא על שניהם היה לעשות,  
**לא מהימן לומר שהוא עשה הכל,**  
 דמיגו במקום עדים הוא,  
**דאנן סהדי שלא עשאה לבדו,**  
 כיון שהיה יכול לדחוק את חברו,  
 בדן שיהיה עושה עמו,  
**אבל בבקעה** אם שהו הרבה,  
**היה נאמן לומר שעשאה,**  
 במיגו דאי בעי אמר לקחתיה.

והאי שינויא,

אינו אלא מאבנים,

**אבל מקום הכותל,**

**לעולם פשיטא שחולקין אותו,**

ואידי דנקט אבנים - נקט המקום.

**עצם החיוב לבנות את המחיצה, או בהסכמה או מצד  
 איסור - יוצר את הדין שהמקום והאבנים של שניהם**

לומדת המשנה, כי השותפין, בהיותם שני שכנים, ובתי  
 שניהם פתוחים לתוך החצר המשותפת, שרצו לעשות מחיצה  
 - בונין הם יחדיו את הכותל, באמצע החצר. כשזה נותן  
 מחלקו חצי המקום עבור עובי הכותל, וזה נותן חצי. וכאן  
 הציעה המשנה ארבע סוגי אבנים שונות, מהן ניתן לבמות  
 מחיצה. ומסיקה המשנה, לפיכך, הואיל ובתחילת הבנין של  
 הכותל חייבו חכמים לבנות אותו בין שניהם, הרי אם נפל  
 הכותל לאחר שנים רבות, ואין ידוע מי בנאו, ולמי שייך  
 המקום שעליו היה בנוי הכותל, אין האחד יכול לומר: כל  
 הכותל נבנה בחלקי ומשלי היו האבנים. ואפילו אם הוא  
 המוחזק בהם, כגון שנפלו האבנים בחלקו. אלא, המקום  
 והאבנים, הם של שניהם.

**החלוקה המשותפת במקום והאבנים, כי לא יכולה להיות  
 מציאות שרק אחד בנה מרצונו**

מדדיקים התוס', כי עם היות וכל לשון בגמרא הדגישה  
 מהלך אחר. הרי התוצאה היא שנבנה הכותל. לפי הלשון  
 הראשונה, הדגש הוא על שהשותפין ביוזמתם בחרו לעשות  
 מחיצה. ולכן לא ניתן לומר, כי מדובר על כותל שהוא רק  
 של אחד מהם. אלא שהתוס' עוקפים שאלה אפשריות. היות  
 והדבר היה ברצונם, תמיד יוכל השני לטעון, לא אני בניתי  
 לבד, ומעולם אף אחד לא הכריח אותי, ולכן הן השטח והן  
 האבנים שלי הם. ולכן זה לא מספיק הרצון המשותף לחייבם  
 לחלוק, כנגד מציאות שנפל לשטח האחד מהם, אלא מתווספת  
 לכך הידיעה שלנו, שאנו זוכרים שהם הקנו זה לזה.

ולפי הלשון השניה, מאחר ואנו פוסקים שהיזק ראייה יש  
 לו דין שמחייבים, במקרה ומדובר שזו חצר שיש לה דין

והא דאמרינן בהשואל (ב"מ דף ק.),

גבי מחליף פרה בחמור,

וכן בריש הבית והעלייה (שם דף קטז:),

וליחזי ברשות דמאן קיימא,

וליהוי אידך המוציא מחבירו עליו הראיה,

**היינו משום דהתם,**

**מתחילה מבורר היה הדבר,**

וברשות אחד מהן נולד הספק,

**אבל הכא,**

**מעיקרא ברשות שניהם נולד הספק,**

ואם היו באין לחלוק בעוד שהכותל קיים,

היו חולקין בשוה מספק אפילו לרבנן דסומכוס,

דלית להו ממון המוטל בספק חולקין,

**הכא מודו,**

**כיון דליכא הכא חזקה לזה יותר מלזה,**

הילכך אפילו נפל לרשותא דחד מינייהו,

לא יפסיד האחר כחו.

**והא דלא אמר הכא,**

**כל דאלים גבר,**

כמו בזה אומר של אבותי (לקמן דף לד:),

התם הוא - דליכא דררא דממונא,

אבל הכא - איכא דררא דממונא.

ומתרץ ר"י,

דהיינו הך דפריך בגמרא פשיטא,

כדפירש בקונטרס,

דאפילו לא פסיק לן דינא דמתניתין,

שמתחילה בין שניהם עשאוה בעל כרחם,

היו חולקין בשוה,

ואפילו דנפל לרשותא דחד מינייהו,

כדמוכח גבי בקעה,

ומשני לא צריכא,

דנפל לרשותא דחד מינייהו,

**פירוש,**

ושהו ברשותו הרבה,

**מהו דתימא,**

**כיון דשהו ברשותו הרבה,**

**ניהמניה שעשאה כולה,**

מיגו דאיבעי אמר,

ממך לקחתיה,

והיה נאמן משום דשהו הרבה.

**ואף על גב דאמר בריש הבית והעלייה,**

**דשותפין לא קפדי אהדדי,**

**הכא מיירי דשהו יותר מכדי רגילות,**

דאטו משום דשותפין נינהו,

לא יקפידו עד עולם,

אבותי - אמר רב נחמן: כל דאלים גבר. ויש להבין מדוע הכרעת המחלוקת הינה שונה. ועם היות שאין האחד מוחזק מחבירו, הרי גם כאן אנו במצב בו אין האחד מוחזק יותר מחבירו. ומבארים התוס' כי יש שאלה היכן נוצר הספק לבית הדין, האם מחמת טענותיהם, שהאחד אומר דבר אחד והשני חלוק עליו, או עצם המציאות מצד עצמה היא היוצרת את הספק. בציר של השדה, רק טענותיהם יצרו את הספק לבית הדין, ומשום כך, יצאו בית הדין מהתמונה, ונתנו להם להכריע. שזאת החלוקה היא כל דאלים גבר. אך כאן, עצם מציאות הכותל, היא היוצרת את הספק, ולא טענותיהם, ועל כך מחוייבים היו בית הדין להכריע כי יחלוקו.

**הכלל שאנו מעידים שנבנה הכותל ביחד, יש לו משמעות גם אם שהו האבנים בשטח של אחד מהם, זמן המרובה ממה שמקובל**

[לאחר שטיילו התוס' בכמה סוגיות, מתרץ ר"י יסוד שבנוי על העמדה. אכן השאלה לגבי הבקעה היתה במקומה, מאחר ואין חזית לכותל, היינו באמת מחלקים בשווה, גם אם האבנים נפלו לשטח של אחד מהם, גם אם נפלו רק לרשות של אחד מהם. אלא שכאן מגיע החילוק התהומי. מאחר והיה חיוב על שניהם לבנות, לא יעלה על הדעת שרק אחד יוציא מכספו, בשעה שיכול לכפות על השני שישתתף.

ואז גם במקרה הקיצוני, שנפלו אצל אחד מהם, ושהו שם זמן רב, הרי מלכתחילה ברור לנו, כי הם של שניהם. כי אמנם השותפים אינם מקפידים על מיקום האבנים, אלא שקפידא זו היא זמנית. וכאשר שהו זמן רב רק אצל אחד מהם - זה מוכיח כי זה שלו. וזאת בניגוד, לידיעה המוחלטת, שזה לא יכול להיות רק של האחד, הרי גם במצב זה - ברור שלא ניתן לטעון, שהאבנים היו שלו. ופשוט לנו, כי גם המקום הוא מלכתחילה היה של שניהם. (ואכן בבקעה ששהו זמן רב, מאחר והיה יכול לטעון שהוא עשאה, שהרי סתם בקעה הינו כמקום שלא נהגו לגדור, ואינו יכול לכפות את חברו לבנות עימו, זה בהחלט סביר לומר שעשאה לבד, ומה שהאבנים אצלו זמן כה רב, זה עצמו הוכחה לכך).

וגם הגדרות, שהן חיות מהלכות, הרי בניגוד לכל מטלטלים שאדם מחזיק וטוען שמאחר והם אצלו - סימן ששייכים לו, הרי כאן מאחר והן מטיילות מעצמן ממקום למקום, לא יכול הוא לומר, שהמקום מעיד על בעלותו. ולכן מלכתחילה אין להם דין חזקה.

### **סברוה מאי מחיצה גודא -**

**אף על גב דלבסוף קאי,**

**קאמר 'סברוה',**

לפי שזה הלשון אינו עיקר,

מחמת פירכי דלקמן,

**ודיחוי בעלמא הוא,**

האי דמשני,

חלוקה, ואינו יכול להתנגד, נמצא שהבניה היתה על ידי שניהם.

### **לכאורה, מאחר והמציאות בכותל הינה שאין לאף אחד חזית, לא נזקקים לתירוץ שהם הוכרחו לבנות יחדיו**

אמנם מקשים התוס' על היסוד שהם קבעו. והרי בכותל קיימת גם חזית. החזית נועדה להוכיח, כי הכותל שייך רק לצד אחד, שהוא בנה מרצונו, והשני לא השתתף בו. וכאן מאחר ואין חזית, לאף אחד, הרי עצם זה שנבנה כותל ללא חזית - מוכיח שהוא אינו שייך רק לאחד מהם.

### **ההבדל באופן החלוקה כאן בכותל לעומת פרה שהוחלפה וילדה או בית ועלייה**

אלא שיש להתייחס לעוד מקומות בהם היה ספק, ושם כן קבע המקום, שמאחר והוא מצוי במקום של אחד מהם, הוא שייך רק לאחד מלכתחילה, ואם השני רוצה להוכיח כי הדבר שייך לו, הרי חובת ההוכחה עליו, ככלל הידוע שהמוציא מחבירו - עליו (להביא) ראיה.

המקרה הראשון בפרק השואל מביאה המשנה דין. המחליף פרה בחמור וילדה, וכן המוכר שפחתו וילדה, זה אומר: עד שלא מכרתי, וזה אומר: משלקחתי - יחלוקו. מיד תוקפת הגמרא, אמאי יחלוקו? וליחזי ברשות דמאן קיימא, ולהוי אידך המוציא מחבירו עליו הראיה!

המקרה השני בפרק הבית והעליה בו המשנה דנה בדין חלוקה אחר. הבית והעליה של שנים שנפלו, שניהם חולקין בעצים ובאבנים ובעפר. ובהמשך אכן הגמרא מנסה לברר, וליחזי ברשות דמאן יתבן, וליהוי אידך המוציא מחבירו עליו הראיה!

עונים על כך התוס', כי הפרה היתה שייכת בוודאות לאחד מהם, ורק הספק התרחש לאחר מכן. ולכן היה מקום לסבור שהיא במקום של בעל הפרה. בדומה לכך, היה ידוע מראש של מי הבית ושל מי העלייה. וכעת שנפלו האבנים רק לרשות אחד מהם, אז נולד הספק. אבל בכותל של השותפים, אם היו באים לחלוק את הכותל, הוא היה שייך לשניהם, כאילו הם מוחזקים בו. ובעוד שהעמדנו כי המשנה בהשואל היא רק לשיטת סומכוס שחולקים, אבל לשיטת רבנן החולקים עליו, כן אומרים המוציא מחבירו עליו הראיה, כי יש מציאות ש מרא קמא, והמוציא הוא ממי שהיה לו תוקף, שזה היה שייך לו. הרי כאן, מאחר ואין לאחד חזקה יותר מהשני, כלל לא קיימת מציאות של מרא קמא. ולכן מה שנפלו האבנים לשטח האחד, מאחר ולשיטתם מה שקובע הוא המרא קמא, וכאן שניהם בעצם הינם המרא קמא, ולכן אין אנו מסתכלים על המציאות העכשווית היכן האבנים, כי מה שקובע הוא מה היה לכתחילה, למי היו שייכות. ומאחר והיו שייכות לשניהם, הרי המציאות שכעת האבנים אצל השני, אינם מורידים מהבעלות שלו על הכותל, שהיא ממש בשווה לחבירו.

**ההבדל בסוגיה של זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי, שנפסק כל דאלים גבר, הוא מכיוון ששם טענות האנשים יצרו את הספק, בעוד שכאן מציאות הכותל, שתמיד נבנית באופן משותף - אין בה כלל ספק**

כעת משווים התוס' עם חלוקה נוספת מפרק חזקת הבתים. שם למרות שיש מחלוקת, זה אומר של אבותי וזה אומר של

רבים, ובניחותא, אכן כך סוברים חכמי בית המדרש. ויש לדייק, שהתוס' יודעים כי לשון זה הינה לשון נדירה, אלא עצם זה שיכולה להיות מציאות כזאת, מאפשרת לגמרא שתהא רשאית להשתמש בלשון זה, ודווקא בצירוף אגב דנקט ברישא .. נקט נמי בלישנא אחריני. כי הרי בכל זאת, המשמעות הטבעית של סברוה, היא אחרת.

**כדתניא מחיצת הכרם שנפרצה -**

יש ספרים דגרסי 'דתנן',  
ואומר ר"ת,

**שאינה משנה בשום מקום.**

וא"ת,

**אם כן, היכי פשיט מינה,**

בהגוזל קמא (ב"ק דף ק. ושם),

דר"מ דאין דינא דגרמי.

**ואם היתה משנה,**

**הוה אתי שפיר,**

דסתם משנה ר"מ היא.

ואומר ר"ת,

דמשמע ליה דאתיא כר"מ,

**מכח מתניתין דכלאים,**

דמייתי התם,

'המסכך [את] גפנו על גבי תבואתו של חבירו,

[הרי זה] קידש וחייב באחריותו',

**וההיא סתם משנה היא,**

**הילכך ההיא נמי,**

דקתני 'קידש' - רבי מאיר היא.

ואין להאריך כאן יותר.

**יש להבין כיצד קמה גירסא של משנה, בשעה שהיא רק ברייתא**

הגמרא הביאה ברייתא להכריע כי מחיצה משמעותה כותל. אלא שיש ספרים שלא גרסו בגמרא כדתניא, כי אם דתנן, ומעירים על כך שאינה משנה בשום מקום.

אלא שעל כך עולה השאלה, על הסוגיה בבא קמא. שבאה להוכיח כי רבי מאיר סובר, שיש לזון דינא דגרמי. שהיה יש לנו משנה בכלאים (פ"ז מ"ד) "המסכך את גפנו על גבי תבואתו של חבירו - הרי זה קדש וחייב באחריותו. רבי יוסי ורבי שמעון אומרים: אין אדם מקדש דבר שאינו שלו:" אלא שהגמרא בבא קמא דחתה, כי הוא עשה מעשה בידיים, ואז אין כאן מציאות של דינא דגרמי. ומיד לאחר מכן הביאה בשם רבי מאיר את הברייתא של מחיצת הכרם, ולכן היה מקום לסבור כי זו משנה.

ומדייקים שם התוס' שלאחר שהבאנו את המשנה עצמה, לפיכך הברייתא של מחיצת הכרם לא יכולה להיות בשיטת רבי יוסי ורבי שמעון, אלא כתנא קמא. ומאחר וסתם משנה

וכלשון שני הלכה, וכן פוסק ר"ת,  
**ואגב דנקט בהאי לישנא 'סברוה',  
נקט נמי בלישנא אחרית.**

**ועוד** אומר ר"י,

דבפרק קמא דנדריים (דף יא.),

**איכא 'סברוה',**

**אף על גב דלבסוף קאי ומסיק הכי.**

לשון סברוה, מורה שזאת לא תהיה המסקנה, והגמרא פותחת בלשון זה - אף שזאת המסקנה

[המשנה במסכת פותחת "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר - בונין את הכותל באמצע." הגמרא פותחת בשאלה "סברוה מאי מחיצה? גודא." תוס' זה מדקדק על מילת המפתח של הגמרא - "סברוה". שהרי מילות הגמרא אינן תרגום מילולי, כי אם שקיימות מילים, שהן בבחינת מילות מפתח, כעין תמרור. ולכן מאחר והמשמעות של סברוה, הינו שדבר זה לא יהיה, ואילו כאן ההצעה של גודא - אכן מתקבלת, הרי הקושי הוא על לשון הגמרא.

ומדייקים התוס' שקושי זה הינו רק קושי שנראה ממבט ראשון, ואינו ממש קושי אמיתי, ולכן הם פותחים את שאלתם בסגנון של אף-על-גב. ובתוס' זה הם יראו, כי לשון הגמרא היא מדוייקת, ומה הוביל את הגמרא לפתוח כאן בלשון זה. ועל כך בביאור התוס'.

**מאחר והלשון השניה שתבוא רק בדף ג, א היא העיקרית, ושם נאמר סברוה - השתמשו גם כאן בביטוי זה**

התוס' מבארים, שהגמרא פתחה בלשון סברוה, למרות הקושי שהעלינו, שלשון סברוה, מורה שזה רק היה בהווה אמינא, אך לאחר מכן יידחה. ומבארים כי בגמרא הובאו שני לשונות. וכאן אנו מצויים רק בלשון הראשון, שאינו העיקר. ואדרבא העיקר הוא הלשון השני. "לישנא אחרינא אמרי לה: סברוה מאי מחיצה? פלוגתא." שם באמת מובן מדוע נפתח לשון זה בסברוה, כי הצעת הגמרא של מחיצה אכן נדחית. ומאחר והגמרא פתחה בלשון הדחויה, הרי העתיקה את הלשון סברוה מהלשון השנייה. ואת זה מכנים התוס' "ואגב דנקט .. נקט נמי" וביטוי זה מופיע בעוד כמה מקומות בתוס'.

**ההוכחה מנדדים, שקיימת אפשרות גם לפרש סברוה, שאינו בהכרח שתמיד הוזרים מהנאמר**

הערה נוספת היא שיוצאים על כל עצם השאלה. כי בשלב השאלה היינו בטוחים כי לעולם "סברוה" משמעו לא כמו המסקנה. ואכן בנדדים אנו רואים כי דבר זה אינו בהכרח. סברוה מאי לחולין? לא לחולין ליהוי אלא קרבן. ואז המשמעות של סברוה, אינה לשון עבר, כך סברו, ועכשיו הם סוברים אחרת, אלא לשון

ור"ת מפרש,  
**דלהכי נקט תרי זימני,**  
 לאשמועינן,  
 שאם יש תוספת מאתים,  
 בין מה שהוסיף בנפרצה ראשונה,  
 ובין מה שהוסיף בנפרצה שניה,  
**דאין מצטרפין לאסור,**  
 דראשונה ראשונה בטלי,  
 והארכתי בהגוזל קמא (ב"ק דף ק: ושם),  
 ובפרק במה אשה (שבת דף סה.).

### הגמרא מוכיחה כי לשון מחיצה הינו כותל, מהצורך לבנות כותל, על מנת למנוע כלאיים

הגמרא כעת מבררת מהו לשון מחיצה, והאפשרות  
 הראשונה שמוצעת הינה כותל, ומביאים ראייה מברייתא,  
 שלשון מחיצה הינה על כותל. ומדובר שעל מנת שלא יהיה  
 כלאיים מהצמדת שדה לבן (תבואה) עם כרם גפנים, הרי הגדר  
 מאפשרת להם לזרוע ממש צמוד לגדר, בעוד שללא מחיצת  
 גדר, נדרש להרחיק ארבע אמות, כדי עבודת הכרם. והברייתא  
 דנה על מקרה בו המחיצה, קרי הכותל, נפרצה, ולכן בעל  
 השדה אומר לבעל הכרם שיגדור, על מנת שלא יאסרו גפניו  
 את שדה התבואה. ואם חזרה המחיצה ונפרצה, שוב אומר  
 לו לגדור. ורק אם התיימש ושוב אינו גודרה, הרי קלקל את  
 תבואת חבירו.

### החיוב לגדור הוא על בעל הכרם, ואינו יכול לפטור עצמו, שהניזק צריך להרחיק, כי הרי הוא כיוורה היצים

מדדיקים התוס', מי אומר למי, ומדוע? אמנם יש כמה  
 גירסאות בכך (בעל השדה לגפנים, או שיש לשון אומרים,  
 שבית דין הם שמתרים בבעל הגפנים), אך התוס' נוקטים שזה  
 לשון יחיד, ומאחר ויש לנו מזיק ברור, שכל ההרחקה הינה  
 עבור האפשרות לעבודת הכרם, שיוכל בעל הכרם לעבוד (ולכן  
 מדויק הלשון מחיצת הכרם, ולא מחיצה סתם). הרי הניזק  
 דורש כי המזיק ירחיק את עצמו, שזו דעת חכמים במשנה  
 "לא יטע אדם אילן סמוך לשדה חבירו - אלא אם כן הרחיק  
 ממנו ארבע אמות", ופירשו בגמרא "תנא: ארבע אמות שאמרו  
 - כדי עבודת הכרם".

אמנם, מדדיקים התוס', שגם לשיטת רבי יוסי, האומר, כי  
 על הניזק צריך להרחיק את עצמו, שהרי הוא עושה בשטחו  
 כל מה שהוא רוצה, הרי כאן הוא יודה, שהוא המזיק העומד  
 ויורה חיצים בצורה יזומה (וכאן המציאות היא שהתוספת של  
 שיעור מאתיים מתחילה מיד שנפרץ הגדר), שבזה גם רבי  
 יוסי מודה, שבציוור כזה על המזיק להרחיק את עצמו. ועוד  
 קיים חשש נוסף, שעם היות שהוא מגדל את הכרם ברשותו,  
 הרי כאן החשש הוא שהוא יכנס עם מחרשתו לשדה הלבן  
 של חבירו. שחלק מגידול הגפנים, נדרש שביל ביטחון לעבודת  
 המחרשה והשוורים.

### דיוק התוס', שחייב להיות אומר לו, כי הוא נדרש להתרות פעם אחר פעם (לפחות פעמיים)

מדדיקים התוס' מהלשון אומר לו גדור, שהיה לנו מקום  
 לסבור, דשמא בעל הכרם אינו סבור להיות חייב לגדור. ולכן

הינה כרבי מאיר. ונמצא כי מה שכתבו שזו משנה, כי מה  
 שדייקו שהיא בשיטת רבי מאיר, הגיע מכח ההיא משנה.

### המקום לטעות ולקרוא ברייתא בשם תנן, צמח כי כל הדיוק הגיע מחמת משנה שנשענה עליה

[כאן מלמדים אותנו התוס', כיצד בו זמנית יכולה  
 להיות הברייתא כעין משנה. מצד אחד ברור לנו כי אין  
 משנה כזאת. אולם, מאחר והיא הובאה עם תוקף של  
 דעת רבי מאיר, שזה דיוק ממשנה, הרי כאילו יש בה  
 בחינה של משנה.

וכן לא רק מאחר ואינה שיטת רבי יוסי ורבי שמעון,  
 אלא כעין גזירה שווה שהן במשנה והן בברייתא נאמר  
 "הרי זה קידש וחייב באחריותו" - הרי עם היות ולא  
 נשנתה, הרי מצד העניין הוא כמקבל כוח של משנה.  
 ונראה, כי המטרה לא להוכיח כי זאת משנה, אלא רק  
 לבאר מהיכן יכלה להגיע אפילו גירסא שהינה דחוייה.]

### אומר לו גדור -

#### פירוש,

לבעל הכרם,

#### דהוא המזיק,

דארבע אמות שאמרו להרחיק,

הוא בשביל עבודת הכרם,

כדאמרינן בפרק שני לקמן (דף כו.),

ואפילו רבי יוסי,

דקאמר לקמן (דף יח: כה:),

על הניזק להרחיק את עצמו,

האמר רב אשי לקמן (דף כה:),

מודי רבי יוסי בגירי דיליה.

ואומר ר"י,

דלהכי קתני **אומר לו** גדור,

ולא קתני חייב לגדור,

לפי **צריך להתרות בו**,

ואם לא התרו בו לגדור,

אינו חייב באחריותו,

**ולהכי נקט נמי תרי זימני,**

נפרצה אומר לו גדור,

**דאף פעם שניה כשנפרצה - צריך להתרותו,**

שאינו סבור,

להיות חייב לגדור כל שעה שנפרצה,

ונפרצה פעם שלישית,

מספקא לר"י,

אם צריך להתרותו כל שעה,

או שמא סגי בתרי זימני,

ואין צריך להתרות בו יותר.

## יש לדייק היטב בכל קטע וקטע בלשון הברייתא, ובתוס' זה ידגישו את המקרה השלישי

הגמרא הוכיחה מהברייתא כי לשון מחיצה הינה כותל. כדתיא: מחיצת הכרם שנפרצה - אומר לו גדור, חזרה ונפרצה - אומר לו גדור, נתיאש הימנה ולא גדרה - הרי זה קידש וחייב באחריותה; ויש לדייק כי הברייתא מכילה שלושה מצבים ובכל אחד מהם קיים דין. המקרה הראשון, ברגע שמחיצת הכרם נפרצה, כפי שדייקו בתוס' הקודם, הרי יש על בעל השדה חובת התראה, אומר לו גדור. המקרה השני חזרה ונפרצה - ואף על זה דייקו התוס' הקודם, שהיתה חובה על בעל השדה להתריע פעם נוספת.

וכעת אנו דנים במקרה השלישי. ויש לשים לב כי יש כאן שני דברים, לא רק שלא גדרה, אלא שלבטח שוב לא יגדור, מכיוון שהתייאש. כלומר, אין אנו מסתכלים על המצב בפועל, שכעת המחיצה אינה גדורה, אלא מה שנוגע לנו, האם הוא עתיד לגודרה. ומכיוון שברור לנו שלא ימשיך לגדור, מכיוון שהתייאש, הרי עיקר המקרה הינו הייאוש, וממילא אם התייאש הרי סימן שמתרחש ולא גדרה. ועל כך יבארו תוס' זה, מהו ההיפוך לציר השלישי.

## מדייקים התוס' כי מה שדייקה הברייתא לומר נתייאש הימנה ולא גדרה - בא ללמדנו דין

[מדייקים התוס', לא רק בלשון שנאמר נתייאש, שאינו בה לספר לנו סיפור המקרה שהיה, אלא ממש לחדש דין. והדין שההיפך מייאוש שהוא חוסר עשייה, שההגדרה "לא נתייאש" - מלמדנו על עשייה, שיש כאן פעולה נמשכת. ויש לקשר עם הכלל ש"ת אמר מקודם קמא קמא - בטלה. כי בכל פעם שהוא בונה את המחיצה, הרי הוא מוכיח, כי הדבר לא היה ברצונו. ומאחר ותורה ניתנה לבני אדם, הרי לא רק שבפועל הוא גודר, אלא מכך שהוא עסוק בכך, הרי נמצא כי ב"כוח" הוא כן גודר.

אלא שכנגד זה יש לחשוש, שבינתיים כן נהיה השיעור, וכמו שהלשון "אף-על-גב בתוספות מורה על הערה, שבעצם איננה קשה, כך גם כאן. ולכן מחדשים זאת התוס' הן מדיוק במשנה, והן מדיוק בפסוק, שממנו נלמד האיסור.

הדיוק במשנה הוא מאחר והוא צועד לקראת הירק, סימן שהוא הולך על מנת לבטלו, ועצם השילוב בין רצונו לבטלו ועצם פעולת ההליכה - הרי זה עצמו מוחק את האיסור, ואין זה מפריע לנו שייגדלו מאתיים. או רק הוא רואה, אבל אין את הפעולה הישירה, אלא רק אומר כי בשעה שיחזור יבטלנו, מאחר ויכל כן ללכת לשם, ובחר לדחות זאת, הרי בכך הוא מרוצה מהגידול, ולכן כאן לא אומרים שזה ביטל.

הדיוק בפסוק שצירפו לאיסור הכלאיים בכרם את פעולתו שלו תזרע. כי בכך שהוא זורע, הרי הוא מרוצה מכך, והדבר נוח לו ולדעתו].

נדרשת התראה מפורשת. וכעת מדייקים התוס', מה טעם כפלה הברייתא בהוראות הגדירה. ומביאה על כך שתי דעות. ר"י הלומד, שגם כאן מחוייב בעל השדה להתרות פעם נוספת, כי היה מקום לסבור שלא יצטרך לגדור פעם שניה, ולגבי פעם שלישית, לר"י יש ספק. (אם כי רבינו פרץ בתוספותיו בב"ק ק, ב, הכריע, כי מאחר והוא כבר יודע את העיקרון לגבי הפעם הנוספת, הרי הוא מתחייב). ואילו ר"ת לומד, כי פעולת הגדירה מבטלת את מה שהספיק לגדול באיסור. וכל פעם הדיון על המאתיים מתחיל מחדש, ואין אנו מצרפים את מה גדל עד לפעם בה גדר.

## תמיד חשוב לדייק, אלא שהתוספות כאן מלמדים אותנו כי כל דיוק בלשון הברייתא יש לו משמעות הלכתית.

[הדיוק הראשון, שזה כנגד עבודת הכרם, ולכן נזקקו להביא, שזו גם לשיטת רבי יוסי, כי בעבודת הכרם הממשית מתרחש האיסור, ולא רק על עצם גידול התבואה בכלאיים, בבחינת פן תקדש המלאה.

הדיוק השני הוא לשון אומר לו גדור, שהעיקר הוא עצם האמירה לזולת, שהיא זו שיוצרת את החיוב, ולא שנאמר בלשון סתמית של חייב, שהוא קשור במציאות ולא באדם.

הדיוק השלישי מעניין, כי התוס' הדגישו את כפל הלשון אומר לו גדור, וכל אחד מבעלי התוס' פירשה באופן שונה. ר"י פירש, כי מתחייבת כאן התראה נוספת, ואינו יכול להסתפק בהתראתו הראשונה. ואילו ר"ת דייק, כי בכל פעם לאחר התיקון מתחיל הסיפור מחדש. וזה על פי היסוד קמא קמא בטיל. (שיש על כך אריכות עצומה בב"ק ובבכורות).]

[דף ב עמוד ב]

## נתיאש הימנה ולא גדרה -

דוקא נתיאש,

אבל לא נתיאש, ועוסק כל שעה לגדור,

אף על פי שהוסיף מאתים - מותר,

כדתנן במסכת כלאים (פ"ה מ"ו),

הרואה ירק בכרם,

אומר כשאגיע לשם אלקטנו,

הוסיף מאתים - מותר,

לכשאחזור אלקטנו,

הוסיף מאתים - אסור,

אלמא,

כשהוא מחזר אחר לקיטתו,

אפילו הוסיף מאתים - מותר,

והטעם יש לפרש,

משום דכתיב (דברים כב),

לא תזרע כרמך כלאים,

דומיא דזריעה דניחא ליה.

**וחייב באחריותו -****אף על גב,**

דהיזק שאינו ניכר -

**לא שמיה היזק** (גיטין נג.),

נראה לר"י,

**דהאי חשיב היזק ניכר,****שהרי ניכר הוא** שהוא כלאים,**כשרואה הגפנים בשדה.**

ומטמא טהרות חבירו,

**אף על פי שרואין** השרץ על הטהרות,**לא חשיב היזק ניכר,****דמי יודע** אם הוכשרו.**אבל אין לומר,**

דהכא נמי,

**הוי היזק** שאינו ניכר,**וקנסוהו** כמו במטמא (שם),

שלא יהא כל אחד,

הולך ומטמא טהרותיו של חבירו;

דהכא - **ליכא למיחש להכי,**

שבעל הכרם נמי מפסיד.

ועוד,

אי **קנס** הוא,**במזיד דוקא** היה לו להתחייב.**מחיצת הכרם, שאינו גודרה לאחר כל הבקשות החוזרות****- חייב בעל הכרם באחריות הנזק, שקידש את התבואה****הסמוכה, מדין כלאיים**

הגמרא רצתה להוכיח מהברייתא הבאה כי מחיצה הינה כותל. מחיצת הכרם שנפרצה - אומר לו גדר, חזרה ונפרצה - אומר לו גדר, נתיאש הימנה ולא גדרה - הרי זה קידש וחייב באחריותה; מחיצת הכרם, נועדה להפריד בין הגפנים שלו לשדה התבואה של חבירו. כי בכך שקיימת מחיצה מתאפשר לכל אחד ואחד לסמוך את גידולו, ומבלי לעבור על איסור כלאיים. כי לא עירוב השרשים הוא הנאסר, אלא גידולם בשדה אחד. ומאחר ובעל המחיצה הוא בעל הכרם, הרי בשעה שנפרצה הוא מוזק לחבירו, ולפיכך אומר לו גדר. ואם חזרה ונפרצה - שוב אומר לו גדר. אלא שבשעה שבעל הכרם התייאש מלגדור אותה, ובפועל גם לא גדרה, התבואה נאסרת מדין כלאיים, וחייב בעל הכרם באחריותה.

**התוס' משווים זאת לסוגיה של היזק שאינו ניכר -****שלשיטת רבי יוחנן אינו נחשב כהיזק, ומראים עד כמה****שוונות הסוגיות**

הגמרא בגיטין הביאה מחלוקת אמוראים ביחס להיזק שאינו ניכר. וכאן הגמרא הביאה רק את שיטת רבי יוחנן, הסובר שהיזק שאינו ניכר - אין לו דין היזק. באשר רבי יוחנן אמר: דבר תורה אחד שוגג ואחד מזיד - פטור; מאי טעמא?

היזק שאינו ניכר - לא שמיה היזק, ומה טעם אמרו חכמים במזיד חייב? שלא יהא כל אחד ואחד, שרוצה להזיק את חבירו, הולך ומטמא טהרותיו של חבירו, ואומר בליבו ממילא פטור אני. ולפיכך אמרו חכמים: היזק שאינו ניכר נחשב כהיזק גמור, והמזיק את חבירו במזיד חייב לשלם.

וכאן פותחים התוס' בשאלת אף-על-גב, על מה שנראה ממבט ראשון כקושי, אך אינו קושי אמיתי. כי בדומה להיזק שאינו ניכר, הרי ההיזק הוא תוצאה שרק מצד הדין נגרם לו היזק, ולכאורה הציור כאן דומה לזה, ולפיכך עולה הקושי, שמדוע חייב הוא באחריותה? כי חלק המאתיים שגדל באיסור אינו שונה ממה שגדל בחלק ההיתר. ואם נכנסנו לגדר זה - הרי הדין שהוא פטור.

אלא שר"י לומד אחרת את המציאות, שהרי המזיק רואה מיידית בעיניו שזה כלאיים, וניכר הדבר. כי הרואה מהצד רואה מחיצה פרוצה וגפנים חודרים לשדה התבואה. השיעור של חצי אחוז מתרחש יחסית במהירות, ומאחר ובעל השדה יודע מהמציאות, מעיד הדבר על הסכמתו. ולכן לא מתחילה השאלה כלל, כי אין כאן כלל מציאות של היזק שאינו ניכר. אדרבא, ניכר וניכר ההיזק.

**על מנת להראות מדוע דק כאן זה ממש ניכר, יש לחלק בין המטמא, שאין בראיית השרץ על מנת לפעול מציאות של טומאה וזדאית**

אלא שלגבי מטמא את טהרות חבירו, לא ראיית השרץ היא הגורמת לתוצאת הטומאה. כי נדרש כאן עוד שני תנאים, שהאוכל יוכשר על ידי הרטבה תחילה, ויהיה זה ברצון. והרואה את השרץ - אינו מסוגל לראות זאת.

**מהלך התוס' מובהר על ידי השימוש במילות המפתח של התוס'**

[התוס' פתחו בשאלת "אף על גב", שמראה שמלכתחילה אין כאן קושי אמיתי. בשאלתם רצו לדמות את מה שנפרצה המחיצה, שזה כעין נזק שאינו ניכר, באשר, ממבט ראשון נראה, כי כל אחד ממשיך לגדול בעצמו, ואין תוך שיעור כה קטן הכל ייאסר? אלא כאן בכוח הראייה לבד, עצם זה שרואים את הגפנים בשדה - יש כאן איסור. "שהרי ניכר הוא .. כשרואה".

ולא ניתן לדמות זאת למה שנכלל בהיזק שאינו ניכר, כשהוא משתמש בכוח הראייה, ורואה את ממשות השרץ על גבי טהרותיו של חבירו, כי כאן אף שרואה, עדיין חסר לו מידע, ואולי זה בכלל לא נטמא. "ומטמא אף על פי שרואין השרץ .. לא חשיב .. דמי יודע." ולכן יכלו לקרותו היזק שאינו ניכר, כי על ידי כוח הראייה בלבד, לא ניתן לדעת ולראות זאת.

התוס' חוזרים ושוללים מהלך חדש ומילת המפתח הינה "אבל אין לומר שאין הכי נמי", שכאן כן יש תשלום, והרי אמרנו שחייב באחריותה. אלא שמגיע מכיוון אחר בתכלית. אכן זו מציאות של היזק שאינו ניכר, כפי שחשבנו להעמיד בתחילת השאלה. והתשלום הוא בכלל בגלל קנס.

אחרת. כך שהתוס' שבאים וצועדים יד ביד עם הלומד, דנים כרגע על עצם הזכות להעלות כזאת אפשרות, מבלי להתייחס כלל, מה תהיה התשובה. כי בשלב זה, לא זאת הנקודה החשובה, אלא עצם היכולת לשאול. [

### וכיון דרצו בונין את הכותל בעל כרחו -

לקמן מוקי לה כשאין בה דין חלוקה.

ותימה לר"י,

**דאמאי נקט תנא** דמתניתין,

**באין בה** דין חלוקה, **וקתני 'רצו',**

**לא ליתני 'רצו',**

**ולאיירי** בשיש בה דין חלוקה.

ותירץ,

**דקמ"ל,**

דס"ד **בשאין בה דין חלוקה,**

**מצי למימר - כי איתרציתי** לך **לחלוק,**

ע"מ שלא לעשות גודא,

אבל על מנת **לעשות גודא,**

**לא איתרציתי** לך.

ויש ספרים,

דמקשה ומתרץ כן להדיא,

בשילהי שמעתין.

### ר"י מקשה על הצורך במשנה לומר רצו, ולפיכך לתלות זאת, שמדובר רק בשאין בה דין חלוקה

הגמרא מעלה אפשרות של פירוש נוסף למחיצה, והוא עצם הרצון לחלוק. ומאחר ובהמשך העמידה הגמרא, כי מדובר דווקא במציאות של חצר, שאין בה דין חלוקה. ואז הגמרא למדה כאן, כי כבר מעצם הרצון לחלוק, הרי זה מכריח את בניית הכותל. אלא שצירוף העמדה זו, מעלה אצל ר"י תמיהה רבתי. לכאורה היה ניתן לבטל את הקשר הזה במשנה זו, ולא לשנות בה כלל את המילה "רצו", ואז לא היינו מחויבים לצמצם ולהעמיד את המשנה, שהיא מדברת רק במקרה של אין בה דין חלוקה.

### חובה לפרש, כי אין התרצות לחלוק ללא כותל, אלא בתוך הרצון לחלוק כבר מקופל החובה לבצע כותל, שיש בו גדר ממוני

ומבאר, כי המשמעות הינה, שכל זה בא לומר לנו, כי אם היה זה במצב בו אין דין חלוקה, הרי הוא היה יכול לומר, שאכן התרציתי לחלוק, אך לא באופן של כותל. ולכך - לא התרציתי. וזה מה שהגמרא באה לומר, לשלול מציאות כזאת. ומשמעות ההתרצות לחלוק, הינה בהכרח על מנת שיהי באופן שיש בו כותל. אלא יש לומר, כיוון שהם הבינו כי היוק ראייה יש בו אכן היוק, הרי שיש לנו אומדנא, כי הם התרצו לקבוע כותל, ולהסיר את ההיוק. ונמצא, כי הכרעת התוס', שההסכמה יש לה משמעות ממונית, שהוא מתחייב לבנות מחיצה יחד עם שכנו.

וכאן התוס' יורדים להבין את עומק מהות הקנס. ומתחילים במקום שבו כן ראוי לקנוס, כמו במטמא, שהמזיק תופס יוזמה להכעיס, שרק חבירו ניזוק, ועושה זאת בפעולה קלה, שנוחה לו, דבר שבכוחו של כל אחד ואחד. וכאן המציאות ממש הפוכה, "שלא יהא כל אחד .. והכא ליכא למיחש להכי". באשר הוא מקלקל לעצמו, וקנס נועד למנוע מעשה בכוונה תחילה, על מנת שיימנע לבצע ביוזמתו מעשה זה.

בנוסף דוחים התוס' סברא עקומה זו, מטעם נוסף. "ועוד אי .. במזיד דווקא היה לו". ואילו כאן התשלום הוא גם כשהוא אנוס, ולא מצליח לתקן את הפירצה. והרי הוא כבר מנסה פעם אחר פעם. ואם היה זה קנס - לא היה לו לשלם על מקרה כזה, שמגיע מבחינתו בשוגג, שהרי הוא אינו עושה מעשה ביוזמתו. [

### ואימא מאי מחיצה פלוגתא -

מפרש ר"י,

**משום דעל לשון גודא,**

**יש כמה קושיות** כדפריך בסמוך,

**לפיכך דוחק לפרש** מחיצה פלוגתא,

**אף על גב,**

**דבכל מקום - הוי מחיצה גודא.**

### הגמרא מבררת מה משמעות מחיצה? בתחילה פותחת בהצעה של כותל, וכעת מעלה אפשרות של חלוקה

המשנה מביאה את הדיון על השותפין שרצו לעשות מחיצה. ובאה הגמרא ומבררת מהי מחיצה. ופותחת סברוה מאי מחיצה? גודא. ומביאה ברייתא התומכת בכך. ולאחר מכן מביאה הגמרא הצעה אחרת. ואימא מאי מחיצה? - פלוגתא!

### הדיון אינו על התשובה, אלא על עצם הזכות לשאול על כך

[התוס' דנים על עצם הזכות של הגמרא להעלות כזאת אפשרות. כלומר, מבלי קשר מה תהיה בכלל התשובה. ובניגוד לשאלת אף-על-גב, שהיא שאלה שמלכתחילה אין כאן קושי אמיתי. הרי כאן קטע של שאלת אע"ג הוא רק בהמשך. וכאן פותחים לא בקושי, כי אם בתשובה. מה שמראה שאם בכל שאלת אף על גב אין קושי, הרי שינוי דרך התוס' כאן בא עוד יותר לצמצם שאין כאן קושי אמיתי. והנקודה היא שלכאורה, כלל לא היה מקום לשאול על אפשרות אחרת, שהרי בכל מקום ברור לנו כי מחיצה משמעותה גודא (כותל).

ומשום כך, לא מתרץ, אלא מפרש ומבהיר ר"י, כיצד בכלל היתה זכות לגמרא להעלות נסיון לפרשנות אחרת. ומבאר, כי מאחר ויש כאן סידרת שאלות ארוכה, לכן, למרות שזה דחוק מאוד לפרש שמחיצה הינה חלוקה, הגמרא בכל זאת דוחקת לנסות לפרש



אי להיזק ראייה - ד"א בעינן,  
ואי לנתפס כגנב - במסיפס סג"י.

ובקונטרס **פירש**,

**ד'רצו'** דקתני - **אחלוקה** קאי.

**ותימה**,

**דהא אסיק** דמחיצה - **היינו גודא**,

דאי פלוגתא - 'לחצות' מיבעי ליה.  
ועוד,

היכי מצי למימר,

דהוה אמינא במסיפס בעלמא,

הא שמעינן ליה מסיפא,

דקתני 'אבל בזמן ששניהם רוצים,

אפילו פחות מכאן יחלוקו',

**והיינו לכל הפחות** במסיפס.

ועוד,

**היכא הוה מצי למימר** במסיפס **בעלמא**,

**הא בהדיא קתני** במתניתין גזית וגויל.

**הגמרא דייקא**, **שלצד הסובר כי מחיצה פירושה כותל**,  
**היתה המשנה מחוייבת לחזור ולומר כותל, שלא נטעה**,  
**שניתן להסתפק בפסיפס**

המשנה אמרה השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר, בונין את הכותל באמצע. הגמרא דנה מהי משמעות המילה מחיצה. בתחילה העמידו כי משמעות המילה מחיצה היא כותל. אלא שעל כך הקשתה הגמרא, לו יצוייר כדבריך, הרי אני אחליף את המילה מחיצה בכותל ואנסה לקרוא. השותפין שרצו לעשות כותל בחצר, בונין את הכותל באמצע. ואז היה יותר הגיוני לכתוב בפעם השניה אותו, כי לא נהוג במשפט אחד קצר לכתוב פעמיים כותל. או השותפין שרצו לעשות מחיצה בונים אותה באמצע. ומאחר וקיים קושי זה, הרי ההצעה השניה כי מחיצה עניינה לחצות עדיף. ועל כך ענתה הגמרא, שאם לא הייתי חוזר ואומר דווקא כותל, היה לי מקום לסבור, כי ניתן לבנות מסיפס בלבד, ולפיכך משמיעה לנו המשנה, מפורשות, שזה כותל.

**יש להבין את מהלך הדרך שבחרו התוס' לתרץ**,  
**שבמקומות אחרים היו בוחרים להציגו בסגנון אחר**

[מאחר והתוס' נעמדים בשלב ההווה אמינא, הרי יש לבאר, מה בשלב הזה חושבת הגמרא, לפני שהיא אומרת, כי בגלל שאיני יכול לעשות כן, הנני מחוייב לשנות במשנה כותל. הדרך הטובה ביותר לבאר, היא להכניס בכוח את המילים במשנה. ואז בשלב ההווה אמינא, אנו מדברים על הצד שסובר שמחיצה הוא סוג של קיר, ולא את פעולת החצייה, רק שאנו יכולים להסתפק לא בקיר של כותל, אלא די לנו במחיצה שהיא מסוג של מסיפס. ויש לבאר מה היה רצונם של השכנים השותפים.

כעת מבנה התוס' הינו מרתק. למרות שיש להם מחלוקת עם פירושו של רש"י כאן, הרי הם בוחרים,

**תמיד כאשר יש מחשבה ראשונית לא נמונה (קס"ד), באה**  
**ההבנה המהותית לסלק זאת (קמ"ל)**

[התוס' באו לשלול את הסלקא דעתך, שיכול להיות רצון לחלוק במקום שאין בו דין חלוקה, אך ללא בניית כותל. אלא מלמדים אותנו. ומילת המפתח הינה "דקא משמע לך", שכיוון שרצו - חייבים לומר, כי הרצון הזה בהכרח מוביל לבניית כותל משותף.

ומה שהגמרא מעמידה בהמשך שכל מציאות זו, היא מאחר ולא ניתן לבצע כאן היפרדות על ידי חלוקה, כי זו חצר שדווקא אין בה דין חלוקה. אלא מאחר והם כן מחוייבים לחיות יחדיו, אלא שעדיין יש כאן בעיה של היזק ראייה, הרי ההסכמה שהגיעו אליה, איננה עקרה, אלא עם שיניים, שיש לה השלכה של חיוב (כולל ממוני) של כל אחד מהם, לבנות יחדיו את המחיצה על ידי כותל. ונמצא כי כל תמיהתו של ר"י נועדה על מנת לחדד ולהבין את גדר רצונם לחצות.]

**פרשנות המשנה כלילי את דבריו הקודמים - לא תמיד יכול לאומרם**

קיים לנו כלל, שמכיוון שאדם אמר דבר שיש בו התחייבות, אינו ראוי שיחזור בו, ואפילו אינו יכול. הנסיון לשנות את מהות רצונו, ולצמצמו שהרצון הינו רק על עצם החלוקה, הוא מביא לאמירה מגוחכת. כי בתוך המילה של הרצון לחלוק, לא ניתן להפריד, ולומר שהחלוקה תהיה בלא כותל. אמנם האמירה במילים סובלת הכל. אך זה אינו אמיתי. כי חלוקה ללא כותל - היא חסרת ערך. וזה מה שהגמרא אומרת שמכיוון שרצו - בונין את הכותל בעל כורחו.

**הוה אמינא במסיפס בעלמא -**

פירוש,

**ו'רצו'** דקתני - **אמסיפס**.

**ואף על גב דבלאו רצו**,

**נמי עושין מסיפס בעל כרחם**,

כדמוכח בסמוך,

דקאמר 'מאי לאו בכותל, לא במסיפס';

**היינו מסיפס גרוע**,

**אבל כי רצו** עושין מסיפס,

מגויל וגזית **כמנהג המדינה**.

**ומקרי מסיפס**,

**לפי שהוא** מלא חלונות, כדפירש בערוך,

ואינו מגין מהיזק ראייה.

א"נ,

**לפי שאינו** גבוה עשרה,

כדמוכח לקמן,

גבי גג הסמוך לגג,

דאמר ר"נ עושה לו מעקה גבוה עשרה,

ופריך

למאי?

## התוס' עוברים שלב אחרי שלב ועם שלושה קשיים דוחים את פירוש רש"י

כעת מציגים התוס' את פירושו של רש"י, כי מאחר ומדובר בחצר שאין בה דין חלוקה, הרי הרצון הוא לחלוק, למרות שאין להם חיוב. אלא שמקשים התוס' על תירוצו, בשאלת תמיכה חזקה. מאחר ולפני כן דחתה הגמרא את האפשרות שמחיצה היא לשון לחצות, כי אם זה מה שרצינו לומר, הרי היתה המשנה צריכה לשנות במפורש השותפין שרצו לחצות. ומחמת קושי זה הכריעה הגמרא כי זה אכן גודא,

ורק אז באה הגמרא ושאלה את שאלתה, בונין את הכותל?! לכאורה היה מקום לשאול על הדיוק של לבנות אותה היינו צריכים לומר. וגם הגמרא משתמשת בביטוי השונה מהמשך, שהוא מסיפס בעלמא, והרי קיימת חובה של בניית מסיפס, אף ללא רצונם, וכפי שהקשו לעיל. ועיקר הקושי, שלאחר שהמשנה מפרטת סוגי בניין שונים של גזית וגויל מה מקום יש להתבטא על מסיפס.

## בונין את הכותל באמצע פשיטא -

**למ"ד 'גודא' - פריך,**  
כמו כל הנך פירכי דלקמן,  
**דנשהקנו** לעשות גודא,  
כך הקנה **זה כמו זה,**  
ופשיטא **דבאמצע.**

**אבל למ"ד 'פלוגתא',**  
**איצטריך למימר,**  
סד"א **דמשום** היוזק ראייה -  
**יש לו לסייע בבנין** הכותל,  
**אבל אין לו לבנות בחלקו בשביל כך.**

**יש להבין הן את משמעות שאלת הפשיטא, והן להוכיח לפי איזה צד בביאור המחיצה הוא נאמר, כותל או חלוקה**

הגמרא כעת עוברת לבאר את קטע המשנה "בונין את הכותל באמצע". השאלה פשיטא, הוא שמה שהיה ברור לנו מלכתחילה אף ללא ההוספה של המילה באמצע, הרי מאחר והמשנה קצרה בלשונה, ובוררת כל מילה, לשם מה הוסיפה את המילה באמצע, שהרי היה ברור לנו עובדה זאת.

## עד כמה שהתוס' קצר, הרי יש בו למעשה מספר שלבים

[אלא, מאחר והגמרא הציעה עד עתה שתי אפשרויות למשמעות המילה מחיצה, התוס' באים להוכיח על איזה צד הגמרא מדברת, לפי מי שפירש זאת ככותל או למי שפירש זאת כחלוקה?

והתוס' פותחים ראשית במה הביאור הנכון, מבארים מדוע חובה לסבור כך, ומה המשמעות של שאלת הפשיטא. לאחר מכן באים התוס' להוכיח מדוע לא ניתן לומר כלשון השניה, ויש לבאר מדוע לא ניתן לומר פשיטא, ומתמצים על ידי חילוק, שיש בהסכמה

להתחיל לכתחילה ישר, ולבאר מה נכון. ואז לסלק קושי לכאורה (שאלת אף-על-גב), ולבאר כיצד יש להבין נכון מהו המסיפס. ולאחר מכן התוס' מביאים את פירוש רש"י, ובקושיה חריפה של תימה, הם עורכים סוללה של ג' קשיים.

ועם היות שפעמים רבות, התוס' פותחים דווקא בפירוש רש"י, ורק אחר כך מתוך סוללת הקושיות נאלצים למצוא הבנה חדשה. כאן נראה לי, כי ההבנה הראשונה הינה הטבעית. ועם היות שיש קושי צדדי, הרי מאחר והוא נדחה בקלילות, בשני אופנים, העדיפו התוס' ללמוד ישר. אלא מאחר ובכל זאת רש"י בחר אחרת, נאלצו לא למצוא פירוש מחודש לסוגיה, אלא רק לסלק את הקושי הצדדי, מדוע הם כלל לא יכלו להעלות על הדעת לבחור בפירוש שלו. וכאילו יש עליהן חוב לפרוע.]

## לכאורה, קיים קושי על פירוש התוס', שבהווה אמינא משמעות רצו הינה מסיפס, שהרי קיימת מאליה החובה לבנותו, ומה יעלה ומה יוריד רצונם

מציגים התוס' בתחילה את הפירוש. משמעות הרצון של שניהם, הוא מלכתחילה לבנות רק מסיפס. ואז לשון המשנה היה השותפין שרצו לעשות מחיצה בונין את המסיפס באמצע. אלא שכאן עולה קושי מסויים. מה בכלל צריך את הרצון שלהם לעניין זה של המסיפס. כי אם היה מדובר בצירוף בו יש לכל אחד מהם בחצר ד' אמות, הרי יכלו לחלוק אף ללא כותל, ואין להוכיח כי יש היוזק ראייה. ודוחה הגמרא: לא! אלא במסיפס בעלמא. מחיצת נסרים דקה, שניתן לראות דרכה את שטח חבירו. ולא עשאוה אלא להבדיל בין שני החלקים. נמצא, שקיים חיוב לבנות מסיפס אף בעל כורחם. ואם כן היאך אתם התוס' מפרשים כך.

## המסיפס שהם רוצים לבנותו, אינו נובע מחיוב כלשהו, ועדיין יש בו מרכיבים, שמוזידיים אותו מגדר כותל, להיקרא מסיפס בלבד

מתרצים התוס' בחילוק, שמילת המפתח הינה "היינו .. ומקרי מסיפס .. לפי .. אי נמי לפי". אכן מסיפס גרוע, רק עליו קיימת חובה לבנותו, אלא שכאן בונים התוס' משהו חדש, שמצד אחד, עדיין נקרא מסיפס, ומצד שני, לא היתה להם חובה לבנות מסיפס באופן המחודש והמסויים הזה. המסיפס שעליו המשנה מדברת הינו מחומר חזק יותר של גויל או גזית, ומה שמוריד אותו מגדר כותל למסיפס, הוא היותו בעל חלונות, ועל כן אין בו הגנה על היוזק ראייה. או שמדובר על מחיצה שיש בה עשרה טפחים, שזה שיעור מוזר. אם מחיצה זו נועדה למנוע היוזק ראייה, הרי נדרשים לפחות ד' אמות, ואם נועדה רק לסימון שטחים, על מנת שלא יחדור לשטח חבירו, הרי מסיפס נמוך, יכול לשרת את פתרון הבעיה. ואם כן, מסיפס המוצג הוא כעין קיר דקורטיבי, שיש בו ריבוי חלונות. ומאחר והוא מעבר לאילוף של המסיפס הגרוע, אותו הם היו מחוייבים לבנות, הרי על מנת שייבנה, נדרשת מהם הסכמה.

לגדור". והשלב השני הוא השוואה של קל וחומר, ומאחר ויש כאן השוואה באופן כזה, הרי מילת המפתח הינה "דייק שפיר".]

### **גינה שאני כדרכי אבא וכו' -**

וא"ת,

**ומהאי טעמא,**

**יתחייב נמי לגדור בבקעה.**

ויש לומר,

דשאני גינה,

שמגדלין בה ירק לאכילה,

וכל שעה היא עומדת בקמותיה,

**אבל** בקעה,

אינה עומדת בקמותיה,

**אלא חדש אחד** בשנה,

**ולא מיחייב** לגדור,

אבל אסור לעמוד, בשעה שעומדת בקמותיה.

וא"ת,

ולמאן דאמר 'פלוגתא',

כיון דאשמועינן,

**דאפילו** בחצר - **שמיה היזק,**

**כל שכן** בגינה,

**ואמאי איצטריך תו למיתני** 'וכן בגינה'.

וי"ל,

**דאיצטריך** 'וכן בגינה' למיתני,

**משום** גויל וגזית.

### **לפני שלומדים מה התוספות מחדשים, יש להבין היטב את מהלך הגמרא, ולפרקו לשלבים**

הגמרא ניסתה להביא ראייה מכך שקיים חיוב לבנות מחיצה בגינה, הרי זו הוכחה, שיש היזק ראייה, ויש חובה לבנות גם בחצר. כעת אנו נמצאים בשלב הדחייה. על מנת לסתור את ההוכחה, יש להראות, שאין שיוויון, ולכן לא ניתן להסיק מגינה לחצר. וכאן אחד הטריקים המיוחדים בלמדנות הינו בעיטה כלפי מעלה. הגינה הרבה יותר חמורה. עם היות ונדרש חיוב מחיצה, הרי הטעם לכך בגינה הוא שונה.

ומביאה על כך הגמרא הוכחה מדברי רבי אבא. רבי אבא הביא משמו של רב הונא, אמר רב, שכאן בגינה קיים אכן איסור, אלא שיש חילוק הן לגבי זמן האיסור והן לגבי טעם האיסור. מדובר רק בשעה שעומדת השדה בקמותיה, והטעם אינו רק מצד ראיית תשמישיו הצנועים בחצר, שהוא הפחות, מצד היזק ראייה קל, אלא מטעם עין רעה. ומאחר ובכל זאת המשנה ציינה וכן בגינה, יוצקת הגמרא משמעות חדשה לדברי המשנה, וטוענת כי ההשוואה היא רק על חומרי הגלם שניתן מהם לבנות מחיצה בגינה, שהם כדוגמת המחיצה הקיימת בחצר.

לבנייה שני מרכיבים, ויתכן שהסכים רק לאחר מהם, וממילא כלל וכלל לא פשוט שהסכים גם על עצם החלוקה באמצע של המיקום.].

### **ביאור על הצד החיובי - שאכן מובנת שאלת הפשיטא**

וכעת נעבור לגוף מהלך התוס'. שאלת הפשיטא היא חלק מריבוי שאלות שהגמרא עוברת ומקשה רק על הצד שאמר שמחיצה הוא כותל. וממילא זו הוכחה, לפי הרצף, שגם כאן נשאלה השאלה על הבנה זו. ומילת המפתח "כמו כל הני פירכי". ולגוף החלוקה, הרי יש לצלול להבין עבור מה הם חולקים. והרעיון הוא שמאחר וההחלטה היתה משותפת, הרי כל אחד נדרש ממנו הנהגה הדומה לשני. ואם כן, אף ללא שתאמר לי דבר, ברור שהכותל יהיה באמצע. ונמצא, כי לא רק בגלל רצף השאלות, אלא שיש כאן סיבה ממשית והגייונית לשאול שאלה זו.

### **על מנת לסתור את הצד השני, עורכים את החשבון של הסוגיא, ומבינים, כי כאן לא ניתן להקשות פשיטא**

מאידך גיסא, אם ננסה לומר בכוח שזה על מי שאומר שזו חלוקה. הרי יש לפרק את הרצון לחלוק. הוא אכן מבין את הטעם של היזק ראייה, והוא מוכן להשקיע בעלות המימון של המחיצה, אך לא בשטח המיקום. ולכן באה המשנה, ומבארת שזה באמצע, וממילא אין הגמרא יכולה על צד זה להתפלא ולהקשות, פשיטא.

### **תא שמע וכן בגינה -**

**לקמן מסקינן,**

דה"ק וכן בגינה,

**סתם** כמקום שנהגו לגדור דמי,

**הלכך דייק שפיר,**

דהיזק ראייה - שמיה היזק.

הלימוד מהגינה הוא לימוד של קל וחומר, שאם בגינה בו היזק הראייה הוא קל, ואעפ"כ נהגו לגדור - כל שכן בחצר, שהיזק הראייה בו רב

הגמרא מנסה בחמש סוגיות להוכיחה כי היזק ראייה - אכן נחשב להיזק. הסוגיה הראשונה הינה ממה שנאמר במשנה וכן בגינה. מדויקים התוס', שמאחר ובהמשך הוכיחה הגמרא, כי בכל הגינות, המנהג הפשוט הוא (בבחינת סתם גינה) אנשים נוהגים לשים כותל. וכאן יש לנו חידוש, אנו משווים שני מקרים. גינה לעומת החצר. וההשוואה אינה שקולה. ויש בה שני מרכיבים. מצד אחד היזק ראייה בחצר הרבה יותר גדול. ואם כן, מנסה הגמרא להוכיח, כי אם בכל הגינות למרות שיש בהם היזק ראייה פחות, ועדיין כן שמים מחיצה, הרי כל שכן וקל וחומר, שיש היזק ראייה, וזה גם לגבי החצר, וזה טעם הכותל.

### **התוס' מקישים, ובשביל להקיש יש צורך בהבנת המציאות ומהו הצד השווה, ואופן ההיקש**

[התוס' דייקו בשני שלבים. השלב האחד הבנת המציאות של גינה. "לקמן מסקינן .. סתם .. שנהגו

ודוחה הגמרא: נפל, שאני. אין להוכיח מכותל שנפל, שהיה כבר בנוי בעבר בהסכמת השותפים, לגבי הדין חצר שלא היה בה כותל, לפי שבכותל שנפל, כבר נתרצו לו מקודם הבעלים הראשונים.

### כעת כבר אינם יכולים להיזהר בתנועותיהם, וממילא יש בכך חיוב לבנות

וכאן באים התוס' ומבארים טעם נוסף, שזה מעבר לעניין הוכחת ההתרצות. אלא מצד הרגילות. צורת החיים לאחר שיש כותל היא שונה. באשר אז כל אחד חי בחלקו שלו בצורה פתוחה יותר, ומבלי לבדוק האם מסתכלים עליו. ואז הוא עצמו מוכרח בדבר, ולא רק שהוא רוצה. כי ברגע שאדם התרגל לתבנית חיים מסוימת, קשה לו לחזור אחורנית.

### יש צורך ללמוד לא רק מה טעם התוס', אלא בעיקר, לאחר שכבר רש"י סלל הבנה אחרת, מדוע בחרו בטעם חדש

[העיקרון שיש לנו ללמוד בתוס' זה, הוא לא רק שיש לנו להבין את טעם התוס', אלא להבין, מדוע לא השתמשו בתירוצו של רש"י שכבר התרצה בדבר. ועל כך יכלו התוס' לומר, כי התרצות היא פעולה חד פעמית בעבר, שאינה מבטיחה כי בעתיד שוב יתרצה מחדש. ואילו לפי תירוץ התוס', הרי אנו משוכנעים, כי מכאן ולהבא, הרי לא יעלה על הדעת שלא לבנות כותל.

ועוד, שאנו מנסים לומר כי יש כאן היזק ראייה, שזה דבר שנכפה על השותפין מצד האיסור, ובגלל ההיזק כלל לא שואלים אותם. בעוד שהתרצות מראה כי זה הטעם לבנות, ולא מצד החובה בהיזק הראייה גרם להם לבנות. יתירה מזו, אולי בכלל רק אחד רצה, והוא עוד בנה את הכותל, כשנכנס לתוך שטחו שלו. ואפילו במקרה כזה, כעת בשל תירוץ התוס', תהיה חובה לבנות ודווקא באמצע.

ועוד ניתן לומר, שאם אין חיוב, הרי הוא יכול לומר, עד עכשיו יכולנו להסתדר גם ללא כותל. ואינך חייב לעשות דברים אישיים בחצר. אבל ההרגל שומט מהשותף את הטענה שאינך חייב לעשות תשמישים פרטיים בחצר, והראייה שעד עכשיו כן יכולנו להסתדר, ובניית כותל הינו דבר מותרות.

ואילו המציאות הנוכחית, שכבר התרגלו לכך, מעבירה זאת לתוצאה הכרחית, ולא לגדר מותרות, ולפיכך, לאחר שהתרגלו לחיות כך, מבלי יכולת להיזק מראיית השני - הרי כאן כבר כן קיים גדר של היזק ראייה.]

### ודקארי לה מאי קארי לה -

#### כלומר,

פשיטא דנפל שאני,

ואדרבה היה לו להוכיח,

אחד החידושים, הוא דווקא לומר, שההשוואה לא מתרחשת, כי מה שחשבת שהוא שווה, (ועוד היתה לך מחשבה שהוא קל יותר), הוא הרבה יותר המור

וכעת הולכים התוס' בכיוון ההפוך, באו וניתן גם לבקעה בעיטה כלפי מעלה, והרי גם בה יש עין הרע. אלא שאז נגיע לידי מצב מגוחך, כי בבקעה בכלל לא מחייבים. ועיקר העין הרע הרי נלמד משדה שהוא מופיע בבקעה.

### מה שלא ניתן ללמוד מבקעה, כי הבקעה קלה יותר מהגינה

ומתוך כך חילקו התוס', נכון מצד חומרת הטעם, גם הבקעה חמורה, אלא מאחר ובגינה תמיד מגדלים בה ירק. אז הגינה חמורה יותר, בכך שהיא כביכול תמיד עומדת בקמותיה, כי תמיד הירק גדל בה. ואילו הבקעה, הוא גידול שנתי, ושלב העמידה בקמות הוא זמני וחודש בלבד, ולכן מקילים שם, ואין מחייבים. ואכן מאחר וכפי שטענת שקיים איסור של עין הרע, הרי זה חוזר והופך איסור על האדם. שאינו רשאי לעמוד ולהסתכל בקמותיה.

### לכיוון שיש חיוב היזק ראייה בחצר, הלימוד וכן בגינה, לא נועד לחדש לנו על חובת המחיצה

אלא שעכשיו, מאחר ויש דעה שסוברת כי מה שנדרש לחצות בגדר, הוא מדין היזק ראייה שיש בחצר, הרי כל שכן גינה. ומדוע נצרכה המשנה לומר את מה שברור לנו, שהגינה היא הרי החמורה, ולכאורה פשיטא, ומדוע נאמר וכן בגינה. ועל כך עונים כאן להיפך. שלא את הדין של חיוב נצטרך ללמוד מהחצר, אלא רק את סוג חומרי הגלם.

### מהלך תוס' זה הוא מפתיע, והוא שונה ממה שנראה טבעי ביחס בין גינה לחצר

[אלמלא תוס' זה, הייתי חושב כי גינה היא הקלה לעומת החצר. ודווקא בהבנה שנראתה לי הפוכה, אנו מגיעים למסקנות מרתקות, תוך שעוברים אחר כל השלבים בסוגיה. השוואת שלושת המקומות חצר גינה ובקעה. מציאת החילוקים ביניהם, ומתוך כך מדוע הדין שונה בכל אחד מהם. וכן הבנת לשון המשנה, שהשוותה וכן בגינה. ודווקא מהכיוון ההפוך, ממה שנראה בתחילה.]

### נפל שאני -

שהורגלו לעשות דבר הצנע בחצר, ולא למדו ליזהר זה מזה.

### קיים דין מפורש שמחייבים אותו לבנות, במציאות שהיה כותל שנפל - ומכאן אנו רואים שקיימת חובה

הגמרא בהמשך נסיונותיה להראות אף למי שלומד כי מחיצה פירושה כותל, ועדיין יש כאן היזק ראייה, הביאה ראייה ממה ששנינו בהמשך [ה א]: כותל חצר שנפל - מחייבין אותו לבנות עד גובה ד' אמות, כדי למנוע היזק ראייה, גם בלי הסכמתו לבנות.

והנה לכאורה מצד זה שקיים חיוב - מוכח, שהיזק ראייה שמו היזק!

**מדקתני 'ונפל',**

**מכלל דבעלמא - לא שמיה היזק.**

**אלא** אבית שער,

**אבל** בדלת,

**מודה דכופין** אותו לבנות.

בחרה הגמרא להביא ראיה אף מכותל שנפל, מי הדיוק הוא רק הדין של הכמות שאפילו בנפל אין חיוב בבניית הכותל יותר מארבע אמות, אבל בצד האיכות - עצם זה שהם שותפים בחצר ויש היזק ראיה - גורם לחיוב

הגמרא הביאה סדרת הוכחות על מנת להוכיח כי יש חיוב בניית כותל, מהטעם של היזק ראיה. ולכן דייקא מכותל שנפל, שמחייבין אותו לבנות עד ארבע אמות, כלומר, זה שיש חיוב לבנות, הרי זה סימן שיש כאן היזק ראיה. וכדרכה של הגמרא לדחות את הראיות הללו, מקשה הגמרא: ודקארי לה, מאי קארי לה?! מה היתה מתחילה סברתו של זה שהביא ראיה מכותל שנפל, לכאן, והרי ברור הוא שמשם אין ראיה, למקום שאף פעם לא היה כותל!?

ומתרצת הגמרא: סברתו היתה, שלשון המשנה "נפל" לא נאמר בדוקא, אלא גם אם לא היה כותל בעבר, מחייבין אותו לבנות עד ארבע אמות. ומה שהזכיר התנא "נפל", כי סיפא איצטריכא ליה. לשם החידוש בסיפא של אותה משנה, להשמיענו, שבכל מקרה, מארבע אמות ולמעלה - אין מחייבין אותו. אף במקום שהכותל הראשון היה גבוה יותר.

**הדחייה מסלקת לגמרי את הצורך בהיזק ראיה, בשאר מקרים, ואדרבא, מוכנה לקבל שאכן בנפל יש היזק ראיה**

[התוס' לומדים את דחיית הגמרא באופן הפוך. ומאחר והם באים לומר תירוץ חדש הרי מילת המפתח הינה "כלומר". שהדברים ברורים, אלא באופן המחודש שאבאר לך. עד שאתה מחדש לי כי בנפל כן קיים חיוב לבנות כותל, דווקא משם, אביא לך ראיה, כי במקום רגיל - אין היזק ראיה כלל.

כלומר, התוס' מפעילים כאן כלי של היפוך, ומילת המפתח הינה "ואדרבא". שאין במקרה רגיל כלל דין של היזק ראיה, אשר יגרום לחיוב בניית כותל. ואם כן חידוש הגמרא היא שלמרות שבמקרה של נפל, בו אני מסכים לך שהוא שונה, עדיין גם בו החיוב הינו רק על ארבע אמות, אפילו התרגלו תחילה לכותל גבוה יותר.]

**היזקא דרבים שאני -**

**ואף על גב דלקמן משמע,**

**דאיירי** בחצר שאינה סמוכה לרה"ר,

**מ"מ איכא היזקא דרבים,**

**דזימנין** דדחקי רבים ועיילי להתם,

כדאמרין לקמן.

ורשב"ג,

**אף על גב דלית ליה,**

האי טעמא דזימנין דדחקי רבים,

**מ"מ** מרחוק יכולין לראות לפנים,

**ולכן לא פליג,**

**מאי לאו בכותל -**

תימה,

ויהא בכותל,

**דילמא הכי פירוש,**

אין חולקין את החצר,

אפילו האחד רוצה לבנות את הכותל בתוך שלו,

עד שיהא בה ארבע אמות לכל אחד,

**הא אם יש בה** ארבע אמות לכל אחד,

חולקין,

אם רצה **לכנוס ולבנות בתוך שלו.**

הגמרא הביאה נסיון מחיוב בניית בית שער ודלת לחצר, ודחתה מי רק מאחר ומדובר בהיזק ראיה של הרבים, נוצר החיוב, בניגוד לסתם חצר של יחידים

ממשיכה הגמרא בנסיון נוסף להוכיח שהיזק ראיה שמו היזק:

תא שמע: כופין את כל אחד מבני החצר לתת חלקו לבנות בית שער ודלת לחצר, כדי למנוע היזק ראיה של בני רשות הרבים, שלא יביטו לתוך החצר. ושומעים מכאן שהיזק ראיה שמיה היזק!

ושב דוחה הגמרא: היזקא דרבים, שכל בני רשות הרבים מסתכלין לחצר, שאני. ומשום כך כופין את היחיד להשתתף בהוצאות בית שער והדלת. ודיחיד, לא. אבל היזק ראיה של אדם בודד, כגון חצר השותפין, אינו נחשב היזק.

**התוס' מסלק שתי הבהרות של קושי שאינו משמעותי**

[התוס' מביא שתי שאלות אף-על-גב, שהם רק קושי, שמלכתחילה ידוע כי איננו משמעותי. מאחר ועסוקים אנו בדחיית הגמרא, שהיא העלתה את עוצמת נזק הראיה של הרבים, ורק זה יצר את החיוב, הרי יש מקום לכאורה להקטין נזק זה בשני אופנים. האופן הראשון, לדעת תנא קמא. שמאחר והעמדנו שמדובר אפילו בחצר שאינה סמוכה לרשות הרבים, הרי זה מחליש את ההיזק. ועל כך אנו עונים, שעם היות וזה המצב, הרי פעמים והרבים כן חודרים לשם, ולכן יש חובה לייצר הגנה על כך.

האופן השני, שלשיטת רשב"ג הוא אינו מקבל את יכולתם להיכנס, הרי בכל זאת הוא מודה, שמרחוק ניתן לראות לבפנים, כי הרי בסופו של דבר מדובר על רבים. וגם הוא עם היות והוא חולק, עדיין הוא מחייב דלת, ורק הוא מאפשר להקטין את ההגנה, ולא שיצטרכו לבית שער, אבל מאחר והגנה כלשהי הוא מחייב, לכן מוכן שאין אנו יכולים ללמוד ממקרה זה. ומילות המפתח האופייניות בקושיית אף-על-גב הן צירוף הצמד "אע"ג .. מכל מקום".]

חייבים לומר, שהפרדה היא באמצע, ואפילו אם היה כותל כמו שרצית, לא יכול להיות שיהיה רק כשהאחד כונס לתוך שטחו.

**יש לדייק בסגנון המשנה, שהיתה צריכה להיות מנוסחת בצורה שונה, אם הסברא שלך היתה נכונה**

[התוס' פתחו בשאלת תמיהה. והעמידו ציור בדרך האפשר "דילמא הכי פירושו". אלא שבמסקנה למדו, כי המילה חולקין מקפלת בתוכה גם משמעות להלכה - "משמע". וכל סברא חייבת להתלבש במילות המשנה. וזה כלל גדול, שלא ניתן לומר סברא, שהמשמעות המילולית נוגדת לה.]

**שאני התם דאמר ליה בעל החצר לבעל הגג כו' -**

**תימה,**

**אמאי לא מייתי מדתניא לקמן (דף ו:),**

'שתי חצירות זו למעלה מזו,

לא יאמר העליון הריני בונה מכנגדי ועולה,

אלא מסייע מלמטה ובונה',

**אלמא** שמיה היזק.

**התשמיש של גג וחצר הינם שונים, ולכן בעל הגג בשימוש הזמני הוא המזיק לבעל החצר בשימוש הקבוע**

תא שמע: דאמר רב נחמן אמר שמואל: גג של בית, הסמוך לחצר חבירו, באופן שהיה הבית עומד במפלס תחתון והחצר במפלס עליון, והיתה קרקעית החצר שווה לגובה גג הבית, עושין לו, בעל הגג צריך לעשות מעקה גבוה ד' אמות, כדי שלא יראה בחצר חבירו [הנמצאת מולו], בשעה שהוא משתמש בגגו.

ומוכח, שהיזק ראייה שמו היזק!

ושוב דוחה הגמרא: שאני התם, שם זה שונה, משום דאמר ליה, שאומר לו בעל החצר לבעל הגג: לדידי קביעא לי תשמישתי, לגבי, השימוש שלי בחצר הינו שימוש קבוע, מידי יום ביומו, ואילו לדידך, לא קביעא לך תשמישך, אין תשמישך קבוע בגג. ולא ידענא, ולכן, איני יודע בהי עידנא סליקא ואתית, באיזו שעה הינך עולה ובא להשתמש בגגך דאיצטנע מינך, כדי שאוכל להשמר ממך, ולא אעשה באותה שעה דברים צנועים.

ולכן, אין מכאן ראייה לחצר, שתשמיש שניהם קבוע, לכל אחד בחלקו. ואין עושים בה דברים שבצינעה.

**מקור הברייתא - מוכיח, כי מה שמחייבים את העליון לסייע בבניין התחתון - זה רק בגלל היותו מזיק בראייה**

בדף ו' מביאה הגמרא מחלוקת אמוראים, והברייתא שממנה התוס' רוצה להקשות כאן היא לשיטת אחד מהם. איתמר, שתי חצרות זו למעלה מזו, באופן שקרקע חצר אחת גבוהה מהקרקע השניה, ויש היזק ראייה מחצר אחת לחברתה, הובאה מחלוקת אמוראים, אלא שמאחר והברייתא באה לסייע כדברי רב חסדא, נביא רק את דבריו.

וי"ל,

ד'חולקין' - **משמע** באמצע,

**דאי אשמועינן** כדפירשתי,

**הוה ליה למיתני,**

'אין עושין כותל בחצר עד שיהא' כו'.

**הגמרא למדה בשאלתה - כי החלוקה היא בהכרח בכותל, ולאחר מכן דחתה**

הגמרא מביאה ביחס לדעת של מי שסובר, שקיים היזק ראייה, שאלת תמיהה, שברור לה כי החלוקה הינה דווקא בכותל.

תא שמע: אין חולקין את החצר של השותפין, כגון אחים החולקים בנכסי אביהם, בעל כרחו של אחד מהם, עד שיהא בה שטח של ד' אמות לזה וד' אמות לזה.

ומוכח מזה: הא אם יש בה כדי ד' אמות לזה וכדי ד' אמות לזה - חולקין.

וכי החלוקה אינה בכותל? "מאי - לאו בכותל?". ועל כך דוחה הגמרא ואומרת, לאו דווקא. שהחלוקה מטרחה היא רק על מנת להבדיל בין שני החלקים, ולצורך כך, מספיק לנו מסיפס בעלמא, כלומר מחיצת נסרים דקה, שכן ניתן לראות דרכה את שטח חבירו.

**מתמיהים התוס', אני יכול לצייר לך ציור, בו החלוקה תהיה בכותל, אף שאין דין היזק ראייה, המכריח את חבירו לבנות כותל, כי הוא עצמו ייקח ויכנס ויבנה בתוך שלו**

בכל גדר החלוקה עולות כאן שתי סוגיות משלימות, עצם היכולת לכפות על חבירו לחלוק. ואופן החלוקה. בציור בו לאחר החלוקה יישארו פחות מד' אמות - אין כאן חצר. ולכן לא ניתן לחלוק. ואפילו אם יסבור שיש היזק ראייה, יש להם אפשרות להשתמש בסירוגין.

אולם כאשר יש מספיק שטח על מנת לחלוק, עדיין עולה סוגיה נוספת, האם יכול לכפות על חבירו להוציא הוצאות על כותל, או שהוא יכול לכפות רק את עצם החלוקה. הגמרא רצתה ללמוד, כי מאחר וכאן מדובר שיש כן ד' אמות - הרי מה שחולקין, הוא בהכרח כותל, ומכאן רצתה הגמרא ללמוד שוודאי שהיזק ראייה - שמיה היזק.

ועל כך מעלים התוס' קושיית תמיהה. עדיין ניתן שהחלוקה תהיה בכותל, ולא מגדר של היזק ראייה שמיה היזק, ולכן האחד מחייב את השני לחלוק בכותל. כי אם שאני יכול לצייר לך מקרה אחר. אין כלל היזק ראייה. ומה שהוא בונה כותל, הרי זה בשטחו שלו, בו הוא רשאי לעשות כרצונו. כי עדיין לאחר החלוקה, יישארו לכל אחד מהם לפחות ד' אמות.

**עצם השימוש במילה חלוקה - מזוהה על חלוקה באמצע**

מתרצים התוס', כי במילה חלוקה עצמה, לא יכולה להיות משמעות של הציור שהעלת, של כונס לתוך שטחו. כי חלוקה היא מילה שיויונית. כך שלא יעלה שחלוקה תתן לאחד שטח גדול מרעהו. והיא באמצע. ואם זה היה כדברך, אז היה על המשנה לשמנות את סגנונה, ולומר, אין עושין כותל בחצר, עד, שישאיר לחבירו ד' אמות. ומאחר ואנו בשלב השאלה של הגמרא - מאי לאו בכותל. הרי מהסוגיה של חולקין,

לנו, את הדין שכאשר אין בה דין חלוקה, ואז אם הם רוצים, שיחלקו? והרי יש על כך בהמשך (דף יא) משנה מפורשת. אימתי אין חולקין את החצר עד שיהא בה ד' אמות לזה וד' אמות לזה? בזמן שאין שניהם רוצים לחלוק, אלא רק אחד מהם. אבל בזמן ששניהם רוצים לחלוק, אפילו פחות מכאן, משיעור זה, חולקין!

### התוס' דנים, מדוע חידוש הגמרא נאמר במקום שאין בה דין חלוקה, אלא הייתי מצפה ללמוד זאת בשיש בה דין חלוקה

וכעת התוס' מעירים בשאלת אף על גב, שלכאורה, יש כאן חידוש נוסף, והוא עצם הדין של היזק ראייה. הרי מבארים התוס', שכוונת הגמרא בשאלתה, שאת החידוש של חיוב היזק ראייה היה לנו להשמיע לא כאן, שהרי בסופו של דבר למרות היזק הראייה בשאין בה דין חלוקה, לא יחלקו. אלא חידוש זה מתאים דווקא לפרש, במקום שיש בה דין חלוקה, ואז החידוש הוא שהאיסור הינו גם כשהם עצמם מצד רצונם, אינם רוצים לחלוק.

ונחלקו פרשני התוס' האם התוס' באו להקשות על כך (בלשון תימה) או לתרץ (בלשון ותירץ כפי שגרס המהר"ם). והחידוש שבחזרה הגמרא לאומרו דווקא כאן בשאין בה דין חלוקה, הוא על כוחו של היחיד שרוצה לחלוק, שמאחר ושהשני התרצה, אך אמנם לא התרצה לעשות כותל, אלא חלוקה של מסיפס בעלמא, הרי מצד היזק ראייה, יש בכוחו לכפות על השותף להוציא הוצאות על בניית הכותל. כי לא ניתן להתרצות למחצה. ולחזור בו ולומר, אכן התרציתי לחלוק, אך לא באופן של כותל.

### יש לדייק על איזה פרט נאמרו הדברים, במקום שיש או שאין בה דין חלוקה, ובפרט שהייתי מצפה שעניין מסויים ראוי להדגיש דווקא רק בחלק האחר

[המשנה וכן הגמרא לאחר מכן דנה על חלוקה בין שני עניינים, יש בה דין חלוקה או אין בה דין חלוקה. בכל אחד מהם קיים חידוש כלשהו. עצם זה שאינם יכולים לחזור הם לאחר שרצו, או חיוב עשיית הכותל מצד היזק הראייה.

וכאן התוס' מדייקים מדוע הגמרא בחרה לומר את דבריה במקרה שאין בה דין חלוקה, במקום להשמיע לנו את החידוש במקרה שיש בה דין חלוקה. ומלמדים אותנו התוס', כי הלימוד אינו רק על עצם המסקנה, כי אם, על כך שהדבר נלמד דווקא במקום, בו הייתי מצפה יותר ללמוד במקום האחר].

### כי רצו מאי הוי ניהדרו בהו -

למ"ד מחיצה 'גודא' - לא פריך,

דאיכא למימר,

דקנו ושיעבדו נכסיהן לבנין הכותל;

אלא למ"ד 'פלוגתא',

לא מהני קנין,

דקנין דברים בעלמא הוא,

דלא מסיק אדעתיה שקנו ברוחות.

ורב חסדא אמר, עליון מסייע מלמטה לכותל שבונה התחתון, ומשם ממשיך ובונה יחד עם התחתון את המחיצה העליונה, דכיון שאין העליון רוצה לבנות את כל הכותל בחצירו, אם כן הוא מוכרח לכותל שבונה התחתון שיהיה בסיס לכותל ולכן חייב להשתתף בהוצאות הכותל הראשון, כי אם אין יסוד אין בנין.

תניא כוותיה דרב חסדא:

שתי חצרות זו למעלה מזו, לא יאמר העליון הריני בונה מכנגדי ועולה, אלא מסייע מלמטה ובונה.

### יש לשאול ולהקשות - גם כשאין אנו יודעים לתרץ זאת

[אחד הדברים שמלמדים אותנו התוס', שלא תמיד נחוצה התשובה. ולא זו בלבד, אלא שמדובר בקושיה חמורה, בבחינת תימה, שכאן אף התוס' נשארים בלא תירוץ. "אמאי לא מייתי מדתניא". ואם היות שהברייתות לא תמיד היו ידועות להן. אבל כעת הברייתא היא ראייה מספיק חזקה, לכך שהיזק ראייה - אכן נחשב כהיזק, עד שכופים את האחד בבניית הכותל, בגלל שהוא מזיק. ומה עוד, שכל דין זה של הברייתא הוא רק לשיטת רב חסדא, והנה יש את דעת רב הונא החלוק עליו, ואם כן לא היה בכוח הברייתא להכריע.]

[דף ג עמוד א]

### מאי קא משמע לן בשאין בה דין חלוקה -

אף על גב דקא משמע לן דשמיה היזק;  
ה"פ,

מאי קמ"ל במאי דאיירי באין בה דין חלוקה,

לישמעינן בשיש בה דין חלוקה,

[אף על גב דלא רצו] (כשרצו) פלגי.

תימה,

הא קמ"ל דאפילו באין בה דין חלוקה,

דאיכא למימר,

על מנת לעשות גודא לא איתרצאי,

כדפירש לעיל.

### לכאורה, מאחר ובמילה רצו אין ללמוד היזק ראייה, יש ללמוד ממשנתנו על אופן חלוקה, כשאין דין חלוקה

הגמרא התקשתה שהלשון רצו, מבטא כי הדבר תלוי בהם בלבד. ואם לשיטתך יש כאן היזק ראייה, הרי קיים כאן איסור. האיסור כופה עליהם התנהגות, ונמצא כי לדעת הסובר שיש היזק ראייה, לא שייך כלל לשנות לשון של 'רצו'. ועל כך תירצה הגמרא בשם רב אסי אמר רבי יוחנן, שהמשנה מדברת כשאין דין חלוקה, וממילא לא ניתן לכפות. ואז, מאחר ומצד הדין מדובר במקום קטן, אין דין של חובת חלוקה. ואז מחדשים לנו, כי אם בכל זאת הם רצו לחלוק, אזי החלוקה מחוייבת להיות על ידי כותל.

ועל כך מגיעה שאלת הגמרא עליה נעמדים כעת התוספות. כיצד הינך סובר, מאי קא משמע לן, וכי התנא שלנו בא לחדש

ומוקי לה בקנו מידו;  
**התם - לאו קנין דברים הוא,**  
**אלא קנין גמור הוא,**

שמעבד את עצמו, שאם יאנס - שישלם.

**לכאורה, מאחר ורק רצו, ומדובר בחצר שאין בה דין חלוקה, לא ניתן יהיה לחייבם, אפילו אם קנו מידם, באשר אינו אלא קניין דברים בעלמא**

הגמרא העמידה לפי הלשון השניה, כי היזק ראייה - נקרא היזק, ולפיכך הם מחוייבים לעשות מחיצה ביניהם. אלא שאם כן עולה השאלה, מדוע תלו את דין המשנה ברצונם "השותפין שרצו לעשות מחיצה", והרי לפי דבריהם מחוייבים הם. לפיכך העמיד רב אסי בשם רבי יוחנן, שכאן מדובר בחצר שאין בה דין חלוקה. כלומר, היא קטנה מדי על מנת לחייב חלוקה, באשר לא נוח וסביר לאדם לגור. ואז מאחר וזה שטח הקטן מדי, אפילו שיש היזק ראייה, איך בכך על מנת לחייב אותם לחלוק. ונמצא כי החיוב הוא רק בגלל רצונם. ומשעה שרצו, החיוב אינו רק לבנות מחיצה של מסיפס, אלא ממש כותל.

הגמרא מביאה את המשא ומתן באופן אחר "לישנא אחרינא". אכן העמדנו שמדובר באופן שזו חצר שאין בה דין חלוקה. וכל החלוקה נובעת מכך שהם רוצים, ודווקא בכותל. אלא שכאן מקשה הגמרא, שרצון אין בו ממשות, כי למחרת יכולים הם לחזור בהם, ועל כן מעמיד רב אסי בשם רבי יוחנן שקנו מידם. ואז כבר אינם יכולים לחזור בהם. אלא ששוב חוזרת ומקשה הגמרא, וכי קנו מידן, מאי הוי? מה יש בזה, הרי קנין דברים בעלמא הוא. שאין קנין חליפין חל אלא על דבר של ממש, כגון, דבר שנקנה או שניתן במתנה, או שעבוד קרקעות. אבל לא על הסכמת דברים בלבד.

**הבלטת השינוי בין הסוגיות, מראה מה יוצר את המעבר מקניין דברים בעלמא, להיות קניין גמור**

[התוס' כפרשן השוואתי, מביאים התוס' סוגיה נוספת, אלא שיש להבליט מה השינוי. "התם לאו קניין .. אלא קניין". ומבליטים שאמנם מצד אחד התבצעה פעולת הגבהה של הקניין, בדיוק כמו שכאן מובא שקנו מידו. אלא שבנוסף נוצר כאן שיעבוד.]

**מה שמתחייב ומקבל על עצמו השומר חנם להיות כשואל, וקנו בידו - יש בזה התחייבות ממשית**

יש להדגיש, כי על מנת שתחול התחייבות צריכים להיות שני תנאים, התנאי הראשון, שיש כאן ממון ברור שיש עליו התחייבות, והתנאי השני, שהוא עשה מעשה קניין, ובכך פעולת הקניין מממשת את החיוב שאמר, לגדר מעשה. וכאן מאחר וזו חצר שאין בה דין חלוקה, הרי פרט לכלל שלא יהיה שקרן, ובכך שדבריו יאמנו, אין בזה כל גדר ממוני של התחייבות.

וזאת בניגוד שאם התורה חייבה אדם שדינו הוא רק שומר חנם, הרי ברגע שהוא יאמר כי הוא מקבל על עצמו להגדיל את חיובו, עד לרמה הממונית של שואל, שמתחייב באונס, הרי יש כאן גדר ממוני של התחייבות. ועד כדי כך, שאפילו אחד הפרשנים הפריז והעמיד, כי הוא מלכתחילה מקנה את דמי הפיקדון, אם יהיה אונס, ואם לא יהיה אונס, יחזור אליו

**מהלך הגמרא מורה, כי עם היות ובמשנה דובר על רצון - הרי אין זה דבר ממש, וניתן לחזור ממנו, עד שמתרצת הגמרא באיזה אופן הוא כבר ללא חזרה**

הגמרא מבררת על רצונם של השותפים. שהרי המשנה אמרה השותפים שרצו לעשות מחיצה. במאי אוקימתא למתני? בשאין בה דין חלוקה, אי בשאין בה דין חלוקה, כי רצו מאי הוי? נהדרו בהו! כלומר, הגמרא למדה כי מאחר ואין כאן דין חלוקה - הרי אין כאן כל חובה לחצות. ואם כן לרצון זה אין לו כל תוקף ממש, והיום ניתן לרצות דבר אחד, ולמחרת ניתן לרצות דבר אחר, כלומר, הוא יכול לחזור מרצונו.

ואפילו שהגמרא מנסה להעמיד שזה לא היה סתם רצון, אלא התרחש בו קניין, באים ודוחים שקניין זה אין לו ערך ממש, אלא הוא רק בבחינת מילים. א"ר אסי א"ר יוחנן: שקנו מידן. וכי קנו מידן מאי הוי? קנין דברים בעלמא הוא!

ורק מצד הקושיות הללו מחדשים לנו, כי היה כאן הרבה מעבר לסתם רצון, אלא בעצם זו היתה חלוקה. כי הם החליטו כבר לסמן ממשית את הגבולות ביניהם. ולדוגמא קיבל האחד את הצד המזרחי, והשני את הצד המערבי. ומאחר והיה כאן משהו ממש, הרי זה כדוגמת קניין אמיתי, שכבר לא ניתן לחזור ממנו. בשקנו מידן ברוחות.

**כל מהלך הגמרא הזה יכול להיות רק לפי הדעה שמחיצה היא פלוגתא ולא כותל**

[התוס' כאן ממש עושים מהפכה. הרי הגמרא באה ומנסה לברר מה פירוש מחיצה. ואז יש להבין מה המשמעות של רצו לעשות מחיצה. ואז שאלת הגמרא היא שרצון אינו משהו כל כך משמעותי. אנו מכירים גדר של קניין, כל הרעיון של קניין הוא גמירות דעת, כלומר, שזה כבר מראה שאין כאן דרך חזרה. ואילו כאן לאחר הרצון, עצם האמירה של אז מה? זה לא ממש ניתן לחזור ממנו? מראה שאין כאן כלל גמירות דעת. ובאים התוס' ומבהירים, כי שאלה כזאת אפשרית רק אם נפרש שמחיצה הוא לשון לחצות.]

אבל כאשר אנו מדברים על כותל, סימן שהרצון כבר מיושב וסגור. ואז המילה רצו מקבלת עוצמה חדשה, שממש יש כאן קניין (שכל כולו הוא גמירות דעת) ושיעבוד (שהוא חיזוק הדבר בדרך ממונית). אלא רק למי שסובר שמחיצה הוא לשון חלוקה, הרי אפילו שנאמר שזה קניין, בשלב זה הגמרא אינה מוכנה לקבל שזה דבר משמעותי, כפי שפירשנו, אלא שזה רק קניין דברים.

ועם היות שפירשנו לאחר מכן שזה היה קניין ברוחות. הרי זה צעד מרחיק לכת, ובשלב הזה של השקלא וטריא, לא העלתה הגמרא בדעתה, שיהיה קניין ברוחות.]

**קנין דברים בעלמא הוא -**

בפרק השוכר את הפועלים (ב"מ דף צד.),  
 דתניא מתנה ש"ח להיות כשואל,



**נעשה כמי שקנו מידם ברוחות,  
אף על פי,  
שלא אמרו זה לזה לך חזק וקני.**

**בחצר שאין בה דין חלוקה, הרצון לא היה מופשט,  
אלא שממש קנו ברוחות, או בחזקה**

הגמרא העמידה כי מדובר בחצר שאין בה דין חלוקה. וממילא שאלה מה יועיל רצונם? וכוונת השאלה היתה, שלרצון אין כל תוקף הלכתי, ויתירה מזו הדגישה הגמרא בשאלה, אפילו שרצו, וכי מה יש בכך, והרי הם יכולים לחזור בהם. שהרי על מנת שיחול מבחינה משפטית נדרש תמיד פעולה המורה על גמירות דעת, והסכמה בין שני הצדדים, באופן של אל-חזור.

ועל כך ענתה הגמרא בשם רב אסי אמר רבי יוחנן, שקנו מידם. ועדיין הגמרא לא קיבלה את התירוץ, ואמרה כי גם זה הוא בבחינת קניין דברים בעלמא, ששוב זה רק דיבורים וללא גמירות דעת מוחלטת. ואז תירצה הגמרא שהתבצע קניין ברוחות, שכל אחד מהם קיבל חלק אחר, ואילו לשני אין רשות בו, ומאחר והמעשה הוא קשור לגוף הקרקע, יש בו מעבר לדיבורים.

ועל כך מובא גם תירוץ של רב אשי. רב אשי אמר: מדובר בכגון שהלך זה, אחד משני השותפים בחצר, לאחר שהסכימו על חלוקה, בתוך שלו, והחזיק. והלך זה בתוך שלו, והחזיק. שכל אחד מהם עשה קניין חזקה, כגון חפר קצת בקרקע. והרי קרקע נקנית בחזקה, מאחר והסכימו על החלוקה.

**שימוש בשאלה רטורית – הינו כלי חזק ביותר בלמדנות,  
ומכריח שיימצא פיתרון מכיוון חדש**

[אחד הכלים החזקים בלמדנות בשאלה, היא שאלה רטורית, כלומר, שלשואל ברור כבר בשעה ששואל את שאלתו, שהתשובה הינה לא. ועל כן שאלת התוס' בנויה על שלושה גורמים, ונאמר אותם דווקא לא לפי סדר כתיבת התוס', אלא על מנת להדגיש את הדברים.

שאלת מה בא רב אשי להוסיף, היא שאלת ברור. ואכן קיימות דעות בראשונים, שכל אחד אמר את דבריו, אף שאין כל תוספת וחידוש בדברי רב אשי. ואפילו יתירה מזו, שכל אחד אמר את דבריו, ורב אשי רק הדגים איך נעשו הדברים.

אבל חזקה ממנה היא שאלת התמיהה, ולכן באים לומר לנו שיש לנו ממש להתפלל. וכאן מגיעה השאלה הרטורית, שאם נאמר, כי לפני כן הגמרא דיברה על קניין ברוחות, שעצם זה שסימנו את השטחים, מה יקבל כל אחד. ואילו רב אשי מחדש שעשה פעולת חזקה, שהיא פעולה המועילה בגוף הקרקע, הרי יש כאן שאלה רטורית, שברור לנו שלא את זה בא רב אשי לחדש.

שהרי דבר זה הינו משנה ברורה ומפורשת (מד, א) נעל (את הדלת, ובכך הוכיח שרק הוא בעל הבית, כי האחר אינו יכול להיכנס לשטחו) גדר (הדגיש את הגבול ששייך לו על ידי בניית גדר, שכמו שראינו

הדבר. ואם כי מטרת הקניין היא רק ליצור התחייבות ב"כוח" ולא בפועל, אבל הדבר יכול לחול על ידי שעבוד. שהלשון בסוגיה היא שרק אם יאנס - אז יהיה מחוייב לממש את השעבוד ולשלם. ונמצא כי מאחר ופעולת הקניין היה לה על מה לחול, הרי היא יצאה מגדר קניין דברים, והפכה לקניין גמור. אבל כאן אצלנו, אין כל גדר ממוני שהוא מעניק משהו לחבירו, ולכן הגמרא קראה לזה קניין דברים בעלמא.

**אפילו לשיטת רבי יוחנן שלא היה קניין ממשי – הוא  
שיעבד את עצמו, שיש לו הנאה ממשית בהיותו זוכה  
לתואר של אדם מהימן**

הסוגיא בפרק השואל שהתוס' הציגו הינה לפי שיטת שמואל, שממש חל קניין. "ומתנה שומר שכר להיות כשואל. במאי, בדברים? - אמר שמואל: בשקנו מידו. ורבי יוחנן אמר: אפילו תימא בשלא קנו מידו, בההיא הנאה דקא נפיק ליה קלא דאיניש מהימנא הוא - גמיר ומשעבד נפשיה." ואפילו לשיטת רבי יוחנן, מאחר והוא רוצה שהכל ידעו עד כמה אדם אמין הוא, הרי אף ללא מעשה הקניין יצא מכלל דברים בעלמא, כי הוא פועל על עצמו את השיעבוד. ולכן הדיוק הינו גמר, שיש כאן גמירות דעת, שהיא בעצם המשמעות של קניין, שהיא קבלת החלטה, שאין עליה חזור. ונמצא כי לפי רבי יוחנן, מושגת אותה תוצאה, של יציאה מגדר דברים בעלמא. שהרי הרבה אנשים מפזרים הבטחות, שאין בהם ממש על מנת לפורעם. אלא שאעפ"כ מצב בו הוא הופך להיות אדם מהימן, יש לזה משמעות גם בשוק המסחרי, וזה עצמו ימנע ממנו להימלט מאחריות.

**הצורך בסוגייתנו לקנות ברוחות, מוציא מגדר קניין דברים  
בעלמא**

ולענין סוגייתנו, יש לראות את תירוץ הגמרא על שני האופנים, בו אצלנו יוצאים מקנין דברים בעלמא. וגם כאן אלמלא המעשה הנוסף, הרי אפילו קניין סודר לא היה מועיל. האופן הראשון שקנו ברוחות, ובכך קיבל כל אחד מהם בעלות רק על חלק אחר. או שממש כל אחד הלך רק בשטח שלו, וכך נוצרה ממש חזקה, הרי בשני האופנים יש צד ממשי.

**רב אשי אמר כגון שהלך כו' -**

תימה לר"י,

**מה בא רב אשי להוסיף,**

**וכי איצטרך לאשמועין,**

דחזקה מועלת כמו קניין?

ונראה לר"י,

דהא קמ"ל,

**דאע"ג דקאמר לקמן בחזקת הבתים (דף נג.),**

**שלא בפניו,**

**צריך למימר לו לך חזק וקני,**

**הכא כיון שאמרו,**

אתה תקח רוח צפונית ואני רוח דרומית,

**והלך והחזיק לו כל אחד בשלו,**

**זה שלא בפני זה,**

שרוצים בני אדם לבנותו,  
**שיעמוד ימים רבים** כשבונים בגזית.

**הגמרא הביאה כלל על רוחב אבני הגזית בבניית הכותל, ודייקא כי פחות משיעור זה – אינו עומד הכותל**

הגמרא ביארה את הכלל של הבניה באבני גזית. שכל אחד נדרש לתת טפחיים ומחצה. למימרא, דבגזית כל ד' אמות גובה, אי הוי פותיא (רוחבו) חמשא - קאי, אי לא - לא קאי. כלומר, על מנת להעמיד ד' אמות גובה של הכותל נדרש רוחב כולל של לפחות חמישה טפחים. יתירה מזו, עיקר חידוש הגמרא שבפחות כך - הכותל אינו עומד.

**לא יאומן כמה תבונה מושקע בתוס' זה, הסולל לנו הסתכלות חדשה**

[לאחר שמנתחים את מהלך התוס' מגלים כאן הבנה עמוקה ביותר. והתוס' בדרך למדנותם, לא רק שהקשו שתי שאלות ותירצו אותם, אלא חידשו לנו הבנה חדשה בכל הבנת דברי הגמרא. נקודת המוצא כאשר הגמרא אומרת שזה לא קאי - שכביכול מייעצת לנו הגמרא, אל תשחק איתנו. השיעורים הללו נקבעו מתוך הבנה עמוקה, ויש כאן אמירה נחרצת - הכותל לא יעמוד.

וכאן יש קושי אמיתי וכפול. וכל שאלה בפני עצמה מערערת לנו את כלל הגמרא. אבני גזית הינם כמעט הסוג הטוב והמשובח מבין כל ההצעות שהמשנה נקטה, ואילו הסוג הגרוע הינן הלבנין. לא רק שהלבנים הינם סוג גרוע, אלא שאנו מצליחים להעמיד כותל איתם אפילו בשלושה טפחים רוחב. ואם כן ממש קשה לנו, מדוע ההתעקשות הזו על חמישה טפחים. והרי ניתן לבנות עם שלושה טפחים כותל.

יתירה מזו, גם לגבי אבני הגזית עצמן. אם ננסה לבנות כותל של אבני גזית בפחות - עינינו הרואות כי הוא עומד על תילו, וכיצד הגמרא אומרת לנו כנגד מה שאנו רואים? והרי כל העדויות הינן נסגרות על פי ראייה.

אותו המקשן הוא גם המתרץ. כי רבינו תם בעצמו מבין, כי כל השאלות הללו מורות, שמלכתחילה לא הבנו טוב, שהרי ברור לנו כי הגמרא צודקת. ראייתם של האנשים אינה נכונה. אנחנו מסתכלים לטווח הקצר. אולם המשנה נתנה לנו שיעורים, כיצד לבנות כותל, שזה בניין שאמור להחזיק ימים רבים. ובפרט שבחרנו לא לבנות את הבנייה בחומרי הגלם הפשוטים ביותר. ולכן, נקודת המבט הינה שונה. זה לא אבני לגו, זה דבר שנדרש שיהיה לו קיום לאורך זמן. ורק מי שיש לו או ניסיון, או ראייה אלוקית, הוא היודע מה נדרש להסתכל בראייה לטווח ארוך, ולא כפי שמרבית האנשים מנסים לבדוק ולשחק עם קצת פחות ממה שממולץ.

שאפילו על מסיפס בעלמא, מי שעובר אותו נתפס עליו כגנב) ופרץ כל שהוא (עשה פירצה בגדר על מנת ליצור לו פתח מעבר) - הרי זו חזקה! ואם כן ר"י בשאלתו ברור לו כי לא את זה הוא בא לחדש, ועליו למצוא מה באמת הוא חידוש].

**להחזיק שלא בפני המוכר, לא תועיל פעולת גדר נעל ופרץ המורות על שייכות, ללא שהקדים המוכר ונתן לו את הרשות לכך, או שעשה זאת מול פניו, שזה מוכיח שהוא מראה בעלות ואינו חושש ממחאה**

על מנת להבין את תירוץ התוס' - ראוי להקדים וללמוד את הגמרא בהמשך המסכת, אליה התוס' שולחים. הגמרא בפרק חזקת הבתים (גב, ב) מדייקת. "תני רב הושעיא בקדושין דבי לוי: נעל, גדר, פרץ כל שהוא בפניו - הרי זו חזקה. בפניו אין, שלא בפניו לא? אמר רבא, הכי קאמר: בפניו - לא צריך למימר ליה לך חזק וקני, שלא בפניו - צריך למימר ליה לך חזק וקני. ביאר הרשב"ם: אם בא להחזיק שלא בפניו של המוכר, כגון בעיר אחרת, או אפילו באותה העיר שלא מדעתו של מוכר, אינה חזקה אלא אם כן אמר לו המוכר ללוקח "לך חזק וקני", ואפילו אם נתן לו מעות לא קנה במעות, כגון בעיר שכותבין שטר, שאין הכסף מועיל עד שיחזיק או עד שיכתוב שטר, אלא אם כן פירש שקונה בכסף קנין גמור.

**הקושי מהגמרא האחרת הוא רק קושיית אף-על-גב, שנראה כקושי, אולם אין זה קושי אמיתי, אלא אנן סהדי, שמעשיהם מוכיחים שקנו ברוחות**

תירוץ התוס' הינו לאחר מה שאנו יודעים, שלקנות שלא בפניו, נדרשת אמירת לך חזק וקני, כי פעולת החזקה, שעושה זאת בהיחבא, ושלא בפניו - אינה מראה בעלות. אולם כאן מתרחשת אותה פעולת הסכמה, אף ללא מילות הקסם של "לך חזק וקני". ולכן מעשהו בקרקע כן מוכיח בעלות, כי מה שקדמה לכך אמירתם, ובאופן שאתה תיקח רוח מסויימת שציין אותה מפורשות, ואני אקח רוח אחרת, ובנוסף הלך כל אחד והחזיק בשלו, שהיתה כאן פעולה הדדית, המורה שלא רק שהיתה הסכמה, אלא מעשה בגוף הקרקע, הרי זה מהות הקניין. ובלשון התוס', ש"נעשה כמי שקנו מידם ברוחות". וזה חידושו של רב אשי, כי עצם מעשיהם שקולים לאמירת "לך חזק וקני", כי כאן לא מתבצע קניין בין מוכר ומקבל, אלא כל אחד מהם הוא גם מוכר וגם מקבל. ופעולת החזקה שבעת היא רק בשטחו, מורה בו זמנית שאת זה הוא קנה, ושהשני קנה את הרוח האחרת.

**ארבע אמות גובה אפותיא דה' קאי טפי לא קאי -**

וקשיא לר"ת,

**הא לבינין דגריעי - קאי בשלשה טפחים?**

ועוד,

**הא קא חזינו,**

**דקאי בגזית טפי אפורתא.**

ותירץ דהכי קאמר,

'טפי לא קאי' - כמשפט גזית,

**טרקסין -**

אומר ר"ת,  
 דטרק **הוי כמו** טרוקי גלי,  
 ברכות (דף כח).  
 וסין **הוי** סיני,  
**כלומר,**  
**שהיה מפסיק וסוגר** את הלוחות שנתנו בסיני,  
**שהיו מונחות בארון** שהיה בבית קדשי הקדשים.  
 וי"מ,  
 'טרקסין' **פנים וחוף,**  
**שאותה אמה,**  
**היתה ספק אם מקודשת פנים או חוף,**  
**ולכן היו שם שתי פרוכות,**  
 כדאמרין ביומא (דף נא:).

**אופן בניית בית המקדש הראשון באבני הגזית**

הגמרא רצתה להוציא כלל, מכך שגובה הכותל הינו לפחות ד' אמות, ונדרש בגזית שכל אחד יתן טפחיים ומחצה, שהיחס בין רוחב לקומה, נדרש על מנת שהקיר יעמוד. בעצם יש כאן הבחנה סמויה, שאם היה מצליח לעמוד אפילו בארבעה טפחים - לא היו מצריכים אותו לרוחב של חמישה טפחים. אלא שעל כך שואלת הגמרא מבית המקדש הראשון. גובהו היה שלושים אמה, והוא היה עשוי מאבני גזית, ונקרא אמה טרקסין, ורוחבו היה ששה טפחים בלבד, ואעפ"כ הקיר עמד. ומכאן שלא היחס בין גובה לרוחב הוא הקובע.

ומתרצת הגמרא, כי מאחר ורוחבו היה ששה טפחים, הרי הוא יכול להגביה הרבה. כי זה בסיס מספיק יציב, ואין נדרש לבנות לפי יחס של רוחב וגובה. וזו אמה בין ההיכל לקודש הקדשים. אלא שכפי שאמרנו, שהיתה אמה רחבה יותר.

**בבית שני, שגובה הכתלים היה גדול יותר, לא יכלו להשאיר אבני גזית, אלא עשו שתי פרוכות**

הגמרא מספרת כי בבית שני כבר לא נעשה כותל זה, ואכן שואלת מהו הטעם שלא עשו כותל שיבדיל בין ההיכל לקדש הקדשים, כי אם פרוכת. וכמו ששינונו ביומא (נא ב): "שתי פרוכות היו שם, וביניהם אמה". ועונה, כי רוחב כזה הספיק רק לגובה של שלושים אמה, אולם מאחר ובמקדש שני הגובה היה יותר, שדייקו זאת שגובהו היה ארבעים אמה, לכן הרוחב הזה לא היה יכול להחזיק.

ומאחר והיתה קבלה בידם, שאו כולו בניין (שכך נלמד ממקדש) או כולו פרוכת, (שכך נלמד ממשכן שנאמר בו [שמות כו לג]: "והבדילה הפרכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים"). ולכן עשו זאת באופן של שתי פרוכות.

**הכלים הנמונים לביאור מילים קשות ארוכות ומורכבות**

[אחד הדברים החשובים בפירוש הוא התמודדות עם מילים נדירות. ידוע כי שורש המלים בעברית מבוסס על שלוש אותיות, ולכן באופן טבעי כאשר יש מילה ארוכה, כדאי לפצלה, ולדרוש כל חלק בנפרד, ולאחר

מכן להרכיב ביחד, תוך שפירוש זה מתחבר לסוגיה. ושיטה זו כעת מודגמת פעמיים. הפעם הראשונה היא על ידי רבינו תם. והפעם השניה, היא בשילוב שימוש בלשון לעז, שאף הוא כלי לפרשנות מילים מורכבות.

שלב ראשון - זה הפירוק: טרק - סין. שלב שני - פירוש כל חלק כמילה בפני עצמה. טרק - לשון טריקה, טריקת דלת, כלומר סגירה. ומביאים על כך תימוכין מגמרא, שרבי עקיבא הורה לסגור את דלתות בית המדרש, על מנת שלא יכנסו אנשים שאינם רצויים באותו הזמן. סין - לשון סיני, שפעמים רבות השורש הוא מרמז למשמעות רחבה יותר. וכעת מגיעים לשלב השלישי - חיבור שני החלקים, שמטרת הטריקה של האמה, שהיתה מבלדת בין הקדש לקדש הקדשים, היא סגירת מה שיש בקודש הקדשים, קרי לוחות הברית, שניתנו בסיני, והיו מונחות שם בארון. ויש להמתיק את פירוש התוס' שמאחר ובבית המקדש הראשון היה זה כותל, הרי הפירוש הראשון תואם יותר לבית הראשון].

**מקור הביטוי טרק כסגירה - הוא מהסיפור במחלוקת רבי יהושע ורבן גמליאל**

הגמרא בברכות מספרת על מחלוקתם של רבי יהושע ורבן גמליאל, שגרמה לחכמים להעביר את רבן גמליאל מכהונתו, ולשים תחתיו את רבי אלעזר בן עזריה. אולם לאחר מכן הלך רבן גמליאל לביתו העלוב של רבי יהושע, ופייסו. אלא שהיה עליהם להודיע לחכמים, על מנת שישבו את רבן גמליאל לכהונתו. ושלחו כובס על משל, שתוכנו שראוי להשיב את רבן גמליאל, ואז רבי עקיבא ציווה לרבנן טרוקי גלי [סיגרו הדלת], כדי דלא ליתו עבדי דרבן גמליאל, ולצערו לרבנן, שסבר שאותו כובס היה עבד רבן גמליאל.

**גם הפירוש השני - הוא בעקרונות דומים, והוא ממש תואם לבית שני**

[הפירוש השני, מובא בערוך, ויש לו בסיס בירושלמי. שמילים מורכבות כאלה, ברור לנו כי אין מקורן בעברית, ולכן ראוי להשתמש בלשון לעז. כפי שמלים רבות השתרבו לשפה, משפות אחרות. ואכן בלשון יווני, גם כאן זה חיבור של שתי מילים פנים וחוף.

וכפי שביארנו, כי אותה אמה היתה הבדלה בין הקדש קדשים לקודש, הרי אמה זו עניינה, שיש בה צד של קודש וצד של חול, ולמעשה יש בה את שני הדברים יחדיו. וזה יותר מתאים לבית השני, שלא היתה האמה על ידי כותל, אלא שתי ברוכות, וממש ניכר, שכביכול יש פרוכת של פנים ופרוכת של חוף].

**ממש הגמרא משתמשת בלשון פנים או חוף, ולא בכדי בחרו התוס' פירוש זה בתוך פירוש שני**

במסכת יומא מתוארת עבודת הכהן הגדול. משנה. היה מהלך בהיכל עד שמגיע לבין שתי הפרוכת המבדילות בין הקדש ובין קדש הקדשים, וביניהן אמה. רבי יוסי אומר: לא

להתפתל ולתת רעיונות, כיצד בכל זאת יש לדמות זאת ככל האפשר. וכאן הדיון הוא כמותי. אתה אמרת כי בבית שני יש ארבעים אמה, אז בא נבנה בבית שני גם כותל של שלושים אמה, ואת השאר ישלימו בפרוכת. ושוב צומח לו קושי נוסף, שהיה יתרון כי בבית הראשון התקרה והמעזיבה החזיקה טוב את הכותל. ושוב חוזרת הגמרא בצד הכמותי, ואומרת, אז נבנה כותל של פחות משלושים אמה, כי כאן אין תקרה ומעזיבה, ובלבד שנישאר בקיבעון המחשבתי שחייב להיות כותל. ושוב השינוי הינו כמותי.

[וכאן מגיע אביי, ונותן תירוץ איכותי. אין בכלל מציאות של חלקי, אלא הכל או לא כלום. או כותל או פרוכת, ולא יעלה על הדעת לעשות מחצית, בין מחצית שווה ובין מחצית קטנה. וכאן מעירים לנו התוספות, שמאחר וזה סוג שונה לגמרי של תירוץ. הרי כלל איננו נדרשים לכל התירוצים הראשונים. כעת שהגעת לקו מחשבה איכותי ומקורי, לא נדרשים התירוצים הקודמים.]

### מכלל דאיכא אוסרתי -

וא"ת,

**ודילמא מכלל דאיכא רברבתא,**

**ומה דיקא הוא זה?**

ותירץ ר"י,

**דאם אין פחות משלשה אבל גדולות יש,**

**אם כן בכדי נקט חצי לבינה של ג' טפחים,**

**דלא הוה צריך למתני,**

**אלא 'והאריח חצי לבינה' ותו לא,**

**וממילא הייתי משער בקטנה,**

**הואיל ולא מפרש שיעורא.**

**חקירת הגמרא האם שיעור הכתלים מולל את הסיד, או בלעדיו**

הגמרא חקרה על המידות השנויות, כיצד אנו מתייחסים לסיד, כלומר הטיח שמחזיק את האבנים, האם השיעור הוא ללא הסיד או כולל הסיד. בתחילה הובאה דעתו של רב נחמן בר יצחק, כי חייבים לומר כי זה השיעור על הכתלים הם ללא הסיד, שאם לא כן היה נדרש לציין את שיעור הסיד.

ודחתה הגמרא ולמדה, כי מאחר והשיעור הינו פחות מטפח - על כך התנא אינו שונה. ועם היות שבלבנים מובא שיעור עם מחצית הטפח, הרי מאחר וכל אחד נותן טפח ומחצה, הרי השיעור הופך לג' טפחים שלמים יחדיו.

**הנסייון להוכיח מעירובין כי לבינה היא ג' טפחים ללא הסיד נדחה - ואדרבא, קיימות לבנים קטנות שהשיעור הוא רק בצירוף הסיד**

הגמרא מנסה להביא ראיה ממשנה בעירובין (יג, ב) כי הקורה שאמרו חכמים שנדרש להעמידה בפתח המבוי צריכה להיות רחבה דיה, על מנת שתקבל עליה אריח. ומבאר

היתה שם אלא פרוכת אחת בלבד, שנאמר והבדילה הפרוכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים.

גמרא. שפיר קאמר להו רבי יוסי לרבנן! - ורבנן אמרי לך: הני מילי - במשכן, אבל במקדש שני, כיון דלא הואי אמה טרקסין, ובמקדש ראשון הוא דהואי, ואיסתפקא להו לרבנן בקדושתיה אי כלפנים אי כלחוץ, ועבוד שתי פרוכות.

### שאני התם דאיכא טפח יתירא -

**הוה מצי לשנויי,**

**דאגב תקרה ומעזיבה קאי טפי,**

**כדאמרינן בסמוך.**

**הגמרא ביארה כיצד הצליח כותל של שלושים אמה לעמוד, ובחירה לתרץ שהאמה של הבסיס של אבני הגזית, היתה רחבה יותר בטפח, מסתם כותל של ארבע אמות**

הגמרא נדרשה לבאר מה ההבדל בין בנייה באבני גזית, בה הרוחב הינו חמשיה טפחים והגובה הוא ארבע אמות, ומדוע על גובה בית ראשון שהיה שלושים אמה, הספיקה אמה. ולפיכך הוכיחה הגמרא, כי מאחר ומדובר על אמה בת ששה טפחים, הקיר הצליח לעמוד.

### ניתן היה לגמרא לתרץ גם באופן אחר

[התוס' מבארים, כי עם היות והתירוץ הזה הוא ראוי. הרי כמו שמצינו בגמרא שלעתיים מביאים פירוש נוסף אי נמי, או בסגנון איבעית אימא, הרי גם כאן יש מילות מפתח דומות "הוזה מצי לשינויי", אכן היתה לו אפשרות לתרץ תירוץ נוסף. והוא שיש כאן תמך מצד התקרה והמעזיבה של גבו. וכפי שהגמרא בהמשך כשהיא מחלקת בין בית ראשון לבית שני, מבארת כי חוזקה זו לבניין היתה רק בבית ראשון. כלומר, אין זו רק סברא, כי אם שיש לה אף תימוכין. ומילת המפתח "כדאמרינן בסמוך".]

[דף ג עמוד ב]

### אמר אביי גמירי -

**השתא לא צריך לשנויא קמא.**

**ברוך לתוס' כי תירוצו של אביי הוא שובר את כל המהלך, וממילא אין מקום למה שתורץ לפני כן**

[תוס' זה מדגים בצורה נפלאה כיצד יוצאים מקיבעון מחשבתי.]

הגמרא הצליחה להראות, כיצד הצליחו להסתדר בבית ראשון, עם היות והכותל היה בגובה של שלושים אמות. ולאחר מכן היתה צריכה להתמודד עם הקושי, מדוע היה שינוי בבית שני. פותחת הגמרא ומנסה לבאר, כי בבית שני גובה הבית היה גבוה יותר. אלא מאחר והיא עדיין בקיבעון מחשבתי, שחייבים להשוות את הבתים, הרי מנסה הגמרא

והא דקאמר 'דאיכא דוכתא לצלויי',  
**היינו שאין בהכ"נ.**

ועוד,  
מחמת קור וחום,  
**אין לחוש** שמא יפשעו,  
או בזמן גדול כל כך - **אין לחוש**,  
ע"כ הגה"ה.

### **ביאור הסוגיה, שהיו שני בתי כנסת עונתיים - וזה אפשר להם להרוס ולבנות בעונה בו אינו פעיל**

הגמרא מביאה אמר רב חסדא: לא ליתור איניש בי כנישתא, עד דבני בי כנישתא אחריתי. צוללת הגמרא להבין מה הטעם שאסור לו ליתור בית כנסת, כל עוד לא בונה אחר במקומו. סברא אחת איכא דאמרי: משום פשיעותא (שיש לחוש, שמא ייטרדו בעניינים אחרים, והתוצאה תהיה שלא יבנה בית כנסת במקום, ואיכא דאמרי: משום צלויי (שהחרכת בית הכנסת תגרום למצב בו באופן זמני לא ניתן להתפלל). מאי בינייהו? איכא בינייהו, דאיכא [דוכתא לצלויי].

מרימר ומר זוטרא סתרי ובנו בי קייטא בסיתווא, ובנו בי סיתווא בקייטא. הגמרא מביאה מעשה רב, שמאחר והיה להם שני בתי כנסת עונתיים, האחד לחורף, שהוא בנוי בצורה של קירות עבים וחלונות מועטים, על מנת לשמר את החום, ולמנוע כניסת קור. והשני לקיץ, גבוה ומאוורר. והנהגתם היתה, שנדרשו לשפץ, שיפצו את בית הכנסת של הקיץ בעונת החורף, ולהיפך. והגמרא מדייקת סתרו ובנו, שממש הרסו כל בית כנסת ולאחר מכן בנו. וכך, גם היה להם מקום להתפלל. כלומר, הגמרא ממעשה זה הכריעה כשיטה השנייה, שהעיקר הוא לדאוג שיהיה מקום להתפלל.

### **במצאיאות בה יש מבנה מסוכן, לא נתחיל הדיון של איסור הבנייה, כי ב"כוח" אין כאן כלל בית כנסת**

כעת מנתחים התוס' מה בדיוק הסברות. ופתאום אנו מגלים כי יש עומק גדול בכל הסיפור. מאחר ובהמשך מבארת הגמרא כי כל השאלה היא רק באופן שאין סכנת התמוטטות. ולא אמרן, אין דברינו שאסור ליתור בית כנסת אמורים, אלא באופן דלא חזו בה תיוהא, שלא ראו בו בקעים סדקים המעוררים חשש שמא יתמוטט ויפול. אבל חזו בה תיוהא, אם ראו בו בקעים, סתרי, ובני. סותרים אותו אף על פי שאין בית כנסת אחר, ובונים אחר במקומו. ואז הציור הוא, שכפי הנראה, לא היו שני בתי הכנסת במקום אחד, ואז היינו חוזרים למציאות שלא ניתן להרוס, אלא אם כן יש חשש הריסה. כי ברגע שאין מקום תחליפי, רק מצב של סכנה מאפשר להם ליתור לגמרי, ורק לאחר מכן לבנות.

### **היכולת להפריד בין אין בית כנסת אחר, ועדיין יש מקום להתפלל**

ניתוח נוסף מרתק, הוא מה שחשבנו כי בית כנסת אחר ומקום להתפלל הינם דבר אחד. כי הכלל של רב חסדא היה שהאיסור הינו עד שבונים בית כנסת אחר. ואז מי שסובר מחמת הפשיעותא, הרי התוצאה תהיה שלא יהיה להם כלל בית כנסת. ומי שסובר שזה מחמת התפילה, ויש להם מקום

המשנה, כי האריח הוא רוחבו חצי לבינה של שלושה טפחים. ומכאן רצו לפשוט שזה הגודל ללא הסיד.

אלא שכאן הגמרא דוחה בתירוץ מבריק. יש בעצם שני סוגי לבנים. לבינה גדולה, שאכן רוחבה ג' טפחים ללא הסיד, שהרי המשנה לא הסתפקה לומר לבינה, אלא טרחה וציינה שלושה טפחים, כי יש עוד לבנים קטנות יותר, שהשיעור ג' טפחים קיים בהם, רק בצירוף הסיד, ואכן מקבלת הגמרא את הדחייה כמסקנה.

### **השאלה העולה כאן, מדוע אתה לומד מעצם העיקרון שיש שני סוגי לבנים, שכאן דווקא הוא השיעור הקטן?**

מקשים התוס', אתה רוצה לדייק מכך שהמשנה בעירובין ציינה שיעור מיוחד ללבינה. אז לו יצויר שאני מקבל את העיקרון, שיש עוד סוג של לבינה. אולם מדוע שהלבינה של המשנה כאן במשנה של בבא בתרא הוא עם השיעור הקטן. אדרבא, אלמד הפוך, שבעירובין היא המידה הקטנה, ואכן קיימת מידה שונה, אלא שהמידה השונה היא הגדולה יותר. ומהיכן הדיוק של איכא, שהוא רק שקיים סוג נוסף, שיכריח אותנו ללמוד שהשיעור השני הוא הקטן?

### **היכולת לומר איפכא מסתברא, מוכיחה כי הדיוק אינו בהכרח, ואפילו שאיני מכריע כצד השני**

[חקירת התוס' היא בחינת ההיפוך, שהוא יסוד גדול בלמדנות, שתמיד הוא הופך ואומר איפכא מסתברא. ומבארים, כי אין זו סתם שאלת הקנטה, של אולי ואולי לא, אלא שהדבר היחידי שאנו מדייקים, שיש סוג נוסף, ותו לא. - אלא עצם זה שאנו יכולים להפוך ולשאול, עד שהינך מדייק לכיוון האחד, וכי למה שלא נדייק לכיוון השני?]

### **תירוצו של ר"י, הוא מאריכות הלשון של המשנה, והוכחה על דרך השלילה**

הדרך להוכיח שונה, הוא לנסות ללכת בקו של הקושיא, ולהראות שזה לא אפשרי. וכך אכן הולך ר"י. שאם באמת אין יותר קטנות, כמו שאנחנו אומרים, אבל יש גדולות, לא היה לתנא לדייק ולהוסיף בשיעור לבינה, שהיא דווקא של ג' טפחים. כי מעצמנו היינו לומדים בבחינת תפסת מועט - תפסת, שיש לקחת את השיעור הקטן ביותר. ולכן מובן לנו, כי יש לבינה הקטנה ממנה. ועל כן יש לדייק שישנן קטנות יותר. ובמובן שהוא מדרבנן בחרו את השיעור הקטן יותר, והולך בו לקולא.

### **הג"ה בי קייטא ובי סיתווא -**

**הוי כמו איכא תיוהא, ושרי.**  
ואם שתי בתי כנסיות היו בב' מקומות,  
של קייטא ושל סיתווא,  
**איירי כגון דחזו בה תיוהא.**

ועוד נראה,  
**כיון דיש שם בהכ"נ אחר,**  
**אין לחוש** אם לא יבנו זאת;

שמוציאים מעות המיועדות לבנין בית כנסת עבור מצות פדיון שבויים, ולא יהיה להם מעות לבנות את בית הכנסת החדש במקום זה שנהרס.

וחזר רבינא ושאל: שריגי ליבני, אם כבר היו מסודרים הלבניים המיועדים לבניה זה על גב זה, והדרי הודרי, ומשוויפים ומתוקנים רהיטי הגג, ומחתי כשורי, ומונחות הקורות - מאי? האם גם באופן כזה יש לחשוש לפשיעה?

אמר ליה: גם בזה יש לחשוש, לפי שזימנין דמתרמי להו פדיון שבויים, מזבני, וימכרום, ויהבי להו, ויתנו את המעות לצורך המצוה של פדיון השבויים.

והקשה לו רבינא: אי הכי, אם כך, אפילו אם בנו את בית הכנסת החדש, נמי, גם כן נאסור לסתור את הישן, כי שמא ימכרו את החדש לצורך פדיון שבויים, וישארו ללא בית כנסת.

אמר ליה: דירתיה דאנשי לא מזבני! דירה של אנשים אין מוכרים לצורך פדיון שבויים, וכל שכן שאין מוכרים בית כנסת בנוי ומתוקן לצורך זה. ולכן אין כאן חשש.

**חידוש התוס', בניית בית הכנסת ותפילה בו, מקדשת את המקום, ואז כבר לבטח אין חשש לפשיעה אף לא כנגד פדיון שבויים**

באים התוס' ומציבים תנאי נוסף. לא רק שהבנייה עצמה מועילה, כי אין דרך האדם למכור דירתו עבור פדיון שבויים, אלא אם גם התפללו, כבר יש כאן שהמקום נתקדש, ולא ניתן להורידו לחולין. ואז אנו עולים דרגה, ונכנסים לבחינה של איסור.

כי התירוץ ללא התוספות, הוא בנוי על מנהג, אך עדיין מותר להם, עם ז' טובי העיר לשנות מצדקה לצדקה. וכאילו שאפילו כשנבנה, עדיין הוא רק בבחינת צדקה. ועם היות שלא ינהגו כך. וזה מה שרב חסדא אמר, עד שבנו בית כנסת אחר, הרי כאן כבר לא יוכלו כלל לעקור את בית הכנסת, אפילו לא למצווה רמה ונשגבה כפדיון שבויים.

וזה מה שהוסיף רבינא, כי הזמנה אינה בעלת תוקף הלכתי - לאו מילתא היא. ולכן אנו חוששים, בדיוק כמו שיש להם את כל חומרי הגלם, עד אשר יכנסו בפועל ויתפללו בו. ואפילו מי שסובר שניתן גם לאחר שהתפללו לעקור, הרי אף הוא מודה, שאין זו דרך ראויה.

**משמעות המילה פירוש אינו רק הסבר, אלא הוספת גדר הלכתי**

[מתוספות קצר זה עולה לנו יסוד חשוב. פירוש אין פירושו מה ההסבר, אלא הוספת גדר שיש לו אפילו משמעות במישור ההלכתי.]

### ועייליה לפורייה להתם -

ותימה,  
והא אמרינן,  
'בתי כנסיות - אין ישנים בהם,  
לא שינת קבע ולא שינת עראי'.

### ואין לתרץ,

משום דבבבל הוי,

להתפלל, אכן ניתן לבנות. ומה שחשבנו, כי מקום להתפלל פירושו בית כנסת אחר. וכעת התוס' לומדים, כי אם כן קיים בית כנסת אחר, אין לנו כל חשש, אפילו לא יבנו כלל את מה שהרסו. ואז הם מבארים, שעם היות ויש להם מקום להתפלל, פירושו, שאין להם בית כנסת ממשי, אבל בכל זאת יש להם כיצד להתפלל.

### השימוש בשני בתי כנסת עונתיים - יש בו נקודות שונות לגמרי מבית כנסת יחיד

עכשיו נכנסים התוס' לנתח את העונתיות. ויש כאן שני צדדים הפוכים. מצד אחד, בתחילה חשבנו כי יש כאן שני בתי כנסת. אחד לחורף ואחד לקיץ. וכאילו ניתן להחליף ביניהם. אולם סברא זו הינה רעועה. כי בעצם הבית כנסת השני ממש לא מתאים להיות בית כנסת בעונה ההפוכה. ולמעשה כאילו הוא אינו. אלא שדווקא הגירעון בכך, יכריח אותם להתאמץ, כי ממש לא יהיה נעים להתפלל בבית כנסת של קיץ בחורף, והקור לא יאפשר להם להישאר במצב כזה, וזה עצמו אילוץ שיכריח אותם לבנות. מצד שני, יש יתרון שזה בית כנסת עונתי, כי יש להם מספיק זמן לתקן אותו.

### גדלות התוס', לקחת מקרה מעשי, ולהראות בו צדדים חדשים

[כשאנו רואים סיפור, בעצם לעתים חסרים לנו עוד שיקולים. וכאן התוס' לקחו סיפור, ובעצם הרחיבו שיקולים נוספים. נתון ראשון, שמה שחשבנו תחילה כי בית הכנסת של הקיץ והחורף היו במקום אחד, הרי כאן למדים התוס', שבכלל היו בשני מקומות, ואז כאילו יש דיון על בית כנסת בודד. ואז ההיתר היה בגלל סיבה אחרת לגמרי, שהוא מבנה מסוכן, ומאחר והוא ראוי להריסה, הרי כאילו אינו.]

וכך ניתחו את ההבדל בין העדר בית כנסת להיעדר מקום להתפלל. וכן שבית כנסת עונתי, כלל אינו מתאים לעונה המנוגדת מחד, אך מאידך זה נותן מספיק שהות לתקנו. ומילת המפתח החוזרת בכל התוס' היא "אין לחוש". כלומר, הצורך לומר אין לחוש הוא פסק, שהרי לכאורה כן קיים חשש, אלא שההכרעה ההלכתית היא שאין בכוח חשש זה לשנות את ההלכה. ולגרום התייחסות מצד פשיעה.]

### אי הכי כי בנייה נמי -

#### פירוש,

עד שיתפללו בה.

### מהלך הגמרא עד איזה שלב יש לחוש לפשיעותא

אמר ליה רבינא לרב אשי: גבו זוזי, ומחתי, מאי? אם גבו הגבאים מעות לצורך בנין בית הכנסת החדש, ומונחות הן המעות עתה ביד הגבאים, האם גם במקרה כזה יש לחשוש לפשיעה, ואסור לסתור את הקיים. או לא?

אמר ליה רב אשי: גם כאן יש לחשוש, כי דילמא, אולי מתרמי להו, יודמן להם פדיון שבויים, ויהבי להו, יתנו את דמי בית הכנסת עבור פדיון השבויים, שכן הוא הדין,

שינת עראי. ועם היות שניתן היה לומר שזה גופא כבוד בית הכנסת, שהרי המעשה נועד לזרו אותו ואת הציבור בבנייתו, ונמצא שזה כבוד בית הכנסת, וזה עצמו בבחינת צורך מצווה, כך שהשאלה כלל לא מתחילה, הרי התוס' מצאו דרך לפרש, בו שני העניינים מתקיימים, שיהיה בסמוך לבית הכנסת, היכן שיש אורחים, ובכך גם תהיה בחינת הזירו, וגם עדיין ישמר כבוד בית הכנסת. ועדיין היה ניתן לתקן, שאין בזה כלל קלות ראש, כי לא הוא כאן החשוב, העושה את צרכיו בבית הכנסת, כי אם אדרבא, הוא מפסיד מכך שהוא מצוי שם, ולא ישן בביתו. ונמצא שזה לצורך בית הכנסת.

אלא שרב אשי החמיר על עצמו, שמאחר וניתן להשיג את אותה תוצאה, גם מבלי שישן ממש בבית הכנסת, אלא בחדרי האורחים הסמוכים אליו, העדיף לעשות כן. וכאילו עם היות ובית הכנסת חרב, הרי הוא עומד בקדושתו, או שמאחר וכל רגע הוא עומד להיבנות, ורב אשי ישן עד הגמר המושלם, הרי אולי אף יכלו להתפלל בבית הכנסת בעודו בנוי לא עד תומו, כפי שרואים אנו כמה בתי כנסת מתפללים בהם, אף שאינם מושלמים. ובכך שהמשיך לישון עד גמר, הרי בכך הראה, שעד שלא יהיה מושלם בית הכנסת, אף שיהיה ניתן להתפלל בו, הרי מיטתו שם.

**גם בהבאת תירוץ, שמלכתחילה ידחה, הרי זה יוצר דיון צדדי על גוף התירוץ, ומחזק את התירוץ הנכון**

[התוס' פותח בשאלת תמיהה על האיסור לישון בבית כנסת. ולאחר מכן מביא תירוץ שמלכתחילה הוא דחוי "ואין לתרץ", שיש לצמצם זאת שמכיוון שהיה זה בבבל, שבהם בתי הכנסיות על תנאי הן עשויות. ועם היות שבכך אנו נדרשים למצוא תירוץ חדש לגוף השאלה, ועל כך התשובה היא שיש חילוק, "דלאו ממש לבית הכנסת .. אלא בסמוך .. במקום בו האורחים רגילים לישון שם".

ועל זה מביאים תימוכין משמואל שעשה שם קידוש, להוציא חובת אותם האורחים, שבמפורש גם ישנו שם. ושמואל לשיטתו שעושים את הקידוש במקום הסעודה. וכמובא בתוס' שם דלאו דוקא בבי כנישתא, אלא חדרים שהיו סמוכין לבית הכנסת קרי בי כנישתא ומשם היו שומעים הקידוש. שהרי ממקום למקום בחד בית כשדעתו לאכול במקום אחר - מועיל הקידוש.

אלא שכעת יש דיון צדדי על גוף התירוץ הנדחה. התירוץ הוא על בתי הכנסת של בבל. ואם רצינו לומר, שמה שהוגדר בהם על תנאי הוא לעניין שבהם מותר לעשות דברים שהקלו בהם כגון אכילה ושתייה וכניסה בשל חמה ומטר, הרי אנו מביאים ממעשה רב, בו נכנסו לבית הכנסת למרות שהיה גשם באופן שממש ניתן מטר חזק, והם עצמם מצטדקים ומדגישים, שהכניסה היתה מסיבה אחרת, שהלימוד בבית הכנסת משרה אווירה לימודית טובה יותר, ודעה צלולה, ולא מצד הגשם.

ומכך שבחרה הגמרא לציין טעם זה, אנו רואים כי השוני של התנאי עבור בתי הכנסיות של בבל לא נועד

ואמר רב אסי,  
בפרק בתרא דמגילה (דף כח: ושם ד"ה בתי),  
'בתי כנסיות של בבל,  
על תנאי הן עשויות',  
ופירש הקונטרס התם,  
נפקא מינה לענין הא דקתני לעיל,  
'אין אוכלין בהן ואין שותים בהן,  
ואין נכנסין בהן בחמה מפני החמה,  
ובגשמים מפני הגשמים',

**ובשל בבל מותר;**

**דהא** קאמר התם בתר הכי,  
'רבינא ורב אדא הוו קיימי,  
ושיילי שמעתא מרבא,  
אתא זילחא דמטרא עליהו,  
**ועיילי לבי כנישתא**, ולא משום מטרא,  
אלא **משום דשמעתא בעיא צילותא**,  
והשתא והלא בהכ"נ של בבל היה,  
והיו יכולין ליכנס בה מפני המטר.

וי"ל,

**דלאו ממש** לבהכ"נ עיילה לפורייה,  
**אלא בסמוך** לבהכ"נ,

במקום **שהאורחין רגילין לישון שם** ולאכול,  
כדאמרינן בערבי פסחים  
(פסחים דף קא. ושם ד"ה דאכלי),  
'ושמואל למה ליה לקדושי בבי כנישתא,  
לאפוקי אורחים ידי חובתן,  
דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא'.

**והא דאמר דעל תנאי** הן עשוין,

מפרש ר"י,

**לענין** שאם יחרבו,

יעשו מהן מה שירצו,

**לכד** מקלות ראש כדאמרינן התם.

**רב אשי הכניס את מיטתו לישון בבית הכנסת בזמן ששיפצו ועד גמר הבניין כולו**

הגמרא למדה, כי אכן אם בית הכנסת מט ליפול, הרי הוא מבנה המחוייב להריסה, ולכן מותר להורסו, על מנת לבנותו מחדש. אלא שכאן אנו רואים הנהגה של האמורא רב אשי לדוגמא. שעם היותו גדול הדור, מאחר וראה בקעים בבית הכנסת של מתא מחסיא, אכן היה חובה לסותרו, אלא שהכניס את מיטתו לשם ולא הוציאה עד שהתקינו מרובים (שפיכי), שהמשמעות היא גמר הבניין עד תומו.

**מה שרב אשי בחר לישון עד גמר הבניין, הוא למדות שיש איסור לישון**

פותחים התוס' בקושיית תמיהה, שבשל קדושת בית הכנסת יש איסור לישון בהם, לא רק שינת קבע, אלא אפילו

חשמונאי, כי אם התינוקת היא (דיברה על עצמה בגוף שלישי). ואותה התינוקת נפלה מהגג לקרקע. ואכן היא קפצה אל מותה.

### התוס' מוכיחים ממסכת קידושין, כי אימרה זו אינה בבחינת אגדתא - אלא ממש נפסק להלכה

התוס' מביאים הוכחה מדברי שמואל. ולא רק ששמואל עצמו אמר את הכלל שכל הבא מבית חשמונאי הינו עבד, והביא את כל הסיפור. דהרי לא אישתור מינייהו אלא ההיא רבייתא [נערה], לפי שהרג הורדוס את כל זרע בית חשמונאי, ולא הותר מהם אלא נערה אחת.

וכשרצה הורדוס לשאתה לאשה, סלקא לאגרא ורמיא קלא [עלתה לגג ונשאה קולה], ואמרה: כל דאמר "מבית חשמונאי אנא", עבדא הוא, לפי שאני היחידה שנשאתה מבית חשמונאי.

ומיד, נפלה מאיגרא, ומתה [הפילה עצמה מהגג, ומתה]. אלא שהגמרא בקידושין הביאה כי ממש הכריז רב יהודה על אותו אחד שטען שבא מבית חשמונאי כי הוא עבד. ולא רק שהוא חשש לכך, מצד שקרא לאחרים עבד, וכל הפוסל - במומו פוסל, אלא בעקבות דברי שמואל לא רק שהכריז עליו שהוא פסול.

וכשתבע אותו אחד את רב יהודה לפני רב נחמן, גם רב נחמן הכריז עליו, ובאותו היום נקרעו כמה כתובות בנהרדעא, וכשרצו המשפחות הללו לרגום את רב יהודה, איים עליהם שיגלה שיש ממש משפחה שלימה פסולה, ומשום כך השליכו את אותם האבנים לנהר עד שנהייתה סתימה. וכל מה שהבאנו את תמצית הדברים ממסכת קידושין, מראה כי התוס' לא סתם טרחו רק להביא עוד מראה מקום לחיזוק הדברים, אלא שהראו שמעשה זה ממש נפסק להלכה ובתוקף רב ביותר.

### בציור בו אמו היתה מישראל - שוב אינו עבד, אף לשיטת שמואל

המשנה בסוטה מספרת על פרשת המלך שנקראה בשנת הקהל. אגריפס המלך עמד וקבל וקרא עומד, ושבוהו חכמים, וכשהגיע ללא תוכל לתת עליך איש נכרי, זלגו עיניו דמעות, אמרו לו: אל תתירא, אגריפס, אחינו אתה, אחינו אתה. וביאר רש"י. אגריפס המלך - מלך ישראל היה מזרעו של הורדוס והוא שנחרב בהמ"ק בימיו. זלגו עיניו דמעות - שהמקרא הזה פוסלו מן המלכות. אחינו אתה - שאמו מישראל. וקושיית התוס' הינה מאחר ואמו של אגריפס היתה מישראל - כבר לא היה עבד, אלא אף לשיטתו ביבמות הולד כשר. ולא כמו בקידושין, ששם ממש פסלו את הבא מבית חשמונאי שהוא עבד.

### התוס' בשל הקושיא חולקים על המציאות העולה מפירושו רש"י, וביארו מדוע בכל זאת קראו לאגריפס המלך - אחינו אתה

התוס' הביאו כי שמואל פסק להלכה כי כל הבא מבית חשמונאי הינו עבד. אלא שדייקו להקשות על מה שרש"י פירש כי אמו של אגריפס היתה ישראלית, וממילא יצא מגדר עבד, ולכן יכלו לקרואו אחינו. ובחרו לסתור את הקושיא, בכך

על מנת לפגוע בקדושתם במהלך בו הם עומדים. וכפי שהגמרא במגילה מדגישה, שאעפ"כ אין נוהגין בהם קלות ראש, שמשמעו חשבונות, שהוא עוד פחות קלות ראש מאכילה ושתייה. אלא שיש מלכתחילה רשות למוכרם או להשתמש בהם למשהו אחר, במידה ואם יחרבו. פרט לעניין של ביזיון וקלות ראש. ומילות המפתח הינן "והא דאמר דעל תנאי הן עשוין - מפרש ר"י לעניין".

ואם כי מדגישים התוס' במגילה, כי למרות שעל תנאי הם עשויות, היה צריך רבינא בשעה שנחרב לקנותו מז' טובי העיר. ומעירים שבעצם גם כאן יש דרגות שונות בקלות הראש, ומאחר והשתמש לזריעה, הרי אמנם זה לא שירותים, שממש אסור למוכרו, אבל עדיין הוא בגדר של קלות ראש ביותר ועוגמת נפש, שעל כך התנאי לבדו לא הספיק.

### כל דאמר מבית חשמונאי אתינא עבדא הוא -

וכן הוא,

דכי נמי אמר שמואל,

בפרק עשרה יוחסין (קדושין דף ע:).

ומכאן קשה,

על פירוש הקונטרס באלו נאמרים (סוטה דף מא.),

דאמר,

'אמרו לו לאגריפס - אחינו אתה',

ופ"ה התם,

שאמרו לו 'אחינו',

לפי שהיתה אמו מישראל,

וא"כ כיון דבני הורדוס נשאו ישראלית,

אמאי עבדא הוה,

הא שמואל גופיה אית ליה,

'עובד כוכבים ועבד

הבא על בת ישראל - הולד כשר'

בהחולץ (יבמות דף מה.).

וצ"ל,

שלא נשאו ישראלית,

וקראוהו 'אחינו אתה',

לפי שעבד - אחינו [הוא] במצות,

[וע"ע תוס' יבמות מה: ד"ה כיון דאמו].

### הכרזת התינוקת, כי כל מי שיאמר שהוא מבית חשמונאי הוא עבד

הגמרא מספרת כיצד הורדוס, שהיה עבד בבית חשמונאי, שמע בת קול, האומרת כי כל עבד שמורד עכשיו יצליח, ואכן מרד, והרג את כל אדוניו, פרט לתינוקת, אשר רצה לשאתה. אך היא בראותה שהוא רוצה לשאתה, עשתה שתי פעולות, היא עלתה לגג, ונשאה קולה ואמרה, כי כל מי שיבוא ויאמר כי הוא בא מבית חשמונאי - הרי הוא עבד. שלא נשאר מבית



## מעירים התוס', כי אלמלא הדרשה, הפשט מאפשר ללמוד כי ניתן להכתיב גם עבד כמלך

מעירים התוס', שפשט הפסוק כפי שהוא נקרא הוא למעט גוי, וכפי שנכתב בפירוש איש נוכרי. ואז יהיה ניתן ללמוד בפשט כי הכוונה 'מקרב אחיך תשים עליך מלך', שעדיין הוא יכול להיות עבד, שהרי מאחר וגם לו יש חיוב של חלק מהמצוות, עדיין הוא כן נקרא אחיך. אלא רק רבנן, יורדים להבין את האמת והעומק בפסוק, שמלכתחילה נכתב בצורה שמסתירה את הדברים.

## הדיון בגמרא, בו מדייקים חכמים, שלא ניתן למנות עבד למלוכה, שנדרש מובחר שבאחיך

שינוי במשנה: החובל בעבד כנעני של אחרים חייב בכולן. רבי יהודה אומר: אין לעבדים בושת.

ומבאר הגמרא: מאי טעמא דרבי יהודה? דאמר קרא [דברים כה, יא יב]: "כי ינצו אנשים יחדיו, איש ואחיו, וקרבה אשת האחד להציל את אישה מיד מכהו, ושלחה ידה והחזיקה במבושיו. וקצותה את כפה [תשלום ממון על הבושת] לא תחוס עינך".

ומדאמר קרא "איש ואחיו" משמע שתשלום הבושת הוא רק במי שיש לו "אחיה" בישראל, שראוי לבא בקהל ה'. יצא עבד מכלל דין זה, שאין לו אחיה בישראל, שהרי אסור הוא לבא בקהל ה'.

ובהמשך מדייקים החכמים, לגבי מלכות. ופרכינן: אלא מעתה, לדברך, שרבנן סוברים שיש לעבדים בושת, היות ועבד "אחיו" הוא במצות, וכי לדעת רבנן, האם עבד יהא כשר למלכות, שנאמר בה [דברים יז טו]: "מקרב אחיך תשים עליך מלך, לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא!"?

והרי פשיטא הוא שעבד אינו יכול להיות מלך!

אמרי [תירצו] בני הישיבה: ולטעמיך [לדעתך], שאתה סבור שכל הקרוי "אחיק" ראוי הוא למלכות, ומכח זה אתה מקשה שאם נאמר שגם עבד הוא אחיק במצוות כיצד הוא כשר למלכות, תיקשי לך: גר, אמאי פסול הוא למלכות!?

וקושיא זו היא לדברי הכל, כי גר, אף לרבי יהודה קרוי הוא "אחיק", היות והוא מותר לבא בקהל.

אלא בהכרח, יש לחלק בענין המלכות, ולומר ששונה דין המלכות, היות דאמר קרא "מקרב אחיק", שמשמע דוקא מ"מובחר שבאחיק" תמנה את המלך. ולפיכך, בין עבד ובין גר אינם ראויים למלכות, כי גם אם הם קרויים "אחיק", בכל זאת הם אינם מ"מובחר שבאחיק".

## יש כאן דרשה שהיא ממש שונה לגמרי מהפשט של הפסוק, אלמלא הדרשה

[מדייקים התוס', שמה שאמר הורדוס מאן דריש? - רבנן! שאין זו סתם עוד דרשה של חכמים, כי אם שברשתם הם ממש עקרו את הפשט. כך שללא החכמים, אף אחד לא יבין את האיסור להמליך עבד. באשר פשט הפסוק משמע, שהאיסור הוא רק לגבי גוי.]

שהן חלקו על המציאות, וטענו כי בני הורדוס לא נשאו ישראלית. ומה שבכל זאת קראוהו אחינו לאגריפס המלך, היה זה משום שעם היותו עדיין רק עבד, הרי קיימת לעבד חובה של מצוות מסוימות, ולעניין זה בלבד הוא אחינו.

## החובה הינה לא רק ללכת להעמיק במקורות של הגמרא שהתוס' מפנים, אלא גם למה שהם מפנים לדבריהם במקום אחר

[לא רק שהתוס' הינו פרשו המרחיב את הגמרא, וקושר בין סוגיות רבות בכל הש"ס, כי אם שיש עניין חשוב גם לראות את דבריהם במקומות אחרים. ונמצא כי לימוד של דברי התוס', כאשר מסתכלים על מה הם עצמם אמרו במקום אחר, הינו מרחיב ויסודי. ומגלה עוד צדדים שלא נאמרו כאן. ומצד שני גם הדבר הינו סיכום טוב, כי אותם רעיונות, כאשר הם נאמרים בלשון אחרת, לעתים הדברים מתבארים יותר.]

## ביבמות מעלים התוס' בהדגשה, כי מה שנתחייבו כליה על שהחניפו לאגריפס - הוא רק בגלל שבמפורש היה עבד

מהתוס' הארוך במסכת יבמות אנו רואים מספר יסודות חשובים לסוגיה. הגמרא בסוטה למדה כי דבאותה שעה נתחייבו שונאיהם של ישראל כלייה שהחניפו לאגריפס. ומביאים קושי נוסף לפירושו של רש"י, שאמו היתה מישראל. ואם כן אמאי נענשו? הא אמרינן הכא כיון דאמו מישראל מקרב אחיק קרינן ביה. ועם היות שיש איסור מדרבנן להעמיד מלך רק מאלו המשיאים לכהונה, עדיין זה אינו מצדיק ביטוי חריף, שנתחייבו כלייה. ואכן גם שם מתרצים, שעם היות והורדוס עשה תשובה - לא נשא בת ישראל, ולכן מצד אחד נענשו, ואף על פי שהיה עבד קראוהו אחינו לפי שהיה אחיהם במצות. ובכך ביארו כיצד שמואל מצד אחד סובר כי עבד הבא על בת ישראל - הולד כשר, ועדיין אמר כי כל הבא מבית חשמונאי - הינו עבד. ועוד מאריך שם התוס' בעניינים משלימים.

## מאן דריש מקרב אחיק רבנן -

דפשיה דקרא,

לא משמע,

למעוטי עבד - שהוא אחיק במצות,

אלא עובד כוכבים,

ורבנן דרשו (ב"ק פח.) 'מובחר שבאחיק'.

## הגמרא הביאה כי הורדוס הרג את החכמים, כי רק הם דורשים את הפסוק, לאסור מינוי של עבד למלוכה

הורדוס, באשר היה עבד של בית חשמונאי, הבין כי היחידים שמונעים ממנו לקבל מינוי של מלך הינם חכמים, אשר מדייקים מהפסוק (דברים יז, טו) שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו מקרב אחיק תשים עליך מלך לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיק הוא: שמדובר לשלול עבד.

וכדרכנו להכיר את המקורות מבפנים, ולא רק לצטט, הבאנו את מהלך הדברים בהסבר, כאשר הקטעים מובאים לא בכל המקומות שהגמרא נכנסת לעניינים נוספים, אלא רק על מנת להבין את רצף השני והאירועים. שגם כך זה ריבוי פרטים.]

**המקרה הראשון, המתאר את מפגשים של בני בתירא הנשיאים, שייקרו את מעלת הלל שעלה מבבל, והכתירוהו לנשיא במקומם**

הגמרא בפסחים מספרת על הכרעת הלל, שעלה מבבל, וענוונותם הגדולה של בני בתירא, שויתרו עבורו את כסא הנשיאות. ועצם זה שזה מתרחש כמקרה, ואז מישוהו מעלה את האפשרות לנצל את הידע שהגיע מבבל, סימן שהיה זה אפילו זמן קצר לאחר שבא, ולא ממש בתחילת הזמן.

תנו רבנן: הלכה זו נתעלמה מבני בתירא. פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת, שכחו ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת אם לאו. אמרו: כלום יש אדם שיוודע אם פסח דוחה את השבת אם לאו? אמרו להם: אדם אחד יש שעלה מבבל, והלל הבבלי שמו, ששימש שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון ויודע אם פסח דוחה את השבת אם לאו.

שלחו וקראו לו. אמרו לו: כלום אתה יודע אם הפסח דוחה את השבת אם לאו? אמר להם: וכי פסח אחד יש לנו בשנה שדוחה את השבת? והלא הרבה יותר ממאתים פסחים יש לנו בשנה שדוחין את השבת. אמרו לו: מנין לך? אמר להם: נאמר מועדו בפסח ונאמר מועדו בתמיד. מה מועדו האמור בתמיד - דוחה את השבת אף מועדו האמור בפסח - דוחה את השבת. ועוד, קל וחומר הוא: ומה תמיד שאין ענוש כרת דוחה את השבת, פסח שענוש כרת - אינו דין שדוחה את השבת. מיד הושיבוהו בראש ומינהו נשיא עליהם, והיה דורש כל היום כולו בהלכות הפסח.

**המקרה השני, בא להוכיח שהלל היה בימי הבית מאה שנה**

הגמרא בהלכות שבת דנה לגבי המועד המדויק בו גזרו חכמים טומאה על ארץ העמים, ומוכיחה, כי המשנה לא דייקה. אלא שמכל החשבון מובא, כי הלל היה בימי הבית לפחות מאה שנה.

שנינו לעיל: יוסי בן יעזר איש צרידה, ויוסי בן יוחנן איש ירושלים, גזרו טומאה על ארץ העמים, ועל כלי זכוכית.

והוינן בה: וכי הם גזרו על ארץ העמים? והא רבנן דהוו שמונים שנה קודם החורבן גזרו כן.

דהא אמר רב כהנא: כשחלה רבי ישמעאל בן רבי יוסי, שלחו לו: רבי, אמור לנו ב' וג' דברים שאמרת משום אביך רבי יוסי.

שלח להם: כך אמר אבא:

א. ק"פ שנה עד שלא [קודם ש] חרב הבית, פשטה מלכות רומי הרשעה על ישראל.

ב. פ' שנה עד שלא, קודם שחרב הבית - גזרו טומאה על ארץ העמים, ועל כלי זכוכית שיקבלו טומאה.

**קטלינהו לכולהו רבנן -**

**לאו דוקא לכולהו,**

**דהא הוו בני בתירא שהיו נשיאים,**  
כשעלה הלל מבבל,

**כדאמרינן** בפסחים בפרק אלו דברים (דף טו.),  
והלל - היה בפני הבית מאה שנה,

**כדאמרינן** בפרק קמא דשבת (דף טו.),

ומלכות הורדוס - היה בפני הבית ק"ג שנה,

**כדאמרינן** בפרק קמא דע"ז (דף ט.).

**הגמרא מספרת על הורדוס, שמרד, ומאחר וראה בחכמים את המניעה לשלוט, הרג את כולם, פרט לבבא בן בוטא**

הגמרא מספרת כיצד הורדוס היה עבד של בית חשמונאי, ומאחר ושמע בת קול, שכל עבד שמורד כעת מצליח, אכן הרג את כל אדוניו, ומרד בהם. והיתה תינוקת שנשארה, שרצה הורדוס לשאתה, אך היא הפילה עצמה למוות מקפיצה מהגג, וצעקה קודם, כי כל מי שיכריז שהוא מבית חשמונאי - הרי הוא עבד. אלא שכעת מאחר והבין כי היחידים שמונעים ממנו את המלוכה הינם החכמים, אשר דורשים את הפסוק 'מקרב אחיך תשים עליך מלך', שפירושו שהוא מהמובחר באחיך, שזה בא לשלול עבד, שעם היות ונקרא אחיך לעניין מצוות, הרי לא ניתן למנותו כמלך. ולכן עמד והרג את כל החכמים, ורק השאיר את בבא בו בוטא על מנת ליטול ממנו עצה.

**די לתוספות לסתור את העובדה שהרג את כל כולם, היא להביא מקרה מוכח, של חכמים ששידדו כבר בתחילת עליית הורדוס לשלטון**

[עם היות ולשון הגמרא, שאכן הרג את כולם, באים התוס' ומוכיחים, שזה לשון גוזמא, ומילות המפתח הינן "לאו דווקא". אלא עניינה של הגמרא לנקוט בלשון זה, הינו על מנת להראות את חומרת מעשהו. ועל מנת להוכיח, שהדבר לא באמת היה, שהרי משמעות המילה כולם, היא במילים אחרות שאף אחד לא שרד. וכדי לסתור מציאות זו, די לנו להביא מקרה בודד של חכמים שכן נשארו, והוא ראייה מספקת על מנת להוכיח, שלא הרג את כולם.]

הוכחת התוס' הוא מצירוף של שלוש עובדות ברורות, הנשענות על מילת המפתח "כדאמרינן", ועניינם הם להראות כי בהכרח היו כן חכמים גם בחיי הורדוס. ולשם כך, אנו מביאים עובדות ברורות מההיסטוריה, מכיוון אחר. מאחר ומלכות הורדוס נמשכה כמאה שנה (ליתר דיוק מאה ושלוש), והלל גם הוא היה בפני הבית מאה שנה. משמע כי הלל הגיע כבר בתחילת ימי הורדוס. ומאחר והגמרא מספרת לנו, כי הלל בשעה שעלה, פגש את בני בתירא, שעדיין שימשו כנשיאים, הרי מוכח שנשארו חכמים עדיין בתחילת כהונתו.

דאמר רב כהנא: כשחלה רבי ישמעאל בן רבי יוסי, שלחו ליה חכמים: רבי! אמור לנו שנים ושלושה דברים שאמרת לנו משום אביך, רבי יוסי, בענין תולדות עם ישראל!  
אמר להו: כך קיבלתי מאבי:

א. מאה ושמונים שנה קודם שנחרב הבית השני, פשטה שלטה מלכות הרשעה רומי על ישראל.

### **בכך שאנו מוכיחים שהרומאים היו מעבר למאה ושמונים שנה, ואנו יורדים לפרטי השנים, מתחוויר לנו כי הורדוס מלך בדיק מאה ושלוש שנים**

ועתה, חוזרת הגמרא להוכיח שעשרים ושש שנים החזיקו הרומאים בנאמנותם. וההוכחה היא ממה ששינוי בברייתא הבאה, סתירה למה שאומר רבי יוסי שמאה ושמונים שנה לפני חורבן בית המקדש שלטו הרומאים בישראל. וכשנתרץ הסתירה, ניווכח שאכן עשרים ושש שנים החזיקו בנאמנותם. ומקשינן: וכי רק מאה ושמונים שנה לפני חורבן הבית פשטה מלכות רומי בישראל - ותו לא?! ולא יותר מכך?!

והא תני רבי יוסי ברבי [והוא רבי יוסי הנוכר, בעל "סדר עולם"]:  
בטלה מלכות פרס, ותפסוה מלכות יון, ושלטה על ארץ ישראל בפני הבית, בעוד בית המקדש קיים, מאה ושמונים שנה.

וחשמונאי ובניו תפסו המלוכה מהיוונים, ושלטה מלכות חשמונאי בפני הבית מאה ושלוש שנים.

בית הורדוס שלטו אחריהם מאה ושלוש שנים.

ונמשכה מלכותם עד חורבן הבית.

מכאן ואילך, צא וחשוב חשבון השנים אחר חורבן הבית, ומתחיל אז חשבון חדש. והבא למנות סדר השנים, לתולדות החכמים, או לכתובת "זמן" בשטר, או מאורע אחר, מונה מחורבן הבית -

ושתי הברייתות האלו נראות, לכאורה, כסותרות. כי בברייתא הזו נאמר שהחשמונאים עם מלכי הורדוס ביחד מלכו [תחת שלטון הרומאים] מאתיים ושש שנים, ואילו בברייתא הקודמת נאמר שהרומאים שלטו בישראל מאה ושמונים שנה.

אלא, יש לתרץ, שאין כאן סתירה, כי אכן התחילו החשמונאים לשלוט בארץ ישראל מאתיים ושש שנים לפני החורבן, אלא שבעשרים ושש שנים הראשונות שלטו בני ישראל לבדם, כי הרומאים החזיקו בנאמנותם לבני ישראל. אלא שאחר כך, בימי יוחנן, המלך החמישי לחשמונאים - השתלטו הרומאים, ובגדו בנאמנותם לישראל, ושלטו אף על בית חשמונאי ובית הורדוס. נמצא, שמאה ושמונים שנה לפני החורבן פשטה מלכות רומי על ישראל.

[דף ד עמוד א]

### **שכל דברי מלכות נחתכין על פיו -**

**לפי תרגום [של] אחשורוש,**

**נענש הרבה, שנהרג,**

**דכתיב 'ויגידו למרדכי את דברי אסתר',**

ג. מ' שנה עד שלא חרב הבית, גלתה לה סנהדרין מלשכת הגזית, וישבה לה בחנויות [שם מקום שהיה בהר הבית].

ומדייקת הגמרא מהי ההוכחה, שלא הם גזרו. קתני מיהת, דחכמים שהיו פ' שנה קודם החורבן גזרו על ארץ העמים, ולא יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן.

וכי תימא דבפ' שנה קודם החורבן, נמי אינהו הוו מחכמים של אותו הדור.

ליכא למימר הכי.

דהתניא: הלל, ושמעון בנו, ורבן גמליאל הזקן בן שמעון, ורבן שמעון בן גמליאל הזקן - נהגו נשיאותן בפני הבית, במאה השנה האחרונות שלפני החורבן.

נמצא, דהלל שהוא ראש השושלת, התחיל לנהוג נשיאותו מאה שנים קודם החורבן. ואילו יוסי, בן יועזר איש צרידה, ויוסי בן יוחנן איש ירושלים, הוו קדמי טובא, כמה דורות לפני הלל. שהרי הם היו ראשונים לזוגות, והלל ושמאי היו האחרונים שבזוגות.

### **המקרה השלישי, בא לתאר זמן מלכות הורדוס - ק"ג שנה**

המשנה בעבודה זרה (ח, א) מתארת את שמות אידיהן של עובדי כוכבים, ואחד מהם נקרא קרטסים. והגמרא מבארת מהותו של מועד זה (ח, ב) מאי קרטסים?

אמר רב יהודה אמר שמואל: יום שתפסה בו רומי מלכות, שנלחמו עם היוונים ונצחו אותם, ומלכו בכל העולם. ויום זה חוגגים אותו, ומקריבים בו קרבנות לאליליהם.

ומקשינן: איך תאמר שהוא יום שתפסה בו רומי מלכות? - והא תניא, קרטסים ויום שתפסה בו רומי מלכות, אסורים שלשה ימים לפניהם.

ומוכח שקרטסים ויום שתפסה בו רומי מלכות, הם שני ענינים נפרדים!

ומתריצין: אמר רב יוסף, אכן שתי תפיסות תפסה רומי. אחת בימי קלפטרא מלכתא, קליאופטרה מלכת אלכסנדריה, שנלחמו הרומאים עמה, ונצחיה, ותפסו ממנה את המלוכה המצרית. ואחת שתפסה רומי בימי יוונים, מידי היוונים, ושני הימים הללו משמשים להם כימי איד.

והגמרא מספרת על תפיסת רומי את מלכות היוונים. שבתחילה עשו ביניהם ל"ב קרבות, עד שהרומאים בחרו לעשות ברית עם ישראל, וערכו ויכוח על מלכי יון, וטענו כי מאחר ועם ישראל לצידם, מגיע להם השלטון. וברית זו נשמרה עשרים ושש שנים. והגמרא מבארת מה דרשו הרומאים בתחילה, שהיו נאמנים לישראל, ומדוע חזרו בהם והתחרטו, והחלו לשעבד את ישראל.

הגמרא מביאה על מנת להוכיח עובדה זאת מאמר בשם רבי יוסי [והוא רבי יוסי בן חלפתא, מחבר ספר "סדר עולם" על תולדות וסדר השנים] להוכיח שעשרים ושש שנים החזיקו הרומאים בנאמנותם לבני ישראל. (שזה המאמר שעליו נשענו בסיפור המקרה השני).

עשרין ושית שנין, עשרים ושש שנים דקמו בהימנותיהו בהדי ישראל, שהחזיקו הרומאים בנאמנותם לבני ישראל - מנא לן, מנין אנו למדים זאת?

"והתך - לאן הלך?" ועונה, כי מאחר ואסתר ענתה תשובה שאיננה ראויה, שהרי סירבה לקבל את דברי מרדכי, מצד דרך ארץ נמנע לאומרה. ואסתר נאלצה להעביר מסר זה על ידי אחרים. ואכן הגמרא שלנו, כפי שביארנו, מודה כי נענש, אלא שמבארת כי עונש זה הוא שהשליכוהו לגוב האריות.

**יש להביא סיוע לדברי התוס', מכך שכל דרשתם היה על הצד שהגמרא שיבחה את דניאל, כולל את הלשון התך, שהוא למעלה ולא לחיסרון**

[יש לדייק, כי הדיבור המתחיל כאן שהתוס' מדברים עליו הוא הצד החיובי על דניאל, שמה שנקרא התך, שהוא מצד שכל דברי מלכות נחתכין על פיו. וממילא, בנקודה זו, הרי הגמרא מעלה את דניאל כלפי מעלה, ולכן היא מצמצמת את העונש שקיבל דניאל, רק לאופן שהושלך לגוב האריות.

ואף מדייקים התוס' על אותו פסוק, שהתרגום למד, לא רק שזה באופן שונה, כי אם שגם דרשה זו הינה שבח להתך. שמאחר ואסתר המלכה נמנעה לבצע את מה שנדרשה וצוותה על ידי ראש הדור מרדכי, הרי הוא נעלם, ומסרב להעביר מסר זה.

ונמצא כי מי שמסוגל לא לקיים את דברי אסתר המלכה, חייב להיות בעל דעה, והרבה מעבר לסתם שליח ומשרת, שהרי בהגדרת הפסוקים אינו אלא רק אחד מסריסי המלך. ולסריס אין כוח לעמוד כנגד המלכה, ולא לקיים את רצונה, ואפילו לא בהימנעות].

## הכי קתני וכן בגינה סתם כו' -

**וסיפא נמי יש לפרש כן,**

'אבל סתם בקעה,

ומקום שנהגו שלא לגדור בגינה,

אין מחייבין אותו'.

**הגמרא דנה מדוע נדרש לומר בגינה מקום שנהגו לגדור, ומדייק רבא, שזה אינו בא להוכיח כי יכול להיות מצב של גינה שלא נהגו לגדור, אלא שזו עצמה הוכחה, שבגינה תמיד נהוג לגדור**

ועוד שנינו במשנה: וכן בגינה מקום שנהגו לגדור - מחייבין אותו. ומקשה הגמרא: הא גופא קשיא, הרי המשנה עצמה קשה. אמרת ברישא: וכן בגינה, מקום שנהגו לגדור, מחייבין אותו. כלומר, מאחר והגמרא ציינה שני פרטים, גינה ומקום שנהגו לגדור, הרי כאילו באים ואומרים שזה רק כאשר חלים שני הדברים יחדיו, ורק במציאות בו מתרחשים שני הדברים יהיה הדין שמחייבין אותו. ומזה משמע, הא סתמא, אבל סתם, במקום שאין מנהג, אין מחייבין אותו.

אלא כעת הגמרא בונה את ההוכחה, לא רק ממקרה זה, כי אם הסתירה בין גינה לבקעה. אימא סיפא, אמור עתה את סופה של המשנה: אבל בקעה, מקום שנהגו שלא לגדור, אין מחייבין אותו. ומשמע, הא סתמא, מחייבין אותו.

אם כן קשה, הרי דברים קל וחומר: השתא, לגבי סתם גינה אמרת "לא מחייבין אותו". וזאת, אף על פי שהיזק ראייה

ולא כתב התם 'התך',

**לפי שהרגו המן,**

על שהיה משיב דברים בין אסתר למרדכי.

**ומיהו גמ' שלנו אין תופס כן,**

דדרשינן במגילה (דף טו.),

'והתך להיכן הלך',

**ומפרש,**

**'לפי שאין משיבין על הקלקלה'.**

**אנו רואים, כי דניאל נענש על כך שנתן עצה לנבוכדנצר, ומבארים את החילוק לעצה שבבא בן בוטא נתן להורדוס**

הגמרא שאלה, כיצד נתן בבא בן בוטא עצה טובה להורדוס, לבנות את בית המקדש. שתקנתו מכיוון שהרג את תלמידי חכמים, יתכפר רק באופן של מידה כנגד מידה. הוא כיבה אורו של עולם, ילך ויעסוק באורו של עולם. והשאלה היא מכיוון שדניאל שהשיא עצה לנבוכדנצר נענש (וכפי שיבואר בהמשך כיצד נענש). עצתו היתה שיפדה את חטאיו על ידי שיתן צדקה, ויחון עניים. ואכן בשל עצתו של דניאל, נדחתה הגזירה עליו בשנה. ועל כך תירצה הגמרא בשני אופנים, מצד הגברא נמצד החפצא. האחד כי הורדוס בהיותו עבד הוא מחוייב במצוות. והשני, רק מלכות יכולה לבנות את בית המקדש, ולכן גם יכל לסייע כיצד לבנות את המקדש, שלא יצפה אותו זהב, אלא שישאיר כך, ואז זה יראה כגלי הים.

ומבררת הגמרא מהיכן לנו כי דניאל נענש? שאם תרצה לומר, שבפסוק ותקרא אסתר להתך, ורב מדייק כי תך הוא דניאל שחתכוהו מגדולתו, הרי יש על כך דעה נגדית, שהתך הוא להיפך, לשבח, שכל דברי מלכות נחתכים על פיו. ומאחר והגמרא כן יודעת כי הוא אכן נענש, היא עונה שהשליכוהו לגוב האריות.

**התרגום מעצים את עונשו של התך, שהוא נהרג על ידי המן, ומדייקת זאת מהפסוקים**

אולם התוס' מדייקים לפי תרגום של מגילת אסתר, שנענש עוד יותר ממה שהגמרא כאן למדה בתחילה. בניגוד לכך התרגום מדייק, שהלשון ויגידו למרדכי את דברי אסתר הינו חסר. בתחילת פרק ד' מרדכי קורע את בגדיו ולובש שק ואפר. אסתר קוראת להתך, ושולחת אותו אל מרדכי, לדעת מה זה ועל מה זה. התך הולך אל מרדכי, אשר מספר לו את אשר ארע, ומרדכי שולח דרכו משימה לאסתר להתחנן למלך על עמה. התך חוזר ואומר זאת לאסתר. ולאחר מכן היא מעבירה תשובה שלילית למרדכי. וכאן באופן מופלא, הדברים נאמרים בצורה סתומה, כפי שאמרנו. לא שהתך אומר זאת למרדכי, כי אם ויגידו למרדכי את דברי אסתר. ולכן מדייק התרגום כי העדרו של התך בפסוק מלמד כי הוא נהרג על ידי המן, ונותנים על כך סיבה, שהוא קינא, שהוא היה המתווך ביניהם.

**מאחר ואכן כבר למדנו, כי דניאל נענש על העצה הטובה שנתן, אלא שיש דרכים שונות לפרש מה היה עונשו, והגמרא שלנו מצמצמת עונש זה**

לעומת זאת, לגמרא שלנו יש הסבר אחר, מדוע נעדר התך בפסוק. הגמרא שלנו אכן שואלת על זאת בצורה ציורית

לנו את מילות המפתח. תיובתא היא מילה עוצמתית, שפירושו שהגמרא מסיקה שאכן הדברים נסתרו, והיא חוזרת בה. וזאת הגדרת התיובתא במבוא התלמוד לשמואל הנגיד (שמובא בש"סים שלנו לאחר מסכת ברכות) "ותיובתא - היא מבטלת ההלכה בראיה ברורה והלכה כפי חוזק ראיית התיובתא": לעומת זאת קשיא - משמעותא שאכן הקושי קיים ועומד, אלא שעדיין אין בכוחו לסתור את הדברים. ואגב, יש המתרגמים את הדברים, בלבד, כעין שהשיבו על דבריו. ועם היות ויש משמעות לכל מושג, הרי חובה להבין כי מילות המפתח הינם כמו תמרוזים, ויותר חשוב להבין מה תוכן התמרוז, מאשר לבאר את התרגום המילולי המדויק. וכמו תא שמע, שהכוונה היא הקדמה להוכחה, וכאילו אומר לו בא ושמע ראייה שיש לי להביא לדבריי.

ולכן מדייקים התוס' בשני כיוונים, הכיוון הראשון הוא לשלול שעם היות ומדובר בקושיא, עדיין לא הגיעה לכלל תיובתא. ולשם נדרש לציין, מה עדיין כן ניתן לומר כתשובה, כך שהקושיא לא ערערה את דבריו כליל. ועל זה מילות המפתח הן "דמצינן למימר, היינו".

והכיוון השני, שעם היות ומחלישים אנו, ואומרים שאין זה תיובתא, יש לבאר בכל זאת, מדוע עדיין קיים קושי, עד שראוי הוא עדיין להיקרא קשיא. ולגוף תוכן הדברים, נבאר בהמשך. ונראה כי פרט לדיוק בעולם המושגים, שהוא חשוב בפני עצמו, הרי זה גם מחדד את הבנת תוכן המציאות עליה הגמרא דנה.

**הגמרא מקשה על היש אומרים בדברי רב הונא, מאחר והלשון הוא שהחזית היא בחוץ, כך שאינו ראוי לומר שיעשה פנימה**

עוד שנינו במשנה: אלא אם רצה, כונס לתוך שלו ובונה ועושה חזית:

ודנה הגמרא: מאי "חזית"?

אמר רב הונא: אכפיה ליה לקרנא לבר, כופף ראש הכותל לחוץ לצד חבירו. ועוביו מבחוץ כופהו לצד ראש הכותל, שמחבר בראשו אבנים וטיט ומעבהו.

ושואלת הגמרא: ונעביד מלגיו, ויעשה כלפי פנים!?

ועונה הגמרא: עביד חבריה נמי מלבר. גם חבירו יעשה מבחוץ. כלומר, מהצד שלו כלפי פנים בלא ידיעתו, ואמר: דידי ודידיה הוא, ויאמר: הכותל הזה, שלי ושלו הוא, לפי שבנינו אותו בשותפות.

אך שואלת הגמרא: אי הכי, אם כך, השתא נמי, גם עכשיו, שעושה כלפי חוץ, גם גיזו ליה חבריה, יקצוץ חבירו את הבליטה שלצידו, ואמר, ויאמר: מכך שאין בליטה לשום צד, מוכח שדידי ודידיה הוא - הכותל שלי ושלו הוא!

ומתרצת הגמרא:

גיזוזא, מידע ידיע. הקיצוץ ידוע וניכר לעין כל. ואינו יכול לטעון זאת!

שלה קשה! אם כן, סתם בקעה מבעיא! וכי יש שאלה בדבר? הרי פשוט הוא שאין מחייבין!

ומתרצת הגמרא: אמר אביי, הכי קאמר, כך אומר התנא: וכן סתם גינה, אף אם לא נהגו לגדור בה. ובמקום שנהגו לגדור בבקעה, מחייבין אותו. ולפי זה, "מקום שנהגו לגדור" שבמשנה, אינו מוסב על גינה כלל, אלא על בקעה. אך רבא מקשה עליו:

אמר ליה רבא: אם כן הוא כדברייך, מאי "אבל", מדוע הוא אומר "אבל בבקעה"? הרי התנא עסק בה עכשיו! וכך היה על התנא לומר: אבל מקום שנהגו שלא לגדור - אין מחייבין אותו.

אלא אמר רבא: הכי קתני, כך שונה התנא: וכן סתם גינה, במקום שנהגו לגדור דמי - היא נחשבת, ומחייבין אותו. אבל סתם בקעה, כמקום שלא נהגו לגדור דמי. ואין מחייבין אותו:

**התוס' מרחיבים את העיקרון של רבא בניתוחו לגבי גינה, שיש ללמוד ממנו את הדרך להתייחס לבקעה**

[פעמים רבות דייקנו שלא סתם זכו התוספות בשם זה, מאחר והם תוספת מתבקשת לגמרא. ולאחר שרבא ניתח בצורה כה מרתקת, כי לשון המשנה, 'וכן בגינה מקום שנהגו לגדור' אינה באה להראות כי יש שתי סוגי גינות, אלא אדרבא, סתם גינה כן נוהגים לגדור בה. ממשיכים התוספות את הקו המתבקש מדבריו גם להמשך המשנה "אבל בבקעה, מקום שנהגו שלא לגדור - אין מחייבין אותו." שגם כאן ההוספה של מקום שנהגו לא לגדור באה לצמצם, שיש מקרה מיוחד בבקעה זו, אלא אכן בכל בקעה לא נוהגים לגדור, ויש גם גינות, שהולכות נגד המנהג הרגיל של לגדור, והם בדוגמת הדין של בקעה. כי רק כשיש מנהג הפוך, בניגוד לסתמא - רק אז לא מחייבין אותו.

כלומר, התוס' כאילו המשיכו ואמרו מה שב"פועל" לא אמר זאת רבא. אלא הוא רק לימוד אותנו את העיקרון כיצד לחשוב. ונמצא כי ב"כוח" הוא כביכול כבר אמר זאת, והתוס', רק המשיכו על פי עיקרון זה, ואמרו זאת במילות המפתח לגבי הסיפא "נמי יש לפרש כן".]

**והא מבחוץ קתני, קשיא -**

ותיובתא אינה,

דמצינן למימר,

היינו שבולט חוץ לחומה,

ומכל מקום - קשיא היא,

דא"כ 'מחוץ' הוה ליה למיתני.

**יש לדייק במונחי השי"ס, מאחר ויש הבדל משמעותי בין קשיא לתיובתא**

[אחד הדברים החשובים בגמרא הם מילות המפתח המדויקות של הגמרא. התוס' שהיו בקיאים בדרכי הלימוד כעת מסלקים לנו טעות אפשרית, ומחדדים

גורמים, הבנת המציאות, הדין והטעם, הרי מה שבעמוד ב' (כפי שמדגיש בגליון שתוס' זה הוא על העמוד הבא), הוא מקרה שונה בתכלית.

ונמצא כי לא פעולת הגזיזה היא זו שמביאה את הידיעה, אלא רק כאשר הדבר מתבצע במציאות של כותל. אולם, כאשר אנו באים לגזור גדר חי, הרי כל מהותה של גדר חי שהיא נגזזת. ואדרבא, היא נגזזת באומנות, כך שלאחר הגזיזה אין אנו מרגישים כי מישהו עשה שינוי. ואילו לגזור כותל אבנים, לא ניתן לבצע את זה מבלי להשאיר שאריות. ולפיכך, ביצוע גזיזה שכזאת, בהיותה ניכרת לכל, על כך הגמרא אומרת מידע ידיע.

וכידוע ששאלת אף-על-גב אינה עם קושי אמיתי, אלא שעם היות ונראה לך ממבט ראשון כי עצם פעולת הגזיזה ניכרת היא ומידע ידע, על כך מתרצים התוס', כי בהוצא, שזה הגדר האפשרי של צמחיה (נצרים), כאן כבר לא ניכרת כלל פעולת הגזיזה. ועד שיש דעה, שבגדר זה, כלל לא ניתן לעשות חזית. וכעת נביא את שני המקרים, מהגמרא.]

**המקרה הראשון - גזיזת אבני הכותל, ניכרת לכל, ואין החבר יכול לעוות את החזית שעשה חברו**

הגמרא דנה בעמוד א'. עוד שנינו במשנה: אלא אם רצה, כונס לתוך שלו ובונה ועושה חזית: הגמרא אמרה כי על מנת להוכיח במקום בו לא נוהגים לשים כותל, שרק הוא בנה מיוזמתו את הכותל, הרי עליו לכופף את ראש הכותל כלפי חוץ, ובכך זאת תהיה חזית. כי אם חברו יקצוץ את חזית האבנים, על מנת לבטל את החזית, הרי הדבר נראה לכל, וזה מה שנאמר בלשון הגמרא גיזווא, מידע ידיע. הקיצוץ ידוע וניכר לעין כל. ואינו יכול לטעון זאת!.

**לעומת זאת, יש לראות את מהלך הגמרא בנצרים, שבהם הגזיזה מתבצעת ללא השארת עקבות, ולכן "העבריין" גם גזוז ולאחר מכן גם משליך את הפסולת, ומסלק כל ראיה אפשרית**

מפרשת הגמרא כיצד עושים חזית למחיצת נצרים: הוצא, אם עשו מחיצה מנצרים - כיצד עושים לה חזית? אמר רב נחמן: סינופי יריכי מלבר. יכוון את ראשי הנצרים באופן שיתכופפו כלפי חוץ, לצד חברו. ושאלת הגמרא: וניעביד מלגיו, שיעשה מבפנים. כלומר, שיכוון אותם כלפי פנים?

ומשיבה הגמרא כמקודם: עביד נמי חבריה מלבר, יעשה גם חברו מבחוץ, ויכוון אותם לצד שלו, ואמר, ויטען: ידי וידידה הוא, שלי ושלו הוא המחיצה.

ומקשה הגמרא:

אי הכי, אם כך, שחוששים לרמאות, השתא נמי, עכשיו גם אף על פי שעושה כלפי חוץ גיזו ושרי ליה, יקצץ את ראשי ההוצים ויזרוק אותם. ואמר: ידי וידידה הוא!

איכא דאמרי, יש אומרים שהפוך אמר רב הונא: אמר רב הונא: מיכפא לקרנא מלגיו. כופף ראש הכותל כלפי פנים.

ושאלת הגמרא: ונעבד מלבר, שיכפוף כלפי חוץ?! ועונה הגמרא: גיזו ליה חבריה, יקצצנו חברו, ואמר: ידי וידידה הוא!

ומקשה הגמרא: אי הכי, אם כך, השתא נמי, גם עכשיו שעושה הוא כלפי פנים, לייף ליה חבריה, יחבר חברו ויוסיף בליטה גם בצד שלו! ואמר, ויטען: ידי וידידה הוא - שלי ושלו הוא!

ומתרצת הגמרא: ליפופא, מידע ידיע. הליפוף ידוע וניכר לעין כל.

מקשה הגמרא: איך אפשר לפרש כמו היש אומרים, והא - והרי "מבחוץ" קתני, הלא המשנה שונה "ועושה חזית מבחוץ"!

ומסקנת הגמרא: קשיא. אכן קשה ללשון זו!

**הכללים שהסברנו בדיוק מילות המפתח של הגמרא, חייבות להתלבש בתוך הבנת המציאות**

כפי שראינו, כי מה שהתוס' באים להוכיח, שזו אכן רק קושיא ולא סתירה מוחלטת, שדבריו יש להשיבם, בבחינת תיובתא. אלא שיש לראות זאת גם במונחי המציאות שהגמרא דנה עליהם. לכאורה דנים אנו רק על כיוון החזית, ולכן הגמרא באה ואומר, שאם הכיפוף הוא כלפי פנים, לא יעלה על הדעת לומר כן, שהרי הלשון המפורשת במשנה הינה שהחזית היא מבחוץ.

אלא שכאן מעלים התוס' עוד נקודה, והיא מיקום החזית. הוא אכן יכול למקם את החזית מבחוץ, במקום הבולט מחוץ לחומה, אלא שעדיין ניתן לקיים את דברי היש אומרים, ושכיוון הכיפוף יהיה כלפי פנים. כלומר, יהיו כאן שני העניינים. ולכן עדיין ניתן לקיים את הכיוון, מבלי לסתור את לשון המשנה, נמצא שאין זו תיובתא.

אלא שבכל זאת מדייקים התוס', שלשון המשנה מדויקת היא, ועל מציאות כפי שהינך מתאר, ראוי לשנות לשון מחוץ, שהוא מתאר את מיקום החזית, שהיא בולטת וממוקמת מחוץ לחומה. ומאחר ובכל זאת במשנה בחרה לדייק מבחוץ, הרי יש קושי גדול על הבנה זו בדבריו.

**גיזו ליה חבריה ושדי ליה -**

**אף על גב דלעיל אמר,**

'גזווא - מידע ידיע',

בהוצא - לא ידיע.

**הדגש שלנו הוא הפער בין מה שנאמר לעיל, בעמוד א' והציור עליו התוס' דן בעמ' ב'**

[התוס' לא רק שהם פרשן השוואתי על פני כל הש"ס, אלא אפילו באותה סוגייה כאן, יש שימוש באותם המילים, וההלכה היא ממש הפוכה. אלא כפי שהדגשנו פעמים רבות, כי ההלכה בנויה משלושה

אלא על האמור בסיפא, יש לתמוה: וכי דינא קתני? וכי שונה בה התנא דין מסויים, עד שנוכל לומר דקתני תקנתא, שבשבילו הוא שונה גם את התקנה? והרי ברור הוא שאם עושים את הכותל מדעת שניהם, יש לעשותו משל שניהם! ונמצא, שאינו שונה את דבריו, אלא רק בשביל התקנה.

**רבינא לומד, שבגדר של הוצא אנו מדברים, ומכאן הוכחה, שכן יש פיתרון, ולא רק בשטר, ומשיטת אביי**

אמר רבינא: הכא בהוצי עסקינן, כאן מדובר במחיצת נצרים. והחידוש בדברי התנא הוא, לאפוקי מדאביי, להוציא מדברי אביי למעלה, דאמר "הוצא - לית לה תקנתא, אלא בשטרא".

קא משמע לן, לכן משמיענו כאן התנא, דבחזית סגיא. די בחזית!

**עם היות ורבינא סובר להקשות על שיטת אביי, הרי וודאי שלאביי תהיה תשובה ודעה על כך**

[פעמים רבות ביארנו כי התוספות ממשיכים כאילו את הגמרא. ומאחר ורבינא למד שכאן התקנה היא לא כשיטת אביי, הרי טבעי היה הדבר לשמוע, מה יענה לו אביי. ומאחר והגמרא לא אמרה זאת, אלא השאירה לנו לחשבן את הסוגיה, באים התוס' ומבארים את החסר. אכן אביי יכול לסבור כאן בשיטת רב אשי, שעל מנת שיחולו תקנות החכמים, הם מלכתחילה צריכות להיות מחושבות גם כגד הרמאים. ולכן אין לנו לצמצם שכל הדיון כאן הוא במחיצת נצרים, כדברי רבינא.

ויש כאן לשאול עוד שאלה, מאחר ותמיד הגמרא שמקשה על מישהו שואלת על דבריו בחזרה, ומדוע הגמרא עצמה לא נתנה לאביי אפשרות לענות. אלא נראה לי, כי לא שאלו את דעת אביי, וגם רבינא אינו התירוץ היחידי, וגם הוא הדור האחרון, מה עוד שלשיטת אביי, התשובה כתובה כבר, והוא רק יאמר, כי הוא יסבור, כשיטת רב אשי, כי אכן ראוי כי המשנה, בשעה שיוצרת תקנות, עליה למנוע את הרמאים [לקלקל אותם].

**אם עמד וגדר את הרביעית -**

**ל"ג** 'אם עמד ניקף',  
**דהא** לכולהו לישיני דגמרא,  
קאי נמי אמקיף,  
בר מלישנא בתרא,  
דקאמר 'מקיף וניקף איכא בינייהו'.

**והא דדייק,**

בפרק כיצד הרגל (ב"ק דף כ: ושם),  
'שעמא דניקף',  
הא מקיף - פשור',  
**היינו להווא לישנא.**

**בגלל קושי זה, יש דעה שבגדר נצרים, כבר לא ניתן כלל לעשות חזית**

ומתרצת הגמרא: משריק ליה טינא, יטוח אותו בטיט באופן שלא יוכל חבירו לקצוץ אותם ולא לזורקם. ואם יעשה זאת יהא ניכר.

אך מקשה הגמרא: השתא נמי, עכשיו גם יש חשש אתי חבריה, שיבוא חבירו, וקלוף ליה, ויקלוף את הטיט?!

ומתרצת הגמרא: קילופא מידע ידיע, הקילוף ידוע וניכר. אביי אמר: הוצא לית לה תקנתא, מחיצת נצרים, אין לה תקנה בחזית, שכן כל סימן שהוא יעשה, יבוא חבירו ויעשה אף הוא. או יקלף את הטיט ולא יהא ניכר. אלא תקנתה היא רק בשטרא. אם עשה אחד מהם את המחיצה, ירשום הדבר בשטר. ויביא עדים שיאשרו בחתימתם שכך היה. ואם עשאוהו שניהם, יעידו על כך עדים, ויחתמו בשטר.

[דף ד עמוד ב]

**לאפוקי מדאביי -**

ואביי סבר,  
**דשמיר אית ליה למיתני,**  
תקנתא לרמאי.  
מדוע יש צורך לעשות חזית לשני הצדדים, והרי יכולים לא לעשות כלל

בסיום המשנה שנינו: "אבל אם עשו מדעת שניהם, בונין את הכותל באמצע. ועושין חזית מכאן ומכאן וכו'":

אמר ליה רבא מפרויקא לרב אשי: מדוע צריכים שניהם לעשות חזית? לא יעשו לא לזה ולא לזה. וממילא נדע שהוא של שניהם. שהרי אילו עשאה לבדו, היה עושה חזית מבחוץ.

אמר ליה רב אשי: לא צריכא, לא נצרך התנא להשמיענו, אלא באופן דקדים חד מנייהו ועבר דידיה. שהקדים אחד מהם ועשה חזית לצד שלו. ואי לא עביד חבריה, שאז, אם לא יעשה גם חבירו חזית, אמר, יאמר הראשון: דידיה הוא, ששלו הוא.

אך תמה רבא: וכי התנא של משנתנו, תקנתא תקנה לרמאי [כנגד הרמאי] קא משמע לן, בא להשמיענו?!

אמר ליה רב אשי: וכי רישא, לאו תקנתא לרמאי הוא? וכי הרישא של משנתנו, האומרת "ועושה חזית מבחוץ", אינה תקנה כנגד רמאי, כדי שלא יאמר השני "של שנינו הוא". אלא בהכרח שונה התנא הן ברישא והן בסיפא תקנה כנגד הרמאי.

**רבא לומד זאת מחמת שזיה ברצון שניהם - זה מקרה חדש, ועל כן נדרש לשנות את תקנתו**

אמר ליה רבא: יש הבדל בין הרישא לסיפא, ולכן אינך יכול לומר תירוץ זה.

בשלמא רישא, שפיר תנא דינא, שונה התנא את הדין של בקעה, שהואיל ואין מנהג לגדור, אין יכול הוא לכופו אלא כונס לתוך שלו ובונה. ומשום דינא, תנא תקנתא. משום הדין שהוא שונה בה, הרי הוא אומר גם את התקנה לכך, שעושה חזית משום הרמאי.

מקיף - פטור, ש"מ: זה נהנה וזה לא חסר - פטור! שאני התם, דאמר ליה: לדידי סגי לי בנטירא בר זוזא.

יש כאן שני קשיים. הקושי האחד כאן כביכול מצוטטת המשנה בדעת רבי יוסי עם הלשון הברורה אם עמד ניקף. והקושי השני, שהגמרא שם מוכיחה, כי בדווקא נאמרו כך הדברים. טעמא דניקף, ורק כך נוצר החיוב. אבל אם היה זה המקיף, הרי הניקף היה פטור, למרות שהוא נהנה בכך.

אלא שעונה הגמרא, שעדיין אין להביא משם ראייה, שיכול לומר לו, שלא ניתן לגלגל עליו את הכל, שהוא עצמו היה מסתפק בשומר, שעולה רק זוז. (שזו הגירסא הראשונה אצלנו). אלא שבאים התוס' ודוחים את הגירסא בגמרא, ואומרים, כי זה רק לפי אותה לישנא בתרא.

### ריבוי הלשונות דווקא מסייע להכריע את הגירסא הנכונה בגמרא

[בתוס' זה לא רק שאנו לומדים באופן כללי לגבי גירסאות, ואז תיקון גירסא היא בבחינת כן או לא. כי אם שיש לנו שיעור פרטי, במצב בו יש ריבוי לשונות. ואז אם נמצא לשון שהיא רק לכיוון אחד, יש לתלות כי מי שגרס אותה, סבר באופן המסויים, ולכן רק הוא שגרס זאת.]

מצד אחד קיימת גירסא כללית, אך מצד אחד יש תשובות שונות באיבעית אימא, וכל אחת מהן לומדת לבאר את מחלוקתם של תנא קמא ורבי יוסי באופן אחר. ומאחר ויש ריבוי לשונות שסוברות שרבי יוסי דן לא רק בניקף, הרי וודאי שלא ניתן לגרוס כך. ונמצא כי דווקא מתוך ריבוי לשונות על צד מסויים, לא ניתן ליצור גירסא כללית הנוגדת ריבוי לשונות. "לא גרסינן .. דהא לכולהו לישני .. בר מלישנא בתרא". ומתוך הבנה זו, כשאנו נמצא במקום אחר גירסא שמתאימה רק לפי אותה הסברא, "והא דדייק בפרק", הרי יש לצמצם ולהעמיד שם מדובר לא כגירסא כללית ונכונה, אלא שזה רק לפי אותו לשון. "היינו להא לישנא".

### דמי קנים בזול -

וא"ת,

**מאי שנא** משדה שאינה עשויה ליטע, דאם נטעה חבירו **שלא ברשות**, אמר רב ושמואל בהשואל (ב"מ דף קא.), 'שמין לו וידו על התחנתונה?'

ואומר ר"י,

**דשאני הנא,**

**דמצי א"ל,**

**לדידי - סגי לי** בנטירא בר זוזא.

**ומ"מ,**

דמי קנים בזול - **יהיב ליה,**

**דאנן שהדי,**

### מעירים התוס', שיש לשלול גירסא מוטעית במשנה, בדברי רבי יוסי שאם עמד וגדר את הכל - מגלגלין עליו את הכל, הרי זה רק אם עשה זאת הניקף

לומדת המשנה "המקיף את חבירו משלש רוחותיו, וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית - אין מחייבין אותו; רבי יוסי אומר: אם עמד וגדר את הרביעית - מגלגלין עליו את הכל." אלא שיש כאלו הגורסים מפורשות במשנה בדברי רבי יוסי, שמדובר על הניקף. והבנתם היא, שבתחילה תנא קמא מדבר על המקיף, ולאחר מכן כשעוברים לדברי רבי יוסי, הרי זה הולך על הניקף.

אלא שהתוס' באים לשלול הבנה זו. כי אמנם קיימת לשון בגמרא הסוברת כך, שזה ההבדל בין תנא קמא לרבי יוסי, אלא היא הלשון היחידה והאחרונה. ונמצא כי דווקא רוב לשונות הגמרא חולקות, ואם הגירסא היתה ברורה שמי שעמד היה רק הניקף, כיצד כל לשונות הגמרא יכלו לפרש הפוך?

### רק באופן הרביעי רבי יוסי לומד שהניקף הוא שהשלם את הגדר הרביעית, וממילא לא ניתן לומר, שזו דעתו של רבי יוסי, בשעה שיש שלוש לשונות חלוקים

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים, רב הונא לומד בדברי רבי יוסי, כי מה שנאמר מגלגלין עליו הכל, הוא לפי מה שגדר, כלומר אם גדר בגדר אבנים, את אותו רמת תשלום נדרש הניקף לשלם. ואילו חייא בר רב, חולק וסובר, שהתשלום הוא לפי דמי קנים בזול. כי כבר בחומר גלם כה פשוט, אני משיג בדיוק את אותה המטרה. אלא מקשה הגמרא שאם לשיטת רבי יוסי נותן לו רק דמי קנים בזול, וזה עוד נכלל בתור הכל, מה יהיה לשיטת תנא קמא?

ועל כך עונה הגמרא בשלושה אופנים. האופן הראשון הוא שכר שמירה, שזה רק על התקופה בה עומדת השדה בקמותיה, שהוא פחות אפילו מדמי קנים בזול. האופן השני, הוא על הדיון לגבי שלושת הגדרות הקודמות, שרבי יוסי סובר כי גם על כך נדרש הניקף לשלם. האופן השלישי לבאר את מחלוקתם, "מקיף וניקף איכא בינייהו". וכאן בעוד תנא קמא לומד שזה חיוב רק אם הניקף עשה זאת, הרי לרבי יוסי כלל לא משנה, עצם זה שזה גדר, הוא הקובע לתשלום.

וכעת אנו מגיעים לאופן הרביעי והאחרון, שאם הוא אומר "מקיף וניקף איכא בינייהו", אלא שהוא מפרש זאת באופן הפוך. ורק כאן סובר רבי יוסי דוקא אם עמד ניקף וגדר את הרביעית הוא דיהיב ליה. לפי דגלי דעתיה, שגילה דעתו דניחא ליה, שנח לו בגדר. אבל אם גדר מקיף, לא יהיב ליה מידי, אינו נותן לו כלום.

### התוס' דוחים את מה שבמסכת אחרת נאמרה לשון מפורשת בדעת רבי יוסי שזה הניקף, ותולים כי היא לפי אותה לשון אחרונה אצלנו

אין להביא הוכחה, ממה שמצוטט כביכול עם גירסא בה רבי יוסי אומר שזה הניקף, אלא יש לצמצם זאת, שאותה גמרא נוקטת כאפשרות שהובאה אצלנו אחרונה.

הגמרא במסכת בבא קמא מנסה להביא ראייה כי זה נהנה וזה לא חסר - פטור. ת"ש, א"ר יוסי: אם עמד ניקף וגדר את הרביעית - מגלגלין עליו את הכל; טעמא דגדר ניקף, הא



היה יכול להסתפק בשמירה, שעולה רק זוז. וכעת נותר להסביר מדוע בכל זאת, אף שהדין הוא הן כרב והן כשמואל שידו על התחתונה, וחייבו אותו הרבה יותר מכך, שהוא דמי קנים בזול.

כלומר, הראייה שלנו התהפכה. אם בתחילה חשבנו כי דמי קנים בזול הוא מעט, לאחר ההשוואה, היה לנו מקום להקשות עוד יותר. ועל זה עונים התוס' בראייה מקורית. יש מושג של הזדמנות, בבחינת מחיר מציאה. ללא המציאה, אמנם היה בוחר בשומר. וכאן מילת המפתח הינה "מכל מקום".

וכאן יש לנו מילת מפתח נוספת "אנן סהדי", באשר אנו משוכנעים, כי זה לא סתם דמי קנים רגילים, כי אם בזול. ובמחיר כזה, היה חורג, ובוחר את תשלום הביניים, כי עם היות והוא יותר יקר מהשומר, שזה התועלת הנמוכה, אבל הוא מוכן להוסיף מעט בכמות התשלום, על מנת לקבל איכות שמירה הרבה יותר טובה, של גדר קנים. ויש להוסיף כי האנן סהדי אפילו מתקרב למציאות של להפוך לנו את הסוגיה בכלל לגדר של נטעה ברשות. שהרי לעניין זה הוא כן מרוצה.]

**בסופו של דבר רק לאחר דיוקי הגמרא התברר לנו כי אכן שניהם (רב ושמואל) פסקו ידו על התחתונה**

הגמרא במסכת בבא מציעא, בפרק השואל, מביאה מחלוקת אמוראים לגבי היורד לתוך שדה חברו ונטעה שלא ברשות. בתחילה אנו רואים, כי רב פוסקים לו באופן שידו על התחתונה. למשל אם התועלת היתה מאה, והעובד שם הוציא חמישים, הרי הוא מקבל לא לפי מה שהצליח להועיל, אלא רק החזר הוצאות. לעומת זאת אם הוציא מעבר למה שהועיל, הפעם החישוב מתבצע שוב לרעתו, והוא מקבל רק לפי מה שהועיל. נמצא כי אם נערוך את החשבון כאן, הרי המקיף בנה ביוקר, והועיל לו במעט - היה לו לקבל רק מעט, לפי התועלת.

הגמרא מעירה, כי לא שרב כך פסק בבית דין, אלא היה מעשה, ולפי מהלך הדברים, הובן שפסיקתו ליתן באופן של ידו על התחתונה, היתה מכיון שהיתה זו שדה שאינה ראויה לנטיעה. וגם שמואל, בתחילה פסק אחרת, אלא שרב פפא ביאר, כי שמואל היה מסכים, שבשדה שאינה ראויה לנטיעה - אכן שם לא היה שם לפי כמה שאדם רוצה לתת לעובד, כלומר מחיר השוק של פועל על עבודה דומה, שזה עבור מקום שראוי לנטיעה, ולכן התחשב בו הינו כזה. אלא לפי ידו על התחתונה, כי בכלל לא ביקש ממי שירד לתוך שדהו, ומבלי שהתבקש. וכאן מאחר ובציוור בו רק המקיף טורח, הרי ניכר שזה כמו שדה שאינה ראויה לנטע.

## שניה ושלישית לא -

אומר ר"י,

**דהיינו טעמא,**

דאין לך אדם שלא היה מסייע לרביעית,  
ע"מ שיהא גדור מארבע רוחותיו.

**דאם היה מוצאם כל כך בזול,  
היה גודר בהם.**

**הגמרא המריעה כדברי רבי יוסי, שעצם זה ששדות  
הניקף סגורות - ראוי לו שישלם**

אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי יוסי דאמר: אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל. לא שנא, ואין זה משנה אם עמד ניקף וגדר, שאז יש סברא לחייבו מצד גילוי דעתו שהגדר מועילה לו, לא שנא ואין זה משנה אם עמד מקיף וגדר והשלים בזה את הנאתו של הניקף מכל הגדרות, שהרי מעתה לא יוכלו בהמות להכנס לשדהו מאף צד, בכל מקרה - מגלגלים עליו את הכל! אמנם הביטוי מגלגלים עליו את הכל, הינו הכרעה איכותית, אך מיד נראה כי עדיין יש כאן ויכוח כמותי.

**נחלקו אמוראים לגבי גובה התשלום, ואף שנאמר הכל,  
האם המזונה כערך מה שהוציא, או כשווי עבוד הניקף**

איתמר: רב הונא אמר: מה שאמר רבי יוסי מגלגלין עליו את "הכל", היינו לפי מה שגדר. כל ההוצאות שהוציא הראשון בבניית הגדרות, יחזיר לו עכשיו הניקף מחצה. וכוננה, שעם היות וזו אבן יקרה, והיה יכול לגדור אחרת, עליו לשלם את מלוא התשלום.

ואילו חייא בר רב אמר: אין משתתף כפי מה שהוציא המקיף, אלא הכל מחשיבים לפי מחירם של דמי קנים בזול. לפי שהוא טוען: "די לי לשדי בגדר קנים פשוטה, ואיני רוצה בהוצאה של גדר אבנים יקרה".

**התוס' עורכים שני כלי למדנות, מלבד עצם ההשוואה -  
שיש בכלל ג' דרגות תשלום, ומושג של מחיר מציאה,  
שאנו משוכנעים, כי במחיר כה נמוך, היה בוחר מעבר  
לדבר הזול ביותר**

[התוס' כדרכם עורכים השוואה. ועל מנת להבין מדוע התשלום שונה, הרי עצם ההשוואה כדרכה, מכריחה אותנו לרדת לעומק הדברים. ומתוך כך מתגלה לנו כי יש ג' דרגות תשלום. האופן היקר, כפי שבנה הראשון המקיף. האופן הנמוך, שהיא מה שתמיד אומרים, שאף עם נטע עבור השני ללא רשות, הרי הוא הועיל לו. אלא שמה שנדרש לשלם, הוא רק בבחינת ידו על התחתונה. (ביאור ותמצית הסוגיה, בסוף הפירוש שלנו על התוס').

הרי לכאורה, לדעת האומר, דמי קנים בזול, זה בדיוק אותו דבר. ואם כן עולה השאלה מאי שנא. וכפי שאנו מסבירים, כי שאלת מאי שנא, הינה שאלה העולה מאליה. הרי מי שמכיר את כל הש"ס, ומאמין בקדושת הש"ס, שלא יחזרו סתם על עניינים זהים, חייב לומר, שלבד הייתי פוסק לו לשלם דמי קנים בזול, ולא את התשלום הגבוה, ומה חידשה כאן הסוגיה, ומה צורך בה.

וכאן מחדש ר"י הבנה חדשה לגמרי. למען האמת, בחינה של ידו על התחתונה, היא עוד יותר מעט, והוא

כפי שאמרו התוס' הקודם, בחינה של "אנן סהדי". ואם כי שם דובר על הצד הכמותי, של ראוי לו לשלם דמי קנים בזול. הרי עד שאין את כל ארבעת הגדרות, לא הועילו כלל הגדר השניה והשלישית. ומה שאמרו שאין לך אדם שלא היה מסייע - הוא רק על החיוב של גדר זו.

## ורבי יוסי סבר אם עמד ניקף וגדר את הרביעית -

אף על גב דעד השתא היה מחמיר, כדמשמע לישנא, דמגלגלין עליו את הכל;

להך לישנא - לא הוי הכי, דלשון 'אם עמד' - משמע ניקף.

## התוס' מדייקים מלשון המשנה - כי רבי יוסי בכך שמחייב את מלוא התשלום, סימן שהוא המחמיר

מאחר ובדברי התוס' יש שני שלבים, והראשון קשור במשנה, והשני קשור בגמרא. נשאר את ביאור הסוגיה של הגמרא בהמשך.

התוס' פותחים בשאלת אע"ג. ובתחילה מציגים את הקושי, כי אנו רואים כי רבי יוסי הוא המחמיר. המשנה מביאה את מחלוקתם של תנא קמא ורבי יוסי. המקיף את חבירו משלש רוחותיו, וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית - אין מחייבין אותו; רבי יוסי אומר: אם עמד וגדר את הרביעית - מגלגלין עליו את הכל.

מעיון קל במשנה, אנו רואים שני דברים, הדבר הראשון, שכל אחד מהם מדבר על עניין אחר, כי תנא קמא רק מדבר על שגודר שלושה צדדים, ועדיין לא גדר את הצד הרביעי, בעוד שרבי יוסי מדבר על מציאות שונה, שכל הצדדים גדורים.

הדבר השני - הוא החיוב הממוני, וניתן לחלק זאת מי שמיקל ומי המחמיר. כי בעוד שתנא קמא מדבר על כך שהשני לא מתחייב דבר, הרי שרבי יוסי מדבר שלא רק שנדרש להיות שותף, כי אם שמגלגלין עליו את הכל, כלומר הוא מחמיר שהתשלום שידרש הוא מלוא התשלום, ובלשון המשנה - "הכל".

## על מנת להבין את התוס' אנו נדרשים להבין כמה שלבים בגמרא

בתחילה הגמרא מביאה הכרעה של שמואל, כי ההלכה היא כרבי יוסי. ומדגישים, כי לדעתו, אנו מסתכלים על המציאות, וברגע שכל שדותיו מוקפים - זה עצמו גורר את מלוא התשלום, ומבלי להיכנס כלל מי היה זה שבנה זאת. לאחר מכן הגמרא הביאה מחלוקת אמוראים, בעוד רב הונא לומד שהכל הוא לפי הגדר שבנה, סובר חייא בר רב, כי הדיון הוא לפי דמי קנים בזול, כי הוא טוען, שעל מנת להשיג את תוצאת ההגנה, אין לו צורך בעלויות המרובות של גדר אבנים. בשלב הבא מבארת הגמרא כיצד ניתן לבאר את המחלוקת המשנה לפי שני האמוראים. ואז לשיטת רב הונא, נאמר כי

## ובקונטרס פירש,

לפי שכבר יצא מן השלשה מב"ד זכאי.

הג"ה,

## וקצת קשה,

דא"כ גם ברביעית יצא זכאי,

עד טפח אחרון ע"כ.

## הגמרא מבארת מדוע אינו נדרש לשלם על הגדר השניה והשלישית

הגמרא מפרשת בכמה אופנים את החילוק בין תנא קמא לרבי יוסי. וכעת אנו דנים על ההצעה השניה של הגמרא לפרש את מחלוקתם. ואי בעית אימא, לענין החיוב לשלם בסוף גם על גדר ראשונה, שניה ושלישית איכא ביניהו, יש הבדל ביניהם.

תנא קמא סבר, אם עמד וגדר, דוקא על גדר רביעית הוא דיהב ליה, צריך לתת לו. אבל על ראשונה, שניה ושלישית, לא יהיב ליה. אין משלם לו למפרע. לפי שכבר יצא זכאי מחיוב עליהם בבית דין, בשעה שגדרם המקיף, ותבעו לשלם. ורבי יוסי סבר, ראשונה, שניה ושלישית, נמי יהיב ליה. גם כן משלם לו עליהם לפי דמי קנים. בין אם גדר המקיף ובין אם גדר הניקף.

החילוק בין ר"י לרש"י

בעצם יש לנו כאן שתי מציאויות, על מה אינו משלם, ועל מה כן ראוי שישלם. ר"י בוחר לדון על מה שכן משלם, שהרי רק ברביעית יהיה לו תועלת, וממילא כעת כשאינו גודר מכל ד' רוחותיו, הרי אין לו כל צורך ותועלת, וממילא גם לא חיוב לשלם. ורש"י ביאר מדוע הוא נפטר על השניה והשלישית, שהרי כעת המציאות שכל הגדרות יוצרות את ההגנה של ד' רוחות.

ואם כן מקשים התוס' על פירוש רש"י, שכל עוד שקיים שיעור בו הבהמות יכולות להיכנס לשדהו לזיוק (ומה שהקשה עד טפח, הרי זה ביטוי גוזמא, ולא דווקא). ומאחר וכבר היו ימים רבים מאז לא הועילו לו, כבר חל עליהם שם פטור. ואילו הרביעית שבנה אותה בבית אחת, מעולם לא היה עליה שם פטור.

ויש שלמדו, שמכך שלא דנו על הטפח האחרון, הרי זה עצמו קושיה על רש"י. אלא שלשיטת רש"י ניתן לומר, שאין דרך בני אדם לבנות מחיצה למחצה, אלא שבשעה שמתחילים לבנות את הכותל גומרים אותו ולא מפסיקים לבנותו לפני הטפח האחרון. וממילא לא היה שייך לומר שכאן היה יוצא פטור בבית הדין, כי אין מציאות כזאת של מחיצה רביעית למחצה.

## היכולת לאמוד את דעתו של אדם היא כל כך חזקה, עד שאינו יכול לטעון טענה פרטית, שלא הייתי עושה כך

[התוס' בכך שאמרו בדעת ר"י "היינו טעמא", ולאחר מכן מבארים כי ובקונטרס פירש, סימן שעלינו להבין לא רק את צד החיוב כעת, אלא את צד הפטור. כי כל עוד לא מתרחש שמירה של ד' רוחות, הרי די לו בשמירה של זוז. ורק על הרוח הרביעית מתקיים לנו

**הא מקיף - פטור**,  
ש"מ זה נהנה וזה לא חסר - **פטור**,  
ודחי,  
'שאני התם',  
דא"ל לדידי סגי לי בנטירא בר זוזא'.

**מיהו יש לדחות**,  
דה"ק,  
לדידי - סגי לי בנטירא בר זוזא,  
**הלכך פטור מלסייע** לד' רוחות,  
**אבל רביעית - יסייע**,  
**דאין לך אדם שלא יסייע לרביעית**,  
**שיהיה גדור** מארבע רוחותיו.

**על מנת להבין את דברי התוס', אשר מביאים גירסה אחרת, יש להבין תחילה את גירסת הגמרא שלנו**

לישנא אחרינא: לשון אחר מפרשת הפוך:  
מקיף וניקף איכא בינייהו - יש ביניהם.

תנא קמא סבר: אם גדר מקיף את הרביעית, נמי יהיב ליה.  
ורבי יוסי סבר: דוקא אם עמד ניקף וגדר את הרביעית הוא דיהיב ליה. לפי דגלי דעתיה, שגילה דעתו דניחא ליה, שנוח לו בגדר. אבל אם גדר מקיף, לא יהיב ליה מידי, אינו נותן לו כלום.

ועל כך באים התוס' ומביאים גירסא אחרת, בדעת רבי יוסי, שאם גדר המקיף, במקום לסבור שלא נותן הניקף דבר, גירסת הגמרא כפי שהיתה בפני התוספות היתה "לא יהיב ליה - אלא דמי רביעית". יש לשים לב, כי ההתחלה לא יהיב ליה היא שווה, ורק במקום כלום, בגירסא זו מובא אלא דמי רביעית. כי תמיד שינוי גירסא הינו במשהו מועט במילים, רק שמשמעות הדין ממש משתנה. מאחר והניקף רק עומד כביכול אדיש, ולא עושה דבר, הרי לפי גירסת הגמרא שלנו - מאחר ולא הראה כל נכונות, אכן לפי שיטת רבי יוסי אינו משלם דבר, ואילו לפי הגירסא שהתוספות מביאים, הוא אמנם משלם, אלא רק את דמי הרוח הרביעית.

**התוס' מביאים דאיהו מסוגיית זה נהנה וזה לא חסר, שהניקף פטור לגמרי, שהרי אינו זקוק לגדרות יקרות**

התוס' מקשים על הגירסא שהיתה בפניהם, ומנסים לומר, על פי הגמרא במסכת בבא קמא, כי קיים כלל של זה נהנה וזה לא חסר - פטור. ונקדים לראות את מהלך הגמרא שם. ת"ש, א"ר יוסי: אם עמד ניקף וגדר את הרביעית - מגלגלין עליו את הכל; טעמא דגדר ניקף, הא מקיף - פטור, ש"מ: זה נהנה וזה לא חסר - פטור! שאני התם, דאמר ליה: לדידי סגי לי בנטירא בר זוזא.

נכון שהמקיף עמד וגדר את כל ארבעת הרוחות, אבל הוא עצמו נהנה מכך, שהוא מעוניין שכל שדותיו יהיו גדורים. כלומר, מצד עצמו הוא היה זקוק לכל ארבעת הרוחות. ומאחר והמקיף עשה זאת רק לעצמו - הרי הוא לא חסר דבר. ואילו הניקף אינו נדרש לשלם, על מה שהוא נהנה. ויש לדייק במילות הגמרא שפטור - משמעו פטור לגמרי. אלא שדוחה

תנא קמא, שבא להקל יחייבו רק לפי דמי קנים בזול, בעוד שלפי רבי יוסי הכל, פירושו מלוא ההוצאות שהוציא.

**הלשון האחרונה בהבנת מחלוקתם של תנא קמא ורבי יוסי בשיטת חייא בר רב - הוא נושא התוס'**

לגבי שיטתו של חייא בר רב, הגמרא הביאה כמה הצעות על השאלה מה החילוק בין תנא קמא לרבי יוסי. והתוס' דן בלשון האחרונה.

לישנא אחרינא: לשון אחר מפרשת הפוך:

מקיף וניקף איכא בינייהו - יש ביניהם.

תנא קמא סבר: אם גדר מקיף את הרביעית, נמי יהיב ליה.

ורבי יוסי סבר: דוקא אם עמד ניקף וגדר את הרביעית הוא דיהיב ליה. לפי דגלי דעתיה, שגילה דעתו דניחא ליה, שנוח לו בגדר. אבל אם גדר מקיף, לא יהיב ליה מידי, אינו נותן לו כלום.

**דיוקי הלשון במשנה הם המפתח להבנת הלשון האחרונה בגמרא, שפתאום רבי יוסי כאן הוא המיקל**

[התוס' פותחים בשאלת אף-על-גב שהיא קושי שניתן לתרצו בקלות. עד עתה הוכחנו כי רבי יוסי הוא המחמיר. יתירה מזו, לשון המשנה, את הכל - הוא עצמו מוכיח זאת. וכפי שביארנו בתחילה בהבנת דברי רב הונא, גם ראינו כי לפי תנא קמא ישלם רק דמי קנים בזול. ואילו כעת הגמרא התהפכה, וכאן רבי יוסי הוא המקל, שאפילו לא יצטרך לשלם לו דבר. וראשית מדגישים התוס', שאכן זו המציאות "להך לישנא - לא הוי הכי". שמאחר שכאן רבי יוסי יפטור לחלוטין אם יעשה זאת הניקף. כי ההסתכלות שלו, אינו רק על התוצאה, אלא מי עשה זאת.

דיוקם של התוס' הוא על לשון המשנה, שמאחר ובתחילה הנושא היה המקיף בלבד, ואילו אצל רבי יוסי חל מהפך, ואם עמד חייבים אנו לדייק ולומר, שמדובר על הניקף. שהוא בא לנצל את שלושת הגדרות שנבנו - ורק אז הוא ישלם את הכל. כי הוא הפך להיות שותף בכך, ועשה זאת מרצונו. אבל אם יהיה זה המקיף - על כך לא אמר רבי יוסי כלל את דבריו. וזו משמעותה של לשון זו.]

[דף ה עמוד א]

**הגה"ה כתוב בספרים 'אבל מקיף לא יהיב ליה אלא דמי רביעית' -**

וקשה,

**דמנלן דיהיב ליה אפילו דמי רביעית,**

**דילמא לא יהיב ליה כלל.**

**וכן משמע,**

בפרק כיצד הרגל (ב"ק דף כ: ושם ד"ה טעמא),

דקאמר 'טעמא דגדר ניקף,

## ואי לא דאינא לך כרב הונא אליבא דר' יוסי

-

### קצת היה נראה,

שלא להפחידו היה אומר כן,

### מדלא קאמר,

ואי לא מגבינא לאפדנא מינך,

או מחינא לך בסילואה דלא מבע דמא.

### ואף על גב,

דבלולב הגזול (סוכה דף לד: ושם ד"ה ולדרוש),

אמר שמואל להנהו דמזבני אסא,

אשוו זבינייכו,

ואי לא - דרשינן לנו כר' טרפון,

ובעי למימר התם,

דלהפחידם היה אומר כן.

### הכא נראה,

דהכי ס"ל כדפירש רש"י,

### ועוד,

מדקאמר ליה זיל פייסיה,

במאי דאיפייס,

משמע דמן הדין היה לו יותר,

אם לא בשביל שכבר נתפייס.

מושג האיום או ההפחדה – היא על מנת ליצור תוצאה  
שהוא חפץ בה, באופן מלא או אף חלקי

[אחד הכלים שחשובים בלמדנות הינו מושג האיום. הפחדה או איום הוא מעשה, שבפועל לא נעשה, אולם מעצם זה שב"כוח" הוא יכול לעשות זאת, זה כבר גורם לשני לשנות את מעשיו. כח ההפחדה נועדה על מנת לגרום לשני שיעשה את מה שהוא רוצה שייעשה. התוס' משתמשים עם העניין של ההפחדה יותר מפעם אחת, ואכן הם עצמם שולחים כאן לעוד תוס' שהשתמשו בעיקרון ההפחדה. אלא שגם האמירה גורמת לבצע אפילו מעשה חלקי, ולא דווקא שלם. ואחרי שיש לנו יסוד זה כפתיחה ניתן לראות את מהלך התוס'.

עיקרון נוסף, הוא הפשרה. מטרת הפשרה הינה להשיג תוצאה חלקית, ואף היא קשורה באיום. כי בעצם האיום נועד ללכת עד הקצה. אולם, מאחר וקיים האיום שהוא יכול לקבל יותר, שווה לו לקבל את הפשרה בקלות. שאם לא כן יוכל הוא לקבל מעיקר הדין יותר.

וממסקנת התוס' אנו רואים כי ההפחדה הוא על משהו שאינו ממש אמיתי. כי אם זה באמת נכון, ניתן לומר מה שנכון, וממילא הוא משיג זאת. אלא ההפחדה

הגמרא, שאולי יש לסבור כי אפילו בזה נהנה וזה לא חסר הוא כן חייב. אלא מה שכאן הטעם לפטור אותו, הרי אנו אומרים מטעם אחר, שמלכתחילה המקיף עשה לעצמו הוצאות יתר, כי עם היות והוא נהנה מהגדר, אלא שהיה יכול להסתפק בפחות מכך, אלא בגדר של קוצים שמחירה זו אחד בלבד. ואם כן גם למסקנת הגמרא אינו נדרש לשלם אפילו לא את דמי הרביעית, שאין לו צורך בה. ואז הוא בגדר של אינו נהנה, והכוונה מעצם זה שהרוח הרביעית הינה מכותל משובח.

התוס' שם משווים לסוגיה אחרת, של מי שדר בחצר של חבירו, אלא שהיא חצר שלא היתה עומדת להשכרה, ולכן אינו מחסר דבר מחבירו, ולא הראה שנוח לו במציאות של החצר. ואילו כאן כאשר הוא בעצמו הקיף, הרי הוא הראה כי נוח לו בג' הרוחות הקודמות שעשה חבירו. כלומר כל הדגש הוא שיש כאן גילוי דעת מבחינתו שהוא נהנה, וכאן הסיבה לפטור, שאין לו גילוי דעת כלל. והתוס' שם מדברים על השלב הראשון בגמרא, שאכן ראוי לפוטרו כליל.

המרתת התוס' היא על ידי הסברא המוצקה, שבגדר של הוכחה על דרך השלילה, לא רק שאין לך אדם שאינו נהנה, אלא שלא יסייע

[מילת המפתח של התוס' מבוססת על אומדן דעת וודאית שלנו, והיא כמעט כמו הביטוי בגמרא של אנן סהדי, והוא "אין לך אדם", ביטוי המופיע עשר פעמים בכל התוס' בש"ס.

כי המסקנה לעיל היתה, שכל המאמר שהוא יכול להסתפק בשמירה שעלותה היא רק זוז, באה להראות שאינו נהנה, ולכן הוא פטור. וחשבנו לפוטרו לגמרי, שהרי אנו סוברים כי אפילו דמי רביעית לא מגיע לדרוש ממנו, שהרי אינו נהנה.

וכאן התוס' דוחים, כי ברור שהוא כן נהנה, ולכן לא ניתן לפטור אותו לחלוטין, כפי הגירסא שקיימת אצלנו. אלא בכל זאת לא ניתן לחייבו על כל הארבע רוחות, אבל מאחר וברור לנו כי הוא נהנה. וכאילו התוס' באים ומספרים שדבר זה כל אחד יודע, שזה הרי טבע כל אדם, ואין אפילו אחד שיכול לטעון, שאני לא נהנה. אמנם מחייבים אותו בשל כך רק דברי הרביעית, עם היותו גזור מכל ארבע רוחותיו, ואכן פוטרים אותו מהשאר.

יתירה מזו, וכעת זה אפילו העיקר. אם מקודם תמיד חיפשנו שגם הוא יוכיח כי הוא שותף במעשה, ולא רק באופן רעיוני, הרי הדגש אינו על שאין לך אדם שאינו נהנה, כי אם שאין לך אדם שלא יסייע. ונמצא כי אף שב"פועל" הוא לא יסייע, הרי מאחר וב"כוח" ברור לנו, ואנן סהדי שהוא היה אמור ורוצה לסייע. הרי זה עצמו מספיק על מנת לא לפטור אותו לחלוטין, כי אם הוא היה יוזם יותר - היה נדרש להיות שותף מלא, וכאן הבנה זו, מחייבת לעשותו שותף חלקי.]

## יש להבין את שלושת המקרים שיובאו בתוס', על מנת להבין את מהלך ההפחדה

התוס' מבארים כי מושג ההפחדה הוא ליצור איום, שהוא מעבר לאמת, כלומר, מאחר והינך עבריין, רשאים אנו כדין וכבית דין ליצור עיוות ההלכה כנגדך, אפילו עם שקר, על מנת שאתה תנהג כראוי. ויש כאן שלוש דוגמאות להנהגה כזאת.

הדוגמא הראשונה, רב נחמן בהיותו דיין, מאיים על שומר המסרב להשיב את הפיקדון, שאפקיע ממך את ביתך, שהרי הפקר בית דין - הפקר. וזכותם לנהוג בהנהגה שאינה על פי הלכה. סוגיית מגבינא לאפדנא מינך הינה במסכת ב"מ ל, א.

הדוגמא השנייה היא שאדם שקנה קרקע מאשה גוססת, אלא שלאחר הקניין היא החלימה. והוא מבקש ממנו שיחזיר לה את הקרקע. וכאן נתנו חכמינו הגדרה ציורית לפעולת החרם, שנכה אותך בענף שאין בו קוצים, ואינו מוציא דם. והמעשה של "מחינא לך בסילואה דלא מבע דמא" מובא ב"ב קנא, א.

הדוגמא השלישית היא שלגבי קיום מצוות ארבעת המינים קיימת מחלוקת תנאים איזה הדסים נדרשים לקחת. מעיקר הדין סובר רבי ישמעאל שאת שלושת ההדסים אנו יכולים להביא שניים קטומים, כלומר שראשי העץ שבורים, אלא שנדרש אחד לא קטום. רבי טרפון הסובר שאין גדר של הדר בהדס, ולכן ניתן שכל השלושה יהיו קטומים, ואילו רבי עקיבא מסתפק בהדס בודד, אלא שלא יהיה קטום.

ושמואל איים על מוכרי ההדסים, שהפקיעו מחירים, כי מאחר והעם נוהג להביא כימינו שלושה הדסים שאינם קטומים, שאם לא יורידו את המחיר, הרי יפסוק בשיטת רבי טרפון, עם היות והוא עצמו אינו סובר שכך היא ההלכה, שאפילו אחד מההדסים לא נדרש להיות שלם, ועם מציאות כזאת, העם יוכל לקנות כמות אדירה, ואז המחיר יצנח. (וכמו שניתן לפסוק לא לאכול דגים בשבת, אם הסוחרים מפקיעים את מחיר הדגים, רק מאחר והם יודעים כמה אנו מוכנים להוציא על מצווה, הרי כשמשמיטים את הידור המצווה, שהרי אין חובה מהתורה לאכול דג לשבת, ואז הסוחרים ייתקעו עם הדגים).

## מאחר ורבא השתמש באמת להשיג פחות מהאמת, הרי זה הפוך מגדר ההפחדה בה אין משתמשים באמת, על מנת להגיע אל האמת

התוס' מוכיחים, שהרבה יותר נראה, שלא היה כאן איום ממשי והפחדה. שהרי ההפחדה היא לבצע דבר שלא ראוי, על מנת לגרום לשני, שיעשה כראוי. וכאן התוצאה המושגת היא עוד פחות ממה שעל פי דין מגיע לו. ומביאים שכך רש"י אף אומר, שרבא אומר לרוניא, טוב לך שניאות להתפייס, כי ההלכה היא שאתה צריך לשלם יותר, וכן פסק גם רבינו חננאל.

כך שכאן לא יתכן לאיים, ועוד במשהו חריף ושיקרי, כדי להוציא לאור את הדין לאמיתתו, אלא הוא יותר כעצה טובה והנהגה של גדלות של גדול הדור (רבא) הדואג לעני, ואומר לו, כי בכלל ראוי לו מהר להתפייס. ובתוך המילה של פיוס, זו הסכמה שמוכן הוא לקחת ממך משהו שהוא פחות ממידת

הוא במשהו שאינו אמיתי. ורק מאחר והשני חושש ממנו, הוא מצליח להגיע למה שרצה.

אבל כאן לא ניתן לומר הפחדה, כי אדרבא, עוד הוא השיג פחות ממה שללא ההפחדה היה יכול לקבל. אלא היא רק כעצה שיחטוף את הפשרה מהר, כי הפסק אינו לטובתו. כך שהאיום רק הואיל, על מנת שעם אדם כה קשה, יצליח להגיע לאותה הפשרה. כי הפשרה איננה האמת לאמיתתה. אבל בהתחשב עם סוג האדם העומד מולו, זה היה משתלם לשני הצדדים. שמה לו להתעצם עימו בדין.

אך מצד שני גם היה ניתן לומר, שמאחר ומדובר היה על עני (רוניא, כמשמע מהמשך הסוגיה), זה היה בתור וויתור. והדין במקרים כאלו, גם הוא אינו צריך להתעקש בדין, בבחינת ייקוב הדין את ההר, אלא מכיוון שכאן אפשרי למחול, יכל להסכים גם למציאות שרבינא, שכפי הנראה ידע את הדין, ואעפ"כ רשאי הוא למחול, ובפרט שמסופר שרק רוניא בא לרבא, ולא שזה נעשה בגדר פסק דין ממשי.

## הסיפור על רוניא ורבינא, שהקיפו מארבע רוחותיו, ופסיקתו של רבא

הגמרא מרבה להשתמש במקרה ממשי. כי מסיפור חי, אנחנו רואים דברים רבים. רבינא הקיף את שדותיו של רוניא מארבע רוחותיו, ובא לדרוש ממנו השתתפות בהוצאות, לפי הכלל שהכל לפי מה שגדר. אלא בטענה שאין לו כל צורך לשמירת שדהו, ביקש לפחות שייתן לו דמי קנים בזול, אלא שגם לפשרה זו לא הסכים. כעת הוא מבקש בקשה שלישית, שייתן לו לפחות את שכר השמירה של שומר לשדך, שאת זה בוודאי שחסכתי ממך, ואם כן זה מגיע לי. והגמרא בתמציתיות חוזרת על אותו הביטוי "לא יהיב ליה". מה שמראה בצירוריות, כי פשוט אין כאן עם מי לדבר.

אלא שהתנהגות כה זלזלנית מחייבת להתנהג כראוי עם אותו אחד, ולתפוס אותו על חם. וכאשר ליקט תמרים משדהו, שלח רבינא את אריסו, על מנת שייקח ממנו אשכול תמרים שלא הבשילו. אלא שאז רוניא הרים את קולו, על מנת שלא יעז לקחת. אלא שבדיוק לזה חיכה רבינא, שהוא הוציא ממנו גילוי דעת, שכן נוח לו ויש לו צורך בשמירת הדקלים. ואפילו לא יהיו כאן אנשים הבאים לגנוב, גם מהן הינך נדרש להגנה, מה שאתה מקבל מהגדרות. וגם כאן התחכם רוניא ואמר, מספיק לי לצעוק על העיזים על מנת להרחיקם, ואין לי צורך בגדר. אלא גם כאן הכשיל את עצמו, כי מישהו צריך לצעוק, וזה בדיוק השומר.

כעת הגיע רוניא אל רבא, והתייעץ מה עליו לעשות, ומה הדין. ענה לו רבא, לך והתפייס עם רבינא, ושלם לו את שכר השומר, שאם לא כן, אדון לך, כרב הונא לשיטת רבי יוסי, שנדרש לשלם מחצית מההוצאות של מה שגדר, כי כך ההלכה. כלומר, אדם שהסכים לקבל פחות כפשרה, זה מותר, שהרי אדם יכול לוותר על מה שמגיע לו.

הכא נמי,  
מאי טעמא דינא דבר מצרא?  
משום שיהיו כל שדותיו סמוכין,  
שיוכל לחורשן בבת אחת,  
**ולכך הוא מצרן מרוח אחת,**  
כמו אתה מג' רוחות.

וה"ר אברהם פירש,  
דהך ארעא דזבן רוניא,  
אמיצרא דרבינא,  
היינו אמצרא דאותן שדות,  
שהיה רוניא אריס בהן,  
כדאמרינן 'רוניא - שתלא דרבינא הוה',  
וה"ק ליה רב ספרא לרבינא,  
**אף על פי,**  
**שאינ לרוניא בגוף הקרקע כלום,**  
**מכל מקום,**  
**הואיל שהוא עובדן,**  
**הרי הוא מצרן סמוך,**  
כמו דאמרי אינשי,  
**ארבעה לצלא,**  
**נותנין ד' זוז על העור,**  
**וכמו כן צריך ליתן לצללא,**  
**לאומן המעבד את העור.**

**רבינא הוצה לסלק את רוניא מדין בר מצרא, ואומרים  
לו ברמז, שדאוי להשאירו ולדחם עליו**

הגמרא מספרת סיפור נוסף בין רבינא ורוניא. ומאחר ורוניא  
קנה שדה הצמודה למיצר של רבינא, סבר רבינא לסלקו, בכך  
שייתן לו את ערך השדה, משום דינא דבר מצרא. אמר לו  
רב ספרא בריה דרב ייבא בנו של רב ייבא לרבינא: עשה  
הישר והטוב בעיני ה' ואל תסלקהו, שהרי רוניא רצען עני  
הוא. לפי שהוא קונה עורות ונותנן לעבדן שיעבד אותם, ואחר  
כך עושה מהם מנעלים למוכרן בשוק. והרי אמרי אנשי,  
הבריות אומרות: ארבעה זוזי לצלא ארבעה זוזי - לצללא,  
כלומר, ארבעה זוז משלם הסנדלר עבור העור עצמו וארבעה  
זוז נוספים הוא משלם למעבד העורות. ואם כן, הריוח שלו  
הינו מועט ביותר. עשה אפוא עמו הישר והטוב והשאר לו  
את השדה לפרנסתו. ופירשנו הסוגיה לשיטת רש"י.

**סוללת קושיות מכריחה אותנו למצוא מהלך חדש בכל  
הסוגיה, שממילא כל הקושיות יסתלקו מאליהן**

[התוס' בשם רבינו תם מקשים ארבע קושיות על  
פירוש רש"י. וכפי שלמדנו, שכאשר יש סוללת  
קושיות, הרי אין הכוונה לענות על כל אחת מהן בפני  
עצמה, אלא שזה מכריח אותנו לבאר את כל מהלך  
הסוגיה באופן מחודש - מה שממילא כל הקושיות יפלו  
מאליהן. ואכן מילת המפתח בפירוש ר"ת "היינו" - יש  
כאן מציאות אחרת ממה שחשבת בתחילה.

הדין. אלא שרבינא, לפחות רצה, שמשוהו ייתן לו, שהרי  
קיימת סברא זו בהלכה, ורק שלא נפסקה להלכה. (ואגב מאחר  
והוא הלך לרבא, מוכח שזה אינו רבינא חבירו של רב אשי).

ועם היות שהתוס' מציגים את המקרה של ההדסים  
כשאלת אף-על-גב, שאין בה קושי אמיתי, ששם הגמרא קראה  
לזיה הפחדה, הרי מאחר וכאן ההלכה היא כן כרבי יוסי לפי  
שיטת רב הונא, יותר נראה לבאר, שהמילה הפחדה כלל אינה  
קיימת.

## ארבעה לצלא כו' -

**לפירוש הקונטרס מקשה ר"ת,**

[הא] **אין מרחמים בדין.**

ועוד,

דקאמר **'סבר רבינא לסלוקי',**

**משמע שטעה רבינא.**

ועוד,

מה שייך **כאן** האי מעשה,

**אי משום דאירי ברבינא ורוניא,**

**לייתי נמי מעשה דהמקבל (ב"מ דף קט.).**

'רוניא שתלא דרבינא הוה'.

והנך תרי עובדי דשמעתין - לייתי נמי התם.

ועוד,

**ד'צלא' הוא עור,**

כדאמרינן (מו"ק דף כז.),

'מאי דרגש - ערסא דצלא'.

ואומר ר"ת,

ד'זבן ארעא אמיצרא דרבינא',

**היינו** אמיצר אותם שדות,

דאקפיה רבינא מארבע רוחות,

והיה רבינא - מצרן משלש רוחות,

ורוניא - מרוח אחת.

**ואף על גב דאמר בהמקבל (ב"מ דף קח:),**

הני ארבע בני מצרא,

**דקדים חד מינייהו זבן,**

מאי זבן - זבן,

מ"מ **סבר רבינא לסלוקי,**

**משום** שהיה מצרן מג' צדדין,

ורוניא **רק מרוח אחת.**

א"ל רב ספרא,

'אמרי אינשי - ארבעה לצלא',

**פירוש,**

לעור גדול - צריך ליתן לעבדן ד' זוזי,

'וארבעה לצללא' - עור קטן,

**כלומר,**

צריך ליתן מן הקטן כמו מן הגדול,

**שיש טורח בקטן כמו בגדול;**

כללא דמילתא: כל פסידא דלא הדר, שאי אפשר להחזירו ולתקנו, כמותרין ועומדין דמי. ועם היות ויש כלל, הרי כאשר הדוגמא מומחשת, הרי ממקרה אחד מאירים על המקרה השני, כי מלמד תינוקות הרי הוא כמו גנן.

### מאחר והדרגש עשוי מעור - לכן דיניו שונים באופן כפיית המיטה לאבל

לגבי השאלה הרביעית, הגמרא בסוף מסכת מועד קטן מבארת כיצד בבית האבל צריכים לכפות את המיטות. כי אתא רבין אמר ליה ההוא מרבנן, ורב תחליפא בר מערבא שמייה, דהוה שכיח בשוקא דגילדאי: מאי דרגש - ערסא דצללא. מיטה העשויה עור, והקילו בה, שאין צריך לכפותה לגמרי, אלא מתיר את רצועות העור והוא נופל מאליו, מכיוון שחששו לקלקול העור. והואיל ואין הדרך לשכב עליה, מצאו דרך להקל בה.

### ר"ת מבאר כי שניהם היו בעלי המיצר, רק שרבינא מג' רוחות ורזניא מצד אחד

כפי שביארנו, הרי מאחר והימצאות של כל השאלות היא המחייבת אותנו לצייר הבנה חדשה. רבינא היו ל ג' שדות ואילו רזניא שדה יחיד. ובכך הם קושרים זאת לסיפור הקודם, ומתבארת השאלה השלישית, שרק סיפור הקשור יש להביאו בסמוך. הסברא של רבינא היתה, שמאחר והוא בעל יותר שדות - הרי מגיע לו. ואמנם שבמקרה וכל אחד מהם מצרן, הרי לא הולכים אחר הכמות, אלא כל אחד מהם יש לו את התואר של בעל המיצר. ואילו הוא טעה. שהרי ההלכה, שאם אחד קדם, זו זכותו ולא ניתן לסלקו. ואפילו אם יש כאן רוב שדות.

### הגמרא במסכת בבא מציעא מוכיחה שאף שיש ארבע מצרנים - הרי ברגע שקדם האחד - הוא זכה

ונביא את הדין שהאחד מבעלי המיצר, אם קנה - וזכה. הני ארבעה בני מצרני שהיו שדותיהם סביב שדה אחת, דקדים חד מינייהו וזבין את השדה, זביניה זביני וזכה בה.

ואי כולוהו אתו בהדי הדדי, ותבעו את המוכר שימכור להם מדין בר מצרא, פלגו לה בין כולם באופן שכל אחד נוטל את החלק בצורת משולש הסמוך לחלקו, שהיא זיל, לך לקרנות, ולכן נקראת קרנויל.

### ביאור המשל של רב ספרא ארבע לצלא ארבע לצללא, שהוכיח לרבינא, שלא ניתן לסלק את רזניא

כעת נותר לנו להבין, את מהלך הגמרא עם רב ספרא. שאמר לו כפי שנדרשים לתת לעבדן על עצם השימוש בעור, בין אם הוא גדול (ואז נקרא צלא), ובין אם הוא קטן (ואז נקרא צללא), כי התשלום הוא לא על חומר הגלם, אלא בעיקר על הטירחא, ולכן התשלום שווה בשניהם. וכמו כן גם כאן, כל הדין של בר מצרא הוא מצד ועשית הישר והטוב, שיוכל לחרוש את שדותיו בבת אחת, ואם כן הטוב הוא על העיקרון, שבזה שניהם שווים.

### פירוש הרב אברהם - עם היות רזניא רק אריס - מגיע לו

גם לפי פירוש זה, אין זה בבחינת צדקה, אלא כך הוא הדין. וכרגיל, פותחים באותה מילת מפתח של הבהרת

כי אנחנו צריכים לבאר כיצד אכן היתה סברא הגיונית ביותר לרבינא לסלק את רזניא, אך מצד שני, המעשה שלא נעשה אינו מצד רחמים וצדקה, אלא אכן היה אסור לרבינא לסלקו. וכן צלא אינו הרצען, אלא העור עצמו.

וכל זה יהיה באופן שיובן המשל שנאמר לרבינא. כי הרעיון בהבאת המשל מה שמורגל בפי הבריות, הוא לא עצם המעשה המובא בו, כי אם שהרעיון של המשל, יהיה בדוגמת המקרה שלנו. ומאחר ולא הובא כאן כי רזניא היה הגנן של רבינא, ניתן אף לבאר בלי ידיעת מעשה זה, לשיטת ר"ת שהקשה, או אף אם מרבית הקושיות יתורצו, יהיה ניתן לבאר גם בהסתמך על מידע זה, וכך פירשו הרב אברהם.

### קושיות ר"ת על פירוש רש"י

קושיה ראשונה, שאין מרחמין בדין. ואם כך צריך לנהוג, הרי לא מצד וותרנות נדרש רבינא לוותר. קושיה שניה, מהמילה "סבר", שהיא רק סברא, וכאילו משדרת שכל עלה בתחילה במחשבתו רק בבחינת ההווא אמינא, הרי מזה עצמו משתמע, שרבינא מצד עצמו טעה, והיה נדרש לתקנו.

השאלה השלישית הינה שהגמרא זה לא אוסף סיפורים, כך שהסיפור האחד קשור בשני, שאם כן, הרי יש לנו סיפור נוסף על שרזניא היה הגנן של רבינא. והוא עומד במקום אחר בפני עצמו.

והקושיא הרביעית, שצלא איננו הולך על האדם, בבחינת שהוא עבדן, או רצען, כי אם על ה"חפצא", וכפי שמביאים התוס' ראייה, שהגמרא מבררת מה זה דרגש? ועונה שהוא עשוי מעור, ואז משמעות המילה צלא הינה עור.

### סיפור המעשה עם רזניא על היותו גנן של רבינא, וסילוקו מכיוון שגרים הפסד, שאינו חוזר ופיטרוהו בצדק

ראוי להביא את הסיפור בגמרא שהובא בתור השאלה השלישית. רזניא [שם אדם], שתלא דרבינא הוה. ואירע שחלק מהאילנות אפסיד. סלקיה רבינא לרזניא מעבודתו כשתלא.

אתא רזניא לקמיה דרבא: אמר ליה, חזי מר, מאי קא עביד לי, מה עשה לי רבינא, שסילקני מעבודתי שלא כדין!

אמר ליה רבא: שפיר עביד!

אמר ליה רזניא: והא לא התרה בי!

אמר ליה רבא: שתלא המתרשל במלאכתו, לא צריכא להתרות בו, לפי שכל זמן עבודתו, הוא כמותרה ועומד, שאם יתרשל יסולק מעבודתו.

רבא לטעמיה, דאמר רבא: מקרי דרדקי, מלמד תינוקות המתרשל במלאכתו, הוי הפסד שאי אפשר לתקנו, משום שהתינוקות כבר נתרגלו בשיבושם.

וכן שתלא, גנן שהתרשל במלאכתו ונפסדו חלק מהאילנות,

וטבחא, שוחט שנתבלה בהמה תחת ידו,

ואומנא, מזהל תינוקות, וספר מתא, סופר העיר, כולן, כמותרין ועומדין דמי. ואפשר לסלקם ממלאכתם ללא התראה.

ולכן מאחר ובחירה המשנה לנקוט לשון זו, מעמידים התוס', כי המציאות היתה ברורה לנו. שאנו יודעים, כי אחד הצדדים, בא אל חברו והפציר בו לבנות, והחבר סרב, למרות שזאת היא זכותו. ועצם ידיעת מציאות זו, היא לבדה כבר יוצרת לנו את החזקה שלא נתן.

נראה לי, שיש להבדיל בין הגדר של כותל, במקום בו לכתחילה אין כלל חיוב, ואז מי שבונה עושה על כך חזית, למציאות המתוארת כאן. שעל אותו כותב קיימת חובת בנייה, אלא רק עד ארבע אמות, ומעליה, ידוע לכל, שיש פטור. ולפיכך, אין כאן בתמונה כל גדר של בניית חזית, הבאה להוכיח דבר מה. ולכן אם יבנה השני כותל, וינצל שחבירו הראשון בנה מעל גובה ארבע אמות, הרי קיימת לו חזקה, שהשני לא נתן לחלק הכותל שהוא מעל ארבע אמות.

**מה שלא חייבו אותו בפועל תחילה - הוא שיוצר את החזקה הברורה שלא נתן**

[התוס' באים לסלק טענה אפשרית של מיגו. הרי לכאורה, מאחר וכבר בנוי הכותל, הוא יוכל לומר כי פרעתי במיגו שאני בעצמי בניתי. אלא שמיגו מבוסס על יכולת טענה מציאותית. ומאחר ואנו טוענים, שכבר היינו בסרט הזה, שבאו אליך, ולא רק שלא בניתי, כי או ללשון שהצד האחד הפציר בך, לשון מסרהב, ובין על הלשון המדגישה מה שאתה סרבת, הרי מוכח שכבר ניסו לחייב אותך בעבר. ומילת המפתח לכך היא "איירי כגון דידעין".]

ומכאן שאמנם אז יצאת שלא חייבו אותך לשלם, אך אינך יכול כעת להפך את היוצרות, ולטעון שנתת. כי בעצם יש כאילו חזקה הפוכה כנגד נסיון אמירה כזאת שלך. ומאחר וזו המציאות, הרי מלכתחילה לא נייעץ כלל למי שבונה מעל ארבע אמות לעשות חזית. "ואין צריך להעמיד" בשעשה חזית.

**אף על פי שלא נתן עליו את התקרה מגלגלין עליו את הכל -**

אף על גב, דזה נהנה וזה לא חסר - פטור, מ"מ כיון דגלי דעתיה, דניחא ליה בהוצאה - חייב. וכן משמע נמי, בכיצד הרגל (ב"ק דף כ: ושם), דקאמר 'טעמא - דגדר ניקף, הא מקיף - פטור, ש"מ זה נהנה וזה לא חסר - פטור', ואפ"ה כשעמד ניקף - חייב, כן נראה לי.

אי נמי, הכא - זה חסר הוא, שגורם לו,

המציאות, לא כפי שחשבנו בתחילה אלא "היינו". וכאן מדובר שרוניא היה האריס, וכאן הרב אברהם מסתמך על הגמרא שאומרת שהיה גנן שלו. ומאחר והוא כבר עובד באותו מקום, עם היות ואין לו בעלות בקרקע, יש לו דין של מצרן סמוך. ולכן היה מקום לרבינא, שתהיה לו סברא אחרת. וכאן ביארו את המשל גם מעולם העור. וכאן צלא הוא על העור עצמו, וצלא הוא לאומן המעבד את העור. כלומר, התשלום מתחלק, כפי שבעולם נהוג לחלק, בין עבודה לנכסים. וכמו שבמשל שניהם מקבלים שווה, כך עם היות ורק רבינא הוא בעל הנכסים, הרי עצם היותו של רוניא שהוא מביא את כוח העבודה - בזה הוא שווה לו, ולכן לא ניתן לו לסלקו.

**מארבע אמות ולמעלה אין מחייבין אותו כו' בחזקת שלא נתן -**

**איירי, כגון דידעין,**  
דקדם חד וארציה לחבריה,  
והיה מסרב,  
**כדמשמע לי שנא,**  
'אין מחייבין אותו',  
**ולכן הוי בחזקת שלא נתן,**  
**וא"צ להעמיד בשעשה חזית.**

**מאחר ויש חיוב לבנות את הכותל שנפל עד גובה ארבע אמות, כל אחד בחזקת שנתן, ואין בכוח טענה לומר שרק הוא בנה**

המשנה לומדת, שלאחר שהיה כותל, אלא שנפל, מאחר ויש חיוב לסלק את היזק הראייה, הרי אנו מסתכלים על שנוצר מצב חדש. ומאחר ובארבע אמות כבר ניתן לסלק את ההיזק, החיוב עבור שניהם הוא לבנות כעת כותל של ארבע אמות בלבד, בלי כל קשר מה היה גובה הכותל הקודם. ומאחר וכאן החיוב הינו הדדי, הרי אנו תולים, שאף אחד לא יבנה ויעמיס על עצמו את מלוא ההוצאות, כאשר הוא זכאי לקבל השתתפות מלאה של חברו.

לכן, אם תהיה מציאות שאנו רואים כותל בנוי, ומגיע אחד וטוען טענה, שהוא לבדו בנה, אין בכוח הטענה לחזק את דבריו. אולי אכן זו היתה מציאות, כי לא תמיד האנשים משלמים את מה שהם מחוייבים, אך במקרה כזה, מאחר והשני בחזקת שהוא נתן, וחברו לא שתק לו, עליו להביא ראייה ברורה בעדים, על כך שתבעו ולא נתן לו.

**הידיעה שהיה ניסיון לבקש מחברו השתתפות שנתקל בסירוב - הוא עצמו ההוכחה, לכך "שהוא בחזקת שלא נתן"**

לעומת זאת, על המציאות מעל ארבע אמות הינה הפוכה. מאחר ואין לו כל חיוב, הרי אף אדם לא נהנה להוציא מכיסו, כשאינו מוכרח. ואפילו בחר אחד מהם כן לבנות מעל ארבע אמות, לא ניתן לחייב את חברו להשתתף. מדייקים התוס', כי אם אינו חייב, מהו הלשון אין מחייבין אותו. כאילו יש כאן איזה משפט, ונפקס שאינו נדרש לשם.



## הבנייה מלכתחילה גרמה לחבירו שיווצר לו חוסר, ולכן לא ניתן לפטור, כשיש הנאה ברורה

מסיימים התוס' בתירוץ שני, שלא סתם בנה הראשון מעל ארבע אמות. שאין זה סתם למניעת היזק ראייה, אלא הוא התאמץ שבכל מקרה לא יהיה מחבירו היזק. נמצא שאנו בגדר של היותו חסר. וכעת אם נצרף את מה שאמרנו שזה נהנה, נכנסנו לכלל של זה נהנה (שהרי כך גילה בדעתו, שנח לו ההוצאה), וזה חסר (שכל התוספת נבעה מכך שהגביה מעל ארבע אמות, כחלק ממניעת היזק ראייה למהדרין, ובלשון התוס' "שלא יהיה לו היזק ראייה בשום עניין ממנו"). ואם כן, הדין ברור שאין מה שיפטור אותו.

### הקובע זמן לחבירו -

אומר ר"י,  
**דוקא קובע זמן,**  
**אבל בסתם הלואה,**  
 לא חשיב ליה,  
 תוך שלשים תוך זמנו.

### מהלוקת אמוראים בפריעת חוב עוד טרם הזמן

אמר ריש לקיש: הקובע זמן לחבירו, ואמר לו פרעתוך בתוך זמני - אינו נאמן, ולואי שיפרע בזמנו. כלומר, ריש לקיש סובר, שאם האדם בחר לקחת הלואה, הרי ברור שלא יסלק אותה קודם הזמן, וכאילו יש חזקה, שכך היא התנגות וטיבו של אדם. ההוכחה לדבריו היא סברא חזקה, שזה טבע האדם, מאחר ואנו רואים כמה קשה לאדם לעמוד בחובותיו, וכשהוא פורעם בזמן, אנו עוד אומרים ברוך השם, ומסלקים אנחה. ובלשונו, הלואי שיפרע גם כשיגיע זמנו.

בניגוד לכך, עומדים צמד האמוראים בדעה אחידה, והפוכה. כן יכולה להיות מצאית כזאת שאדם יפרע בתוך זמנו. אביי ורבא דאמרי תרוייהו: עביד איניש דפרע בגו זימניה, זימנין דמתרמו ליה זוזי, אמר: איזיל איפרעיה כי היכי דלא ליטרדן. כלומר, מאחר ואביי ורבא סוברים, שאדם יודע שהנה נקרתה לפניו הזדמנות של הכנסה, הרי הוא מעדיף לממש את ההזדמנות להיפטר מהחוב, כי הוא חושש שמה, אם לא ינצל זאת כעת, עלול להיווצר מצב שבזמן שהוא באמת יודק לבסוף - לא יהיה לו. ולכן הוא כן יכול לטעון, שאכן פרע אף בתוך זמנו.

### התוס' מבהירים את דעת ריש לקיש, בחילוק לקביעת זמן ולסתם הלואה

[התוספות נוקטים בחילוק "דווקא .. אבל". ולכן הם מצמצמים את דברי ריש לקיש, כי רק אם נקבע זמן בהלואה, אז ינצל זמן זה עד תומו. בניגוד לכך סתם הלואה. שהרי כל הלואה, אף ללא זמן ברור שקבוע לה, יש לפרוע אותה. אלא שבאו חכמים ונתנו לאדם שלושים יום על מנת לפרוע אותה. וכאן הכוונה אינה שזה דווקא חודש, אלא עד חודש. ואכן אז אפילו ריש לקיש, מוכן שהאדם יאמר שפרעתי במהלך החודש, ורק פעולת קביעת הזמן היא היוצרת את הצעד הברור,

## שהגביה הכותל למעלה מד' אמות, כדי שלא יהיה לו היזק ראייה, בשום ענין ממנו.

### המשנה מדייקת מה הגורם לכך שמחייבים אותו בתשלום הכל, אף שהיה בתחילה פטור לגמרי

לומדת המשנה, שאם בנה האחד את הכותל מארבע אמות ולמעלה, הדין הוא שאין מחייבין אותו (כלומר, את חבירו) להשתתף. ורק אם לאחר שהגביהו הראשון, סמך לו השני כותל אחר כנגדו, כדי ליתן עליהם תקרה מכותל לכותל. אף על פי שלא נתן עליו עדיין את התקרה, מגלגלין עליו את הכל. לפי שגילה דעתו שנח לו בהגבהת חבירו. כלומר, נכון שאתה תמיד יכול לטעון, שאין לך כל חיוב, ואינך זקוק ליותר מארבע אמות, אבל ברגע שהינך עושה מעשה, שהוא עצמו הוכיח כי עצם הבנייה היא לטובתך - די בכך, על מנת לחייב אותך במלוא התשלום.

עצם

פותרים התוס', בהסתכלות הראשונה, שלכאורה קיים קושי, שעליו לבטח נתגבר (שאלת אף על גב שמייד תשובתה בצידה - מכל מקום). הייתי יכול לומר, שעדיין אין כל מקום לחיובו. כי בבניית הכותל ממול - יש לומר, שלא חיסר כלל את הבונה הראשון, ומה טעם כבר כעת מחייבים אותו על הכל? ובפרט שהראשון בחר מיוזמתו לבנות מעל ד' אמות, ובהחלטה זו, כלל לא היה שותף, ולא הוא היה זה שגרם לו להוציא בבנייתו מעל ארבע אמות.

ועל כך עונים בהסתכלות של ב"פועל" מול ב"כוח". אמנם כעת עוד לא הספיק ליהנות, שהרי טרם סמך את התקרה על הכותל שלו, אך כבר כעת מאחר ויש לו את האפשרות העתידית, כאילו הוא כבר רואה את זה לנגד עיניו. וכי למה טרח ובנה? אלא שבמעשה הבנייה שלו סמך כותל, הרי הוא מאותת, שהוא שמח בהוצאת השני כשבנה הכותל דווקא מעל ד' אמות. וזה הופך אותו לשותף. שלא יעלה על הדעת שחבירו יוציא והוא יהנה מבלי לשלם.

### גילוי הדעת, בצידוף מעשהו - מוכיח שהוא יצא מגדר זה נהנה וזה לא חסר שפטור, מכיוון שהוא כעת יזום מעשה חדש

[אחד הכלים המשמעותיים, שהתוס' מביאים על כך עשרות פעמים הוא גילוי דעת. ואכן התוס' כאן משתמשים עם אותו רעיון מה שנאמר בבבא קמא, שהגודר בעצמו את הרביעית, מגלה דעתו שנח לו בהוצאה הראשונית שעשה חבירו.

מביאים התוס' ראייה לדבריהם מהתוס' בב"ק: "שאני עמד ניקף, דגלי אדעתיה, דניחא ליה בהוצאה." ועם היות ובתחילה היה פטור, הרי גילוי הדעת לכאורה היינו יכולים לומר, שהרי מדובר בזה נהנה. הרי כאן יש כאן לא סתם הנאה, אלא הוא הוסיף ועשה מעשה, ואז זה מה שגורם את התשלום, השילוב בין המעשה המחודש, ועם הכוונה.]

שכאילו אומר, הלוואי שאעמוד בפרעון, ובוודאי שלא אפרע לפני].

## ובא בזמנו ואמר פרעתך תוך זמני אינו נאמן

ונראה לי,

**שיש עדים שחייב לו,**

**וקבע לו זמן,**

**דאי לאו הכי,**

**ניהמניה שפרעו תוך זמן,**

**במיגו דאי בעי אמר,**

**לא הלוית לי כלום,**

**או לא קבעת לי שום זמן,**

ולקמן מיבעי ליה

[דף ה עמוד ב]

אי אמרינן מיגו במקום חזקה.

ומ"מ **אין להוכיח מכאן,**

דקסבר ריש לקיש,

המלוה את חבירו בעדים -

אין צריך לפרוע בעדים,

**דאפשר דמיירי הכא,**

שהלוהו שלא בעדים,

**אלא הודה לו בפני עדים;**

**דאפילו למ"ד צריך לפרוע בעדים,**

**ה"מ היכא דהלוהו בפני עדים מעיקרא,**

**דלא הימניה אלא בפני עדים.**

ואם תאמר,

**מכל מקום ניפשוט מהכא,**

**דלא אמרינן מיגו,**

דאי בעי אמר פרעתך עתה.

ואומר ר"י,

דהא **לא חשיב מיגו,**

**כיון דמיירי,**

דקיימי ביום אחרון של זמן.

**ואף על גב דמסקינן,**

בשילהי דהשואל (ב"מ דף קב: ושם),

**דעביד איניש דפרע ביומא דמישלם זימניה,**

מ"מ **אין זה מיגו,**

**דלא חציף איניש למימר פרעתך היום,**

**אבל רגיל הוא לומר,**

פרעתך אתמול ושכחת.

## טענה שבא בזמנו ופרע, כאשר אין לו חייב - אין בה נאמנות, שהיא כנגד חזקה

המשנה דנה על שאם נפל הכותל, מחייבים את כל אחד ואחד מהם לבנות עד גובה ארבע אמות. ועל כן יש לו חזקה שנתן, ואם השני בנה לבדו, וטוען שהשני לא בנה - עליו להביא ראיה בעדים, שתבעו ולא נתן. ומצד שני, מאחר ואינו מחוייב לבנות מעל ארבע אמות, ובנה כותל כנגדו - הרי כאן מאחר ויש לו חזקה שלא נתן. כאן הציור הוא בדיוק הפוך, הוא זה שנדרש להביא הוכחה שנתן.

ועל זה פותחת הגמרא אמר ריש לקיש: מלוה הקובע זמן לחבירו הלווה, לפרוע לו את חובו. ומשהגיע הזמן תבעו לשלם, ואמר לו הלווה: פרעתך בתוך זמני, אינו נאמן! לפי שחזקה היא שאין אדם עשוי לשלם לפני זמן הפרעון, ולואי שיפרע בזמנו.

## יש להעמיד את דברי ריש לקיש, שיש דאייה ברורה על המציאות, שהיתה הלוואה המוגבלת בזמן

התוס' פותחים ומצמצמים את דברי ריש לקיש, שחייבים לומר שיש כאן שני דברים. האחד - שאכן היתה כאן הלוואה, ועל זה נדרש להביא שני עדים, והשני - שהלוואה זו היתה מוגבלת בזמן. שאם לא כן יש לו מיגו משני כיוונים, לומר שכלל לא היתה הלוואה, או שלא קבעת לי זמן. והגמרא בהמשך שואלת האם ניתן לומר מיגו של מה לי לשקר הוא יכול לטעון אף כנגד חזקה. (ועם היות שזו בעיא שלא נפשטא בגמרא, הרי הפסק בשו"ע (ח"מ טוען ונטען עח, א) שהוא רשאי להישבע על כך שבועת היסת במיגו של שלוש אפשרויות, לא היו דברים מעולם, לא קבעת לי זמן, או כבר עבר הזמן ופרעתך בזמנו).

## התוס' מצמצמים שרק בשעה שההלוואה עצמה התבצעה בעדים, יזקק לפרועו בעדים

מדייקים התוס', עם היות והעמדנו שיש עדים על כך שהיתה הלוואה, הרי יש לצמצם כי עדים אלו הם רק על עצם ההלוואה, אך לא על הפריעה. וכגון שהודה לו בפני עדים. ואז נוצר הבדל רציני בין אם מעשה ההלוואה היה בעדים, שזה הוכחה שמלכתחילה לא האמין לו, ולכן את גוף ההלוואה עשה בעדים, ומאחר ולא האמינו בתחילה, הרי גם את הפרעון הוא נדרש לתקן על ידי עדים. שאם לא כן, יש הוכחה רק על מעשה ההלוואה, ועל מנת שישתחרר מחובו, הרי הלווה עצמו מעוניין לפרוע דווקא בעדים. אבל מאחר ומדובר כאן שעצם ההלוואה לא היתה בעדים, הרי בשעה שהוא טוען שפרע בזמנו, אין לו נאמנות של עדים, כי הוא אינו מחוייב להביאם.

## עם היות והיה מקום לומר שהחזיר לו ביום האחרון - מוכיחים התוס' שאין על כך מיגו

מציעים התוס' מיגו אחר. שהרי אנו עומדים ביום האחרון, בו הוא רשאי להחזירו, ואז זה אינו נגד החזקה של אין אדם פורע בתוך זמנו. אדרבא, התוס' בפרק השואל מבארים כי קיימים מקרים, שהוא מעדיף לשלם דווקא ביום האחרון, כגון בפדיון הבן, שעד שיצא הבן מחשש נפל לא רוצה לשלם, או בשוכר, שמא יפול הבית. אלא שהתוס' מבארים, כי המציאות שאדם אכן יכול לפרוע ביום האחרון היא אמיתית. אבל לומר

למלווה, איך שכחת, החזרתי לך היום - היא טענה מגוחכת, ואינה אפשרית.

**מיגו מבוסס על דרך בני האדם, ויש לדייק מתוס' זה ג' דרגות שונות**

[אחד הדברים החשובים שיש לנו ללמוד מתוס' זה הוא הנהגת דרך בני אדם. וכאן התוס' מונים שלוש דרגות. דרגה אחת, קיימת בהחלט אפשרות כזו. "דמסקינן .. דעביד איניש" - אכן יש מציאות שיפרע ביומו האחרון.

דרגה שניה, שוללת כזאת אפשרות אצל אף אחד. "דלא חציף איניש למימר". כל מושג המיגו, הינה טענה אפשרית שהיה מסוגל לטעון. מיגו דהעזה, היא טענה חצופה, שמאחר ואיננה סבירה בעליל, הרי זו טענה שכלל אין לה מקום. ועם היות ויש לה שם של "מיגו דהעזה", הרי דינה שאין היא נחשבת כמיגו כלל.

והדרגה השלישית, מציאות קצת נדירה, אבל עדיין אפשרית. "אבל רגיל הוא לומר". אדם עלול לשכוח מה שקרה אתמול, אבל לא מה שקרה היום שהחזירו לו את החוב. ולכן מאחר וזו טענה אמנם נדירה, אך היא עדיין בגבול האפשרי.]

## כי היכי דלא ליטרדן -

**אף על גב,**

דבפרק יש בכור (בכורות דף מט. ושם) תנן, **'בכור בתוך שלשים יום - בחזקת שלא נפדה'**.

אומר ר"י,

דהתם -

**לא שייך האי טעמא דלא ליטרדן,** דהוי ממון שאין לו תובעין.

מיהו קשיא לר"י,

מפרק השואל (ב"מ דף קב: ושם) דאמר,

בעו מיניה מרבי ינאי,

שוכר אומר נתתי, ומשכיר אומר לא נטלתי,

על מי להביא ראיה,

אימת,

אי בתוך זמנו תנינא,

מת האב בתוך שלשים יום - בחזקת שלא נפדה;

**והשתא, היכי מדמי לה לבכור,**

דהתם - לא שייך למימר לא ליטרדן.

ולכך צריך לומר,

דבכור - **נמי איכא טירדא דמצוה,**

שצריך מיד ליתן - דזריזין מקדימין למצות.

**ומפרש ר"י טעם אחר,**

דהכא - כיון דחייב לו,

ואיתרמי ליה זוזי,

פורע לו תוך הזמן דלא ליטרדן,  
אבל גבי בכור,

דאכתי לא איחייב כלל,

עד לאחר שלושים יום,

**ושמא ימות בתוך שלושים ויפטר,**

וכן שוכר,

**שמא יפול ביתו של משכיר,**

**ויצטרך שוכר לצאת,**

דלא עדיף מיניה.

ומיהו קשיא,

**הא דפריך לריש לקיש מכותל חצר שנפל,**

**ודייק מיניה,**

דעביד איניש דפרע בגו זימניה,

לאבבי ורבא - **נמי תיקשי,**

**דמודו התם דלא עביד דפרע,**

דשמא לא יבנה זה את הכותל,

**ומיהו,**

בכמה מקומות **יכול לומר,**

**'ולישעמיך' ולא קאמר.**

**שיטת אבבי ורבא, כי עשוי אדם לפרוע חובו אף בתוך**

**זמנו, בשעה שמזדמנות לו מעות, כי חושש הוא**

**מהמצב בו לא יעמוד בחוב ויטרידהו בעל חובו, ומעדיף**

**לנצל המצב ולהיפרע מחובו**

בגמרא נחלקו אמוראים, האם בשעה שהמלוה קובע זמן לחבירו, ובהגיע הזמן תובעו לשלם, האם נאמן לומר לו, כבר פרעתוך בתוך זמני. לשיטת ריש לקיש אינו נאמן, כי הדבר הוא כנגד חזקה, שאין אדם פורע לפני הזמן, והלוואי ויפרע בתום הזמן. ואילו אבבי ורבא, אומרים שניהם, כי יש מצב בו האדם כן פורע בתוך זמנו. ודבר זה מתרחש, בשעה שמזדמנות לו מעות, ואומר הוא בליבו, עדיף לי ללכת ולהיפרע מבעל חובי, על מנת שלא יטרידני, בשעה שיגיע זמן הפרעון, ואז לא יהיו לי.

**השקלא וטריא של התוס', השוואה למקרה שני ושלישי,**

**מציאת החילוק ביניהם, וקישורו לסוגייתנו, תוך שיורדים**

**להבין לעומק את צורת מחשבתו של האדם ביחס לחיוביו,**

**ולביטחון שהחויב אכן יחול**

[פותחים התוס' בשאלת אע"ג, שהיא שאלת קושי זמני, שמלכתחילה ידוע שעומד להיות מתורץ. ומאחר ודנים התוס' בשיטת אבבי ורבא, הרי הטעם הוא חלק מהותי מפקס הדין, שהרי בא לעקור חזקה. והרי בבכור, החזקה היא שהאב לא פדה במהלך השלושים, ועד כדי כך, שאם מת האב, ברור לנו שלא פדה.

ומתוך כך מבאר ר"י את החילוק, כי בהלוואה הממון יש לו תובעים, וכאן זה חוב כלפי שמיא, אולם הינו בבחינת ממון שאין לו תובעים. אולם, אם זה כך, התקשה ר"י, מדוע על סוגיה שלישית של שוכר או

## דאין צריך לפורעו בעדים.

### ברור לגמרא, שלא ניתן להעמיד ברישא, שטענתו היא שפרעו בתוך זמנו

הגמרא מנסה לפשוט את מחלוקת האמוראים, בעניין חזקה שאין אדם פורע תוך זמנו מהרישא של המשנה. שהרי במקרה וצד אחד בנה את הכותל עד ארבע אמות, מאחר ואף הוא היה מחוייב בבנייה, ובנוסף הוא גם טוען ששילם, יש לנו חזקה ברורה שהוא נתן ועל התובע להביא ראיה.

אלא שהגמרא מנסה לפשוט מהמשנה, כיצד הדברים אמורים, וכי תעלה על דעתך? ותירצה לומר שפרעו בסוף זמנו, יש לדחות ולומר, כי פשוט לנו שהוא נתן, שהרי על כך אין עוררין, וכל הויכוח הוא רק על אם היה טוען שנתן לפני גמר הזמן המועד שניתן לו. ומעמידה הגמרא מחמת קושיא זו, שאמר לו שפרעו בתוך זמנו, ומאחר וזה המקרה המדובר, והמשנה אומרת בחזקת שנתן, מנסה הגמרא לחלץ ראיה לטובת אביי ורבא.

### מציעים התוס' סברא שאין כאן פשיטא, ומסבירים מי מוונת הפשיטא היא לעניין אחר

כעת מקשים התוס', לכאורה ניתן להקשות ולומר מכאן ראיה לדברי ריש לקיש מהצד שיש כאן בכל זאת חידוש, ולא ניתן לומר כאן פשיטא. ולשיטת ריש לקיש נבאר, שהרי אנו מעידים שעומד כאן. כותל, ומאחר וקיימת חזקה שאין אדם פורע תוך זמנו, הרי החידוש שיוצא מכאן, ומילת המפתח הינה "איצטריך לאשמועינן". שלא צריך לפורעו בעדים.

ועונים התוס' שכל הדין של פריעה בעדים, הוא דין פרטי, רק לעניין שאם לכתחילה היתה הלוואה בעדים, סימן שלא האמין לו, ולכן השחרור ממנה גם הוא על ידי עדים. אבל כאן כשמדובר בכותל, אין לנו כלל את החשש שלא האמינו, ולכן מלכתחילה ברור לנו שאין צורך לפורעו בעדים. ומילת המפתח הינה "פשיטא דאין צריך".

### מהלך התוס' נותן משמעות אחרת למילת המפתח פשיטא שבגמרא

[החידוש בתוס', שעם היות והגמרא סברה כי מדובר כראייה לאביי ורבא, ואז הפשיטא בגמרא מקבלת משמעות אחת, הרי ניתן מחמת קושייתם להעמיד זאת כראייה לריש לקיש, ואז יש כן צריכותא לשאלה בעניין אחר, על עצם החובה לפורעו בעדים.

ואז תשובת הגמרא, שהיא אמנם פשיטא, היא אינה על עצם כך שנתן, אלא על זה שאין צורך לפורעו בעדים, שאין זו הלוואה הקשורה בנאמנות, אלא מצב שהוא כעין הלוואה.]

### ואפילו מיתמי, ואף על גב דאמור רבנן הבא ליפרע כו' -

נראה,

דביתומים גדולים מיירי,

משכיר, שהאחד אומר נתתי והשני אומר לא נטלתי, על מי להביא ראיה, והוא בשאלתו מדמה זאת לבכור. וכיצד רבי ינאי שהופנתה אליו השאלה מדמה לכך, והרי כפי שביארנו, בכור הוא ממון ללא תובעים. ומתוך כך אנו מסתכלים שונה על בכור, שבכל מקרה גם כאן יש טירדה של המצוה, עד אשר קיים המושג של זריזין למצות.

אלא שקושי זה אכן סולל מהלך חדש. ור"י מבאר, כי הן בבכור והן בשוכר, אין לנו ביטחון בכלל שיגיע פירעון. הן שהתינוק עלול למות, שהרי מצינו מושג של נפלים, ולכן הרי מחכים וממתנים לו עד שיהיו לו שלושים יום. וגם השוכר, עלול למצוא את עצמו שהוא שילם, והבית בינתיים נפל. ולכן אינו מעדיף לשלם תחילה. לכן אין זה רק שאלה של כמות, כמה זמן להמתין, אלא בבחינת שאלת איכות, שאין לו וודאות, שיהיה בכלל חיוב.

אמנם לאחר שהבנו כי זאת הסברא בשוכר, הרי כאן בסוגייתנו, כל עוד שלא יבנה הכותל, מדוע שיפרע? ונמצא כי מה שלא פרע בתוך זמנו בכותל, אינה שאלה רק לריש לקיש, אלא גם עליהם יהיה הקושי. אם כי ניתן לחלק, שיש כאן שני מצבים, עצם בניית הכותל, שכאן הוא תלוי בחבירו, שמא לא יבנה, אבל בבנה מעל ד' אמות, הרי המציאות כבר קיימת, ואז הקושיא הינה רק על ריש לקיש.

אלא מאחר ולא מקשים זאת, אכן יש קושי על פירושו של ר"י. כי אנו עדיין אין לנו את מסקנת הגמרא, כי כל לבינה ולבינה היא בבחינת סוף זמנו, שכבר החיוב נוצר. אמנם, אין זה קושי ממשי, שגם במקומות בו הקושיא ממוקדת רק לטעמו של אחד מהם, לא תמיד הגמרא בהכרח מדגישה וליטעמך.]

## אילימא דא"ל פרעתין בזמני פשיטא -

וא"ת,

ואמאי פשיטא,

הא כיון דאין אדם פורע תוך זמנו,

ואנן סהדי שזה עשה כותל,

איצטריך לאשמועינן,

דאין צריך לפורעו בעדים.

וי"ל,

דאפילו מאן דאמר,

גבי מלוה חבירו בעדים,

צריך לפורעו בעדים,

התם - משום דלא הימניה מעיקרא,

אבל הכא,

ליכא שום הוכחה דלא הימניה,

הילכך פשיטא,

דלרב הונא - גבי;  
דהא רב הונא ורב פפא אמר בשמעתין,  
דלית להו חזקה דריש לקיש.  
ועוד,

**דבכמה מקומות,**  
**יכול למצוא איכא בינייהו טובא,**  
**ואינו חושש לומר אלא דבר אחד או שנים,**  
כדאמרינן,  
בהמניח (ב"ק דף לג. ושם ד"ה הקדישו),  
גבי פלוגתא דיושם השור.

**מיהו יש להביא ראיה,**  
**דאפילו רב הונא,**  
**דמפרש טעמא משום צררי,**  
**לא גבי מיתומים קטנים אפילו תוך הזמן,**  
דפריך עליה דרב אסי,  
בפרק שום היתומים (ערכין דף כב. ושם),  
**ודחיק עלה לשנויי,**  
בבעל חוב עכו"ם, שקיבל עליו לזו ולא לזו,  
**ולא משני** 'הכא במאי עסקינן,  
בשלא הגיע הזמן בחיי האב'.

ואין לומר,  
דההיא סוגיא סברה כטעמא דרב פפא,  
דהא במסקנא דהתם משני,  
'כשחייב מודה',  
והאי שינויא ליתא אליבא דטעמא דרב פפא.

**וכן יש להוכיח,**  
**מגופיה דמילתיה דרב אסי,**  
דקאמר 'אלא אם כן רבית אוכלת בהן',  
ור' יוחנן אינו מוסיף,  
כי אם כתובת אשה משום מזוני,  
**משמע** בבעל חוב - **לא משתכח** בשום ענין דנפרעין,  
**ומסתמא,**  
רב אסי ורבי יוחנן **אית להו חזקה דריש לקיש,**  
דהכי הלכתא, **כדפסיק** בשמעתין.

ועוד,  
אי לית להו חזקה דריש לקיש,  
אם כן קיימא לן כריש לקיש בארבעה דברים,  
ובריש החולץ (יבמות דף לו. ושם),  
לא פסיק רבא כוותיה,  
אלא בתלת,  
אף על גב דרבא - ודאי פליג אריש לקיש בשמעתין,  
מ"מ גם לדידן מוכח,  
דלא קיימא לן כריש לקיש אלא בתלת.

**אבל** בקטנים **לא גבי אפילו** תוך זמנו,  
**ולא מיבעי לרב פפא דמפרש טעמא,**  
דאין נזקקין משום פריעת בעל חוב מצוה,  
ויתמי - לאו בני מיעבד מצוה נינהו;

**אלא אפילו לרב הונא בריה דרב יהושע,**  
**דמפרש טעמא משום צררי,**  
לא גבי מיתמי קטנים אפילו תוך זמנו,  
דאין מקבלים עדים שלא בפני בעל דין,  
דקטנים חשוב שלא בפניו,  
כדמוכח בריש פרק הגוזל בתרא (ב"ק דף קיב.).  
**ואפילו** נתקבלה עדות בחיי האב,  
**נמי מצית למימר,**  
**דחיישינן לצררי אפילו תוך הזמן בקטנים,**  
כדאשכחן גבי אלמנה,  
בפרק השולח (גיטין דף לד: ושם),  
דתנן 'אין האלמנה נפרעת מנכסי יתומים,  
אלא בשבועה',  
**וטעמא משום שמא התפיסה הבעל צררי,**  
**אף על פי שהוא תוך הזמן.**

**ומיהו,**  
מאלמנה **אין ראיה,**  
**דהתם** חיישינן לצררי **אפילו בגדולים,**  
משום דאית לה בתנאי בית דין,  
כדאמרינן בהנושא (כתובות דף קב: ושם),  
דחיישינן שפי לצררי בבנותיו מבבת אשתו,  
משום כיון דאיתנהו בתנאי בית דין,  
**אימור צררי אתפסינהו.**

**ואין להביא ראיה,**  
מדלא קאמר הכא,  
'אף על גב דאמור רבנן,  
אין נזקקין לנכסי יתומים קטנים,  
אלא אם כן רבית אוכלת בהן' כו',  
**דלא מיירי** בקטנים **אלא דוקא** בגדולים,  
דשמא משום רב פפא נקט מילתיה בגדולים.  
אי נמי,  
נקט ההוא דהבא ליפרע,  
לאשמועינן דגבי אפילו בלא שבועה.

**ואין להביא ראיה,**  
משלהי דמכילתין (דף קעד: דקאמר,  
'מאי בינייהו,  
דרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע',  
**ולא קאמר איכא בינייהו,**  
כגון דמית לווה תוך הזמן,

**הסברא של סומכוס, שלא ניתן לגבות מיתומים קטנים, מטעם שזה לא בפני בעל דין, רבי אבין הכריע כמותה מול רבי ירמיה**

הרי כאן למדים התוס', כי חוסר היכולת לגבות מהיתומים, הוא מאחר ואין מקבלים עדים בפניהם, וכאילו מאחר והם לא קיימים, הרי לא יכולה להתקיים כאן עדות. שכל החזקה באה רק לפטור את השבועה, אבל וודאי שהוא נדרש להוכיח שהיתה הלוואה. שהרי הגמרא בבבא קמא אומרת הניח לפניהם שהוריש להם את הגזילה ועדיין היא קיימת, בין שהבנים גדולים, בין שהם קטנים, חייבין להחזירה. משום סומכוס אמרו: בנים גדולים חייבין. בנים קטנים פטורין.

והגמרא מביאה בהמשך כיצד מנעו היתומים הקטנים מרב ירמיה לגבות מהם, ועם היות ותנא קמא כן איפשר להביא ראייה מול היתומים ולגבות מהם, אף שהם קטנים, הרי רבי אבין, הכריע להלכה במעשה רב, שאין אנו יכולים לגבות, מאחר ואנו פוסקים כסומכוס, שאין מקבלים עדים בפניהם, שזה כאילו שלא בפני בעל דין.

**יש לשים לב, עד כמה הלשון שמשתמשים התוס' בהפנייה לגמרות אחרות הינה מדוייקת**

[אחד הדברים הידועים בלימוד התוס', שראוי ללכת וללמוד בפנים את הסוגיה שהם מביאים. וכאן אנו רואים כיצד התוס' במתיקות רמזו את כל המהלך בכותבם לא כביטויים הרגילים כדאשכחן או כדאמרין, אלא בחרו בביטוי חזק יותר, כדמוכח. כלומר, לאחר שלמדנו, וחוזרים אנו אל התוס', הרי הכלל שלא ניתן לגבות מהיתומים הקטנים הוא שלא ניתן לקבל עדים בפניהם, שהרי כאילו אינם קיימים.

ומאחר והיה כאן דיון הלכתי, הרי זה יצא מדרגה של סברא, וכפי שטען רבי ירמיה, איכפל כולי עלמא וקאי כסומכוס, וכי כולם עמדו בשיטת סומכוס, לאפקוען לדידי, כדי להפקיע ממני את ביתי? אלא הפך לדבר מוכח. ואפילו התגלגל הדבר בפני אבהו. וההכרעה היתה אבל היכא דאית ליה חזקה דאבוה כגון אצל רבי ירמיה שאבותיו של הקטן היו מוחזקים מעולם בשדה זו לא מוציאין אותה ממנו, אלא ממתינים עד שיגדיל, ואז יביא רבי ירמיה עדיו וידון עמו].

**החשש של צררי הוא כה חזק, שאפילו נתקבלה עדות בחיי האב, שמא לאחר מכן נתן צררי לבעל הובו, ולכן לא ניתן לגבות מהיתומים הקטנים, אף תוך זמנו**

עם היות ולא ניתן לקבל עדות שלא בפני היתומים הקטנים, דוחים התוס' אפשרות שכבר היתה עדות בחיי אביהם, והוא מטעם הצררי, שיש לחוש שמא קיבלו. וכמובא בגיטין ובתוס' אין אלמנה נפרעת מנכסי יתומין אלא בשבועה - ועם היות ולא ניתנה כתובה ליגבות מחיים ואמר ריש לקיש בפ"ק דבבא בתרא (דף ה.) חזקה אין אדם פורע בתוך זמנו ואמרין התם הלכתא כוותיה ואפילו מיתמי ליפרע בלא שבועה הרי כאן יש לחדש שמאחר ואלמנה שיש לה בתנאי בית דין מתפיס לה צררי אפילו בתוך זמנה.

ובפרק ד' וה' (ב"ק דף לט. ושם), דפריך לרבי יוחנן, דאמר מעליית יתומים, והאמר רבי יוחנן אין נזקקין לנכסי יתומים, אלא לכתובת אשה, **אף על גב דקיימא לן דטעמא - הוי משום צררי, והתם בשור שנגח - לא שייך צררי, מ"מ פריך שפיר,** דרבי יוחנן אית ליה - אין נזקקין בכל ענין, **אפילו במלוה** הבא מחמת עצמם, **דלא שייך צררי,** מטעם דאין מקבלין עדות, שלא בפני בעל דין.

**ההתייחסות לכך שחזקה אין אדם פורע חובו בתוך זמנו היא כל כך חזקה, עד שאפילו כשבאים להיפרע החוב מהיתומים גובים מהם, וללא שבועה**

ראינו כי הגמרא הכריעה כריש לקיש, שחזקה היא שאין אדם פורע את חובו בתוך זמנו. ואם בכל שאר החובות של היתומים, על מנת לגבות מהם צריך להישבע, הרי בניגוד לכך, אם מת הלווה, הרי כאן הוא גובה את חובו מן היתומים, אף בלא שבועה, מאחר ואין אנו חוששים שמא כבר הספיק לפורעו. והחידוש שבכל מקום אנו טוענים ליתומים כל טענה שהיתה יכולה להיות לאביהם, ואילו כאן ההתייחסות לכך, שזו טענה שכלל לא היתה יכולה להיאמר. מה שמראה, שעם היות ואביו ורבא חלקו על כך, הרי ההכרעה כריש לקיש היא מוחצת.

**התוס' מצמצמים את מה שלא נדרשים להישבע כשגובים מהיתומים הוא רק ביתומים מבוגרים, וזה לשתי שיטות האמוראים**

אמנם כעת באים התוס' ומצמצמים את כלל ההלכה. שהרי וודאי שאין התוס' יכולים לחלוק על הגמרא, אולם הם יכולים להעמיד את דברי הגמרא, שמדובר רק ביתומים גדולים, אבל ביתומים קטנים, כאן כבר אינו יכול לגבות, אפילו שזה בתוך זמנו.

אמנם כאן, באים התוס' ומחזקים שדבריהם מוחלטים, ונאמרו הן לשיטת רב פפא, שההתייחסות על החיוב של היתומים לפריעת החוב, שהינה מצווה, אך מאחר והם קטנים, אין עליהם את חיוב מצווה זו. אלא אפילו לשיטת רב הונא בנו של רבי יהושע, החושש שמא החייב תפס מהם צררי, שהכוונה שכמו שהבעל הנותן לאשה כנגד כתובתה כסף או זהב במשכון ולא לשם פרעון, הרי אין בכך מבחינתו שהוא משהה אשה בלא כתובה.

ואף כאן, פעמים אנו מוצאים כי על מנת להפיס דעתו של המלווה קיימת סברא שנותנים לו משכון. ואז נוצר חילוק, שאמנם אנו מקבלים לחלוטין את דברי ריש לקיש, שאת כל ההלוואה אדם לא יפרע תוך זמנו, אולם, מצד שני, מאחר ויתכן שחלק ממנה כן שולם לו, הרי חשש זה לא רק שמאפשרת להיפרע ללא שבועה, כמו חשש שאכן פרע, אלא לדחות את הטענה לגמרי.

**התוס' מבארים כי לא ניתן לדייק ממה שהגמרא הביאה את ההבדל בין רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע, ולא הביאה את ההבדל המסויים שלנו**

הגמרא בסוף המסכת מביאה סיפור מעניין על ערב שפרע וללא שהודיע תחילה ליתומים הקטנים, שאינו יכול לתובעם עד שיגדלו, אלא שהגמרא מביאה את שני הטעמים השונים והידועים לנו, של רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע. ומאחר ששניהם פוסקים את אותה ההלכה, שאינו יכול להוציא מהם כעת, מקשה הגמרא, וכי מה ההבדל ביניהם?

והכוונה בהבדל הוא מציאת פרט חדש, בו לשיטה אחת כן יגבה מהיתומים, ומהשני לא. כי הגמרא הרי באה לברר את ההלכה, ולכן המשמעות של ההבדל בין הטעמים חייב להתבטא בעניין הלכתי למעשה.

והדוגמאות הללו הן אם החייב מודה בעת מיתתו שלא פרע או ששמתוהו בית הדין דווקא בשל מעשה של חוסר פרעון ההלוואה, ומת בנידויו, שברור לנו כי הוא חייב, ורק לשיטת רב פפא מאחר והם קטנים, ואינם בני מצווה, ולכן מאחר וכל פריעת החוב היא מדין של פריעת בעל חוב הינה מצווה, לא יוכל לתובעם עד שיגדילו. כי לשיטת רב הונא בנו של רב יהושע, שחשש שנא התפיש האב לבעל החוב משכון בתור צררי, הרי ראינו כי לבטח הוא חייב במלואו את ההלוואה.

כעת נעמדים התוס', ואומרים, שלכאורה יש לדייק מכך שהגמרא מנתה רק שני הבדלים מסויימים, ולא מנתה את ההבדל כאן, בשעה שהלווה מת תוך הזמן, שרק לשיטת רב הונא הוא גובה, כי אין אנו חוששים לצררי אפילו בקטנים, ואילו רב פפא בכל מקרה, מאחר ואינן בני מצווה ומאחר ולא אומר כך, הרי זו הוכחה לכאורה עבור התוס' לשיטתם, שהנה הוא באמת לא יכול לומר טענה זו, כי הרי התוס' הוכיחו שבקטנים כן חוששים לצררי אפילו תוך הזמן. והנה לכאורה ראייה נפלאה.

אלא שכעת התוס' מבהירים בשני טעמים, מדוע מלכתחילה הם אמרו שלא ניתן להביא ראייה זו. דחייה ראשונה, היא מכך שבדיון שלנו, אנו רואים כי לשניהם אין את הכלל של החזקה של ריש לקיש. ולכן אינו יכול לומר כי לרב הונא הוא גובה תוך זמנו.

**מה שהתוס' הוכיחו שמאחר ולאחר שהגמרא לא הביאה את המקרה שלנו בתור הלק מאיכא בינייהו, הוא עוד ביאור של התוס', לדייק בכללי הגמרא**

[דחייה שניה ומרתקת, היא עוד אחד מכללי הלימוד של התוס', שלא כפי שחשבנו כשהבאנו את הראייה, כי באמירת איכא בינייהו היתה צריכה הגמרא להביא את כל המקרים. ולכן אנו יכולים להביא הוכחה מעצם זה שעניין מסויים הוחסר. אלא שביטוי זה הוא רק על מנת לתת דוגמא אחת או שתיים, ואינו מחוייב למנות את כל החילוקים. ועל מנת לייסד ביאור כזה, מספיק לתוס' להביא עוד מקרה אחד כזה. כי אם יש לנו כן את הכלל שהינך אומר, הרי מספיקה דוגמא אחת על

**במקום בו שיש לאלמנה תנאי בית דין, הרי החשש של צררי הוא גם לגבי גדולים, ולכן לא ניתן ללמוד מהאלמנה לגבי היתומים הקטנים את החשש של צררי התפיש להם**

הגמרא בכתובות מבארת מדוע יש לחוש דווקא בבנותיו, ועם היותן גדולות. כיון דאיתנהו בתנאי בית דין - שחייב מזונות האב הוא מתנאי בית דין, אימר, יש לנו לחשוש ולומר, שמא צררי צרורות של כספים אתפסינהו, נתן אביהן ביד בנותיו לצורך הבטחת פרנסתן כדי שיתקיים החיוב שלו מתנאי בית דין. ולכן, אין להן לגבות את מזונותיהן מנכסים משועבדים. אבל בעל המקבל על עצמו לזון את בת אשתו, שאינו חיוב מתנאי בית דין, אין לנו לחוש שמא הוא התפיש לבת אשתו צרורות כסף כדי להבטיח את קיום הבטחתו.

**התוס' מביאים ראייה לכאורה לדבריהם, ודוחים שלא ניתן להביא ראייה זו**

יש מקום בו דובר על יתומים קטנים (אם כי הלשון בגמרא הוא רק על יתומים, אולם המשמעות היא קטנים, אבל בירושלמי גיטין פרק הניזקין הלכה ב', הגירסא המפורשת היא יתומים קטנים), ומדובר שהריבית אוכלת בהם, כי זה הלוואה בריבית, ומאחר והשעון מתקתק, וכל רגע שחולף מהווה עבורם נוק, לכן התירו אף למכור מנכסיהם, על מנת להציל את ממונם.

והראייה לכאורה, שהנה מפורש גדר קטנים, והיה לגמרא להביא את הסוגיה הזאת ולומר, אע"פ שאין נזקקין לנכסי יתומים, הרי תוך זמנו כן נזקקין. ומאחר והגמרא בחרה לא להביא את הראייה מהלשון של הסוגיה ההיא, לכאורה זו הוכחה, כדברי התוס', שכאן מדובר אך ורק בנכסי יתומים גדולים.

והתוס' דוחים סברא זו, של ראייה לכאורה משני טעמים. טעם ראשון מובא בתור שמא, כי מה שהעדיפה כאן הגמרא לא לצמצם ולומר שזה רק לקטנים, היא שדבריה יהיו הן לשיטת רב הונא בריה דרב יהושע והן לדברי רב פפא.

טעם שני, שמה בחרה הגמרא להביא את המאמר הזה, הוא על מנת להוכיח את החידוש מול חזקה של ריש לקיש, שהחזקה הינה כה משמעותית, עד שהיא פוטרת את המלווה משבועה.

**להביא שלוש פעמים שאין להביא ראייה מעניין מסויים, מוכיח, כי מתקיים כאן דיו עם בידור אמיתי**

[נראה שהתוס' מוכיחים לנו איך ללמוד נכון. הם לא באו בכוח להוכיח את דבריהם. אלא כעת הביאו שלוש פעמים מקורות שמהם לא ניתן להביא ראייה לדרכם. "ומיהו .. אין ראייה, ואין להביא ראייה מדלא קאמר הכא, ואין להביא ראייה משלהי .." וכל זה רק מוכיח שדבריהם הוא על דרך האמת, שהנה אינם נרתעים להביא גם מקומות, שלכאורה היה ניתן להביא ראייה לדבריהם, אלא מה שמעניין אותם הוא חקר האמת.]

## הטעם שמקשים על רבי יוחנן אינו קשור לסוגייתנו בו הוא פוסק מטעם צררי, כי מדובר על עניין שאין בו כלל בעיה זו

מאחר וראינו בפרק שום היתומים (בערכין), כי הסוגיה שם היא לשיטת טעמו של רב הונא, בגלל צררי, ולא כטעם רב פפא. ושם אמר רבי יוחנן שאין נזקקים לנכסי היתומים הקטנים, אלא לכתובת אשה, אך לא לדברים אחרים כגון נזקי שורו. ואילו כאן במסכת ב"ק רואים אנו, כי אם שור שלהם, בהיותם קטנים נגח והזיק, מעמידים להם אפוטרופוס, על מנת שהשור יהיה מועד. ואז אם ייגח פעם רביעית הם כן מחוייבים לשיטתו לשלם מהעלייה, שהכוונה היא מהעידית שבנכסי היתומים.

מדייקים התוס' בשאלת אף-על-גב, שעם היות ובשור אין לנו מקום לחשוש שמה התפיס האב, שהרי כל כולה של הנגיחה אירעה לאחר מות האב. אלא שבכל זאת שאלה הגמרא על רבי יוחנן, שסתם ואמר שכלל אין נזקקין, מטעם שאין מקבלים עדות שלא בפני דין, וקטן אפילו הוא נוכח בפני בית הדין, הרי מבחינת הדין אינו נחשב כלל שהוא קיים.

אלא כאן מדובר בשעה שאמר אלא, שהוא בא לפסול כל שאר העניינים, כולל בחוב שהגיע מחמת עצמם, שהם אלו שלוו כסף, וממילא אין כאן כלל חשש לצררי שהתפיס האב, ואז הסיבה שלא מקבלים היא כי לא מקבלים עדות בפני קטן. ונמצא, כי רבי יוחנן סובר כהלכה, הן כריש לקיש בסוגייתנו, והן שהטעם שלא לוקחים מהיתומים הוא צררי, כרב הונא בנו של רב יהושע.

## אף על גב דאמור רבנן הבא ליפרע מנכסי יתומים כו' -

ותניא נמי בפרק הכותב (כתובות דף פז. ושם),  
'אבל מה אעשה,

שהרי אמרו חכמים הבא ליפרע' כו',

**משמע שהיא משנה בשום מקום,**

**ותימה,**

**היכא אמרו חכמים,**

דמאלמנה ליכא למילף,

דשאני אלמנה,

דאית לה בתנאי ב"ד,

וחיישנין לצררי טפי.

ואומר ר"י,

**מדתנן** בפרק הכותב (שם דף פד.),

גבי מי שמת והניח אשה ובעל חוב,

והיה לו מלוה ופקדון ביד אחרים כו',

יתנו ליורשים,

שכולם צריכים שבועה,

ואין היורשין צריכין שבועה.

**ועוד,**

**תנן** בשבועות (דף מה.),

וכן היתומים מן היתומים,

מנת להוכיח שאינו נכון. ומביאים התוס' עוד מקרה בו השתמשו והדגימו את הכלל הזה שהוכיחו כאן.

הגמרא במסכת ב"ק מבררת כשיטת מי המשנה. ומביאה כי היא כרבי עקיבא, הסובר הוחלט השור, ולא כרבי ישמעאל הסובר יושם השור. ואז מביאה ברייתא המבארת את שתי השיטות. ואז מבארת במה הם חולקים. ושוב שואלת הגמרא מאי בינייהו? ומתרצת בעניין של הקדישו ניזק.

מדייקים התוס' בדיבור המתחיל הקדישו ניזק איכא בינייהו - ומבארים התוס' עוד שלושה חילוקים שהיה ניתן להגיד בין רבי ישמעאל ורבי עקיבא, ומונים ומבארים אותם אחד לאחד, ומוסיפים שלא רק שלוה חילוקים הללו, כי אם עוד מילי טובא דדריש בשור שנגח ארבעה וחמשה (דף לו:): נמי איכא בינייהו, אלא חד מינייהו נקט.]

## מביאים ראייה ממסכת ערכין שגם לשיטת רב הונא, לא ניתן לגבות מיתומים קטנים אפילו תוך הזמן

רב אסי לומד, כי אין נזקקים לנכסי היתומים, אלא אם כן ריבית אוכלת בהם. והקשו עליו מהמשנה, שהרי בית הדין יורדים לנכסי היתומים על מנת למוכרן, ומזה יוכלו לפרוע לבעל החוב. ומבארים כי היה זה עובד כוכבים שהלווה להם בריבית, והיה מוכן לקבל את זמן ההכרזה של הבית דין ולא ליקח ריבית אך ורק בזמן זה. נעמדים התוס' על מה שהגמרא בחרה לתרץ באופן דחוק זה דווקא, והרי יכלו לתרץ, באופן אחר, כגון שלא הגיע הזמן בחיי האב. ומזה שהגמרא לא נקטה כן, הרי זו הוכחה, שאפילו לריש לקיש לא גובים תוך זמנו מיתומים קטנים.

ומכריחים התוס', שהסוגיה היא רק לשיטת רב הונא בנו של רב יהושע, באשר בהמשך הסוגיה מדובר שאבי היתומים הודה שלא התפיס לו צרורות, אלא חייב את מלוא החוב. ואם כן מוכח שסוגייתנו אינה לשיטת רב פפא, ואז יש לנו אם כן הוכחה לשיטת רב הונא.

וראייה נוספת מביאים התוס', ממה שרבי יוחנן חלק על דברי רב אסי, ורק הוסיף עוד שני מקרים כתובת אשה, שבינתיים היתומים משלמים מזונות לאשה, ולא מביאים מקרה זה, עם זה שהוא להלכה, ובוודאי שלא רב אסי ולא רבי יוחנן חולקים על כך. אלא שחייבים אנו לומר, כי הסיבה היחידה שלא יכלו להביאו, הוא מאחר שפשוט באמת לא ניתן לגבות מהיתומים הקטנים בתוך הזמן, וכשיטת התוס', שהעמידו שזה רק ביתומים גדולים.

ומביאים התוס' הוכחה ברורה שרבי יוחנן אינו חולק על ריש לקיש בעניין זה, מכך שרבא מבאר ביבמות כי ההלכה כריש לקיש במקום בו הוא חלוק על רבי יוחנן רק בשלושה דברים. ואם נצטרך להוסיף שגם כאן רבי יוחנן חלוק על ריש לקיש, ומאחר וההלכה הוכרעה כאן כריש לקיש, הרי יהיו ארבעה דברים, בהם תהיה ההלכה כריש לקיש כנגד רבי יוחנן. ועם היות ורבא חלוק על ריש לקיש בסוגיה זו, הרי הוא מודה שרק בשלושה המסויימים ההלכה היא כריש לקיש. ומאחר והגמרא הביאה בכמה מקומות את כללו של רבא, סימן שהיא מקבלת את דבריו.



עצם הלימוד מאלמנה הינו בעייתי, שהרי אנו חוששים מולה, שהיא מתירה לעצמה, על הטורח שהיא מטפלת בהם לגבות מעבר, ותפסה צרורות בחייו, וכל חיוב הכתובה הוא מתנאי בית דין. ולפיכך הצריכה שבועה.

### **הזכחה ראשונה, מדברי רבי עקיבא - כי מאחר והאלמנה וכל בעל חוב נזקקים ל שבועה - יזכו ישירות היורשים**

מביאים התוס' בשם ר"י שני מקורות ממשנה. הראשון משנה בכתובות. מי שמת, והניח אשה ובעל חוב ויורשין. ואין בנכסיו קרקעות בשיעור המספיק גם לפרוע את כתובת האשה, וגם לפרעון חובו.

והיה לו פקדון או מלוה ביד אחרים. ובאו הבעל חוב וכתובת האשה להפרע מאותו חוב.

רבי טרפון אומר: ינתנו הנכסים לכושל שבהן. ובגמרא מבואר מיהו הכושל.

רבי עקיבא אומר: אין מרחמין בדין! אלא, ינתנו ליורשין. מפני שכולן, היינו - הבעל חוב וכתובת האשה, צריכין שבועה כדי להפרע, שהרי הבא להפרע מנכסי יתומים לא יפרע אלא בשבועה. ועד שלא נשבעו אין אנו יודעים אם יש להם על המת כלום.

### **משנה נוספת - מאחר והיתומים אינם נדרשים להישבע שלא מצאו מי יש הזכחה אצל אביהם, שישטר זה נפרע, ואעפ"כ, לא ניתן להשביען**

המקור השני הוא ממסכת שבועות. וכן היתומים הבאים לגבות את חוב אביהן מיתומים אחרים, לא יפרעו מהם אלא בשבועה.

ומהי שבועתם של היתומים הבאים לגבות את חוב אביהם מיתומים אחרים? שבועה שלא פקדנו אבא שלא אמר לנו בשעת מיתתו ששטר זה פרוע, וכן לא אמר לנו אבא קודם לכן, בחייו, ששטר זה פרוע. ולכן רוצים אנו לגבות החוב שבשטר זה.

וכן שבועה שלא מצינו בין שטרותיו של אבא שובר על השטר ששטר זה פרוע.

כלומר, אם אביהם היה חי, הוא היה צריך להישבע את השבועה הזאת שאינו פרוע. שהרי לא הם הלוו, וכיצד נחייב אותם בשבועה. ומאחר והאב אינו, הרי כעת על מנת להוציא מהם, בכל זאת קיים חיוב שהיתומים הבאים להוציא מחוייבים להישבע. ומאחר ואינם יכולים, יישאר הדבר אצל היתומים, אבל כאן אנו מדברים מהיכן אנו רואים שקיים חיוב שבועה על מנת להוציא מהם.

### **מאחר וטענה זו אינה מציאותית, אפילו לא אצל היתומים, הרי היא קיימת גם מול כל שאר בעלי חוב, שאין כאן צורך להישבע**

אלא שמכאן מחלצים התוס' את הדין לכאן. שאם יבוא בעל החוב לתבוע את חובו. ומאחר ואינם יתומים אינם יכולים להשביעו, שלא פרע זאת במהלך זמן החוב, כלומר, לפני שהגיע המועד. כי מאחר ויש לנו חזקה ברורה, שזה דבר בלתי מציאותי, אינו צריך להישבע שבועת שווא.

לא יפרעו אלא בשבועה וכו',  
שלא מצינו בין שטרותיו של אבא,  
ששטר זה פרוע,  
אלמא גם האב היה נשבע שאינו פרוע.

### **מכאן משמע,**

שאם הוציא שטר חוב על חבירו,  
וא"ל אישתבע לי,  
דלא פרעתוך בגו זימניה,  
**אין צריך לעשות שבועה.**

### **הגמרא הכריעה שממש זו חזקה שאין אדם פורע חוב תוך זמנו, מולל שלא נדרש להישבע ליתומים**

ראינו, כי יש מחלוקת אמוראים בין ריש לקיש לאביי ורבא לגבי הכלל האם אדם פורע חוב תוך זמנו. ריש לקיש ממש העמיד זאת, שחזקה היא. והלכתא, והכריעה הגמרא במחלוקת זאת, שהלכה היא כריש לקיש, שהטוען פרעתוך בתוך זמני, אינו נאמן. ואפילו אם מת הלווה בתוך זמנו, לפני שהגיע זמן הפרעון, והמלוה בא לגבות את החוב מיתמי, מן היתומים, הדין הוא שגובה בלא שבועה, ואין לחשוש שמא שילם הלווה את החוב בתוך זמנו.

ואף על גב דאמר מר: הבא ליפרע חוב האב מנכסי יתומים, אף על פי שיש לו שטר, לא יפרע אלא בשבועה, לפי שיש לחשוש, שאילו היה האב קיים היה מוציא שובר המוכיח את פרעון השטר. עם כל זאת, מאחר שיש לנו חזקה שלא עבד איניש דפרע בגו זימניה, אין אדם עשוי לפרוע בתוך זמנו, לכן גובה הוא בלא שבועה. כלומר, הגמרא לא רק שפסקה כריש לקיש, אלא הבהירה, כי ממש אין צד למציאות הפוכה.

### **מצד אחד נראה, שהביטוי אמר מז הוא שהוא מוצק, ואילו דיוקא אלמנה, אינה גובה מנכסי היתומים ללא שבועה**

מקשים התוס', שהאמירה אמור רבנן, ובנוסח שלנו אמר מר, היא שדבר זה כבר נאמר, כלומר כתוב כמשנה באחד המקומות. והתוספות מחזקים את קושייתם, שלא רק כאן, אלא גם בבבלייתא במסכת כתובות מבואר, בלשון משמעותית, ומה אעשה שהרי אמרו חכמים, שמשמעותו שיש לדבר מקור ברור.

אמר רב נחמן, אמר שמואל משום אבא שאול בן אימא מרים: בין אם כתב לאשה לשון "דלא שבועה", בין "דנקי שבועה", בין "דלא נדר", ובין "דנקי נדר", בין "מנכסי" ובין "מנכסיא אילין", בין הוא ובין יורשיו אין משביעין אותה. כיון שלעולם כונתו לפוטרה לגמרי מן השבועה.

אבל מה אעשה שיוורשיו יכולים להשביעה מכל מקום, שהרי אמרו חכמים - "הבא ליפרע מנכסי יתומים, לא יפרע אלא בשבועה", ומשבועה זו אין הבעל יכול לפוטרה. ולאחר מכן מובא בגמרא שהלכה כדבריהם.

והתוס' מקשים קושיית תימה, שהיא קושיה חזקה, בפרט שהרי אנו יודעים כי אלמנה דווקא לא ניתן ללמוד ממנה לגבי שאר בעלי חוב. ואם כן, מהיכן המקור לדברים הללו? אולם,

משום דמצי אמר ליה,  
שטרך בידי מאי בעי,  
וכ"ש דלא אמרינן מיגו במקום חזקה,  
דחזקה עדיפא - דאין צריך שבועה,  
וטעמא דשטרך בידי מאי בעי,  
לא מהני לפוטרו משבועה,  
**ושמא סוגיא דהכא,**  
**לא סברה כרמי בר חמא.**

**ולא דמי כלל,**  
**לההיא** דקידושין פרק האומר (דף סד: ושם),  
דאמר היכא דמוחזק לן,  
דאית ליה אחים ואמר יש לי בנים,  
דנאמן במיגו דאי בעי פטר לה בגיטא.

**וכן ההיא** דהאשה שלום (יבמות דף קטו. ושם),  
דבעי  
החזיקה היא מלחמה בעולם,  
מי אמרינן מיגו,  
דאי בעי אמרה שלום בעולם,  
או דלמא,  
כיון דהחזיקה היא ואמרה בדדמי,  
לא אתי מה לי לשקר ומרע לחזקה,  
**לא דמי כלל להך דהכא.**

**ומיהו קשה,**  
מדתנן ביבמות בפרק בית שמאי (דף קיא:),  
'יבמה שאמרה,  
תוך שלשים יום לא נבעלתי,  
כופין אותו לחלוץ,  
אחר שלשים - מבקשים הימנו',  
ומפרש התם דעד שלשים יום,  
מוקי איניש אנפשיה,  
טפי - לא מוקי,  
ולכך לאחר שלשים יום - אין כופין,  
**דלא מהימנא,**  
**אף על גב דאית לה מיגו,**  
דאי בעיא אמרה.  
אינו יכול לבא עלי דנאמנת,  
**כדמוכח** בסוף נדרים (דף צא.).

**הצגת בעיית הגמרא, האם במקום בו טענתו מנוגדת לחזקה, האם מיגו יכול לאפשר לו לטעון זאת**

כבר למדנו, כי אנו פוסקים כריש לקיש, כי חזקה היא שאין אדם פורע בתוך זמנו. ונשאלה בעיה בבית המדרש. וכדרכה של בעיה, שיש לה שני צדדים. הציור הינו שהמלווה תובע את הלווה, לאחר זמן הפירעון, אלא שהלווה מתגונן בטענה כי פרע לו כבר בתוך הזמן.

מאחר והתוס' חילצו שתי משניות כמקור לחיוב השבועה, ואעפ"כ לא משביעים היתומים על שפרע תוך הזמן, ניתן ללמוד מכאן לעניין נוסף

[התוס' כאן לא רק שקיבלו את הקושיה שיש בעצם הגמרא, אלא שהגבירו זאת מברייתא נוספת, היכן אמרו חכמים, ועוד שמשמע שהיא ממש משנה, ואכן הביאו שתי משניות, ועוד חילצו מהגמרא דין נוסף, ומילת המפתח היא "מכאן משמע". שמכיוון שיש חיוב להוציא מהיתומים על ידי שבועה דווקא פרט לעניין של פרעתין בתוך הזמן, הרי גם בשאר חובות, לא מצריכים להישבע על עניין זה, שברור לנו שלא התרחש.]

**מי אמרינן במקום חזקה מה לי לשקר או לא**

**הקשה** הר"י בר מרדכי,  
והא הך חזקה עדיפא משטר,  
דבשטר - אינו גובה אלא בשבועה,  
ובהך חזקה - גובה בלא שבועה,  
וא"כ מאי קא מיבעיא ליה?  
**הא פשיטא,**  
**דמיגו** במקום עדים - **לא אמרינן,**  
**כל שכן במקום חזקה** דעדיפא טפי.

ואומר ר"י,  
**דלא קשה כלל,**  
**דודאי עדים עדיפי מחזקה,**  
דאי אמרי שפרעו,  
אפילו בתוך הזמן פטור,  
ואי אמרי אפילו אחר זמן,  
ידענו שלא פרעו,  
היה גובה מן היתומים בלא שבועה.  
**ומה שצריך שבועה** ביש לו שטר,  
**זהו לפי** שאינו מוכיח מתוך השטר,  
אם פרע ואם לאו,  
**דזימנין דזייר ליה** אפשיטי דספרא,  
כדאמרינן בפ"ק דב"מ (דף טז:).

**אך קשה,**  
**דמ"מ תפשוט,**  
**דלא אמרינן מיגו במקום חזקה,**  
מדרמי בר חמא,

דאמר בפרק כל הנשבעין (שבועות דף מה: ושם),  
'המפקיד אצל חבירו בשטר,  
צריך להחזיר לו בעדים',  
ולא מהימן לומר החזרתי לך,  
במיגו דאי בעי אמר דנאנסו,

## ר"י משנה את הסדר, שהעדים עדיפים על החזקה, וממילא נקודת המוצא של הריב"ם לא קשה

על מנת להבין את תשובתו של ר"י נקדים תחילה את תוכן הגמרא עליה הוא נשען.

הגמרא דנה לגבי מי שמצא שטר חוב, למי עליו להחזירו. ולכאורה יש לנו הוכחה מעצם זה שהשטר קיים, סימן שלא נפרע. אלא מבארת הגמרא שיכול להיות מצב שעם היות ואכן פרע, ובכל זאת השטר לא הושב. גבי שטר חוב, מאי איכא למימר, שאם איתא דפרעיה, איבעי ליה למיקרעיה לשטריה [שאם אכן פרע, היה עליו לקרוע את השטר]!

אין זו טענה. ובתירוץ השני עונה הגמרא היות ועל הלוה לשלם את הוצאות הסופר שכתב את השטר, יתכן שבזמן הכתיבה לא היו בידו מעות, ושילם המלוה לסופר, ועתה - אפשיטי דספרא זייר ליה [מעכב המלוה את השטר בידו, עד שיפרע הלוה את שכר הסופר]. והסיבה שלא התקש לא לתת לו את התשלום והשאיר לעצמו מוקש זה, הוא כי בפרעון החוב שעשה לו טובה הוא בוש לומר איני מאמינך ולא אתן לך המעות עד שתחזיר לי השטר.

לאחר הקדמה זו, הרי אנו רואים מקרה, שעם היות ויש שטר, הרי אין כאן הוכחה מגוף השטר האם פרע או לא, ולכן הצריכו בשטר שבועה. כלומר, במילים אחרות, מה שנדרשת שבועה בשטר הינו סיבה צדדית, ולא מחמת שכוח העדים חלש. ועם היות שמכאן אתה רצית ללמוד כי חזקה עדיפה מעדים, הרי אנו מסלקים את הקושי שלך.

והתוס' החלו דווקא באופן הישר, עדים מועילים יותר מחזקה. וכאן יש שני מצבים. אם הם העידו שפרע בתוך זמנו - הרי זו הוכחה מוחצת שפרע, אף שזה כנגד החזקה, שהיא מציינת את התנהגותו של האדם בדרך כלל, אבל בשעה שיש עדים מבוררים - ברור לנו כי במקרה הפרטי כאן הוא אכן פרע. ואם הם מעידים גם לאחר הזמן שידעו הם שלא פרע - היה יכול לגבות מהיתומים אף ללא שבועה.

## בלמוד הוכחה מהגמרא, יש ללמוד תחילה את הגמרא עצמה, ורק לאחר מכן ניתן לעשות את החשבון שהתוס' דייקו

על מנת להבין את הקושי הבא, יש להקדים את שיטתו של רבי בר חמא בעניין שבועת השומרים, בסוגיה במסכת שבועות. שבועת השומרים היא עצם יכולתו של השומר להישבע שהפקדון אבד או נגנב, ועל כך הוא מתחייב בשבועה. אלא שהמפקיד יכול לטעון שתי טענות חזקות אחרות.

האחת, לא היו דברים מעולם, כלומר, טענה זו מבטלת את שבכלל הוא קיבל ממנו פיקדון. ועל מנת לבטל טענה זו, ברגע שהוא מפקיד בעדים או בשטר, הרי מוכח לנו, שאכן היה פיקדון.

טענה שניה שהשומר יכול לטעון, היא על האופן בו אבד הפיקדון, שהרי הוא יכול לומר שנאנסו, ובכך הוא יפטר מהשבועה. וגם אם הפקיד עדים, עדיין יכול הוא לטעון, כי הוא החזיר לו, באשר העדות הינה רק על עצם ההפקדה.

אלא שבשעה שהוא מפקיד לו בשטר - הרי הוא נדרש להחזיר לו בעדים. ואם אין לו עדים, או שאין בידו את השטר, אז יש לו חיוב שבועת השומרים מהתורה. ואז גם אינו נאמן

צד אחד, שעם היות, ואינו יכול הלוה לטעון טענה, העומדת כנגד החזקה. הרי כנגד זה מאחר והיה ביכולתו לשקר ולומר, כי הוא פרע לאחר זמנו, ואז היה נאמן לטעון זאת, הרי יש לו מיגו. שמאחר ויש לו את הכוח לומר את הטענה שתפתור אותו ללא כל בעיה - הרי אתה יכול להאמין לטענתו, שאכן פרעתיך. ואילו הצד השני, מאחר ואיננו יכולים לקבל את דבריו, העומדים כנגד חזקה, הרי אף המיגו לא יועיל לו.

## כדי לפענח את החקירה שהועלתה כאן, ראוי להוסיף גורמי השוואה נוספים, ולהשוות במספר סוגיות

[אמנם שאלת הגמרא הינה השוואה בין שני גורמים מיגו לעומת חזקה, אלא מאחר והתוס' הינו פרשן השוואתי, הרי אנו מדלגים על פני מספר סוגיות בש"ס, ואנו מוסיפים עוד שני גורמים של שטר ועדים, ובכל מקום אנו נראה מהו הסדר המתבקש, שיסייע לנו להכריע בין שני הגורמים בבעיא כאן.]

ועל מנת לראות את הכיוון של מהלך התוס', מה שנצטרך לבצע צעד אחר צעד, ראוי לעבור על מילות המפתח. "הקשה", "דלא קשה כלל", "אך קשה", "ושמא סוגיא דהכא לא סברה כ..", "ולא דמי כלל להיא", "וכן היא .. לא דמי כלל להך דהכא", "ומיהו קשה .. דלא מהימנא אף על גב דאית לה מיגו".]

## הריב"ם תמה על עצם חקירת הגמרא, שהרי המיגו חלש מעדים, שטר הוא מכוח עדים, החזקה גוברת על שטר, כך שברור לנו כי מיגו אינו יכול לגבור על חזקה

השלב הראשון בסוגיה היא קושיית הריב"ם. שהרי שאלת הגמרא הינה מה עדיף מיגו (האמן לדברי מהכוח שיכולתי לשקר ולומר אחרת) כנגד חזקה. וכאן מוסיף הריב"ם גורם נוסף, והוא העדים (וכן הוא מוסיף שווה ערך לעדים, והוא השטר, שכל כוחו הוא מחמת העדים). מיגו הינה רק טענה אפשרית, היא עצמה אינה מבוררת, וכל כוחה נובעת שהיה יכול ממש לשקר ולומר טענה טובה, בה היה מצליח לקבל את מה שהיה רוצה.

לעומת זאת העדים, היא הוכחה מוחצת, וכלל גדול הוא שעל פי שניים עדים יקום דבר. כלל זה הוא פשוט וברור, שאין אומרים מיגו (אפילו שהוא מיגו חזק של מה לי לשקר) במקום העדים. הרי העדים עצמם מעידים שטענתו שקר. אלא ששטר כל כוחו הוא העדים החתומים בו.

אלא שנראה, כי בשטר אינו יכול לגבות מהיתומים (או מהלוה אם מבקש ממנו להישבע לו) ללא שבועה. וכאן אנו רואים כי החזקה של ריש לקיש, שאין אדם פורע תוך זמנו, הוא גובה גם מיתומים וגם כשמבקשים ממנו להישבע (כפי הסוף של התוס' בדיבור הקודם).

ומאחר ויש לנו סדר של מדרגות, נמצא כי החזקה היא העדיפה, באמצע הוא העדים (והשטר) ורק לבסוף הוא המיגו (כולל מיגו חזק של מה לי לשקר). כך שהקושי שמציג הריב"ם הוא שלא מתחילה בכלל החקירה של הגמרא. כי התשובה הינה ברורה.

לי לשקר ומרע ומבטל חזקתיה שאין מועלת הנאמנות שאינה משקרת לבטל החזקה שאומרת מאומד ליבה.

### גם על מקרה זה אומרים התוס', שאינו דומה כלל לדיון שלנו

הכלל הוא שאם יש שלום בינה ולבין בעלה, ויש שלום בעולם, אז האשה נאמנת לומר שמת בעלה, ויוכלו להשיאה. אבל אם יש מלחמה בעולם, קל מאוד לאשה לומר, שכנראה מאחר והיתה מלחמה נספה בעלה, אף שלא ראתה את גופתו, ואולי הוא עצמו ניצל. ואינה מבררת לומר לנו את האמת. וזה מה שנקרא שהיא רואה שהיה קרב ומתו רבים באותו מקום, ומניחה מסברא שכמו שכולם מתו, וכעת בעלה איננו, שכפי הנראה גם הוא נהרג.

אלא שמצד אחד אם היתה רוצה לשקר, לא היה לה לומר לנו מידע שלא ידענו, שהוא עצמו מקלקל עבורה. אך מצד שני, ברגע שאמרה שהיא עצמה מוחזקת שיש מלחמה בעולם, הרי כעת לא יכול לבוא המיגו ולסתור את החזקה שלה.

אלא אפשר לומר עפ"י המהר"ם, שגם כאן אין החזקה סותרת, כי יתכן שתהיה מלחמה, ויתכן שמת בעלה. ורק אצלינו החזקה סותרת את המיגו. שהוא אומר שפרע תוך זמנו, היפך החזקה שלא עושים כן.

יתירה מזו אומרים התוס' דוגמא מדוע אין זה דומה, ועושים חישוב כי לא משנה כיצד אנו נפתור את הבעיה כאן עדיין נוכל לומר ההיפך ביבמות. שאם נאמר כפי שאנו אומרים, כי החזקה גוברת, הוא מצד שלא יכול האדם לפרוע בתוך זמנו. אבל ביבמות יכול להיות אמת שמת באותה מלחמה שהיא אומרת שהיתה. ומחדשים התוס' לעומת המהר"ם גם צד שני, שאפילו נאמר שהוא כן יכול לומר מיגו, כאן עדיין נוכל לומר, שמאחר והיא רק מדמינת - לא ניתן לסמוך עליה.

### המשנה ביבמות מחלקת בטענת היבמה שהיבם לא בא עליה בין לפני שלושים יום ולבין מעבר לשלושים יום

המשנה ביבמות אומרת היבמה שאמרה בתוך שלושים יום מאז שכנס אותה ביבם "לא נבעלת", ויש לה גט יבמין בידה - כופין אותו בית דין שיחלוץ לה, ואין מאמינים לו שבעל אותה, ודי לה בגט שיש לה בידה, שקיבלה אותו ממנו. כי עד שלושים יום היא נאמנת לטעון שלא בעל אותה היות ואדם יכול לעמוד ולא לבעול את יבמתו במשך שלושים יום מאז שכנס אותה לחופה.

אבל אם באה לאחר שלושים יום, וטוענת שעדיין לא נבעלה על ידי היבם, היא אינה נאמנת, היות ומעבר לשלושים יום אין אדם מעמיד עצמו מלבעול. ולכן רק מבקשין הימנו שיחלוץ לה, אבל אין כופים אותו על כך. ובזמן שהוא מודה שלא בא עליה - אפילו לאחר שנים עשר חודש - כופין אותו שיחלוץ לה.

### המשנה בנדרים מבארת על טענת האשה, לומר שבעלה אינו יכול לבוא עליה

המשנה בנדרים מספרת כי בתחילה סברו כי יש נאמנות לאשה לומר שמים ביני לביןך. כלומר: השמים עדים בדבר שביני לביןך שאינך יכול להוליד. ונאמנת האשה בטענה זו והיא יכולה לתבוע גט וכתובה. אלו הם דברי משנה ראשונה.

לומר לו החזרתי לך, שהרי יש לי מיגו שנאנסו. שהרי יכול הוא לומר לו בחזרה, מה עושה שטרך אצלי?

### הבאת ההוכחה מרמי בר חמא היא להביא חזקה אחרת, חלשה יותר, ולנסות ללמוד ממנה

וכעת נעשה את חשבון התוס', שיש כאן שתי חזקות שונות, אך אינן באותו כוח. החזקה הקלה יותר הינה שטרך בידי מאי בעי. והיא אינה פוטרת אותו משבועה. וכנגד חזקה חלשה זו לשיטת רמי בר חמא גם לא מועיל מיגו. לעומת זאת החזקה שאין אדם פורע תוך זמנו כן פוטרת אותו משבועה. ונמצא כי אם בטענה החלשה של שטרך בידי מה עושה, לא קיבלנו את המיגו, כל שכן שלא נקבל מיגו כנגד החזקה שלנו, שהיא החזקה, וודאי שלא אומרים מיגו, ולכן אנחנו כן אוחזים שזה קשה, אלמלא התוס' דוחים מסברא, שאולי סוגיה זו אינה הולכת לפי שיטת רמי בר חמא.

לא ניתן להשוות עם הסוגיא שמוחזק לנו שיש לו אחים, הגמרא בקידושין דנה על מי שקודם שנשא אשה, היה מוחזק לנו, כי יש לו אחים, אך אין לו בנים. וממילא אם ימות, תהיה אשתו זקוקה ליבם. אלא שכעת בזמן הקידושין הוא אומר טענה, כי יש לו בנים או אין לו אחים, ויש לחדד את המציאות, לא שיש עדיהם בדבר, אלא חזקה בעלמא, כך שמענו עליו קודם קידושין. וכאשר ננתח את המניע שלו לשקר, הרי זה על מנת שהיא לא תזדקק ליבם. ומאחר והוא יכול לומר לה, כי הוא יפטור אותה בגט מחיים סמוך למיתתו, ולא תזדקק ליבם. הרי לכאורה יש לנו מיגו של מה לי לשקר, במקום חזקה.

כעת יש להבין מדוע כאן התוס' אומרים שזה אינו דומה כלל. יש האומרים כי אין זו חזקה ברורה, אלא שאין כאן כלל בירור גמור. ומול דרגה כזו שרק לא ידוע לנו אם יש לו, הוא כן יכול לומר מיגו.

ויש האומרים כי מה שמוחזק לנו הוא רק לגבי זה שיש לו אחים, וטענתו במיגו אינה סותרת את החזקה. אלא דנה בעניין נוסף, שכעת אומר לה שיש לו בנים. ולפי פירוש זה, חייבים לומר, כי טענתו היא יכולה להיות רק לגבי שיש לו בנים. שהרי יכול להיות שיש לו גם אחים וגם שיש לו בנים.

### הגמרא ביבמות מספרת על מקרה בו היא זו שהחזיקה מלחמה בעולם, ומאחר וזה תלוי בה, האם כאן יש לה מידו של מה לי לשקר?

שנינו במשנה בהחזקת לנו שיש מלחמה בעולם אינה נאמנת.

ומסתפקת הגמרא:

איבעיא להו: מה הדין בהחזיקה היא מלחמה בעולם שלא היינו יודעים שיש מלחמות באותן מדינות אלא מפיה, מהו.

מי אמרינן יש לה מיגו דמה לה לשקר, כיון דאי בעיא הוי אמרה שלום בעולם, והיתה נאמנת, שהרי לא הוחזק שיש מלחמה בעולם, השתא נמי שהיא אומרת שיש מלחמה אמרינן אינה משקרת, ונאמנת.

או דלמא, הכא ליכא למימר נאמנת מטעם מיגו דמה לה לשקר, דהא אידי גופא לא מכוונה לשקורי, אלא כיון דאיחזקה מלחמה אמרה בדדמי וסבורה היא שמת ולכן לא אתי מה

## מאחר ומעל ד' אמות אינו מחוייב לשלם - הרי כבר לא יוכל לטעון שפרע, כבר בשעה שנבנה הכותל

הביאה על כך הגמרא נסיון לפשוט את השאלה. במשנתנו נאמר, כי אם נפל הכותל שכבר בנו, יש לו את היכולת לכפות על חברו לבנות כעת כותל של ד' אמות. ומאחר וכך הוא, הרי ברור לנו, כי לא היה האחד בונה כותל של ד' אמות, מבלי שחברו אכן שילם לו על כך. ואכן אם לאחר שבנה ינסה חברו לתבוע ולומר שלא נתן - יש לו נאמנות לומר שהוא נתן. לעומת זאת, למעלה מד' אמות, אין בכוחו לתבוע את חברו לבנות. אלא שכאן, לאחר שבנה כותל מעל ד' אמות, ובא חברו וסמך עליו כותל אחר כנגד כותל זה, על מנת לסכך עליו ולתת תקרה מכותל לכותל, הרי עם היות ולא הספיק לשים את התקרה - מגלגלין עליו את הכל.

כאן ההוכחה בנויה שהבנייה מורכבת משני שלבים. שלב הבנייה של הד' אמות, והשלב של מעל הד' אמות. ומאחר וברור לנו, כי הוא לא פרע למעלה מד' אמות מיד בזמן סיום בניית הכותל. ומאחר והבנייה שלו היתה לאחר מכן עם כותל אחר של מעל ארבע אמות, הרי ברור לנו כי הוא מרוצה מכותלו של חברו. וכעת אינו יכול לטעון כי פרע בזמנו, כלומר, בזמן סיום הבנייה, שעל כך הרי אינו נאמן.

כלומר, ההשוואה היא שיש כאן מועד של בזמנו, והרי אינו נאמן לומר, ששילם מיד כשחברו בנה מעל ד' אמות. ואף אם יטען כעת שעשה כן - אינו נאמן, ולא יועיל לו שום מיגו, שהיה אומר לו כי פרע לו את תשלום הכותל על החלק שמעל ד' אמות בזמן מאוחר יותר. ומכאן לכאורה יש ראייה שלא אומרים המיגו כנגד חזקה.

## מציירים התוס', שדווקא היה יכול מהמשינה שלנו על הכותל מעל ד' אמות להוכיח שאומרים מיגו אף כנגד חזקה

כעת התוס' מתקשים. שהרי היה יכול לומר, כי כל התביעה שמעל ד' אמות זה בחזקת שלא נתן, אך ורק אם תבעו בתוך הזמן ואמר לו כי תבע, או אפילו מיד כאשר סיים לבנות את הכותל שמעל הד' אמות, ואז אין לו מיגו, כי אינו יכול לומר לו עכשיו טענה שקרית שכבר שילם.

שמיגו הינה טענה אפשרית. ואם אומר לו וכי שכחת שהיום שילמתי עליך, הרי זו טענה מחוצפת ושקרית. וכל הבסיס של מיגו, שתאמין לי שיכולתי לטעון לך טענה סבירה, אבל שיכולתי להחציף פני ולטעון לך בו ביום, והרי היום שילמתי לך - זה אינו מיגו. אבל אם היה תובע אותו רק לאחר זמן, הרי הוא כן בחזקת שנתן, כי במקום שיש לו חזקה כן אומרים מזה לו לשקר. כלומר שכן אומרים מיגו, אף שהוא כנגד חזקה.

## הסיבה שלא שילם, היא בגלל שלא חשב שהוא בכלל מחוייב בתשלום

ומאחר והגמרא כן יכלה ללמוד כך, חובה לבאר מדוע בכל זאת לא למדה כך הגמרא. כי הוא יכול לטעון, כי הוא בנה את הכותל הסמוך, ולא האמין כי חכמים יחייבו אותו על הכותל שחבירו בנה. ומאחר ולא ידע את הדין הזה שהוא די נדיר, לכן באמת לא שילם. והרווח של הגמרא לתרץ כך, כי אז אנחנו הולכים אפילו לשיטת אביי ורבא, שסוברים כי אדם כן רשאי לפרוע תוך זמנו.

חזרו לומר [חזרו בהם], כדי שלא תהא אשה נותנת עיניה באחר ומקלקלת על בעלה. השמים ביני לבינך, אינה נאמנת, ויעשו דרך בקשה - וינסה הבעל לפייסה ולרצותה שלא תאמר כן עוד.

על כל פנים מובא בגמרא שהאשה אינה מעזה פניה בפני בעלה, ולכן לא תשקר ותאמר דבר שאינו נכון. ומתוך כך מעמידה הגמרא שהיה זה באופן שרק הבעל אינו יודע האם הוא יורה כחץ, שאת זה היא בלבד מרגישה, ולכן יכולה לומר מבלי שהוא יכחיש אותה.

## דיוק התוס' שיש כאן מיגו כנגד חזקה

עורכים התוס' את החשבון משתי הסוגיות. שמצד אחד יש לנו את החזקה, שהיבם לא יעמיד את עצמו מעל שלושים יום, ומצד שני יש לה מיגו, שיכלה לשקר ולומר שאינו מסוגל לבוא עליה כדרך בני אדם. ומכך שאינה נאמנת, הרי החשבון הוא שחזקה עדיפה ממיגו.

אמנם יש פרשנים שאמרו שאין זה מיגו טוב, כי זה מה שנקרא מיגו דהעזה. כלומר, תאמין לי שאינו משקר, כי יכולתי לומר טענה אחרת. אבל מאחר ואינו מעז לומר טענה זו, הרי המיגו כביכול נשמט ממנו. או מכיוון שמה שהיא אומרת מיגו זה - אין חזקה כנגדה, ולכן היא נאמנת, אבל היבמות המיגו שלה הוא כנגד חזקה, ולכן אינה נאמנת.

[דף ו עמוד א]

## ואמר לו פרעתין בזמני אמאי לא כו' -

### הוה מצי לשנויי,

הא דקתני 'בחזקת שלא נתן',

היינו בתוך זמנו,

או בזמנו ואמר פרעתין בתוך הזמן,

דליכא מיגו כדפרישית לעיל,

אבל לאחר זמנו,

הוי בחזקת שנתן,

דבמקום חזקה - אמרינן מה לי לשקר,

אך ניחא ליה לשנויי,

'התם - מימר אמר,

מי יימר דמחייבי לי רבנן',

דלא תיקשי נמי לאביי ולרבא.

## הכלל הברור שאין לאדם נאמנות לטעון כי פרע בתוך זמנו, אלא שיש שאלה שלאחר זמן יטען טענה נגד חזקה במיגו

הגמרא למדה בשם ריש לקיש, כי המלווה לחבירו מעות וקבע לו זמן ששייב לו את ההלוואה, וכשבא לתובעו בזמן שקבע לו, ואמר הלווה פרעתין בתוך זמני - אינו נאמן. כעת הגמרא מביאה בעיה. המלווה תובעו לאחר הזמן, אלא שכעת הוא אומר לו שפרע בתוך הזמן. מאחר והיה יכול לומר לו שפרע לאחר הזמן, הרי יש לו מיגו, אלא שמיגו זה הוא במקום חזקה, ולכן לא יכול להיאמר.

על משנה משבועות (לח, ב). אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי, ת"ש: מנה לי בידך, אמר לו: הין, למחר אמר לו: תנהו לי, אם אמר נתתיו לך - פטור, אין לך בידי - חייב; כלומר, היתה הלוואה, והוא אכן הודה שהוא מחוייב בה. אלא שהודאה זו היתה אתמול. וכעת היום, שהוא מבקש את החוב, אם יאמר שנתן, הרי מכיוון שהיתה לו שהות לפורעו מאתמול עד היום, אכן הוא פטור, אך אם יאמר אין לך בידי, כלומר, מעולם לא הייתי חייב לך, הרי הוא סותר את דבריו מאתמול - ולכן לאחר שהוא עצמו הודה - וודאי שהוא חייב לשלם. עד כאן עצם הדין.

אלא שכעת מנסה רב אחא בריה דרבא לדייק ולפרש, וכי המשמעות של אין לך בידי אינה שפרעתי בתוך זמני? ומתוך פרשנות זו הוא רוצה להוכיח את הדין, שבמקום חזקה לא ניתן לומר שכך היה. מאי לאו נתתיו לך - דא"ל: פרעתיך בזמני, אין לך בידי - דא"ל: פרעתיך בתוך זמני, וקתני: חייב, אלמא במקום חזקה - לא אמרינן מה לי לשקר.

ודוחים את דבריו ואומרים, כי בכלל הכוונה הינה חריפה יותר, ושאומו אין לך בידי, הוא טוען שמעולם לא היה לך כזו הלוואה אליי. ואם הוא אומר שלא היתה בכלל הלוואה, הרי זה עצמו מעיד כאילו אמר, וודאי שלא פרעתי לך הלוואה שמעולם לא היתה, ולכן הוא סותר את דבריו הראשונים, וזאת סיבת חיובו. "לא, מאי אין לך בידי? לא היו דברים מעולם, דאמר מר: כל האומר לא לוייתי, כאומר לא פרעתי דמי."

**מאחר והוא מכחיש את עצמו, לכאורה לא היה לנו מקום להשתמש בכלל שלא לוייתי פירושו לא פרעתי**

מקשים התוס' בשם ר' יצחק, מדוע הגמרא הביאה את הכלל של כל האומר לא לוייתי, כאומר לא פרעתי. שמאחר והוא עצמו הודה אתמול, וודאי שהוא לא יכול לטעון למחרת לא היו דברים מעולם, ואיני מכיר כזאת הלוואה. ולא בגלל הכלל, אלא מצד שהוא עצמו סתר את דבריו.

**כל החידוש של התוס', שעם היות ויכולנו לדחוק ולצקת בדבריו משמעות אחרת - אנו הולכים בצורה מפורשת על פשט דבריו**

[כאן תירוץ התוס' הוא גאוני. מבחינת הפשט קושיית ר' יצחק חזקה וברורה, שלאחר שהודה שהוא חייב, וודאי שלמחרת אינו יכול לומר שמעולם לא היתה הלוואה. ואם כן אין צורך כלל להשתמש בכלל שכל האומר לא לוייתי כאומר לא פרעתי. אמנם הם מביאים כי במסכת שבועות שם יש ציור אחר. כי הוא מכחיש את העדים, ונמצא כי מאחר ואמר לו לוייתי - בהכרח שאין אנו מקבלים את דברי העדים שפרע.

אבל כאן אומר ר"י, שיש כאן הפרש בין המילים המדוייקות שאמר למשמעות דבריו. לכאורה היינו יכולים לצקת פירוש מחודש לדבריו, שעם היות והוא אומר לא לוייתי, הרי הכוונה היא שמאחר והוא פרע, הרי כאילו כבר לא קיימת ההלוואה.

ועל כן מחדשים אנו, שלא ניתן לצקת הבנה מוטעית, אלא עלינו לקבל את דבריו המפורשים.

**עדיף לגמרא לבחור בתירוץ פחות חזק, אלא שהוא מתיישב גם לפי דעה שלא הוכרעה להלכה**

[נמצא כי התוס' דחו תירוץ מבריק שהיה יכול להילמד מהמשנה "הוה מצי לשינויי", ורק על מנת שהמשנה תהיה גם לשיטת אביו ורבא, אף שההלכה הינה כשיטת ריש לקיש, שאין אדם פורע תוך זמנו. "אך ניחא ליה לשינויי .. דלא תיקשי".

ולכן העדיפה הגמרא ללמוד אחרת, ואכן מוצאת הגמרא כי הסיבה שלא שילם נובעת מסיבה אחרת. דוחה הגמרא:

שאני הכא, שונה כאן הדין, לפי דאמר, שאומר הנתבע לעצמו, מדוע אשלם, מי יימר, מי זה יאמר, דמחייבי לי רבנן, שיחייבו אותי חכמים לשלם, אולי יפטרונני! ולכן הוא בחזקת שלא נתן.]

**כל האומר לא לוייתי כאומר כו' -**

הקשה ה"ר יצחק,  
**מה צריך כאן לטעם 'כל האומר כו',**  
הא ודאי **כיון שכבר הודה,**  
**תו לא מהימן** לומר,  
שלא ליה.

**דבשלמא** בשבועות (דף מא: ושם ד"ה כל),  
**צריך להאי טעמא,**

שאומר לו מנה לי בידך,  
והלה אומר להד"מ,  
**ואתו עדים ואמרי** ראינו שלוח ופרע,  
השתא **הא דקאמרי** סהדי שלוח - מהימני,  
**והא דקאמרי** שפרע - **לא מהימני,**

**דהא איהו קמכחיש להו,**  
דאמר לא לוייתי,  
והאומר לא לוייתי,  
כאומר לא פרעתי דמי,  
**אבל הכא** - לא צריך כלל.

ואומר ר"י,  
**דאיצטריך לאשמעינן,**  
**דלא מצי למימר,**

הא דאמרי לא לוייתי,  
לא שלא לוייתי כלל,  
**אלא כאילו** לא לוייתי,  
לפי שפרעתי,  
קמ"ל,

**דכאילו אומר** - לא פרעתי **בהדיא.**

**כל האומר לא לוייתי - כבר מקופל בדבריו שלא פרע**  
הגמרא רוצה לפשוט ולהוכיח שלא ניתן לומר מיגו של מה לי לשקר במקום שאמירתו תהיה כנגד חזקה. והיא מסתמכת

בתוך מה שסמך לפלגא - יש כבר בחינה של סמך למולה

[מילת המפתח של התוס' הינה "האי לפלגא - איירי .. בין ל .. בין ל", ויש כאן חידוש, שהוא הן לגבי האורך והן לגבי הגובה. ונראה לי, כי אחד הדברים הלמדניים הוא הב"כוח". שעלינו לראות לא מה שב"פועל" בנה, שזה לא מנצל את מלוא הכותל שחבירו בנה, כי אם עצם זה שהוא הולך להשתמש בכותל.

יתירה מזו, מאחר ובניה היא דבר שלעתים מתרחש בשלבים, הרי אולי כעת אין לו כסף, ולכן הוא בונה רק על מחצית הגובה או מחצית האורך, אלא שעתיד הוא להשלים זאת. ולכן מעתה אנו מחייבים אותו על מלוא הדברים.

יתירה מזו, ראינו כי הוא עוד ניסה להתחמק ולא לשלם את מה שבנה מעל ד' אמות, ולכן כאשר יש אפשרות לגבות, אנו רואים שיש בידו את הכוונה לנצל. ואולי אף יבנה על התקרה עליית גג, כדרכם של אנשים לנצל הזדמנויות.]

### ומודה רב הונא בקרנא ולופתא -

מפרש ר"ת,  
'קרנא' - להיכר שלא יאריך החומה יותר,  
שבסוף אותו כותל שסמך,  
עושה כפייה לקרנא, כלפי כותלו של חבירו,  
'ולופתא' - הוי היכר שלא יגביה הכותל יותר,  
כגון שעשה היכר בראש החומה,  
לפי שרגילין לעשות החומה צרה למעלה,  
שיפלו הגשמים מחוץ לחומה ולא ישהו שם.

ומודה רב נחמן באפריזא,  
היא היכר, שיאריך עדיין הכותל,  
שבסוף אורך החומה אינו שוה,  
אלא אבן אחת בולסת ואחת שוקעת,  
דודאי עדיין יאריכנו.  
'ואקבעתא דכשורי' -  
היינו שעשה מקום הנחת ראשי קורות,  
דמוכח שסופו להגביה,  
עד שיעור גובה עלייה.

דין המשנה - כי מאחר וסמך את הכותל למה שחברו  
העלה מעל ארבע אמות - יש לגלגל עליו את כל  
ההוצאות, גם של הבנייה הלא מחוייבת, מעל ארבע  
האמות

המשנה למדה [ה א]: ראוּבן ושמעון שהיו להם שתי חצירות זו לצד זו, ובנה ראוּבן כותל בין שתי החצירות, חייב שמעון להשתתף עמו בהוצאות הכותל. אבל אם חפץ ראוּבן לבנות כותל הגבוה מארבע אמות, אין חייב שמעון להשתתף עמו בהוצאות היתירות שמוציא על גובה הכותל -

וכשהוא אומר לא לויתי הרי כאילו אומר מפורשות שלא פרעתי. ואינך יכול לסובב את הדברים ולומר פרעתי וזה שאמרתי לא לויתי, הוא כי התוצאה היא שאיני חייב. אלא עלינו להשתמש בכלל שכל האומר לא לויתי - הרי זה בהכרח שלא פרעתי. ולכן הדגש הוא "כל האומר", שלא ניתן ללמוד זאת באופן אחר.]

### הסוגיה שבה נביכול היינו צריכים לכלל, הוא דק בגלל שהוא מכחיש עדים מפורשים

הגמרא מספרת במסכת שבועות סיפור. ההוא דאמר ליה לחבריה: הב לי מאה זוזי דאזויפתך, אמר ליה: לא היו דברים מעולם, אזל אייתי סהדי דאזופיה ופרעיה; אמר אביי: מאי נייעבוד? אינהו אמרי אזופיה, אינהו אמרי פרעיה. רבא אמר: כל האומר לא לויתי, כאומר לא פרעתי דמי.

ויש לראות מה התוס' כתבו בשבועות "וא"ת אמאי לא מתרצינן הכא דבוריה, לא לויתי - כלומר לא עמדתי בהלואתי אלא פרעתי, כמו בפרק אמרו לו (כריתות יב). גבי לא נטמאתי, דמתרצינן דבוריה - לא עמדתי בטומאתי אלא טבלתי.

ואומר ריב"א דהכא לא קאמר לא לויתי אלא להד"מ, דלא שייך לתרוצי לישניה. כלומר, אמנם יש מקומות בהם ניתן לדחוק ולתרץ. אבל אמירה כה ברורה, יש לנו להשתמש בכלל החד-משמעי שכל האומר לא לויתי, מקופל בדבריו שלא פרעתי, ואין כל טעם לסובב את הדברים בצורה עקומה.

### סמך לפלגא סמך לכולה -

האי 'לפלגא',  
איירי, בין לאורך בין לגובה.

### לכאורה היה מקום לומר, שרק לפי מה שסמך בפועל יש לו לשלם, אך שוללים זאת

שנינו במשנה [ה א]: ראוּבן ושמעון שהיו להם שתי חצירות זו לצד זו, ובנה ראוּבן כותל בין שתי החצירות, חייב שמעון להשתתף עמו בהוצאות הכותל. אבל אם חפץ ראוּבן לבנות כותל הגבוה מארבע אמות, אין חייב שמעון להשתתף עמו בהוצאות היתירות שמוציא על גובה הכותל -

אבל אם לאחר שבנה ראוּבן כותל גבוה מארבע אמות, סמך שמעון לו כותל אחר, הגבוה מארבע אמות כדי שיוכל להניח תקרה על שני הכתלים, בזה גילה שמעון דעתו שהוא חפץ בגובה הכותל, ולכן מגלגלין עליו את הכל. חייב שמעון להשתתף גם בהוצאות שהוציא ראוּבן על גובה הכותל, ואף אם עדיין לא בנה תקרה על הכתלים.

אמר רב הונא, אם סמך שמעון את כותלו רק לפלגא מול חצי מהכותל הראשון שבנה ראוּבן, כגון שאורך הכותל שבנה שמעון לא הגיע אלא לחצי מאורך הכותל שבנה ראוּבן, או שלא הגיע גובה כותל שמעון לגובה כותל ראוּבן, הרי זה כאילו סמך לכולה כנגד כל הכותל הראשון, וחייב שמעון להשתתף בכל הוצאות הכותל הראשון, ואף על החלק שכנגדו לא בנה.

למשל, אם בסוף הכותל בונים תוספת של קרן, שהיא כלפי הכותל השני, הרי זה מוכיח שיותר מזה לא יבנה. (ואף שהוא יכול לשנות, הרי מצורת הכותל איננו יכולים לגלגל עליו מעבר למה שמוכח מהכותל שלא ייבנה). או לופתא, שהוא עושה כעין שפיץ, מה שיפריע לאחר מכן להמשיך ולבנות.

ומאחר והוא הוסיף משהו בבנייתו. הרי זה בבחינת כל המוסיף - גורע. שיש כאן הוכחה, שעד כאן יבנה. כי בכך שהתאמץ להוסיף, הרי ניכר הדבר מתוך הכותל, ולכן לא ניתן אף לשיטת רב הונא המרחיב בדרך כלל, לגלגל עליו כאן את הכל. כי בעצם אף שנאמר כי הגימור שלעשות את החומה צר למעלה, כדי שהגשמים יפלו מחוץ לחומה, אם היה רוצה להמשיך, היה ממתין, ולא עושה זאת.

לעומת זאת גם אצל רב נחמן, יש הוכחה ממבנה הכותל, שזו רק בניה זמנית. כאשר הסיומת היא כמו שיניים, הרי ברור לנו כי צורת הקיר זועקת מאליה, שהבונה רק באמצע עבודתו. והלשון הוא כעין אפריצא, לשון אבנים פרוצות אחת נכנסת ואחת יוצאת. או שעשה מקום להנחת הקורות, מעבר לכותל החלקי - הרי זה עצמו מוכיח, שעתיד הוא להניח את הקורות שם.

[דף ו עמוד ב]

## האי כשורא דמטללתא -

אומר ר"ת,

### דאמתניתין קאי,

דעד שלשים יום - לא הוי חזקה,

והוי בחזקת שלא נתן,

מכאן ואילך - הוי בחזקת שנתן.

### ואתי שפיר,

### דנקטיה הנא,

ולא בחזקת הבתים.

**המשנה דנה על גדר הזמן הגורם לנו לומר, מי ברור לנו כי הוא בחזקה שלא נתן, ודין זה קשור לכאן, מי עד שלושים יום - זה דבר עראי**

המשנה (ה, א) מביאה את הדין "בחזקת שלא נתן, עד שיביא ראיה שנתן". ועל זה מביאה הגמרא יש לקשר זאת להלוואה. "אמר ריש לקיש: הקובע זמן לחבירו, ואמר לו פרעתוך בתוך זמני - אינו נאמן, ולואי שיפרע בזמנו." וכל זה הוא בקובע לו זמן, מה זמן ההלוואה, כי ללא זמן, הרי שלושים יום, הוא הזמן הנדרש להשיב את ההלוואה. כלומר, עיקר הדיון כאן אינו על עצם הזמני, אלא הדגש הוא על השלושים יום, שפחות מכך, זה בהגדרה דבר שאינו קבוע. וזה מה שמדייק רבינו תם.

**החובה לדייק לא רק על עצם הדין וטעמו אלא על מיקומו - מגלה לנו הבנה מחודשת בעומק הדין**

[ידועים הדיוקים (למשל ברמב"ם) עד כמה חשוב לא עצם הדין שנאמר, אלא בהקשר למה הוא נאמר. ומעצם זה שקבעו אותו במקום אחד, אף שמלכתחילה היה נראה לנו כי ראוי לציין במקום אחר - יש ללמוד

אבל אם לאחר שבנה ראובן כותל גבוה מארבע אמות סמך שמעון לו כותל אחר, הגבוה מארבע אמות כדי שיוכל להניח תקרה על שני הכתלים, בזה גילה שמעון דעתו שהוא חפץ בגובה הכותל, ולכן מגלגלין עליו את הכל. חייב שמעון להשתתף גם בהוצאות שהוציא ראובן על גובה הכותל, ואף אם עדיין לא בנה תקרה על הכתלים.

**הגמרא הביאה מחלוקת אמוראים, האם אנו מתייחסים רק למה שבנה כעת בדיוק, או שמניחים אנו שעתיד הוא לנצל את מלוא השטח**

מביאה הגמרא מחלוקת אמוראים בהתייחסות לנאמר שמגלגלין עליו את הכל. וניתן לראות זאת בהגדרה מעניינת, שרב הונא הוא המרחיב, והוא רואה כי אף שבי"פועל" לא סמך אלא רק למחצית, הרי מבחינת הדין נחשב הדבר שב"כוח" כבר סמך לכולו. בעוד שרב נחמן, כביכול נוקט לפי הכלל של המוציא מחבירו עליו הראייה, ולכן הוא המצמצם, רק מה שבנה ב"פועל" הוא הקובע. א"ר הונא: סמך לפלגא - סמך לכולה; ורב נחמן אמר: למאי דסמך - סמך, למאי דלא סמך - לא סמך.

**אם כי יש כאן שני עקרונות סותרים בין האמוראים - אולם הגמרא כדרכה מוכיחה שיש מקרי ביניים, בו כל אחד מהם יודה להבירו**

אלא שכדרכה הגמרא מנסה למצוא את שביל הזהב. כלומר, וודאי שלכל אחד מהאמוראים ראייה שונה, ולכן הם נחלקו. אלא שתמיד העיקרון הוא שונה, אולם בפרטים הצדדים עשויים להתקרב. ולכן אף שרב הונא הוא המרחיב, הרי זה רק באופן כללי, כי דרך האנשים היא לנצל את מלוא השטח, ולא כל רגע נרוץ לבית הדין. אולם, כאשר חלק מאופן הבנייה עצמה, כבר מעיד שיש כאן מלכתחילה הגבלות, וודאי שיקבל, כי אכן הוא מרחיב עד לגובל המסויים, או כל דבר שיוכיח כי הוא יעצר.

ומודה רב הונא בקרנא ולופתא. מצד שני, כאשר המבנה מעצמו מוכיח שנעשה באופן שונה מהרגיל, הרי ברור לכל כי מה שעיינו רואות כעת הוא רק בחינה זמנית. ולכן אף רב נחמן בציוור כזה מבין, כי מה שנעשה הוא רק שלב א', ועתיד הוא להשלימו. ומודה ר"נ באפריזא ובאקבעתא דכשורי.

### חיפוש מילות מפתח, מחדד את הבנת התוס'

[מילת המפתח בתוס' זה הינה "היכר". שכל מה שמדובר כאן הינם סימנים שלא להסתכל על מה שבנה בלבד, אלא שיש כאן רמזים, הן שזה תחום, שמכאן לא יאריך או יגביה, והן אדרבא, בכיוון ההפוך, שכן יאריך, או שכן יגביה, אלא שכאן בשיעור האחרון יש סימן כפול "דמוכח שסופו להגביה, עד שיעור". כלומר, בכך שעושה פעולה מחוץ למה שבנה, יש לנו הוכחות ברורות, שב"כוח" עתיד להיות כאן המשך, ואף יודעים אנו לומר שיש כאן בו זמנית סימן התוחם, שרק עד לגובה זה עתיד הוא להגיע.]

**כעת יש לצלול להבין את סוג ההיכר, והן את המשמעות ההלכתית שלו, ולדעת מי**

כפי שביארנו, הרי רב הונא יודה, שבתוך הכותל עצמו קיימת הוכחה, שאין הוא עתיד להמשיך מעבר למה שבנה.



יכול לסותרת בשמיני עצרת. אלא הכוונה היא על עצם היותה סוכת מצווה.

אמנם התוס' מחוייבים לבאר לנו, מדוע בכל זאת מלכתחילה שינו מהלשון. עם היות ומסכימים אנו וכעת הדין ברור ומובן, הרי בכל זאת נכתב שבעה. ועל כך הביאור הוא שכאן העדיף רבינא להשתמש בלשון התורה, שבה נדגיש יותר את מהות הסוכה וטעמה, מאשר נסטה מהלשון ונאריך, רק על מנת לרצות את דיוק הדין. אלא מלכתחילה יהיה ברור לנו, כי שבעה זה לאו דווקא. וזה מה שבהגהות הובא הלשון "אלא לישנא דקרא נקט".

### ואי חבירה בשינא לאלתר הוי חזקה -

ואומר רבינו שמואל,

**דחזקות דלעיל,**

**לאו דשלש שנים אלא לאלתר,**

כדאמרינן הכא.

### חילוק מהותי בחזקות ג' שנים וחזקות לאלתר

[כבר ראינו בתוס' הראשון בעמוד זה (ד"ה האי כשורא), כי קיימת סיבה ברורה שהמקרה עם הקורות הינו עד שלושים יום והובא כאן, ולא בפרק חזקת הבתים. אכן פרק חזקת הבתים מאריך בסוגיית חזקת שלוש שנים. והנה יש כאן הוכחה נוספת, מהציוור של סוכה בכלל וסוכה שהסכך מחובר בטיט, דבר המראה על קביעות, שבכל המקרים הללו, אין אנו ממתינים שלוש שנים, אלא הן המחאה והן תוצאות החזקה הינן מיידיות.

וגם כאן יש לדייק ממילות המפתח של התוספות "לאו דשלוש שנים - אלא לאלתר].

**דרך שלושת המקרים והשונוות ביניהם אנו רואים מאיזה שלב הופכת הסוכה הזמנית, לבסיס להרחבת קבע**

והנה גוף הסוגיה הדנה לגבי שלושה מקרים משלימים. המקרה הראשון פותח בסוכת מצווה הרגילה, שמהותה אינה לחזקה, כי אם למצווה. המקרה השני סוכה, שלא מסירים את הסכך, ואז אנו נכנסים למה שמכונה בחיך, שהזמני הוא הקבוע ביותר. והמקרה השלישי, שכבר בשעת המצווה של הסכך, התבצע חיבור בטיט, מה שמראה כי לכתחילה גילה דעתו, שהוא מעוניין בקביעות.

### לשון הסוגיה עם ביאור מצורף

ואי סוכה דמצווה היא, אם הניח סכך על כותל חבירו למצוות סוכה, עד שבעה יומין לא הוי חזקה, ויכול חבירו למחות בו, שהרי יודע חבירו שאחרי סוכות יוריד את הסכך ולכן לא מחה בו.

אבל אם השאיר את הסכך בטר אחר שבעה יומין, הוי חזקה מיד, דכיון שראה חבירו שעבר חג הסוכות והלה לא הוריד את קורותיו, היה עליו למחות בו מיד, ואם לא מחה בו מיד, שוב אינו יכול למחות בו לעולם.

מכך רבות. לכאורה, יש פרק שלם הדין בכל גדרי החזקה, והוא הפרק השלישי של המסכת, הנקרא "חזקת הבתים", כך שבאופן טבעי, היה מיקום הלכה זו יותר תואם לשם.

ולכן יש לדייק מדוע עם כל זאת, העדיפה הגמרא להביאו כאן. אלא מאחר וזה מבאר יותר את גדר השלושים יום, שעד שלושים יום - אין קביעות. הרי דבר זה מתבטא הן לגבי זמן הלוואה בסתם, והן לגבי שמאחר וזה בתוך זמנו, הוא בחזקה שלא נתן, שזה כנגד טבעו של אדם, לחכות בכספים לרגע האחרון.

ונמצא כי עיקר דבריהם הוא לא רק מדוע "שפיר דנקטיה הכא", אלא גם הדגש על ה"ולא". כי עד שלושים יום, כלל לא נכנסים לגדרי חזקה ומחאה].

### עיקר הדין הוא על אי המחאה במי שמשתמש עד חודש, שברור לכל שאין זה אלא שימוש זמני

וממילא גם האי כשורא דמטללתא המניח קורות על גבי כותל חבירו כדי להצל את הקרקע שתחת הקורות, עד תלתין יומין אם היו שם הקורות פחות משלושים יום לא הוי חזקה, ואין יכול לטעון בעל הקורות לבעל הכותל, בזה שלא מחית סימן הוא שקניתי ממך עבור זכות זו עד עולם, כי אין דרך בני אדם למחות במי שמשתמש בכתלם פחות משלושים יום. אבל לבתר תלתין יומין אחר שעברו שלושים יום ולא מחה בו בעל הכותל, הוי חזקה, מכך שלא מיחה יש לתלות שמכר לו בעל הכותל זכות להניח את קורותיו על הכותל או שנתן לו זכות זו במתנה, ולכן שוב אין יכול בעל הכותל למחות בו.

### עד שבעה יומי -

**לאו דוקא שבעה,**

דבשמיני עצרת - לא יוכל לסתור כלום,

**אלא לישנא דקרא נקט.**

**אם נדקדק שמדובר רק על שבעה ימים ולא יותר לסוכה - הרי ברור לנו שזה אינו נכון, שהרי הסוכת מצוה חייבת להישאר בנויה גם בשמיני עצרת**

הגמרא מדייקת משמו של רבינא, כי בניית סוכה למצווה, אינה יוצרת מציאות דינית של חזקה. שהרי מלכתחילה לפירוק היא עומדת. וכעת נעמדו התוס' להעיר, כי מאחר ואינו יכול לפרק אותה בשמיני עצרת עצמו, הרי ברור לנו כי אין הכוונה לדייק במילים שזה שבעה, אלא על עצם הגדר של סוכת מצווה, שמלכתחילה מתוותה הינה שבעה ימים.

**הדיוק אינו על המילה שבעה, שכוונתו שבעה ימים, אלא המעלה במספר שבע, שזה לשון התורה לסוכה**

[אנו רגילים להיתפס ולדקדק בדינים, ולחשוב כי מאחר והתורה שבעל פה ענייניה לבסוק הלכות, וכן הגמרא ליתן טעמיהן, הרי מאחר וכל מילה מסוגלת לשנות את הדינים, הרי אנו מקפידים בכל מילה הנכתבת. ומעירים התוס', במילת המפתח "לאו דווקא", שאין הכוונה לדייק בשבעה בלבד, שהרי וודאי שאינו

מאחר והם סמוכים, מיד הוא מרגיש כי חברו עומד מולו בגג הסמוך. ואז הוא נזהר בקלות.

וכאן המרחק משאיר את ההיזק, אך מקטין את יכולת ההתגוננות שלו לחלוטין, ולכן הלשון הברורה הינה חד-משמעית, "שאינ מרגיש בחבירו". וממילא לא נזהר, למרות שההיזק אכן ממשיך להתרחש. ולכן התוס' מצמצמים את החובה לבניית חצי מעקה והעדפה, דווקא כאן.]

### מהו דתימא מצי א"ל שקול אוזינקא כו' -

וא"ת,

והיכי הוי ס"ד דמצי למימר ליה הכי?  
**דאטו משום דקדם** זה ועשה,  
**הורע כחו,**

**ויכול לדוחקו** זה לעשות כל הכותל?

ויש לומר,

דס"ד כיון **דאם לא קדם** זה ועשה,  
**הוה מצי למימר,**

שקול אוזינקא וזיל ועשה כל הכותל,  
 או הב לי אוזינקא ואעשה אני הכל,  
 ונרויח בין שנינו שלא נצטרך להעדיף,

**השתא נמי מצי למימר** ליה הכי,

קמ"ל **דלא מצי אמר ליה,**

**כיון שכבר עשה** זה,

**ולא אמר לו קודם.**

### הגמרא דוחה את הצעת הבית שלא בנה, שהראשון ישרים וייתן לו מחצית מהוצאותיו

הגמרא התייחסה לדברי אביי, שאמר שבשעה שקיימים שני בתים בצידי רשות הרבים, זה עושה מעקה לחצי גגו, וזה עושה מעקה לחצי גגו, זה שלא כנגד זה, ומעדיף. התקשתה הגמרא, וכי מה חידוש יש בדבר, והלא פשוט הוא. וכי היית סובר שרק אחד מהם יתחייב?!

עונה הגמרא, כי דבריו נועדו למקרה שכבר קדם האחד ובנה חצי מחיצה על גגו. ואז לכאורה היה מקום לסבור שיש לו טענה, שכעת הוא אומר לו, חבל שלא התייעצת עימי, הייתי מוכן לבנות מחיצה שלימה, ואתה תשלם לי מחצית ההוצאות, ומכיוון שלא באת להתייעץ, הרי תקעת אותי עם עבודה קטנה מדי, שלא אמצא עליה פועלים, אלא קח את מחצית ההוצאות, והשלם את המחיצה במילואה.

ומחדש אביי, שיש לו טענה נגדית. הרי אתה יכולת לעשות את הרעיון הנפלא הזה בעצמך. ומה טעם לא עשית זאת, כי כובד המחיצה מקלקל לך את חומת הבניין, אף אני איני מוכן לעשות מחיצה שלמה.

אף שהסברא היתה נמונה בזמנה, כעת כבר אינו יכול להכריח אותו שהוא לבדו ישרים את הכל

[תוס' זה מבאר להפליא כי לא כל טענה, שבזמן מסויים, אכן היתה ניתנת לאמירה, עומדת לעד. מאחר

וכל זה דווקא אם הניח את הסכך כדרך שרגילים להניחו. ואי חבריה, אבל אם חיבר את הסכך בטינא בטיט, בזה גילה דעתו שאינו מתכוין להסיר את הסכך לאחר שבעה ימים, ועל בעל הבית למחות בו מיד, ואם לא מיחה בו לאלתר מיד הוי חזקה, ושוב אינו יכול למחות בו לעולם:

### בשני צדי רשות הרבים -

אומר ר"י,

**דוקא** בשני צדי רשות הרבים,

**שאינ** האחד,

**מרגיש בחבירו,** כשעולה בגגו,

**שיזהר ממנו,**

**מדאמרינן** בסמוך,

'אבל בין גג לגג - לא'.

על מנת לנתח את סוגיית היזק הראייה כראוי, מביאה

### הגמרא ארבעה מצבים שונים

הגמרא מספרת על סוגים שונים של מצבים הקשורים בהיזק ראייה, והחילוק ביניהם. מצב ראשון הוא על שני בתים המצויים בשני צדי רשות הרבים, וההגנה הנדרשת היא שיעמידו מעקה על הגג על מנת שלא יזיקו. אופן ההגנה הנדרש הוא שכל אחד מחוייב לעשות מעט יותר מחצי מעקה עם עודף, בצורה שיהיה זה שלא כנגד זה.

הגמרא מקשה ממקרה שני, ששני הבתים צמודים זה לזה, אך מבלי שרשות הרבים עוברת ביניהם. והחידוש הוא שלכאורה, במקרה הראשון יכול היה האחד לומר לשני, לא אני היחיד שמזיקך, כי אם שגם בני רשות הרבים, שעליך להצטנע מהם, כך שאפילו אעשה את המעט יותר מחצי מחיצה, לא סילקת את ההיזק.

ואז יענה לו, כי איכות ההיזק שונה היא במספר רב של עניינים. אתה מסוגל לראות אותי הן ביום והן בלילה. אתה יכול לראות אותי אפילו כשאני יושב, בניגוד לבני הרבים. אתה אינך נדרש להתאמץ, ומבט רגעי מספיק לך לתפוס אותי, בעוד שבני הרבים נדרשים ממש לעיין.

בהמשך מביאה הגמרא מצב שלישי ורביעי. במצב השלישי מגג לחצר סמוכים, מחייבים את בעל הגג בבניית מחיצה של ד' אמות. ומצב רביעי, בין שני גגות, כבר לא מחייבים אותו כלל, והטעם הוא, שמאחר והשימוש של כל אחד בגגו הוא שאינו בתדירות, וזו היתה דרכם של האנשים, הרי כל אחד מהם יכול להצטנע ולהיזהר מנוק חברו, בשעת השימוש המועטה.

ההשוואה המדוייקת בטעם ההבדל בין מקרה למקרה, בהכרח מבארת את הדין

[כבר למדנו כי לכל דין יש שלושה גורמים, המקרה הדין והטעם. מדייק ר"י, כי מה שחייבו במקרה הראשון שהתוספות כאן מדבר, בשעה שבין שתי הגגות עובר בהם רשות הרבים, בניגוד למקרה הרביעי, שאף שם יש שתי גגות רצופים, שבו לא חייבו, מכריח אותנו להתבונן בעומק הטעם.

כאן יש בעיה שצומחת דווקא מהחיסרון של ההיזק. שהרי הגגות סמוכים יותר, מהמקרה הרביעי. אבל

בחצירו, אם כן הוא מוכרח לכותל שבונה התחתון שיהיה בסיס לכותל ולכן חייב להשתתף בהוצאות הכותל הראשון, כי אם אין יסוד אין בנין.

תניא כוותיה דרב חסדא:

שתי חצרות זו למעלה מזו, לא יאמר העליון הריני בונה מכנגדי ועולה, אלא מסייע מלמטה ובונה. ואם היתה חצרו למעלה מגגו של חבירו, אינו זקוק לו. כמו שהתבאר לעיל, שאין בעל החצר מזיק לבעל הגג.

**יש לתמוה, מדוע יצטרך התחתון לסייע, כשהוא אינו מזיק?**

על עצם העיקרון שבגלל היזק הראייה נדרש לבנות כותל ד' אמות, אין כל עוררין. אלא הדיון הוא באופן שהמציאות היא שהיזק הראייה הוא רק מהאחד לשני, ולא להיפך. ולכן רק המזיק הוא זה שצריך לבנות. והדוגמא לכך, שאם חצרו של התחתון נמוכה יותר בארבע אמות, הרי אין לעליון כל היזק ראייה מהתחתון. אלא שיכולה להיות מציאות חלקית, למשל של פער של ב' אמות, ואז התחתון יסייע בנוסף לב' האמות של גידור בב' אמות, בב' אמות של בנייה, והעליון יוסיף עוד ב' אמות של בנייה, כך שיהיה ממנו ד' אמות.

**תירוץ ראשון בשם ר"ת הוא על מציאות שיש בה מצד אחד כן עליון ותחתון, אבל בו זמנית מצד שני, הם מפלס אחד**

כאשר חצר התחתון משופעת, הרי השיפוע מייצר מצב, בו בחלק התחתון של השיפוע, אכן התחתון אינו מסוגל להביט כלל בעליון. אך מצד שני, בחלק העליון של השיפוע, הם ממש כשתי חצירות בגובה מקביל, וממילא מזיק את חבירו. ואגב זה המקום להמליץ על הספר פירוש חי (שכתב על מספר מסכתות, כל סדר מועד ובבא בתרא, והספר בנוי עם ריבוי ציורים לכל סוגיה), שבו על ידי ציור אחד, בפרט בסוגיות, שלא בדיוק ברורה המציאות, הכל מתבהר, ומתבאר, די בציור ולא נדרשים לריבוי מילים.

**תירוץ שני בשם ר"י, כאשר העליון עומד בקצה חצירו, גם התחתון מסוגל לראות**

מדייקים כי זה קורה כאשר העליון עומד ממש בשפת חצירו ומשתמש, ומשם אכן גם התחתון מזיק לו בראיתו. והרווח שבתירוץ זה, שעדיין אנחנו מצליחים להשאיר מציאות בעלת שני מפלסים של עליון ותחתון. שבשעה שהעליון עומד, אינו יכול לעשות מלאכתו. ואף שיוכל לשבת, הרי אין זה שימוש מלא.

**שני תירוצים שונים, עם היות ויש מעלה בכל אחד מהם, וודאי שיש גם קושי**

[אחד הדברים, שכאשר התוס' מביאים יותר מתירוץ יחיד, שיש לנתח מדוע הובאו שניהם. ועל פי רוב, יש בכל אחד מעלה וחיסרון. כי לפירוש ר"ת, זה אינו ממש שני מפלסים של עליון ותחתון. ולפירוש ר"י, זה רק בשעה שעומד ממש סמוך לקצה, כך שהיזק הראייה הוא מצומצם, לא על כל שטחו, וכנראה שחפציו כן מוצנעים. אבל כן נשמר העיקרון של שני מפלסים].

ואם יבנה האחד בלבד, ירוויחו את ההעדפה, אז אכן היתה אפשרות לומד בבחינת גוד או אגוד. כי כאן זה מצב הוגן ושווה. ויש כאן בחירה אמיתית.

שאלת התוס' היא בעצם מראה את הגיחוך שבדבר. הראשון יזם ועשה מעשה טוב ונכון. וכי זו סיבה להרע את מצבו, ושרק הוא יאלץ לבנות עד הסוף. ולא זו בלבד, אלא מכיוון שזה אינו ראוי, הרי זה מצב בו הרע דוחק את הטוב, ולכן התקשו התוס' על עצם ההווה אמינא שניתן לשאול שאלה זו.

ועונים התוס', כי הסברא לכשעצמה בטירתה היא נכונה. כי יש בה רווח שלא להעדיף. אלא שהעת הזאת הוחמצה, וכעת אינו יכול לכופו לעשות כן. ושעון ההזדמנות לכך הסתיים.

ויש לראות זאת בדיוק של מילות המפתח. "הווי מצי למימר" לעומת "השתא נמי מצי למימר", וההכרעה לעכשיו. "דלא מצי אמר ליה .. כיוון שכבר עשה ולא אמר".

**שתי חצרות זו למעלה מזו -**

וא"ת, ותחתון למה יסייע לעליון, דמכי מטי לארבע אמות, ולא יוכל התחתון לראות בחצר העליון, יבנה העליון.

ואומר ר"ת, כגון שחצר התחתון אינו נמוך, אלא אצל חצרו של עליון, ומצד אחד הוא גבוה כחצר העליון, שיוכל לראות שם.

ור"י מפרש, דהתחתון מזיק לעליון, כי קאי עליון בשפת חצירו, כדאמרין לעיל, כי קאימנא - חזו לי, ולכך צריך, לסייע עד ד' אמות בחצר העליון.

**הגמרא הביא מחלוקת אמוראים - ואנו מדברים כמו הברייתא שהכריעה לצד אחד מהם**

איתמר, שתי חצרות זו למעלה מזו, באופן שקרקע חצר אחת גבוהה מהקרקע השניה, ויש היזק ראייה מחצר אחת לחברתה, אמר רב הונא, תחתון בונה לבדו מכנגדו מלמטה, ועולה עד שמגיע לגובה הקרקע של העליון. ומשם, עליון בונה בסיוע התחתון, מכנגדו ועולה -

ורב חסדא אמר, עליון מסייע מלמטה לכותל שבונה התחתון, ומשם ממשיך ובונה יחד עם התחתון את המחיצה העליונה, דכיון שאין העליון רוצה לבנות את כל הכותל

[דף ז עמוד א]

דירתו, שוב אינך יכול לעכב אותי מלהרוס את הבנין. שהרי אפילו סוכה כזאת נקראת דירה טרוחה. שהרי למטה מעשרה טפחים הוא רשותא דידי - הוא הרי זו רשותי שלי, ושוב לא משעבד לך - אינני משועבד לך - שלא להרוס את הבנין.

**מחלוקת רש"י ותוס' אינו דק איך לבאר את המילה שוף, אלא יש בה גם בחינת הגזמה, כך שיש להבין את כל המכלול המדובר**

[הזיכוח כאן אינו רק על הביאור המילולי של המילים. אלא הציור של ר"י, מראה עד כמה העצה של הדייר העליון אינה מציאותית. קצת להתכופף, עוד ניתן איכשהו לחיות. ומבלי לדבר כי בהמשך החובה היא כפי שבני אדם דרים, כולל שהוא יכול להכניס את משאו על כתפו. או ליתר דיוק חבילת קנים בינונית על גבו ולהסתובב בה בכל הבית.]

### בוקי סריקי -

'אנשים רקים',

**מתרגמין** 'גוברין סריקין' (שופטים יא).

**הגמרא תיארה מקרה בו גרו בבניין של שתי קומות, אשר היה שקע ואין מקום לחיות בקומה התחתונה**

הגמרא מספרת בתחילה כיצד הדייר התחתון לא היה לו מקום לדור, מאחר והקומה העליונה שקעה וגרמה לו שכלל אינו יכול להיכנס אליה. וכאן יש לנו מצב מעניין של שותפות. כי בעל הדירה התחתונה אינו יכול להרוס את דירתו, מאחר ואז כל הקומה העליונה תיפול.

אך מאידך, גם בעל הקומה העליונה משועבד לתחתון לאפשר לו דירת בני אדם. ופחות מגובה עשרה טפחים, היא יוצאת מגדר דירה, ובטל שעבוד התחתון ויכול להרוס את דירתו, אלא שהתחתון בונה רק לעצמו, ואינו חייב לשלם לעליון את הדירה. וכל זה כאשר נכנסו לדירה ללא תנאי. אלא שאם התנו שכאשר ישקע יסתרו, הרי אז הגבול לדירה ראויה הוא גבוה יותר. וחקרה הגמרה מהי מידה זו?

**הגמרא הביאה דעה משמו של רב נחמן, מה הגובה הראוי לכל קומה, וענה להם רבה, בביטוי מגוחך, שלא יעלה על הדעת לומר זאת בדעתו**

אמרו רבנן קמיה דרבה, משמיה דמר זוטרא בריה דרב נחמן, דאמר משמיה דאביו רב נחמן, דשיעור גובה בנין רגיל הוא צירוף של חצי מידת ארכו וחצי מידת רחבו, כגון, בית שארכו עשר אמות ורחבו עשרים אמות, הרי שיעור גבהו הוא חמשה עשר אמות, שזהו חצי מידת ארכו וחצי מידת רחבו. ואם אין בגובה דירת התחתון כשיעור זה, יכול התחתון לכפות את העליון להרוס את הבנין, וכאותה ששנינו דהמקבל עליו לבנות בית לחבירו, עליו לעשות את רומו גובה הבית, כחצי ארכו וכחצי רחבו!

אמר להו רבה: האם לאו אמינא לכו לא אמרתי לכם דלא תיתלו ביה בוקי סריקי ברב נחמן, כאילו שאמר רב נחמן דברים ריקים שאין בהם טעם, ולא כך אמר רב נחמן, אלא הכי אמר רב נחמן, אף שהתנו ביניהם אין התחתון יכול לכוף

### שוף אכריסך -

פ"ה,

**שחה** קומתך.

ולר"י נראה,

'שוף' - **לשון** שפשוף,

**שמתחך** בארץ.

**על מנת לבאר מתי נדרש דייר עליון לאפשר להרוס ולבנות מחדש, מומחש על ידי ציור חי עם קורטוב של חיוך**

הגמרא מביאה מקרים מהחיים. אולם, אחד העקרונות המוצלחים ביותר, הוא להביא מקרה עד לקצה ועד כדי גיחוך, וממנו ניתן ללמוד את הדינים בצורה מוחשית ובהירה. ומתארת הגמרא על שני דיירים, שאחד דר למעלה והשני דר למטה, אלא שהדירה העליונה שקעו כתלי הבניין באדמה, כך שלא היה יכול הדייר התחתון להיכנס לביתו בלי להתכופף.

ואכן כאן מתחיל דו-שיח ביניהם. הדייר התחתון מבקש בא ונבנה מחדש. הדייר העליון משדר אטימות וזילזול, ועונה לו בתמיה, אני גר בסדר, דירתו כלל לא שקעה, מדוע אצטרך לבנותה מחדש?! עונה לו הדייר התחתון בקשה מדהימה, אתנהג עימך מחוץ למשורת הדין, ואני אבנה הן את התחתון שלי והן את העליון שלך. ושוב האטימות וחוסר הרגישות עולה. והוא מלא בתירוצים. אין לי היכן לדור בינתיים.

הדייר התחתון המצוי במצוקה, מתייחס עניינית, ומנסה לפתור לו את הבעיה, שהוא ישכור לך בממוני מקום אחר לגור בזמן הבנייה. ושוב הוא דוחה אותו בעודף נימוס, אינני מעוניין שתטרח עבורי. עומד לו התחתון ומנסה להמחיש לדייר העליון עד כמה הוא לא מסוגל לדור, כי דירתו שקעה לתוך חלל דירתו.

וכאן עונה לו הדייר העליון עצות זהב. שוף אכריסך ועול שוף אכריסך ופוק. מאחר ורק הבעיה היא בכניסה וביציאה, שהקירות גרמו לך, פשוט ניתן בקלות להתגבר על הבעיה. שוף - פירש הקונטרס, תתכופף, שחה קומתך. ור"י תאר זאת בצורה ציורית עוד יותר, על מנת להמחיש עד כמה הבעיה היא משמעותית, ועד כמה אטימות משדר הדייר העליון. שוף מגיע מלשון שפשוף, ומשמעו, תחל, תשפשוף את בטן עם האדמה.

**עם כל הזיכוח שהוצג בצורה מכאיבה, הרי הצדק עם הדייר העליון, עד גבול מסויים, עשרה טפחים**

אמר רב חמא, העליון דינא קא מעכב! ואינו חייב לטרוח ולפנות את דירתו.

והני מילי, אך כל זה אינו אלא באופן דאף שהבית שקע, עדין לא מטו כשורי - לא הגיעו קורות רצפת העליון - למטה מעשרה טפחים בתוך אויר דירת התחתון, אבל אם מטו - הגיעו, כשורי, קורות, רצפת העליון למטה מעשרה טפחים בתוך אויר דירת התחתון, מצי אמר ליה - יכול התחתון לטעון לעליון, כיון שהגיעה רצפתך למטה מעשרה טפחים בתוך

כאשר באים לתאר חבורת רחוב, משתמשים בביטוי הציורי של "נוער ברזלים". מכיוון שהיו שוהים על גדרות הברזלים בשפת הרחובות, וזה היה המקום בו נועדו יחדיו.

ובכוונה בחר רבה להשתמש בביטוי זה, על מנת להמחיש כי ההיפך מתלמיד חכם, אשר מכונה שמילא את כרסו בשי"ס ופוסקים, כאילו הוא אדם מלא, הרי כאן הוא ביטוי של ריקנות, אנשים שיש בהם חומר "מלא גוף", אך "חוסר בצורה", ורק על ידי ביטוי כה ציורי מבליטים זאת.

בפרט שיש להבין לא רק את התרגום המילולי, כי אם שקישורם של התוס' לתיאור יפתח, הבא מאשה זונה, וכל אחיו דוחים אותו, ואז הוא אוסף נערי רחוב, ועם היותו במצב כה נמוך, באים אליו לצפות לישועה. אך הבחורים הללו תמיד יש להם דעה, אלא שהציור להראות שאינה מיושבת, היא לציירם כאנשים ריקים.

### היינו הך -

וא"ת,

והא **אשמעינן בהאי עובדא**,

חדתא אעתיקא לא קאי,

**דלא שמעינן מההיא דלעיל**;

ולעיל **איצטריך**,

**לכדאמרינן**,

**וה"מ** דלא מטו כשורי למטה מעשרה וכו'.

וי"ל,

**דמילתא דפשיטא היא**,

חדא חדתא וכולה עתיקא - לא קאי,

**ומשום הא**,

**לא הוה צריך לאתויי** האי עובדא.

**עם היות ויש היזק ברור של האפלה, הרי כעת הגמרא מציגה פתרונות שלא דווקא ראויים**

הגמרא מספרת על דיון בין שכנים. אחד ההיזקים הידועים בין שכנים הוא מניעת אורה. ההוא גברא מעשה באדם דהוה בני אשיתא, שבנה חומה בחצירו, וחומה זו הייתה מאחורי כווי (חלון) דחבריה, שהיה בביתו שבחצר אחרת, אמר ליה חבירו, חומה זו שבנית מסתירה את חלון ביתי, ועל ידי זה קא מאפלת עלי החשכת את דירתתי.

**הצעה ראשונה - סתימת חלון, ויצירת חלון חדש מעל החומה - סירוב מצד ערעור חוזק הבית**

אמר ליה בעל החומה, סכרנא לך הכא אני אסתום את חלונך זה שכנגד חומתי וכנגד זה עבידנא לך אעשה לך כווי חלון אחר לעיל מאשיתאי מעל החומה שאני בניתי. [הבית היה יותר גבוה מהחומה, והיה מקום לעשות חלון בגובה הבית מעל החומה], אמר ליה בעל הבית, אני חפץ שתעשה חלון אחר בביתי, משום שבחציבת החלון קא מרעת ליה לאשיתאי, תערער את חוזק קיר ביתי.

את העליון להרוס את הדירה, אלא באופן שאין התחתון יכול לדור בדירתו כדדיירי אינשי כדרך דירת אנשים.

וכמה מהו השיעור בזה?

אמר רב הונא בריה דרב יהושע, דצריך להיות גובה דירת התחתון בשיעור כי היכי דלא תפריע תקרת הבית לתחתון, לעילוי לישא על גבו איסוריתא דמחוזא חבילה בינונית של קנים ארוכים, והדר ולהסתובב ולחזר עם חבילה זו בכל הבית, ואם הונמכה דירתו עד שאינו יכול לישא משא זה בתוך הבית, יכול לכפות את העליון להרוס את הבנין.

**ביאור המילים בוקי סריקי הבא להזכיר, כי לא יעלה על הדעת, שרב נחמן יאמר שיעור מגוחך**

עם היות ודברי רב נחמן נאמרו על ידי בנו, הרי הם כל כך לא מתקבלים, עד שרבה בחר לצייר זאת בביטוי עסיסי. בוקי סריקי. שמשמעו בוקי - כדים. סריקי - ריקים, [על פי רש"י בעבודה זרה לו ב, ובחולין נ א]. אכן בית המקדש היה בניין מופלא, אולם, כאן אנו מדברים על מצב שבו האנשים בגלל השקיעה חייבים להרוס כליל את הבניין, אמנם, מצד אחד לא צריך להגיע לשיעור מגוחך של עשרה טפחים, אבל וודאי שכל עוד שיש סבירות לגור, לא ניתן לשמוט כליל את הדירה מהקומה העליונה.

ולכן השיעור חייב להיות שאכן יכול הוא לחיות בצורה סבירה, אך לא הרבה מעבר לכך. ולא ייתכן שרב נחמן שהיה דיין, ייתן שיעור כל כך לא סביר. כי אם מקודם השיעור היה צמצום לא הגיוני, כי אף אחד לא מסוגל לגור בשירה של עשרה טפחים, אך גם אין לתת שיעור הפוך כלפי מעלה.

התוס' מבארים כי הכוונה הינה לאו דווקא על כדים ממש, אלא שאת אותה בחינה של ריקנות, ניתן לשייך זאת לאנשים. וכאשר בשופטים מבואר על עניינו של יפתח, אשר נדחה ממקומו וממשפחתו, והלך למקום חדש. הרי תיאור האנשים שהתחברו אליו עסיסי בכפליים, ויתלקטו, וריקים. חפצים מלקטים, ולא אנשים. וכן ריק הוא מבחינה רוחנית, כי וודאי שהיו אלו אנשי זרוע ובריונים, אשר היו משועממים, וכפי שהתרגום מתרגם זאת. ולמעשה ניתן לחבר את שני הפירושים יחדיו. וַיִּבְרַח יַפְתָּח מִפְּנֵי אָחִיו וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ טוֹב וַיִּתְלַקְטוּ אֵלָיו יַפְתָּח אֲנָשִׁים רִיקִים וַיֵּצְאוּ עִמּוֹ: וּבִתְרִגוֹם וְאֶתְכַנְּשׁוּ לוֹת יַפְתָּח גְּבִרִין סְרִיקִין וַפְּקוּ עִמֶּיהָ:

ידעת התרגום בכלל, ועוד על נביאים, מראה על רמה גבוהה בידיעת השפה

[כאן אנו רואים עד כמה היה עולמם של בעלי התוס' רחב, כי כאן אוצר המילים שלהם היה כה רחב, באשר השתמשו עם התרגום, ועוד מדובר על תרגום יונתן על שופטים, שפחות נהוג להכירו, כמו התרגום של התורה. וכל מי שבקי היטב בלשון העברית, אחד מכלי מלחמתו הוא הכרת התרגום. ובכך מתרחב אוצר לשונו. שהרי רש"י אף הוא משתמש רבות בתרגום כשנדרש לבאר מילים.

יש להדגיש כי מאחר והביטוי בוקי סריקי הוא בארמית, הרי מן הראוי למצוא זאת בתרגום, באשר לא רק התרגום המילולי הוא החשוב. כי אם אף בשפתינו

בין שתי הסוגיות. ומתוך נקודת ההשוואה, ממילא עלתה השאלה של הגמרא שהרי יש כאן חזרה. יתירה מזו, שזה ממש כפילות "היינו הך". ומבלי להיכנס לתשובה שהיא נתנה, הרי התוס' דנים על עצם שלב השאלה.

וכאן עולה מאליה השאלה הפוכה, והרי כל מקרה פרטי יש בו חידוש לעומת רעהו. ומילות המפתח הינן "והאי אשמועינן בהאי עובדה" לגבי המקרה השני, שרק בו מסופר על בעייה פרטית של אי יכולת לבנות באופן של חדש באופן חלקי על גבי ישן. שאנו באים ממנו, כי הייתי מצפה לראות שעיקר שאלת ההכפלה המיותרת היא אכן על המקרה השני. כלומר, שיש בו כן צד חידוש. ומילת המפתח למקרה הראשון "ולעיל איצטריך" לגבי המקרה הראשון, כי כאשר באים להדגיש שזה לא היינו הך, אנו מחוייבים למצוא את נקודת החידוש בכל אחד מהם. שזה דווקא שהקורות לא ירדו עד כדי עשרה טפחים.

וגם תשובת התוס' היא רק על המקרה השני, שבו היה אמור להיות החידוש. ומה שסברת כי חדש על ישן אינו מחזיק מעמד כראוי - "לא קאי", כל ילד קטן יודע. ונמצא כי זה אינו חידוש אמיתי. ורק מאחר ואין כאן חידוש אמיתי, אכן שאלת הגמרא היינו הך, נשארת בעינה.]

### אספלידא -

פירש רש"י,

טרקלין יפה.

ובערך פירש מערה,

כדמתרגם (תהלים נג),

מפני שאול במערה - באספלידא.

ואומר ר"י,

דאספלידא דהכא,

א"א להיות מערה,

מדקאמר 'נמי דעלו להדדי בכשורי והודרי',

ובמערה - ליכא כשורי והודרי.

ועוד,

מדקאמר 'מעיקרא אספלידא,

והשתא אינדרונא',

ובמערה - ליכא אורה כלל.

ומפרש ר"י,

דאספלידא דהכא - הוי אכסדרה,

שיש בה אורה גדולה,

שפרוצה ברוח אחד,

כדאמרינן בלא יחפור (לקמן דף כה.),

'עולם דומה לאכסדרה' וכו',

וכן מוכח בהקומץ רבה,

**הצעה שניה - סתירת חלקו העליון של הקיר, ובניית חלון כחלק מהקיר החדש - והסירוב מטעם שקיר משתי תקופות זמן - אינו מתקיים**

אמר ליה בעל החומה, אם כן סתרנא לך לאשיתך, אני אסתור את כל החלק העליון של קיר ביתך עד דוכתא דכווי, עד מקום החלון שאותו אני חפץ לעשות, ומשם בנינא לה חומה חדשה, ועבידנא לך כווי בבנינא, ואעשה לך חלון בבנין לעיל מאשיתאי מעל החומה שאני בניתי, ובאופן זה לא יהרס קיר הבנין.

אמר ליה בעל הבית, איני חפץ שתבנה מחדש את חלקה העליון של החומה, משום דאשיתא קיר דמתתאה עתיקא שחלקו התחתון ישן, ומלעילא חדתא וחלקו העליון חדש, לא קיימא אינו מתקיים ונופל, כי אין הטיט החדש נדבק יפה לטיט הישן היבש.

**הצעה שלישית - בניית כל הקיר מחדש - הדהייה, כי לא ניתן לבנות בית שחלקו כתלים חדשים והשאר ישנים**

אמר ליה בעל החומה, אם כן סתרנא לה אני אסתור את קיר ביתך לגמרי עד לארעא, ובנינא לה לכולו מחדש, ועבידנא לך כווי בגוה ואעשה לך בו חלון מעל לחומתי, אמר ליה בעל הבית, איני חפץ בכך, כי חדא אשיתא חדתא כותל חדש אחד בכליה ביתא עתיקא בתוך בית ישן לא קיימא אינו מתקיים.

**הצעה רביעית - סתירת הבניין כולו ובנייתו מחדש עם מיקום חלון חדש - וישמור לו מקום מגורים חדש - והדהייה שאינו מחוייב להתגורר בזמן אחר**

אמר ליה בעל החומה, אם כן, סתרנא לה לכוליה ביתא אני אסתור את כל ביתך ואבנהו מחדש ובנינא לך ואבנה לך כווי חלון בבנינא בתוך הבנין החדש. אמר ליה בעל הבית, איני חפץ בכך משום דלית דוכתא למידר בה דאין לי מקום לגור בינתיים, אמר ליה בעל החומה, אגירנא לך אני אשכור עבורך בכספי דוכתא מקום לדור בו. אמר ליה בעל הבית, לא טרחנא איני חפץ לטרוח לעבור למקום אחר בינתיים.

אמר רב חמא, בדין קא מעכב בעל הבית, ואינו חייב לפנות את דירתו אף אם הלה שוכר לו בית אחר.

**מקשה הגמרא כי מקרה זה, שאינו יכול לחייבו להתגורר בינתיים במקום אחר, כבר נאמר והוכרע**

ומקשינן: היינו הך?! הלא כבר למדנו לעיל דין זה, שאין בעל הבית חייב לפנות את ביתו אף אם שכר לו שכינו בית אחר לדור בו, ששם היה המקרה, בו קרס הבית של העליון לתוך חלל התחתון. ואף שם, למרות שהתחתון רצה והפריז לבנות גם את חלקו וגם את חלק העליון, סורב, ואף על זה אמר רב חמא, שבדין הוא יכול לעכבו. אלא אם כן קירות ביתו ממש לא הותירו לו אפילו עשרה טפחים. והא תו למה לי, ואם כן מדוע השמיעו שוב דין זה?

**מקשים התוס', שלכאורה כן יש הבדל בין שתי הסוגיות, ודוחים, שאין ממש חידוש אמיתי בדבר**

[אחד הכלים החשובים של התוספות היא מציאת השונות בין הסוגיות. הגמרא מצאה את הצד השווה

בהיותו מילון ללשון הארמית. ומהמעה המובאת בתהלים נו, א שבה התחבא מפני שאול במעה, זה התרגום.

הרי התוס' גם כשהם מקשים מדויקים, הם אינם יוצאים כנגד גוף התרגום והפירוש המילולי, אלא רק מבארים, כי הכא, לא ניתן להיות מערה, כי זה אינו מתלבש עם הסוגיה, ומחזקים את קושייתם בכפליים. מהיכן הגיעו עצים למעה, ורק הכניסה במעה מוארת, והיא חשוכה, ומה לו להתלונן שבעת הוא מחשיך, והרי כל כולה הוא חושך. ויש לדייק בלשון הקושיא, המתאר את המצב לפני ואחרי "מעיקרא .. והשתא", כלומר התרחשה כאן תופעת האפלה, דבר שלא שייך לגבי מערה.

### פירושו של ר"י שזה אכסדרא - אכן מבאר את התמונה המשמעותית הנפגמת - והיא היותו בעל אורה מרובה

בתחילה ר"י מבאר שכאן זו אכסדרה, ומביא הוכחה על מבנה האכסדרה, שיש בה אורה גדולה. (ב"ב כה, סוף עמוד א) תניא, רבי אליעזר אומר: עולם לאכסדרה הוא דומה. כשם שהאכסדרה מסובבת מג' רוחות וצד רביעי פרוץ בה, כן הוא העולם. ולאחר מכן מביא הוכחה ממנחות על ההתאמה בין המילה אספלידא לאכסדרה.

### הגמרא במנחות דנה לגבי דינה של האספלידא לעניין חיוב מזוזה. וכל שינוי קטן בצורה, משנה את הדין

אמר רבה בר שילא אמר רב חסדא: אכסדרה חצר שיש בה רק שלש דפנות, והדופן הרביעית פתוחה במלואה, ורק למעלה ליד התקרה יש רצועה של הדופן כדי להחזיק את התקרה פטורה מן המזוזה. לפי שאין לה בפתחה פצימין עמודים. ופתח כזה הפתוח במלואו, בלי מזוזות הסוגרות את מקצת הפתח, אינו נחשב כפתח להתחייב במזוזה.

והוינן בה: משמע, הא יש לה לאכסדרה פצימין חייב במזוזה?! והרי פצימין אלו לחיזוק התקרה הוא דעבידי [נעשו], ולא לשם פתח, ואם כן אינם נחשבים כפצימין המחייבים את הפתח במזוזה?!

ומשנינן: הכי קאמר רב חסדא: אכסדרה אף על פי שיש לה פצימין פטורה מן המזוזה, משום שאין עשויין הפצימין אלא לחיזוק לתקרה.

אמר אביי: חזינא להו לאיספלידי דבי מר, ראיתי את האכסדראות של בית רב, דאית להו פצימי [פצימין], ולית להו מזוזתא.

קסבר רב דהפצימין לחיזוק תקרה הוא דעבידי, ולכן אינם נחשבים כפצימין המחייבים את הפתח במזוזה.

מיתבי: בית שער [בית קטן שהשומר יושב בו בצד שער החצר], וכן אכסדרה ומרפסת חייבין במזוזה מדרבנן. וקשה על אביי שפטר אכסדרה ממזוזה.

ומשנינן: ההיא אכסדרה דקתני חייבת מיירי באכסדרה דבי רב שיש לה ארבע דפנות, אלא שאינן מגיעות לסכך [ולכן נקרא מקום זה בשם אכסדרה כיון שאין הדפנות מגיעות לסכך].

ופרכינן: אכסדרה דבי רב כאינדרונא [כחדר] מעלייתא [רגיל] הוא, שדפנותיה גבוהות עשרה טפחים, ומה החידוש בזה שהיא חייבת במזוזה, והרי חיובה הוא מדאורייתא!?

(מנחות דף לג: ושם ד"ה אספלידא),

דאמר אביי,

**חזינא** להו **לאספלידי** דבי מר,

דאית להו פצימי ולית להו מזוזה,

**ופריך**,

מיתבי,

בית שער **ואכסדרה** ומרפסת - חייבין במזוזה.

### הגמרא מספרת על חלוקה שהאח האחד קיבל אספלידא והשני תרביצא - והתוס' יבארו מה זה אספלידא

הגמרא מביאה מעשה בשני אחים שחלקו את ירושתם, האחד קיבל אספלידא (והתוס' יבארו שלושה פירושים מה זה בדיוק), והשני קיבל גינה. ומאחר ומהגינה מגיע אור לטרקלין, ובעל הגינה בנה קיר על פתח האספלידא. ממילא עולה טענה, שהאח מונע ממנו אור, והוא מאפיל עליי, שזה נזק ברור. ומאידך הוא עונה לו, כי זה זכותו לבנות בשטחו. מתוך המשך הסוגיה על הדיון ההלכתי נראה, כי ניתן להבין טוב יותר את משמעות גדר האספלידא.

### ביאור מושג בנוי על שני יסודות, מצד אחד הביאור המילולי, אך מצד שני, שהדבר מתיישב עם כל מהלך הסוגיה

[בשעה שמבארים פירוש מילה או מושג כמו אספלידא, הרי חובה להיעזר בפרשנים המילוליים הקדמונים, כמו רש"י והערות. כי לכל מילה יש משמעות מילולית, וחובה להסתמך על מה שכתבו הראשונים הללו, שהיו בקיאים בדבר. ועל כן התוס' פותחים ומביאים את פירושיהם.

אך מצד שני קיים יסוד שהוא אפילו חשוב יותר, והוא כיצד לאחר שיש לנו את הפירוש, אנו רואים כי זה מתיישב בתוך כל פרטי הסוגיה. והחידוש הוא שלא רק שהתוס' בשם ר"י באים ושוללים את אחד הפירושים, כי אם מתוך הסוגיה נאלצים לחדש בה פירוש שלישי. ודווקא ר"י שכל כך התקשה, מבין כי בפירוש השלישי שלו, הדברים מסתדרים היטב.

כי עם היות, שהתוס' כאן בא לבאר מהו גדר האספלידא. הרי דווקא מהמשך הסוגיא, בה אנו רואים את הטיעונים של כל צד, ניתן לראות בבירור, איזה פירוש יכול להיות הגיוני עבור המילה אספלידא, ואיזה פירוש בהכרח אינו יכול להיות. אלא מאחר ופירושו של ר"י אמנם מסתדר בפשט הסוגיא, הרי מאידך הוא נדרש להביא הוכחות ברורות, שניתן לבאר גם בצד המילולי את פירושו.]

### הקושי לפרש שמדובר במעה, ועם היותו זה התרגום, הרי כנראה יש כמה פירושים, וכאן זה לא שייך

פירושו של רש"י טרקלין יפה, חדר כניסה גדול ומפואר. שהרי פרט לפירוש המילולי, מדובר על ההחמצה בכך, שהקיר, מבטל את כל מהות היופי של הבית הגדול המואר והמפואר. לעומתו הסתייע הערוך שהיה בקי בלשון הקודש, בתרגום,

והא דאמר,  
 'ומכנגדן מרחיק ד' אמות שלא יאפילו',  
 היינו **שלא יאמיל לגמרי**,  
 עד **שלא יהא ראוי להשתמש** בו יפה.

**ומשום הכי קרי** ליה 'אידרונא',  
 משום **דלגבי אכסדרה** - אידרונא היא.  
 והשתא נמי אתי שפיר,  
 דלא עלו להדדי,  
 באוריא שהוא צורך האכסדרא.

**טענת האח שחסם את האורה, כי רשאי לעשות כן,  
 מאחר ובנה בשטחו**

ראינו כיצד שני האחים חלקו, באופן שהאחד קיבל  
 אספלידא, והשני קיבל תרביצא. (ובתוס' הקודם התבאר  
 שרש"י ביאר אספלידא טרקלין יפה, ושללו את ביאור הערוך  
 שזו מערה, ור"י סלל דרך חדשה, שמדובר באכסדרה, הבנויה  
 כדוגמת האות ב', שפרוצה ברוח אחד, ועל כן יש בה אורה  
 מרובה). ואילו התרביצא הינה גינה. ובא האח בעל הגינה  
 ובנה כנגדו, על הפתח, וחסם את האור עבור בעל האספלידא.  
 וכנגד הטענה שהוא מאפיל עליו ומזיקו, ענה לו כי בשטחו  
 הוא בונה.

**התוס' חולקים על הבנת רש"י, שקיים היתר לבעל  
 התרביצא לבנות בגלל שלבעל הטרקלין אין חזקת אורה  
 ג' שנים**

מביאים התוס' את פירוש רש"י, שטענתו על הזכות לבנות,  
 כי מאחר והחלוקה התבצעה כעת, ובעל הטרקלין טרם הספיק  
 לשהות בטרקלין, הרי אין לו חזקת אורה. וכל מטרת הבאת  
 פירוש רש"י הוא על מנת להקשות עליו ובגדול. אחד הדרכים  
 של חזוקה הקושיא היא להוביל אותה עד הקצה. ברור לכל,  
 כי בית חשוך - אינו שווה דבר.

כלומר, יש כאן שתי בעיות משלימות. ולכן ניתן לפרש כי  
 משמעות המילה של ה"ועוד" איננה להביא עוד קושיא נוספת,  
 מה שמראה דאין כוח בסברא הראשונה לבדה, אלא נראה  
 לי, כי הוא בא לאגף את הבעיה בו זמנית משני הכיוונים.  
 הצד האיסורי, שאם גורם לו שלא תהא אורה כלל בטרקלין,  
 הרי ודאי שמזיקו. ולא משנה שאין לו חזקה, כי אין כל סברא  
 להתיר לו לעשות כן. ויש לצייר כאילו סותר את הבית ומזיקו  
 בידיים.

והצד הממוני, כיצד ניתן לחלוק את השטח, ולגרום שהשני  
 לא יהיה לו כל ערך במה שקיבל. ולהצטדק כי הדבר לא  
 נכתב בחוזה ביניהם, לעניין שמירת כמות האוויר. כי מאחר  
 ואין כלל ערך לדבר, הרי זה דבר שמוכן מאליה, ואין לו כל  
 צורך להיכתב. שבשעה ששילם עבור האספלידא כלל לא  
 העלה בדעתו, שהשני ירצה לבנות כותל בד' אמותיו. ולכן  
 לא היה מקום לכלול את זה על גוף התשלום.

**עם היות והיתה בחינה מסויימת של הסתרה - אין זה  
 מקרה של האפלה מוחלטת**

מתוך קושיא חזקה זו שהעלו התוס', סלל רבינו תם הבנת  
 מציאות אחרת. אכן היתה כאן האפלה, אך לא היתה כאן

ומשנין: זה שכתוב בברייתא שחייבת מדובר באכסדרא  
 רומיתא שמוקפת בחלונות המגיעים עד למחיצות, והחידוש  
 הוא שאף על פי שאין המחיצות מגיעות עד התקרה, חייבת  
 היא במזוזה.

התוס' במנחות, חוזרים על כל מהלך התוס' כאן, ואף שם  
 מודגש כי אפלידי הינו אכסדרא. ומה שכאן הביאו בתמצית  
 אספלידא, ומיד לאחר מכן הקושיא הינה על אכסדרה,  
 והקושיא חייבת להיות על אותו עניין.

**א"ל בדידי קבנינא -**

פ"ה,  
 אתה אין לך עלי,  
**חזקת אורה** של שלש שנים.

ותימה,  
 שיהיה יכול להאפילו עליו,  
**שלא יהא** לו בטרקלין **אורה כלל**.

ועוד,  
 דמאי קאמר,  
 'באורא - לא עלו אהדדי',  
 פשיטא דעלו נמי באוריא,  
 דבית **בלא אורה** - אינו שוה כלום.

ומפרש ר"ת,  
 שמאספלידא היה יכול לראות לשדותיו,  
 דרך התרביצא,  
 ודקאמר 'מאפלת עילווי',  
 היינו שהיה **מעכבו**,  
 שלא היה יכול לראות שדותיו.  
**וקרי לה** נמי 'אידרונא',  
**שלא היה יכול להביט למרחוק**.  
 וכן מפרש ההוא דלקמן,  
 'אין להם חלונות זה על זה'.

ומיהו קשיא לר"י,  
 דמאי קפריך,  
 'מאי שנא מהא דתניא' כו',  
 התם ודאי יש לו ד' אמות,  
 לפי שהם צורך לעבודת הכרם,  
 אבל **הכא זה לא היה צורך** האספלידא,  
 מש"ה **בדין קאמר** ליה.

ונראה לר"י,  
**דודאי היה מאפיל** עליו האורה,  
 שלא היה בו **אורה גדולה**,  
**כאשר צריך** לאכסדרה,  
**אבל עדיין היה** בו אור גדול.



**והוא דקרו ליה בית כור -****וכגון שהלוקח יודע,****שיש לו קרקע שקרוי בית כור,**  
דאם לא כן - הרי הטעהו.**ואפילו אם רואה בשעת מכירה,**

שאינ שם בית כור,

יכול לומר **סבור הייתי,****שהיית משלים לי בית כור.**

ואם תאמר,

**ונימא דדמים מודיעים,**ואם **נתן לו דמי בית כור,****אפילו קרו ליה בית כור,**

ישלים לו בית כור שלם.

ויש לומר,

**דמיירי, כגון דאוזיל גביה,****ואינו נותן לו אפילו דמי לתך,**

ואי קרו ליה בית כור,

אפילו אין בו אלא לתך - הגיעו,

ואי לא קרו ליה בית כור,

חייב לתת לו בית כור שלם.

אי נמי,

**דלא אוזיל גביה,****וכגון דנתן לו דמי לתך;**

והשתא,

**אי לא קרו ליה בית כור,**

היה יכול לומר לוקח,

אם תרצה לתת לי בית כור שלם,

ולעמוד במקחך - עמוד,

ואם לאו - תחזור לי מעותי,

**אבל אי קרו ליה בית כור - הגיעו,****אף על פי שאין בו - אלא לתך.**

הגמרא מוכיחה, כי אף שהטרקלין יהיה חשוך - הרי

אין אנו הולכים על פי הערך, אלא עצם זה שנקרא

טרקלין ומביאים על כך הוכחה ממכירת בית כור

הגמרא מספרת על חלוקת אחים, בו האחד קיבל טרקלין, בעוד האחר קיבל גינה. אלא שבעל הגינה חסם לו את האור, כשבנה לו קיר חוסם. ועם היות והטרקלין חשוב יותר, ולכן השלים לו לוקח הטרקלין את ערכו, לא היה יכול לגזול ממנו את האור, ולגרום לו לדור בחדר אפל. ועם היות ועל פי הלכה מותר לו לבנות בחלקו, הרי הוא יכול לטעון מקח טעות, שמה שהוסיף לו עבור לקבל את הטרקלין, לא על דעת זה הוא שילם לו.

חניקה מוחלטת. אלמלא מה שבנה היה מצליח לראות למרחוק את שדותיו, ונמצא כי ר"ת רק מצמצם את משמעות ההאפלה. ולכן דימה בטענתו שיש לו כביכול חדר אפל.

והתוס' מביאים סיוע לדבריו, שזה בדוגמת הסוגיה בהמשך (ז, ב), שהאחים שחלקו מאחר ומדובר על שטח יחיד של האב, הרי אין זה כדוגמת התחשבות בין שניים, אלא אינם יכולים לבקש את האפשרות של דרך אחד מהשני, או חלונות. אין להם מרחב מלא של חלונות זה על זה, שהרי הם נאלצים להתכווץ בתוך מה שקיבלו, כך שאין כאן משפטי החלוקה הרגילים. אמנם וודאי שמחיקת השני על ידי האפלה גמורה, על כך לא מדובר.

**דרגת האפלה כה קטנה, שרק מפריעה לו לראות למרחקים הינה בגדר מותרות, ואינו יכול לטעון בחריפות כנגדה**

אמנם ר"י אינו מקבל את דבריו. ומאחר והגמרא הביאה בסמוך סוגיה של חלוקה של שדה לבן וכרם, שברור לנו כי הוא צריך את הד' אמות, שהוא חלק מהותי מעבודת השדה. ואדרבא, על דעת כן הם חלקו. ואילו בטרקלין, הרי הצורך להשקיף למרחקים ונוף, הוא דבר חביב ונעים, אבל אינו צורך בלתי נפרד מהטרקלין. זו מעלה, אבל אינו בגדר דבר שאינו יכול כלל לעשותו. ולכן לא ניתן לדעת הגמרא להשוות בין המקרים. וזו הסיבה שבדין רשאי הוא לבנות.

**מתוך הקושי תמיד נסללת דאייה חדשה של המציאות, דרכה הכל מובן ומתחבר**

ומתוך קושי זה, סולל לו ר"י דרך ביניים. וודאי שיש כאן האפלה, שאם לא כן, לא היה מקום לדין בזה. אלא שיש הבדל תהומי בין פעולת האפלה והסתרה, שהיא אכן מותרת, "וודאי היה מאפיל עליו", ולבין תוצאת האפלה משמעותית. שגם כאן עם היות והאכסדרה ראויה לאורה גדולה, מבטל התוס' את המילים אורה גדולה, כאשר צריך לאכסדרה", ומשאיר רק "אור גדול".

והגדר השלישי הוא "שלא יאפיל לגמרי, עד שלא ראוי להשתמש בו יפה", ולא עוד, אלא אפילו קוראו אידרונא, בבחינת חדר חשוך, כי כל מהות האכסדרה, שהיא בנויה מלכתחילה בצורה כה פתוחה, שיהיה בה אור גדול. ואכן מאחר ויש צורך לדרוש תשלום על מנת שלא יסתיר לו אפילו קצת, הרי זה דבר שהיה נדרש להיות חלק מהחווה.

**ג' דרגות ברמת האפלה - מבארות את הקשיים, וסוללות הבנה המתלבשת היטב במהלך הסוגיה**

[אחת הדרכים לפתור קושי, הוא לא רק סתם חילוק של שני מצבים, אלא של שלושה. וכאן אנו רואים, כיצד דרך הקושיות וההגדרות, ובפרט שהתוס' הקודם למד בשם ר"י כי אספלידא איננו סתם טרקלין, אלא אכסדרה. ודרך שלושת הדרגות של הסתרת האור, אנו רואים כי הדינים מתחלפים לגמרי. ורק כך מגיעים להבין את כל הדיון בכל שלבי הגמרא.]

[דף ז עמוד ב]

## מר ינוקא -

**הוא הגדול,**  
**ועל שם שנולד בינקותו של רב חסדא,**  
**קרי ליה מר ינוקא,**  
 ומר קשישא,  
 הוא הצעיר,  
**ונולד בקשישותו של רב חסדא,**  
 (ועיין רש"י כתובות פט: ד"ה מר).

**מאחר ונראה במבט ראשון כי ינוקא הוא הצעיר,**  
**ומאידיך הוא הקודם, ביארו התוס' שזה בדיוק הפוך**

הגמרא מביאה, כי אמרו לי מר ינוקא ומר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי. מאחר וסדר בתורה יש לו משמעות, הרי מסדר השנים נראה, כי בתחילה חיי האדם הוא בבחינת יניק, ולאחר מכן הוא קשיש. אך מבחינת סדר כתיבתם, לא הולכים אחר סדר הזמנים, כי אם על פי סדר חשיבות. כלומר, הסדר הוא לא רק מצד מי שיותר חכם, כלומר סדר חוכמה, ואז משנים את סדר הגילאים, וכפי שמצינו אצל בנות צלפחד.

אלא עצם זה שפותחים במר ינוקא תחילה, הרי זה עצמו אומר דרשני, ולכן היות וכאן באמת טמון הקושי, או כאן נדרשו התוס' לבאר ולסלק את הקושי. כלומר, לא שהיה לנו צורך לקבל העשרה על הכרת בניו של רב חסדא, אלא הקדמת הינוקא, היא המעוררת את הקושי, ולאחר ביאור התוס', אנו מבינים כיצד אכן מסתלקת הקושיא, שהוא באמת הגדול.

וכמו שבזמנו קראו לסבא משפולי עוד בהיותו ילד סבא, מאחר והבעש"ט הגיע וברכו בברית, בתור אורח לא מוכר, לבוש כקבצן, ברך את התינוק, ונתן לו את כינויו "זיידע" (סבא). בהטעימו שכמו שאברהם אבינו היה "זיידע", ככתוב "ואברהם זקן", כך יגדל תינוק זה להיות כמוהו ויאיר עיניהם של ישראל, הנוכחים תמהו על הברכה המוזרה, אך הכינוי נשאר. והרי ממבט ראשון, כלל לא מובן לקוראו בתואר סבא, הרי זה בבחינת גיחוך, כי כך לא מכנים תינוק.

לכן מבארים התוס', כיצד הגיעו לקריאה כה מגוחכת, שהמבוגר קוראים לו ינוקא. ועל כך ביארו, שהוא נולד בינקותו של רב חסדא, כשעוד היה יחסית צעיר. ולכן כעת מתבארים שני העניינים, סדר הזכרת, שאכן פתחו במבוגר, וכן כיצד הפכו את השמות. כי האדם קורא גם שמות על פי חוויות שהוא עובר בחייו.

ואכן רש"י כותב מפורשות בדיבור המתחיל בדיוק הפוך. ולכן זו עוד סיבה של התוס', לבאר את הדברים, על מנת להוציא מדעתו. שרש"י מביא בד"ה מר קשישא ומר ינוקא - שני בנים היו לרב חסדא ושם שניהם שוין, אלא שהגדול קורין לו מר קשישא, ולצעיר קורין לו מר ינוקא.

אלא על כך עונה רב שימי בר אשי, שאין טענתו טענה, ואפילו לא מקח טעות. ומביא כי אין אנו הולכים אחר שווי הדבר, אלא על עצם זה שקוראים לטרקלין זה טרקלין. ומביא על כך הוכחה מבריייתא. מי לא תניא, וכי לא שנינו דהאומר לחבירו, שטח של בית כור [שלושים סאין] עפר אני מוכר לך, אף על פי שהשטח שמכר לו אינו אלא בגודל לתך חצי כור, והלוקח יודע שיש לבעל הבית קרקע בגודל חצי כור שקוראים לקרקע זו 'בית כור', הגיעו והמכירה חלה, לפי שלא מכר לו שטח של בית כור אלא קרקע דשמא הוא 'בית כור' ואף שאין גדלה בית כור. והוא דמיתקרי שקרקע זאת אכן קרויה 'בית כור'.

**התוס' עוזרים חישוב שלם בכל מהלך הסוגיה, ומכניסים גורם דמים מודיעים, ומנגד האם נקרא בית כור, והאם היתה כאן הנחה**

[אחת ההוספות המשמעותיות הינה האוקימתא, ההעמדה, באיזה אופן היה מדובר כאן. העמדה ראשונה, שמה שאמרנו שהשדה נקרא בית כור, היה ידוע לקונה. שאם לא כן זו הטעייה. וההטעייה היא אפילו שגם בשעת המכירה, עומד הלוקח ורואה, שאין כאן את השטח הנדרש, עדיין הוא יכול לטעון לביטול המקח על הטעייה, כי הוא יכול לטעון, שהוא חשב, שבנתינת שטח זה, היה משוכנע, כי זה רק שלב ראשון ולא מושלם של המכירה, אלא הוא עדיין מחכה להשלמה, שהיה משוכנע שהמוכר יעמוד בדבריו.]

מוסיפים התוס' בשאלתם בסיס להעמדות נוספות. כי שאלת ואם תאמר, כפי שביארנו, היא שזו טענה שראוי היה לכל לומד לבוא ולהעלותה. כי אחד הנתונים המשמעותיים במכירה היא לא רק גוף השדה - אלא המחיר. וטענה זו היא כה חריפה, שהיא באה וגוברת על מה שהשדה נקרא בית כור, אף שאין בו כור. כי כאשר הוא משלם תשלום מלא, הרי הוא דורש את התמורה המלאה, ולא שיתחבא מאחורי זה שקוראים לשדה בית כור. ולכן עליו לבוא ולהשלים לו.

וכאן מגיעות בתירוץ שתי העמדות. העמדה ראשונה בתירוץ, "ויש לומר", שהדמים אינם מודיעים, כי כאן מדובר על מחיר מופחת ביותר, בהזלה גדולה, ואם כן אנו חוזרים להכרעה כיצד נקרא השדה. והעמדה שניה בתירוץ "אי נמי", הוא משלם לו רק דמי לתך. אבל במקרה בו לא נקרא בית כור, הוא יכול לטעון על הטעייה, ולומר, או שתשלים לי לבית כור, או שתחזיר מעותי. אך אם הוא נקרא בית כור, מאחר ומעותיו הם רק לתך, גם אם יתן לו את מה שנקרא בית כור אבל יש בו רק לתך - המכירה תחול.].

דנהרדעא, לבר מכוכבא דשביט דלא ידענא מאי ניהו. ומאחר ושמואל בא להראות עד כמה הוא בקי בשבילי דרקינא, הרי הוא מציין את שם עירו, שהוא רגיל לטייל בה. ומאחר והגמרא מביאה רק את דברי רב נחמן בשם שמואל, הרי התוס' מוכיחים כי לא רק שמואל הוא מנהרדעא כי אם גם רב חמא, שאמר דבריו בסוגיא לעיל. (ורב נחמן גם הוא היה מנהרדעא).

## אין להם דרך זה על זה -

### טעמא,

משום דפסיק שמואל, בפרק המוכר את הבית (לקמן דף סד.), כר"ע,

דאמר מוכר - בעין יפה מוכר, ולפיכך - אין להם דרך זה על זה, **שלא שייר לעצמו כלום, כל אחד בחלק חבירו, והוא לו כמוכר.**

**ואף על גב דאמרינן,** המוכר בית ושייר חצר, **מכר לו עם הדרך,** למ"ד מוכר בעין יפה מוכר;

### לא דמי,

דהכא - **כולם מוכרין, וכל אחד מכר, ולא שייר לעצמו כלום בחלק חבירו,** וה"ל כמוכר חצר ושייר בית, **דצריך ליקח לו דרך מבעל החצר.**

## האחים שחלקו בירושת אביהם, כבר לא מקבלים גם את הדרך למעבר ביניהם

הגמרא מביאה את דברי רב נחמן בשם שמואל, כי האחים שחלקו - אין להם דרך זה על זה. וכגון שנטל זה שדה לצפון וזה לדרום, והיה אביו רגיל להיות לו דרך להיכנס מזו לתוך זו, אינו יכול לומר, דרך לי עליך. כלומר, אפילו שכן נהג האב, שהם באו מכוחו, הרי יש כאן כאילו מכירה ברורה. ואז אנו הולכים אחר חוקי המכירה, ותכף נראה בתוס' מה טעמו של שמואל.

**רבי עקיבא מאחר וסובר כי המוכר בעין יפה הוא מוכר, הרי עם היותו והבור נשאר בתחומו, בעת מכירת הבית, לא דאג לעצמו לשייר לו דרך מעבר**

על מנת לבאר את טעמו של שמואל, יש להקדים את דעת רבי עקיבא, שעליה הוא נשען. המשנה בהמשך המסכת מביאה את מחלוקתם של רבי עקיבא וחכמים. מדובר במקרה בו מכר את הבית, אלא שאת הבור והדות, מאחר והם אינם בכלל הבית לא מכר. וכאן נחלקו לגבי המעבר לשימוש באותו הבור. רבי עקיבא סובר כי המוכר בעין יפה הוא מוכר, ורק

## בתוס' קטן זה מסתתרים ריבוי כללי ניתוח

[תוס' זה מלמדנו כי סדר בתורה - תורה היא. ועם היות שניתן לסדר במספר אופנים, הרי ראינו כי כאשר מקדימים את הצעיר, הרי זה על דרך לא יעשה הדבר במקומו. ונדרשים למצוא ביאור, על מנת שהדבר יתיישב. בין חלוקה על פי חשיבות, בין חלוקה על פי גיל, ובין כפי שהתוס' השתמשו בכלי הלמדני ביותר - היפוך, שאכן הסדר שהקשינו הוא הנכון, אלא שינוקא אינו הולך על שנות האדם, אלא על שם מולידו, מה שמראה גם כאן חשיבה מחוץ לקופסא.]

## נהרדעי לטעמייהו -

רב חמא **נהרדעי הוא, כדאמרינן** בפרק קמא דסנהדרין (דף יז:), [אמוראי] דנהרדעי רב חמא, ושמואל **נמי נהרדעי הוא, כדאמר** שמואל (ברכות דף נח:), נהירין לי שבילי דרקינא כשבילי דנהרדעי.

## הכרת מקום הלימוד של האמוראים מראה גם על שיטה ודרך מיוחדת

[מטרת תוס' זה איננה להוכיח בקיאות, בשיוך האמוראים אל הישיבות בכלל או אל ישיבת נהרדעא בפרט, אלא להורות לנו, כי יש למשמעות השיוך הישיבתי הוכחה על קו חשיבה. עם היות שיש ישיבת נהרדעי היתה בעיקר בתחילת בבל, הרי היא העמידה את שמואל ועוד מספר חכמים. וכפי שמוצג כאן גם רב חמא. היא שכנה על הגבול, ומעט נהרסה לאחר הדור הראשון.]

ואילו רב הונא בנה את ישיבת סורא, והתלמיד חבר שלו היה רב חסדא. ואם כן מאחר וחותרם התלמוד רב אשי גם היה משם, הרי אין פלא כי בניו של רב חסדא, ראו בישיבתם סמל לימוד. וגם רב חמא עם היותו והיה לו קשר עם ישיבת פומבדיתא, מאחר וגר בנהרדעא, הרי הוא אף מכונה אמוראי דנהרדעי. ולכן עונים בניו של רב חסדא, לרב אשי, כי לכאורה יש להם מהלך אחר בכל הסוגיא, ומצמצמים כי הם לשיטתם.

ונמצא כי בתוס' זה נדרשות שתי מיומנויות משלימות, הכרת מקומות לימודם של האמוראים, ולא פחות חשוב, הכרת הסוגיות כאן, והבנה כי ניתן לשייך זאת לשתי דרכים.]

התוס' מוכיחים כי גם רב חמא וגם שמואל היו מנהרדעא הגמרא בסנהדרין מונה כי רק עיר חשובה, ראוי להושיב בה סנהדרין. ואז מגדירה את רבותינו לפי הגדרות שונות ובין השאר מביאה "אמוראי דנהרדעי - רב חמא."

הגמרא במסכת ברכות בפרק האחרון דנה בענייני ברכות על דברים משונים. על הזיקין - מאי זיקין? אמר שמואל: כוכבא דשביט. ואמר שמואל: נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי

אלא כאן מביאים התוס' בשלב השלישי שאלת אף-על-גב, שהוא קושי שמלכתחילה עתיד להתבאר. שהם מדמים את מכירת הבית והשארית הבור, שבסוף המשנה מתואר המקרה ההפוך, בו הוא מוכר רק את הבור ומשאיר לעצמו את הבית. ואת זה ניתן לדמות למכירת בית ושייר לעצמו את החצר. כי הלוקח את הבית, מאחר והמכירה היא בעין יפה - כן יש לו דרך בחצר. ואם כן נאמר כאן גם לחיצון שמכר לפנימי, שמכר לו עם הדרך.

ועל כך עונים התוס' בשלב הרביעי, ומילת המפתח הינה "לא דמי". שעם הדמיון יש כאן חילוק מהותי, ולכן לא ניתן לדמות את זה, כי כל שינוי הקטן ביותר, משנה את כל הפסק דין. כי בשלב השלישי מדובר על יחס בין שניים מוכר וקונה, ואילו כאן כולם מוכרים, ולכן אף אחד מהם לא שייר.

### ולא סולמות זה על זה -

פירש בקונטרס,  
**אם נטל זה** בית וחרצ,  
**וזה נטל עלייה,**  
**אין לקבוע סולם בחצירו של זה,**  
לעלות לעלייתו.

וקשה לר"י,  
**דהיינו** 'ולא דרך זה על זה'.

ונראה לר"י,  
**כגון** שלקח זה בית,  
וזה עלייה וחרצ,  
**אין לו לסמוך הסולם,**  
**בכותל של זה** ולעלות בעלייתו.

### האחים שחלקו, נהגו בעין יפה כמוכר הנותן ללקוח, ולא השאירו לעצמם זכות, במעבר ובסולמות

הגמרא דנה כי שונה היא חלוקה רגילה, מאשר חלוקה של ירושה. דאמר רב נחמן אמר שמואל, האחין שחלקו בשני שדות שהשאיר להם אביהם, והיה אביהם רגיל להיכנס לאחת השדות דרך השדה השניה, אין להן לא דרך זה על זה. אין יכול האח האחד לדרוש מחבירו להניח לו להיכנס דרך שדהו בדרך שהיה עושה אביהם. כי אין הם כמו שני אנשים רגילים שחולקים, אלא הם באו רק מכוח האב. ובהמשך מבאר הגמרא שבנוסף גם אין להם חלונות זה על זה, ולא סולמות זה על זה, ולא אמת המים זה לזה. וזו דעת שמואל. אלא שבתוס' זה נבאר בדיוק מה הגדר של ולא סולמות זה על זה, ומה בא להוסיף על מה שנאמר תחילה לגבי דרך.

**חייב להיות בתוספת ההלכה ולא סולמות זה על זה מקרה בו יהיה חידוש לגבי מה שנאמר קודם ולא דרך זה על זה**

[התוס' פותחים בהבאת פירוש רש"י, באיזה מציאות מדובר בעניין הסולמות. אלא שמקשים (בשם ר"י) על

השאיר לעצמו את הבור, אך לא דרך מעבר, ומשום כך עליו לשלם ללקוח על מנת לקבל זכות לשימוש במעבר (דרך). אמנם חכמים דרך אחרת עימם, והם שוברים כי המוכר בעין רעה הוא מוכר, ובוודאי ששייר לעצמו דרך מעבר, על מנת שיוכל להשתמש.

**יש חידוש מיוחד בסוגיה זו לגבי אופן המכירה הכללי, שאף כאן יש חידוש מאחר ומדובר ביורשים, שעם היות ומכירתם לשמואל היא בעין יפה, יעדיפו לנהוג כמו שהיה בימי אביהם**

ממשיכה הגמרא ומביאה מחלוקת אמוראים כיצד לפסוק. רב הונא אמר בשם רב כי ההלכה היא כחכמים, בעוד שמנגד נאמר. ורב ירמיה בר אבא אמר שמואל: הלכה כרבי עקיבא, שהמוכר בעין יפה מוכר.

יתירה מזו, הגמרא שם משווה את המחלוקת כאן בסוגייתנו, ומביאה כי הגמרא נזקקה להביא את שתי המקרים, כי יש חידוש בכל אחד מהם. דאי אשמועינן מחלוקתם רק בהיא, גבי ירושה, היינו אומרים כי רק בהיא קאמר רב, שהאח מוכר בעין רעה ומשייר לעצמו בחלק אחיו כל דבר שהוא נצרך לחלקו משום דאמר ליה האח לאחיו: בעינא למידר ביה כי היכי דדרו ביה אבהתי, רצוני לדור בחלקי שירשתי, באותו אופן שדרו בו אבותי, שהיה להם דרך והיה להם זכות שימוש בכל הדברים.

תדע, שטובה היא טענה זו שטוען האח, דכתיב: [תהלים מה יז]: "תחת אבותיך יהיו בניך".

לכן יש סברא שמשיר בחלק שמוכר, כל דבר שהוא נצרך לחלקו, כיון שמעונין שתהיה לו אפשרות להשתמש בחלקו בירושה בדיוק באותו אופן שהיה אביו משתמש בו.

אבל בהא במחלוקת רבי עקיבא ורבנן, גבי מכירה שאינה ירושה - אימא מודי ליה רב לשמואל שבעין יפה מוכר ואינו משייר לעצמו דברים הנצרכים לחלקו.

ואי איתמר בהא, ואם היה נאמר מחלוקת רב ושמואל רק כאן גבי מכירה. היינו אומרים כי רק בהך קאמר שמואל, שמוכר בעין יפה מוכר. אבל בהא גבי ירושה - אימא מודי ליה לרב שהאח בעין רעה מוכר, כיון שיש לו טענה שרוצה לדור בחלקו כמו שדרו בו אבותיו. לכן צריכא הגמרא להשמיענו את מחלוקת רב ושמואל גם כאן גבי מכירה, וגם לעיל גבי ירושה.

### כאשר מזהים את כל ארבעת השלבים - רואים בכירור את המהלך

[במהלך התוס' יש ארבעה שלבים.

בשלב הראשון - הוא הוספת הטעם לדברי הגמרא כאן.

אלא שיש כאן שלב שני, באשר התוס' לא רק שמביאים את הטעם, כי שמואל פסק בשיטת רבי עקיבא שהמוכר בעין יפה הוא מוכר, כי אם שהם מבארים, שעם היותם יורשים, הרי קיימת כאן התנהגות של מוכרים. וממילא כל אחד מהם מכר בעין יפה, ולכן לאף אחד מהם לא נותר דרך, מעבר לשדה שנותרה בתחומו.

המניעה היא לא הסולם, כי אם הדרך, שהוא מונע ממנו מעבר בשטחו.

**מהלכו של ר"י - אופן חלוקה שונה, ואת הסולם הוא אמנם מניח בשטחו, אך מונעים ממנו את ההישענות על כותל הבית**

ומתוך כך פירש ר"י, כי מדובר בחלוקה אחרת. האח הראשון לקח את הבית, והאח השני לקח את החצר ואת העלייה. כעת כשהוא רוצה לעלות לעלייתו, הרי רשאי הוא לשים את הסולם בחצר, שהרי החצר הינה שלו. אלא שנוצרת כאן הגבלה חדשה, השונה מהגבלת המעבר, והיא לסמוך את הסולם, על כותל ביתו של הראשון, על מנת שיוכל לטפס ולהעפיל אל עלייתו. ומאחר ואין כאן בעיית דרך, אלא רק בעיה הקשורה לאופן השימוש בסולם, באה התוספת בדברי שמואל, שלא רק שאין להם דרך זה על זה, כי אם גם לא סולמות.

ידי שמביאים את הפירוש למצב של גיחוך. "דהיינו", כלומר, הייתי מצפה שאנו נאמר כמה פרטים, שהמציאות של דרך וחלונות תהיה שונה. ומתוך כך מבארים זאת "נראה לר"י", באופן חדש "כגון" ואז זאת תהיה אכן הוספה על הכלל הקודם של לא דרך זה לזה. וכעת נותר לנו לבאר את הפרטים, שהובאו בכל [שלב].

**מהלכו של רש"י, המניעה היא המעבר לשים את הסולם, אלא שזה אותה בעייה של מניעת הדרך**

פירוש רש"י היא שהחלוקה בין האחים היתה שהאחד לקח את הבית ואת החצר, והאח השני לקח את העלייה. ומה שמנע האח האחד מהשני הוא לשים את הסולם בחצירו של האח הראשון על מנת שיוכל האח השני לעלות אל העלייה שלו. ונמצא כי הסולם, הוא הכלי שעומו הוא עולה, ולכן הוזכר כאן שאין להם סולמות זה על זה. אלא כפי שביארנו,