



**תוספתו מרובה**

**על העיקר**

**גיטיין פרק השולח\***

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



הרב שגיב הלוי עמית  
שבט תשפ"ג אלעד



לצמד הר"מים ישיבת תומכי תמימים - אלעד  
המעודדים את מפעל פירוש התוספות  
"תוספתו מדובה על העיקר"  
ועיטרוהו בהסכמותיהם החשובות

הרב אליעזר זוננפלד  
מזל טוב לבר המצוה של בנו שניאור זלמן - א' אדר תשפ"ג

הרב דניאל מקובצקי  
מזל טוב לנישואי בנו מרדכי אליעזר אלימלך עב"ג חנה  
- אור לא' דראש חודש אדר

להולדת הנכד, ולהיפקדותו מגיל חודש במנין הלויים  
מנחם מענדל הלוי עמית  
מדאי הוא לגיון של מלך להיות נמנה לבדו  
עם כניסתו ללגיון של מלך - ג' אדר תשפ"ג



לע"נ אבי מזרי

נתנאל בן ירהמיאל 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 – השולח\*

### הסכמה

ב"ה

הגיע לפני חיבורו - תוספתו מרובה על העיקר - של הרד"ג שגיב עמית שליט"א, אשר בורך בכישרונות נדירים, להבין כל דבר על בוריו, לעומק ובמהירות נדירה. את כל כוחותיו וענותיו מקדיש ללימוד התורה, ובכך מהווה מקור השראה לסובביו.

חיבור זה על מסכתות גיטין ובבא בתרא, מעורר התפעלות רבה, כי סידר קטעי תוס' מורכבים ו"מסובכים" (עיוניים), בכללים נהירים ומסודרים, גם בדברי התוס' הקצרים, מוצא המחבר בכל קטע מהלך ייחודי, או דבר בלימוד, אשר ניתן ללמוד ממנו עיקרון ודרך, גם למקומות אחרים.

כמו כן מטיב כבוד המחבר לגלות את נשמת הדברים, ברובד הפנימי, ומתבטא בנהירות המאפשרת לחוש את מתיקות התורה.

על אף שישנם חיבורים נוספים על התוס', חיבור זה הינו מופלא, ייחודי ויעיל. כל הלומד בו ירכוש דרך ללבן תוס' לעומקו, באופן הטוב ובעונג רב.

מודים אנו לקב"ה על אשר זכינו בזכות נפלאה זו. על המחבר ועל החיבור הנדיר. (כמו חיבוריו הקודמים) ויהי רצון שימשיך ויזכה להגדיל תורה ולהאדירה, ושיפוצו מעיינותיו חוצה, ובוודאי יביא זה, לזירוז ביאת גואל צדק, במהרה בימינו .

בהוקרה והערכה,

דניאל מקובצקי.



### מפתח עניינים

הסכמה

פתיחה ברמה אישית

הניתוח בסגנון ה"איך" - ממש ראייה חדשנית בכל תוספות מחדש

מעלת לימוד ה"איך" - היא אכן הכרעת התוספות לגבי לימוד של ארבעים שנה

פרק השולח\* (חלק א' מתוך ב') - ביאור התוספות

## פתיחה בנימה אישית

וכך בשעה שהינך עובר על ריבוי תוספות, ובכל אחד הינך מבאר לא רק מה שנאמר, אלא את ה"איך" מהו הצד הלמדני, ומדייק בכל מילות התוס', לראות שיש כאן דרך, הרי הכמות היא היוצרת איכות, עד שאני מתייחס לכך כשליחות, בבחינת מפעל חיים, מה עוד שזכיתי כי גם בעולם התורני הליטאי והחסידי, רבים נהנו מהדברים, הן ראשי ישיבות, הן ר"מים, והן ריבוי תלמידים. והיו כאלו שאמרו, כי מאז שהכירו אותי, שינו את התייחסותם לחב"ד. ואכן, אין ספק, שכאשר רואים כי הינך לומד בשקדנות ניגלה, אני זוכה גם להפיץ לא מעט חסידות. ואכן בשנה זאת, יצאו שלושה ספרים על שיחות של ששה עמודים בלבד, שגם כאן נהנו מהם גם מחוץ לחב"ד. ובפרט שיצא השנה גם ביאור מרתק על מאור ושמשי, הרי בכך הינך מסיר את גדר הנצחנות, הינה אנחנו רק לומדים את דברי רבותינו. ואין ספק, כי גישה זו, הראתה, כי הנכון הוא לחבר את אור הניגלה עם אור החסידות.

**הרב גרוזמן זכה לקבל הדרמה צמודה, בה הרבי הדגיש עד כמה לימוד הניגלה בחיות של הבחורים אצלו בבחינת רצון עצמי חזק**

בדיוק לפני שאני מוציא ספר זה, יצא לאור במסגרת הסיפור שלי, ראיון מעניין ומרתק שערכו עם הרב מאיר צבי גרוזמן, על הוראות שהוא קיבל מהרבי לגבי הלימוד בישיבה. הרבי דיבר איתו "למה אין אצל הבחורים את אותן חיות והתלהבות בלימוד, כמו שאנו רואים בישיבות אחרות?" כאשר ניסה לומר, שבישיבות אחרות מדגישים את הלימוד 'שלא לשמה' כלומר, להיות למדן או ראש ישיבה, ענה לו הרבי תשובה מפתיעה. "צריך שגם אצלנו ילמדו 'שלא לשמה', אבל חסידי. הרי בקיץ הבחורים נוסעים לערי השדה במסדרת מרכז שליחות, להפיץ יהדות ולקרר יהודים לתורה ולחסידות. אם ילמדו כל השנה נגלה כמו שצריך, יוכלו לדבר בלימוד עם הרב שייכנסו אליו, וכאשר הוא יתרשם מהם, הוא יאפשר להם לפעול ואף יסייע להם להשיג את מטרותם! ממילא צריך שהבחורים ידעו לדבר ב'שאגת אריה', וכאן המשיך הרבי ומנה שמות של עוד כמה ספרים.

אך אם הם לא יודעים ללמוד, אזי לא רק שזה יפריע להם בעבודת הפצת התורה והמעיינות, אלא שבכך הם גורמים חילול ה' ומוציאים לעז על הבעל שם טוב, על הרב המגיד, על אדמו"ר הזקן, וכן הלאה, עד לחמי אדמו"ר הריי"צ!" עוד הוסיף הרבי, "יש בחורים שיש להם חיות ב'השכלה' של חסידות. צריך להסביר להם, שכל זמן שלא לומדים נגלה כמו שצריך, לא יכולה להיות השגה אמיתית בהשכלה של חסידות. יש להחדיר זאת בבחורים, וזה יפעל עליהם שילמדו נגלה בחשק ובחיות."

**אין אומרים אלא מקצת שבחו – עמוד כאן, תקשיב ותפעל שזה יהיה במקצת**

ברוך השם, זכיתי שעל הספר הראשון על מסכת גיטין נכתבה כתבה מהממת בעיתון כפר חב"ד, של חמישה עמודים, ואף זכיתי לתגובות. לכאורה, כזאת כתבה, היא כבר על גבול ההספד. ושאלתי את עצמי, מה התגובה הראויה שעלי להגיב עליה. ואז נזכרתי בשיחה מדהימה שהיתה לי עם אחד מראשי הישיבה בכפר חב"ד. והמרתק, שיכולנו לכנותו לא הרב גרוזמן, אלא מונקה, הרי הוא הרב מאיר צבי גרוזמן. אבי עליו השלום הגיע לביקור בישיבה, בהיותי בעל תשובה, והרב החל לשבח אותי באופן מוגזם. מאחר ואסור לחלוק על הרב, אך מותר להזכירו את ההלכה בצורה עקיפה, שאלתי, וכי לא לימדתנו, שאין אומרים אלא מקצת שבחו של אדם בפניו? וכאן נתן לי הרב לא רק תשובה לשאלה, אלא דרך חיים. עמוד כאן, הוא ציווה עלי, תקשיב לכל, ותפעל שזה יהיה רק מקצת. ואכן לא נותר לי, אלא לעשות כדבריו. וכל שבח שאני מקבל, משתדל הנני לעשותו רק בבחינת מקצת.

**כתבה מרשימה על היותי פורץ דרך בארבעים ספרים – אף היא דורשת לא לנוח על זרי דפנה**

גם כעת לאחר כתבה שכותרתה הנה "הרב שגיב עמית חיבר עד כה כארבעים ספרים פורצי דרך, בתלמוד בהלכה, בלומדות ובחסידות." שאלתי את עצמי, כיצד אני פועל שכל זה יהיה רק מקצת? וכי אכתוב כמות כפולה? הרי כבר עברתי את גיל הששים. ואז הגעתי למסקנה, כי הקפיצה יכולה להיות רק באיכות. לא בכדי התואר פורצי דרך, היא ההגדרה הנכונה. רק חשיבה מקורית, היא הנכונה. ואכן ספר זה, הוא רק המשך לכתיבה על התוספות, בשנה הנלמדת.

**ריבוי כמות – זה עצמו הוא בחינה של איכות**

ועם היות שהיו מספר מחשבות, הרי בסופו של דבר כמות יוצרת איכות. ספר זה נכתב לאחר שהייתי לקראת סוף כתיבת ג' ספרים על מסכת מכות, שעדיין לא יצאו. ואז נתבקשתי על ידי הרב זוננפלד מיישיבת תומכי תמימים אלעד, כתוב על מה שלומדים בישיבה, ושנה הבאה פותחים בגיטין. ואז בא הרב מקובצקי וביקש ממני, כי לאחר הפרק הראשון ילמדו פרק השולח במסכת גיטין. תוך כדי זה, יצא גם ספר נוסף על גמר פרק ראשון בגיטין, ומאחר ואת פרק השולח ילמדו רק לאחר פסח, התחלתי לכתוב כבר עבור השנה הבאה, וכעת לקראת י' שבט סיימתי טיוטא של שני כרכים על פרק השותפין, מסכת בבא בתרא. ובתוכנית לזכות לכתוב על פרק חזקת הבתים.

## הניתוח בסגנון ה"איך" – ממש ראייה חדשנית בכל תוספות מחדש

**דוגמא לחדשנות – וכי מה כבר יש לחדש בתוס' קצר עם שאלת תימה שלא הוקרעה?**

אני עומד משתומם פעם אחר פעם, מהמתנה לה זכיתי, הן להיות יצירתי, ולראות בכל פעם מחדש עניין אחר. אין זה ספר כללים נוקשים וסדורים. יש כאן מצד אחד זרימה, אבל מצד שני, המון כלים ללמוד ולמלמד תוך כדי לימודו.

היום עברתי על תוספות קצר, שאלת תימה אחת, על סתירה, ושהתוספות אפילו לא הכריעו. וכי מה כבר יש לכתוב. הרי פתאום יש לבאר את הגמרא שיצאנו ממנה. מצד שני, מאחר וזה השוואה לגמרא אחרת, הרי גם אותה יש לבאר. אלא שכאן הדגמתי מהלך שונה. אנו רגילים ללכת בסדר של הדברים. אבל כאן דווקא הדגמתי כי ההבנה צריכה להיות מהסוף להתחלה. אני זוכר כי בקטנותי למדתי הוכחה במתימטיקה, שהיתה מהסוף להתחלה, והנה יישמתי זאת כאן. וכך הראיתי שלב אחר שלב. ראיית התוס' נכתבה בסוף, לאחר שהסביר את הקושי, ובנה זאת. אבל בהבנה, דווקא יותר היה ברור להסביר הפוך. וזו רק דוגמא אחת.

**תלמידי ישיבה, באו ואמרו לי, כי הם כיום שלומדים תוספות במסכתות אחרות, לומדים אחרת**

השמחה הגדולה ביותר, היא לא לבאר עוד תוספות. זה הרי דבר מוגבל. אולם כאשר תלמידים מנצלים את מה שלימדת אותם להסתכל אחרת, הרי זה ממש אינסופי. הרי בש"ס יש עשרות אלפי תוספות. וגם מבחינת איכות יש ריבוי דרגות. ולכן, אם בזכות הכלים, משתמשים איתם בעוד מקומות, הרי זה מוכיח שמה שהענקת הוא אמיתי. שהרי ידוע, כי החוכמה בלימוד הגמרא אינה שהתלמיד יכיר תוכן של הדף, אלא ידע ללמוד בכוחות עצמו. וזאת היא הרי כל מטרת המלמד הראוי.

**היכולת להתעכב בכל תוספות על עניינים שונים – מעשירה ביותר**

מסתבר, כי מאחר ובכל תוס', אני בוחר להדגיש עניינים אחרים. הרי ארגו הכלים שמקבלים מהספרים הוא עשיר ומרתק. אפילו שאיני יודע האם בכל אחד קלעתי בדיוק, הרי סללתי כיוון ודרכי חשיבה. ועם זה, אכן ניתן ללמוד גם בצורה קלה יותר, וגם ללמוד להיות עצמאי, וללמוד באיכות טובה יותר.

**אני בעצמי מופתע בכל תוספות מחדש**

מפעל התוספות קורם עור וגידים. אבל כאן מתרחשת לנגד עיני, דבר שכלל לא ציפיתי לו. בהקדמה למסכת מכות פרק ג', הבאתי את מהלך כתיבת כללי רש"י ע"י הרב טוביה בלוי. לכאורה זה החל ב11 כללים שהוא כתב למאמר בכתב עת המיועד למורי תושב"ע. ולאט לאט זה נבנה, עד שיצאו שלוש מהדורות שונות, כפי שאכן הרבי ניבא לו.

אלא שהדרך בה אני מדגים אינה מסודרת כמוהו. מה עוד שהוא לקח כללים שהרבי כתב, תוך כדי השיחות, וזו עבודה מסוג שונה בתכלית. ואילו כאן לכאורה, כמה כללים ניתן לחדש בכוחות עצמך? מה ההצדקה להוציא ספר חמישי? סך כמות התוספותים בחמשת הכרכים היא כ350. ומה כבר יש להסביר, וכי לא כל התוספות הינם תחת המבנה המסודר של ואם תאמר ויש לומר? שהרי זו יצירה במלוא מובן המילה, מכיוון שזו ממש פריצת דרך, להמציא דבר שלא היה.

**לפני כארבעים שנה זכיתי ללמוד בישיבת חב"ד צפת, ממצב בו לא הכרתי אות ברש"י**

מקום התורה הראשון בו זכיתי ללמוד בישיבה היה בישיבת תומכי תמימים בצפת. ראש הישיבה הוא הרב יוסף יצחק ווילשאנסקי. לאחר שיצאה הכתבה בשבועון כפר חב"ד, הוא התקשר אלי אישית. דאגתי שהספר יגיע אליו, ואף הוא הזמין עוד כמה עותקים לאוצר הספרים של הישיבה. הוא נהנה ביותר, ואמר, כי הכתיבה שלי לביאור התוספות היא ממש ממש כמו סיפור, שכתוב בצורה קלילה וזורמת. מה שמסייע רבות לתלמידים.

צחקתי ואמרתי לו שאני אף כותב בצורה מעט שובבית. וכי מה ציפיתי. כיצד אתה ניגש לבצע עבודה קודש כה חשובה, בספר כה קדוש ומורכב. וכי מה מקום לשובבות. אכן כבר שמעתי מר"מ בישיבת מיר המעטירה, כי אני מסביר באופן שקיר מסוגל להבין. אבל הופתעתי מתגובתו. הוא אמר לי, אם לא היית שובב, לא היית שגיב. זאת מעלתך. וזה ממש הכניס בי שמחה עצומה, על הראייה התומכת. כי דווקא ציפיתי לביקורת, הדורשת ממך להיות יותר כביכול מקצועי.

והפלא, בשעה שכעת הנני עובר ומגיה את הטיוטא שנכתבה לפני מספר חודשים, ובספר האחרון שיצא על סיום פרק א' בגיטין זכיתי להסכמה נפלאה מהרב ווילשאנסקי, תוך שהוא כותב לי, שמקום נתנו לי מהשמייים לבצע משימה חשובה זו.

## מעלת לימוד ה"איך" - היא אכן הכרעת התוספות לגבי לימוד של ארבעים שנה

הבינה שבנפש הולך ומשתכלל, עד שמגיע לשלימותו בגיל ארבעים. שאז יש בכוחו להבין דבר מתוך דבר. ומאחר וביכולתו לדמות מילתא למילתא, כבר יהיה ניתן לסמוך על כוח הוראתו.

### שיטת התוס', שהתלמיד ממש עומד במקום רבו, וזה חלק ממהות הסמיכה

לעומת זאת, הלימוד בפועל של ארבעים שנה, אינו נועד להעברת ידע, תוכן דברי הרב, ואף לא את הכח והאפשרות להבין את דברי הרב, כי אם שהוא ממש לוקח את מהות הרב עצמו. והרי הוא מבין ומשיג ויודע בפועל דעת רבו לאשורה ולעומקה, לדעת סוף דעתו ותבונתו. באשר אחד מתנאי הקבלה אף בימינו הוא הקבלה מרבו, שנסמך מרבו להוראה, אלא שבזמן הזה זה יותר מעין נטילת רשות. ולהבנת התוס', שמאחר והוא ממש עומד במקום רבו, על דרך הסמיכה איש מפי איש עד משה רבינו, זו הדרך היחידה, שהוא עומד במקומו, כיוון שיש לו את הדעת של רבו.

### השיעור של ארבעים שנה הוא בבחינת איכות, שלא באה מצד לימוד התלמיד

יש להבין כיצד באו חכמים ונקטו דווקא שיעור קבוע של ארבעים שנה. ברור, שאין הכוונה כי בתחילה יש לו הבנה שטחית יותר בדברי הרב, ורק לאחר ארבעים שנה הוא יורד לעומק השכל. אלא בהכרח הכוונה היא לעניין נעלה יותר, שאינו קשור בכשרונות ויגיעת התלמיד, אלא באם מתייגע כראוי בכוח עצמו, הרי זה מגיע מאליו, בדרך ממילא לאחר ארבעים שנה. ואף הפסוק מדייק כי לא נתן ה' לכם לב לדעת, ונמצא כי העיכוב אינו מצד עבודת האדם.

### העיקר אינו העברת שק ידיעות, אלא לקיחת המהות, בבחינת הדרך - ה"איך"

קיימים שני עניינים בלימוד הרב עם התלמיד. מצד אחד, זו הסוגיה הפרטית בהם הם עסוקים. אך יש דבר משמעותי ביותר, והיא דרך הלימוד. הרב מעניק לתלמיד דרך ושיטה איך ללמוד. ודרך זו תלויה בתכונותיו וחושיו המיוחדים של כח השכל של הרב. בלימוד הפרטי, הסגנון הינו גלוי, ועיקרו על ידי שמיעת גוף הביאור והסברה בסוגיה. כאן התלמיד לוקח את כוחותיו על מנת להבין הדברים לאשורם ובעומק.

אולם, בבדיחותא אומרים כי לא ניתן להעמיד ראש לתלמיד. אין זה עובר בצורה גלויה. אלא מאחר וזה בכוח המיוחד של שכלו של הרב, הרי התלמיד מתעלה למקור, על מנת לספוג את עצם יכולת ההשכלה. ולאחר ארבעים שנה, בהם התייגע בפועל בתורת רבו, ולאט לאט נקלטו התכונות אצל התלמיד, הרי כח שכלו נהפך להיות בדוגמת כח שכלו של הרב. ודייקו שזה אדעתיה דרביה, לא עצם הידיעות, אלא המהות של כח השכל. עד שאפילו בתניא, מבואר שלאחר פטירת הרב, מקבלים מבחינת רוח רבם העצמית. כי הלימוד של גוף הדברים היה בשנים שונות, ורק לאחר שהזמן פעל, הרי הוא מבין כל עניין ועניין על דרך הבנת הרב.

### מה הספר האהוב עליך ולמה?

בשעה שיצרו את הכתבה בשבועון כפר חב"ד על ספרי "תוספתו מרובה על העיקר" הראשון שיצא לאור, נתבקשתי לענות על מספר שאלות. אולם אחת השאלות שרגילים לשאול אותה, לא נשאלה. וזאת בפרט שכתבתי למעלה מארבעים ספרים. שאלה זו הינה, מה הספר האהוב עליך ביותר, ומאיזה טעם?

התשובה תהיה מפתיעה ביותר. יש לי ספר הנקרא "אותיות פורחות", והוא דן על אגרות קודש. אלא, שהיחודי בו אינן האגרות, אלא זה שיצאתי 73 כללים על ה"איך". בעוד כולם רגילים להתבונן על התוכן, ה"מה", הרי הדגש אצלי הוא על ה"איך", כי קריאה לעומק של האגרות מולידה הבנה שונה ועמוקה בהרבה, ופתאום אתה שם לב לפרטים, כיצד הרבי בונה את אישיותו של כותב האגרת מולו. שהרי האגרות הן מכתבים על שאלות שהפנו לו אנשים. ועם היותו והינך מצפה שעל שאלה תבוא תשובה. הרי כאן מגיעה בנייה. והדגמתי זאת מעל ששים אגרות. אפילו כאשר הגיע אלי חבר והראה לי איגרת שהתפעל ממנה, הרי דרך קבלת הראייה החדשה לעומק, הראיתי לו, כי ניתן עם אותם מלים של האגרת להגיע להבנה נפלאה, שהוא עצמו, עם היותו חסיד בעל מדריגה, כלל לא הורגל לחשוב.

### ההקדמה בכל ספר - הינה יצירה מפתיעה ומרתקת, ויש בה השגחה פרטית

סיפור זה הינו הקדמה להקדמה. תמיד אמרתי בבת שחוק, שהעיקר בספר הוא ההקדמה, וכל הספר הוא רק הצדקה לכזאת הקדמה. והנה עומד לצאת ספר חמישי על התוספות, ובכל אחד מהם יש הקדמה מרתקת ביותר, ואני נושא תפילה שהקב"ה יזמן לי לערוך אף הפעם הקדמה מעניינת. והנה אני רואה שיחה מדהימה בפרשת כי תבוא כרך ל"ד שיחה ג, על החילוק לא רק בביאור הכוונה של ארבעים שנה, אלא ששם מדובר על העומק הראוי ללמוד, שזאת בדיוק הדרך בה ניגשתי ללימוד התוס', והיא בדיוק האופן בו התוספות לומדים, כיצד ראוייה היא הלמידה.

### שיטת רש"י בן ארבעים לבניה - ואז מתאפשר לעסוק בהוראה - גידול טבעי

בדין תלמיד חכם הראוי להוראה, לומדת הגמרא שאין אדם נעשה ראוי להוראה עד ארבעים שנה. רש"י ביאר זאת שמדובר בהיותו בן ארבעים על פי המשנה באבות בן ארבעים לבניה. ואילו התוס' פירש משנה שהתחיל ללמוד, ולא משנה שנולד, ובנה את דבריו על מה שהתורה כותבת ולא נתן ה' לכם לב לדעת עד היום הזה, שמע מינה, לא קאים איניש על דעת רבו, כפי שאז היה ארבעים שנה לאחר מתן תורה, שזה היה הזמן בו החלו ללמוד.

וחייבים לומר, כי שני המאמרים הללו אינם סותרים זה את זה, כי אם שכל אחד מהם מדבר בעניין שונה. וכמו שהגוף גדל בשלבים, הרי זה אינו תלוי במעשה האדם, אלא שכח

כמה עניינים בשיחה זו, לגבי לימוד התוס'. ראשית, אין זה דבר פשוט, אלא ממש דרך התוס' הינה שלא בערך. ורק ריבוי הכתיבה, של מאות תוספות שונים, שבכל אחד מהם יש כיוונים חדשים, עם הקפדה על האיך, דיוק ודקדוק הן בלשונות והן בסברות, כאשר בכל אחד אני עומד על עניין אחר, הרי המטרה היא להבין את הדרך, האיך.

באופן זה, אנו רואים, כיצד לצערנו, היום הלימוד הוא לאסוף עוד ועוד ידיעות. כמעט ואין דגש לנסות לצלול ולהבין את הדרך, את האיך, שהוא למעשה מהות הלימוד.

זכיתי ללמוד זמן קצר בישיבה, ואחת השאלות היתה, מדוע אנו לומדים גם בעיון. שהרי לאחר שיוצאים מהישיבה, מעטים זוכים להמשיך ללמוד כך. והתשובה היתה שזה על מנת לקבל את דרך החשיבה והניתוח. גם כאשר אני לומד כל תוספות, אני ממש מתמקד לא רק להבין מה נאמר בו, אלא מנסה לדייק הן במילים והן בסברות, ובדרך הלימוד. ומאחר ואני גם מגיש את הדברים בצורה סיפורית, עם מעט קורטוב חוש הומור, הרי העיקר הוא לספוג את הדרך. וכפי שהתוספות עצמם הסבירו, שזו הדרך הראויה.

### חכמי התוס' למדו באותו האופן בו הם דרשו מאחרים

התוס' עצמם, לא רק ביארו את הגמרא. לא רק דייקו בסברות. לא רק הביאו קשיים על רש"י, והשוואות בין הגמרות האחרות. הם ממש כאילו בנו מחדש תלמוד. זאת היתה תקופה, שהיה ממש חשש לפוגרום. שהרי היו בזמן מסעי הצלב, ושריפת התלמוד.

ולכן הם הבינו שנדרש לשמר לא רק את התלמוד מצד הספרים, כי אם לשמר את כללות מהות התלמוד. הם העמיקו בכל סוגיה, כשכל התלמוד פרוט לעינינו, ודייקו בכל פרט ופרט, ואז נוצרה יצירה אדירה. רק בגלל שהגיעו לכזה עומק, זכו להיות מעתיקי השמועה, ולא בכדי גלגלה ההשגחה, שהם הפכו ליחידה אחת עם הגמרא, עד שלא מעט התבטאו שללמוד בלא תוספות, אין זה נקרא כלל לימוד.

### פער שהוא ממש שלא בערך בין הרב לתלמיד, מצריך תקופה כה משמעותית, שהתלמיד נבנה

אם טיב חושי הרב והתלמיד מעיקרא לא היו כה רחוקים זה מזה במהותם, לא היה נדרש זמן כה רב, עד שהתלמיד יעמוד על דעת רבו. רק במצב בו הריחוק בין כח השכל שלהם היה ריחוק בערך, הרי זה ממש חידוש גמור, שהתלמיד יוכל לעמוד במקום רבו, ולחשוב כמותו. שחושי התלמיד ייעשו כחושי הרב, שהרב על ידי לימודו עמו נותן לו כח וחוש חדש. ובניית ושכלול כח זה אכן דורש בנייה איטית וממושכת של ארבעים שנה. ודבר זה מקבל חיוזוק, ממקור העניין, שהנהגה ניסית ולמעלה מהטבע, ולמעלה מגדר שכלו של נברא, ולכן לא היה ביכולתם של בני ישראל לקלוט במוחם וליבם, בהיותו גדר של חידוש.

### מה שהאדם ממש נוגע לו הקשר לרבו מחד, ומאיך הוא מדקדק ומדייק בכל אותיות הרב, מעמיד אותו להבין עומק דעת רבו

כאשר נוגע הדבר לעצמותו של האדם, הרי עצם כח שכלו של האדם משתנה. וכפי הפתגם של הרבי המהר"ש, שעם היות והאשה אינה בערך לטעון טענות של תנאים ואמוראים, הרי האמת הוא שכאשר העניין נוגע, הנה גם חלושי הדעת ממציאים שכלים עמוקים. וזה לא מצד פעולת הלמדנות, אלא מצד שהדבר ממש בנפשו.

אלא שבכל זאת, גם כאשר ראו נסים, הרי מה שבכל דבר ודבר שהאדם שרואה או שומע, בדוגמת דברי תורה, הוא לומד אותם בדקדוק רב, ומדייק בהם, כפי שהתלמיד מדקדק באותיות הרב, כי בדקדוקים הללו טמון עומק ופנימיות כוונת הרב, עד שכאשר סופגים זאת, נתעצם אצלו העניין עד אשר עומד על עומק הכוונה וההוראות שבזה.

### בספרי על התוספות – מודגש צד האיך, תוך דיוק ודקדוק לנסות להבין את דעת רבו, ולא רק עוד ידיעה

בנוגע לחיבור על התוס', הרי אני חש, שממש אני לוקח

## תוספתו מרובה על העיקר – גיטין השולח א'

[דף לב עמוד א]

הגמרא, והוא כעין תמצית תוכן המשנה.

התוספות הינו מצד אחד, פרשן על הדף, בדוגמת רש"י, ואכן יש פעמים רבות שאנו מדייקים לגבי הדיבור המתחיל, באיזה קטע הוא נמצא, האם אנו מבארים את ההווה אמינא בגמרא, בשלב הקושיה, או בשלב התירוץ של הגמרא. אולם מצד שני, התוספות לומד את עיון הדברים, אפילו כאן במשנה, כאשר הוא כבר יודע מראש את מהלכי הגמרא. כי הידיעות הללו מאפשרות לעיין בדיוקים של המשנה, והראייה שיהיו בתוספות זה שלושה תירוצים שונים מדוע בחרה המשנה לפתוח בחלק של והגיע בשליח.

ולכן לפני שנצלול להבין את התוספות, נקדים שלושה עניינים, את מהלך המשנה, את מחלוקתם של רבי ורבן גמליאל הזקן בהמשך, ואת מהלך הגמרא כאן לגבי הסברא, האם באמת בא לבטל את הגט ששלח, כי אינו מעוניין בגט, או שזה רק נועד למרוט את עצביה של מי שעוד רגע תהיה גרושתו].

**המשנה מתארת מצבים, בהן הגט נשלח, ולאחר מכן לפני מסירת הגט, ביטלו**

השולח גט לאשתו בידי שליח להולכה, כדי לגרשה:

א. והגיע בשליח [השיג את השליח], לפני שהשליח מסר את הגט לאשה, ואמר לו: גט שנתתי לך, בטל הוא!

ב. או ששלח הבעל אחריו, אחרי השליח, שליח אחר, והשליח השני אמר לו לשליח הראשון בשליחות הבעל: גט שנתתי לך, בטל הוא!

הרי זה בטל.

ונחלקו בגמרא [בעמוד ב] במשמעות הביטול, האם עצם הגט מתבטל, שנפסל מלגרש בו לעולם, או שרק השליחות לגירושין מתבטלת, אבל הגט עצמו עדיין עומד בכשרותו.

ג. וכן אם לאחר ששלח לה את הגט, קידם הבעל ובא אצל אשתו לפני שקיבלה את הגט, ואמר לה: "גט ששלחתי לך, הרי הוא בטל" -

ד. או ששלח אצלה שליח, ואמר לה השליח, בשליחות הבעל: "גט ששלחתי לך, בטל הוא":

הרי גט זה בטל.

וכל זה הוא דוקא אם ביטל את הגט קודם שהגיע ליד האשה.

אבל, אם משהגיע הגט לידה של האשה, וכבר נתגרשה בו, שוב אינו יכול לבטלו!

ובגמרא יבואר, מהו החידוש שבאה המשנה להשמיענו בזה.

וכל זה שאמרנו, שצריך הבעל או שלוחו לבטל את הגט בפני השליח או בפניה של האשה הוא רק לאחר תקנת רבן גמליאל [שתבואר בסמוך].

**גט שנתתי לך בטל הוא -**

**לרבי,**

דאמר בטלו מבוטל,

**נקט הגיע בשליח,**

**אורחא דמלתא,**

**דאז מותר לבטלו ורגיל הוא לבטלו,**

**אבל בפני ב"ד,**

**שלא בפני השליח,**

**אסור לבטלו מדרבנן, משום תקנת ר"ג.**

**ועוד נקט הגיע בשליח,**

דהשתא,

אין צריך בית דין,

**אי נמי,**

**היא גופה אתא לאשמועי,**

**דלא אמרינן לצעורה קא מיכוין,**

כדאמרינן בגמרא,

**ולא לומר,**

דדוקא בכי האי גוונא בטל.

**מהלך התוספות שכבר בעת המשנה הוא מונח בכל**

**הסוגיא, כולל מה שיתבאר בהמשך הגמרא, כי רק כך הוא יצליח לנתח לעומק להבין כאן היטב את המשנה**

[אחד הדברים המרתקים שיש לנו ללמוד מדרך

לימודם של התוספות, שעם היות וכעת מצויים אנו

בתחילת המשנה, ומחלוקתם של רבי ורבן גמליאל

הזקן, מופיעה כמה דפים לאחר כן, וכן הדיון האם

מתכוון רק לצערה, זה דיון שרק הגמרא תלמדנו

בהמשך, הרי מאחר והמשנה לא רק שנאמרה בלשון

קצרה, אלא היא מדוייקת בתכלית. יש לראות כיצד

כבר עכשיו, הדוגמא הראשונה שנבחרה לציין את

ביטול הגט שכבר נשלח תחילה "הגיע בשליח" הינה

מדוייקת בתכלית, ומביאים שלוש סיבות. אותם ננתח

בהמשך.

ולכן בניגוד לרש"י, האוחז יד ביד עם התלמיד,

שמצוי כרגע רק במשנה, ובשעה שבא לבאר את

המשנה, ומתאר את מה שנחוץ בשלב הזה בלבד, ומה

שעתיד להתבאר בגמרא מאוחר יותר, מבאר כי על כך

יתבאר בגמרא, או כמו במשנה לאחר מכן, מבאר

"ובגמרא מפרש טעמא". ידוע שהברטנורא (רע"ב, פרשן

המשנה) מבאר את הגמרא דרך מסקנות הגמרא.

כלומר, הוא מגיע ללמוד את המשנה באופן שהיא

לאחר ניתוח הגמרא. ובכך הוא חוסך ללומד את מהלך



אלא קתני "הגיע", ומשמע מהלשון הזאת שנקט התנא, שאפילו אם פגש הבעל את השליח ממילא, ולא רדף אחריו, אלא באקראי פגש אותו, וביטל את הגט, הרי הוא בטל.

ומשמיע לנו התנא בלשון הזאת, כי לא אמרינן היות ולא רדף הבעל אחרי השליח, אלא רק ביטל את הגט כשהזדמן לפניו השליח, לצעורה לאשה בלבד הוא דקא מיכוין, ואין כוונתו לביטול ממש, אלא רק לעכב את הגט במשך תקופת זמן, חודש או חדשיים, כדי לצערה.

ואין אנו אומרים אילו היה רוצה לביטול לגמרי, היה רודף ביוזמתו אחרי השליח ומבטלו בפניו, ולא היה ממתין עד שיפגוש אותו באקראי. אלא, גם באופן שכזה הגט בטל.

**לפני שנצלול להבין איך תירצו התוספות, הרי אחד הכללים החשובים בלימוד הוא הבנת סדר התירוצים. ומה מיוחד בכל תירוץ.**

[מאחר וניתן הרי לבטל את הגט בכמה אופנים. ולשיטת רבי, החולק על רבן גמליאל הזקן, הוא כן יכול אפילו להפקיע את הגט על ידי בית דין. יש להבין מדוע פתחה המשנה באופן של "הגיע בשליח". וכאן אנו עומדים מול שתי גישות, עם מה ראוי לפתוח. בתחילת מסכת ביצה הגמרא נוקטת, כי עם היות ומדובר בדין צדדי, ולא מעשי, הרי הוא מקבל זכות קדימה בשל חביבותו, שנלמד מדרשה. באופן דומה, דינו של רבי הוא צד חידוש, בכך שהוא אפילו חולק על רבן גמליאל, שקדם לו. מאחר והתוס' מבארים, כי אפילו לרבי בכל זאת בחרה המשנה לפתוח במקרה של הגיעו בשליח. מגיע התירוץ הראשון, ואז מבארים תוס' כי הטעם הוא מאחר והוא מצוי יותר, וזו בעצם הרגילות, וזו עצמה סיבה מצויינת להעדיף את צד ההברקה והחידוש, וללכת על הצד המעשי.]

וכפי שהדגישו התוספות, "דאז מותר לבטלו ורגיל הוא לבטלו". ועם היות שלשיטת רבי קיימת יכולת ללכת בדרך אחרת, ולבטלו בבית דין, שזה הוא חידושו, הרי מילת המפתח היא "אבל", מכיוון שיש כאן חיסרון. "אבל בפני בית דין, שלא בפני השליח, אסור לבטלו מדרבנן, משום תקנת רבן גמליאל".

התירוץ השני הוא על יתרון נוסף, והוא דומה לסגנון התירוץ הראשון, שלא בוחר בברק החידוש, כי אם אדרבא, שאנו מרוויחים שהוא לדעת הכל, ואנו בורחים מהמחלוקת על תקנת רבן גמליאל, אפילו שהתוספות העמידו שמדבור על דעת רבי. "דהשתא, אין צריך בית דין".

ומאחר ודברי התוספות רא"ש ממש מתוקים, וכיוונתי לדבריו, הרי ראוי להביאם, כי בעצם החידוש של התוספות, שאין זה רק לשיטת רבן גמליאל, שראוי לפתוח בכך, אלא גם לשיטת רבי, אך בו זמנית אין רבי מעוניין להיכנס למחלוקת עם רבן גמליאל, וזה לשונו. "לרבן גמליאל דאמר דאם ביטלו אינו מבוטל - ניחא, דנקט והגיע בשליח. ולרבי נמי, דקאמר ביטלו - מבוטל

אבל בראשונה, לפני אותה התקנה, לא היה הבעל צריך לבטל את הגט בפני השליח או בפני האשה, אלא די בכך שהיה הבעל עושה בית דין - מעמיד שלשה אנשים במקום אחר [במקום שהוא נמצא בו], והיה מבטלו לגט בפניהם, בלי שיצטרך להודיע על כך לשליח או לאשה.

התקין רבן גמליאל הזקן שלא יהו עושין כן, לבטל את הגט שלא בפני הבעל או האשה, מפני תיקון העולם!

כי אם יבטל הבעל רק בפני בית דין ושלא בפני השליח או האשה, יש לחוש שמא הם לא ידעו מהביטול, ויסברו שהשליחות עומדת בעינה, וימסור השליח את הגט לאשה, ותלך ותנשא בו, וירבו ממזרים בישראל.

**הגמרא בהמשך מביאה מחלוקת של רבי ורבן גמליאל הזקן, האם שעבר על תקנת רבן גמליאל ובכל זאת ביטל בבית דין זה מועיל?**

תנו רבנן:

אם עבר הבעל על תקנת רבן גמליאל, ובטלו לגט שלא בפני השליח, אלא בפני בית דין - הרי הוא מבוטל! ואף שעבר על תקנת רבן גמליאל, בדיעבד בטלה השליחות, ואינו יכול לגרש, דברי רבי.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אינו יכול -

א. לא לבטלו לגמרי שלא בפני השליח! ואף בדיעבד אין הגט מבוטל. ואם מסרו השליח לאשה, הרי היא מגורשת.

ב. וכן לא יכול הבעל להוסיף על תנאו! דהיינו, שאם היה תנאי בגט, והוא רוצה לשנות בו דבר, אינו יכול, אלא בפני השליח או האשה.

שאם כן, ואדם יכול לבטל את תקנתו של רבן גמליאל ולבטל את הגט שלא בפני בית דין, מה כח בית דין של רבן גמליאל יפה?

ותמהינן: ומי איכא מידי, דמדאורייתא בטל גיטא [וכי יתכן שתהיה מציאות כזאת, שאדם נותן גט, שמדאורייתא אינו גט], ומשום סברת "מה כח בית דין יפה", שרינן אשת איש לעלמא [מתיריים אנחנו אשת איש לכל העולם]? והרי בכך שהפקיעו חכמים את הביטול, הרי הם מכשירים את הגט, ומתיריים איסור אשת איש מדאורייתא.

ומשנינן: אין, אכן יש כח ביד חכמים לעשות כן, משום שכל דמקדש אשה, אדעתא דרבנן הוא מקדש אותה! ואפקיענהו רבנן לקידושין הראשונים מיניה.

כלומר: בשעה שאדם מקדש, דעתו הוא, שיהיו הקדושין חלין כדת שהנהיגו חכמי ישראל, והם אמרו שייפקעו הקדושין על ידי גט זה על אף שבטלו, ולכן פוקעים הקדושין, שהרי על מנת כן קידשה.

**ההקדמה השלישית, היא על המשך הגמרא, שהלשון מעידה שהיה זה מקרי, ואין כוונתו באמת לבטל את הגט**

שנינו במשנה: השולח גט לאשתו והגיע בשליח:

ומדייקת הגמרא מלשון המשנה:

מכך שלשון "הגיעו", אשר משמעותו: רדף הבעל במכוון אחר השליח, והגיעו - לא קתני במשנתנו.

אורחא דמילתא קתני, כשרוצה לבטלו - מבטלו דרך היתר, ואינו רוצה לעבור על תקנת רבן גמליאל."

התירוץ השלישי, שיש כאן חידוש דין. שהרי אנו נוקטים מקרה מסויים. ובאים לומר לנו, כי ראשית, מקרה זה הינו יכול להיות, ואין להתפעל ממה שהגמרא באה לשלול לאחר מכן, שהיתה לנו סברא, שיש לנו רגליים לדבר שזאת רק כעין פעולת הקנטה. ולכן התירוץ השלישי מרוויח משני כיוונים, אכן ציור זה כן אפשרי לבטל את הגט, ואז אנו דוחים את סברת הגמרא, ומשאירים אותה רק בעולם הסברא, אך לא בעולם ההכרעה. ומצד שני, שאין זה בא לשלול עוד אפשרויות, בהן ניתן לבטל את הגט. וגם כאן נאה להביא את דברי התוס' רא"ש. "מתניתין לא אתיא לאשמעינן דאינו בטל בענין אחר, אלא אתא לאשמעינן, דכהאי גוונא בטל ולא אמרינן, דלצעורה קא מיכוין."

### תמצות וביאור כל הג' תירוצים של התוספות

מאחר וכבר דנו על ניתוח סדר התירוצים, הרי ראוי לסכם, שהתוספות הראו, כי גם רבי מעדיף לא להתעמת עם רבן גמליאל, וללכת מלכתחילה באופן שכלל אין בו בעיות לשתי השיטות, והוא האופן השכיח הרגיל והפשוט, אורחא דמילתא. ולכן בחרה המשנה באופן החיובי לפתוח במקרה זה. בתירוץ השני שמאחר ואין כאן הצטרפות לבית דין, הרי הוא נמנע מהמחלוקת. ומסיימים התוס', בתירוץ שלישי, כי הבאת הדברים באה לחדש אמירה, שאכן גם כך ניתן לבטל את הגט, ובכך למנוע סברא, שלא עשה כן, אלא לצערה. ועם היות שבחשיבה יש אולי מקום לשאול זאת, אבל ההכרעה הינה חד משמעית, שיש לדחות זאת, ולכן הביאה זאת המשנה, ועוד כמקרה פותח, שהוא רק חלק ממכלול דרכים בהם יוכל לבטל. ולא כדי לשלול עוד אפשרויות לבטל.

### ולא אמרינן לצעורה קא מיכוין -

וא"ת,

**פשיטא** שהוא בטל,

**היאך היה לנו לומר שאינו בטל,**

**והוא** עומד וצווח.

וי"ל,

דהוה אמינא,

**כיון שאינו מביא עדים** על כך,

**א"כ אינו רוצה לבטלו,**

**א"נ,**

**הוה חיישינן להחמיר,**

משום דלמא לצעורה קא מיכוין,

קמ"ל,

**דלא חיישינן.**

### תיאור חי של ניתוח המציאות ולהבין את סברת הגמרא, שרק רוצה לצערה בביטול הגט, או שאין לומר כן

הדין מתחיל בפעולה הראשונה, שהבעל שלח שליח עם גט על מנת לגרש את אשתו. ולאחר מכן, פוגש הוא את השליח, טרם ביצוע משימתו, וכעת הוא מעוניין לבטל את השליחות הראשונה, והדין הוא שרשאי, ואכן הגט בטל. המשנה בלשונה המדוייקת ציינה והגיע בשליח. והגמרא מדייקת להבין את המציאות ולומדת כי המשמעות של הגיע בשליח, היא שהמפגש היה אקראי. כי אם היינו רוצים לתאר שהוא עצמו רודף אחר השליח על מנת להשיגו, הלשון הראויה היתה והגיעו. שהוא הגיע אל השליח. זכותו של אדם להתחרט בפרט באירוע כה משמעותי, ולכן אנו למדים הרבה מהאופן שהתרחשו הדברים. אם הוא מתאמץ ורץ אחרי השליח על מנת לבטל, ניכר שהיתה כאן חרטה, ואכן באמת הוא מעוניין להישאר עם אשתו. ואז הוא יכול לבטל את הגט.

אבל כאן הגמרא דנה על מצב בו נוצר מפגש מחודש ומקרי בינו ולבין שליחו המחזיק בגט. וכעת הוא מבקש ממנו לבטל את שליחותו. נושא גירושינן הוא נושא רגיש וטעון, המלווה לעתים בכעס רב, שזו הסיבה שאולי רוצה לגרשה. ואז הגמרא מסתפקת, כי אולי כל המציאות הזאת מוכיחה שאין כאן כוונה טהורה של חרטה. אמנם הפעולה שהוא רוצה הוא לבטל את השליחות המקורית, אבל מיד עולה מחשבה, כי בעצם זו עוד אחת ממסכת התעללות, שהבעל רוצה לשחק עם רגשותיה של אשתו, ולאחר מכן לגרשה מאוחר יותר. נכון, הוא יבטל את הגט, אבל מטרת ביטול השליחות אינה לבטל את נושא הגירושינן, אלא שלאחר מכן הוא יחזור וייתן לה, והרווח שלו בביטול הוא רק לגרום לה צער נוסף.

וכאן בעצם הגמרא, לאחר שביארה את הציור הנוכחי, עומדת ומסתפקת האם בכך שנתיר לו לבטל את הגט, אנו שותפים למזימתו, ולכן נמנע ממנו, או שבכל זאת יש לו את הזכות לבטל את שליחותו. ולא רק זה שאנו מרשים לו לעשות כן, אלא הלשון של הגמרא שאין אנו אומרים שזו המציאות. אם הוא רוצה לבטל את הגט, אולי מדובר שדווקא מאחר והגיע בהשגחה פרטית טרם שנתן השליח את הגט, הרי הוא אינו להוט כפי שהיה בתחילה, ובאמת ובתמים הוא רוצה לחזור בו ולמנוע את הגירושינן. הרי אנו היינו אלו שדמיינו כי הנסיבות הללו, זאת משמעותן. ואת זה דוחה הגמרא ולומדת, שאין כאן הכרח כלל, שזאת אכן המציאות, ולהסיק זאת שהנסיבות בהכרח אומרות שרק לצערה הוא מעוניין.

### קושיית התוספות שהיה לנו לשאול, כיצד בכלל נמנע מאדם את זכותו הבסיסית, לבצע את רצונו, לבטל את הגט

התוספות מנתחים באיזמל דק את כל המהלך, וממשי יוצרים כאן הבנה חדשה. מלכתחילה עולה מאליה השאלה, אדם רגיל הרי שולט על מעשיו, ויודע מה הוא רוצה. ומאחר וכעת הוא בוחר לבטל, וזו זכותו, כיצד אתה שבא מעולם הסברא, יכול ללכת כנגד מעשה ברור ומוחשי, שהוא מבטלו.

וגם כאן יש המפרשים שהמילה להחמיר אינה רק מילה מעולם הסברא, שהיה לנו מקום לחשוש, אלא שדבר זה ממש היה יורד לפסים הלכתיים, ועד שהיינו רואים בו רק גט לחומרא, כלומר, שבו זמנית מצד אחד היא אינה מגורשת, אך לפוסלה מהכהונה, כאילו כן התגרשה. והמסקנה החד משמעית הינה, שאין לנו לחשוש. ויש גם מקום לסבור, כי בעצם אנו באים להגן על האשה, ומצד זה אנו חוששים, ואומרים לנו כי אין להסתכל, אלא על הפעולות הפשוטות שכל אחת מהן מותרת.

## איהו דלא טרח אדעתא לצעורה -

### משמע,

**דקידם** אצל אשתו,

לא הוי ממילא אלא **בסירחא,**

**ותימה,**

**דאמאי לא נקט רבותא טפי,**

**נזדמן** אצל אשתו ממילא או שלוחו,

**דלא אמרינן** לצעורה קא מיכוין,

**דתימה הוא לומר,**

שאז אין מועיל ביטול.

## בכל אחד מארבעת הציורים על האופן בו הבעל מבטל את הגט יש חידוש

הנושא של המשנה הוא, על מי ששלח שליח ומסר לו גט, על מנת לגרש בו את אשתו. אולם, לאחר מכן הוא מבטל את השליחות. המשנה בלשונה המדוייקת לומדת, כי קיימות ארבע אפשרויות שונות, בנוסף למה שהיה מעמיד בראשונה בית דין שיבטל את הגט. אלא שהגמרא מנסה להבין, מה הצורך בכל ארבעת האפשרויות. ולכן אנו לומדים כי בכל אפשרות יש חידוש מסויים במקרה, שאלמלא המשנה היתה מציינת אותו, היתה לנו סברא לומר, שאינו יכול לבטל את השליחות שמסר לשליח הראשון, והגט לא יהיה בטל.

## התוספות שלנו דנים לגבי המקרה הרביעי, בו הוא שולח שליח נוסף אל האשה לבטל את הגט

שנינו במשנה: או ששלח אצלה שליח, ואמר לה גט זה - בטל הוא, הרי זה בטל:

והוינן בה: למה לי להשמיענו זאת?! והלא פשיטא הוא, כי מה יש לחלק בין שלח לה על ידי שליח, או אמר לה בעצמו?

ומשנינן: מהו דתימא אימתי אין אנו אומרים לצעורה קא מיכוין, אם הבעל בעצמו ביטל בפניה, כי איהו הוא דלא טרח אדעתא לצעורה [אין סברא שיטריח את עצמו להגיע אליה אך ורק כדי לצערה], ולכך ודאי לביטול הגט נתכוין.

אבל אם שלח לה על ידי שליח, דלא אכפת ליה כי טרח [לא איכפת לו שיטרח] השליח האחרון, ודאי לא לביטול הגט נתכוין, אלא רק לצעורה קא מיכוין, ולא לביטול אמיתי של השליחות.

קא משמע לן משנתנו, כי אף בכי האי גוונא - ביטול הוא, ולא לצערה נתכוין.

יתירה מזו, אנו מחזקים את הקושיא, שהדבר כה פשוט, שלא יעלה על הדעת למנוע ממנו כעת לבטל.

ולשון התוספות הינה חזקה ביותר, היאך עלה בדעתך בחינה כזאת? היאך היה לנו לומר, באשר יש כאן מעשה ברור, שכל אדם רוצה לממש את מה שהוא כעת החליט, ומתארים זאת התוספות בצבעוניות, והוא עומד וצווח. ביטוי זה נועד להוות גם משקל נגד, לציור שהכל נעשה מתוך אדישות ובדרך אקראי. וכפי שרש"י אפילו בלשונו הקצרה מציייר שנשתהה שליח בדרך, והיה לו לזה הבעל דרך לשם וראהו, ואפילו כך הגט בטל. ולכן כאשר אנו רואים שיש כאן מעשה בשיא התוקף, עומד וצווח, זה בצד השאלה ממש שולל לא רק את הסברא, אלא אפילו לא מסוגל להבין, בכלל היאך הגעת לסברא כה עקומה.

## יש לדייק הן על שינוי הלשוניות בתירוץ, והן בכל פרטי השאלה

[מתוספות זה הייתי רוצה לקחת שני כלים, הן בשלב השאלה והן בשלב התירוץ. השאלה פשיטא, הינה בדרך כלל, שהוא שאין כאן חידוש, וממילא הדברים מיותרים. אולם כאן דווקא שלושת החלקים של השאלה יחדיו הם היוצרים לנו את הציור המוחשי. ואכן התוספות רא"ש בשפתו מראה עד כמה זה לכאורה דבר מיותר. "מה צריך להשמיענו זה? היאך נוכל לומר דאינו בטל?! והלא עומד וצווח שהוא מבטלו." כלומר, זה ממש נגד הסברא לומר כך.

בשלב התירוץ גם כאן מילות המפתח של שני התירוצים שונות הן. התירוץ הראשון הינו הווה אמינא, שכל היה עולה בדעתנו לסבור, ואנו באים ושוללים זאת. ולא שסתם היינו סוברים, אלא מאחר ואין כאן עדים, הרי זה עצמו מסייע לנו בכך, שאין כוונה אמיתית לבטל. והתירוץ השני הוא בסגנון שונה, של הווה חיישינן להחמיר.

אלא שכאן יש דיוק נוסף, האם זה תירוץ על אותו מקרה, או על מקרה מעט שונה. ואכן לפי התוספות רא"ש זה מקרה אחר, שכאן אפילו הביא עדים, עדיין הסברא היא מצד החשש להחמיר. נכון שזה רק חשש, אבל גם לחשש יש תוקף הלכתי. והגמרא אמרה את דבריה, על מנת שלא נטעה, ונמנע ממנו לבטל את ביטול הגט, רק בשל החשש, עם היות ויש סברא [לאומרו].

## מתרצים בשני אופנים, שאכן מה הסיבה שאין לנו לחשוש, ולהשאיר את ביטול הגט בפועל

התוספות מתרצים בשני אופנים. התירוץ הראשון, שאם היה רוצה לתת תוקף לדבריו, מן הראוי שהיה מביא עדים על מעשה הביטול, עם היות ואין הכרח הלכתי. ושוב כל זה הוא רק לאוסף של ההווה אמינא, שהיינו מעלים בדעתנו, כי היה מן הראוי, להביא עדים לחזק את מעמד הביטול. והתירוץ השני הוא או עומד בפני עצמו, או אפילו יש כאן עדים במעמד הביטול, כביאור התוספות רא"ש, היה לנו סברא להחמיר.

**היינו שנודע קודם** שהגיע גט לידה, אבל אם לא נודע אותו גילוי דעתא, עד אחר שהגיע לידה - לאו כלום הוא, כגון דהוה רהיט בתר שליח לבטוליה,

**וסבר שליח,**

**דהא דרהיט בתריה,**

**דבעי למימר** אשור הב לה,

כדאמר לקמן (שם) וכי מבטל ליה אחר שבא לידה,

**לפי שסבור,**

שעדיין הוא ביד השליח ולא בא לידה,

אגלאי מילתא למפרע,

דלבטולי הוה רהיט,

קמ"ל מתני' - דלאו כלום הוא.

**וטעמא,**

משום דבאותה שעה שהוא רץ,

**לא נודע דעתו,**

לא לשליח ולא לאשה ולא לב"ד,

והווי להו **דברים שבלב - דאינו דברים,**

**אף על פי שנאמן לומר,**

**כך היה בלבי.**

**ואף ע"ג דבעלמא,**

גבי ההוא דזבין,

אדעתא למיסק לארץ ישראל (קדושין דף מט:),

**בדין הוא דלא הווי דברים,**

כיון שלא חשש לפרש,

רוצה הוא שיתקיים הדבר בכל ענין,

**אבל כאן,**

עושה כל מה שיכול לעשות,

**מ"מ עשאו כדברים שבלב.**

**ואין להקשות,**

דמי איכא מידי,

דמדאורייתא - לא הווי גט,

ומדרבנן - הוה גט,

**דכיון שקצת דומה לדברים שבלב,**

**לא חשיבא עקירת דבר מן התורה,**

ועדיפא מינה אמרינן,

בבטול שלא בב"ד,

בלא ידיעת שליח ואשה,

דמשמע פשט הלכה דלא הווי בטול,

וצ"ע,

כי שמא בטול שלא בב"ד,

אינו מועיל להקל,

אבל יועיל להחמיר,

יש להבין היטב מה **מסתתר בכל מצב,** ודרך השוואה **להקצנת הדברים, לראות מה המציאות באמת**

[התוספות תחילה מנסים להבין היטב את מקרה הגמרא וטעמו. כי כל הלכה מורכבת ממקרה דין וטעם. ומאחר ולמדנו בגמרא שהטעם בציוור האחרון בו הוא שולח שליח שני על מנת להתיר את השליחות של השליח הראשון, למרות שהוא עצמו אינו טורח.

ומכאן מסיקים התוספות, באיזה אופן נאמר המקרה השלישי, בו הוא עצמו קידם אצל אשתו. ומאחר ורק בשליח ששלח אין טורח - הרי יש להבין מכאן שהמקרה השלישי הזה, כן היה בטורח. וזה על ידי המילת מפתח "משמע", שיש לנו להסיק מסקנת ביניים ממה שנאמר, שהיא תהיה פתח למה שיאמר לאחר מכן.

ואז החידוש הוא לא על מה שכן נאמר, אלא הדיוק של התוספות הוא על מה שלא נאמר. ומילת המפתח היא "דאמאי לא נקט רבותא טפוי". כלומר, אחת הדרכים בלמדנות היא לא לדבר על עצם המקרה עצמו, אלא להשוותו עם מקרה נוסף, בו הוא מעט משנה את הדברים ומקצין אותם יותר. שהרי מצד אחד יש כאן שליחות ברורה ופשוטה, נא לבטל את רצוני במסירת הגט. אלא שהכוונה הנגדית, שאמנם הרצון אינו בכלל לבטל, כי אם להוציא לאשתו את הנשמה, בכל המשחקים של כן גט או לא גט. שהרי מדובר במישהו שמערכת היחסים עימה התערערה, ולכן הוא מעוניין לגרשה, ועל הדרך, לא לגרש אותה באופן חד פעמי, ולסיים את הסיפור בטוב, כי אם להתעלל בה, וזה מה שהגמרא מגדירה לצער.

ועם היות שהמשנה לומדת את הדברים בצורה הישרה, הרי הגמרא, דמנסה לצלול לתוך מחשבת הבעל המשלח, מדקדקת האם עשה מאמץ אמיתי לחזור בו, ואז נותנים דוגמא שהוא עצמו טורח. מה שגם יכול להיות, או שזה רק הטרדה, ולכן לא אכפת לו, שהדבר יעשה על ידי שליח שני.

ואם כן, התוס' מציעים חידוש גדול יותר, שאפילו אם היה זה שלא לצורך עם טירחא, אלא היה זה באופן מקרי, בין הוא ובין שליחו. ואז היה לנו מקום לומר חידוש, שאפילו בכזה מצב שיש סברא לומר שרק לצער עושה כן, ואעפ"כ הגט בטל. אלא שדוחים התוס', כי יש לחיות את הדברים, ותמיהה גדולה היא לומר, שלא יועיל הביטול. ומילת המפתח הוא "דתימה הוא לומר שאז". ובכך דוחים את הרעיון המוצע.

**מהו דתימא איגלאי מילתא למפרע דבטולי בטליה קמ"ל -**

ורבא דאמר לקמן (דף לד.),

**דגלוי דעתא** בגיטא - מלתא היא,

שליח, ואז שליחא, ואשכחא לאשה דהוה יתבה ונוולה [הלך השליח ומצאה לאשה, כשהיא יושבת ואורגת].

אמר לה השליח לאשה: "הא גיטיך!" והראה לה את הגט, ועדיין לא מסרו לה.

אמרה ליה האשה לשליח: זיל השתא מיהא, ותא [ובא] למחר [לך איפוא עכשיו, ובוא למחר], ואז תמסור לי את הגט! אזל השליח וחזר לגביה דגידול בעלה, ואמר ליה: כך וכך היה מעשה.

שמח גידול על שלא מסר לה את הגט, ופתח גידול ואמר: ברוך הטוב והמטיב!

ונחלקו בדין זה אביי ורבא:

אביי אמר:

ברכת "ברוך הטוב והמטיב" אכן יש כאן; ומכל מקום אף שגילה דעתו שאינו חפץ בשליחות הגירושין, לא בטיל גיטא בגילוי דעת זה, ויכול השליח ליתנו לאשה.

ורבא אמר: ברכת "ברוך הטוב והמטיב" יש כאן, ואף בטיל גיטא, ומשום שהרי גילה דעתו שאינו חפץ בשליחות הגירושין, ושוב אין השליח יכול לגרש בו.

ומפרשינן: במאי קמיפלגי אביי ורבא? בגלוי דעתא בגיטא [גילוי דעת, ללא ביטול בפה] קמיפלגי, האם מועיל הוא!

דאביי סבר: גלוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא [אינו כלום]! ולכן אין השליחות בטילה, אלא על ידי ביטול מפורש בפה, ואין די במה שמגלה דעתו שלא חפץ בה.

ורבא סבר: גלוי דעתא בגיטא מילתא היא! ולכן בגילוי דעתו של הבעל שאינו חפץ בשליחות, בטלה השליחות.

### הבהרת גדר דברים שבלב ואיגלאי מילתא למפרע מוסברים על ידי התוספות על ידי העמדה וגיחוח

[התוס' משתמשים בשני כלים נפלאים, הכלי הראשון הוא העמדה, שאנו מצמצמים שכל מה שאמרנו הוא דווקא במקרה המסויים. שהרי לא ניתן לשלול שרבא אומר מפורשות שגילוי דעתא בגיטא - מילתא הוא. אבל ניתן כן לומר, שזה רק במקרה כמו שמסופר. שבעצם אמירת איזה מזל שלא נתת, הרי זה מספיק הוראה ברורה, על מנת שכעת לא ייתן. ולא נדרשת כשיטת אביי ממש הוראה מסודרת לבטל את השליחות. והרעיון הוא שהמסר התגלה ועבר.]

הכלי השני הוא הגיחוח. ברור לנו כי הבעל רץ אחרי השליח. אך אף אחד אינו מבין כי הוא מעוניין לבטל את השליחות, ושהגט לא יינתן. אדרבא, השליח מבין בדיוק הפוך, שהוא מעודד ומדרבן אותו להזדרז, וכמו שהבעל רץ, גם עליו לרוץ, ולסיים את משימתו. בכלל לא מעניין אותנו מה כאן נכון.

הדבר שקובע, האם הוא מובן, או שהכוונה שלו, נשארה רק אצלו. אנחנו מאמינים כי בשעה שרצת זאת היתה כוונתך, אבל מאחר והגט כבר ניתן, כוונה זו היא חסרת ערך. ולכן ההגדרה דברים שבלב היא מדוייקת, רק ליבך הבין זאת. ולהגברת הגיחוח, מבהירים התוס', שזאת לא היתה הבעיה של שליח שהוא חסר דעת,

### ועוד נראה לר"י,

כי דברים שבלב אינן דברים,,

### אפי' היכא דקי"ל שנאנס למפרשם,

כמו שרוצה להוכיח בפ"ב דקדושין (דף נ.),

דדברים שבלב אינן דברים,

מכופין אותו עד שיאמר רוצה אני דגט וככפרה,

ולא מהני דברים שבלב להיות דברים,

### אלא היכא שבלא גילוי דעתו,

יש לנו לדעת דעתו מעצמנו.

### אף שהבעל ניסה למנוע את מעשה השליח בכך שודף אחריו, מאחר ולא ביטלו בפועל, והגט ניתן, הרי כעת מאוחר לבטלו

מובא במשנה, אם משהגיע גט לידה - אינו יכול לבטלו, ומיד מקשה על כך הגמרא - פשיטא! תמהים אנו על דברי המשנה, שהרי ברור לנו, שכעת בשעה שיש לה גט הינה כבר גרושה. ומדייקת הגמרא כי מטרת המשנה, הוא לשלול לנו סברא מוטעית, שהיינו עלולים לטעות בה. לא צריכא, דמהדר עליה מעיקרא לבטולי, ידוע כי בארמית האות הא מתחלפת על חית (וכן ד' מתחלפת בז'). הוא ממש מחזר על השליח בתחילה לרדוף אחריו, ולא היינו מבינים מה הוא רודף אחריו בכל כוחו, ומחפש היכן הוא, וכעת שהגיע השליח, היה לנו מקום לפרש את מעשהו, בראשונה, שהוא היה על מנת לבטל את נתינת הגט.

מהו דתימא, איגלאי מלתא למפרע דבטולי בטליה, קמ"ל. ואז אלמלא חידוש המשנה, היינו יכולים לחדש ולומר, שאנו מפרשים את מעשהו קודם נתינת הגט, שכעת אנו יודעים מה היתה מטרתו, והיא רצונו לבטל את הגט, ורצונו זה היה בטרם ניתן הגט. אלא שעל כך מחדשת המשנה, כי אין אנו כלל מתחשבים בכך. ולאחר התוצאה שהגט בידה, לא ניתן להחזיר את הגלגל, כי המעשה כבר נעשה. וכל רצונו חסר חשיבות, ואינו יכול לבטל את המעשה שכבר התרחש. כי בשעה שעשה את המעשה של הריצה, מאחר ולא היה מובן לכולם, שהוא מעוניין לבטל את הגט, הרי הכוונה הזאת היתה רק אצלו, אבל הוא לא הצליח להביע ולהעביר לנו את המסר, וממילא לא עצרנו את השליח.

### התוספות כפרשן השוואתי, מכריח אותנו לצלול להבין את החילוק, ומתוך כך לחדש יסוד

[מדברי הגמרא ניתן היה ללמוד, כי המושג שבאה הגמרא לשלול, הינו שאיגלאי מילתא למפרע - ואת זה אין אנו אומרים. וכעת מביאים התוספות, כי מאחר ודעת אחד האמוראים החשובים שכן אומרים כלל זה, הרי זה מכריח את התוספות למצוא בדיוק היכן הגורם, שאנו מבטלים את הגט, והיכן לא. ומילות המפתח הינן "ורבא דאמר לקמן .. היינו". ולכן יש ללמוד תחילה היטב את הגמרא, ורק אז לעבור ולראות כיצד החילוק קיים, ואיך היסוד נבנה.]

### מחלוקת אביי ורבא האם גילוי דעתו בגט מועילה

מביאה הגמרא בהמשך, מעשה בגידול בר רעילאי [שם אדם] דשרר לה גיטא לדביתהו [שלח גט לאשתו], על ידי

ומקשינן עלה: ודילמא לעולם אימא לך "דברים שבלב הוו דברים", ושאיני התם, דאנן סהדי דניחא ליה בכפרה [כאילו עדים אנו בדבר, שאכן רוצה הוא בלבו, משום שנוח לו בכפרה שבקרבתו].

אלא מסיפא של אותה ברייתא, מוכח ש"דברים שבלב אינם דברים":

דתניא בסיפא: וכן אתה מוצא בגיטי נשים באותן שאמרו חכמים לכפותו שיוציאנה בגט כגון מוכה שחין ובעל פוליפוס [ריח הפה], ושחרורי עבדים, כופין אותו עד שיאמר: "רוצה אני".

ואם תמצי לומר ש"דברים שבלב הוו דברים", תיקשי: אמאי?!? הא בלביה לא ניחא ליה?!? אלא לאו משום דאמרינן: "דברים שבלב אינן דברים".

**דברים שבלב, פירושו חוסר תקשורת, אנו לא מבינים את מחשבתו, אבל היכן שהוא מובן, אינו נדרש כלל לבאר ולהסביר**

מוכיחים התוס', כי מה שבמחשבתו הינו חסר ערך. כי בעצם אנחנו לא היינו מעלים בדעתנו להבינם. ומכאן הם מגיעים ליסוד ההגיוני, כי כאשר אנחנו מבינים אותו בצורה חד משמעית, אף ללא שאומר דבר, מהי דעתו, הרי זה כבר לא נחשב דברים שבלב. כי כל גדר דברים שבלב, הוא למעשה במילים אחרות חוסר תקשורת. ושאינו אנו מסוגלים להבין את מחשבתו, ואפילו את מעשיו, ללא שיפרש לנו מהי כוונתו.

**והאמר רבה בר איבו א"ר ששת ואמרי לה רבה בר אבוה כו' -**

**ול"ג רבה בר אבוה א"ר ששת,**  
דרבה בר אבוה **היה רבו** של רב נחמן,  
ורב נחמן **חבירו** של רב ששת.

**מביאה הגמרא קושיה, אלא שהגמרא מביאה שתי אפשרויות לבעל המימרא ממנה מקשים**

ומקשינן: למימרא [האם רצונך לומר] ד"בטל", לישא דלביטל מכאן ולהבא משמע, ומשום כך נחשב לשון זה לביטול!?

והרי אינו כן, כי האמר רבה בר איבו אמר רב ששת, ואמרי לה, ויש אומרים שכך אמר רבה בר אבוה:

**התוספות עורך ניפוי שגיאות, מולל שמות האמוראים וממי הביאו, ולכן ידיעת הדורות מונעת טעות מוכחת**

[אחד המקצועות שכל תלמיד גמרא ראוי לו לדעת הם שמות האמוראים וסדר תולדותם, כלומר לאיזה דור הינם שייכים. ידיעת העובדות הללו מונעת מאיתנו לקבל נוסחאות שהן מגוחכות. ואחד מתפקידי התוספות הוא ניפוי של הגירסאות. ומילת המפתח הינה "ולא גרסינן".

**יש לציין שחלק מהטעויות נבעו מכך שהיו חוזרים בעל פה, וזה גרם לשגיאה. כי כמו שאנו גורסים רבה בר איבו, וממשיכים שאמר זאת בשם רב ששת, הרי**

אלא אף אחד בעולם לא הצליח להבין זאת מעצם הריצה, לא השליח, לא הבית דין ולא האשה.

התוס' מגבירים את הגיחוך, מהשוואה לאותו אדם שמכר נכסיו על מנת לעלות לארץ ישראל, אך לא אמר דבר בעת המכירה ללוקח, ולבסוף נאנס ולא הצליח לעלות לארץ ישראל. ומאחר וגם כאן לא באר זאת - הרי המכירה חלה, למרות שהוא נשאר קרח, וכעת אין לו לגור. והגיחוך שבדבר, שמבארים התוס', שבכך שלא פירש, היתה כוונה, שבכל מקרה יתקיים העניין, והיה מחיר לשתיקתו (כי דף לאחר מכן בסוגיה שפירש, והיה אונס אמיתי, המכירה לא חלה), אבל כאן הוא רץ ומתאמץ בכל כוחו. אלא שבאו חכמים ואמרו, שיש להם גדר של דברים שבלב, כי אכן אנחנו לא מצליחים לתרגם את המשמעות של מעשיך. ונמצא כי כל השתדלותו היא חסרת ערך, ולכן יש בזה גיחוך גדול עוד יותר.]

**אין להקשות, כאילו חכמים באים ועוקרים מה שהיה ראוי להיחשב מהתורה כגט**

לכאורה היה מקום לומר, כי בשעה שהבעל עשה ככל יכולתו לבטל את הגט, בכך שרץ אחר השליח לבטלו, הרי הגט הינו מהתורה בטל, ולכאורה, כאילו באו חכמים, ובכך שאמרו, שאין אלו אלא דברים שבלב - הרי כאילו חכמים יוצרים זה אכן גט, למרות התנגדות הבעל. אלא חייבים להבין, שמאחר ויש בזה דמיון לדברים שבלב, מצד שלא פירש את מעשהו, הרי חייבים לומר, שאין זה נחשב כעקירת דבר מהתורה.

**לא ניתן להקשות ממה שחכמים עקרו גט שלא בבית דין, כי אולי רק יש בזה צד להקל אך לא להחמיר**

ועם היות והיה מקום לראות, כי בכך שבאו חכמים וביטלו גט שלא בבית דין ובלא ידיעת השליח והאשה, ואף שאמר במפורש שהוא מבטל, ובאו חכמים ועקרו זאת, וכאילו עשו שזה כדברים שבלב. אלא שהיה ניתן לומר, כי ביטול זה שלא בבית דין, אכן אינו מאפשר לה להינשא, לאחר שבאו חכמים ועקרו גט זה, אבל אולי היה בו מקום להחמיר, כגון שהבעל כהן, ועדיין היא נחשבת כגרושה ואסורה לבעלה. כך שמה שעקרו חכמים בציור שכזה, אינו כה ברור.

**הגמרא בקידושין מביאה מהיכן למדים שדברים שבלב אינם דברים, ובין השאר לומדת מגט וכפרה**

כתיב בפרשת נדרי עולה: "אם עולה קרבנו מן הבקר, וזכר תמים יקריבנו, אל פתח אודהל מועד יקריב אותו לרצונו לפני ה'".

ומאחר שכבר אמר הכתוב "זכר תמים יקריבנו", למה נאמר: "יקריב אותו", אלא הרי זה מלמד שכופין אותו לקיים נדרו; יכול אפילו בעל כרחו, לפיכך תלמוד לומר: "לרצונו".

הא כיצד: כופין אותו עד שיאמר: "רוצה אני".

ואם תמצי לומר ש"דברים שבלב הוו דברים", תיקשי: אמאי?!? הא בלביה לא ניחא ליה [הרי בלבו אינו רוצה]!?

אלא לאו בהכרח שהוא משום דאמרינן: דברים שבלב - שאינו רוצה - אינן דברים.

ור"י אומר,  
 שיש ליישב כאן גירסא דכריתות,  
 ודייק,  
 דבטל - מעיקרא משמע,  
 מדקתני,  
 בטלה היא, אינה מתנה - לא אמר כלום,  
**דאי ליבטל - משמע להבא,**  
**א"כ היו דבריו קיימין,**  
 דהוי הפקר,  
 וכל המחזיק בה זכה,  
**אבל השתא דמעיקרא משמע,**  
**הרי הוא כאומר,**  
 על כל מתנות שאדם נותן לחברו וזוכה בהן,  
**שאינן מתנות,**  
 דכאן נמי זכה בה,  
**ולכן לא אמר כלום.**

והא דקאמר שתי לשונות משמע,  
 ולישנא דמהני בה קאמר,  
**לאו דמהני דבריו במתנה קאמר,**  
**אלא דמהני - היינו לשון הטוב לו,**  
 דטוב לו - שיתבטל הגט,  
 וטוב לו - שלא יתבטל המתנה,  
 והא דמשמע בריש פ' האומנים (ב"מ דף עו:),  
 דחשיב עילוי לבעל מה שממהר הגט לחול,  
 דאמרינן,  
 בשלמא, אי איתמר איפכא,  
 התקבל לי גיטי,  
 ואשתך אמרה הבא לי גיטי

[דף לב עמוד ב]

והוא אומר הילך כמה שאמרה,  
 ואמר רב נחמן כיון שהגיע גט לידו מגורשת,  
 אלמא אעילויה דידה סמך,  
**התם ודאי** שרוצה לגרשה,  
 חשוב ליה עילויה,  
**אבל כאן** שמגלה דעתו שחפץ בביטולו,  
 היינו עילויה דידיה,

ורש"י פי' בכריתות (דף כד.),  
 דגרסינן התם כמו בשמעתין,  
**ולא פריך,**  
 מאי אפשי, דלא אמר כלום,  
**דכי אמר** ר"ל במתנת מטלטלין,  
 דכיון דאתו לידיה,

כאשר אנו משנים את האומר הראשון, קל לשגות  
 בשיגרת הלשון, שהרי עיקר בעל המאמר ממנו הביאו  
 הינו רב ששת. ועל כן לומר, כי גם השם השני הביא  
 מאותו בעל המאמר - רב ששת. יש לציין שלא רק מצד  
 שיגרת הלשון, אלא כי רב ששת עם היותו סומא, היה  
 בקי בצורה בלתי רגילה בידיעתו בעל פה, והיה פושט  
 מדיוקים, בהיותו בעל זיכרון מופלא. ולכן ראוי להביא  
 ממנו, בהיותו בר סמכא.]

**לא יתכן שהרב (רבה בר אבוא) יצטט את הדור של**  
**התלמיד (רב ששת), המקביל לרב נחמן שהיה תלמידו)**  
 לאחר שהביאו התוספות בתחילה את ההצהרה, מהי  
 הגירסא שבאו לשלול. כעת עורכים התוספות את ההוכחה,  
 ומציגים את החשבון. הדור המבוגר הינו רבה בר אבוא.  
 תלמידו, שהוא הדור הצעיר הוא רב נחמן. (שאגב היה הדור  
 השלישי של האמוראים, שהרי הרמב"ם בהקדמת היד החזקה,  
 מציין כי אביו ורבו קילבו מרב נחמן). רב ששת מאחר והיה  
 חברו רב נחמן, הרי הוא בדור הצעיר. ולכן לא יתכן כי הדור  
 המבוגר (רבה בר אבוא) יצטט את הדור של מי שצעיר ממנו  
 (רב ששת).

**מבוטלת היא תיבטל אי אפשי בה לא אמר**  
**כלום -**

**תימה,**

דבפרק בתרא דכריתות (דף כד.),

**גרסי' איפכא,**

מבוטלת היא, תיבטל, אי אפשי בה - דבריו קיימים,

בטלה היא, אינה מתנה - לא אמר כלום,

**ואי אפשר למיגרס התם כדהכא,**

**דהתם פריך מינה** אדריש לקיש,

דאמר הנותן מתנה לחברו,

ואמר הלה אי אפשי בה,

כל הקודם בה זכה,

ורב ששת קאמר,

דאי אפשי בה - דבריו קיימים,

מאי לאו דבריו קיימים והדרה למרה,

ומיהו,

לספרים דגרסי התם והכא,

אי אפשי בה, בטלה היא, אינה מתנה -

דבריו קיימים,

אתי שפיר,

**והא דלא מקשה** מאי אפשי בה,

כמו שמקשה אבטלה,

**משום שפשוט לו,**

דהאי דדבריו קיימים באי אפשי בה,

**היינו משום** דהוי לשון הפקר,

**כדמתרץ** בכריתות לריש לקיש,

ומיהו גירסא זו אינה ברוב ספרים,

ומשום שמשמעות לשונות אלו היא, שעתה הוא רוצה לבטל את הזכיה במתנה, לאחר שכבר באה לידו, ועברה לבעלותו. כלומר, מאחר והתבצע שינוי בעלות, והרי לאחר שזכה במתנה, כעת אין בידו לבטל את זכייתו, כי כעת המתנה עברה לגמרי לבעלותו. ומכך צומחת משמעות דינית, שאם בא בעל חוב של מקבל המתנה לגבות את חובו ממנו, הרי הוא יכול לגבותה מן המתנה, כי היא שייכת למקבל המתנה, ולא לנותן המתנה.

**דיוק בנוסחאות מכריח גם להבין את מהלך הסוגיה, ולראות כיצד הנוסחא מתלבשת במהלך הגמרא**

[מאחר והתוספות עשו שתי פעולות שונות ומשלימות, מצד אחד הם גלגלו את הש"ס, וכך השוו מגמרא אחת לרעותא, ומצד שני, הם דקדקו בגרסאות, להעמיד את הגירסאות הנכונות. הרי כאשר יש סתירה בין גרסאות, שהם ממש הפוכות, זו תמיהה רבתי. ולכן הם פותחים בקושיית תימה, שהיא קושיה חזקה, שהרי יש כאן ממש תימהון ופליאה רבתי, כיצד במסכת אחרת (כריתות) הנוסח הוא ממש הפוך.]

אלא שהתוספות אינם מסתפקים להראות את השוני, כי הקל ביותר הוא לומר, שזו כפי הנראה סתם טעות בכתיבה, של מעתיק ששגה, ואכן חייבת להיות רק נוסחא אחת בדברי אותו אמורא רב ששת. ונכניס בכריתות את הגירסא כאן. (ועל ההרחבה, מדוע כאן לא נכניס את הנוסח מכריתות, זה כבר פרשני התוספות ביארו, ורק הבאתי זאת, על מנת להראות, כי דרך החשיבה של התוספות, בהכרח יוצרת הרחבה גם על דברים שלא נאמרים בתוספות.)

אלא שכבר מראש מדגישים התוספות שלא ניתן לומר כך, באשר הגירסא של דברי רב ששת אינם עומדים בחלל, אלא שהם מענה לדברי ריש לקיש. כי ריש לקיש האומר אי אפשר בה (במתנה) - הדין שכל הקודם זוכה, כלומר, הפקר. אלא שהפקר היא פעולה הנעשית לאחר שחלה פעולת נתינת המתנה. בעוד רב ששת האומר דברים קיימים, וכאן התוספות תוך כדי השאלה על הנוסח הם גם יוצקים פירוש בדבריו, "מאי לאו", שהוא חלוק ואומר, שמלכתחילה לא חלה המתנה, ולכן היא חוזרת לנותן. כלומר, הנוסח דבריו קיימים איננו מקרי וטעות בכתיבה.]

**התוס' גם מטפלים בגירסא, שהיא שווה בשתי הגמרות ודנים בה**

אמנם קיימות גמרות בהן הנוסח הינו שמכניסים גם את שני החלקים האחרונים ולאחר 'אי אפשר בה' הרי גם על 'בטילה היא' ואינה מתנה' הנוסח הינו דבריו קיימים, וגירסא זו הינה אצלם הן בגיטין והן בכריתות. אלא שכאן עולה מאליה השאלה, אכן כפי שדייקו התוס' קודם, הקושי בגירסא הנוכחית היא על 'אי אפשר בה', שיוצר סתירה בין ריש לקיש ולבין שיטת רב ששת, שהרי חלוקים הם. אבל מאחר וגירסא זו היא גם לגיטין, הרי כמו שהגמרא שאלה לגבי בטילה היא, שמצד אחד לגבי גט הברייתא אומרת כי לגביו כשנאמר בטל

**הוי אי אפשרי - לשון הפקר ומפקירם, אבל זה - לא הפקיר את השדה, אלא אומר איני חפץ שתהא המתנה קיימת, אלא מסיפא פריך,**

דקתני בטלה היא, אינה מתנה - דבריו קיימים, דלשעבר משמע, ומודה שלא קיבלה לשם מתנה, והודאת בעל דין - כמאה עדים דמי, מאי לאו דבריו קיימים והדרה למרה, אלמא היכא דאהני דבריו - הדרה למרה, ומשני - לא, דבריו קיימים, ולא הדרה למרה.

**והוא הדין,**

**דהוה מצי לתרוצי** דההיא דריש לקיש,

כיון שכבר זכה הוי הפקר,

אבל בההיא דרב ששת,

דמודה שלא זכה בה מעולם,

הוי דמרה,

דכי יהיב אינש - אדעתא דמקבלי לה מיניה,

ואי לא - לא הוה מתנה,

דהכי משני התם אקושיא אחריתי,

**ומיהו השתא, משני שפיר** בלאו הכי.

ובתר הכי פריך,

מאומר לחברו,

דין ודברים אין לי על שדה זו,

וידי מסולקת הימנה,

לא אמר כלום,

פריך שפיר משדה אמטלטלין,

דבשדה שהיא שלו איירי כדפי' בקונט',

האומר לחברו שהוא שותף עמו,

דלא שייך למימר דדעתו,

שלא תהא המתנה קיימת,

כמו בההיא דרב ששת,

ואי לשון אי אפשרי הוי הפקר במטלטלים,

א"כ ידי מסולקת הימנה בשדה שלו,

הוי נמי הפקר,

שאי אפשר לומר,

שרוצה לומר בענין אחר,

ואמאי לא אמר כלום.

**הגמרא מבארת שלושה סוגי דיבור, שלאחר שקיבל מתנה - אין בכוח מקבלה לבטל מתנה זו**

המקבל מתנה מחבירו, שאמר המקבל לאחר שבאתה המתנה לידו: "מתנה זו מבוטלת היא", או שאמר "תיבטל המתנה", או שאמר "אי אפשרי בה" - לא אמר כלום!



לידו, נצטרך לפרש את הלשון אי אפשרי, שמשמעותו לעתיד, שהוא מפקיר, את מה שכבר קיבל. בניגוד לכך, לגבי שדה, הלשון אי אפשרי אינו יכול להיחשב כהפקרה, אלא רק שאינו מעוניין שהמתנה תהיה קיימת. ולכן לא ניתן להקשות על ריש לקיש, מהלשון אי אפשרי, שאז כוונתו שלא אמר כלום, וזה לשון עבר.

אלא הקושיה הינה מהלשון בטלה היא, שלא אמר כלום. שמשמעו היא לעבר. וכאילו אומר, כהודאת בעל דין, שלא קיבלה כמתנה. ואז רצינו לומר, וכי אין הכוונה שדבריו חלים, ואכן תחזור לנותן המתנה, ולא כדברי ריש לקיש, הלומד שכל הקודם זכה בה. ודוחה הגמרא, לא, שדבריו קיימים, כי הוא הצליח להפקירה, ולכן כל הקודם בה זוכה.

### **אפשרות נוספת לחילוק בין הגמרות - רק אם זכה בה וכל להפקיר**

באופן בו הוא מודה שזכה, הרי מכאן ולהבא יכול הוא אכן להפקיר, את מה שבידו. אולם, כאשר מודה שלא זכה - הרי זה נשאר אצל הבעלים. כי בעצם יש כאן שני עניינים משלימים, הפעולה והפרשנות. אכן הוא קיבל את הדבר, אבל הוא אומר שלא קיבלה לשם מתנה, ובכך הוא אינו שולל את עצם הניתנה, אלא שהוא דוחה את הקבלה. וכאן יש לנו כלל, שכאשר אדם מעניק מתנה, זה על דעת שהשני אכן יחפוץ בה. ואמנם יש לשני זכות לסרב לקבל אותה. ואז לא ניתן לכפות עליו. ובאמירה שלא לשם מתנה קיבלתיה, הרי אין כאן העברת בעלות. אמנם אין חובה, שכך ירצה רב ששת לפרש, אלא על הביטוי דבריו קיימים, ניתן לומר הן לגבי שמה שאינו רוצה לקבל - יש תוקף לדבריו, והן שזכותו כעת להפקיר אותה. ואכן המתנה לא תישאר אצלו, מכיוון שכל הרוצה והקודם יוכל לקחתה.

### **יש להבין את הלשון ידי מסולקות ממנה, האם זה הולך על שמסתלק מהשדה, ואינו רוצה לקבלה, או רק מכל הדיבור**

על מנת להבין את גמרי דברי התוס', יש להביא את סיוע הגמרא בכריתות, המקשה על ריש לקיש. מיתבי: האומר לחבירו דין ודברים אין לי על שדה זו, אין לי עסק בה, וידי מסולקת הימנה - לא אמר כלום; והא ידי מסולקת הימנה כאי אפשרי דמי, וקתני: לא אמר כלום! שאני התם, דאמר: כי סליק נפשיה מדין ודברים, מגופה דשדה לא סליק נפשיה.

וכאן מדייקים התוס', שהציור שמדובר היא על שדה שהיא כבר היתה ממש שלו, בהיותו שותף בה, כפי שרש"י פירש שם. ומדייקים התוס', שלא ניתן לומר שלא תהיה המתנה קיימת, כי הרי אין כאן כל נתינה. אמנם גם כאן מדובר על שדה, אך הבעלות שלו כבר קיימת. ולכן הגמרא מקשה מכאן, שאם אכן הלשון אי אפשרי הינו הפקרה לגבי מטלטלים, היה צריך להיות הלשון ידי מסולקות הימנה בשדה גם לשון הפקרה. ולכן שואלת הגמרא מדוע באמת לא אמר כלום. זאת אומרת, התוס' מבארים את שאלת הגמרא, מהיכן מקומה. אמנם לאחר מכן גם מגיע התירוץ, שאכן באים לצמצם את אמירתו שאכן הוא רוצה להסתלק, אלא לא מהשדה, כי אם מכל הדין והדברים.

הוא או אי אפשרי, הרי דבריו קיימים, עם היות שזה הכרזה לעתיד, ולא שהוא מעיקרו לא היה גט. וזה הרי מנוגד לדעת רב ששת לגבי מתנה, הלומד שבטילה היא או אי אפשרי או אינה מתנה - דבריו קיימים, הרי זה לשון המעיד לעבר, שמלכתחילה לא היה תוקף למתנה, ולכן יש סתירה מגט למתנה, בו בשעה שאנו משתמשים באותו מטבע לשון.

אלא שמדייקים התוספות, על הלשון אי אפשרי בה, כיצד הוא מתנהג במתנה וכצד משמעותו לגבי גט. כי הלשון אי אפשרי במתנה אינו מדבר על העבר, אלא הוא לשון הפקרה, כלומר פעולה עתידית. ואכן זכותו במתנה להפקיר.

### **התוס' מביאים את שיטת ר"י, המקיים את גירסת כריתות גם אצלינו בסוגיה**

ר"י מבאר מדוע הלשון בטלה היא, אינה מתנה - הרי נאמר על כך שלא אמר כלום. בתחילה הוא פותח בהגדרה שבטל הוא על העבר. הוכחתו החזקה היא על דרך השלילה. שאם ננסה לומר שבטלה היא לעתיד, זאת אומרת שהוא כעת מפקיר את המתנה. הרי אכן דבריו היו קיימים, שזכותו להפקירה. אבל כשאנו אומרים שזה לשון עבר, הרי זה עומד בסתירה לכך שאכן קיבל מתנה, ולכן המשמעות שלא אמר כלום, כי אין ביכולת אמירתו לבטל את המציאות, שקיבל מתנה.

ומאחר והגמרא אומרת שבלשון בטלה היא יש את שתי המשמעויות, הן לעבר והן לעתיד, הרי הוא משתמש בכל דבר בלשון שנוחה עבורו. את הגט אכן הוא מעדיף שיתבטל, וזה רצונו, ובמתנה, עדיף לו שלא תתבטל המתנה. ואם כן, לגבי כל אחד כוונתו היא שונה. ואף שמשתמש באותו לשון, הרי זה נוגע רק ביחס למה מדובר. לכן כאשר הוא דן לגבי גט, כוונתו היא לעתיד, על מנת לבטלו, ובמתנה נתכוון ללשון עבר, ולכן המתנה לא תתבטל, כי אין ערך לשלול את מה שכבר זכה. ובכך ביאר התוס' כי הלשון דמהני בה, אין הכוונה שיועיל ויצליח לבטל, כי אם מה שנוח לו.

### **אין להקשות מהסוגיה שהאשה מינתה שליח לקבלה, והבעל אומר להולכה, ובו זמנית כפי שאמרה**

לכאורה מעירים התוס', בציור בו האשה מינתה שליח לקבלה. שהוא בעצם יד ארוכה שלה. אלא שהשליח שינה ואמר שהאשה אמרה שהבעל ימנה אותו לשליח הולכה, וזה היה רצון אשתו. והבעל נתן לשליח את הגט, ואמר כפי שהאשה אמרה. הרי הדין שהיא מגורשת, מיד שיגיע ליד השליח, מכיוון שאנו סומכים על דבריה, והרי לבקשתה האמיתית הוא שליח לקבלה. ואם כן אנו רואים, שהבעל מעולה וטוב לו, כי הגט יחול כמה שיותר מהר.

אלא שהתוס' באים ואומרים, שיש לחלק, ששם מדובר שאכן הוא מעוניין לגרשה, ולכן בתוך המבוך מה תפקידו של השליח, נוח לו שהגט יחול. אבל יש לחלק, שכאן, שאדרבא, הוא מגלה דעתו, שהגט יתבטל. עדיף לו, שהשליח יהיה שליח להולכה, כפי שהשליח אמר, וזה ייקח יותר זמן.

### **התוס' מביאים פירוש נוסף לסתירה בין הגמרות כאן ובכריתות**

התוס' מבארים ע"י רש"י בכריתות, שיש לחלק בין דברי ריש לקיש, הלומד שמדובר במטלטלין. הרי מאחר וכבר באו

אלא נעמדים התוס' על הלשון הולך בגט, כי מאחר ויש לנו כאן צמד לשונות במתנה, בה אנו רואים חילוק, בין הולך לזכה, ואילו לגבי גט, אין כזאת מציאות של זכה, מאחר ואין זו זכות לאשה, ובזה הגט חלוק לחלוטין ממתנה.

וכאן חידשו התוס' לסימנא בעלמא נקטיה, כלומר, כי היכי דהולך - לא מהני בגט, במתנה נמי, לא הוי הולך כזכי, אבל בגט אמילו זכי לא מהני. ובפרט בתוספות שלנו הסגנון הוא לפתוח בשלילה, "ולא נקטיה אלא".

## מאי שנא מהרי הוא הקדש -

### תימה,

דבריש אין בין המודר (נדרים דף לד:) משמע, דכך זה הקדש - מועיל, וגט זה **חרס** - ודאי לא אמר כלום, **דגרע** מגט זה - **חרס הוא**, דאמר דלא אמר כלום, דהא בטל **הוא** - דבריו קיימין, וכי אמר גט זה בטל **ולא אמר הוא**, מיבעיא לן ועמד בתיקו.

## בטל - ללא אמירת "בטל הוא" הינה בעיה שעלתה בתיקו, וללא הכרעה

רבינא אשכחיה לרב נחמן בר יצחק, דהוה תלי וקאי בעיברא דדשא [רבינא מצאו לרב נחמן בר יצחק, שהיה נשען ועומד על מפתן הדלת], וקא מיבעיא ליה, והסתפק רבינא:

אם אמר הבעל לשליח "גט זה בטל", ולא הוסיף ואמר "הוא" - מהו?

האם לשון "בטל" בלבד משמע שיתבטל מכאן ולהבא, ומהני?

או דלמא, כיון שלא אמר "בטל הוא", אין משמעותו אלא שהגט בטל מעיקרא, ואין בדבריו כלום.

ומסקינן: תיקו!

## החילוק בין הלשון יהא חרס, שוודאי שזה עתיד, ולבין הלשון חרס הוא, שלא אמר כלום

אמר רב ששת, ואמרי לה, שכבר במתניתא תנא, בברייתא שנו כן:

אם אמר הבעל לשליח או לאשה "גט זה לא יועיל", או שאמר "לא יתיר", או שאמר "לא יעזיב" [כלומר, לא יוציא את האשה מבעלה], או שאמר "לא ישלח", "ולא [או לא] יגרש", או שאמר "יהא חרס" [לא יהיה בו כח לגרש, כחרס בעלמא], או שאמר "יהא כחרס":

הרי דבריו קיימין! ומועילים כל לשונות אלו לבטל את הגט, לפי שמשמעותם ביטול מכאן ולהבא.

אבל אם אמר: "גט זה אינו מועיל", או "אינו מתיר", או "אינו מעזיב", או "אינו משלח", או "אינו מגרש", או שאמר "חרס הוא", או "כחרס הוא" -

## להולך לאו כזכי דמי -

בגט,

**לא שייך לומר,**

הולך - לאו כזכי,

**דאפילו,**

זכי - נמי לא מהני,

**ולא נקטיה אלא לסימנא בעלמא,**

לומר,

**כי היכי דלא מהניא הולך בגט,**

**לא מהני נמי במתנה.**

לשיטת אביי שליח מתנה שווה לשליח הגט, לא לעניין גוף הזכייה, אלא יכולת המשלח לחזור בו, עד שיגיע ליעדו

אמר אביי: נקיטינן [מסורת מאבותינו, מנהג מרבתינו]:

שליח מתנה, הרי הוא כשליח הגט!

ומפרשינן: נפקא מינה במה שאנו אומרים ששליח מתנה הוא כשליח הגט:

לענין "הולך" לאו כ"זכי" דמי! כלומר, אם אמר "הולך גט זה לאשתי", או שאמר "הולך מתנה זו לפלוני" הרי הוא יכול לחזור בו עד שיגיע גט ומתנה לידי האשה והמקבל.

כי כשם שאם מסר הבעל גט לשליח הולכה, ואמר לו "הולך גט זה לאשתי", יכול הבעל לבטל, כל זמן שלא הגיע הגט ליד האשה, לפי שעדיין לא זכתה בו, היות ואפילו אם נפרש שכוונת הבעל לומר "זכה" בגט זה לאשתי, אין השליח יכול לזכות לה, היות שהגירושין הן חובה לה, ו"אין חבין לאדם שלא בפניו" -

כך הוא הדין במתנה, שאם מסר המשלח מתנה ביד השליח, ואמר לו "הולך מתנה זו לפלוני", יכול הנותן לחזור בו, כל זמן שלא הגיעה המתנה ליד המקבל, לפי שעדיין לא זכה בה, עד שתבא לידו.

ואף שבמתנה אם אמר המשלח לשליח: "זכה במתנה זו לפלוני", זוכה השליח את המתנה למקבל מיד כשבאה לידו, שהרי מתנה היא זכות למקבל, וקיימא לן ש"זכין לאדם שלא בפניו" -

מיהו, כשאומר לו המשלח "הולך מתנה זו לפלוני", אין בדעת המשלח לזכות לו מיד את המתנה, אלא רצונו שיוזכה המקבל את המתנה, רק כשתגיע לידו. ומשום שמשמעות "הולך לו", אינה כאומר "זכה לו".

**ברור כי אפילו היה אומר לשון זכייה לשליח המעביר את הגט, הדבר היה שונה ממתנה, אלא שבא ללמדנו רמז, שהוא סימן לזיכרון, שבמתנה כמו בגיטין הלשון הולך, אינו מביא זכייה**

[גאונות התוס' היא אופן ההשוואה בין שני עניינים.

במתנה יש לנו חילוק בין שהוא אומר לו רק הולך, ועדיין לא זכה בה המקבל, ולבין זכה, שהשליח בהיותו מסוגל לזכות עבור חבירו, כפי הכלל שזכין לאדם, אף שלא בפניו, הרי הלשון זכה - היא חזקה, והדין שמיד נקנית המתנה.

הסתירה, אלא שכדי להבין זאת, דווקא צריך ללכת הפוך.

ההוכחה שיש הבדל בין חרס הוא לחרס - הוא הלימוד בשלב האחרון "דהא", בו ראינו כי בטל ללא הוא, זה רק תיקו, בעוד בטל הוא - מועיל. כלומר תוספת ההוא שיפרה.

ועכשיו מיישמים כלל זה לגבי החרס. "דגרע". כלומר מכאן אנו מקבלים כי חרס הוא, שזו הלשון העדיפה, ואעפ"כ הדין שאינו מועיל. ומכאן ברור שהלשון חרס סתם ללא הוא - "וודאי לא אמר כלום".

ורק לאחר כל השלבים, מאחור להתחלה, יש לנו סתירה, שכלל אינה מובנת, בשימוש של המילה "זה". וכפי שראינו גט זה חרס, שלא אמר כלום. והסתירה מול גדר ההקדש של שימוש באותה מילה של זה - כיכר זה הקדש, כן מועיל. ושוב, מטרת ההסתכלות אינה תמיד המסקנה, אלא עצם דרך הלימוד וההשוואה.

## רב ששת אמר אינו חוזר ומגרש בו -

תימה,

והא ריש לקיש ור' יוחנן,  
דפליגי בריש האומר בקידושין (דף נט.),  
משמע דמודו,  
דלא אתי דיבור ומבטל מעשה,  
כמו שמוכיח שם ממתני',  
דכל הכלים יורדים לידי שומאה במחשבה כו',  
וכתיבת גט לשמה הוי מעשה,  
דאם כתב אדם ס"ת לשמה,  
אינו יכול לחזור ולבטל,  
וי"ל,

**דכל זמן שלא הגיע ליד האשה,  
לא חשיב גמר מעשה.**

**שיטת רב ששת בגט שביטלו באופן הראוי, שלא רק שביטל את שליחות הגט, אלא הפך את הגט לחסר ערך**

וכאן שבה הגמרא לעיקר דין ביטול המבואר במשנה ובברייתות שנזכרו בגמרא, והיא דנה בבעל שביטל את הגט באחת הלשונויות המועילות לביטול, ואחר כך נמלך, ושוב רוצה לגרש בו:

האם חוזר ומגרש בו בגט זה, ומשום שלא נתבטלה אלא השליחות, אבל הגט עצמו בכשרותו הוא עומד.

או שאינו חוזר ומגרש בו, משום שכבר נתבטל הגט עצמו.

רב נחמן אמר: חוזר ומגרש בו בגט זה, משום שלא נתבטל אלא מינוי השליחות, אבל עצם הגט לא נתבטל מעולם. ואם חזר וצויה את השליח לגרש בו, הרי האשה מתגרשת באותו הגט.

לא אמר כלום! שהרי אינו מבטלו, אלא שאומר עליו שפטול הוא מכבר, והרי עינינו הרואות שאין בו שום פטול.

**יש לדייק כאשר הוא אומר לשון המתאר שכך היה הדבר, לשון עבר, או יהא, שהוא כעין ציווי והגדרתו לעתיד**  
איבעיא להו:

אם אמר הבעל: "הרי הוא חרס" - מהו? האם לשון זה משמע ביטול מכאן ולהבא ומהני, או לשעבר משמע ולא מהני.

אמר, תמה, ליה רבינא לרב אחא בריה דרבא, ואמרי לה, שכן אמר רב אחא בריה דרבא לרב אשי:

מהו הספק בדבר? והרי מאי שנא האומר "הרי הוא חרס" מהאומר "דבר זה, הרי הוא הקדש", או מהאומר "דבר זה, הרי הוא הפקר"?

לפי שבכמה משניות במסכת נדרים מפורש, שלשון זה מועיל להקדיש ולהפקיר. ובהכרח שלשון להבא הוא, שאם לא כן לא היה נעשה הקדש והפקר בכך. ואם כן אף לגבי גט נחשב לשון זה לביטול מכאן ולהבא.

**המסקנה מהגמרא בנדרים - אמירת זה הקדש, אף ללא הקדש הוא - מועילה**

הגמרא בנדרים מביאה. אמר רבא: היתה לפניו ככר של הפקר, ואמר: ככר זו הקדש! נעשית הככר של הקדש. כלומר, מאחר והככר היתה בתוך ד' אמותיו, שחל קניין, וכעת בכוחו להקדיש דבר ששייך לו, הרי בשעה שמשתמש בלשון הקדש, ואפילו ללא צירוף המילה הוא - כלומר "הקדש הוא", ראינו כי הדבר נחשב לשון לעתיד, שמשמעותה שהוא עושה פעולת הקדשה, ויש תועלת באמירתו. ולא ניתן ללמוד שיש כאן לשון עבר, שהרי מאחר והככר היתה הפקר, הרי וודאי שלא היתה בבעלותו, ואלמלא פעולת ההקדשה שלו, שאינו יכול להקדיש, לפני שיוזכה בה, או שאפילו לא יקנה לעצמו, אלא מדין שמזכה להקדש, וכל אלו הינם פעולות עתידיות.

**התוס' מוכיחים כי הלשון "בטל הוא" יש לו כח יותר מסתם אמירת "בטל", ללא תוספת הוא**

התוס' באים לומר שיש סתירה מהגמרא בנדרים, ששם הלשון זה הקדש - הועיל, וכעת הם עורכים הוכחה שהלשון זה חרס (לגבי הגט) - לא יועיל. יש לדייק בלשון בו הוא אומר ביחס לגט, ממסקנת ההלכה לגבי כל מקרה. בטל הוא - דבריו קיימים, כלומר, הגט אין לו תוקף. לעומת זאת באמירת בטל, ללא תוספת הוא, הרי זו שאלה שלא הוכרעה בגמרא. ומכאן ניתן ללמוד גם לגבי הבדל הלשון מגט זה חרס, שהוא פחות מגט זה "חרס הוא". ואם כן אם חרס הוא - הדין שלא אמר כלום, הרי וודאי שאמירת גט זה חרס - כל שכן שלא תועיל.

**יש ללמוד דווקא את מהלך התוס' מהסוף אל ההתחלה**

[התוס' משתמשים בלשון החריפה "תימה", שהוא שיש כאן תמיהה רבתי, באשר קיימת סתירה מגמרא אחרת. והתוס' לא מכריעים, ונשארים בשאלתם. אולם המרתק הוא לא התייחס למסקנה, אלא לאופן בו מוכחים הדברים. אמנם התוס' פותחים בהצהרה על

**יש להבין את הוכחת הגמרא בקידושין, שלא נחלקו ריש לקיש ורבי יוחנן, שאין הדיבור יכול להפקיע ממעשה, ובסוגיית הטומאה, שם גדר המחשבה נחשב בעניין זה למעשה**

כל הכלים שעדיין לא נגמרה עשייתן, ושוב חישוב עליהם להשתמש בהם כמות שהם, הרי הם יורדין לידי טומאתן [נעשים ראויים לקבל טומאה] במחשבה זו, כי מעתה הרי הם "כלים שנגמרה מלאכתן".

ואם שינה את דעתו, והחליט להמשיך בעשיית הכלים, ולא להשתמש בהם כמות שהם, אין מחשבתו מועילה להפקיע את הכלים מתורת קבלת טומאה.

וכל שכן שאם כבר נטמאו הכלים, אין המחשבה הזו מועילה לטהר אותם מטומאתם.

ואין כלים אלו עולים [יוצאים ונטהרים] מידי טומאתן, אלא בשינוי מעשה, כלומר, אם כבר נטמאו, צריך שיעשה בהם מעשה לקלקל אותם, שישבור אותם או שינקוב בהם חור, באופן שלא יהיו ראויים לשימוש.

ואף אם עדיין לא קיבלו הכלים טומאה, אינם יוצאים מתורת קבלת טומאה, עד שיעשה מעשה המוכיח, שדעתו להמשיך בעשיית הכלים ונויים, כגון שיתחיל לשפשף אותם.

כי, אמנם מעשה, מוציא מיד מעשה, ומיד מחשבה, כלומר, על ידי מעשה בטלה תורת קבלת טומאה מן הכלי, בין אם היא חלה על ידי מעשה, בין אם היא חלה על ידי מחשבה.

אבל, מחשבה, אין מוציאה לא מיד מעשה, ולא מיד מחשבה, כי אחרי שירדה תורת קבלת טומאה אל הכלי, אין בכח מחשבה להפקיע אותה.

והשתא, תקשי לרבי יוחנן: בשלמא מחשבה מיד מעשה לא מפקה [אינה מוציאה], משום דלא אתי דיבור ומבטל מעשה.

אלא מחשבה מיד מחשבה מיהא [לכל הפחות] תפיק, דהא קסבר רבי יוחנן מחשבה מוציאה מיד מחשבה, ולא עדיפא מחשבה לענין קבלת טומאה, מאשה שקיבלה מעות לקידושין וחזרה בה!?

ומשנינן: שאני מחשבה דהכא, לענין קבלת טומאה, דכי מעשה דמי, כלומר, התורה דנה מחשבה זו כמעשה, לפיכך אין מחשבה מוציאה מיד מחשבה, כי לענין טומאה נחשב הדבר כמחשבה הבאה להוציא מיד מעשה, והרי "אין דיבור מבטל מעשה".

## **התם דיבור ודיבור הוא -**

**מתוך הלשון משמע,**

**דאפי' ביטלו בפירוש - אינו מבוטל,**

מדקאמר התם,

דיבור ודיבור הוא,

משמע דהכא,

לאו דיבור ודיבור הוא,

אלא דיבור ומעשה,

וגם מדקאמר,

ורב ששת אמר: אינו חוזר ומגרש בו באותו הגט! שלא רק השליחות נתבטלה, אלא נתבטל אף עצם הגט, והרי הוא כחספא בעלמא, ואם ירצה לגרשה, הרי הוא צריך לכתוב לה גט אחר.

**ברור לכל כי הדיבור אינו יכול לבטל נעשה, אך יש להבין איזה סוג מעשה מדובר**

[הגאונות של התוספות אינו בלצטט כללים, אלא להבין את העומק שבהם. ברור כי למעשה יש כוח משמעותי, ואת הנעשה אין להשיב. ובפרט הדיבור בהיותו חלש יותר, אינו יכול לעקור מעשה שנעשה. ואת זה אכן ניסחו חכמים בכלל "שלא בא הדיבור ומבטל מעשה".

אלא כל הגאונות היא להבין את המציאות, ובזה טועים רבים.

ממבט ראשון, כתיבת הגט מצטיירת כמעשה. ובפרט שהדבר חייב להיות באופן המיוחד של לשמה.

כי בכתיבת הגט יש שני עקרונות, עצם הגט עצמו שכתוב, אך יש דין נוסף של לשמה, שעם היו ויש שמות כלליים כמו שאברהם מגרש את שרה, הרי בכתיבתו אין די. אלא הוא נדרש לכוון כי הוא שייך רק לאברהם המסויים ולשרה המסויימת, מה שנקרא בהלכה "לשמה".

התוס' מדמים זאת לכתיבת ספר תורה, שעם היות והביטוי לשמה קיים גם בספר, אלא שהכוונה היא לשם קדושה. ומאחר וכתב על דעת זו, המעשה נעשה, ואינו יכול לחזור ולבטלו, כי הביטול הוא רק בכוח הדיבור, שאינו יכול לעקור את המעשה העשוי.

יתירה מזו, זה הרי המשך הגמרא. אבל הכא בביטול גט, נהי דבטליה לשליחותיה דשליח [אף כי ביטול הבעל את שליחותו של השליח], ומועיל ביטולו משום ד"אתי דיבור ומבטל דיבור" -

אבל גיטא גופיה מי קא בטיל [הגט עצמו, וכי אטו יכול הוא להתבטל]?! שלא מצינו, אלא שהדיבור מתבטל, אבל גוף הגט שהוא בעין, ואינו דיבור בעלמא, ודאי שאינו מתבטל ונפסל, שהרי לא אתי דיבור ומבטל מעשה. ואם כן כל קושיית התוס' הינה חזקה ביותר, באשר הן לדעת רבי יוחנן והן לדעת ריש לקיש, כלל זה קיים.

אלא כאן מכניסים התוס' מושג חדש, שהוא משנה לחלוטין את המציאות. והרי ההלכה היא על מציאות מסויימת דווקא. אכן כתיבת הגט זה מעשה, אך זה אינו גמר מעשה. כי כתיבת הגט, ואפילו שהיא לשמה, אינה משיגה את המטרה, שיגרש בו. אלא זה כעין רק הכשר מצווה. ולכן רק לאחר שהגיע אל האשה, ונפעל גמר המעשה, רק מכאן כבר לא ניתן לבטלו. לשיטת הכל].

רבי יוחנן אמר: יכולה לחזור בה! שהרי נתבטלו הקידושין, קודם שהגיע זמנם לחול.

וריש לקיש אמר: אינה יכולה לחזור בה! משום שכבר נעשה קנין הקידושין, ולא אתי דיבור ומבטל דיבור.

והא קיימא לן בפלוגתא ההיא: הלכתא כוותיה דרבי יוחנן, דאמר: חוזרת! וקשיא, אם כן, אף כאן תועיל חזרת הבעל לבטל את עצם מעשה הקידושין. ואיך נפסק כאן להלכה, שיכול הבעל לחזור ולגרש בגט זה?

ומשנינן: הכי השתא! מהו הדמיון! הלא אין דומה כלל ביטול הגט לחזרת האשה מהקידושין!

שהרי התם, דיבור ודיבור הוא! כי היות ולא חלים הקידושין עד לאחר שלשים יום, נחשב מעשה הקידושין בתוך זמן זה, כדיבור בעלמא.

ולפיכך, אתי דיבור האשה כשחוזרת בה מהקידושין, ומבטל את דיבור הקידושין הראשון.

אבל הכא בביטול גט, נהי דבטליה לשליחותיה דשליח [אף כי ביטל הבעל את שליחותו של השליח], ומועיל ביטולו משום ד"אתי דיבור ומבטל דיבור" -

אבל גיטא גופיה מי קא בטיל [הגט עצמו, וכי אטו יכול הוא להתבטל]?! שלא מצינו, אלא שהדיבור מתבטל, אבל גוף הגט שהוא בעין, ואינו דיבור בעלמא, ודאי שאינו מתבטל ונפסל, שהרי לא אתי דיבור ומבטל מעשה.

**החידוש הוא שילוב לא של השוואה ופילפול, כי אם דיוק תחילה, ואז כל השוואה נראית אחרת**

[התוס' כפרשן השוואתי, נוקטים לא רק בקו הפילפול והסברא, כי אם בקו הדיוק. שתי סוגיות כאן בגיטין ולעומת זאת גם בקידושין. וכאן מסקנת התוס', שלא רק שהביטול לא הועיל, אלא יתירה מזו, הם למדים שתי מסקנות, שאפילו היה מבטל בפירוש את הגט - לא היה הדבר מועיל, וכן שמשמע שאין בכוחו לבטל. בעוד שבקידושין, העיקר לא רק שיש מסקנה הפוכה, אלא דרך הלימוד, שעצם זה שמדברים שביטול מתורת שליחות, הרי עצם זה שדייקו כן, מוכיח, שאפילו לשיטת רב נחמן, אם כן היה מבטל מפורשות את הגט - הדבר כן היה מועיל.]

ועוד נלמד כי מאחר וכאן הדגש הוא על שהדיבור אינו עוקר מעשה, הרי בקידושין משמע, כי כתיבת הגט לשמה לבדה אינה נחשבת מעשה, שהרי נדרשים לגמר מעשה, וכפי שהתבאר בתוספות הקודם. וכאן גם בהמשך התוס', אף שמדובר על סוגיה אחרת, אבל המושג של גמר המעשה בגט (עם היות ומדבר על עניין אחר של חתימה, ולא מסירה כמו כאן), הרי עדיין אנו רואים הפרדה מוחלטת מכתובת הגט בלבד, שאינו נקרא גמר מעשה.]

גט גופיה - מי קא בטיל,  
**משמע דאין לו כח לבטל,**

אבל בקידושין,  
בריש האומר (דף נט.),  
אין שם כל זה האריכות,  
וכתוב בכל הספרים,  
נהי דבטליה מתורת שליחות,  
מתורת גט - לא בטליה,  
**משמע דאם ביטלו בפירוש,**

**מודה רב נחמן דבטל,**

וכן צריך לומר,

דגט -

**לא חשיב מעשה,**

**כל זמן שלא הגיע ליד האשה,**

דאי לאו הכי,

תקשי לרב ששת כדפירשנו לעיל,

ומדקאמר בפ"ב (לעיל דף יח.),

גבי נכתב ביום ונחתם בלילה,

דלא הכשיר ר"ש מיכן עד עשרה ימים,

דחיישינן שמא פייס,

פי' שמא ביטל את הגט כדפי' ר"ת,

אין ראיה כדפרי' בפ"ב,

ועוד,

דשמא התם,

**לא נחתם,**

**לא חשיב גמר מעשה.**

**הגמרא רצתה להכריע כי דשאי לחזור לגרש בגט שביטלו, וכרב נחמן**

כאשר הבעל ביטל את הגט באחת הלשונוות שכן מועילה לביטול, ולאחר מכן נמלך ושוב רוצה לגרש בו. נחלקו רב נחמן, הסובר שחזור ומגרש בו, מכיוון שלא נתבטל אלא את מינוי השליחות, אבל הגט בכשרותו הוא עומד, ואילו רב ששת סובר, שאינו חוזר ומגרש בו, ולשיטתו גם עצם הגט התבטל, והרי הוא כחספא (חרס) בעלמא, ואם ירצה לגרשה יודקק לכתוב לה גט אחר. והגמרא מסיקה הלכתא כוותיה דרב נחמן.

**הגמרא מקשה, כי בקידושין אכן הדיבור הראשון של הקידושין מתבטל על ידי דיבור, ואילו בגט לא יוכל הדיבור לבטלו, לעקור מעשה של כתיבת הגט**

ומקשינן: איני, והלא אין הדבר כן!?

שהרי נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש, במי שאמר לאשה "התקדשי לי במעות אלו, ויחולו הקידושין לאחר שלשים יום", ובתוך שלשים הימים חזרה בה האשה מהקידושין.

רבא אית ליה הכא כרב נחמן,  
 דאמר בפני שנים,  
 דהא פליגי ר' יוחנן ור"ל בסמוך,  
 בפלוגתא דרב נחמן ורב ששת,  
 ורבא פסיק בריש החולץ (יבמות דף לו.),  
 בכולי הש"ס כר' יוחנן לגבי דר"ל לבר מתלת,  
 ור' יוחנן קאי כרב נחמן,  
 ועוד אמר בירושלמי דסנהדרין,  
 רבי יוחנן ור"ל דאמרי תרוייהו,  
 שנים שדנו - אין דיניהם דין,  
 ובהחולץ (שם דף מו:) נמי,  
 א"ר יוחנן גר - צריך שלשה,  
 משפט כתיב ביה.

### וע"כ צריך לומר,

**אף ע"ג דתרי - אין דיניהם דין,**  
 כיון דפרוזבול סגי בתרי,  
 קרי להו בית דין,

### ואם תאמר,

בפ' זה בורר (סנהדרין דף ל.),  
 דפריך גבי אודיתא,  
 דילמא ב"ד חצוף כדשמואל,  
 דאמר שנים שדנו כו',  
 בלאו שמואל נמי איכא למיפרך,  
 דהא ר' יוחנן ורבא לית להו דשמואל,  
 וקא סברי דלתרי - בית דין קרי להו,  
 וכי האי גוונא נמי פריך,  
 גבי קיום שטרות בפ"ב דכתובות (דף כב.),

### וי"ל,

דהתם כיון דבעינן שלשה באודיתא וקיום שטרות,  
 אין שייך לגבי ההוא מילתא לקרות לתרי ב"ד,  
 מש"ה קאמר,  
 דלמא לא בעי התם ג' כדשמואל.

### ואם תאמר,

ומאי נפקא מינה,  
 השתא בפלוגתא דרב נחמן ורב ששת,  
 בפני כמה מבטלו,  
 הא תיקן רבן גמליאל שלא יהו עושין כן.

### ואומר ר"י,

דנ"מ לרבי,  
 דאמר לקמן אם ביטלו - מבוטל,  
 ופסק לקמן רב נחמן כוותיה,  
 ומודה רבי,  
 דאם ביטלו בפני ב' לרב ששת,  
 או בפני אחד אפי' לרב נחמן דאינו מבוטל,

**בקידושין אנו רואים כי מאחר וביטל את השליחות, את הגט לא עקר, אבל אם היה מבטלו בפירוש - היה הדבר מועיל**

השולח גט לאשתו והגיע בשליח [פגש אותו] או ששלח הבעל אחריו שליח, ואמר לו: "גט שנתתי לך בטל הוא" הרי זה בטל, ואין השליח יכול לתת את הגט לאשה.

והא נתינת גט ליד שליח דהיא מעשה המצטרף אל "דיבור" דמינוי השליחות וכי [כמו] נתינת מעות ליד אשה דמי, ואף על פי כן קתני: הרי זה בטל, וקשיא לריש לקיש דאמר אין דיבור מבטל דיבור שנעשה עמו מעשה!?

ומשנינן: התם נמי לא חשיב כמעשה וכל כמה דלא מטא גיטא לידה [כל עוד לא בא הגט ליד האשה], דיבור ודיבור הוא, כי לא נעשה בה מעשה, לפיכך, אתי דיבור ומבטל דיבור, אבל נתינת מעות ליד האשה כמעשה היא נחשבת, ועל כן סובר ריש לקיש שאינה יכולה לחזור בה.

**גט שעברו עשרה ימים מזמן הכתיבה לחתימתו - יש חשש שמא ביטלו, או שמכיוון שלא נחתם, אין גמר מעשה**

הגמרא בפרק שני בגיטין מביאה כי שנינו במשנה: רבי שמעון מכשיר גט שנכתב ביום ונחתם בלילה. מדייקת הגמרא, אמר ריש לקיש: לא הכשיר רבי שמעון גט שנכתב ביום ונחתם בלילה, אלא לאלתר שנכתב ביום ונחתם בלילה.

אבל מכאן ועד עשרה ימים, נכתב ביום אחד ונחתם אחרי עשרה ימים, לא הכשיר רבי שמעון, ומודה לרבנן. ומאי טעמא - כי חיישינן שמא פייס. שמא הבעל נתחרט מלגרשה, ובא עליה, והגט פסול מדין "גט ישן" [דהיינו גט שנכתב, ואחר כך בא עליה הבעל, או התייחד עמה, והוא גט פסול].

ורבי יוחנן אמר: רבי שמעון הכשיר אפילו מכאן ועד עשרה ימים, על אף שהיו עשרה ימים בין הכתיבה לחתימה, הגט כשר. ורבי יוחנן לא חושש לחשש של ריש לקיש שמא פייס, משום שאם איתא דפייס, קלא אית ליה למילתא, והדבר היה מתפרסם. ולכן כל עוד שאיננו יודעים שפייס ונתייחד עמה, הגט כשר, אפילו שהיו עשרה ימים בין זמן הכתיבה לחתימה.

ומעירים התוס', שעם היות שלכאורה, מאחר ורבינו תם פרש פייס כביטול הגט, הרי כן ניתן לבטל גט, ובאופן שכבר לא ניתן לחזור ולגרש בו. אלא שיש לנו לסבור, שבזמן של העשרה ימים הספיק לבטל את שליחות, ושוב זה ביטול השליחות ולא ביטול הגט.

**ורב נחמן אמר בפני שנים דלתרי נמי ב"ד קרי להו -**

### אין לומר,

### דרב נחמן לטעמיה,

**דאמר** בפ"ק דסנהדרין (דף ה:),  
 משמיה דשמואל,

### שנים שדנו - דיניהם דין,

דהא רבא לית ליה התם (דף ג.) דשמואל,  
 ועל כרחק,

התיישבו כי אם שנים, והם מסכימים לדעה אחת, לכן סובר שמואל שדיניהם דין.

**התוס' אוהזים ביד הלומד, שבקלות היה עלול לטעות וללמוד שזה כרב נחמן לשיטתו, ששניים שדנו - דיניהם דין, שהוא לא מהלכה, ומסבירים, כיצד בכל זאת, כאן דינו של רב נחמן הוא להלכה**

[המהלך הראשון של התוס' הוא גאוני. התלמיד הבקי, מיד עולה בראשו לקשר בין שתי הגמרות, ולומר, כמו שבסנהדרין סובר רב נחמן כשמואל, ששניים שדנו - כי נחשבים בית דין, ויש תוקף לפסק דינם, כך גם כאן. והתוס' עושים לנו היפוך. ודוחים, שלא ניתן לומר כן. כלומר, התוס' באו לשלול את מה שהתלמיד באופן טבעי חשב שזה הנכון. ויש כאן שלושה שלבים.

**השלב הראשון - הצהרת הדחייה. ואין לומר דרבי נחמן לטעמיה, דאמר (אמנם בשם שמואל רבו), שנים שדנו, הרי דיניהם דין.**

**השלב השני - ההוכחה, מדוע לא ניתן לומר כך, והיא עצמה בנוייה משלושה שלבים.**

בתחילה מכיוון שרבה בו זמנית חלוק על דינו של רב נחמן לעניין שנים שדנו, וסובר שאין דיניהם דין. ולאחר מכן, מאחר והוא פוסק כרבי יוחנן לעומת ריש לקיש (פרט לשלושה מקרים, שמקרה זה אינו נכלל), ובו זמנית כאן הוא סובר כן כרב נחמן, שהרי רבי יוחנן פוסק כאן כמותו. והתוס' מביאים עוד שני מקרים שרבי יוחנן ממש חלוק על הדין הראשון, שאין בית דין של שניים נחשב כבית דין, ולכן אין דיניהם נחשבים כדין.

**השלב השלישי - מה כן נכון. שהרי חייבים להבין את טעמו של רב נחמן כאן, שהוא כן להלכה. ואז חלק מהגאונים, הוא ליצור חילוק. יש כאן בו זמנית שני דברים. מדובר על שבפרוזבול יש דין מיוחד, שבו אכן מספיק שניים, אך לא מצד שהם נקראים בית דין באופן כללי, אלא רק יש לצמצם שזה למקרה הפרטי.**

**לכאורה גם כשהם קוראים לעצמם בית דין, אין ראיה שהיה זה בית דין של שלושה**

הגמרא בסנהדרין (כט, ב) מספרת ההיא שטר אודייתא, דהוה כתב ביה בנוסח של דיינים "דוכרן פיתגמי", זכרון דברים [ואילו עדים כותבים "זכרון עדות"]. וכל לישני דבי דינא, כל נוסחתו היה בלשון דיינים, וחתומים עליו רק שנים. הגמרא מנסה לפשוט אמר רב נחמן בר יצחק: אי כתב בה בהאודייתא: "בי דינא", כגון: בא פלוני אלינו "הבית דין", או: אנו "בית דין" ישבנו - תו לא צריך, אין צריכים יותר, כלומר, השטר כשר, מפני שהכל יודעים שאין שנים נקראים "בית דין", ומסתמא שכח אחד לחתום.

ומקשינן: ומה בכך שהם קראו לעצמם בית דין -

ודילמא, בית דין חצוף הוא?

דאפילו קודם תקנת רבן גמליאל, לא היה מבוטל, דדוקא בפני ג' לרב ששת מבוטל, דליכא למיחש לממזרות, אבל בפני שנים, דאיכא למיחש לממזרות - לא, ולרב נחמן, אף על גב דבפני שנים, איכא למיחש לממזרות, כדאמרינן בסמוך, ואפ"ה - הוי מבוטל, מ"מ בפחות משנים, דאיכא למיחש טפי - אינו מבוטל, ובהא אפילו רבי מודה, דאמרינן מה כח ב"ד יפה.

**שיטת רב נחמן שרשאי לבטל את הגט אף בפני שניים בלבד, מכיוון ששניים גם נקראים בית דין**

שנינו במשנה: בראשונה היה עושה בית דין במקום אחר, ומבטלו בפניהם.

איתמר: בפני כמה בני אדם הוא [הבעל] מבטלו ללא תקנת רבן גמליאל?

רב נחמן אמר: בפני ב' בני אדם! לפי שאין זה כדיני ממונות הצריכים בית דין של שלשה דיינים, אלא היא רק הודעת הבעל בעלמא, ולכך די בשניים.

ורב ששת אמר: בפני שלשה!

ומפרשת הגמרא: רב ששת אמר "מבטלו בפני שלשה" משום שמדברי המשנה מוכח כן, שהרי "בראשונה היה עושה בית דין" קתני במשנתנו, ו"בית דין" היינו שלשה אנשים.

ורב נחמן אמר "מבטלו בפני שנים", כי הוא סובר שאין זו ראיה, לפי שלבי תרי נמי, "בית דין" קרי להו, [אף שנים מצינו שהם נקראים "בית דין"]. כדמפרש ואזיל.

**בסנהדרין אנו דואים, כי רב נחמן אוהז, כי שניים דאויים להיות בית דין**

גופא, למדנו בסוגיא הקודמת, אמר שמואל: שנים שדנו דיניהם דין אלא שבית דינם נקרא בית דין חצוף, שעברו על תקנת חכמים שצריכין שלשה.

יתב רב נחמן תלמידו של שמואל, וקאמר להא שמעתא ואמר מאמר זה.

איתביה רבא לרב נחמן, הקשה רבא לרב נחמן: שנינו במשנתנו: אפילו שנים מזכין את בעל הדין או שנים מחייבין, ואילו אחד השלישי אומר איני יודע - יוסיפו הדיינים וקשה: ואי איתא ואם ישנו הדין של שמואל להו שהשנים יהיו כשנים שדנו, ולמה צריך להוסיף.

ומתרץ רב נחמן: שאני התם, שונה הדין שם דמעיקרא אדעתא דתלתא יתיבי, שמתחילה ישבו על מנת שהדין יפסק על ידי שלשה, וכיון שהאחד אינו יודע, חסר מהשלשה. אבל הכא בדינו של שמואל לאו אדעתא דתלתא יתיבי, לא

מפני שהוא ב"ד,  
**ודייק טעמא** דב"ד הוא,  
 הא **בי תרי - לא**,  
**והא אמר הכא**,  
 דלתרי - **נמי** ב"ד **קרי להו**,

**ואור"י**,  
**דהתם דייק**,  
 מדלא קאמר **מפני** שהם **שנים**,  
**אלא תלי טעמא** בב"ד,  
**ש"מ** דלא סגי התם בתרי,  
**א"נ**,

מיאון דומיא דחליצה,  
 וב"ד דחליצה היינו ג',  
**ולא אתי**,  
 כמאן דמכשיר חליצה ביחיד,  
 דחד - לא מקרי ב"ד,  
**ואיכא נמי** רננה.

**לשיטת רב נחמן, ניתן לבטל את הגט אף בבית דין של שניים, במחלוקתו עם רב ששת, שסובר שדווקא שלושה נדרשים**

שנינו במשנה: בראשונה היה עושה בית דין במקום אחר, ומבטלו בפניהם.

איתמר: בפני כמה בני אדם הוא [הבעל] מבטלו ללא תקנת רבן גמליאל?

רב נחמן אמר: בפני ב' בני אדם! לפי שאין זה כדיני ממונות הצריכים בית דין של שלשה דיינים, אלא היא רק הודעת הבעל בעלמא, ולכך די בשניים.

ורב ששת אמר: בפני שלשה!

ומפרשת הגמרא: רב ששת אמר "מבטלו בפני שלשה" משום שמדברי המשנה מוכח כן, שהרי "בראשונה היה עושה בית דין" קתני במשנתנו, ו"בית דין" היינו שלשה אנשים.

ורב נחמן אמר "מבטלו בפני שנים", כי הוא סובר שאין זו ראייה, לפי שלבי תרי נמי, "בית דין" קרי להו, [אף שנים מצינו שהם נקראים "בית דין"], כדמפרש ואזיל.

אמר רב נחמן: מנא אמינא לה, שאף שנים קרויים "בית דין"?

דתנן [במסכת שביעית והובא לקמן לו א] בתקנת פרוזבול, שאם רוצה המלוה שלא תשמט השמיטה את חובותיו, הרי הוא מוסר את חובו לבית דין, ובכך הוא מסתלק מתביעת החוב, ובית דין הם אלו היורדים לנכסי הלוה, וגובים את החוב. ומעתה, שוב לא קרינן ביה "לא יגוש". ובהמשך יש דיון שחם בינו ולבין רב ששת, שהאם ניתן לעשות פרוזבול גם בבית שין של שניים.

**הגמרא ביבמות לעניין מיאון וחליצה מדייקת כי בית דין הינו דווקא שלושה**

שנינו במשנה: מיאנה או שחלצה בפניו של חכם, ישאנה, מפני שהוא בכלל בית דין.

דאמר שמואל: שנים שדנו דיני ממונות דיניהם דין, אלא שנקראו "בית דין חצוף" העוברים על תקנת חכמים שתיקנו - לדעת שמואל - שדיני ממונות לא ידונו בפחות משלשה.

ויש לחשוש שהם פוסקים כשמואל, לכן עשו כן, אבל לדין אין ההלכה כשמואל, ואין דיניהם דין, ולמה נכשיר את השטר. וכעין זה מקשים גם בכתובות על מקרה דומה: ג' שישבו לקיים את השטר ומת אחד מהם, צריכין למיכתב במותב תלתא הוינא וחד ליתוהי.

**אנו נוטים להגדיר דעה שבית דין של שניים זה רק כשמואל, אך יש מצב בו הראייה מורכבת מכמה צדדים, ומה שקובע אינו תוקף הבית דין, אלא הכמות**

[עם היות ויש מקום להקשות ולקרוא לבית דין של שנים בית דין חצוף. אלא שהתוס' מדייקים על מקרה זה, שיש לראות בו זמנית שתי סברות מרבי יוחנן ורבא, שנראות כסותרות. מצד אחד אכן רבי יוחנן (וכן רבא) חלוקים על דעת שמואל, וסוברים כי להלכה, בית דין של שניים - אין לו תוקף הלכתי, ואין דיניהם נחשבים כדין. אך מצד שני עדיין הם (רבי יוחנן ורבא) כן קוראים לו בית דין.

אלא שכאן מתגלה, שמאחר ולגבי קיום שטרות ואודיתא, לא עצם המושג של בית דין הוא הקובע, אלא היותם שלושה. ולכן אנו נוטים לטעות ולהחליף את המושגים. כי הקושי בשני הסיפורים לא היתה מילה של בית דין, אלא האם הם באמת היו דווקא שלושה.]

**גם לאחר שרבן גמליאל הורה לא לבטל - עדיין יש מקום לבידוד הלכה למעשה במחלוקת רב ששת ורב נחמן כמה צריכים להיות בבית הדין, על מנת שיועיל הביטול**

ממשיכים התוס' ואומרים, כי כל שאלה יש לה מטרה. ומאחר ולאחר שתיקן רבן גמליאל לא לבטל את הגט, מה יש בכלל מקום לדעת האם כדי לבטל נדרשים שנים או שלושה. ועונים (בשם ר"י), כי יש הבדל לכתחילה, שזו דעת רבן גמליאל לא לבטל, ובדיעבד, שאם ביטל - כן הועילו מעשיו. וכאן כן חשובה השאלה האם נדרשים שלושה, כרב ששת או שניים כרב נחמן, שאפילו בדיעבד, אם אנו נפסוק כרב ששת, כאן אפילו בדיעבד לא יועילו שניים, שעבורו אינם נחשבים בית דין, וכן אחד לרב נחמן, עם היותו וסובר שמספיק שניים, על מנת לבטל. וכאן אנו מגלים, כי עם היותו ורב נחמן חושש לממזרות בבית דין של שניים, הרי בכל זאת הביטול נתפס. ואם כן לכאורה יש לנו שאלה סמויה, שהרי כבר במקום בו יש חשש ממזרות, ואעפ"כ הועיל הביטול, ומה ההבדל כשאין שנים. אלא שכאן אנו רואים כי הדברים אינם בגדר שחור לבן, כן ולא, אלא שאותו חשש לממזרות, שהבעל לא ישמע, הוא בבחינת טפי, ולכן הדין הוא שאינו מבוטל. כי ביטל שלא לפי התקנה.

**לתרי נמי ב"ד קרי להו -**

**וא"ת,**

דבספ"ב דיבמות (דף כה:),

גבי מיאנה או חלצה בפניו ישאנה,



הכא נמי, הרי לא אסרו למביא הגט, ולחכם שאסר הנדר, לכנוס, אלא מפני חשד ריבון.

ולכן, אם כנס - לא יוציא, היות וברננה, לא מפקינן! אך הנטען מאשת איש והוציאה בעלה, וכנסה הנטען, הרי זה יוציא, כי מכוער הדבר!

### שאלת התוס' - סתירה ברורה בין סוגייתנו למסכת יבמות, האם שניים נקראים בית דין

לאחר כל ההקדמה הארוכה של שתי הגמרות. הרי שאלת התוס' היא ואם תאמר, שכבר למדנו, שזו שאלה טבעית המתעוררת אצל מי שמכיר את הש"ס. שהרי תלמידי התוס', היה בכל אחד מהם מכיר מסכת מסויימת, והנה מסקנת התלמיד של מסכת גיטין, שלשיטת רב נחמן גם בית דין של שניים נקראים בית דין. ואילו התלמיד של מסכת יבמות יבוא ויטען, הכיצד?! יש הוכחה ברורה ששניים אינם נקראים בית דין.

### התוס' הביא סתירה בין הגמרא כאן וליבמות האם שניים נקראים בית דין, וראוי לנתח את הסגנונות השונים של התשובה

[כבר ראינו שהתוס' הינו פרשן השוואתי, אלא שבתוס' זה אני רוצה להדגיש את סגנון השונה בין התשובות למחלוקת שהוצגה.

תירוץ ראשון הוא על פי דיוק. שהרי הגמרא שאלה שלא ישאנה החכם היחיד, ואז כאשר אנו באים לשלול את הדעה של אחד, אפילו שהוא מומחה, היינו יכולים לומר, שהם שניים, ובמקום זה דייקה הגמרא ואמרה דווקא בית דין. והדיוק הוא שאם היו שניים בלבד מספיקים להיות בית דין, יכולנו לומר שניים מפורשות, ומכך שבחרנו לציין בית דין בצורה סתמית, ולא נקטנו שניים, סימן שיש דין פרטי בחליצה ומיאון, שאנו נזקקים לשלושה, ולכן אין לנו להתפעל ממה שבגיטין די לנו בשניים.

התירוץ השני, גם הוא דיוק, שמאחר וביחד שנינו הן לגבי חליצה והן לגבי מיאון, הרי זה בא לומר שדיניהם שווים. ומאחר וידוע לנו ממקום אחר, כי לחליצה חובה שיהיה בית דין של שלושה, הרי הוא הדין לגבי מיאון.

תירוץ שלישי, שאנו באים לשלול את הדעה של חליצה ביחיד, ואפילו הוא מומחה, ועל כך מביאים התוס' שני טעמים, הן מצד שיש צורך בבית דין, ואין מצד שכאשר יש אחד, הרי יש מקום לרננה, כלומר, עם היות ואפילו היה הדבר מותר להלכה, הרי האנשים ילגלגו על כך, ויוציאו לעז, שכל מה שמיאנה בפניו, הוא לא על מנת למאן, ולשחרר אותה, אלא אדרבא, לקשור אותה אל הדיין היחיד. ומאחר ואין איש עמו, שיהיה משקל נגד, שלא יאמרו כן, הרי אפילו לשיטת הסובר שזה אפשרי, לא יוכל להשתיק את מה שאנשים מרננים, וכפי שהבאנו מקודם את כל מהלך הסוגיה ביבמות, גם לעניין זה.]

ודייקנין: טעמא דאיכא בית דין, שהם שלשה, לכן אין לנו לחוש לחשד.

הא בתרי [בשנים], לא ישאנה! כי אין חושדין בשלשה, אבל בשנים חושדין.

ומקשינן: מאי שנא מהא דתנן: שני עדים החתומים על שדה מקח, שמכר ראובן קרקע לשמעון, ונתן לו שטר מכר על כך, יכולים העדים החתומים בשטר לשוב ולקנות קרקע זו משמעון.

וכן עדים החתומים על גט אשה, יכולים הם לישא אותה. ומדוע לא חשו חכמים לדבר זה, לומר שיאסרו עדי המכירה לקנות את הקרקע, או עדי הגט לישא את האשה, ואין אנו חושדים שחתימתם שקר, ולא חתמו אלא מפני שנתנו עיניהם בקרקע או באשה!?

אלא, הטעם הוא, משום שאין חשד אלא באחד ולא בשנים. ואם כן, מדוע משמע ממשנתנו שרק מפני שהם בית דין, והיינו שלשה, אין חשד.

ומשנינן: אכן אף בשנים אין חשד. ומה שנימקה המשנה "מפני שהוא בית דין", אין זה כדי ללמדנו שרק בשלשה אין חשד ובשנים יש חשד. אלא התנא בא להורות דין מיאון, שצריך להעשות בפני שלשה.

והיא גופה קא משמע לן: לאפוקי ממאן דאמר הסובר שאפשר לעשות מיאון בפני שנים, קא משמע לן שאין מיאון אלא בפני שלשה.

### בכל מקום בו היה רק אחד, ומגון חכם שאסר את האשה, אף אם כנס אותה - הרי קיימת רננה בדבר.

איבעיא להו: כל אלו שאמרו בהם חכמים שלא יכנוס [והם]: המביא גט ממדינת הים, והעד שהעיד במיתת הבעל [שהוזכרו במשנה הקודמת], והחכם שאסר את האשה], אם עבר וכנס את האשה - מהו שיוציא?

רב כהנא אמר: אם עבר וכנס - מוציא, שאף בדיעבד אסרוהו חכמים.

רב אשי אמר: כנס - אינו מוציא.

תני להו [שנה להם לחכמים] רב זוטי דבי רב פפי, כדברי האומר כנס אינו מוציא.

אמרו ליה רבנן לרב אשי: דין זה שאתה אומר שאם כנס אינו מוציא, גמרא הוא שקבלת כך מרבותיך, או שמסברא אתה אומר כן?

אמר להו רב אשי: מתניתין היא!

לפי ששנינו לעיל: הנטען משפחה, שנחשד שבא על השפחה, ואחר כך נשתחררה. או שנחשד שבא על עובדת כוכבים, ואחר כך נתגיירה - הרי זה לא יכנוס מפני הלעו, שלא יאמרו שהוכחה יש בכך שאמת היה קול החשד.

ואם עבר וכנס - אין מוציא.

ומוכיח רב אשי: אלמא,

ברננה, ברינון ולעזו בלבד, לא מפקינן. לפי שכל מקום שאין בו הוכחה לאיסור אלא רק חשד וריבון הבריות, אין מוציאין אותה מתחתיו.

[דף לג עמוד א]

מזמין שתי אפשרויות, ולכן האפשרות השנייה פותחת שוב בלא שנא. וכאן המציאות הפוכה, הדיינים אינם מוזכרים בעיקר הפרוזבול, אלא רק חתומים הם למטה. ואעפ"כ בשני האופנים נחשב הדבר כפרוזבול ראוי.

### ובי תרי לית להו קלא -

וא"ת,

ולתקנו שיבטל בפני ג',

וי"ל,

מפני תקנת עגונות.

שיטת רבי יוחנן בטעמם תקנת העולם שלא לבטל הגט בבית דין, אלא בפני השליח או האשה

שנינו במשנה: בראשונה היה עושה בית דין במקום אחר ומבטלו. התקין רבן גמליאל הזקן, שלא יהו עושין כן מפני תיקון העולם:

מפרשת הגמרא: מאי "מפני תיקון העולם", שמחמתו תיקן רבן גמליאל, שלא יבטלו את הגט אלא בפני השליח או האשה?

רבי יוחנן אמר: תיקן זאת רבן גמליאל, מפני תקנת ממזרים, כלומר: שלא יהיו ממזרים בישראל!

שאם יבטל את הגט שלא בפני השליח או האשה, לא ידעו הם מהביטול, וימסור לה השליח את הגט, ותתגרש בו ותינשא לאחר. ונמצאו בניה שיוולדו לה מהבעל השני ממזרים, שהרי הגט בטל, ואשת איש של ראשון היא.

ומפרשת הגמרא בהמשך: רבי יוחנן אמר מפני תקנת ממזרים, כי סבר לה רבי יוחנן כרב נחמן, דאמר: קודם תקנת רבן גמליאל, היה מבטל את הגט בפני שנים!

והרי בי תרי לית להו קלא [דבר הנעשה בפני שנים אין לו קול]. שאין מתפרסם הקול על הביטול על ידי שנים בלבד, ואם כן היא לא שמעה מהביטול, ולא ידעה שעדיין אשת איש היא, ואזלא ומינסבא [נישאת לאחר] בגט זה ותלד לו בנים, ואיכא ממזרים.

עם היות ולכאורה ניתן בקלות לתקן באופן אחר, אך יש להיזהר הדבר לא ייצור בעיה אחרת

[תקנת חכמים יש בה הגיון רב. וכאן דוגמא לנסיון לשנות את הבעיה במציאות שהיתה על ידי תקנה, אלא שבו זמנית, זה עצמו גורר בעיה חדשה אחרת, ולכן לא ניתן מלכתחילה לתקן כפי הצעה. שהרי לכאורה כל הבעיה של חשש הממזרים הוא שהביטול יהיה ללא קול, ובשניים - אין קול. ואם כן עולה מאליה השאלה, "ואם תאמר", נוכל לתקן בפני שלושה. זו שאלה, שהתוספות המלווים את הלומד מצפים שמאליה היא תישאל.

אלא שיש לתרץ שכאן אנו עוברים, לצד השני, שאמנם מנענו ממזרים, אך אנו עוברים לצד של ריש לקיש, שיש בעיית תקנת עגונות. וכפי שנביא מיד את שיטת ריש לקיש. ויש לומר, שאכן רבן גמליאל

### לא שנא כתוב בלשון דיינים וחתמי עדים -

כמו שכתוב בפרוזבול,

בי דינא הוינא אנא פלוני בר פלוני,

ונזכרין שם הדיינים בתוך התורף,

ולמטה חותמים עדים,

להעיד על הפרוזבול שהוא אמת,

וקמשמע לן דחשיב פרוזבול,

אך על פי שלא חתמו בו הדיינים עצמם,

לא שנא כתוב בלשון עדים,

שאינן דיינים נזכרים בתוך התורף של פרוזבול,

דכתיב ביה הכי בי דינא הוינא,

ואתא פלוני ואמר לנא,

מוסרני לכם כל חוב שיש לי,

ביד פלוני ופלוני ופלוני עדים,

וחתומים למטה הדיינים,

ובקונטרס פי' בענין אחר.

### הגמרא למדה, כי עם היות והפרוזבול יכול להיכתב

בסגנון של דיינים, ואעפ"כ יכולים לחתום בו עדים

דתנן: הדיינים חותמים בפרוזבול למטה בתחתית השטר, ומאשרים שפלוני מסר בפניהם, או העדים חותמים שם ומאשרים שהמלוה מסר לבית דין. אלא שיש מקום להבין את הכפל של דיינים ועדים. ראשית, למדה הגמרא כי הכוונה שהעדים הינם שניים, ככל שאר העדויות שבתורה, ולעומת זאת הדיינים הם שלושה.

והדבר הנוסף שהפרוזבול יכול להיכתב בשני אופנים, או בתורת דיינים לדוגמה: "בי דינא הוינא, ואתא פלוני ואמר, מוסרני לכם הדיינים". ואז היה מקום שעל כזה טופס נדרשים לחתום רק דיינים, או בתורת עדים "דוכרן סהדותא דהוה באנפנא [זכרון העדות שהיה בפנינו] שמסר פלוני שטרותיו לבית דין". ואז היינו חושבים שרק עדים יכולים לחתום.

אלא שהגמרא לומדת שונה, ועל כך התוס' הנוכחי. קא משמע לן, דלא שנא אם כתוב בלשון דיינים וחתמי בו בלשון של עדים, כגון "איש פלוני עד", ולא שנא אם כתוב בלשון עדים, וחתמי בו למטה בלשון של דיינים, כגון "אני פלוני דייין", דכשר הפרוזבול. (וכאן ביאור הפשט הוא לשיטת רש"י. אלא שהתוס' הלכו בדרך אחרת, שלעולם כתוב לשון דיינים, דהוינא בי דינא ואתא לקדמנא וגו', והחילוק הוא רק האם מוזכר שם הדיינים בעיקר השטר או לא).

לא שנא לשון דיינים ואעפ"כ בהתיימה אין דיינים כי אם עדים, ולא שנא להיפך

[התוס' כאן מדגישים את מושג ה"לא שנא", מאחר ובדיבור המתחיל נאמר לא שנא כתוב בלשון דיינים וחתומים עליו העדים, שזו האפשרות הראשונה, וכפי שמדגימים זאת התוס' מהו הלשון. ובעיקר הגט מוזכרים רק דיינים, ואילו לאחר גמר הגט למטה חתומים רק עדים (ולא דיינים). אך הביטוי לא שנא

ביטול, בניה החדשים יהיו ממזרים. וכאן אנו אומרים - כי בשלושה אכן יש פירסום.

### קיים חילוק יוסדי בהנהגה השומעים בביטול גט לעזמת מתן הלוואה בעל פה

פותחים התוס' בשאלת אף על גב, שהיא כעין סתירה מדומה. שהרי לשיטתך, ששלושה נחשבים פירסום, מדוע הדין במלווה בעל פה, אפילו שהיא ניתנה מול ריבוי עדים, שאין הוא יכול לגבות מנכסים משועבדים, בטענה כי אין לכך פירסום, והרי שלושה הינם כן פירסום.

ומיד הם עונים, כי מאחר וכל מעשה ההלוואה, שנבחר לכתחילה להיעשות בצינעא, כדי לא להרוס את המקבל, ולפרסם שיש לו כעת מצוקה כלכלית, מה שרק יגביר את מצוקתו, וכגמרא המובאת בראייה לדבר, שעלולים כל נכסיו שערכם הכלכלי יתרסק, באשר אנשים ינצלו ברוע לב, את מצבו הקשה, שהוא לחוץ על כסף, ולא יעניקו לו את הערך הראוי לרכושו. הרי מטרת העדים כאן היא רק שאם ינסה להכחיש את המעשה, שלא נתן הלוואה, הרי זה הגנה עבור הנותן. שהרי אלו הם עדי בירור. ומלכתחילה אין כאן כל מטרה לפרסם את ההלוואה, אלא להיפך. בעוד שבביטול הגט, כל המטרה, היא לפרסם שהיה ביטול, על מנת לסייע לאשה, שלא תגיע לידי חשש ממזרות. ולכן השלושה איכפת להם לפרסם, וזה כל מטרתם.

### הבנת האירוע באופן חי, מאפשרת להבין טוב יותר את המציאות, ומדוע נפסק הדין כך במקרה המסויים

[הגאונות של התוס' אינה לשאול שאלת אף על גב, ולהביא סתירה, ששלושה אין להם קול. אלא לצלול ולראות באופן חי, מה מטרת העדים, וכפי שציירנו בהרחבה את החילוק התהומי משני המקרים. ולבאר "היינו משום", ואף להביא הוכחה מגמרא.

ומחזקים התוס' את דבריהם, עד כמה יש כאן הסתר דברים, שאפילו אם שואלים אותו, הרי הוא משקר ומכחיש, שלא היה הדבר כך. והמטרה בתוספת זו היא להבליט, כי הפירסום מיד חוזר לאדם עצמו, מה באמת כך היה אצלך. ונמצא שהוא במקרה הזה אפילו אם יטעו העדים ויפרסמו, מבצע פעולות הופכיות, כי המטרה אינה לגלות את האמת, אלא דווקא להסתיר אותה.

וגם שאלת התוס' הבאה אינה תמיהה נוספת, והפעם לגבי דין של שני עדים, שבביטול הגט - אין לדבר קול, ואילו במכירת שדה בעדים, אפילו הם רק שניים - יש כן פירסום, ועל כן גם הדין הוא שגובה מנכסים משועבדים. כי בדיוק זאת הבנת המציאות. שכאן לעדים יש חובה לפרסם את הדבר. וכפי שבגמרא הקודמת שהובאה, שמי שמוכר קרקע, מוכר בפרהסיא, על מנת שיתפרסם הדבר, להרבות קונים. וגם כאן מדייקים התוס' ש"בעינין גילוי מילתא טפוי", כלומר, העדים נועדו לא רק כסיוע למעשה המכירה בלבד, אלא נועדו גם על מנת לפרסם הדבר, שלא יגיע לאנשים תקלה על כך.]

מלכתחילה חשש לשתי הבעיות, וכל צד רבי יוחנן וריש לקיש, הדגיש את אחת הבעיות.]

### השינוי לתקן שלושה בשעת הביטול, לפני התקנה, היא בדיוק שיטת ריש לקיש, במחלוקתם של רבי יוחנן וריש לקיש

וריש לקיש אמר: סיבת התקנה היא מפני תקנת עגונות! שאם יהא יכול הבעל לבטל את הגט במקומו, ולא יוצרך להטריח את עצמו עד מקום השליח או האשה, יהיה נוטה ביתר קלות לבטלו, ועל ידי כן יתרבו עגונות בישראל.

ועל ידי שתקנו חכמים שלא יבטל במקומו, אלא הטריחוהו להגיע עד השליח או האשה, שוב לא יטריח את עצמו לבטל את הגט ולעגן את אשתו.

וריש לקיש אמר: "מפני תקנת עגונות", כי סבר לה ריש לקיש כרב ששת, דאמר: אף קודם תקנת רבן גמליאל היה מבטל את הגט רק "בפני שלשה".

והרי בי תלתא אית להו קלא [יש קול למה שנעשה בפני שלשה], ושמעה מהביטול, וידעה שאשת איש היא, ולא מינסבא. ומשום כן אין לחוש לממזרות, אלא רק לתקנת עגונות הוא דאיכא למיחש.

### ובי תלתא אית להו קלא -

ואף על גב,

דמלוה על פה - לא גבי ממשעבדי,

אפילו הלווה בפני כמה עדים,

היינו משום,

דמאן דיזיף - בצנעא יזיף,

כדאמרינן בחזקת הבתים (ב"ב דף מב.),

ואין רגילות להודות לבני אדם,

אלא כופר לכל השואלים ממנו,

והא דאמר,

הכא דבי תרי - לית להו קלא,

וגבי מוכר שדהו בעדים אמרינן,

בחזקת הבתים (שם דף מא:),

דגובה מנכסים משועבדים,

הכא בעינן - גילוי מילתא טפוי.

### נקודת המוצא - ביטול בשלושה יש לו פירסום, ולכן אין חשש שתינשא עם הגט המבוטל, מחוסר ידיעה

ריש לקיש למד כרב ששת, שיש צורך לבטל את הגט אך ורק על ידי שלושה. והטעם לכך הוא, כי ברגע שיש שלושה - הרי יש פירסום לדבר. שהרי נעשו כאן שני מעשים הפוכים. בתחילה, לפני תקנת רבן גמליאל, שלא יועיל הביטול, היה המעשה הראשון שהוא שליחות לתת גט, אך טרם ניתן הגט הוא עושה מעשה שני הופכי, ומבטלו בפני שלושה. וזאת על מנת שהאשה תישמע, ותדע כי הגט שאולי יגיע אליה מאוחר יותר, הוא בטל, ולכן עדיין היא אשת איש, ואסורה להינשא, אף שהיא מחזיקה בגט. הרעיון המנחה הוא שכאשר יש שלושה, המטרה היא לא חיזוק המעשה, אלא העברת המידע לאשה, על מנת שלא תטעה בדבר, ותינשא, ומאחר והיה

הטופס הקיר של הגט ייכתב, אך אם נשאר את המצב לפי ההלכה. עלינו לצפות תרחיש, שיכול להיות בהחלט מצוי. יש שעת מריבה, הבעל רוצה ללכת, ולמצוא סופר לכתוב את הגט אין לו. ומה שחשוב לו באותה שעה הוא להסתלק, למרות שלא היה מפריע לו לתת גט. ואם היינו מקפידים על עיקר הדין, היינו מגיעים למצב של עגונה. ולכן אפילו לשיטתו, שינו מעיקר הדין, וכך רק לכתוב את שם האיש והאשה והזמן הוא דבר קל, והגט אכן יינתן.

**אחת הסיבות לשייך את התורף הינו מחמת תקנת עגונות, והיא על מנת שלא יהיה מצב בו הבעל בגלל סיבות טכניות לא ימצא מי שיכתוב לה את הגט, ויעזבה ללא גט**

רב חסדא אמר בשם אבימי -

הטעם שצריך הסופר לשייך את התורף הוא משום תקנת עגונות.

אמרי לה, יש אומרים, שזה לפי רבי מאיר, ואמרי לה, ויש אומרים, שזה לפי רבי אלעזר.

אמרי לה רבי מאיר, דאמר עדי חתימה כרתי -

ובדין הוא דאפילו תורף נמי לכתוב. מעיקר הדין יכול הסופר לכתוב גם את התורף ללא ציווי הבעל. וזמנין דהוה ליה קטטה בהדה, אלא שאנו חוששין שיהיה לו קטטה עמה, ורתח עלה, וזריק ליה ניהלה, מתוך כעסו הוא יזרוק לה את הגט, ומעגן, ומותיב לה. ועל ידי זה הוא תשאר מגורשת ללא בעלה. אבל כיון שצריך לכתוב את שם האיש והאשה, אנו תולין שעד שהסופר יכתוב הוא ינוח מכעסו ויתפייס עמה.

אמרי לה רבי אלעזר דאמר עידי מסירה כרתי -

ובדין הוא - דאפילו טופס נמי לא לכתוב, ומעיקר הדין היה ראוי, שאף את הטופס לא יכין הסופר, כיון שאנו גוזרין טופס אטו תורף, אלא וזמנין דבעי למיזל למדינת הים, פעמים שהבעל ממחר לילך למדינת הים, ולא אשכח ספרא, ולא ימצא סופר שיכתוב לו גט, ושביק לה, ויעזוב אותה ללא שיגרשנה, ואזיל, וילך למדינת הים, ומעגן ומותיב לה, ותשאר אשת איש עגונה, לכך התירו לסופר להכין גט, ולא יצטרך להוסיף, אלא את שם האיש והאשה והזמן:

## כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש -

**ולכן אומר בשעת קידושין כדת משה וישראל.**

**כל הכוח שיש להכמים להכשיר גט, עם היותו בטל מהתורה, הוא מצד שיש להם את הכוח לעקור את הנישואין, כאילו לא היו**

ותמהינן: ומי איכא מידי, דמדאורייתא בטל גיטא [וכי יתכן שתהיה מציאות כזאת, שאדם נותן גט, שמדאורייתא אינו גט], ומשום סברת "מה כח בית דין יפה", שריגן אשת איש לעלמא [מתירים אנחנו אשת איש לכל העולם]?! והרי בכך שהפקיעו חכמים את הביטול, הרי הם מכשירים את הגט, ומתירים איסור אשת איש מדאורייתא.

## ושמעה וידעה ולא מינסבא ותקנת עגונות הוא דאיכא -

אף על גב,

דבדין לא מינסבא - **חשיב עגון,**

דהכי נמי אמרינן בפ' כל הגט (לעיל דף כו:),

ובדין הוא - אפי' שופס לא לכתוב,

**אלא זימנין דבעי למיזל למדינת הים,**

**ולא משכח ספרא,**

**שביק לה ואזיל ומיעגנה ויתבה.**

**ברגע שהביטול של הגט נעשה בשלושה, הרי יש לו פירסום, והאשה שומעת ולא נישאת, ומניעת נישואיה משאיר אותה מעוגנת בבעל**

וריש לקיש אמר: "מפני תקנת עגונות", כי סבר לה ריש לקיש כרב ששת, דאמר: אף קודם תקנת רבן גמליאל היה מבטל את הגט רק "בפני שלשה".

והרי בי תלתא אית להו קלא [יש קול למה שנעשה בפני שלשה], ושמעה מהביטול, וידעה שאשת איש היא, ולא מינסבא. ומשום כן אין לחוש לממזרות, אלא רק לתקנת עגונות הוא דאיכא למיחש.

**תקנת עגונות הוא לשנות את המציאות, שהיתה ראויה מעיקר הדין, ואם נלך לפי הספר, התוצאה תהיה לא ראויה**

מעלים התוס' שעם היות והעובדה שהאשה לא נישאת, הינו דבר הראוי, כי הרי ביטל בשלושה, והיא ממשיכה להיות אשת איש. אלא שעם כל זאת נחשב הדבר בגדר עיגון. ומוכיחים זאת מגמרא לעיל.

**הרעיון לשנות את מה שנכון מעיקר הדין - על מנת למנוע מצב ל עגונות**

[על שאלת אף על גב, כבר ראינו שהתוס' באים ללמדנו, כי עם היות וקיים קושי, הרי מלכתחילה יש לו פיתרון. ונקודת ההשוואה היא לא רק צמד המילים ובדין הוא, אלא שיש כאן סברא עמוקה.

מצד אחד, חוששים אנו על תקנת עגונות. ועלינו לעשות את כל המאמץ, על מנת שעובדה כה מצערת לא תקרה. ואפילו הגמרא הצמידה את הביטוי שקדו לחכמי ישראל, שחשבו כיצד למנוע את העגינות. העגינות נוצרת, שהבעל נעלם, בלא שהאשה מקבלת את הגט המיוחל, שמאפשר לה להינשא מחדש.

לפי המקרה שלנו, בשעה שמבטל את הגט בשלושה, הרי מנענו את בעיית הממזרים, בכך שהאשה אכן לא תינשא, שהמידע על הביטול הגיע אליה. אך בו זמנית נוצרה בעיה אחרת. היא נשארת אשת איש ומודעת לכך, אך הבעל הלך, והשאיר אותה לאנחות, מכיוון שהיא ללא גט.

ולפי המקרה שהתוס' משווים, הרי לפי שיטת רבי אלעזר, על פי הדין היבש, לא היתה אפשרות שאפילו

ואומר ר"ת,  
דכי האי גוונא - **לא הוי התראת ספק,**  
**דאזלין בתר רובא,**  
ורוב - **אין מגרשין** נשותיהן,  
**וכששולחין גט - אין מבטלין,**  
ועוד,

**דאוקמינן אחזקתה,**  
**שהיא עכשיו** נשואה,  
**דאם לא כן,**  
נזיר שהיה שותה יין או מטמא למתים,  
**אמאי לוקה,**  
דאם אמרו לו אל תשתה אל תשתה,  
חייב על כל אחת ואחת (נזיר דף מב.),  
והא התראת ספק היא,  
**שמא ישאל** על נזירותו,

**ומה שהקשה,**  
אם כן יחפה על בת אחותו,  
**ויכולין ממזרין ליטהר,**  
**אי ידעינן** - שלכך מתכוין,  
**לא מפקעינן** קדושין מיניה,  
**דלתקנה עשו חכמים ולא לתקלה,**  
שמתוך כך יהיו בנות ישראל פרוצות בעריות,  
**אבל אם ברור לנו,**  
שלא נתכוין לכך,  
**לא חיישינן** אם יכולים ליטהר.

**בכוח חכמים לעקוד מלכתחילה את הנישואין, שעל**  
**דעת כן התחתן**

ותמהינן: ומי איכא מידי, דמדאורייתא בטל גיטא [וכי יתכן שתהיה מציאות כזאת, שאדם נותן גט, שמדאורייתא אינו גט], ומשום סברת "מה כח בית דין יפה", שרינן אשת איש לעלמא [מתירים אנחנו אשת איש לכל העולם]? והרי בכך שהפקיעו חכמים את הביטול, הרי הם מכשירים את הגט, ומתירים איסור אשת איש מדאורייתא.

ומשנינן: אין, אכן יש כח ביד חכמים לעשות כן, משום שכל דמקדש אשה, אדעתא דרבנן הוא מקדש אותה! ואפקיענהו רבנן לקידושין הראשונים מיניה.

כלומר: בשעה שאדם מקדש, דעתו הוא, שיהיו הקדושין חלין כדת שהנהיגו חכמי ישראל, והם אמרו שייפקעו הקדושין על ידי גט זה על אף שבטלו, ולכן פוקעים הקדושין, שהרי על מנת כן קידשה.

**שיבוש הגט על ידי זמן לא נכון בגט, יגרום להגנה על**  
**בת אחותו, מעונש מוות**

בגיטין (כו, ב) ראינו כיצד הוא מוכן לשבש את הגט, ובכך הוא מחפה על אשתו שהינה גם בת אחותו. הטעם שתקנו זמן בגיטין הוא משום שמא אשתו, שהיא בת אחותו, תזנה תחתיו, והוא ירחם עליה שלא תקבל עונש חנק בבית דין,

ומשנינן: אין, אכן יש כח ביד חכמים לעשות כן, משום שכל דמקדש אשה, אדעתא דרבנן הוא מקדש אותה! ואפקיענהו רבנן לקידושין הראשונים מיניה.

כלומר: בשעה שאדם מקדש, דעתו הוא, שיהיו הקדושין חלין כדת שהנהיגו חכמי ישראל, והם אמרו שייפקעו הקדושין על ידי גט זה על אף שבטלו, ולכן פוקעים הקדושין, שהרי על מנת כן קידשה.

**כבר בעת הקידושין מקבל על עצמו החתן, שכל הנישואין**  
**הוא מכוח חכמים**

[מצינו שתי נוסחאות בתוס' זה. הנוסח כאן, ולכך אומר בשעת קידושין, ונוסח התוס' רא"ש ולכן נהגו לומר. ונראה לי כי כל אחד מהם משלים עניין אחר. הרי הוא כעת מקדש את זוגתו, ובעצם באמירתו כדת משה וישראל, הריהו מעביר את סמכות הנישואין לחכמים, זה מצד מי שלאחר מכן ישללו ממנו את אשתו, ואף שהגט לא יהיה כשר מהתורה, בכוח חכמים הוא להכשירו, וממש להתיר אשת איש. כי בעצם הם אומרים, כי ניתן להם לנצל את כוחם, ולהפקיע את כל הנישואין.]

ומצד שני נוסח הרא"ש הוא על התמיהה של כל האנשים, ולכן כנגד זה החדירו חכמים אצל כולם את האמירה הזו. כי בעצם הכל מוסרים את הקידושין על דעת רבנן, ויכולתם להפקיע את מעשה הקידושין.

והכוונה שמשה הינו דין תורה וישראל היינו תקנות חכמים. ומאחר וזה הפך לנחלת הכלל לומר כן, הרי אפילו לא אמר, קיימא לן כאילו אמר, כי כל המקדש על דעת חכמים הוא מקדש. ולכן מתאים הנוסח שכן נהגו.]

**ואפקיענהו רבנן לקידושין מיניה -**

**הקשה** ה"ר שמואל,

**אם כן יחפה על בת אחותו,**

וכשיבואו עדים שזינתה,

ישלח לה גט, ויבטל שלא בפני שליח,

ופקעי קידושין,

ונמצא שהיא פנויה.

ואומר ר"י דלא קשה,

**דאין לחוש,**

**אלא** כשמחפה עליה **שלא כדין,**

**אבל הכא,**

**כדין מחפה,** ומן התורה - פטורה.

**ועוד הקשה** רבי' שמואל,

דהיכי מחייבינן לעולם,

מיתה אשת איש שזינתה,

והא **התראת ספק היא,**

**דשמא** ישלח לה גט ויבטלנו,

ועוד יכולין ממזרים ליטהר

תקנתם היא רק לטובה. באשר חכמים אכן לא תיקנו רק לא על מנת שתהיה תקלה. וממילא הם אלו שאינם עוקרים ומפקיעים את הקידושים.

אמנם, כאשר אין כוונה לנצל זאת לרעה, הרי לא מפריע לנו שאפילו ייטהרו ממזרים, במקרה בו מלכתחילה לא היה ניצול של ההפקעה. ומילות המפתח של הסברא הינם "אי ידעינן שלכך מתכוון - לא מפקיעים מיניה, דלתקנה עשו חכמים ולא לתקלה".

## רבי סבר עדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה -

וא"ת מנא ליה להש"ס,  
 דסבר לא בטלה כולה,  
**ויכול לבטל, היינו אפי' לכתחילה,**  
**דלמא סבר,** בטלה כולה,  
**ואפילו הכי, יכול לבטל - בדיעבד,**  
**דהא לעיל,**  
 אית ליה בטלו - מבוטל,  
**דמלשון יכול - לא מצי למידק,**  
**שיהא מותר לבטל לכתחילה,**  
**כדמוכח** בפרק הזהב (ב"מ דף מט.),  
 דאמר האומר לחבירו,  
 מתנה אני נותן לך,  
 יכול לחזור בו,  
**ופריך יכול - פשיטא,**  
**אלא אימא - מותר לחזור בו.**

וי"ל,  
 דמשמע ליה מילתא דרבי,  
 דיכול לבטל אפי' בפני אחד,  
 אף על גב דאין דבר שבערוה פחות משנים,  
 כיון שלשליח עצמו אומר שהוא מבטלו - הוא מבוטל.

א"נ,  
 אפי' לא מהני בלא שנים,  
 מ"מ יכול לבטל בפני ב', זה שלא בפני זה,

ואי בטלה כולה,  
 אפילו רבי מודה דאינו מבוטל,  
 אפילו בדיעבד כדפרישי' לעיל,  
 דדוקא בפני ג' לרב ששת,  
 או בפני שנים ביחד לרב נחמן הוא דמבוטל,

א"נ,  
 אף על גב דביטלו בב"ד,  
 אומר [רבי] דמבוטל,  
 היינו משום דהתם,  
 ליכא למיחש כולי האי למזורות,

ויכתוב לה גט בלא זמן, וכשיעידו עליה בבית דין שהיא זינתה, היא תוציא את גיטה, ותאמר "גררשה הייתי בזמן הזנות".

כעת מביאים התוס' הצעה שנאמרה ע"י הרשב"ם (רבינו שמואל), שגם היא עיוות על מנת להגן על בת אחותו. שהרי אם ביטול הגט שלא בפני השליח גורר בהכרח הפקעת הקידושים מלכתחילה, הרי כל מטרתו היא להוכיח שהיא היתה פנויה בשעה שזינתה, ואת כל זה יעשה רק בשעה שהיא ממש פשעה, ובאו עדים שזינתה, וכל זאת על מנת לשבש את מצבה האמיתי, ושתהיה פנויה, שהרי בציוור כזה הקידושים הופקעו.

## מאחר ועל פי תורה אכן פקעו הקידושים, אין בכך איסור, בניגוד לגט ללא זמן, שהוא עצמו בעיית

מתרץ ר"י, כי יש שתי דרכים בהם הבעל יכול לחפות עליה. אם הוא נותן גט ללא זמן, שהוא נותן לה לאחר הזנות, הרי מלכתחילה יש כאן שקר, והוא עושה מעשה שלא כדין, שהרי הוא מחפה עליה דרך דבר שהוא פסול, שהרי אסרו גט ללא זמן. אולם, במקרה שלנו, עם היות ויש כאן פירצה, אבל אכן על פי תורה באמת הופקעו הקידושים, ונעקרו למפרע. ואכן מהתורה פטורה היא ממיתה.

**מקשים, שאף אם לפי תורה אכן יפקעו הקידושים, הרי בכך הינך מבטל את כל ההגנה על זנות של אשת איש** מגביר הרשב"ם את שאלתו עד כדי גיחוך. שאם יש כביכול פירצה שכזאת, הרי אתה מאפשר לכל אשת איש לזנות. כי לפני מיתתה הינך מחוייב להתרות בה, ומאחר והבעל רשאי לשלוח לה גט ולבטלו, ובכך יפקיע הקידושים לכתחילה, הרי זו התראת ספק, שמא יעשה זאת, ומאחר והתראת ספק - אין לה דין של התראה, ביטלת אפשרות להענישה, ובדומה לכך, הינך יכול לטהר את כל הממזרים, שנולדו מעבירה זו. שהרי לא יהיו בני אשת איש.

## מאחר וכעת היא נשואה, אנו מעמידים שזה המצב, ואין לנו לחשוש למיעוט, שיבטל לאחר שיגרש

רבינו תם מתמקד בגוף ההתראה, ואומר, כי עם היות ומיעוט שבמיעוט יכולים לעשות זאת, הרי רוב האנשים לא מגרשים נשותיהם, ולאחר מכן מבטלים. ולא עוד, אלא שאנו מסתכלים על חזקתה, שהיא כעת נשואה. ומביא ראייה שאם לא כן כיצד ניתן לומר לנזיר בשעה שהוא שותה יין, אל תשתה אל תשתה, שחייב על כל התראה, והרי מאחר והוא יכול להישאל, נמצא שהשאלה עוקרת את היותו נזיר. אלא וודאי שכעת הוא נזיר.

## התשובה החזקה ביותר, שמלכתחילה אין כל מקום לקושיה, תקנות חכמים הינן קדושות, ולא נועדו למשחק וליצירת פריצות בהיתר

[התוס' העלו שאלה חזקה, שאם כל ביטול הגט שלא בפני שליח מפקיע קידושים למפרע, הרי יוצר פתח לגירושין בהיתר. אלא תמיד התשובה החזקה ביותר, היא שלכתחילה אין מקום לשאלה.

אולם, התירוץ החזק ביותר הוא שמי שמפקיע את הקידושים הם רק החכמים. ואין זאת פעולה הבאה ממילא. ואכן יש זכות לחכמים להפקיע קידושים. וכל

שאינ הביטול מועיל אפי' דייעבד,  
לא קי"ל כוותיה.

**ומיהו,**

**אם משמעות,**

דאינו יכול דקאמר רשב"ג,

**לא משמע דייעבד,**

אלא דאתא לאפוקי מדרבי,

דשרי אפי' לכתחילה,

**אתי שפיר דמסתפק,**

אפי' ללישנא דפליגי בעדות שבטלה מקצתה,

**ומ"מ,**

לרשב"ג אפי' בדייעבד - אינו מבוטל,

כדפירש בקונטרס,

**מכח ההיא דלעיל,**

דקאמר א"כ מה כח ב"ד יפה.

**במחלוקתו עם רשב"ג סובר רבי, כי כאשר ציווה בו  
זמנית למספר עדים לחתום על גט, יכול לבטל דק חלק  
מהם, מבלי שכל העדות תתבטל**

רבי סבר: עדות שבטלה מקצתה - לא בטלה כולה, אלא  
רק זה שביטלו מהיות עד - הוא לבדו נתבטל, ואם כן, אינו  
צריך לבטלו בפני האחרים, כדי שידעו מביטולו של עד זה.

ומשום דאפילו אי אזלי הנך [אם ילכו יתר העדים], וכתבי  
ויהבי לה גט [ויכתבו ויתנו לה גט] - ליכתבו וליתבו [יכתבו  
ויתנו] ואין בכך כלום, שהרי לא נתבטלו מהיות עדים ומהיות  
שלוחים.

ולפיכך, די כשמבטלו מהיות עד בפניו. אבל שלא בפניו -  
אינו יכול לבטלו מהיות עד, כי היות והוא גם שליח להולכה,  
אם לא ידע מן הביטול, הרי יש לחוש שיחתום גט עם חבירו,  
ויתננו לאשה, ואף זה הוא בכלל תקנת רבן גמליאל.

**הזכחה מהדין שאדם יכול לחזור בו מהבטחתו לחברו לתת  
מתנה, שהלשון יכול - הינה מותר**

הגמרא בבבא מציעא דנה לגבי מושג של מחוסר אמנה.  
ומביאה מחלוקת האם גם לדברים יש איסור זה. והכוונה  
בדברים הוא לשון דיבורים, שאם הבטיח אדם לחבירו לתת  
לו מתנה, מצאנו מחלוקת אמוראים. לשיטת רב, רשאי הוא  
לחזור בו, כי לשיטתו אין בדברים משום גדר של מחוסרי  
אמנה. ולשיטת רבי יוחנן אסור לחזור בו.

אלא שהגמרא תמהה, שהרי רבה בר חנה אמר משמו,  
האומר לחבירו מתנה אני נותן לך - יכול לחזור בו. אלא  
שהגמרא תמהה מהו לשון יכול?, הרי פשוט הדבר שלא ניתן  
לכפותו לתת מתנה, שלא חל כל קניין, ואין בית הדין יכול  
לכופו על כך. אלא ביארו, כי הכוונה במילה יכול - הינה  
שמותר לחזור בו. ומעמידים את האמרה הזאת דוקא במתנה  
מועטת, שאז חברו סומך על כך, ובטוח כי הוא יקיים את  
דבריו.

שאם יוודע לשליח קודם הנתנה,  
לא יתננו לה,

או לאשה קודם שתנשא לא תנשא,

אבל כאן אפי' כשידעו כולם,

וגם האשה שביטל הבעל,

מקצת מן העשרה,

פעמים ישעו ויהיו סבורים,

שאחרים לא נתבטלו,

ותנשא ע"י גיטה,

ולכך אם היה סובר בטלה כולה,

היה מודה דאינו מבוטל.

ולפ"ז אתי שפיר,

מה שמסתפק הש"ס,

הי כרבי והי כרשב"ג,

אפילו למאי דמוקמינן פלוגתייהו,

בעדות שבטלה מקצתה,

דאפי' קי"ל כרבי בביטלו מבוטל,

בזה שלא בפני זה,

מצי שפיר לפסוק כרשב"ג דאינו מבוטל,

דאפילו רבי אי הוה סבר בטלה כולה,

הוה מודה באומר לעשרה שאינו מבוטל.

אבל מתוך פירוש הקונטרס משמע,

דלרשב"ג דבטלה כולה,

אף זה מתקנת רבן גמליאל,

ועל כרחך למ"ד

[דף לג עמוד ב]

מפני תקנת עגונות,

לא דמו אהדדי.

**ולפירושו שמשוה אותם,**

מה שמסתפק הש"ס,

הי כרבי והי כרשב"ג,

**היינו דוקא לפי מה דמוקי פלוגתייהו,**

בצריכי בי עשרה למשלפה.

**אבל למאי דמוקי פלוגתייהו,**

בעדות שבטלה מקצתה,

**אין להסתפק.**

דאי קי"ל בביטלו מבוטל כרבי,

תו לא מצי למיפסק באומר לעשרה,

לגמרי כרבן שמעון בן גמליאל,

דאפי' קי"ל כוותיה דבטלה כולה,

במאי דקאמר,

שהגט שניתן היה בטל. ואז הוא נדרש לבטלו או בפני שלושה כרב ששת או ביחד בפני שניים כרב נחמן.

### הידיעה כאן לא תגרום להתייחסות שהגט בטל, כי יטעו ויסברו, שרק השליחות הפרטית בוטלה

מדדיקים התוס', מדוע כאשר ביטלו בבית דין הוא עצמו טען שאכן הגט מבוטל. כי שם יש הבדל. אם ייודע לשליח - הרי לא ייתן לאשה, כי מדובר שהגט התבטל. וגם היא, שתשמע זאת קודם שתינשא - הרי היא לא תינשא. אבל בניגוד לכך, מציגים התוספות מה החשבון שעלול להיות כאשר מבטל את כללות העדות. הידיעה לא תועיל, לא לשליח ולא לאשה, כי הידיעה לא תיצור אצלם שינוי בהתנהגות. כי הם יבינו כי רק השליחות הפרטית של אותו שליח הסתיימה, אבל עדיין לא בטלה כולה.

### אף שחלקו רבי ורשב"ג בשתי מחלוקות, ניתן לשאול שההלכה היא בכל סוגיה משיטה אחרת

מתוך כך מדדיקים התוס' לבאר, כיצד רבי אבא יכל לומר שבאחת מהמחלוקות שנחלקו רבי ורשב"ג, יש כל פעם הכרעה רק של צד אחד. (הראשונה - אם ביטל שלא בפני שליח - האם בטל בדיעבד או לא; והשנייה - כאשר ביטל שליח אחד שלא בפני שאר השליחים - האם מועיל ביטולו או לא). כי אפילו נאמר שנפסוק כרבי בביטולו בפני שליח, שבדיעבד הגט מבוטל, שלדעתו אין בזה בעיה, שמאחר וביטל בפני בית דין יש לדבר קול. אמנם, מאחר וזה כנגד תקנת רבן גמליאל, הרי עם היותו זה מבוטל - הרי זה בדיעבד.

הרי עדיין יהיה ניתן לפסוק כרשב"ג, שעדות שבטלה מקצתה - בטלה כולה. כי לדעתו זה אינו כלול בגזירת רבן גמליאל. וזאת מאחר שאפילו רבי היה מודה לרשב"ג, שאם הינך סובר שעדות שבטלה מקצתה - בטלה כולה, היה מודה, שבמקרה בו אמר לעשרה - אינו מבוטל.

### אחד המלים בהם הולמים התוס', הוא ניתוח סוגיה לכל אורכה, הן לפי שיטתם, והן לפי פירושי רש"י

[מקודם סללו התוס' את המהלך של כל הסוגיה, והבנת כיצד יכלה הגמרא להסתמך שבסוגיה אחת הפסק כרבי ובסוגיה האחרת הפסק כרשב"ג, והיסוד לכך הוא שבטלה כולה, אינה מתקנת רבן גמליאל. אמנם כעת התוס' עורכים את החשבון לפי רש"י, שיש לו יסוד אחר. וממילא כל החשבון בסוגיות הוא שונה.

וגם כאן יש שלושה שלבים, בשלב הראשון שיש רק דרך אחת לבאר את דברי הגמרא המעמידה את מחלוקתם של רבי ורשב"ג, שיש לפסוק באחת כדעה האחת ובשניה כדעה השנייה. והשלב הראשון הוא לצמצם שניתן לומר זאת רק באפשרות אחת. "היינו דווקא למאי דמוקי פלוגתייהו". השלב השני היא מה לא ניתן לומר. והשלב השלישי הינה הצעה שלישית, אלא שמכל מקום, גם היא נדחית].

### מדברי רבי יוחנן לגבי מחוסר אמנה בדברים, שיכול לחזור בו - אין הכרעה ברורה בלשון יכול, שלכן הגמרא צריכה לחזור ולתקן, אלא אימא, שהכוונה היא אכן שרשאי

מדדיקים התוס', שאנו רואים כי אם המילה יכול היתה כה ברורה, הגמרא לא היתה שואלת, ולא היתה נדרשת לתקן ולומר, אלא אימא, כלומר, כך הכוונה. ונמצא כי המילה יכול אינה הוכחה שהדבר מותר לכתחילה. ולאחר שהבאנו את ההוכחה של דיוק המילה, אנו חוזרים לדברי רבי בסוגייתנו. אמר לעשרה בני אדם בבת אחת: "כתבו ותנו גט לאשתי" [ולא אמר "כולכם"], הרי זה יכול לבטל את זה אפילו שלא בפני זה. כלומר, אפילו שלא בפני חבריו, דברי רבי. ומדיקים התוס' שהלשון יכול - אין פירושו שרשאי הוא לכתחילה לעשות זאת, מכיוון שראינו, כי הלשון יכול איננה חד משמעית שרשאי. אלא רק בדיעבד.

### על מנת ללמוד את המהלך, ראוי להכיר תחילה את ההוכחה, ואז לחזור ולהבין את כל המהלך

[יש לדייק מחלק זה של התוס' על דרך הלימוד. כי בעצם הראוי ללמוד בתחילה את המסקנה, ההוכחה, עם היותו וסדר הדברים שקודם מביאים התוס' את מסקנתם, כי יש מקום בהחלט לשאול על הדין של יכול, מאחר והמילה יכול, אינה מחוייבת להישמע שזו דעתו לכתחילה, ואז הם מביאים את ההוכחה. וכפי שהדגשנו במילות הקישור והסברות בקטע הראשון. עד כמה מהלשון יכול לא ניתן לדייק].

### מאחר וזה שליחות אישית נפרדת, הרי זה אינו קשור בגדר ערווה, כי אחרים יכולים להמשיך ולבצע את המשימה של נתינת גט

עונים התוס' שיש כאן בעצם שני עניינים. מצד אחד יש את העדות הכללית, האשה בטוחה שהיא מקבלת גט, ואינה יודעת מה קורה לגבי הביטול. ואז הדיון הוא על עצם היותה ערווה, כשהיא עלולה לחשוב שהיא מגורשת, בשעה שהיא כאן ביטול. אולם מצד שני, כל שליח עומד בפני עצמו. שליחות היא משימה אישית. ומאחר והיו כאן מספר שלוחים, הרי כל אחד עומד בפני עצמו. ולכן ביטול השליחות הפרטית, אינה משפיעה על המטרה הראשית שעדיין שאר השלוחים, שלא ביטלם יצאו לדרך, ויכולים למסור את הגט. כי כל אחד מהם קיבל משימה אישית הנפרדת. ולכן הבעל רשאי לבטל רק את המשימה המקומית. שאין הם תלויים זה בזה.

ממשיכים התוס' ומדיקים, שאף אם תדרוש כי ביטול יהיה דווקא בפני שניים, הרי זה דן על אופן הביטול, אך כל אחד מהשליחים ניתן לקחתו מול שניים ולבטלו באופן נפרד. (כלומר, היש לומר, הוא אינו תירוץ בפני עצמו, אלא המשך למה שנאמר קודם). אלא אם כן הוא מבטל את המשימה הכללית, ואז גם רבי חושש לממזרות, ויש צורך בקול, להוגיע



## התוס' מביאים דרך נוספת, שניתן, לכאורה, לבאר את מהלך הגמרא לשיטת רש"י, ודוחים אותה

אמנם, לכאורה, מנסים התוס' לחשבן את הסוגיה באופן שונה. אם נעמיד את דברי רשב"ג, שאם ביטלו בפני שליח לא משמע כפי שסברנו שאף בדיעבד מבוטל, אלא כל מחלוקתו היא רק כנגד רבי הסובר שרשאי לעשות כך לכתחילה. אז כן נוכל לומר שאפילו ללשון בו אנו מעמידים את מחלוקתם בעדות שבטל מקצתה בטלה כולה. ואז נאמר כרבי, כי במצב של ביטול שלא בפני שליח, הוא מבוטל, עדיין נוכל לפסוק כרשב"ג בביטול בזה אחר זה שמבוטל בדיעבד, עם היות שאסור לעשות כן לכתחילה. ואז גם לשיטת רש"י הן תהיינה שתי מחלוקות שאינן תלויות האחת בשניה.

אלא שדוחים התוס', שלא נוכל לומר כך, אלא מצד מה כה בית דין יפה, הרי זה מבוטל אף בדיעבד.

### צריכי בי עשרה למשלפה -

ואפי' אותם שנים שביטל -

יכולין לכתוב,

**ותימה,**

**כיון דמדאורייתא יכול לבטל,**

אפי' שלא בפניהם,

**אמאי תקנו חכמים שלא יועיל ביטול,**

לגבי אותם שנים עצמם.

**וי"ל,**

**כיון שהוצרכו לתקן,**

שאינן ביטול מועיל לגבי אחרים,

**תיקנו נמי,**

שלא יהא לו כח לבטל בזה הגש כלל.

## הבנת שיטת רשב"ג שימאחר ואמר לעשרה כתבו גט, הרי לבטלו יכול רק מול אותם העשרה, בדיוק באופן בו נוצרה הבקשה

הגמרא מביאה ברייתא, שאם אמר לעשרה בני אדם בבת אחת כתבו גט לאשתי, ולא דווקא שציון במפורש כולכם, הרי שיטת רבי שיכול לבטל כל אחד בנפרד, אפילו זה שלא בפני זה. ואילו רבן שמעון בן גמליאל חולק ואומר שאינו יכול לבטל, כי אם דווקא זה בפני זה. הגמרא מבררת מה יסוד מחלוקתם, הינו מצד עדות שבטלה מקצתה, האם בטלה כולה. כי ברגע שיבטל אף מחלק מהעדים, כאילו כל הציווי התבטל. או שכל אחד מהאנשים הוא יחידה עצמאית, כך ששאר העדים, יכולים כן לכתוב את הגט.

ממשיכה הגמרא בדרך אחרת, שאפילו אם נסבור שעדות שבטלה לא בטלה כולה, כשיטת רבי, נבאר את דברי רשב"ג שדרש לבטל רק בפני כולם באופן אחר. משום דקסבר:

כל מלתא דמתעבדא באפי עשרה, צריכא בי עשרה למישלפה [כל דבר שנעשה בפני עשרה, צריכים עשרה לחולצו ולהסירן] כי היות והבעל ציוה לכל אחד לכתוב בפני עשרה איש, אינו יכול לבטל אלא בפני אותם עשרה וכאופן שבו הוא נעשה, וכל זמן שלא עשה כן, אין ביטולו ביטול.

שיטת רש"י, שימאחר ורשב"ג סובר שבטלה במקצתה - בטלה כולה, היא גם תקנת רבן גמליאל - הרי חובה לומר שיש שתי תקנות שונות, האחת מצד ממזרות והשנייה מצד עגינות

בסוגיה של בטלה מקצתה - בטלה כולה. רשב"ג סובר, שאף זה מתקנת רבן גמליאל. (בניגוד לשיטת התוס', שזו תקנה קדומה). אלא שכאן צוללים התוס', ואומרים שעם היות ורבן גמליאל תיקן שלא לבטל את הגט, שהיא תקנה בכמה עניינים, הרי לא ניתן כלל להשוותן.

הרעיון הכללי שהנחה את רבן גמליאל, להקשות על הבעל היא על מנת למנוע את ביטול הגט, הרי זה מחמת הרצון שהאשה כעת תוכל להינשא, ומאחר וזה לטובתה, הרי טעם זה הינו מצד תקנת עגונות. וזאת היא התקנה, שהוא חייב לבטל מול השליח, על מנת שיטרח לרדוף אחר השליח.

אולם, התקנה שלא לבטל שליח אחד מתוך קבוצה שראויה לגרש, אינה משפיעה על התנהגות האשה, שהיא אינה יודעת שהגט בטל, ומעצמה תלך ותינשא בו שלא כדין. ונמצא כי כאן המטרה היא לא על רצון האשה להינשא, אלא מצד חשש ממזרים.

**רק במי שמצייר כי מחלוקת רבי ורשב"ג היא האם צריך לבטל מול כל העשרה, יהיה ניתן למצוא דרך בה מחלוקת אחת נפסקה כרבי, והשנייה כרשב"ג**

אלא שהתוס' צריכים להתמודד עם שיטת רש"י שמשווה את התקנות. ומביאים כי הש"ס הסתפק שיש שתי מחלוקות, ביטול שלא בפני שליח, וביטול זה שלא בפני זה. אלא שהש"ס למד, כי ההכרעה היא באחת מהן כרבי ואילו בשניה ההכרעה היא כרשב"ג. ומבארים, שחייבים לומר, שזה דווקא לפי הציוור בו המינוי היה בפני עשרה, והאם הביטול חייב להיות מול כולם בו זמנית. או שכאן ניתן לבטל כל אחד בפני עצמו. ורק באופן זה ניתן להראות, כיצד מצד אחד אנו פוסקים כרשב"ג, שחובה לעקור את השליחות רק מול כל העשרה, ואם ביטל רק מול אחד, הרי גם בדיעבד, אין כל תועלת בביטול זה. ומצד שני, בו זמנית לפסוק כרבי, שהביטול שלא בפני השליח מועיל בדיעבד, מאחר ואלו שתי מחלוקות נפרדות. שכאן יש ויכוח האם העמיד רשב"ג את דבריו אף בדיעבד.

**לא ניתן להעמיד שחלקו בביטול בזה שלא בפני זה, האם העדות שבטלה מקצתה - בטלה כולה, כי אז לא ניתן לפסוק פעם כרבי ופעם כרשב"ג**

כעת עוברים התוס' להוכיח על דרך השלילה. שלא ניתן להעמיד שמחלוקתם הינה בביטול זה שלא בפני זה, האם עדות שבטלה מקצתה - בטלה כולה. ומוכיחים, כי אם נאמר כרבי, שבביטולו שלא בפני שליח, הגט מבוטל אפילו בדיעבד, הרי כבר לא ניתן בו זמנית לפסוק רק כרשב"ג באומר לעשרה כתבו גט, וביטל אפילו בשליח אחד, שאין הגט מבוטל, שהרי לשיטתו בטלה כל העדות. ואז יש לנו חשש שמא אחד השליחים שלא שמע, יעביר את הגט, ואז יש לנו חשש ממזרות. שהרי אין אנו אומרים כרשב"ג שהביטול אינו מועיל אפילו בדיעבד.

## רב יוסף לומד מעצמו, כי אכן בסוגיה של ביטלו, אנו פוסקים כרשב"ג, שאינו מבוטל

אמר רב יוסף: ניחוי אנן [נתבונן אנו בדבר], היכן ראוי לפסוק כרבי, והיכן כרבי שמעון בן גמליאל; דכי אתא רב דימי, אמר:

מעשה ועשה רבי כדברי חכמים, שהיו שונים: "שום הדיינים [דיינים ששמו את נכסי הלוה למלוה שלא בפני הלוה] שפיחתו שתות [מערכת האמיתי של הנכסים, והפסידו את הלוה], או הוסיפו שתות [על ערכם האמיתי, והפסידו את המלוה]; הרי' מוכרן [של הדיינים שמכרו את נכסי הלוה למלוה] בטל", ונחלקו על רבן שמעון בן גמליאל שהיה אומר: "מכרן קיים, אם כן מה כח בית דין יפה" -

ומעשה היה שטעו, וביטל רבי את המקח כדעת חכמים.

אמר לפניו [לפני רבין] רבי פרטא, שהיה בנו של רבי אליעזר בן פרטא הגדול, כלומר: שהיה בן בנו של רבי פרטא הגדול:

אם אתה עושה כן ומבטל את השומה, מה כח בית דין יפה?! והלא יש לנו ליפות את כח הבית דין, ולא לבטל את עשייתם.

וחזר רבי, ועשה כרבן שמעון בן גמליאל, שהוא אומר "מכרן קיים" מטעם זה!

היות ומצאנו שהודה רבי לסברת רבן שמעון בן גמליאל ד"אם כן מה כח בית דין יפה", הרי ודאי ש"בטלו אינו מבוטל" כדעת רבן שמעון בן גמליאל, משום ד"אם כן מה כח בית דין יפה".

## התוספות שואלים על סתירה לכאורה בדעת רב יוסף לגמרא בקידושין

לאחר שראינו כי מהגמרא הגיע רב יוסף למסקנה, כי אף שביטלו - אין תועלת במעשהו, באשר הגט אינו מבוטל. הרי לכאורה לא היה ראוי להעניש את העושה מעשה זה, מכיוון שהוא חסר תכלית. כלומר, נקודת המוצא, כי מלקות מגיע רק למי שביצע עבירה ממשית. יתירה מזו, אפילו בלאו שיש לו מתירין, עם היות שכבר עשה מעשה אסור, הרי מאחר וביכולתו לתקנו, לא מלקים אותו, כי בתיקון הוא מוחק את המעשה. ואילו כאן, הייתי סובר, שמכיוון שהגט אינו מבוטל, אין כל צורך להלקותו. ומאחר ולא עשה דבר, על מה הוא סובר כרב, שראוי להלקותו? ולא רק סובר, אלא ממש פסק הלכה למעשה כרב.

## רב יוסף פסק להכריע כרב לתת למלקות, כמי שקידש בשוק, למדות שאין בכך איסור

הגמרא בקידושין מביאה מעשה רב להלכה.

ההוא גברא דאקדיש בשוטיא דאסא בשוקא, מעשה באדם שקידש אשה בבד [בענף] של עץ הדס בשוק.

שלחה רב אחא בר הונא לשאלה דלהלן לקמיה [לפני] דרב יוסף: כי האי גונא מאי, מה הדין בכגון זה?

שלח ליה רב יוסף תשובה:

א. נגדיה, כרב - הלכה את אותו אדם שקידש בשוק, משום שיש פריצות בדבר, וכפי שיש ללמוד מדברי רב דלהלן.

## מאחר ועל מנת לבטל נדרש שיהיו כולם, הרי גם אלו שביטלם בנפרד - יכולים לכתוב, כי לא בטלה הרשאתם

מדדייקים התוס' בהבנת משמעות דבריו של רשב"ג להלכה. שהרי היו כאן שני שלבים. בתחילה אמר לעשרה לכתוב את הגט. ובשלב השני אמר לשנים מהם, שביטל את יכולתם לכתוב. אלא שהחשבון הוא, שהרי מאחר ולשיטתו על מנת לבטל נדרשים כל העשרה, סימן שהוא לא הצליח לבטל, ולכן אפילו אותם שניים - יכולים כן לכתוב את הגט, כי לא היה כל תועלת בביטול האישי מולם, מכיוון שלא נעשה במעמד העשרה, כפי שאז קיבלו את ההרשאה למשימתם.

## התוס' מלמדים אותנו דרך כיצד לתקן תקנות

[כאן התוספות צוללים לחילוק בין דין התורה לתקנה שתיקנו חכמים. ולמעשה שני השלבים בדיון הם כוח התקנה, וכאן ממש יש שאלת תימהון, מאחר ומביאים התוספות בנושא זה את המצב מגוחך. שאם ממילא יש לו כוח מהתורה לבטל, ולא עוד, אלא אפילו שלא בפניהם, כלל לא מובנת תקנת חכמים, שלא יועיל הביטול עבור אותם השניים, שאמר להם לבטל, אלא רק באופן פרטי, בניגוד לאופן קבלת השליחות.

מבארים התוס', כי יש כאן דיון שונה לחלוטין. באשר תשובת התוס' הינה דרך הבנה לעומק על צורת התקנות שתיקנו חכמים. אלמלא תיקנו זאת, לבטל את כל העשרה, היינו סוברים שמי שלא שמע יכתוב. ולכן התקנה היא כללית, עבור כולם, שהביטול לא יועיל. ומאחר וכך, שללו ממנו את הכוח לחלוטין לבטל, ולא חלקו בדבר. כי תקנה היא חייבת להיות כללית, ולסגור את כל הפינות. נמצא שזה דין באופן התקנת תקנות.]

## אמר רב יוסף ניחוי אנן -

אף על גב דרב יוסף אית ליה הנא,

דביטלו - אינו מבוטל,

קאמר רב יוסף בפ"ק דקידושין (דף יב:),

דרב מנחם אמאן דמבטל גיטא,

אף על גב דאינו מבוטל,

דמ"מ הרי מוציא לעז על הגט,

כי היכי דמנחם,

אמאן דמקדש בשוקא או בביאה,

אף על גב דליכא איסורא.

## הגמרא מביאה כי שיטת רבי אבא, שבשתי המחלוקות בין רבי לרשב"ג, יש לפסוק אחת כרבי ואחת כרשב"ג

אמר רב שמואל בר יהודה: שמעית מיניה דרבי אבא [שמעתי מרבי אבא], שפסק הלכה בהני תרתי פלוגות בין רבי לרבי שמעון בן גמליאל השנויות לעיל, [א. בטלו אם מבוטל; ב. ביטול זה שלא בפני זה].

בחדא פלוגתא פסק - רבי אבא - כרבי, ובחדא פלוגתא פסק - רבי אבא - כרבן שמעון בן גמליאל; ולא ידענא, בהי מינייהו פסק כרבי, ובהי מינייהו פסק כרבן שמעון בן גמליאל?

כעת נבאר, כי בעצם יש שני כוחות נגדיים. צד אחד היה, שמאחר וההלכה למעשה אף בשיטת רב יוסף היא שהביטול אינו מועיל, ואותו רב יוסף סובר כרב, שיש להלקותו. ובאו התוס' ויצקו הבנה מחודשת, המלקות אינם על עצם המעשה, כפי שחשבנו בתחילה, אלא על הלעז שמוציא על הגט.

וכמו שלקדש בביאה אינו איסור, והיא אפילו מקודשת, הרי הענישה איננה על גוף המעשה, אלא על דרך המעשה, שמאחר ויש בו פריצות וזלזול בקידושין, ראוי כבר על כך להלקותו.

וכאן לקח רב יוסף, אף את הגישה המחמירה של רב, שאפילו על מי שמקדש בשוק, על זה לבד ראוי להלקותו. ומילות המפתח הן השילוב "אף על גב .. מכל מקום". שהרי דרך העולם בהוצאת לעז היא לרנן ולזלזל, בין אם העובדות להלכה או לא.

### וחזר רבי ועשה כרשב"ג -

וא"ת,

מנא ליה,

משום דחזר בו התם,

דחזר בו נמי,

ממאי דאמר ביטלו מבוטל,

דלמא ההיא דשום הדיינים,

דמי טפי לביטלו שלא בב"ד,

דהתם מודה רבי,

דאינו מבוטל,

דאמרי' מה כח ב"ד יפה,

כדפרישית לעיל.

וי"ל,

דרב יוסף מדמה להו,

משום דלא איפלגו רבי ורשב"ג,

אלא בהני תרי מילי,

במה כח ב"ד יפה,

בשום הדיינים ובביטול הגט בב"ד,

ולכך מדמה להו אהדדי,

ומסתמא,

כשחזר מזה - חזר נמי מזה.

אנו רואים כי אם בטל את הגט, בתחילה סובר רבי כי הוא מבוטל, וחזר לפסוק כרשב"ג שאינו בטל

בסוגיה של שום הדיינים, הרי יש לחקור כיצד יהיה תוקף לשומת הדיינים כאשר היא נוגדת את ההלכה, והיא עם שיעור טעות הגדול מששית. חכמים ביטלו את השומא, מאחר והיא נוגדת את ההלכה. אך רשב"ג כן השאיר את השומא מטעם כי מאחר ונתת כוח לבית הדין, הרי כוח זה הוא כה חזק, אף כנגד ההלכה של השתות, שהרי הדיינים ידעו זאת, ואעפ"כ בחרו לתת את השומא כפי ראות עיניהם, ולכן מכרן

ב. ואצטרך גיטא, כשמואל - וצריכה האשה גט כדי להנשא לאחר, אף על פי שאין בידו של הדס שוה פרוטה, משום שחוששים שמא הוא שוה פרוטה במדי, כפי שאמר שמואל.

והיכן אמר רב שיש להלקות על כך?

דרב היה מנגיד [מלקה] על כל אחד מהדברים דלהלן:

[א] על דמקדש בשוקא מפני שזו דרך פריצות.

[ב] ועל דמקדש בביאה. שאף זו דרך פריצות.

[ג] ועל דמקדש אשה בלא שידוכי, בלא שהשתדך עמה לפני כן - שאף זו דרך פריצות.

[ד] ועל דמבטיל גיטא - השולח גט לאשתו, ודרף אחריו ואמר לו "גט שנתתי לך בטל הוא". ויש חשש שמא לא ידעו האנשים שהוא ביטל את הגט לפני שבא לידה, והשליח יתנונו לה לאחר שבטלו ותנשא בו. ולפיכך ראוי להלקותו.

[ה] ועל דמסר מודעא אגיטא - אדם שבית דין הכריחוהו לגרש את אשתו בעל כרחו, ולפני שגירשה מסר הודעה לעדים, ואמר להם: גט שאני רוצה ליתן לאשתך, דעו שאני אנוס ליתנו. לכן אני אומר בפניכם שהוא בטל.

ועל ידי כך הוא מוציא לעז על בניה, שכשתנשא לאדם אחר ותלד לו בנים, יאמרו שהיא אשת הראשון, ובניה ממזרים. ולפיכך ראוי להלקותו.

[ג] ועל דמצער שלוחא דרבנן - המכה את שליח בית דין שבא להזמינו לדין בשליחות הדיינים.

[ד] ועל דחלה שמתא עילויה תלתין יומין - אדם שבית דין נידוהו, ולא בא לבית דין להתיר את נידויו במשך שלשים יום.

[ה] ועל דחנא דדייר בי חמוה - חתן הדר בבית חמותו, שבדרך כלל חמות אוהבת את חתנה. ויש חשש שמא יכשל בה.

הגמרא מדקדקת בלשון שאמרנו "ועל חתנא דדייר בבי חמוה".

משמע מלשון זו שדוקא חתן דדייר [שדר] בבית חמותו לוקה, אבל אם אינו גר שם בקביעות, אלא חליף, עובר שם אינו לוקה.

ויש לשים לב כי רב יוסף בחר גירסא זו, כי נהרדעי צמצמו את המלקות של רב רק למי שמקדש בביאה, מאחר ויש בזה פריצות גדולה.

הקושי ממבט ראשון היה שכלל אין כאן תוצאה של איסור, והביאור הוא שהבעיה שגוררת מלקות אינה מחמת התוצאה, אלא על הלעז בדרך של מעשהו, שיש בו הנהגה שאינה ראויה

[הרעיון של אף על גב ומכל מקום הינו רעיון החוזר אצל התוס', וכאן נבאר זאת באופן מעט שונה. ביארנו כי שאלת אף על גב אינה משמעותית, אלא שיש להבין כיצד למרות הדברים הללו, ומראש יודעים אנו כי תהיה על כך תשובה ברורה, ולא רק שעל שאלת ואם תאמר המענה שניתן לענות כנגדה ויש לומר, אלא שכאן התשובה הינה ברורה וסדורה.

**ליבדרו איבדורי -****אפי' למאן דמוקי פלוגתייהו,**

בעדות שבטלה מקצתה,

**דייק שפיר,**

דבהא קי"ל כרבי,

דלדידיה - ליכא למימר דלבדורי איבדור,

דכיון שיכול לבטל זה שלא בפני זה,

**לא יועיל פיזור,**

דיבטל כל אחד שימצא בפני עצמו,

**עד שיבטל כולו.**

אבל לרשב"ג,

דאין יכול לבטל זה שלא בפני זה,

אין בביטולו כלום,

אפי' מבטל כולם כל אחד בפני עצמו,

**אף על גב,****דהשתא ליכא למיחש,**

דלמא אזלי הנך דלא ידעי,

וכתבי ויהבי לה,

**לא הוי ביטול,****עד שיבטל כולם יחד, זה בפני זה.****הגמרא מביאה מעשה רב, כי כאשר כתבו גט על המחוייב לגרש, אמר לעדים שיתפזרו, וכך לא יוכל לבטל**

ואף רבי יאשיה דמן אושא, סבר בחדא מהמחלוקות האמורות, כרבי; ובחדא מהן סבר כרבן שמעון בן גמליאל.

דאמר רבה בר בר חנה:

חמשה סבי הוינן קמיה דרבי יאשיה דמן אושא [חמשה זקנים היינו לפני רבי יאשיה מאושא], בשעה דאתא ההוא גברא קמיה דרבי יאשיה, ואשקליה רבי יאשיה גיטא על כרחיה [בא מאן דהוא לפני רבי יאשיה, וכפאו רבי יאשיה לתת גט לאשתו], כי היה אותו אדם מאלו שכופין אותם לגרש ולתת כתובה; וציוה הבעל לעדים שיהיו כותבים ונותנים גט לאשתו.

ומיד אמר להו רבי יאשיה לעדי הגט: זילו אטמורו [לכו והסתתרו] וכתבו לה לאשתו את הגט, כדי שלא תהיו מצויים לבטל אתכם בפניכם.

**מסיקה הגמרא, כי רק מאחר ודעתו כרבן גמליאל, שלא ניתן לבטל בכל מקום, שלא ניתן לבטל - הועילה היעלמות העדים**

ומכאן יש ללמוד את דעתו בשתי המחלוקות שנחלקו:

א. דעת רבי יאשיה ש"בטלו - אינו מבוטל" כרבן שמעון בן גמליאל: כי אי סלקא דעתך דאית ליה לרבי יאשיה מאושא כרבי, ש"בטלו מבוטל", כי מטמרי מאי הוי [מה הועילו העדים בהחבאם]?! והרי עדיין יכול לעבור על תקנת רבן גמליאל, ולבטל בפני בית דין ושלא בפניהם.

של בית הדין קיים. ומאחר וחזר והודה רבי לרשב"ג, הרי גם כאן, בסוגיה שבית הדין ביטל את הגט.

**נומרי על מה הלכו (בעמוד הקודם בגמרא):**

תנו רבנן:

אם עבר הבעל על תקנת רבן גמליאל, ובטלו לגט שלא בפני השליח, אלא בפני בית דין - הרי הוא מבוטל! ואף שעבר על תקנת רבן גמליאל, בדיעבד בטלה השליחות, ואינו יכול לגרש, דברי רבי.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אינו יכול -

א. לא לבטלו לגמרי שלא בפני השליח! ואף בדיעבד אין הגט מבוטל. ואם מסרו השליח לאשה, הרי היא מגורשת.

ב. וכן לא יכול הבעל להוסיף על תנאו! דהיינו, שאם היה תנאי בגט, והוא רוצה לשנות בו דבר, אינו יכול, אלא בפני השליח או האשה.

שאם כן, ואדם יכול לבטל את תקנתו של רבן גמליאל ולבטל את הגט שלא בפני בית דין, מה כח בית דין של רבן גמליאל יפה?!

**יש לעבור שלב אחרי שלב בכל המהלך, ומתוך השאלה, יש להגיע להבנה מחודשת**

[התוס' מקשים בהשוואת הסוגיות. נקודת המוצא הינה ברורה, רבי חזר בו בסוגיה של שום הדיינים, לפסוק כרשב"ג, מטעם הסברא של מה כח בית דין יפה. וכעת הגמרא לוקחת ומשווה את חזרת רבי בסוגיית שום הדיינים לסוגיה של ביטול מבוטל. אלא שכאן שואלים התוס' שאלה המתבקשת מאליה, הסברא של מה כח בית דין יפה, דווקא קשורה לסוגיה שלישית של ביטול שלא בבית דין. יתירה מזו, שם אכן רבי מודה שאינו מבוטל. כפי שנקודת המוצא שלאחר שחזר בו, הרי גם כאן שום הדיינים אינו מבוטל.]

וכאן מגיעה הגאונות של התוס', למצוא כיוון חדש, "משום דלא איפלגו רבי ורשב"ג, אלא בהני תרי מילי, במה כח בית דין יפה". ומציינים התוס' במפורש מהן שתי הסוגיות: "בשום הדיינים ובביטול הגט בבית דין". כלומר, לא רק עצם הנושא כאן הוא החשוב, אלא עצם זה שיש כאן נושא משותף, עליו חלוקים פעם אחר פעם רבי ורשב"ג. מחלוקת אינה סתמית אלא מציינת גישת הסתכלות שונה, וממילא באה מגישה זו הכרעה לצד זה או לצד אחר.

כך שאם חזר רבי בסוגיה אחת, הרי הכוונה שלא שחזר בסוגיה המקומית, אלא שהוא חזר בו מקו השקפתו, ומכאן ברורה גישת הגמרא "ולכך מדמה להו אהדדי" ועצם ההשוואה היא כפי הנראה גם תשפיע בהכרעה למעשה.

והסברא כאן היא די חזקה "ומסתמא", שאין זו חזרה מקרית, אלא שיש לנו לכרוך את שתי הסוגיות יחדיו. וכפי שחזר מהאחת, די לבטח חזר אף מהשנייה.]

- לא ימנע את הביטול. בניגוד לרשב"ג, שאפילו ימצא את כולם, ויעבור אחד אחד ויבטל, הרי לשיטתו הוא מחוייב לבטל בו זמנית את כולם, ולכן היו יכולים להסתפק בפיזור.

ואגב המעבר מהמילה ליבדרו ללהיתפזרו הוא מכיוון שאותיות מוצא הפה הינן בומ"פ, ולכן הב' מתחלפת בפ'. ובארמית דהב הוא זהב, כי ד' וז' מתחלפות.

[דף לד עמוד א]

### יתומין שבאו לחלוק נו' -

אומר ר"ת,  
**דוקא שניהם רוצים,**  
 אבל אחד רוצה ואחד אינו רוצה - לא.  
 והיכא שלא באו שניהם אלא אחד,  
 והשני אינו בפנינו,  
 אמר ר"י,  
 דחולקין,  
 דהא בריש פרק ב' דקידושין (דף מב.),  
 מייתי לה אחלוקת הארץ,  
 שהיו שם כמה יונקי שדים.

ומיהו,  
**אין ראייה גמורה משם,**  
**דלאו לגמרי מדמי לה,**  
 דחלוקת הארץ היתה על פי הדיבור,  
**והיו שם אורים ותומים,**  
 [משום הכי] הגדילו **אין יכולין למחות.**

ומפרק אלמנה ביבמות (דף סז:),  
 דאמר זכרים יאכלו,  
 אף על גב דשמא ימצא עובר זכר,  
 דעבדינן תקנתא כדרב נחמן,  
**נמי אין ראייה,**  
**דהתם שאני,**  
 דאע"פ שלא בא כי אם האחד,  
**עבדינן להו תקנתא,**  
**לפי שיש תקנה גם לעובר,**  
**דמתעלה חלקו בכך,**  
 במה שיאכלו עבדים של אלו בתרומה,  
 שלא ימותו ברעב.

יתומים שבאו לחלוק - מעמידים לכל אחד אפוטרופוס וחולקים, ונחלקו שימואל ורב נחמן האם לכשיגדלו תהיה להם הזכות למחות ולבטל החלוקה

הגמרא מביאה בשם רב נחמן אמר שמואל, כי יתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהן שמת, הדין הוא שלכל יתום מעמידים אפוטרופוס נפרד, אשר הוא בורר את החלק היפה

אלא שמע מינה: כרבי שמעון בן גמליאל ד"בטלו אינו מבוטל" סבירא ליה לרבי יאשיה!

**בסוגיה של לבטל אף חלק מהעדים, הוא סובר כרבי, שיכול לבטל אפילו לא בבת אחת, ולכן לא רק שיתפזרו, אלא שגם עליהם להיבא**

ב. דעת רבי יאשיה ש"אינו צריך לבטל זה בפני זה", כרבי: ומשום דאי סלקא דעתך, דבאידיך מחלוקת נמי סבר כרבי שמעון בן גמליאל - ואין יכול לבטל זה שלא בפני זה - אם כן, למה אמר להו רבי יאשיה לעדים לאטמורין? והלא די בכך דליבדרו איבדורין [יתפזרו], ולא ישוהו יחד במקום אחד! ומאחר שלא ימצאם יחד, לא יוכל לבטלם.

ומסיק: אלא שמע מינה, דסבר רבי יאשיה בחדא פלוגתא כרבי! שיכול לבטל זה שלא בפני זה. הלכך לא סגי בכך שיתפזרו ולא ישוהו במקום אחד, ולכך צויה אותם רבי יאשיה להתחבא; כדי שלא ימצאם כלל, ולא יוכל לבטל.

**הגמרא לעיל העמידה אופן אחר במחלוקת רבי ורשב"ג, בעניין עדות שבטלה מקצתה - האם בטלה כולה**

בסוגיה מקודם שנינו בברייתא, שאם אמר לעשרה אנשים בבת אחת לכתוב ולתת גט לאשתו, מצינו מחלוקת רבי ורשב"ג. רבי הלומד כי ניתן לבטל את האחד אף שלא בפני השני, בעוד רשב"ג לומד כי חייב לבטל בבת אחת בפני כל העשרה.

הגמרא מבארת, כי מחלוקתם הוא לעניין עדות שבטלה מקצתה - האם בטלה כולה. לשיטת רבי, לא בטלה כולה, ולכן הוא יכול לבטל בנפרד לכל עד, אלא דווקא בפניו. ואז הוא מבין כי גם המשימה של להיות שליח הולכה בטלה.

בעוד רשב"ג סובר, כי ברגע שביטל אפילו לאחד (מקצתה) - כל העדות התבטלה. ואז יש ממש סכנה, שאם לא יבטל בפני כולם בבת אחת, הרי עם היות ומעשה ביטול אף ליחיד הועילה והגט מבוטל, והיא עדיין אשת איש. אבל סכנה אחרת מתרחשת, שמי שאינו יודע, עלול לתת גט. והיא שאינה יודעת שלא נתגרשה, עלולה לחשוב, כי היא מותרת.

**למרות שכאן מוצגות רק שתי מחלוקות בין רבי ורשב"ג, באים התוס' ומחשבים את המהלך עפ"י מחלוקת נוספת ביניהם בעמוד הקודם**

[הגאונות של התוס' היא לחשבן את כל המהלך, מדוע פיזור לא יועיל, אלא דווקא היה על העדים להיחבא, עפ"י מחלוקת שלישית. באשר, ראינו כי הגמרא כאן דנה על שתי סוגיות בהם נחלקו רבי ורשב"ג. האחת היא בטלו - האם הוא מבוטל, והשניה היא האם יכול לבטל את הגט זה בפני זה. התוס' מביאים שמאחר ובתחילה היתה סוגיה נוספת בה נחלקו, והיא עדות שבטל מקצתה.

ומאחר והגמרא גם קושרת זאת ביכולת ששל לבטל זה שלא בפני זה - והחשבון כאן הוא כמו רבי, הרי "אפילו למאן דמוקי פלוגתייהו .. דייק שפיר דבהא - קיימא לן כרבי". שהרי אם לא נטמנו טנבחאו, רשאי הוא לעבור ולבטל כל אחד בפני עצמו. ולכן פיזור לבד

הכרח לומר, שר"י חוזר בו מסברתו, אלא שרק הראייה אינה כה ברורה. ונראה זאת, מאריכות היתר של לשון התוס', המצמצמים רק לגבי הראייה. "ומיהו אין ראה גמורה משם, דלאו לגמרי מדמה לה".

ומאחר והתס' ניסו להביא ראיה נוספת, הרי מה שהם שוללים הוא רק בסגנון של "דהתם שאני", ולכן "נמי אין ראייה".

**התוס' מנסים להביא ראיה נוספת מיבמות, אך גם כאן שוללים את ההשוואה**

הגמרא מביאה מקרה על בת ישראל שנישאה לכהן ומת, והניח בנים ואשה מעוברת. דין העובר, שהוא יורש את חלקו, אף בהיותו עובר. אך העבדים שנפלו לחלקו אינם אוכלים בתרומה, מאחר והעובר יש לו כוח רק לרשת אך לא להאכיל. ולכן בית הדין מחלק את הרכוש באופן שהעבדים יפלו רק לבנים שכבר נולדו. ועם היות שכעת העובר, אם יוולד בן הוא יורש, ואינו מצוי בשעת החלוקה, הרי זו הוכחה שניתן לבצע חלוקה, אף שלא כל הבנים הסכימו לחלוקה.

אלא שיש לדחות, כי בחלוקה זו הרוויח העובר ביותר. כי אם לא היינו מחלקים כך, העבדים היו מתים ברעב, וכאן הוא הרי קיבל ממקום אחר כנגדם. ונמצא כי החלוקה היא טובה ביותר עבורו. ולכן דווקא כאן ניתן לעשות שלא בפניו, אך אין להוכיח מכאן לגבי סוגייתנו.

**בית דין מעמידין להם אפוטרופוס ובוררים להם נו' -**

אר"ת וכן ר"ח,

דבוררים להם ב"ד,

דצריך שומת ב"ד,

ואפוטרופוס מעמידין להן,

לשמור לכל אחד חלקו בפני עצמו,

דעד עתה היה שומר הכל ביחד,

ובוררין ע"י גורל,

**דאין טריחותא להטיל גורלות.**

ואפילו בגורל - שייך לברור חלק יפה,

כגון אם יש שלש שדות,

דטוב שיטול כל אחד ואחד שדה אחת,

ויהיה חלקו בבת אחת,

ממה שיחלקו כל שדה לג' חלקים,

וכמה ענייני ברירות יש בחלונות וסולמות ודרך,

ודוקא בדבר,

שאין שייך בו גוד או איגוד - חולקין.

ומדקדק ר"ת,

דאי חולקין,

אפילו בדבר ששייך בו גוד או איגוד,

אמאי דחיק בריש האישי מקדש (קידושין דף מב:),

יכולין למחות ברוחות,

ליתום אותו הוא מייצג. אלא שאומר ששמואל סובר, כי לאחר שהגדילו רשאים הם למחות ולבטל חלוקה זו, ואילו רב נחמן בדעת עצמו, חולק וסובר, שגם לאחר שהגדילו אינם יכולים היתומים למחות, וטעם חזק יש בדבר, שאם כן מה כח בית דין יפה? שהרי מינוי האפוטרופוסים נבע מכוח בית הדין, ונמצא שיש כאן הכרעה ברורה. והגמרא ביררה, כי מאחר ומדובר כאן בענייני ממון, שיש לבית הדין את הכוח להפקיר הממון של האחד ולתתו לשני, הרי לכן יש לבית הדין כח לכך.

**נראה לי, כי רבינו תם ור"י אינם חולקים, אלא כל אחד מהם מדבר על מקרה משלים**

התוס' מדייקים מלשון הגמרא שמדובר על יתומים שבאו לחלוק. ועם היות שיש כאן שני בעלי תוס', נראה לי כי הם אינם חולקים, אלא כל אחד מהם מדבר על מקרה משלים, ולכן הדין שונה. ברור שכאשר יש הסכמה - יש חלוקה, ועל כך מדברת הגמרא. אלא כאשר אין את כל היתומים, יש הבדל האם יש התנגדות ממשית (ועל כך מדבר רבינו תם, שלא ניתן באופן כזה להגיע לחלוקה כל עוד הם יתומים), או שרק יש מישהו שחסר, אך לא מתנגד (ועל כך מדבר ר"י, ולכן כן ניתן להגיע לחלוקה, וגם ההוכחה שהוא מביא הינה דווקא בחלוקת הארץ, בה היו יונקי שדיים, שזה בדיוק מתאר מצב של חוסר התנגדות, ורק כביכול שניתן לקבוע להם חלוקה, והנשיאים היו בדוגמת אפוטרופוס לכל אחד).

**הגמרא עצמה לומדת להשוות את דין חלוקת היתומים לחלוקת הארץ**

הגמרא בקידושין דנה על כך ששלוחו של אדם כמותו. אלא מאחר והקטנים אינם יכולים למנות שליח, הרי כאשר זה לטובתו, עצם הזכייה עבורו היא שנותנת כוח לחלוקה להתבצע. אלא ששם יש קושי נוסף, מאחר וחלוקה אינה דבר ברור מה כאן טוב, אלא כרוכה בטעם אישי, וכמו אחד שנוח לו בהר והשני מעדיף דווקא בקעה. ואף על פי שיש מקום של חובה, דייקה הגמרא, מחלוקת הארץ, ומהפסוק ונשיא אחד נשיא אחד ממטה תקחו, שבית הדין מעמידים אפוטרופוס, בשעה שבאו לחלוק בנכסי אביהן.

כי המטרה הסופית הינה זכות, שכל אחד יוכל מכאן ואילך לנצל את חלקו, ולא להמתין עד שיגדל, ואף שיהיה כאן חשש לצד של חובה, לכן החלוקה היתה באופן של מינוי האפוטרופוס, שהוא סוג של שליח, על ידי בית הדין. ולכן מיד לאחר מכן, מביאה הגמרא בקידושין את האמרה המובאת כאן לגבי חלוקת היתומים.

**יש לראות מתי התוס' חוזרים מעצם דבריהם, או רק לגבי הראייה שהביאו**

[התוס' כהרגלם אינם מסתפקים בסברא, אלא משתדלים להביא על כך הוכחה, ואם ניתן מגמרא מפורשת. ועל כן ההרחבה, שבאו לחלוק, שאין לצמצם ולומר שכולם היו פעילים בחלוקה, אלא להרחיב ולומר שהוא הדין שרק אחד בא לחלוק, ושני לא התנגד. ועל כך הביאו את ההוכחה מחלוקת הארץ.]

ויש להעיר, שעם היות ושם החלוקה היתה ממש בידי שמייים, על פי הדיבור ובאורים ותומים, הרי אין

שהחלוקה שבקרקע קיימת,  
**איכא למימר,**  
**היינו כשחזרו וחלקו עמו,**  
**נפל לו אותו חלק עצמו שנפל לו בתחילה,**  
 כשחלקו השנים בלעדיו,  
**דאז קיימת חלוקתם,**  
**אבל מ"מ,**  
 חוזר ומטיל גורל עם שניהם,  
 כאילו באים לחלק בתחילה.

### יתומים שבאו לחלק בירושה - נדרשים בית הדין להעמיד לכל אחד מהם אפוטרופוס

מבארת הגמרא בשם שמואל, כי יתומים קטנים שבאו לחלק ירושה בנכסי אביהן שמת:

הרי יש כאן שתי פעולות עוקבות ומשלימות. בתחילה, בית דין מעמידין להן אפוטרופוס נפרד לכל אחד מהם, והפעולה השנית, שבוררים להן האפוטרופוסין - כל אפוטרופוס עבור היתום שעליו הוא ממונה - חלק יפה! שישתדל כל אחד לטובת היתום שנתמנה עליו, ועל ידי כך תהיה החלוקה שווה, כלומר הוגנת. (וכל הויכוח עם רב נחמן הוא רק האם כתוצאה מחלוקה זו, בשעה שיגדילו יוכלו או לא יוכלו למחות).

### על מנת לא להכיע לזיכוחים ארוכים ומתישים - חלוקה על ידי גורל הינה פשוטה וחותרת

מאחר ואפוטרופוס הוא בדרך כלל בהתנדבות, לכן אין מטריחים אותם יתר על המידה. והרעיון שלהטיל גורל, היא פעולה שאינה מצריכה מאמץ. ולכן השלב הראשון של בית הדין, הוא בכלל לעשות שומא והערכת הנכסים, שלזה רק בית דין רשאי. מאחר וגם לפני החלוקה הרי הם היו יתומים, אז מקודם היה אפוטרופוס אחד לכולם, וכעת, בית הדין ממנה אפוטרופוס בנפרד לכל יתום, כי לאחר החלוקה הוא עומד בפני עצמו.

### מבארים כיצד הטלת הגורלות קשורה לעבודת הברירה בחוכמה של האפוטרופוס לחלק יפה ליתום הפרטי

התוס' מתרצים שאלה העולה מאליה. שברירה היא לכאורה פעולה שכלית עם הגיון וחוכמה. בעוד שהטלת גורל נתפסת כמזל, על גבול משחק בקוביא. ומאחר והגמרא אמרה שהאפוטרופוסים בוררים לכל אחד חלק יפה, כיצד התוס' מעלים רעיון לברור דרך גורל?

ומבארים, כי אם יש שלוש שדות, ניתן לחלק כל שדה לשלוש, ואז להטיל גורל, או לחלק שדה שלם לכל אחד. ולא עוד, אלא שהכוונה אינה רק לעשות רשימות חלוקה ואז להטיל גורל. כי אם שיש מרכיבים רבים, האם יש כאן דרך ללכת, ומספיק חלונות וסולמות. כלומר, להסתכל על החלוקה באופן רחב יותר, על מנת ליצור שלוש אפשרויות הגיוניות. ושכל אחד יכול לחיות כראוי בשליש שלו. ורק לאחר ההשקעה השכלית לטרוח לבנות חלק שלם והגיוני, שיש בו את כל המרכיבים, ולאחר שבנו מספר חלקים כמספר הילדים, שיתנו משמיים לגלגל מי מכל בן יזכה בחלק המסויים.

הוא ליה למימר דיכולין למחות בגוד או איגוד, והא דלא קאמר יכולין למחות, אם טעו בפחות משתות דמכרן קיים, משום דלא מסתבר שיאמר שמואל, אם הגדילו יכולין למחות, בשביל טעות דפחות משתות, דמודה שמואל, ויש ליפות בכך כח ב"ד, דהוי כמאן דלא טעו כלל, אף על גב שיכולין למחות ברוחות, בזה אין ליפות כח ב"ד, דאין זה תלוי בשומא, וכ"ש דאם נפרש דמכרן קיים, ומחזיר האונאה דאתי שפיר, **ומיהו יש לדחות** דחדא מינייהו נקט,

### ומהוא דיבמות דפרק אלמנה (דף סז):

דמשמע שעושים תקנה, לכל העבדים שיאכלו בתרומה, שנותנין לבנים כל העבדים, וחלק אחד נותנים לעובר כנגדן, **אין להוכיח דחולקין** אפילו בדבר, ששייך בו גוד או איגוד כגון העבדים, **דשאני התם,**

דמתעלה חלק העובר בכך, במה שעבדים אוכלים בתרומה, ויש לעובר בכך חלק יפה יותר, ועוד, לא לכל העבדים באנו לעשות תקנה, אלא לחלק הבנים שנולדו.

ועוד,

[הני מילין] שיש שדות שיכולין ליתן, לעובר כנגד העבדים, שיש כח לב"ד לעשות כן, כדאמרי' בהניזקין (לקמן דף נב.),

ושותף הבא לחלוק שלא בדעת חברו, מספקא לר"י אם יכול לחלוק הקרקעות, ששייכא קפידא ברוחות, ואין לדקדק,

מהא דאמר בפ' בית כור (ב"ב דף קו:), אלא מעתה הני בי תלתא אחי, דקיימי ואזול תרי מינייהו ופלוג, הכי נמי דבטלה מחלוקת, דמשמע שהחלוקה קיימת, **אף על גב** דבקרקע מיירי,

ללמוד מכאן ראייה לשאר חלוקות. כי מאחר ואם היה עולה בהגדרה רגילה עבד, מאחר ולא היה יכול להאכילו, הרי העבד היה ניזק. ולכן החלוקה הלא שיוויונית, היא גם לטובתו. ולא שיש מצב של לחלק את העבדים בשווה לכולם, אלא כנגד העבד, מקבל העובר חלקים אחרים בירושה או מטלטלים או כסף.

אמנם התוס' ביארו בעוד שני אופנים, התירוץ השני, שאכן העובר מקבל גם הוא עבד, כגון אם היו עשרה עבדים, וכנגדם תשעה בנים ועובר, הרי גם העובר מקבל עבד, ואותו הוא יאכיל מחולין, אבל אז כל שאר התשעה שחולקו, יכולים בגלל החלוקה, להאכיל בתרומה.

והתירוץ השלישי, שאמנם העובר אינו מקבל עבד, אלא רק שדות, ולא כסף או מטלטלין. ואז אין כאן גוד או אגוד. שעניינו קנייה על ידי אחד לעומת השני. ולגבי חלוקת שדות, הרי זה דבר המותר לאפוטרופסים. ובפרט שבמקום העבד, הם נותנים דבר שהוא יותר בר קיימא כמו קרקעות, שזו גמרא מפורשת שרשאים לעשות. "ואין אפוטרופין רשאים למכור שדות וליקח עבדים, אבל מוכרין עבדים ולוקחין בהן שדות."

### חלוקה של שותף, המגיע לחלק בלא נוכחות הבירו

בגלל אותה קפיא ברוחות, מסתפק ר"י האם יכול לבוא אחד מהשותפים, ולחלק לבד. ומדייקים התוס' בהשוואה לשני אחים מתוך שלושה, שחלקו, עם היות והיה מדובר על קרקעות, ולא שללו זאת, מצד בחירה של הרוחות.

אלא שכאן התוס' מתרצים באופן שיוצא לגמרי מהקופסא. שמה שאנו אומרים שחלוקתם קיימת, הרי זה כביכול המעשה נעשה, ואין להשיב עליו. אלא שבמקרה הטילו גורלות, ויצא אותה חלוקה ראשונית. כי בעצם, זו חלוקה חדשה, והראייה, שאם ההגדרה היתה שונה, היו הולכים לפי הגורל השני, שכעת הוא בפני כל השלושה.

### השיבה יצירתית, החלוקה קיימת, חשיבנו שאנו משאירים אותה, ואילו כאן מדובר באופן השונה לחלוטין

[שוב אנו רואים כאן את הכלל של "אף על גב .. מכל מקום". שעם היות ומדובר בקרקע, והיה לנו לומר, שמאחר והאח האחד לא השתתף, מאחר ובכוחו לומר, שאין החלוקה קיימת, כי היתה לו העדפה אחרת, באיזה רוח (צד דרום, צפון וכו'). הרי בעצם כאשר עושים הגרלה נוספת, למעשה זו צורת ביטול של החלוקה. אמנם, וודאי שאם החלוקה השניה נפלה בגורל אותו דבר, הרי מה שמשאירים הוא לא מצד החלוקה הראשונה, שלכן אנו אומרים קיימת, כי אם מצד החלוקה השניה.]

### התם ממונא הכא איסורא -

וא"ת,

**א"כ היכי דייק לעיל,**

**ממה שחזר רבי ועשה כרשב"ג,**

בהיא דכתובות (דף ק.),

**דחזר בו נמי,**

### התייחסות לסוג נכס, שלא ראוי לחלקו, ובדרך כלל הוא מוגדר שמכור חלקך או תקנה

ישנם חלקים, שלא ראויים לחלוקה, אלא האחד אומר לשני, או שתקנה ממני את חלקי או שאני אקנה. כי לא משתלם לחלק דבר זה. וגם כאן, יש לדעת כיצד לחלק, כי כלל זה אינו שייך כאן ליתומים. (אמנם ניתן בכל אחד מהחלקים שנבחרו לתת חלק אחר שאין בו דין חלוקה. וכל בראייה כוללת יש כאן השווה הגיונית). אלא שהתוס' העמידו שלא חולקים בזה.

והוכחת רבינו תם הינה, שבגמרא בקידושין ראינו כי אם החלוקה היתה סבירה, וללא טעות, כיצד שמואל סובר שהקטנים יכולים למחות? היתומים יכולים למחות רק ברוחות, כלומר, מדוע נתתם לי חלק מסוים, ולא שהאחד קנה מחברו. ובעצם חלק מהמחאה היא שצד אחר היה נוח לו מצד שאר שדותיו, היא שאלה שבעצם ענינו על כך, שהחלוקה היתה סבירה, כולל שגם השדות נבחרו בהסתכלות כוללת כפי שביארנו.

כי ברגע שנתנו לבית הדין את הכוח לחלק, הרי אפילו בהערכה של פחות משתות, יש להשאיר את כוח בית דין שהוא יפה. והגדרת התוס' כאן הינה חדה, לא רק שהתוצאה הינה שמכרן קיים, כלומר, תוקף המעשה בית דין מכריע למעשה, אלא שיש כאן הגדרה חריפה בהרבה, דהוי כמאן דלא טעו כלל. ורק ברוחות, קיימת מחאה מסוימת. מאחר ואינה קשורה כלל לגדר של הערכת השומא, אלא רק העדפה אישית, ונמצא שעם היות ורשאים יהיו למחות ברוחות כשיגדילו, הרי זו עצמה הוכחה, שזו אינה מחאה כנגד מעשה הבית דין.

### מדייקים התוס', שעם היות ומובאת בגמרא רק מחאת הרוחות, הרי זה לאו דווקא

אכן הגמרא מביאה שהיתומים חולקים ברוחות. אלא שכאן התוס' מביאים הסתכלות גאונית. נכון, אכן אין הם הולכים כנגד הגמרא, שרשאים הם למחות ברוחות. אלא שכאן מדיע הרעיון של לאו דווקא.

ואם מקודם דייקו התוס', שהגמרא בחרה שהמחאה הינה דווקא ברוחות. כעת התוס' מרחיבים את האפשרות, ואומרים, שניתן לדחות את ראייתם, ולומר, כי אף בענייני גוד או איגוד יוכלו למחות לכשיגדילו, והגמרא נקטה רק אחת מהאפשרויות. ובפרט שיש חידוש גדול למחות ברוחות.

### חלוקת גוד או איגוד לגבי העבד שלא נופל בחלק העובר - היא מקרה חריג, ואינו מהווה ראייה

הגמרא ביבמות מבארת, ציור בו בת ישראל הנאה לכהן, אשר מת. שכאשר באים לחלוק בין הילדים, וקיימים גם עבדים, הרי העובר עם היוו יורש, כבר מעצם קיומו, אך אינו יכול להאכיל את העבדים בתרומה, שהיא זולה יותר, שהרי מאחר וטרם נולד אין לו דין כהן לעניין זה. ובמקום לבצע חלוקה שווה, ואז אם יקבל העובר עבד, הרי יהיה כאן הפסד.

מלכתחילה מבצעים חלוקה שונה, שאת העבדים נותנים רק לבנים החיים, ואילו לאחיהם העובר, נותנים חלק אחר מנכסי האב כנגד זה. בעצם זו סוג של חלוקה, של גוד או אגוד, שאין זו חלוקה שווה. אלא שהתוס' מעירים, כי אין



וביטול הגט לא נעשה על פי תקנת חכמים, הרי זה לכתחילה, אבל לבוא ולבטל את ביטול הגט, רק על מנת להראות את כוחם של חכמים, את זה אכן לא עושים.

**חלוקת בית דין, שהיתה בשיעור של טעות האפוטרופסים, דיון בכתובות, האם רבי ביטל את המעשה, או השאירו מחמת שכח בית הדין תמיד יפה**

כי אתא רב דימי - כאשר בא רב דימי - אמר:

מעשה ועשה רבי כדברי חכמים וביטל מכר של דיינים שפיחתו או הוסיפו, שתות או יותר.

אמר לפניו פרטא, שהיה בנו של רבי אלעזר בן פרטא, דהיינו שהיה האומר בן בנו של רבי פרטא הגדול:

אם כן מה כח בית דין יפה?!

והחזיר רבי את המעשה, משום שהיה נראה לו טעם הגון, מה ששנינו במשנתנו "אם כן מה כח בית דין יפה", ונמצא שהיה טועה בדבר השנוי במשנה בכך שביטל את המכר, וחזר רבי וקיימו.

רב דימי מתני הכי את המעשה.

ואילו רב ספרא מתני הכי: מעשה וביקש רבי לעשות כדברי חכמים. אמר לפניו פרטא, בנו של רבי אלעזר בן פרטא, בן בנו של רבי פרטא הגדול: אם כן, מה כח בית דין יפה.

ולא עשה רבי את המעשה.

מאי לאו, בהא קמיפלגי? רב דימי - שאמר עשה רבי והחזיר, ובין רב ספרא - שאמר "ביקש רבי" אך לא עשה?

מר - רב דימי - סבר: דין ש"טעה בדבר השנוי במשנה - חוזר.

ולכן, היות וטעות זו חשובה כטעות בדבר השנוי במשנה וכפי שנתבאר, הרי שכדין עשה רבי שהחזיר את המעשה.

ומר - רב ספרא - סבר: דין ש"טעה בדבר משנה - אינו חוזר" אלא ישלם הדין מביתו, ובהכרח שעדיין לא עשה רבי את המעשה, שאם כבר עשה - לא היה מחזיר את המעשה, אלא משלם היה את ההפסד מכיסו.

ודחינן - לא! דכולי עלמא, בין רב דימי ובין רב ספרא, סוברים: "טעה בדבר משנה - חוזר", ואילו היה כבר רבי לאחר המעשה, אכן היה מחזירו משום שטעה בדבר משנה.

אלא דמר - רב דימי - סבר: הכי הוה מעשה, שעשה רבי והחזיר.

ומר - רב ספרא - סבר: הכי הוה מעשה, שעדיין לא עשה רבי מעשה אלא "ביקש" לעשות מעשה.

**שאלת התוס' היא על רבי שחזר בו, בשני המקרים, ולכאורה לא התייחס להבדל בין ממון לאיסור**

מקשים התוס', שהרי יוצא שרבי חזר בו משני המקרים. ומאחר ולכאורה היה מקום לחלק בין ממונות, שבאו וייפו חכמים את כח בית הדין, שבכלל לא משנה לנו האם טעו או לא, שהרי מאחר ולחכמים יש להפקיר ממון, הרי זאת לא שאלה של מעשה שיפוטי, בו הסוגיה היא האם צדקו, אלא יש כאן אפשרות לשנות את המציאות כרצונם, שזה גדר ההפקר בית דין שאכן חל ההפקר. אולם, באיסור, לא נתנו

ממאי דאמר ביטלו מבוטל, **הא איכא לחלק בין איסורא לממונא.**

וי"ל,

**דרב נחמן** דאמר הלכה כרבי בשתיהן, **הוא דמפליג** בין איסורא לממונא, אבל הנהו דלעיל - לא מפליג.

וכי פריך הכא דרב נחמן אדרב נחמן, **היה יכול להקשות,**

והא רבי גופיה הדר ביה מ'ביטלו - מבוטל', כדמוכח ההיא דכתובות, **אלא דניחא ליה לאקשווי,** דרב נחמן אדרב נחמן גופיה.

ועי"ל,

דכא מחלק בין איסורא לממונא דלא טעו, אבל לעיל מדמה ממונא דטעו לאיסורא, ובפ"ב דקדושין (ד' מ.ב.),

ובכתובות בפ' אלמנה (דף ק.), פריך ארב נחמן,

דפסיק התם הלכה כחכמים,

מההיא דיתומים שבאו לחלוק,

דאית ליה לרב נחמן מה כח ב"ד יפה, ומשני,

הא - דטעו, הא - דלא טעו,

ורבי ודאי כשחזר בו מההיא דכתובות,

חזר בו גם מביטלו מבוטל,

והא דפסיק רב נחמן כרבי בביטלו מבוטל,

משום דאיהו פוסק בההיא דכתובות כחכמים.

**אין להקשות על רב נחמן לעניין יפה כח בית דין, בין חלוקת היתומים, שהוא ממונות, ולכן יש להם תוקף, לעומת ביטול הגט, שהוא איסור**

הגמרא הביאה את דעת רב נחמן, הסובר בשם עצמו, כי בשעה שבאו היתומים לחלוק בנכסי אביהן, בית הדין מעמידים להם אפוטרופוס, ובוררים לכל אחד מהם חלק יפה. ולכן מאחר ועשו האפוטרופסים חלוקה זאת מכוח הבית דין, הרי אפילו שיגדילו, שוב לא יוכלו למחות. וחלוקה זו שרירה וקיימת. ומאחר ורואים אנו כי רב נחמן כן מחזק את כח בית הדין, כיצד סבר במבטל הגט שלא בפני השליח, שהוא מבוטל.

עונה הגמרא שיש כאן חילוק יסודי בין שני המקרים, וממילא לא קשה מהאחד על חברו.

לגבי היתומים היה זה דין ממון, ומאחר וקיים הכלל של הפקר בית דין הפקר, שמשמעותו שהתורה נתנה כוח ביד חכמים להפקיר ממון של זה ולתת לאחר. בניגוד לכך, הביטול - הוא דין של איסור. שהרי מן התורה הגט בטל. וממילא אסורה האשה לעולם באיסור אשת איש. ולא הפקיעו החכמים את קידושיה, כדי ליפות את כח תקנתם. כי עם היות

## התוספות כפרשן השוואתי, מדגישים כי קיימות סברות שונות ומנוגדות כיצד ראוי לחלק

[התוס' מלמדים אותנו שלעיתים יש חילוק שונה ממה שנראה לנו כה טבעי. שמצד אחד יש לחלוק בין ממון לאיסור, אך מצד שני, מגיע גורם נוסף והוא האם היתה כאן טעות. שהרי אנו באים לייפות את כח בית הדין. ונכון שבממונות קל לייפות, מצד הפקר בית דין - הרי הוא הפקר. בעוד שלחלוק על איסור קשה יותר.

אלא כאן נכנס גורם חדש, והוא הטעות. כי בשעה שקיימת טעות, עם היו וזה כביכול "רק" ממונות, ויכולנו לייפות את כח הבית דין בכל מצב. הרי התורה אינה באה לייפות במקום שיש טעות ממשית. להיפך, מאחר ויש טעות, הרי הבית דין מאבד את כוחו, שאין לו מה להסתמך על טעות. ומאחר וכל אחד יכול למצוא את נקודת החילוק באופן אחר (ממון מול איסור או שהעיקר הקובע הוא טעות כנגד ללא טעות).

## ואי משום גלויי דעתא פלוגתא דאביי ורבא -

היינו לפי סברת אביי,

אבל רבא קאמר לעיל,

אטו לבשולי גיטא קבעי,

לקיומי תנאי קא בעי,

ולא פליג רבא הכא.

## מחלוקת אביי ורבא לעניין גילוי דעת בביטול הגט, כשהשליח אמר, שהגט נדחה

הגמרא מספרת על אדם בשם גידול בר רעילאי, ששלח גט לאשתו, אלא שהשליח בשעה שבא לתת את הגט, פגשה שהיא יושבת ואורגת, והיא דחתה אותו שיבוא למחרת, ובינתיים סיפר לבעלה את המעשה. הבעל הגיב ואמר ברוך הטוב והמטיב.

אלא שנחלקו אביי ורבא כיצד לפרש את המעשה. אביי למד, שעם היות ואנו רואים שגילה דעתו שאינו חפץ בשליחות הגירושין, מאחר ולא אמר בפירוש לבטל את הגט - הרי הגט אינו בטל. ולעומתו רבא אמר שיש להתחשב בגילוי דעתו אף להלכה למעשה, ואכן הגט בטל.

## ביטול הגט אצל רב שישת, וביאורו השונה על ידי רבא ואביי

רבא מביא ראיה לדבריו ממעשה שבו רב ששת כפה אדם לגרש בעל כורחו. אלא שהבעל אמר לעדים שחתמו על הגט, משמו של רב ששת, שהגט יתבטל. אמנם היה זה שקר, אך רבא הסיק מכך, שהטעם לכך שהוא שיקר, כי הוא אינו מעוניין בגט זה. ומאחר ורב ששת, כאשר שמע זאת, הכריח את הבעל לכתוב גט אחר, זאת אומרת, שעם היות ולא ביטל ממש, הרי רק נודע לנו גילוי דעתו, ובכל זאת הוצרך רב ששת שייכתב גט נוסף.

אמנם אביי למד אחרת. והרי רב ששת אינו יכול לבטל את הגט של אדם אחר, אלא רק הבעל. ולכן הוא מבאר, כי

כחמים תוקף לתקנתם יתר על המידה, ויהיה הגט מבוטל, עם היות וביטלוהו שלא כתקנת חז"ל.

## מקשים מגמרא בכתובות, בה אנו רואים כי החילוק של רב נחמן אינו קשור לממונות או לאיסור, אלא גופא בממונות, האם היתה כאן טעות מעל שתות

אנו רואים, כי בכתובות, הדיון הוא שרב נחמן (שהובאה דעתו בשם רב הונא בר חנינא). סובר שההלכה היא כחכמים, שמאחר וטעו הדיינים בשומא - מכרן בטל, בניגוד לרשב"ג הסובר שיש כוח יפה לבית דין, ולכן מכרם קיים. אלא שהגמרא מקשה על כך, שיש סתירה ממקום אחר, שבו הוא סובר שלא כדעת רבו שמואל, שאין הגדולים יכולים למחות. ומתרצת שההבדל הוא שבמקום בו לא טעו, כן מעניקים כח לבית הדין ולשומא, אף שהיה להם למחות לא על ערך הקרקע אלא על הרוחות, אך במקום בו היה טעות ממונית, הוא עצמו סובר שמכרן בטל.

## רב נחמן הוא לבדו המחלק בין ייפוי כח הבית דין רק בממון אך לא באיסור

עונים התוס', שיש לקשור את דעתו של רב נחמן, הסובר בשתי הסוגיות בהן נחלק רבי על רשב"ג (בין בביטול את הגט שלא בפני השליח, ובין בביטול את הגט רק בפני שליח אחד ולא בפני כל השליחים), להכריע כרבי. הרי רק הוא מחלק בין איסור לממון, לעניין ייפוי כח הבית דין.

## האריכות שאינה בכתב יד, ואינה בתוס' הרא"ש הושמטה

עיקר תירוץ התוס' הוא החילוק בין רב נחמן הנמחלק בין איסור לממון, ביחס לשאר אמוראים המדייקים מכך שרבי חזר ועשה כרשב"ג בממונא, כך חזר הוא בגט באיסורא, ולשיטתם אין לחלק. וכל מה שהתווסף אע"ג וכו' השמטתי, מאחר ואין את זה בכתב יד, וגם לא בתוס' הרא"ש, ולכן גם במהדורת עוז והדר העירו על כך, וכאן השמטתי.

## התוס' מציעים שעם היות והיה יכול להקשות על רבי, העדיף להקשות מרב נחמן על רב נחמן

במקום להעלות סתירה בפסקים של רב נחמן המקשה, היה יכול להעלות סתירה ברבי. שבכתובות - רבי חזר בו לעשות כרשב"ג, לומר מה כח בי"ד יפה. ובגיטין - רבי פוסק 'בטל מבוטל' ולא אומר מה כח בי"ד יפה. אלא המקשה העדיף להקשות על רבא שדיבר בשם רב נחמן.

## תירוץ נוסף, לחילוק בין ממון ואיסור לגבי כח בית דין

כאן אין אנו מייפים את כח בית הדין באיסורים, אולם בממונות, היכן שלא הבית דין קלקלו לעצמם כשטעו, אלא רק שהיתומים באים לערער על עצם חלוקת הירושה, אנו מייפים את כח בית הדין, ואינם יכולים לערער. אולם רבי, אינו מחלק ביניהם, וכמו שבשעה שהדיינים טעו בשומה הוא חזר בו, כך חזר גם לעניין איסור בביטול הגט.

אלא שרב נחמן יש לו דעה עצמאית, והוא סובר בכתובות כחכמים. ומה שהוא קיבל את דעת רבי, זה היה רק קודם שרבי חזר בו, ורבי עצמו סבר כחכמים. ולכך התכוון שאמר הלכה כרבי. ולכן נשאר רב נחמן בדעה, שרבי עצמו אינו מחלק בין ממון לאיסור.

זה מצד אונס, כבר למדנו את הדין, שאין אונס בגיטין. ואם נאמר, שיש כאן גילוי דעת, שרוצה בביטול הגירושין, הרי נכנסנו למחלוקת של אביי ורבא. וההלכה היא כאביי, משמע שאין גילוי דעת מועיל.

וכן במקרה דומה, שאמר שאם לא ישאנה עד ראש חודש אדר, וכשהגיע אמר, והרי התכוונתי לראש חודש ניסן. וגם כאן לומדת הגמרא ממה נפשך שהגט חל, הן מצד שאין אונס בגיטין, והן אפילו נאמר שגילה דעתו שיתבטל הגט, נכנסנו למחלוקת אביי ורבא.

**מה שנראה לנו בדברי בגמרא, אינם יכולים להיות כפשוטם, כי כאן לא מתקיימת המחלוקת בגילוי דעת בגיטין**

[התוס' מנתחים את המקרה הרביעי (והחמישי), ולמדים, כי הבנת האירוע שהוא שאלה בגילוי דעת, הוא רק לפי הבנת אביי בניתוח המקרה השלישי, של מעבר הנהר. כי רק אביי ראה את מה שצועק הגעתי, ניתח שכוונתו לגלות דעתו שאינו רוצה בגט, ואילו רבא למד שאין כאן כל גדר של ביטול הגט, אלא רק שאלה בתנאי. כלומר, התוס' חולקים על מה שהיינו חושבים בטעות שזה מה שהגמרא כותבת, אלא מצמצמים זאת במילת המפתח "היינו לפי סברת אביי". שהרי מאחר ולהבנת רבא, לא מתחיל כאן דיון על האם גילוי דעת בגט מועיל.

וזה חלק מגאונות התוס', להבהיר את המהלך, שאכן כאן כלל לא שנויה מחלוקתם בנידון, אלא זה מקרה לדוגמא של תנאי, ולא מצד גילוי דעת, שהרי אינו אומר מילה הקשורה לכך שאינו רוצה שהגט יחול, כמקרה הראשון, שאומר לשליח, טוב שלא נתת. ויש לברך על כך.]

[דף לד עמוד ב]

## וכל שום שיש לו -

**בסופסי גיטין של ה"ג כתוב,**

שצריך לכתוב בגט,

וכל שום וחניכה דאית לי ולא תראי,

משמע שלשון זה היו כותבין בגט,

**ואין נראה לר"ת,**

**דזימנין דאתי לידי תקלה,**

כשאינו לו אלא אותו שם הכתוב בגט,

ואין לו חניכה,

וכשכותב בגט וכל שום וחניכה,

**נראה זה הגט של אדם אחר,**

**שיש לו שם וחניכה.**

**לכך נראה לר"ת,**

וכל שום שיש לו דקתני במתני',

היינו כל שמותיו בפירוש,

מה שהבעל אמר זאת, אינו רק גילוי דעת בלבד, אלא זה עצמו היה מעשה של ביטול, ומה שנוקק היה לומר זאת בשם רב ששת, כי שליחיו של רב ששת היכוהו בכוח רב, ולכן עם היות ותלה את דבריו, כאילו הם נאמרו משמו של רב ששת, זה היה המידע עבורם, אלא בעצם להבנת אביי, אמירה זו, הינה מעשה ביטול של הבעל.

**ביטול הגט החוזר אצל רב יהודה - הוכחת אביי, ופרשנותו של רבא**

אביי לעומת זאת, מביא את הוכחתו ממקרה אחר. רב יהודה כפה לגרש את חתנו של האמורא של רב ירמיה ביראה, וביטלו הבעל, לאחר כתיבת הגט. אלא שכאן קרה מקרה כביכול משעשע. רב יהודה כופה אותו לתת גט שני, ושוב הבעל מבטלו, ונתן עצה לעדים בכתיבת הגט השלישי, שישומו באוונם חתיכת דלעת דקה, על מנת שלא יוכלו לשמוע את דברי הבעל, ויכתבו גט ויתנו לאשה.

כעת מדייק אביי מהמעשה, שהרי ברור לנו, כי גם הבעל מנסה בפעם השלישית לבטלו, והרי הם עצמם רואים את פעולותיו, כיצד הוא רץ אחריהם, ואף שאינם שומעים את גוף דברי הביטול, הרי ברור להם, כי במעשהו הוא מגלה את דעתו שאינו חפץ בגט. ואם כן, אם אכן גילוי דעת היה מועיל, גם לגט השלישי לא היה תוקף.

גם רבא היה נדרש לבאר כיצד מול הוכחה כה נחרצת של אביי, הוא יבאר את דבריו. ואז הוא מעמיד, כי העדים יכולים לפרש את מעשהו של הבעל בדיוק הפוך, שהוא מעודד אותם, כדי שיחלוף ממנו סוף סוף צער הגירושין.

אונס בתנאי בגיטין - האם ניתן ללמוד מכך שיש גם גילוי דעת, שהבעל אינו רוצה בגט?

הגמרא מביאה מקרה שלישי, שממנו מנסה אביי להוכיח בדבריו.

כאן יש מעשה ברור של נתינת גט, אלא שבעת המסירה הוסיף תנאי, שאם לא יגיע עד סוף שלושים יום, יחול הגט. אכן ביום האחרון, הוא בא על מנת לבטל את הגט, אלא שהיתה הצפה בנהר, באופן בלתי רגיל. או שלא היתה מעבורת באותה שעה להעבירו. והוא עומד וצועק, ואף כופל את דבריו לחיזוק, ראו שבאתי, ראו שבאתי. ושמואל הכריע, שאין הדבר נקרא ביאה לעיר, ולכן הגט חל, למרות היותו אונס.

אלא שכאן מדייק אביי דין אחר, זה ממש משקף את הכלל שהבעל מעוניין וגילה דעתו ברצונו לבטל את הגט, ואעפ"כ, זה אינו תופס. ואילו רבא יפרש, שמאחר ואינו בא על מנת להפקיע ולבטל את הגט, אלא רק רוצה להוכיח כי הוא עומד בתנאי לבטלו. ומה לעשות, הרי אכן לא התקיים התנאי, ואנו הולכים אחר התוצאה הסופית, אף שקרתה באונס.

**מקרה רביעי (והמישי) - ברצונו שהגט שאמר לארוסתו, שימתחייב לשאתה תוך חודש יתבטל, אלא שאינו עומד בתנאי**

הגמרא מביאה מקרה רביעי, נתן גט לארוסתו, עם תנאי שאן לא ישא אותה תוך שלושים יום, זה יהיה גט. ביום השלושים, אמר להם כי הוא טורח בצורכי החופה, וכעת הוא אונס מלשאתה, הגמרא מבהירה, מדוע חלים הגירושין. אם

לאחר שיש בעיה, הרי השלב השלישי הינו הצעת הפיתרון המתוקן "לכך נראה לרבינו תם". השלב הרביעי הוא להוריד את הדבר מעולם הסברא לעולם המעשה "ותיקן רבינו תם לכתוב בגט". השלב החמישי להביא תימוכין בצורה חיובית, שאכן כך ראוי. כדאמרין בגמרא. ועוד השלב הששי, להתייחס לקטע נוסף שלכאורה מעט שונה, ולהראות שאמנם אינו אחד לאחד כמו השיטה הוצעת על ידי רבינו תם, אולם בכל זאת "משמע קצת כפירוש רבינו תם].

### הנוסח של בעל הלכות גדולות, והבעיה שקיימת בנוסח זה

כתוב בטופסי גיטין של בה"ג דצריך לכתוב בגט כל שום וחניכה דאית ליה. כלומר פרשנות בעל הלכות גדולות, היא הוספה כללית של כל שם שיש לו. ורק ניתן דוגמא, כי מאחר ויש כאן שני מקומות שונים, הרי במקום אחד הוא נקרא מיכאל שלמה, ובשעה שעובר למקום אחר, הוא פשוט נקרא מייקל.

אלא כאשר יש אדם עם שם יחיד, הרי הגענו לכלל של כל המוסיף גורע, כי במקום לציין רק את שמו, הרי ההוספה כאילו באה ואומרת שאכן יש לו שם נוסף, שאם לא כן, המזה צורך היה להוסיף אותה? והרי הכל יודעים, כי לאדם זה אין חניכה אחרת נוספת, ויבואו ויאמרו, כנראה הגט הזה אינו בשבילו.

### הרעיון הוא לכתוב שמות מפורשים, של שני המקומות, ואז אין מקום לטעות, שאכן מדובר בו

ונראה לי, דהכי פירושו, לפי שתקנת רבן גמליאל הזקן היתה לבני אדם שהולכין ממקומם למקום אחר ומשנים את שמם, כי לפעמים בורחים מחמת ממון או מחמת מרדין, ואינם רשאים לגלות את שמם.

ותיקן רבן גמליאל הזקן, כשיגרשו נשותיהם שיכתבו איש פלוני וכל שום שיש לו. אלא שיבצעו את זה בצורה ברורה ומפורטת. אני פלוני שהחזקתי שמי כך במקום זה עם כל שם שיש לי כלומר אם יש לי שם אחר תהא מגורשת באותו שם. (ובכך גם עקפו את זה שמצד אחד הוא צריך זהות ברורה, אך מצד שני, הוא גם מעוניין להסתיר). ויש לכך ראייה, כדאמרין בגמרא, אחא בר הדיא, דמיתקרי אייה מרי.

### והוא דאתחזק בתרי שמי -

שאלו לר"ת,

על משומד,

שגירש את אשתו ולא נכתב בגט,

אלא שם של יהדות ולא שם של גיות,

והשיב ר"ת,

חלילה להזכיר שם דגיות בתורת משה וישראל,

והביא ראייה מדאמר בתוספתא (פ"ו),

גד ששינה שמו לשם עובדי כוכבים וגרש בו,

כשר בדיעבד,

וה"ה במומר,

דשם יהדות - כשר אף לכתחלה.

ותיקן ר"ת לכתוב בגט, אני פלוני דמיתקרי כך וכך, כדאמרי' בגמרא מרים דמיתקריא שרה, אחא בר הדיא דמיתקרי איה מרי, והא דקתני בגמ' בשמו שביהודה, ושם דגליל עמו, משמע קצת כפי' ר"ת.

### המשנה מתארת את הנהגת הכתיבה, מצד שמות הבעל והאשה שהשתנו, לפני ולאחר תקנת רבן גמליאל הזקן

בנוסח תורף הגט צריך לכתוב את שם האיש והאשה, ואת שם עירם. ולעתים יש לבעל ולאשה שני שמות, בשם אחד היו נקראים במקום מגוריהם הראשון, ולאחר זמן כשעקרו למדינת הים, שינו את שמותיהם. ומשנתנו עוסקת באופן שחזרה האשה למקומה הראשון, ושלח לה הבעל גט ממקומו שבמדינת הים.

בראשונה, היה הסופר משנה את שמו של הבעל, ואת שמה של האשה.

כלומר: היה כותב בגט את שמותיהם החדשים שבהם הם מכוונים במקום מגורי הבעל, שהוא מקום כתיבת הגט; ולא היה מוסיף את שמם הישן, שבו הם נקראים במקום נתינת הגט.

וכן היה משנה את שם עירו, ואת שם עירה! כלומר, היה כותב את שם עירם, כפי שהיא נקראת במקום כתיבת הגט, ולא כפי שהיא נקראת במקום נתינתו.

התקין רבן גמליאל הזקן שיהא כותב בגט: "איש פלוני [השם שבמקום הכתיבה], וכל שום [שם] אחר שיש לו".

וכן צריך לכתוב אצל שם האשה: "אשה פלונית, וכל שום אחר שיש לה!"

והתקין כן, מפני תיקון העולם! כי היות ובמקום נתינת הגט לא מכירים את האיש והאשה בשמות הללו, אלא בשמותיהם הקודמים, אם לא יכתבו אלא את שמם השני, יאמרו: אין זה גיטה, ולא נתגרשה מבעלה! ואם תנשא לאחר, יצא לעז על בניה, שהם ממזרים.

ועל ידי שמוסיף בגט את התיבות: "כל שום שיש לו", כבר לא יאמרו כן, ואף מי שאינו מכירו בשם זה, יבין שיש לו עוד שם.

### גם כאשר באים לתקן גדר בהלכה, מנוסח שיש אתו בעיות, וזאים את כל שלבי הלמדנות של התוספות

[הפלפלות של התוספות אינה מנותקת מההלכה. יש כאן אחריות מלאה בנושא כה נוגע למעשה. ובפרט בעניין שיש בו שיבוש. ולכן השלבים אמנם דומים לכל שאר התוספות. השלב הראשון, הצגת הדעה הראשונה, עליה הולכים לחלוק. השלב השני, הצגת הבעיה. "ואין נראה". ולא סתם באופן כללי, אלא להביא מקרה פרטי ממשי. שהרי מאחר ועלול להגיע לידי תקלה. כלומר מציאת מקרה, בו קיימת בעיה בשיטה זו. והוא מקרה נפוץ ביותר.

**אבל בתוספתא** עושה **מקום כתיבת הגט עיקר**,

וכן איתא התם,

יש לו ב' נשים אחת בגליל ואחת ביהודה,

גירש אשתו שביהודה בשם שבגליל,

ואשתו שבגליל בשם שביהודה פסול,

ואם אמר אני פלוני שביהודה,

עם השם שיש לי בגליל,

או שהיה במקום אחר,

וכתב אחד מהן כשר,

רשב"ג אומר,

אפי' כתב שם דיהודה בגליל,

ושם דגליל ביהודה כשר,

ומהתם נמי משמע,

דבמגרש בגליל אותה שביהודה מיירי,

והשתא בראשונה היה משנה שמו ושמה,

קורא שינוי מה שאינו כותב,

אלא שם אחד משני המקומות,

**לפי שאין מכירין בו** במקום אחר,

**ודומה להם שינוי** שמו ושמה,

וכן יש לפרש שם עירו ושם עירה.

והא דקאמר בהמגרש (לקמן דף פז:),

כתב חניכתו וחניכתה כשר,

וכך היו נקיי הדעת שבירושלים עושים כאן,

משמע **אפילו לכתחלה אין צריך לכתוב** שניהם,

אף על גב דגבי מרים שבסמוך,

ובירושלמי אמרינן דדוקא בדיעבד כשר,

צ"ל דנקיי הדעת שבירושלים,

היו שמותיהן ידועים וליכא לעז,

אי נמי **כשהשמות דומין זה לזה**,

**שהכנוי דומה לשם**,

לכתחילה **כשר אף בכינוי**.

**מדייקת הגמרא: רק כאשר ידוע לנו, כי יש לו יותר משם אחד, מחוייבים לכתחילה לכתוב וכל שם שיש לו**

אמר רב יהודה אמר שמואל:

שלחו ליה בני מדינת הים לרבן גמליאל: בני אדם הבאים משם לכאן [מארץ ישראל למדינת הים], ושמו של אחד מהם בארץ ישראל הוא "יוסף", וכאן קוראין לו "יוחנן", או ששם הוא נקרא "יוחנן", וכאן קוראין לו "יוסף":

היאך כותבין בגט את שמם, כשהם מגרשין את נשותיהן? האם כפי שהם מכונים כאן, או כשם שבארץ ישראל?

עמד רבן גמליאל והתקין:

שיהו כותבין "איש פלוני וכל שום שיש לו".

וכן יהו כותבין, "אשה פלונית וכל שום שיש לה" - מפני תיקון העולם!

אמר רב אשי:

וכתב חניכתו וחניכתה אמרי' לקמן דכשר, ופי' בערוך - אף על פי שלא נכתב שם מובהק, ובה"ג מפרש - מתני' דבפרק בתרא (לקמן דף פז:), וכך היו נקיי הדעת שבירושלים עושים, היינו שהיו כותבין כן חניכתו וחניכתה.

**והא דקתני** בברייתא דבסמוך,

**דאינה מגורשת,**

**עד שיכתוב** שם דיהודה ושם דגליל עמו,

**היינו דוקא,**

**דאיתחזק** בשני שמות בב' המקומות,

חד - **במקום** הכתיבה, וחד - **במקום** הנתינה,

דהא לא קתני היו לו שני שמות ביהודה,

או שני שמות סתם שיגרש בשני שמותיו,

אלא כשיש לו שני שמות,

אחד ביהודה ואחד בגליל,

דאז צריך לכתוב שניהם,

מקום הכתיבה ומקום הנתינה,

דאותן שבגליל - לא יכירו שם דיהודה,

ויאמרו שלא גירש,

ויוציאו לעז על בניה מן השני,

**אבל בהחזק** בשני שמות **במקום אחד,**

**כשר** בדיעבד **אפי'** באחד מהן,

**ואפי'** בחניכה.

**ומיהו לכתחילה** צריך לכתוב שניהם,

אפילו כתיבה ונתינה במקום אחד,

כדאמר בסמוך,

**רובא מרים ומיעוט שרה,**

**כותבים מרים, וכל שום שיש לה,**

משמע **דבחד מקום** - קרו לה הכי והכי,

וכן משמע בירושלמי על הך ברייתא,

דהכא מתני' **כשהיה ביהודה,**

**וכתב לגרש** את אשתו **שבגליל,**

או שהיה בגליל,

וכתב לגרש את אשתו שביהודה,

**אבל אם היה ביהודה,**

**וכתב לגרש** אשתו **שביהודה** כו',

הרי זו מגורשת,

אמר רבי יוסי הדא דתימא לשעבר,

**אבל לכתחלה** צריך לכתוב שניהם.

**והכא עושה** שם **מקום הנתינה עיקר,**

ושל מקום הכתיבה טפל,

כדקתני עד שיגרש אשתו שבגליל,

בשמו שבגליל ושם דיהודה עמו כו'.

## כל שינוי במקרה, ממש הופך את הדין, ולכן חייבים להבין היטב מהי המציאות ולמה ראוי לדמות אותה

[אחד מחידושי התוס', הוא לבאר את מה שהגמרא ביארה, ועל ידי שאנו מפרשים כיצד ראוי להבין בדברי הגמרא, הרי הכל מתבאר. וכך בעצם אנו מראים שיש מקרים שונים, וכל מקרה יש לו את הדין שלו. וכאן בעצם התוס' מבארים שלושה מקרים. ורק השלישי הוא כסוגיה בה אנו דנים. וכידוע שהלכה מורכבת משלושה חלקים, מה בדיוק המקרה, מה הדין ומה הטעם.]

וכך התוספות פותחים בצמצום דברי הברייתא למקרה מסויים. ומילת המפתח היא "היינו דווקא". וכאשר באים לפרש מקרה אחר, שהרי דינו של המומר אינו כאותה ברייתא, מאחר והוא דומה למקרה חדש. "אלא כשיש לו .. דאז צריך לכתוב .. דאותן .. לא יכירו ויוציאו לעז. אבל .. כשר בדיעבד אפילו .. ואפילו".

## לכתחילה ראוי לדייק ולציין את כל השמות, ואף להצמיד את המקומות לכינוי

כתיבת השם העיקרי ובתוספת השם הפחות חשוב הוא הראוי לכתחילה. כי כך בעצם משיגים מטרה כפולה. כן כל השמות הקשורים אל האשה נכתבים, ולא ניתן לשנות, אך מצד שני גם נותנים את המשקל הראוי לשם החשוב יותר. כי פעמים רבות, האדם נושא שמות שונים במקומות שונים, וכאשר מציינים את כולם, ובפרט שאכן כך גם קוראים לו, תוך ציון הצמדה שלהשם למקום בו הוא כך מכונה, הרי זה המדוייק ביותר, ובפרט שמיקומו של הבעל שונה ממיקומו של האשה, ושמו או שמה גם משתנים ביחס למיקום. אולם, כאשר זה מקום אחד עיקרי, ביתר קלות שגם שם יחיד יועיל.

## עם היות ויש שתי שיטות מה העיקר מקום הכתיבה או מקום הנתינה, מביא תוס' הרא"ש את המסקנה

ראוי להביא את דברי התוס' רא"ש שסיכמו את הויכוח שקיים. "והוא דאתחזק בתרי שמי. פירוש, שהחזק בשתי המקומות באלו שתי השמות, שידוע הוא שיש לו שתי שמות, אבל בני מקום זה אינם מכירים בשם שיש לו במקום אחר. הילכך, צריך לכתוב שניהם, דלא ליתי לידי קלקול, בין במקום הנתינה בין במקום הכתיבה כדפרישית לעיל, אבל לא אתחזק בתרי שמי, שאינם יודעים במקום הנתינה, שיש לו שם אחר במקום הכתיבה, וגם במקום הכתיבה אינם יודעים שיש לו שם אחר במקום הנתינה - אין צריך לכתוב וכל שום וחניכה דאית ליה. ואפילו אם יודע לנו אח"כ, שיש לו שם אחר במקום אחר - הגט כשר, דאין לנו אלא שם שהחזיק עצמו בו.

## הלימוד מנקיי הדעת בירושלים הוא לא רק על עצם הדין, אלא על מה נלמד מעצם היותם בדרגה זו

התוס' מדייקים, כי אם היו עושים כן נקיי הדעת שבירושלים, הרי זה רק בחינת חסידות. "ומשמע אפילו לכתחילה אין צריך לכתוב שניהם". ולא רק שעשו באופן המותר לכתחילה, כי בכך אין חידוש, אלא שאם חניכתו וחניכתה היה פסול אף בדיעבד, לא היו עושים לכתחילה נקיי

וחיוב זה לכתוב כן, הוא דוקא היכא דאיתחזק אותו אדם בתרי שמי [בשני שמות]! שידוע לנו כאן בשעת הכתיבה שיש לו שם נוסף במקום אחר. אבל אם אין מוחזק לנו שיש לו שני שמות, וכתבו בגט רק את שמו שבכאן, אף אם נודע לנו לאחר זמן שיש לו שם אחר, אין הגט נפסל בכך.

## התוס' רא"ש מבאר, כי יש לדייק את האופן שבו נגרים החיוב לכתוב שיש לו שם נוסף

פירוש, שהחזק בשתי המקומות באלו שתי השמות. שידוע הוא שיש לו שתי שמות, אבל בני מקום זה אינם מכירים בשם שיש לו במקום אחר. הילכך, צריך לכתוב שניהם, דלא ליתי לידי קלקול בין במקום הנתינה בין במקום הכתיבה כדפרישית לעיל, אבל לא אתחזק בתרי שמי, שאינם יודעים במקום הנתינה, שיש לו שם אחר במקום הכתיבה, וגם במקום הכתיבה אינם יודעים שיש לו שם אחר במקום הנתינה - אין צריך לכתוב וכל שום וחניכה דאית ליה, ואפי' אם יודע לנו אח"כ, שיש לו שם אחר במקום אחר - הגט כשר, דאין לנו אלא שם שהחזיק עצמו בו.

## כיצד ראוי לעשות במשומד - שאלה שנשאלה לרבינו תם

שאלה זו, רק מראה את המצוקה שהיתה בזמנו של רבינו תם, באשר שאלה מסוג זה רק מוכיחה, שכך היתה המציאות בזמנו, ולכן היו צריכים לדעת מה דעת התורה. וכאן בעצם יש לנו לראות כיצד המציאות היא בפני בני אדם, וכיצד היא המציאות במשקפיים של תורה. אנשים חושבים כי שם הוא תלוי באופן בו האנשים קוראים לך.

אבל מבחינת התורה, מה שקובע הוא השם היהודי, ואדרבא, רבינו תם כותב בתוקף, כי חלילה להזכיר שם של גוי בתורת משה. שהרי גט יש בו מעלה וקדושה, שנקרא ספר, וכתוב בו כדת משה וישראל. ועם היות ומדובר על מי שכעת הוא משומד, ואינו מקיים תורה ומצוות, ואף החליף את שמו, ובאה התורה ואומרת, מכיוון שיש לך שם יהודי, מבחינתנו הוא הקובע.

ומביא תימוכין מהתוספתא, אמנם אם היה גר מגרש בשם הגויי שהחליף, הרי זה כשר רק בדיעבד, אבל לכתחילה ראוי לתת את השם היהודי. (הכוונה היא שאם הגר, שהיה לו את השם של עכו"ם הקודם בטרם התגייר והחליף שם, אמנם הגט כשר).

## בדיוק כמו שניתן להוסיף, לכתחילה, על השם האמיתי גם כינויים בבחינת חניכתו וחניכתה, כל שכן שמו היהודי

מאחר והרי המומר שינה את שמו, הרי יש להשוות זאת לכינוי הצמוד לו, מה שנקרא חניכתו וחניכתה, שכתוב במפורש, שזה כשר. ולא עוד, שהבה"ג למד שכתובה עם הכינויים הללו, הוא לא רק בדיעבד, אלא נקיי הדעת הירושלים עשו זאת לכתחילה. והחידוש כי שם העכו"ם שיש לו, לא נחשב כלל לגבי גירושין, שהרי גוי אין לו גדר דיני גירושין. וניתן לבאר זאת בשני אופנים, הן מצד שהשם יהדות הינו בחזקתו הראשון, עד שכל ישראל כך קוראים לו. והן מצד שברור לכולם, כי היה לו שם יהודי לפני שנהיה מומר, ולכן אין לעז לכתוב שם זה.

שבמקום שבועה, תהא האלמנה נודרת ליתומים כל מה שירצו! שיבחרו להם היתומים דבר שיקשה עליה לעמוד בו, כגון מיני מזון, ויחייבו את האשה לידור: "קונם מיני מזונות עלי, אם נהניתי מכתובתי" -

ובכך תהא גובה את כתובתה! לפי שאינה חשודה לעבור על נדרה, ולא היתה נודרת דבר קשה כל כך, אם לא שהאמת דבריה, שעדיין לא גבתה את כתובתה.

### מקשים התוס', שיש לנו חזקה שהכתובה לא נפרעה בחייה, דבר הגורם שאפילו מיתומים ניתן להיפרע ללא שבועה כלל

מטרת השבועה, שהיא באה לאשר ולהוכיח את דבריה. ובפרט שלשון המשנה היא "אין .. אלא", שמשמע שהדבר הוא לעיכובא, ולא קיימת דרך אחרת. (וכל תקנת רבן גמליאל הזקן, מאחר שהשבועה מנעה לבצע את העברת הכתובה לאשה. אולם, לכאורה, מאליה עולה השאלה, וכי היינו בספק שהיא כן קיבלה את כתובתה?

והרי כלל נקוט בידינו עם תוקף של חזקה, שאם יש לאדם חוב, שהוא נדרש לפרוע בתאריך מסויים, לעולם, לא יתנדב לפרוע את החוב קודם הזמן. ואין זו רק סברא הגיונית ביותר, אלא הם דברי ריש לקיש, שהם מקבלים תוקף הלכתי, שההלכה בעניין זה כמותו. ומאחר ויש כאן גדר של חזקה, הרי כאילו הדבר כה ברור ומוצק, עד שהדבר מתבטא מבחינה הלכתית, שניתן יהיה לגבות את החוב מהיתומים אף ללא שבועה.

ואף כאן, כתובה ניתנת או שמתגרשים או שמתים, אך לעולם לא מעניקים סתם את הכתובה, ומדוע באה המשנה ורצתה שרק כך ולא אחרת יהיה הדבר על ידי שבועה? (וכל התקנה היא מאחר והיה קושי בכך, באו רק לעקוף את הקושי, אבל לא שאמרו שמלכתחילה אינה מחוייבת כלל להישבע).

### גופא, הגמרא בבא בתרא מביאה מחלוקת אמוראים לגבי עניין האם אדם פורע תוך זמנו

אמר ריש לקיש: הקובע זמן לחבירו, ואמר לו פרעתיך בתוך זמני - אינו נאמן, ולואי שיפרע בזמנו. אביי ורבא דאמרי תרוייהו: עביד איניש דפרע בגו זימניה, זימנין דמתרמו ליה זווי, אמר: איזיל איפרעיה כי היכי דלא ליטרדן. והכוונה היא, כדי שלא יטרדיני. אם יגיע זמן הפרעון ולא יהיו לי אז מעות עבורו. (כלומר קיימת גם סברה שונה, שאדם מעוניין להיפטר מחובותיו. אלא שהגמרא מכריעה כדעת ריש לקיש להלכה).

והלכתא, וההלכה היא כריש לקיש, שהטוען פרעתיך 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 עביד איניש דפרע בגו זימניה, אין אדם עשוי לפרוע בתוך זמנו, לכן גובה הוא בלא שבועה.

הדעת באופן שעשו, מכיוון שיש לחוש למכשול. ומכאן זאת הוכחה, שגם באופן האחר, לכל הפחות בדיעבד כשר.

ולכן אין להקשות, שהירושלמי סובר שרק בדיעבד כשר חניכתו וחניכתה. אלא מעמידים התוס' שיש לתרץ באחד משני אופנים. או שאפילו שמדובר בכינוי, היה לכך את אותו התוקף בדוגמת שם, מכיוון שהיו ידועים, וממילא אין לעז אף בכינוי. או שהכינוי הוא שם הקרוב מאוד לשם, כעין מגדי לגבי מענדל, שאז לכתחילה ניתן להסתפק אף בכינוי בלבד.

### אין אלמנה נפרעת מנכסי יתומין אלא בשבועה -

וא"ת,

**והא לא ניתנה כתובה ליגבות מחיים,**

ואמר ריש לקיש בפ"ק דבבא בתרא (דף ה.),

**חזקה אין אדם פורע בתוך זמנו,**

ואמרינן התם **הלכתא כוותיה,**

ואפילו מיתמי ליפרע בלא שבועה,

וי"ל,

**דנהי מילי ב"ח,**

**אבל אלמנה דאית לה בתנאי בית דין,**

**מתמיס לה צרי - אפי' בתוך זמנה,**

**כדאשכחן בפרק הנושא (כתובות דף קב:),**

**דחיישינן בבנותיו טפי לצררי מבנות אשתו,**

**משום דכיון דאיתנהו בתנאי ב"ד,**

אתפסינהו צררי,

וא"ת,

**הא דפריך בגמרא,**

מאי איריא אלמנה כו',

**לימא דנקט אלמנה,**

**אף על פי שהוא תוך זמנה,**

וי"ל,

דטפי ה"ל לאשמועינן,

בדבר שאינו תנאי ב"ד,

כגון בבעל חוב לאחר זמנו מבאלמנה,

**אף על גב שהיא תוך זמנה,**

**כיון דאית לה בתנאי בית דין.**

### המשנה לומדת, כי אלמנה נפרעת את כתובתה מהיתומים דווקא בשבועה

אין אלמנה נפרעת מנכסי יתומים את כתובתה, אלא בשבועה שלא נתקבלה כלום מאביהם בשביל כתובתה.

ואולם נמנעו בית דין מלהשביעה משום חומר איסור שבועה, והיו נמנעים מלהגבות לאשה כתובה; לפיכך התקין רבן גמליאל הזקן:

בית דין, אין לנו לחוש שמא הוא התפיס לבת אשתו צרורות כסף כדי להבטיח את קיום הבטחתו.

**הגמרא ממשיכה, כי עצם הכלל של לא להיפרע מיתומין ללא שבועה, כלל אינו קשור לכתובה, אלא מעצם החוב**

על מנת להתייחס לשאלה השנייה שהתוספות מעלים, יש להקדים לא רק את דברי המשנה, אלא גם את דברי הגמרא.

שנינו במשנה: אין אלמנה נפרעת מנכסי יתומים אלא בשבועה:

והוינן בה: מאי איריא "אלמנה" בדוקא? והלא אפילו כולי עלמא [שאר בעלי חוב], נמי אין גובין מיתומים בלא שבועה!?

דהא קיימא לן: כל בעל חוב הבא ליפרע מנכסי יתומין את חוב אביהם, לא יפרע מהם אלא בשבועה שעדיין לא נפרע חובו.

ומשנינן: אין הכי נמי, שכן הוא הדין בכל בעל חוב, אלא שאלמנה איצטריכא ליה לתנא להשמיענו, שאף היא צריכה שבועה; ומשום דסלקא דעתין אמינא [היה עולה בדעתנו לומר]:

משום חינוא - של האנשים בעיני הנשים - אקילו רבנן גבה דאלמנה שלא תצטרך לישבע.

כלומר: כדי שישאו האנשים חן בעיני הנשים, ויסכימו הנשים להנשא להם, יש להקל עליהן לגבות את כתובתן לאחר מות בעליהן, ולפוטן מן השבועה.

קא משמע לן משנתנו, שאף האלמנה בכלל חיוב שבועה זו.

**מתוך הקושי של הגמרא מדוע אלמנה - התוספות מהפכים בשאלתם, עצם הבעיה היא החילוק**

נכון שגם שאר בעלי חוב אינן נפרעים מהיתומים ללא שבועה, אבל אולי המטרה להזכיר דווקא אלמנה, שעם היות שהיא בתוך זמנה. יש לנו מקום לסבור כי בכל זאת העביר לה הבעל כספים. ולכן בכל זאת יש כאן חידוש שהיא צריכה להישבע.

**החשש הדי-וודאי שהאלמנה קיבלה מקצת החוב בחיי בעלה, מכריח אותנו לא להוציא כספים מהיתומים, בלא שיבועה**

מתרצים התוס', דהא מילתא דפשיטא, כיון דאית לה בתנאי בית דין, חיישינן לצררי כמו לבעל חוב לאחר זמנו. (זאת גירסת תוספות הרא"ש, שמשמע ששניהם שווים). אבל לגירסתנו "טפי הוה לי לאשמועינן", כלומר, שהחידוש שאמנם אנו מבינים למה בעל החוב נדרש להישבע.

ונמצא כי התירוץ מהפך את החשיבה, כי מאחר ובעל החוב לאחר זמנו, יש לנו מקום לחשוש כי אכן האב שילם לו את חובו, ולכן עליו להישבע. אבל באלמנה, החשש גדול יותר מכיוון אחר, שמסר לה ממון בחייו לפירעון החוב. כי עצם היותה במסגרת תנאי בית דין, הרי הסיכוי שנתן לה גבוה יותר. ואם אנו בטוחים שניתן כבר לאלמנה, אנו נדרשים להגן על היתומים, שיגבו מהם שלא כדין, וההגנה היא על ידי הדרישה של חובת השבועה מהאלמנה.

**התוס' מחלקים על פי העיקרון, שתנאי בית דין גורם לבעל החוב התייחסות שונה, שאפילו מצמצם את החוב בתוך הזמן**

[התוס' משתמשים באחד היסודות הלמדניים של חילוק. הקושיא מריש לקיש שכן ההלכה היא במקומה. אכן בעל החוב אינו נדרש להישבע גם כאשר הוא מוציא ונפרע מהיתומים. ומאחר וכאן יש סתירה, כי בניגוד לכך, האלמנה כן צריכה להישבע. הרי החילוק מראה כי בכלל מדובר בשני עניינים שלא ניתן להשוות ביניהם. ומילות המפתח הינן "דהני מילי .. אבל".

מצד אחד אנו מצמצמים את הציור של ריש לקיש, שהוא נוגע רק לבעל חוב. ומצד שני אנו מחלישים את כח האלמנה, ומוכיחים כי יש בהחלט סברא, שהבעל עם היותו לא מחוייב ליתן לה בחייו את הכתובה, בכל זאת הוא מדעת עצמו בחר לעשות כן, אף בחייו. מה שלבטח לא עשה כן ביחס לבעל חוב.

כלל נוסף בתוספות, שלעולם, אין אנו נשארים רק בעיקרון הסברא, אלא מביאים ראייה ממשית התומכת בסברא. אנו מביאים גמרא מפורשת, "כדאשכחן בפרק הנושא (כתובות דף קב:), דחיישינן בבנותיו טפי לצררי מבנות אשתו, משום דכיון דאיתנהו בתנאי בית דין." יש לנו חשש ממש, שאכן האב העניק לבנותיו, וכל זאת מהטעם שהחייב לכלכלם הוא תנאי בית דין].

**הגמרא מבארת, כי מאחר והכלל של הזנת בנותיו הוא מצד תנאי בית דין, אנו חוששים שהאבא שמר כספים עבודן עוד לפני שחל החיוב**

הגמרא בכתובות אומרת חילוק אחר בין מזון הבת ומזון בת אשתו -

אלא כך יש לחלק ביניהם: איהי, בת אשתו, דליתא שאיננה נכללת בתנאי בית דין, שתקנו חכמים שהאב יזון את בתו - מהני לה קנין של הבעל להתחייב במזונותיה.

אבל בנות של הבעל מאשתו, דאיתנהו שהן ניוזנות בתנאי בית דין - לא מהני להו קנין להתחייב במזונותיהם.

ותמהינן: כיצד יתכן שלבנות עצמן לא יועיל הקנין לגבות מנכסים משועבדים? וכי בגלל שחייבוהו חכמים את האב במזונות בנותיו בתנאי בית דין - מגרע גרעי הבנות, עד שלא יכול אביהן לעשות קנין לחיובן כדי שיוכלו לגבות מנכסים משועבדים!?

ולכן מביאה הגמרא הסבר אחר: אלא, בנותיו שאינן גובות מזונותיהם מנכסים משועבדים אפילו אם עשה אביהן קנין להתחייב, היינו טעמא:

כיון דאיתנהו בתנאי בית דין - שחיוב 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



**להשביעה.**

וכאן ההיפוך מראה, כי לא לפי שניסינו להחליש את כל עצם דין השבועה באלמנה, אלא להראות, כי אכן השבועה היא ראויה, אך מצד הפוך לגמרי. ומתוך חידוש זה אנו שונים בתחילה דווקא את דין האלמנה, שיש בזה חידוש לעומת בעל החוב.

**בסיפא - כלומר בגמרא, מובא כי באלמנה קיים חשש מיוחד, שתורה היתר לעצמה לפדות פעם נוספת את כתובתה**

אלמה [למה] אמר רבי זירא אמר שמואל:

לא שנו במשנתנו, שאין משביעין אלא נודרת היא במקום שבועה, אלא באלמנה. אבל גרושה שבאה לגבות את כתובתה מהיתומים לאחר שמת המגרש, משביעין אותה שלא נפרעה מאביהם בחייו, ואין די לה בנדר.

ומשנינן: אלמנה שאני! ודוקא בה חיישין שתשבע לשקר, ומשום דבההיא הנאה דקא טרחה קמי דיתמי [היות וטרחת היא עבור היתומים], אתיא לאורוויי היתרא [תבוא היא להורות היתר לעצמה], ולהשבע שלא נפרעה את כתובתה, אף שכבר נפרעה.

ומשום שתאמר בלבה: שאותו ממון שכבר נפרעה, אינו עבור פירעון הכתובה, אלא הוא שכר טרחתה ביתומים.

והיות והוראת היתר זו אינה שייכת אלא באלמנה, לכן נמנעו מלהשביעה, והתקינו לה שתהא נודרת ליתומים; אבל גרושה שמתחילה אין לחוש שתורה היתר לעצמה, לא הקילו בה חכמים שתידור ותטול את כתובתה, אלא הרי היא נשבעת ליתומים כעיקר הדין, ואז נוטלת היא את כתובתה.

**אלמנה איצטריכא ליה -**

**וא"ת,**

**אלמנה נמי תנינא** בהכותב (כתובות דף פז.), הנפרעת מנכסי יתומים, לא תפרע אלא בשבועה

**וי"ל,**

דאיכא לאוקמא בגרושה,

**אף על גב** דבכתובות פ' אלמנה (דף צז:), אמרינן דגרושה נמי בעי חן,

**מ"מ,**

לא שמעינן מינה אלמנה,

דגרושה נהי דאיכא חינא,

הויא אחר זמנה,

אבל אלמנה אית בה תרתי,

דתוך זמנה ואיכא נמי חינא,

**ועוד,**

**דדרך תנא להשמיענו,**

**כשארין צריך להאריך בשביל כך יותר,**

**אף על פי שכבר השמיענו במקום אחר,**

**כדאשכחן,**

בריש ברכות (דף ב.) ובשאר דוכתי.

**מאי איריא אלמנה אפי' כ"ע נמי -**

**ואי משום דבעי למיתני סיפא,**

דנמנעו מלהשביעה,

**הוה ליה למיתני,**

אין נפרעין מנכסי יתומים אלא בשבועה,

ונמנעו מלהשביע את אלמנה,

**ומשני,**

אלמנה איצטריכא ליה,

**והוי חידוש** באלמנה **ספי** מבבעל חוב,

**ולכן נקט רישא נמי** באלמנה.

**הגמרא תמהה מדוע הדגישה המשנה את האלמנה,**

**שהצריכה להיפרע מהיתומים בשבועה - והרי גם בעל**

**חוב נפרע מהם רק בשבועה**

שנינו במשנה: אין אלמנה נפרעת מנכסי יתומים אלא בשבועה:

והוינן בה: מאי איריא "אלמנה" בדוקא? והלא אפילו כולי עלמא [שאר בעלי חוב], נמי אין גובין מיתומים בלא שבועה!?

דהא קיימא לן: כל בעל חוב הבא ליפרע מנכסי יתומין את חוב אביהם, לא יפרע מהם אלא בשבועה שעדיין לא נפרע חובו.

**מקשים התוס' מהגמרא, שאם זה דווקא שנמנעו להשביע את האלמנה, אלא אז לא היינו משאירים ללמוד שבועה רק ממנה**

[אחד הכלים החזקים בלמדנות הוא ההיפוך. מצד שאלת הגמרא, אנו רואים כי הגמרא בחרה ללמוד חובת שבועה לנפרע מנכסי היתומים דווקא מאלמנה. כלומר, מה שהמשנה בחרה ללמוד דווקא ממנה דין זה, מחייב לומר, שיש סיבה טובה, ושיש חידוש באלמנה אף לגבי בעל חוב, שגם הוא מחוייב בשבועה במצב שבא להיפרע מהיתומים. ואלמלא שהמשנה היתה לומדת באלמנה, היינו טועים לומר, שכלל אין לחייבה בשבועה.

אולם כאן מגיע ההיפוך, שבכלל הגמרא לומדת בהמשך, כי כלל לא ניתן להשביע את האלמנה, וזאת מאחר ואנו חוששים שתישבע לשקר. (ופי שנביא את הגמרא בהמשך). כלומר אנו באים נמחלישים את האלמנה. אלא דוחים התוס', שאם כלל לא ניתן להשביעה, כל לשון המשנה היה צריך להיות ממוקד בדין שאין נפרעין מנכסי יתומים אלא בשבועה, ועוד לציין, שנמנעו מלהשביע את האלמנה. ולא שמקור הדין יהיה דווקא ממנה.

ואכן בתירוץ הגמרא, אנו לומדים כי אכן היה מקום לסבור שכלל לא נדרש להשביע, והוא מצד שתרצה להתחתן, ולא תחשוש שממילא לא תקבל את כתובתה. ואם אנו שמים עליה כל מיני מכשולים, התוצאה תהיה שהיא תישאר בלא כתובה. ואז אנו היינו סוברים, שבגלל חן זה שיהיה לה על בעלה, אכן לא נדרש

ואכן הגמרא תמדה, שהמשנה דנה גם על אלמנה מן האירוסין, שבאה רק לפדות את כתובתה. ואחד הטעמים שהובאו, בשם עולא, שזה משום חן, שהנשים לא תחשושנה להתחתן, מכיוון שידעו שאם תזדקק לכתובתה, לא יערימו עליה מכשולים, אלא תוכל לפדותה בקלות. אלא שלכאורה טעם זה אינו מועיל בגרושה.

ועונה על כך הגמרא, כי האשה בבואה להתחתן מחשבת שעלולה היא להגיע גם למצב זה, ואם לא תדע שגם אז תקבל את כתובתה, לא ימצאו בעיניה הגברים חן, ולא תרצה להינשא.

אולם כאן באים התוס', ומשווים, שאין שני המצבים הללו שווים. (במבנה הקבוע של "אע"ג .. מכל מקום"). שבאלמנה פרט לנשיאת החן, יש סיבה נוספת, שהייתי סובר להקל, כי זה בתוך זמנה. שהרי אלמנה לא נתחייב לה עד לאחר מיתה - לא הוה חיישינן כיון דאיכא חינא.

ומשמעות תוך זמנה, שבגרושה משביעין אותה, שלא קיבלה אחר הגירושין ולפני המיתה, ולכך זה נקרא - אחר זמנה. ואילו האלמנה, משביעין אותה שלא קיבלה לפני מיתתה, שזה היה לפני הזמן שהיתה ראויה לקבל.

**תירוץ שני, המקרים בהם בכל זאת, כן מותר לתנא לשנות דבר שכבר נאמר במקום אחר**

התוס' מציגים שיש כאן שתי אפשרויות. ואם היינו מנסים לחסוך ולא לכתוב "אין אלמנה נפרעת", הרי בכל זאת היה לנו לומר "אין נפרעין מנכסי יתומים אלא בשבועה, ונמנעו מלהשביע את האלמנה". ומאחר ואין אריכות בלשון המשנה, לא מפריעה לנו העובדה, שאת אותו החידוש כבר השמענו אותו גם במקום אחר.

ומעירים התוס', שזה דרך המשנה לדבר בסגנון זה, ולפיכך מביאים אף דוגמא לדבר. שמשמיע לנו התנא כי הערב שמש מועיל לאכול בתרומה, עם היות וזו משנה מפורשת בסדר טהרות. והתוס' רא"ש מנה כאן ארבע דוגמאות, מה שמוכיח שזה אכן רגילות התנא לשנות כן.

[דף לה עמוד א]

**לא היו ימים מועטים -**

וא"ת,

**ומאי טעמא איענש,**

**הא אמרינן בפ"ג דשבועות (דף כו.),**

**האדם בשבועה פרט לאנוס,**

כדרב כהנא ורב אסי,

דמר משתבע הכי אמר רב,

ומר משתבע הכי אמר רב,

וכי אתו לקמיה דרב,

ואמר כחד מינייהו,

אמר ליה אידך,

ואנא בשקרא אישתבעי?!

ואמר ליה: **את לבן אנוס,**

**תירוץ הגמרא, כי החידוש לחייב אלמנה להישבע בעת גביית החוב מהיתומים, אפילו שהיה לנו מקום לפוטרו, מגדר חן**

הגמרא תמדה, מדוע המשנה למדה כי אין האלמנה נפרעת מנכסי היתומים, אלא דווקא בשבועה. והרי כל שאר בעלי החוב נשבעים. ולשם כך מתרצת הגמרא, שהיתה לנו סיבה מיוחדת, שהיה לנו מקום לסבור שמא לא חייב את האלמנה בשבועה. שאנו משחדים את הנשים להינשא לבעליהם, ולא לחשוש שלא יקבלו את כתובתן, ומוותרים להם על השבועה. לא שיש כאן שוחד ממשי, אלא מניעה שמא הדבר עלול להגביל את רצונן להתחתן. ובסך הכל אנו רוצים לתת להם את הכתובה שאכן מגיעה להם, ובכך לחזק את מעמדן כנגד היתומים. ולפוטרו משבועה.

**מקשים התוס', כבר בגמרא אחרת למדנו חיוב האלמנה להישבע, ומה הצורך לומר זאת מחדש כאן**

[אחד היסודות של התוס', בהיותו פרשן שגלגל את כל הש"ס, שמאחר וקיים לנו הכלל, כי אין טעם לכפול מה שנאמר במקום אחר. הרי אינו מובן מדוע כאן המשנה מדברת על אלמנה, הצריכה להישבע בעת שנפרעת מהיתומים, והרי גמרא מפורשת בכתובות הנפרעת מנכסי יתומים, לא תפרע אלא בשבועה. ומילת המפתח "נמי תנינא".

ושני תירוצים בדבר, האחד, בכלל המקרה השני אינו מדבר על אלמנה, אלא דווקא על גרושה. כלומר כאן אנו משתמשים בכלי של העמדה, המצמצמת את מה שנאמר בכתובות לא לאלמנה אלא לגרושה ומילת המפתח "דאיכא לאוקמי".

התירוץ השני, שהוא תירוץ חזק, שמלכתחילה אין מקום לשאלה זו. כלומר, מאחר והתנא לא מאריך, לא מפריעה לו העובדה שעניין מסויים כבר נשנה במקום אחר. "דדרך תנא להשמיענו, כשאין צריך להאריך בשביל כך יותר, אף על פי שכבר השמיענו במקום אחר, כדאשכחן." כלומר, לא רק סברא, בפרט שהיא נשמעת הגיונית, אלא תמיד יש להוריד אותם לדוגמא מעשית, שמוכיחה זאת.].

**תירוץ ראשון, הגמרא בכתובות דנה בעניין אחר, גרושה, וממילא אין כפילות**

עם היות והעמדנו כי הגמרא בפרק הכותב, הדנה באלמנה הנפרעת מנכסי יתומים, ושם ביארנו כי מדובר לא באלמנה, כי אם בגרושה. הרי יש להקשות שטעם של נשיאת חן, שעיקרו הוא באלמנה, יכול להיות גם בגרושה. אלא שקושיה זו שמביאים התוס' הינה רק בבחינת אפילו, כיוון שאכן יש בכל זאת הבדל תהומי בין החן של גרושה ולבין החן של אלמנה, שבאלמנה יש גם עניין נוסף.

**עם היות וגם הגרושה יש בה את הטעם של לא להקשות עליה מצד חן, הרי לעומת זאת זה לאחזר זמנה**

הגמרא בפרק אלמנה מבארת כי האלמנה מוכרת לכתובתה ולמזונותיה, ואינה נצרכת להשיג לשם כך בין דין מומחין.

לימים, בא בעל הדינר, ואמר לה: הבי לי את דינרי!  
אמרה ליה: יהנה [יועיל להמית] סם המות באחד מבניה  
של אותה אשה [על עצמה נתכוונה], אם נהייתי מדינרך כלום!  
כלומר: נשבעה לו בחיי בנה, שלא שלחה יד בפקדונו.

אמרו: לא היו [עברו] ימים מועטין, עד שמת אחד מבניה  
של אותה אלמנה.

וכששמעו חכמים בדבר, אמרו: מה מי שנשבע באמת, כל  
כך חמור דינו, הרי שהנשבע על דבר שקר על אחת כמה  
וכמה, שעונשו חמור מאד!

ולפני שמסיימת הגמרא את הנידון שהתחילה בו, לפרש  
את טעם משנתנו על פי דברי רב כהנא, מבארת הגמרא את  
המעשה:

מאי טעמא איענשה? והלא אמת נשבעה, ולא נהנתה מן  
הדינר, שהרי נתנתו לעני.

ומשנין: לא אמת דיברה, שהרי נהנתה מהדינר, בכך  
דאישתרשי [נחסך] לה מהבצק מקום הדינר! שאם לא הדינר,  
היתה צריכה למלאות את הפת בעוד בצק, ואם כן הרי נהנתה  
מן הדינר, ונמצא שנשבעה לשקר.

ואכתי הוינן בה: ואם כן, מאי אמרו חכמים: "מה מי  
שנשבע באמת כך"? והלא שבועת שקר נשבעה?!

ומשנין: הכי קאמר: כמי שנשבע באמת כך, הנשבע לשקר  
במזיד על אחת כמה וכמה! שהרי אף שנשבעה לשקר, הרי  
היא דומה למי שנשבעת אמת, ומשום ששוגגת היתה.

**התוס' פותחים בשאלה, שלכאורה הרי זו שבועת אונס -  
ואם כן מדוע בכלל נענשה**

לכאורה, הגמרא כאן, המספרת שלא רק שנענשה, אלא  
שהעונש היה ממש מזעזע, היא כנגד גמרא מפורשת, ועוד  
במסכת שבועות, שהיא הגמרא הקובעת בדיני שבועות (וכפי  
שאנו מביאים בהמשך), שלא היה מקום כלל להיענש.

**סוללת קושיות בהכרח מביאה אותנו לגלות עומק חדש  
בכל הסוגיה, כי כל הסיבות היו לפוטרה כליל מעונש**

[ושוב, מאחר וזו קושיה כה חזקה, ולא זו בלבד,  
אלא שהתוספות בונים כאן סוללת קושיות: 1. נגד  
גמרא מפורשת, 2. בביטוי ליבך אנסך, משמע שפטור  
מכלום, לא רק מקורבן אלא גם מעונש. 3. הלשון  
שבועות שגגות מותרות, והרי היתר הוא לגמרי, שאין  
כלל עונש. 4. בשעה שהלשון פוטר לגמרי, הכוונה לא  
רק שאין קרבן ומלקות, אלא אפילו עונש לא קיים].

מה שמראה, שלכאורה, זה לא הגיוני כלל על עצם  
העונש. הרי ברור לנו כי תהיה תשובה על כך, מה  
שיגרום לנו להבין מה החילוק. שבכל זאת, כאן הגיע  
לה עונש, ולא סתם, אלא עונש כה קיצוני וחמור.

ואכן התשובה מגיעה, כי מי שאינו משיב פיקדון  
בהכרח יגיע לידי שבועה. ועל כן, היה עליו לשומרו  
באופן הרבה יותר משמירה רגילה. כי חומרת השבועה  
מכריחה אותו להגביר, שהשמירה תהיה באופן דקדקני  
יותר.

**ולכא למימר דלא ממעט קרא התם,  
אלא למפטר מקרבן - אבל עונש איכא,**

כדאשכחן בפ"ב דנדרים (דף יז.),

גבי נשבע לבטל את המצוה,

דמיבעי לן תרי קראי,

חד למיפטריה מקרבן וחד למיפטריה מלאו,

[והכא דליכא אלא חד קרא למיפטריה מקרבן],

אבל עונש דשבועת שוא איכא,

**דהא לבך אנסך משמע,**

ולא נשבעת לשקר.

**ועוד דבפ"ג דנדרים (דף כה:),**

מייתי דרב כהנא ורב אסי אשבועות שגגות,

דתניא בגמרא,

כשם שנדרי שגגות מותרות,

**כך שבועות שגגות מותרות,**

ומפ' שבועות שגגות כדרב כהנא ורב אסי,

**דמשמע דמותרות ואפי' עונש ליכא,**

**ולא דמי** לנשבע לבטל את המצוה,

**דאיכא עונש שבועת שוא,**

דהתם מיבעי לן ב' קראי,

אחד למיפטר שוגג מקרבן,

ואחד למיפטר מזיד ממלקות,

**וכשפטור שוגג לגמרי,**

**פטור מעונש ומקרבן,**

וה"ה,

גבי האדם בשבועה, פרט לאנוס,

**דפטור לגמרי.**

וי"ל דהכא גבי פקדון,

**הוה לה להזהר יותר לשמרו היטב,**

**דהוה לה לאסוקי אדעתא,**

שתבא לידי שבועה.

**הגמרא מביאה את המקרה המזעזע עם שבועת  
האלמנה, שגרמה לפטירת אחד מילדיה**

(עם היות שהסברא שנמנעו להשביע את האלמנה, בגלל  
סיפור זה נדחה, אלא עלינו להבין את דברי הגמרא, ואת דברי  
התוס' הנסובים על כך).

שנינו במשנה: נמנעו מלהשביעה:

והוינן בה: מאי טעמא נמנעו מלהשביעה?

אילימא משום דרב כהנא, דאמר רב כהנא, ואמרי לה [יש  
האומרים שאת השמועה הזו] אמר רב יהודה אמר רב:

מעשה באדם אחד, בזמן של שני בצורת, שהפקיד דינר זהב  
אצל אלמנה, והניחתו האלמנה את הדינר בכד של קמח,  
וכשבאה ללוש בצק מקמח זה, שכחה שהדינר בתוכו, ואפאתו  
בפת, ונתנתו לעני עם הפת.

ידענו שאף אינו עובר בלאו ד"לא יחל דברו", שהרי המיעוט נאמר בפרשת קרבן שבועת ביטוי.

וחד קרא - "לא יחל דברו" אבל מיחל הוא לחפצי שמים - למיפטריה מן לאו דשבועה, דהיינו מ"לא יחל דברו".

### **משמעות ששבועות שגגות מותרות - שזה בהיתר, ואין בו כלל גדר עונש, וכל שכן קורבן**

תנא: כשם שנדרי שגגות מותרין, כך שבועות שגגות מותרות. היכי דמי שבועות שגגות? כגון רב כהנא ורב אסי, הדין אמר: שבועתא דהכי אמר רב, והדין אמר: שבועתא דהכי אמר רב, דכל חד וחד אדעתא דנפשיה שפיר קמישתבע.

### **מסקנת התוס', כי אכן בפיקדון שבו השבועה מחכה בפניה - לא ניתן להתעלם, ונדרשת הקפדה יתירה**

לאחר כל הקושיות, אנו חייבים לומר, כי בפיקדון, כאילו יש לנו שבועת וודאי, ומבט זה מוכיח, כי כל מה שדיברנו עליו קשור בשגגה, כלומר, כל מהות השוגג, שכלל לא העלה בדעתו, שדבר זה יתרחש. אולם כאן בהתבוננות קלה, הרי ברורה השבועה. וכל מטרת השבועה הינה לגרום שינוי אצל האדם, שבשל כך ינהג משנה זהירות. ולכן ביטוי כמו ליבך אנסך אינו שייך כאן, כי הדבר ברור שכאן הולכת להיות שבועה, ולא תהיה לו בריחה והתחמקות. וכל השבועה מטרתה היתה לא להענישו, אלא לגרום לו לשמירה מעולה. ולכן, האירועים היו צריכים להיות קפדניים יותר, לגבי מיקום הדינר הזהב, שערכו רב ביותר.

### **דמוריא היתרא -**

**ולכן נמנעו מלהשביעה,  
שעונש שבועה מרובה,  
אלא בהדרה - דלא חמיר כולי האי,  
והשתא בזמן הזה,  
תקנו לקבל חרם במקום שבועה,  
שלא יהא העונש גדול כל כך.**

### **מאחר והאלמנה סוברת כי היא טורחת עבור הילדים, ותשלום שקיבלה מגיע לה כנגד טירחתה, עלולה להישבע לשקר**

האלמנה, שממשיכה לגדל את היתומים, אף לאחר שקיבלה את כתובתה, תאמר בליבה, שהממון שנפרעה מהיתומים היא "תצבע" אותו, כאילו הוא כנגד מה שהיא כעת טורחת עבור היתומים. ומה שהיא מורה היתר לעצמה, הוא כי מאחר וכך היא סוברת, וכי מגיע לה לעבוד בחינם? ומאחר והמציאות של דיני התורה שונים, ואינה יכולה לקבל פעם נוספת, לכן היא עלולה מפאת מחשבתה הלא נכונה להישבע, שלא קיבלה את הכתובה, כדי לקבל פעם נוספת, ובכך היא עוברת על שבועה שהיא חמורה, ולכן נמנעו מלהשביעה.

### **תהליך הפסיקה צריך לחשב את כל מה שעלול להיות, ולכן תיקנו קבלת חרם במקום השבועה**

[התוס' מגלים לנו כי בפסיקה צריך שיהיה הגנה לשני הצדדים. מצד אחד עלינו להגן על היתומים,

### **הגמרא בשבועות מראה מצב בו עם היות והשבועה היתה שקרית, הרי מאחר והיה אנוס - פטור הוא משבועת שקר**

תנו רבנן: נאמר בפרשת שבועת ביטוי "לכל אשר יבטא האדם בשבועה ונעלם ממנו". ודרשינן "האדם בשבועה", משמע שיהא "אדם" בשעת שבועה, שדעתו מיושבת עליו ואינו טועה בשבועתו, פרט לאנוס, כגון שנשבע לשעבר שאכלתי, והוא טועה וחושב שנשבע באמת, שהוא אכן אכל. [ולקמן תשאל הגמרא, אם כן, כיצד יתכן שבועת ביטוי לשעבר שתהא בשוגג].

### **הגמרא מרחיבה בהמשך, בדוגמה ממשית מקרה בו ליבו אנוס, ומאחר ובטוח היה שאומר אמת - אין זה גדר של שבועת שקר**

אמר מר: "האדם בשבועה" - פרט לאנוס.

ומבארין: היכי דמי שיהא אנוס על השבועה? כדרב כהנא ורב אסי. כי הוו קיימי מקמי דרב כאשר עמדו משיעורו של רב, והיו נחלקים בדבריו, מר אמר: שבועתא [אני נשבע] דהכי אמר רב! ומר אמר: שבועתא, דהכי אמר רב!

כי אתו לקמיה דרב, וכאשר באו לפני רב, אמר כחד מינייהו. הצדיק את אחד מהם שהוא אמר כמותו.

אמר ליה אידך לרב: ואנא, בשיקרא אישתבעי, ועברתי על שבועת שקר!?

אמר ליה רב: לבך אנסך! שסבור היית שהנך נשבע על האמת, ולכן אתה פטור משבועת שקר, שאין זה בכלל "האדם בשבועה".

### **נגד הנשבע לבטל את המצווה - יש שני פסוקי היתר (לקורבן וכנגד הלאו - האיסור)**

התוס' הביאו את הציור מהגמרא בנדרים, אלא שאמרו שאין להקשות מכאן, באשר ליבך אנסך, משמעותו שאנו אומרים כי מבחינה דינית, אין כאן כלל מעשה איסור. וללא מעשה איסור, לא שייך לא קורבן ולא איסור.

תו מקשינן על המקור שאמר רב גידל לדין "אין נשבעין לעבור על המצוות" ממה שנאמר: "לא יחל דברו" אבל מיחל הוא לחפצי שמים:

וכי אטו שאין נשבעין לעבור על המצוות מהכא - מ"לא יחל דברו" - נפקא ליה [מכאן הוא נלמד]!?

והרי מהתם - מפסוק אחר נפקא ליה!?

דתניא:

יכול נשבע לבטל את המצווה ולא ביטל, יכול יהא חייב? תלמוד לומר בפרשת קרבן שבועת ביטוי: "או נפש כי תשבע לבטא בשפתים להרע או להיטיב", מה "הטבה" רשות, אף "הרעה" רשות, יצא נשבע לבטל את המצווה ולא ביטל, שאין הרשות בידו.

וכיון שכן למה לנו ללמוד דין זה מ"לא יחל דברו" דמשמע: אבל מיחל הוא לחפצי שמים!?

ומשנינן: חד קרא - "להרע או להיטיב" האמור בפרשת קרבן שבועת ביטוי - למיפטריה מקרבן שבועה, ועדיין לא

הטעם: כי שבועת הדיינין כעין שבועה של תורה היא, שהנשבע נוטל ספר תורה או תפילין, ומשביעין אותה בשם או בכינוי, ועונשה מרובה; אבל שבועה חוץ לבית דין שבועה דרבנן היא, שאינה אלא בקללת "ארור" [שאומר "ארור אני אם יש בידי משל חבירי כלום"]. ואינו נוטל חפץ בידו, ואין עונשה חמור כל כך.

ומקשינן: איני, הלא אין הדבר כן!

והא רב גופיה לא מגבי כתובה לארמלתא [רב לא היה מגבה כתובה לאלמנה כלל], משום שנמנע מלהשביעה, [ועל נדר לא היה מסתמך, כמבואר הטעם לקמן] -

ואם כדבריה, שדי לה לאלמנה בשבועה חוץ לבית דין, למה לא השביעה רב חוץ לבית דין ויגבנה כתובתה!?

ומסקינן: אכן קשיא!

בסורא - עירו של רב - מתנו [שנו] את שמועת "שבועה חוץ לבית דין" הכי, כאמור לעיל; אבל בנהרדעא - עירו של שמואל - מתנו לה הכי, ולדעתם, נחלקו בדבר רב ושמואל:

אמר רב יהודה אמר שמואל: לא שנו אלא בבית דין, אבל חוץ לבית דין, משביעין אותה!

ורב פליג ואמר: אפילו חוץ לבית דין, נמי אין משביעין אותה! ואף דאינה כשבועת הדיינים, די בחומר שבועה זו כדי שלא להשביעה.

ורב לטעמיה, נהג להלכה כשיטתו, דהרי רב לא מגבי כתובה לארמלתא! משום שנמנע לגמרי מלהשביעה, ואף מחוץ לבית דין לא רצה להשביעה.

### היכולת לתמצת את התוס', ולראות את הזרימה של דבריהם, מועילה בהבנת הדברים

[התוס' מבארים מהו החילוק בין שבועת התורה לשבועה דרבנן. ברור לנו שנקודת המוצא, שהשבועה מהתורה היא חמורה יותר, אלא בתוספות זה מבררים מה החילוק ביניהם. כאשר החילוק מתבטא בשני עניינים, אופן ביצוע השבועה ואיכות השבועה.

לאחר שיש לנו את הנושא הרי בעצם ניתן לקרוא את ההדגשות, נקודת המוצא הוא פירוש הקונטרס כאן בגיטין, שבשבועת התורה הוא גם בנקיטת חפץ, וגם חמורה יותר.

אמנם במסכת כתובות, אנו אומרים כי אם הוא פיקח מביאה לידי שבועה מהתורה, שהחילוק הוא לגבי נקיטת חפץ, אלא רש"י סותר את עצמו, כי כאן בשם רש"י, גם שבועה מדרבנן הינה בנקיטת חפץ.

ומתוך קושי זה, נזקקים לפירוש שונה, של הערוך, אשר מעמיד כי שבועת התורה היא בכיבוי הנרות, על מנת להטיל אימה על הנשבע. אך נשארים התוס' בקושי מהצגת מסכת שבועות, שאף אחד משני הסימנים אינו מהווה חילוק בין שתי השבועות. ומה שמוכח, שפירוש רש"י שזה נקיטת חפץ עליו יש את הקושי.

אמנם בתוס' הרא"ש מביא עוד שני חילוקים, הקשורים עם הגמרא בשבועות, אך אלו חילוקים

שלא יפרעו מהם כתובה פעם נוספת, וכן עלינו להגן על האלמנה משני צדדים, הן אם היא עלולה להורות לעצמה היתר, ומאחר והיא טועה לגמרי, הרי היא עוברת על השבועה החמורה, והן אם באמת מגיע לה, לאפשר לה דרך, בה היא מוכיחה, שאכן לא קיבלה.

ולכן יש שלוש רמות של עונש. שבועה - עונשה מרובה. הדרה - אינה חמורה כל כך. חרם - אף הוא אינו כה חמור. ומבארים, כי מאחר וזה נובע מחמת השינוי משקל, להיזהר עם כל ההגנות שציינו, הרי זה לא עיקר הדין, כי מעיקר הדין היתה צריכה לקבל את הכתובה הנפרעת מהיתומים בשבועה, ולכן זה רק בזמננו תקנה, שתהיה בחרם אם היא משקרת.]

### לא שנו אלא בב"ד -

פי' בקונטרס,

**דחמירא,**

**משום דהויא באנקוטי חפצא,**

**ואיכא עונש טפי,**

**והא דאמר בהכותב (כתובות דף פח.),**

אי פקח הוא,

מייתי לה לידי שבועה דאורייתא,

**לא כמו שפי' בקונט' (שם),**

דנפקא מינה בין דאורייתא לדרבנן,

לענין אנקוטי חפצא,

דאפי' שבועה דרבנן הויא באנקוטי חפצא,

כדפי' הקונט' בעצמו כאן,

**אלא יש לחלק** בין דאורייתא לדרבנן,

**כמו שמפרש בערוך,**

דשבועה דאורייתא הויא בכבוי נרות,

**ועוד,**

בריש שבועת הדיינים (שבועות דף מא.),

מפרש חילוק בין דאורייתא לדרבנן,

(ובהיא פירקא מפרש,

מאי איכא בין שבועה דאורייתא לדרבנן,

ולא מידכר חילוק דכבוי ולאנקוטי חפצא).

**קיימות שתי שבועות בדרגת חומרה שונה, בבית דין**

**כעין שבועה של תורה, ומחוצה לו, שבועה מדרבנן,**

**ונחלקו בגמרא איזה שבועה נמנעו מלהשביע את**

**האלמנה**

אמר רב יהודה אמר רב ירמיה בר אבא: רב ושמואל, דאמרי תרויהו:

לא שנו במשנתנו שאין משביעין את האשה אלא מדירין אותה, אלא בשבועה בבית דין; אבל חוץ לבית דין, משביעין אותה; כלומר: כך היתה התקנה, שישביעה חוץ לבית דין או שידירה.

ודין זה שהופכין את השבועה כאשר הנתבע לא יכול להישבע - אף הוא תקנת חכמים. ותקנתא לתקנתא לא עבדינן! ויפסיד התובע בלא שום שבועה (רש"י).

**הגמרא בכתובות דנה בנושא אחר - שבועה מול בעלה, שיש עד אחד שהיא פרועה, אולם מתוך כך עולים חילוקים נוספים בין שבועת תורה לדרבנן**

שנינו במשנה, שאם היה עד אחד מעידה שהיא פרועה, לא תפרע אלא בשבועה.

ומפרשת הגמרא מהו המקור לשבועה זו: סבר רמי בר חמא למימר, שבועה דאורייתא.

משום דכתיב - "לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת", ודרשינן: דוקא לכל עון ולכל חטאת הוא דאינו קם, אבל קם הוא לענין חיוב שבועה.

וכן אמר מר - כל מקום שהשנים מחייבין אותו ממון, אחד מחייבו שבועה.

דוחה הגמרא: אמר רבא, שתי תשובות בדבר, מדוע שבועה זו אינה שבועה מדאורייתא:

חדא, משום דכל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין, ואילו היא נשבעת ונוטלת.

ועוד, שהרי מדאורייתא אין נשבעין על כפירת שיעבוד קרקעות, וכאן הרי יש שיעבוד קרקעות בכתובתה.

אלא אמר רבא: על כרחך שבועה זו אינה אלא מדרבנן. כדי להפיס דעתו של בעל.

**ונודרת ואוסרת פירות שבעולם עליה שלא קיבלה מכתובתה כו' -**

ל"ג כל פירות,

**דאע"ג דנדר חייל,**

**אף על דבר שאינו יכול לקיים,**

כדאמר בפרק שני דנדרי (דף שו.),

גבי קונם עיני בשינה,

דפריך,

ואי לא יהיב שיעורא למילתיה,

מי שבקינן ליה,

עד דעבר באיסור בל יחל?

והא"ר יוחנן שבועה שלא אישן ג' ימים,

מכין אותו וישן לאלתר.

**והא דנדרי הבאי מותרים,**

כדאמר בפרק ג' דנדרי (דף כד:),

לאו משום דאסר עצמו,

במה שאינו יכול לקיים,

כגון דאמר יאסרו כל הפירות שבעולם עלי,

אם לא ראיתי גמל פורח באויר,

ונחש כקורת בית הבד,

**אלא לפי שאין דעתו לומר,**

**ממש גמל ולא ממש כקורת בית הבד,**

שאינם קשורים כלל לשני החילוקים שהתוס' פתח ודן בהם. "ולענין אפוכי שבועה דלא מצי לאפוכי בשבועה דאורייתא למאן דלית ליה דמר בר רב אשי, א"נ אי חשיד אשבועה דאורייתא - אמרינן מתוך שאינו יכול לישבע משלם, אבל בשבועה דרבנן - לא, כדמוכח בפ"ק דב"מ גבי ההוא רעיא."]

**הגמרא בשבועות מביאה שלושה חילוקים בין שבועה מהתורה לשבועה מדרבנן (היפוך שבועה, ירידה לנכסיו, חשוד על השבועה), אך אף אחד מהם אינו קשור לחילוקים שהעלינו קודם (נקיטת חפץ וכיבויי אורות)**

שואלת הגמרא: מאי איכא בין שבועה דאורייתא, מודה במקצת הטענה לשבועה דרבנן כגון שבועת היסט?

איכא בינייהו - מיפך [הפיכת] השבועה. האם זכאי הנתבע לדרוש להפוך את השבועה ולהטילה על התובע. ולומר לו - הישבע אתה וטול מה שאתה תובע ממני, במקום שאשבע אני ואפטר מתביעתך.

וכך הוא החילוק שביניהם:

בשבועה מדאורייתא לא מפכינן שבועה, אלא חייב הנתבע להישבע כאשר מודה הוא במקצת, ולהיפטר מן התביעה. ואינו זכאי להפכה ולהטילה על התובע,

בשבועה דרבנן מפכינן. ויכול הנתבע לדרוש שהתובע ישבע היסט במקומו, ויטול. ואם כן, זהו מה שבין שבועה דאורייתא לשבועה דרבנן.

ומקשה הגמרא: ולמר בר רב אשי דאמר בדאורייתא נמי מפכינן שבועה, ואם כן אין בזה הבדל בין השבועות, חוזרת שאלת הגמרא: מאי איכא בין שבועה דאורייתא לשבועה דרבנן?

איכא בינייהו - מיחת לנכסיה. שאם אינו רוצה להשבע. ואינו רוצה לשלם - יורדים בית דין וגובים מנכסיו,

ודין זה שיוורדים לנכסיו, הוא רק אם סירבו להשבע ולשלם היה בשבועה דאורייתא - אז נחתינן לנכסיה וגובים מהם את סך התביעה,

אבל, אם סירב להישבע שבועת היסט שהיא בדרבנן, הרי שלא נחתינן לנכסיה. ואין גובין ממנו. וזהו שיש בין שבועה דאורייתא לשבועה דרבנן לדעת מר בר רב אשי.

ומקשה הגמרא: ולרבי יוסי דאמר שאם חייב שבועה בדרבנן נמי נחתינן לנכסיה וגובים מהם, חוזרת השאלה מה בין שבועה דאורייתא לשבועה מדרבנן? ...

והתירוץ: איכא בינייהו כאשר הנתבע שהוא כנגדו כנגד התובע, חשוד על השבועה. וכגון שידועין בו שגזל וכדו' ואינו יכול להישבע.

ומעתה, אם היתה השבועה בדאורייתא והיה הנתבע שכנגדו חשוד על השבועה תיקנו חכמים שאפכינן ליה שבועה. שפטרו את החשוד מן השבועה, ושמו את חיובה אאידך, על התובע שישבע הוא ויטול מן הנתבע.

אבל, אם היה החשוד חייב להישבע שבועה דרבנן אין הופכים ומטילין את השבועה על התובע, משום ששבועת היסט עצמה תקנתא היא שתיקנו חכמים להשביעו.

לא שנו במשנתנו - שאין משביעין לפרעון הכתובה אלא מדירין - אלא את האלמנה, אבל גרושה, משביעין אותה בבית דין! כי היות ואינה טורחת לפני היתומים, אינה מורה לעצמה היתר, לכן משביעין אותה, ואינה יכולה לגבות על ידי נדר. ומקשינן: וכי גרושה דאדרה [שהדירה] ולא נשבעה, לא תגבה כתובתה?!

והא מעשה שהיה, בבעל ואשתו שעלו מבבל לארץ ישראל, וגירשה שם, ותבעתו האשה את כתובתה, וכתבו לה בית הדין שבארץ ישראל פסק דין, שתגבה מנכסיו שהותיר בבבל. ושלחו מתם [מארץ ישראל] לבבל כתב שכך היה כתוב בו:

"איך פלוניתא בת פלוני, קבילת גיטא מן ידא דאחא בר הידיא דמתקרי איה מרי, ונדרת ואסרת כל פירות שבעולם עלה, דלא קבילה מכתובתה אלא גלופקרא [כסות עבה של צמר] אחד, וספר תהלים אחד וספר איוב וממשלות - שהיו בלואים.

[פלונית בת פלוני קיבלה גט מאדם ששמו "אחא בר הידיא", וחניכתו היא "איה מרי", ונדרה בפנינו לאסור כל פירות שבעולם על עצמה, שלא קיבלה מכתובתה אלא כסות צמר, וספר תהלים, איוב ומשלי שהיו בלואים] - ושמונם [הערכנו את כל אלון בחמשה מנה. ולכשתבא האשה לידכם בבבל, הגבוה את השאר שנתר עדיין מחוב כתובתה!]

הרי מצינו להדיא, שאף גרושה נודרת כדי לגבות את כתובתה. וקשיא לשמואל דאמר: אבל גרושה משביעין אותה?!

**אין בנדר בעיה מצד שאינו יכול לקיים את נדרו, והראייה מהנודר שינה ללא הגבלה, שמיידית ממים אותו**

התוס' נעמדים על גירסת כל פירות שבעולם, שאסרה על עצמה הגרושה בנדר. ובתחילה הם מצהירים שהם באים לשנות את הגירסה, ולבטל את המילה כל. ופותחים בדיון של אף על גב, כלומר, שעם היות והיא נדרה דבר שאין לה כל סיכוי לקיימו, הרי לא בגלל זה התוספות משמיטים את המילה "כל". ומביאים על כך דוגמא ממסכת נדרים. כי אם אדם נדר קונם עיני בשינה, ולא הגביל זמן, כלומר, לעולם, הרי ברור לנו כי אין אדם יכול לישון שלושה ימים, ואם היה נודר - היו מלקיין אותו מיידית. כי בעצם הנדר כבר "כוח" יש כאן דבר שאינו יכול לקיימו, ואין אנו מחכים שהזמן יעבור ב"פועל". כלומר, מה שמלקים אותו מיידית, סימן שהנדר כבר חל. על אף, שבזמן הנדר טרם הגיע לכלל איסור. ולמרות שהיה זה נדר על דבר שמלכתחילה לא היה יכול להתבצע.

**גם נדר בו האדם מגזום במה שראה, מתבטל לא מחמת שאוסר על עצמו דבר שאינו יכול לקיימו, אלא מצד מה שאמר דברי בטלה, שלכולם ברזו, שאין בהם אמת**

כעת התוס' ממשיכים לדון על נדר דמיוני, המכונה בשפה הלמדנית "נדרי הבאי", שהוא דבר שאינו יכול להתקיים, ומדייקים התוס' לבאר מהי הסיבה שאינם חלים. ובתחילה הם שוללים, שהסיבה לכך היא מד שאינו יכול לקיימם, אלא רק מאחר ואנחנו איננו מתייחסים לגוף דבריו הם אינם חלים.

הדוגמא לכך היא שעל מנת להחזיק את דבריו, הוא נודר על איסור כל הפירות שבעולם, אם לא שראיתי דבר, שלכולנו

**אלא מה שהוא** טרוף בגבו מאד, ומשונה משאר נחשים, **קורא** כקורת בית הבד, וחיל גדול מאד שראה, **קורא** כעולי מצרים,

**ואינו אומר כן אלא להחזיק דבריו,**

**ודוקא שבועות הבאי** - אסור מדרבנן, **דהחמירו,**

משום **דכתיב בה - לא ינקה,**

**אבל נדרי הבאי,**

**אפילו לא אמר כל הפירות,**

**אלא אסר עליה** חד פירא,

שרי בנדר,

**ואין חילוק** בין כל פירות ובין חד פירא,

מ"מ הכא ל"ג כל פירות,

דאע"פ שעוברת לאלתר בבל יחל,

אם קבלה מכתובתה,

כיון דמשם ואילך לא מיתסרא,

כדאמר מכין אותו וישן לאלתר,

**אינה חוששת,**

**הואיל ואינה עומדת באיסור כל ימיה,**

כדאפרש בסמוך.

וא"ת בפ' בתרא דנדרים (דף פט:),

דאמר ההוא גברא,

דאמר תיתסר הנאות דעלמא עלי,

אי נסיבנא איתתא עד דלא תנינא הלכתא כו',

ואתא רב אחא ושבשיה ואנסביה איתתא,

ושרקיה שינא,

כדי שלא יהנה מן העולם,

מה מועיל מאי דשרקיה,

דכי אנסביה - מיד עבר,

כיון שאין יכול בסוף לקיים.

וי"ל,

דדוקא בשעה שנודר,

**אם אי אפשר לו לקיים** - עובר לאלתר,

אבל התם,

בשעה שנדר - **היה יכול לקיים,**

**דאפשר לו שלא ישא,**

אף על גב דכי אנסביה,

אין יכול לקיים,

אינו עובר לאלתר עד שיהנה.

**הגמרא מביאה מעשה, כיצד נתנו לגרושה לנדור, וכך היא רשאית לגבות את כתובתה**

גופא: אמר רבי זירא אמר שמואל:

מכל דבר שבעולם, הוצרך לפשוט את בגדיו, ועל מנת שלא ילך ערום טחו בטיט, שהרי אסור מהעולם, ואז הביאו לפני רב חסדא שיתיר את נדרו, מכיוון שלהתיר נדר, הוא רק לאחר שהנדר חל, וזאת כשיטת רבי נתן. ואם כן, חזרנו לנדר אינו יכול לקיימו, ומה הועיל לו שטחו בטיט, הרי הוא עבר לפני כן, מעצם זה שיש לו נדר שאינו יכול לקיימו.

**אפילו לאחר שישא אשה, האיסור יחול רק בעת שיהנה מהעולם, ולכן אין זה נכלל בנדרים שאין יכול בסופו לקיימו**

מפרקים התוס' את הציור לחלקים, ואז מובן בדיוק מתי חל האיסור ומתי לא. ראשית, אם לא ישא אשה - ודאי שלא יזדקק לעבור על נדרו. ואפילו כאשר הוא נשא, הרי לא הנישואין אלו הם הבעיה, אלא ההנאה שמגיעה לאחר הנישואין. ונמצא כי ברגע שטח אותו בטיט, היה זה לפני שהספיק ליהנות מהעולם. וכאן אנו מונעים ממנו לעבור בפועל על נדרו.

[דף לה עמוד ב]

### גט יבמין הוה -

פי' בקונטרס,  
**שנתן לה גט לפוסלה על האחין,**  
וכתובתה על נכסי בעלה הראשון.

וקשה,  
**דלא היה להם להזכיר גט,**  
דלא ניתנה כתובה ליגבות עד שתחלוץ,  
**והיה להם לכתוב שחלצה.**

ואמר ר"י,  
גט יבמין הוה,  
**דלאחר שנתיבמה גרשה היבם,**  
וכתובתה על נכסי בעלה הראשון,  
ומוריא היתירא,  
משום דקא טרחה קמי אחיו.

**דייקנו כי את הגרושה משיביעין בבית דין, כי אין חוששים שתורה לעצמה היתר, ושבועתה שקרית, אך מביאים מעשה לסתור, שאף את הגרושה רק הדירוה, ולא השביעה בבית דין**

גופא: אמר רבי זירא אמר שמואל:

לא שנו במשנתנו - שאין משביעין לפרעון הכתובה אלא מדירין - אלא את האלמנה, אבל גרושה, משביעין אותה בבית דין! כי היות ואינה טורחת לפני היתומים, אינה מורה לעצמה היתר, לכן משביעין אותה, ואינה יכולה לגבות על ידי נדר. ומקשינן: וכי גרושה דאדרה [שהדירוה] ולא נשבעה, לא תגבה כתובתה!?

והא מעשה שהיה, בבעל ואשתו שעלו מבבל לארץ ישראל, וגירשה שם, ותבעתו האשה את כתובתה, וכתבו לה בית הדין שבארץ ישראל פסק דין, שתגבה מנכסיו שהותיר בבבל.

ברור שמאחר ואינו קיים במציאות, הרי זו גוזמא. וכי ממתי רואה אדם גמל הפורח באוויר, או כמות של עולי מצרים או נחש בגודל של קורת בית הבר. אלא אנו תולים שכל רצונו היה לומר, שראה נחש שהוא משונה ביותר, או כמות אנשים שהינה גדולה ביותר. ונמצא כי הפער בין האמירה על מה שראה, והביטחון שלנו, שכך לא היה, היא המבטלת את הנדר והם מותרים.

**גם בשבועות הבאי - לא כמות הפירות שלא תוכל לעמוד היא הגורמת לשבועה להתקיים, אלא זהו דין פרטי מחכמים על חומרת שבועה**

על מנת לבאר את דבריהם מציגים התוס' ניתוח בשני עניינים. האחד - מה ההבדל בין נדר הבאי לשבועות הבאי. והשני - מה ההבדל בין שנדר לאסור על עצמו את כל פירות העולם, או רק פרי יחיד, שהוא דבר שיכול לעמוד בו. ואכן, השבועה המוגזמת לעומת הנדר הבאי הינה אסורה, אלא מסיבה אחרת לגמרי, וכפי שהברייתא בנדרים למדה, והאיסור הוא מדרבנן מחמת חומר השבועה.

וכפי שמדגישים כאן התוס', שהרי לגבי שבועה עונשה חמור, והפסוק ממש אומר, 'לא ינקה'. אלא שמאחר ולא הכמות הדמיונית של הפירות, שמלכתחילה אינה ביכולתו לעמוד באיסור שלוקח על עצמו, היא הגורמת לביטול הנדרי הבאי. ולכן גם בפרי בודד הנדר יותר, כי כל היתרו הוא מחמת הגוזמא.

**התוס' ביארו מדוע משינים ומדירים את האשה בפרי יחיד, ולא בגלל טעות שהיינו יכולים לחשוב**

[כבר ראינו פעמים רבות את צירוף השאלה "אף על גב .. מכל מקום", שעם היות וקיים קושי, הרי קושי זה אינו משמעותי. והמעניין בתוספות זה, שלאחר ההצהרה החד משמעית, בתחילת התוס', שאין לגרוס כל הפירות בעולם, ויש לבטל את המילה "כל", הרי המשיכו התוספות, בכמה דוגמאות, שאין באמירת "כל" כל בעיה, לא לגבי נדרי הבאי ולא לגבי שבועת הבאי.

אלא הסיבה שאין האשה חוששת, היא לא מחמת כמות הפירות, אלא מצד שבעוד רגע היא תעבור, ויהיה זה רק עבירה חד-פעמית, ולא אכפת לה, שיהיה איסור זמני, עד ההפרה, למרות ידיעתה, שכעת היא עוברת על כך. אלא דווקא בוחרים להדיר אותה רק ממין אחד, שהוא נדר שיכולה לקיימו, אלא שיהיה זה לכל ימיה.]

**מביאים התוס' קושיא נוספת, על מקרה שנדר בנדר שאינו יכול בסוף לקיימו, ולא מובן מדוע הביאוהו לפני רב חסדא כשהוא מצופה בטיט, כי האיסור כבר נפעל מעצם הנדר**

הגמרא מספרת על אדם, שנדר קונם שיאסור על עצמו כל הנאה שבעולם אם יישא אשה קודם שאלמד תורה. ועם היות שניסה בכל כוחו ללמוד, לא עלה הדבר בידו. הגיע רב אחא והטעהו, ואכן נשא אשה. לפיכך מכיוון שנאסר לו ליהנות



אכן רק לעניין נוסף, שהוא להינשא לזר, עדיין היא תלויה באחי בעלה, ונדרשת גם לחליצה.

ויש שכתבו שהיה לו אח גדול בבבל, ומאחר ולא רצה שהוא ייבם אותה, ויירש את כל נכסי המת, אסר אותה האח שבארץ ישראל לייבום על ידי הגט.

**פרט לדיוק לגבי המציאות כיצד היתה, יש להבין כיצד הדברים מתלבשים בכל מהלך הסוגיה**

התוס' בשם ר"י ציינו שני עניינים משלימים. החלק הראשון היה על מנת לבאר כיצד היה הגט של היבמין, באופן שיכולה היא לגבות את כתובתה. אך עדיין מאחר ומדובר היה באלמנה, שכל הסוגיה עסוקה שחוששים להשביעה, שמורה היא היתר לעצמה, שאפילו קיבלה כבר את כתובתה, היא מורה לעצמה היתר, שזה עבור טירחתי כנגד היתומים, בניגוד לגרושה, שכבר התנתקה מהיתומים. כי מגרשים אשה בשעה שהבעל חי, וממילא אינם יתומים.

ואז השלימו התוס', שכאן שמדובר בגרושה, היכן החשש של הוראת ההיתר. ועל כן הוסיפו את החלק השני, שהיא טורחת כלפי אחיו. ויש להבין מה הכוונה בכך. שמילא לשיטת רש"י, בהיותה אלמנה מבעלה, הרי היא יכולה לטרוח כנגד אחים היתומים.

ולכן בגלל שהיא גרושה, יש לדמות אותה לאלמנה, שיש לה הוראה שהיא טורחת. ואטכן הפני יהושע לומד שהיתה טורחת בנכסים של בעלה הראשון, בעודה שומרת יבם. ויש שלמד, כי מאחר וטרחה בפני הבעל הראשון וגם בפני היבם, לכן מגיע לה יותר מכתובה, ואינה דומה לסתם גרושה, שטרחה לפני אחד.

ויש שלמדו, כי מה שהקשה להם, שמא קיבלה כבר כתובה מבעלה הראשון בחייו, ולמחשבתה, היתה מקבלת ממנו מתנה על טירחתי, ולכן בעיניה הכסף שקיבלה לא נחשב כפירעון כתובתה. וכל זה נועד להראות, כי היה על התוספות להתמודד לא רק למצוא פיתרון מול הקושי לשיטתם ברש"י, אלא להראות, כיצד הפירוש שלהם ממש מתלבש במהלך הסוגיה.

**אבל נשאת אין מדירין אותה -**

וא"ת,

**וידירוה שלא תאכל** ככר זה,

אם נהנית משל בעלה,

**ותאכל לאלתר בפנינו.**

וכן קשה בסמוך,

דפריך וליחוש **דלמא אזלה לגבי חכם ושרי לה,**

ולרבי אליעזר,

דאמר בפרק נערה המאורסה (נדרים דף עה. ודף עו.),

שיכול להפר כל נדרים שעתידי לידור,

אתי שפיר,

**דאיכא למיחש** שמא כבר הפר לה,

כל מה שעתידי לידור,

אבל לשאר תנאי קשה.

ושלחו מתם [מארץ ישראל] לבבל כתב שכך היה כתוב בו:

"איך פלוניתא בת פלוני, קבילת גיטא מן ידא דאחא בר הידיא דמתקרי איה מרי, ונדרת ואסרת כל פירות שבעולם עלה, דלא קבילה מכתובתה אלא גלופקרא [כסות עבה של צמר] אחד, וספר תהלים אחד וספר איוב וממשלות - שהיו בלואים.

[פלונית בת פלוני קיבלה גט מאדם ששמו "אחא בר הידיא", וחניכתו היא "איה מרי", ונדרה בפנינו לאסור כל פירות שבעולם על עצמה, שלא קיבלה מכתובתה אלא כסות צמר, וספר תהלים, איוב ומשלי שהיו בלואים] -

ושמנום [הערכנו את כל אלון בחמשה מנה. ולכשתבא האשה לידכם בבבל, הגבוה את השאר שנתר עדיין מחוב כתובתה!]

הרי מצינו להדיא, שאף גרושה נודרת כדי לגבות את כתובתה. וקשיא לשמואל דאמר: אבל גרושה משביעין אותה!?

**ביארה הגמרא, שאכן זו לא היתה גרושה רגילה, אלא גט יבמין, שבו הספיק גם להדירה**

אמר רב אשי: לא קשיא, כי לעולם, אין הגרושה נודרת. והתם לאו גרושה היתה, אלא אלמנה, וההוא גט האמור שם, גט יבמין הוה!

כלומר: נפלה האשה ליבום לפני אחי בעלה, וקם אחד מהאחין ונתן לה גט, ופסלה ליבום מכל האחין, [ואף שמן התורה אין זיקת יבום נפקעת בגט אלא בחליצה בלבד, מועיל מדרבנן גט זה, לאוסרה ביבום על כל אחי המת], והיות ונאסרה על כולם, באה היא לגבות כתובתה מנכסי בעלה הראשון.

**מאחר וקיים קושי - חייבים לסלול הבנה מחודשת בסוגיה**

[התוס', כדרכם, מציגים תחילה את שיטת רש"י, לפני שבאים לחלוק עליה. ומאחר ויש קושי ממשי בשיטתו, שהרי מאחר והזכירו גט יבמין בלבד, באופן בו כל האחים אינם יכולים לשאתה, וללא שקיבלה חליצה, ומאחר והכלל הוא שהאשה יכולה או להתייבם או לקבל חליצה, הרי כאן מאחר ורק פסלה על האחין, לא יכולה לקבל חליצה, הרי קיימת בעיה לתת לה כתובה. וקושי זה, מעמיד את כל פירושו של רש"י בבעיה, ולכן לשון התוספות הוא "וקשה", כי זה קושי אמיתי. ולפחות היתה נזקקת לקבל שטר חליצה מכולם, וללא זה אינה יכולה לקבל כתובה. ומאחר ורש"י השמיט פרט זה, לא יתכן שקיבלה כתובה.]

ומתוך כך מציג ר"י כי היתה כאן מציאות שונה לחלוטין, שהיו כאן שני שלבים, בתחילה התייבמה, ורק לאחר מכן קיבלה גט מהיבם.

ועל מנת לא להוציא את רש"י כאומר דברים שלא יתכנו, ראיתי, כי היה מי שאמר, כי מאחר והיא איננה בת ייבום לאף אחד מהאחין, נמצא שקיימת כריתות ניתוק מאחי בעלה, והיא כן יכולה לתבוע את הכתובה.

וי"ל שאינה חוששת אלא בנדר,  
שעל ידה היא עומדת באיסור כל ימיה.

וא"ת ונדירה בפני בעלה,  
ויאמר לה קיים ליכי,  
**דאז אין יכול להפר,**  
כדאמר בפ' נערה המאורסה (שם דף עט.).

וי"ל,  
**דחיישין שמא יפר לה בלחש,**  
**קודם שיאמר קיים ליכי,**

וא"ת,  
וידירוה על דעת רבים,  
**דאין לו הפרה** כדאמר אממר לקמן.

וי"ל,  
**דלענין נדרי אשתו,**  
**אין לחלק - בין ברבים בין** על דעת רבים,  
וכיון דלרב הונא,  
ברבים - יש לה הפרה,  
ה"ה - על דעת רבים,  
**דכיון שאינה תלויה בדעתה,**  
**דיכול להפר -** אפילו בלא חרטה,  
**כך יכול להפר -** בלא דעת רבים.

וכי פריך,  
**ודלמא אזלה לגבי חכם** ושרי לה,  
**הוה מצי לשנויי,**  
דמדרינן לה על דעת רבים,  
**אלא דבלאו הכי -** משני שפיר.

ועי"ל,  
דרב הונא - לית ליה דאמימר,  
והא דאמר אממר,  
אפי' למאן דאמר יש לו הפרה,  
לא קאי ארב הונא,  
אלא אדרבנן דרבי יהודה דמתניתין,  
דתנן (לקמן דף מה:) ר' יהודה אומר,  
כל נדר שידעו בו רבים - לא יחזיר,  
משום פריצותא,

שנדרה נדר שאין לו הפרה,  
ושלא ידעו בו רבים - יחזיר,  
דלא חייש לקולא,

ורבנן - פליגי ואמרי,  
לא יחזיר משום קלקולא,  
ולא מפלגי בין ידעו רבים ללא ידעו בו רבים,  
אלמא יש לו הפרה,  
וכן משמע התם דקאמר,

ורבנן,  
אטו התם מי חייל עלייהו שבועה כלל,  
משמע דלרבנן - יש לו הפרה.

וא"ת לאמימר,  
והא על דעת רבים - אין לו הפרה,  
א"כ ע"כ לא בכל ענין,  
אמרי רבנן דלא יחזיר,  
דבעל דעת רבים ליכא קלקולא,  
א"כ ברבים נמי,  
מנא ליה דסברי דיש לו הפרה.

וי"ל,  
**דברבים שהזכיר רבי יהודה,**  
אם איתא דלרבנן אין לו הפרה,  
**הוה להו לרבנן לפרושי,**  
**ולחלק ולומר** איפכא מדר' יהודה,  
אבל בעל דעת רבים,  
אין לחוש דלא איירי בה רבנן,  
דר' יהודה נמי לא הזכיר על דעת רבים,

ועוד,  
**דבעל דעת רבים,**  
**לא פסיקא להו לרבנן** למתני דיחזיר,  
**דלפעמים,**

**יש היתר** בעל דעת רבים,  
**כגון מדעתם** של אותם רבים,  
**או לדבר מצוה,**  
ואיכא קלקולא,  
**אבל ברבים,**

אם איתא דאין לו הפרה,  
הוה להו למתני דיחזיר,  
דמילתא דפסיקא היא,  
דבשום ענין אין לו הפרה,  
למ"ד אין לו הפרה,  
לא שנא לדבר מצוה ולא שנא לדבר הרשות,  
תדע,  
דמעשה גבעונים לדבר מצוה היה.

**שיטת רב הונא, ניתן להדיר את האלמנה רק אם לא**  
**נשאת, כי אם היתה נישאת אף שנפרעה כתובתה אינה**  
**חוששת לידור לשקר, מכיוון שסומכת שבעלה יתיר לה**  
שנינו במשנה: התקין רבן גמליאל הזקן: שתהא נודרת  
ליתומים כל מה שירצו, וגובה כתובתה:

אמר רב הונא: לא שנו שגובה את כתובתה על ידי נדר,  
אלא בשעדיין לא ניסת בשנית.

אבל אם כבר ניסת לאחר, ובאה לגבות את כתובתה, אין  
מדירין אותה, כי היות ונישאת, אינה חוששת לידור, אף אם

האם כאשר האשה או הבת נודרת, מיחל חלין הנדרים, ומיד הם בטלין, מכוח ההפרה של הבעל או האב.

או דלמא ההפרה מועילה לכך שנדרים אלו אפילו לא חלין כלל.

ושואלת הגמרא: למאי נפקא מינה בין צדדי הספק? ומבארת הגמרא:

כגון דאתפיס אחרנא בהדין נדרא - שאמר על דבר מסוים שיהא זה כמו הדבר שנדרה עליו.

ואי אמרת חלין הנדרים, אז הויא תפיסותא [חלה התפסת הנדר]. כיון שהנדר חל ואפשר להתפיס בו.

ואי אמרת לא חלין הנדרים כלל, אז לא חלה התפסת הנדר, כיון שלא איכא מששא בנדר שלה, שהרי אינו חל כלל, ולא שייך להתפיס בו.

### עם היות ואכן היא תעבור על הנדר, אלא שאינה חוששת ממקרה חד פעמי

עונים התוס', בחילוק על איכות הנדר. נדר בו היא עוברת באופן חד פעמי, אינו נתפס בעיניה כה חמור, ואינה חוששת. אבל נדר שמגביל אותה לכל חייה, שבעיניה אכן חמור, אבל אז היא כן יכולה אחר שתצא מבית הדין, ללכת אל בעלה שיפר לה. זו אגב גאונות, לירד להבנת האשה, ועם היות והקושיה נשארת במקומה, הרי התירוץ מבוסס על הבנת חשיבת האנשים.

### גם אם ירצו שיתוף פעולה בנדר של בעלה, ובכך לסלק את החשש שיפר, אנו חוששים בעניין אחר, שיפר בלחישתה, אף שיאמר ברבים כי הוא מקיים לה

מתוך כך, אנחנו מנסים דרך אחרת, שתגביר את חומרת הנדר. וההצעה היא שהיא תידור לפני בעלה, אשר יקיים את נדרה, ואז כבר אינו יכול להפר. כי הפרה הינה זכות חד פעמית, ביום שומעו. והברייתא אומרת מפורשות, קיים - אין יכול אחר כך להפר. וגם כאן, בתירוץ אנו רואים, כיצד מדובר באופן עקום, אלא שכך היא הנהגתם, והוא שיפר לה בלחש תחילה, ואז אף שיאמר לאחר מכן ברבים קיים לך, הרי כבר הנדר התפוגג.

### פתיחת דיון בנושא להדירה נדר חמור, על דעת רבים, שאין לו הפרה

ממשיכים התוס' להגביר את אופן הנדר, והפעם שידירו אותה בנדר על דעת הרבים, שאין לו כלל הפרה. ומביאים כי אכן זאת דעת אמיר, בעמוד הבא (לו, א). וכאן נפתח דיון שלם על כך.

### הבעל אינו מתחשב בדעתה, ובחרטתה, ולכן יוכל להפר אף על דעת רבים, מכיוון שאין דעתם קובעת

התוס' צוללים להבין את משמעות הפרת הבעל. יש להפרה זו גדר שונה בתכלית מהפרת החכם. החכם רואה שיש לה חרטה, ואז הוא פותח לה פתח, ומפר. לעומת זאת, הבעל כלל אינו מתחשב בדעתה, הוא פשוט סותר את דבריה שנדרה, מבלי לבדוק כלל היכן היא. כעת יש לנו להבין מה המשמעות של נדר על דעת רבים. שכאן החכם אינו יכול לבוא ולשאול אותה למה התכוונה, אלא כי כאן מיוצגות כל הדעות

כבר נפרעה את כתובתה, לפי שסומכת על כך שבעלה יפר לה את נדרה.

### התוס' אינו סתם רצף של ריבוי שאלות ואם תאמר ותשובות של ויש לומר, וכן ועוד יש לומר. אלא דרך כל המקרים הללו, אנו מעמיקים להבין את עוצמת דברי רב הונא

[המשנה הביאה את דעת רבן גמליאל הזקן, שתהא האשה נודרת ליתומים, ואז תוכל לגבות את כתובתה. הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים, את דעת רב הונא, המצמצם את התקנה, שאם היא כבר הספיקה להינשא - שוב לא תוכל לידור ליתומים. וכנגדו חולק רב נחמן, שאף לאחר שנישאת יכולה לנדור ליתומים ולגבות כתובתה.

תוס' זה בנוי מארבע שאלות של ואם תאמר, ועל שתי השאלות האחרונות, אפילו יש שני תירוצים. ומאחר ואני חושב שראוי להסתכל במבט כולל, ולא רק לעבור שלב אחר שלב. הרי יש להבין מה כל המכלול הזה, מכיוון שהכל בתוס' עם דיבור המתחיל אחד, יש לנו להרוזית.

על כן נראה לי, שכל זה הוא הבנה שלכאורה היה מקום לענות על דברי רב הונא. למעשה באופן כזה, מבארים התוס', מדוע הגמרא לא באה והקשתה על דבריו מחד, וכן הדבר מאפשר לנו להבין לעומק את דעתו, כולל התייחסותו לדברי אמיר בהמשך, על אופנים בהם לא יהיה ניתן להכר את הנדר, מה שיקל לגרום שכן תוכל לנדור ליתומים, גם אם היא תינשא.]

### אם נכריח אותה לידור, ובאופן שהיא מיידית צריכה לאכול כיכר לחם, אם לא נהנתה, ימנע ממנה ללכת לבעלה הנוכחי או אף לחכם

מציעים התוס' צורת נדר, בו לא יספיק בעלה החדש להפר. שיכריחו אותה לאכול על המקום, כבר לחם בפנינו, לאחר שהדירה שלא תאכל כיכר זה, אם נהנתה מהכתובה של בעלה הראשון. ומאחר והדבר הוא בפנינו לא יהיה לה פנאי ללכת אל בעלה הנוכחי, על מנת להפר. רעיון זה אפילו מונע אותה מללכת אל חכם שיפר לה, מכיוון שהדבר מתבצע מיידית.

### יש למעט את שיטת רבי אליעזר, שהחכם יכל להפר עוד קודם שנדרה, ואף אם יעשו לה נדר זה - הרי הוא כבר הופר מראש

אמנם מעירים התוס', שיש סוג מסויים של נדר של חכם, רק בדעת רבי אליעזר, שהוא יכול להפר לא רק על נדרים מהעבר לאחר שנדרה, כי אם גם על נדרים עתידיים. ולשיטתו, אכן לא נוכל לעשות את התרגיל שמציעים התוס' בשאלתם. איבעיא להו:

לדעת רבי אליעזר, שאפשר להפר נדרים עוד לפני שחלו, כיצד פועלת בהם ההפרה.

ואילו נדר שאינו צריך חקירת חכם אלא הוא עצמו יכול להפיר, הרי זה יחזיר, כי אינו יכול לקלקלה, שהרי היה לו להפיר ולא היפיר.

### **ממילא רב הונא חולק על שיטת אמימר, וסובר, כי בכל נדר שהוא ניתן להפיר**

ולאחר הקדמה זו מבהירים התוס', שיש כאן את גישתו של רב הונא, החולק בכל מצב, על דברי אמימר, וסובר כי בכל מקרה ניתן להפיר ולהתיר, אפילו ברבים ואפילו על דעת רבים. ולכן הגמרא לא תירצה שניתן לחזק את הנדר עוד יותר, על ידי הדרה ברבים או על דעת רבים. ואם כן, מאחר ורב הונא הרי חלוק על אמימר. נדרשים התוס' לבאר את שיטת אמימר עצמו. שהרי הוא אומר, אפילו למאן דאמר יש לו הפרה. והרי לדעת התוס' אין זה רב הונא. ואם כן כדעת מי זה? והתשובה היא כדעת חכמים החולקים על דעת רבי יהודה, וסוברים כי מה שאמרנו לא יחזיר במוציא שם רע, הוא כי אנו חוששים לקלקול, שמאחר וניתן כן להפיר את נדרו, וישמע כי היתה כאן עלילת כזב, הרי ירצה להחזיר את אשתו, ולבטל את הנדר. ולאחר דעה כזאת, הגיע אמימר, וטען, עדיין לא, ניתן לחזק את הנדר ולעשותו על דעת רבים, וכבר לא יהיה ניתן להפיר.

### **מקשים, מאחר ויש לנו נדר חזק יותר, לא עליו דיברו חכמים, ואין לנו ללמוד כי אין לחלק בדעתם**

לאחר שביארו התוס', שאמימר מתייחס לרבנן (ולא לרב הונא), שסברו שיש מקום לקלקול, כי ניתן להפיר. אבל הוא עצמו יוצר הגנת ברזל, שלא ניתן לפרוץ ולהפיר אותה. אלא שכעת שבאים התוס' ומקשים בדעת רבנן. מכיוון שכל טעמם שלא יחזיר, הוא כדי למנוע קלקול, מהיכן אתה לומד שאין לחלק בדעת חכמים לידעו או רבים או לא ידעו, מצד סתימת דבריהם, שלא פירטו. אדרבא, גם כאן, מאחר ואין חשש לקלקול שוודאי אין לו הפרה, לא על מקרה זה דיברו חכמים, וסברו כי יש לו הפרה, אלא חייבים אנו לומר, שחכמים דיברו רק בנדר רגיל.

### **מאחר ורבי יהודה לא התייחס כלל לנדר על דעת רבים, גם חכמים לא התייחסו לנושא זה**

אלא יש לומר, שמאחר ורבי יהודה עצמו לא חילק והזכיר על דעת רבים, לכן חכמים שבאו לחלוק על דבריו לא התייחסו כלל לסוג נדר קיצוני זה. אלא הם התייחסו רק לגוף דבריו, ועליהם הם חלקו. ונמצא כי בעצם יש ג' סוגי נדרים, הרגיל, שידעו בו רבים, שעל כך דיבר רבי יהודה, ועל זה חכמים לא חילקו. ומאחר ואת הסוג השלישי של על דעת רבים, לא הזכיר כלל רבי יהודה, ממילא, לא התייחסו לכך חכמים.

### **אמנם נראה כי על דעת רבים חמוז הוא מנדר ברבים, אבל מצד שני, דווקא יש קולא מיוחדת בעל דעת רבים**

רק במצב בו הוא יכול להחזיר, עלול להיווצר קלקול. כי אז הוא אומר, שחבל שגירש. שאם היה יודע שניתן להחזיר, לא היה עושה פעולה, המונעת ממנו להחזירה. ומדייקים זאת לפי שני המצבים שמחזקים את הנדר, על דעת רבים והדירה ברבים. ועל כן בדעת רבים, יש מצב בו עם כל מה שחזיקנו

שבעולם, גם על דברים שהיא כלל לא חשבה עליהם. ולכן לא ניתן לילך כנגד דעת כולם ולהפיר. אבל הבעל, כאילו מדלג מעל משוכה זו, באשר הוא מבטל את מהות הנדר, וכאילו שאינה קיימת, כך שזה משנה לנו כל הרבים. ולפי תירוץ זה, יסבור רב הונא, כי באשה קיימת הפרה, הן על נדר ברבים, וכמו כן באותו האופן על דעת רבים.

לפי זה אמנם שואלים על רב הונא, שמא תלך לחכם ושיתיר לה, היה יכול גם לשאול על נדר על דעת רבים, אך בכל מקרה התירוץ הוא מספיק טוב, שאצל החכם תיאלץ לספר את פרטי הנדר, שהוא כנגד יתומים, אף שלקחה כבר את הכתובה, וממילא לא יתיר לה. ולכן אין הגמרא נכנסת כלל לדיון על נדר שהוא על דעת רבים. ולפני שנתרץ באופן אחר, מדוע אין אנו מדירים אותה על דעת רבים, ראוי להקדים את הדיון בנדרים.

### **הקדמת המשנה בנדרים ומחלוקת חכמים ורבי יהודה**

המוציא [המגרש] את אשתו משום שם רע [שיצא עליה לעז זנות], הרי זה שוב לא יחזיר את אשתו לעולם, בין שנמצאו הדברים בדאין, ובין שלא נמצאו הדברים בדאין.

ואף המגרש את אשתו משום נדר שנדרה, כי אי אפשר לו באשה נדרנית, הרי זה לא יחזיר אותה לעולם, בין שהותר הנדר ובין שלא הותר הנדר.

ובטעמו של תנא קמא, נחלקו בגמרא:

יש מי שאומר: "משום קלקולא", שאם אתה אומר יחזיר, שמא תלך ותנשא, ונמצא שם רע שאינו שם רע, או שתלך ותתיר את הנדר על ידי חכם, ומקלקלה בעלה הראשון ואומר: אילו הייתי יודע שאין הלעז כלום, ושיכולה היא להתיר את הנדר על ידי חכם, הרי שאפילו אם נותנים לי מאה מנה לא הייתי מגרש אותה. ונמצא לפי טענתו שעדיין אשת איש היא, שהרי הגט בטל, ונמצאו בניה ממזרים.

ולפיכך אומרים לו מתחילה: "הוי יודע שהמוציא את אשתו משום דברים אלו - לא יחזיר, ואם חביבה היא עליך - אל תמהר להוציאה", ונמצא, שאם בא אחר כך לקלקלה, אינו נאמן, שהרי יודע שנאסרה עליו, ולא חש לבדוק את הדבר.

ויש מי שאומר: קנס חכמים הוא שקנסו את האשה שלא יחזירנה עולמית, שלא יהו בנות ישראל פרוצות בעריות ובנדרים.

רבי יהודה אומר: המוציא את אשתו משום נדר שתיקנו חכמים שלא יחזירנה, הוא כדי שלא תהיינה בנות ישראל פרוצות בנדרים; ולפיכך:

כל נדר שידעו בו רבים, שהוא נדר שאין לו התרה על ידי חכם לדעת רבי יהודה, אם כן פריצות יותר מדאי היא, וקנסוה שלא יחזיר.

ואילו נדר שלא ידעו בו רבים ויש לו התרה, הרי זה יחזיר.

רבי מאיר אומר: המוציא את אשתו משום נדר, שתיקנו חכמים שלא יחזירנה, משום קלקולא הוא; ולפיכך:

כל נדר שצריך חקירת חכם, ואין הבעל יכול להפיר, כיון שאינו מדברים שבינו לבניה ולא נדרי עינוי נפש, הרי זה לא יחזיר, כי בזה שייך קלקולא, שמא יאמר: אילו הייתי יודע שחכם יכול להתירו, לא הייתי מגרשה.

ועוד יש ליישב,  
 דלא מצי למיפרך אמתני' בלא רב הונא,  
 דאיכא למימר,  
 שנדיר אותה על זה הככר ותאכל לאלתר בפנינו,  
 אבל לרב הונא,  
 דקאמר ניסת - אין מדירין אותה,  
 ואין מועיל להדירה על הככר,  
 שאינה חוששת,  
 כיון דאינה באיסור כל ימיה,  
 כי לא ניסת נמי ניחוש,  
 דלמא אזלה לגבי חכם ושרי לה.

וא"ת,  
 בין חכם בין בעל,  
 איך יכולין להפר שלא בפני היתומים,  
 הא אמרי' בנדרים בפ' ר"א (דף סה.),  
 דהמודר הנאה מחבירו,  
 אין מתירין לו אלא בפניו,  
 ויליף ממשה וצדקיהו,  
 במדין - נדרת,  
 במדין - לך והתיר נדרך.

וי"ל,

#### **דבדיעבד, אם הפר - מופר,**

תדע מדסמך צדקיהו שהיה חסיד גמור,  
 על מה שהתירו לו סנהדרין שלא בפני נבוכדנצר.

ועוד,

דטעם דאין מתירין לו אלא בפניו,  
 מפרש בירושלמי דנדרים,  
 דאמר התם בפ' השותפין,  
 המודר הנאה מחבירו בפניו,  
 אין נשאל אלא בפניו,

שלא בפניו - נשאל בין בפניו בין שלא בפניו,  
 ר' יוחנן אמר מפני הבושה,  
 ור' יהושע בן לוי אמר מפני החשד,  
 ואתא הדא פלוגתא כהלין פלוגתא,  
 דתניא יום הכפורים צריך לפרט את מעשיו,  
 דברי ר' יהודה בן בתירא,  
 ר"ע אומר אין צריך לפרט את מעשיו,

#### **פ"י מפני הבושה,**

שיתבייש לפניו במה שנדר הנאה ממנו,  
 וכן מפרט מעשיו - **כדי שיתבייש מחטאיו.**  
 ומ"ד מפני החשד,

**פ"י שלא יחשדוהו** שעבר על נדרו,  
 ולכך נמי לא יפרט מעשיו,  
 שלא יחשדוהו בשאר עבירות.  
**והשתא ניחא הכא,**

את הנדר, יש מצבי קיצון, שאנו תולים שזו היתה דעת הרבים,  
 שלא לגרש, או שיש מצווה. כלומר, יש מקומות בהם ניתן  
 להקל. וכנגד זה ברבים הוא לסובר שאין הפרה, שבשום עניין  
 אין בו הפרה. ואף לא בדבר מצווה, שלכאורה יש מקום להקל.  
 ומעשה של הגבעונים, שהיתה שם מצווה מוכיח, שמאחר  
 והיה ברבים, אעפ"כ לא ניתן להפר.

#### **על מנת להבין את תירוץ האחרון של התוס', ראוי להכיר את הסיפור המובא בגמרא לגבי הגבעונים**

שנינו במשנה: רבי יהודה אומר: כל נדר שידעו בו רבים  
 לא יחזיר, [משום שהוא נדר שאין לו התרה], ושלא ידעו בו  
 רבים, יחזיר.

אמר רבי יהושע בן לוי: מאי טעמא דרבי יהודה, הסובר:  
 נדר שידעו בו רבים אין לו התרה? משום דכתיב [יהושע ט  
 ג ואילך, בדילוג]: "ויושבי גבעון [מהעם החוי שהיה בארץ  
 ישראל] שמעו את אשר עשה יהושע ליריחו ולעי. ויעשו גם  
 המה בערמה וילכו ויצטירו, ויקחו שקים בלים לחמוריהם,  
 ונאדות יין בלים ומבוקעים ומצוררים. וילכו אל יהושע אל  
 המחנה הגלגל, ויאמרו אליו ואל איש ישראל, מארץ רחוקה  
 באנו, ועתה כרתו לנו ברית. ויעש להם יהושע שלום, ויכרות  
 להם ברית לחיותם, וישבעו להם נשיאי העדה. ויהי מקצה  
 שלשה ימים אחרי אשר כרתו להם ברית, וישמעו [ישראל]  
 כי קרובים הם [הגבעונים] אליו, ובקרבו הם יושבים. ו[בכל  
 זאת] לא הכום בני ישראל, כי נשבעו להם נשיאי העדה" -

ואילו היו יכולים להתיר את השבועה, ודאי היו נשאלים  
 עליה, אלא בהכרח, שאי אפשר להישאל על השבועה שנשבעו  
 להם ברבים.

ורבנן הסוברים, שאף נדר שידעו בו רבים יש לו התרה -  
 אמרי לך: התם גבי גבעונים מי חלה שבועה עילוייהו כלל  
 [וכי חלה השבועה כלל], עד שאתה דן למה לא נשאלו על  
 השבועה, ומוכיח שאי אפשר להישאל עליה!?

והרי כיון דאמרו להו הגבעונים לישראל: "מארץ רחוקה  
 באנו", ונתברר שלא באו, אלא הערימו עליהם, אם כן לא  
 חיילה שבועה עילוייהו [אין שבועה חלה על ישראל] כלל.

והאי דלא קטלינהו [ומה שלא הרגום], הוא משום קדושת  
 השם, שלא יאמרו הגויים עברו ישראל על שבועתם.

#### **ליחוש דלמא אזלה לגבי חכם ושרי לה -**

**משמע** דאדרב הונא פריך,

**אבל אי לאו** דרב הונא,

לא הוה קשיא ליה אמתני',

**ולמאי דפרישית,**

דרב הונא פליג אאמימר,

אתי שפיר,

דאמתני' - ליכא למיפרך,

דהא איכא למימר,

דמדרינן לה על דעת רבים,

אבל לרב הונא - לא מצי לשנויי הכי.

**אבל למאי דפי',**

דגבי חכם - מודה רב הונא דאין לו הפרה,

בלא רב הונא - הוה מצי למיפרך אמתני'.

מדייקים התוס', בתירוצם השני בדיבור המתחיל הקודם, כי רב הונא חלוק אף על אמימר, ולכן מובן מדוע הגמרא מקשה רק על רב הונא.

### **אפשרות שלישית, רב הונא סובר כי אין לחכם הפרה, ואז כן ניתן להקשות על המשנה**

אולם אם רב הונא סובר, כי נדר שהודר על דעת רבים, רק בעל יכול להפר. כי אז המקשן לא היה מעלה בדעתו שניתן להשביעה על דעת רבים. ואם כן היה מקשה גם על המשנה.

### **מתרצים התוס', כי לא ניתן להקשות על המשנה ללא רב הונא - הסובר שאינה חוששת לאיסור זמני, שהרי גם מי שאינה נשואה יכולה לעשות כן**

הגמרא מבארת, כי מאחר ויש לה בעל שיפר לה, יכולים להדירה בפנינו מיד ולהכריחה לאוכלה. אלא שאפילו אז, מאחר ולדעתה אין זה איסור עולמי, אלא עד שבעלה יפר לה - אינה חוששת. ולכן חייבים לומר, שהקושיה אינה על המשנה, אלא על רב הונא, שאם איננה חוששת לאיסור תמידי, גם באשה שאינה נשואה, היא יכולה ללכת להתירו אצל החכם.

### **לכאורה, מאחר ונדר חייב להיות מופר בפני היתומים, גם חכם לא יעזור לה להפר**

הגמרא בנדרים מביאה ברייתא שהמודר הנאה מחבירו - אין מתירין לו אלא בפניו של החבר. ומביאה הגמרא, כי המקור לכך הוא הן ממשוה במדין והן מצדקיהו לגבי נבוכדנצר. מדייק רב נחמן מהפסוק לגבי התרת השבועה שנשבע משה ליתרו, שישב במדין ולא ישוב למצרים. שהרי הפסוק מדגיש פרט שהוא לכאורה מיותר, שאמירת ה' אל משה שהוא יכול לחזור מצרימה, כי מתו כל האנשים המבקשים את פניך, היתה דווקא בארץ מדין. הדגיש הכתוב שאמירה זאת היתה בארץ מדין -

לפי שכך אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה:

במדין נדרת, נשבעת ליתרו חותנך שלא לשוב מצרים. לכן, לך והתר נדרך דוקא במדין, בנוכחות יתרו חותנך!

דהיינו, התר את נדרך בפני יתרו חותנך הגר במדין, ולא תעשה זאת במקום אחר, שלא בפניו.

ומבארת הגמרא מנין שנדר משה ליתרו? -

דכתיב [שמות ב] "ויואל משה לשבת את האיש".

אין אלה ["ויואל"] אלא שבועה.

דכתיב בספר יחזקאל [פרק יז] אודות נבוכדנצר מלך בבל והמלך צדקיהו:

"ויבא נבוכדנצר אותו, את המלך צדקיהו, באלה".

וכתיב בספר דברי הימים ב [פרק לז] לגבי האלה הזאת -

"וגם במלך נבוכד נצר מרד צדקיהו, למרות אשר השביעו נבוכדנצר לצדקיהו באלהים".

ומוכח שה"אלה" היא שבועה.

ומבארת הגמרא את ענין המרד של צדקיהו נבוכדנצר המוזכר בפסוק -

**דלא שייך לא בושא ולא חשד,**  
דלא ידעי אם קבלה כלום מכתובתה.

**והא דיליף ממשוה וצדקיהו,**  
**היינו כר' יהושע בן לוי,**  
דהתם,

מפני החשד - איכא,

מפני בושא - ליכא.

### **מצד אחד האשה רשאית לגבות כתובתה אף מהיתומים, אך מצד שני היא צריכה לנדור עבורם, אלא שחששו שמא יתיר לה חכם את הנדר**

תקנת רבן גמליאל הזקן במשנה, היא שאמנם האשה רשאית לקבל כתובתה, אך על מנת להגן על היתומים מחד, ולהימנע משבועה החמורה מאידך, התקינו שתהא נודרת להם. רב הונא צמצם ואמר, שעל מנת שלא נחשוש שבעלה יתיר לה את הנדר, יש להעמיד את המשנה רק באופן שטרם נישאה.

### **האפשרות הראשונה - שהחשש שמא תלך לחכם, שיתיר את הנדר, היא קושייה על דברי רב הונא**

אלא שאז מקשה הגמרא, עדיין יש לנו לחשוש שהיא כן יכולה לבטל את נדרה באופן אחר, על ידי שתלך לחכם. ויש לדייק מלשון הגמרא, שהביאה את השאלה הזאת באמצע עניין, עוד קודם שהביאה את דעתו של רב נחמן החלוק על רב הונא, מוכח כי כל הקושיה הזאת מיועדת אך ורק על רב הונא. ונאמרת רק כמענה על דבריו. כי ללא רב הונא יכולנו להעמיד כי המשנה מלכתחילה מדברת רק באלמנה, וכלל לא בגרושה, וממילא לא עולה השאלה, שמא יתיר לה בעלה, שכעת רק נפטר.

### **אפשרות שנייה - רב הונא, חולק על אמימר, ולכן ניתן יהיה להשביעה על דעת רבים, וממילא לא יתיר החכם**

התוס' הקודם, יש בו שני תירוצים, כיצד להעמיד את הדברים, ולפיכך יש שלוש אפשרויות. הגמרא חשבה כמה רעיונות לחזק את הנדר, כך שחכם לא יצליח להפר לה. ובתוס' הקודם היתה דעה שרב הונא חלוק על אמימר, וממילא, לשיטת אמימר, יהיה ניתן להשביעה על דעת רבים, מה ששומט מן החכם לחלוטין את היכולת להתיר. ולכן השאלה תהיה לא על המשנה, אלא רק על רב הונא.

בהמשך הגמרא מביאה את דעת רב נחמן החלוק על רב הונא, שהאלמנה גובה אפילו היא נשאת, ואין לחשוש שבעלה יפר לה, כי מדירין לה ברבים. ורק רב נחמן יכול לתרץ כך, כי רב הונא סובר כי נדר עם היות שהודר ברבים עדיין יש לו הפרה. ונמצא כי כל השאלה על המשנה שתלך לחכם, היא רק עבור רב הונא, שאינו יכול לדחות שידירה ברבים. ועל זה, מאחר ויש אפשרות חזקה עוד יותר, שהרי אמימר אומר (בעמוד הבא) דהא אמר אמימר: הלכתא: אפילו למאן דאמר: "נדר שהודר ברבים, יש לו הפרה" - אבל אם נדר על דעת רבים, שיאמרו לו הרבים שנודר בפניהם: הרי אנו מדירים אותך על דעתנו! אין לו הפרה. כלומר: אין לו התרה על ידי חכם!

**מתרצים התוס', שאמנם מאחר וניתן להפר שלא בפניו – יכולה אף האשה להתייר אצל החכם שלא בפני היתומים**  
 עם היות וזקני ציון, לא יכלו לענות לנבוכדנצר, כיצד התיירו לצדקיה את הנדר, הרי אעפ"כ ידוע כי הוא היה חסיד גמור, והראייה כי כן התיירו לו. אלא שכל זה הוא אמנם רק בדיעבד.

**הגמרא בירושלמי מבארת טעם נוסף לכך שאין מתירין לו אלא בפניו – ונלמד מהם שכאן ביתומים אין צורך בפניהם**

הגמרא בירושלמי מצמצמת את הכלל של הצורך להפר בפניו, שהוא מדובר רק כאשר גם הנדר מלכתחילה היה בפניו. וביארו זו בגמרא שני אמוראים בשני אופנים, או בושה או חשד. ומדמים זאת למחלוקת על האופן בו אדם נדרש לפרט את מעשיו בשעה שמתוודה ביום הכיפורים. ושני הטעמים הללו של חשד ובושה, כלל לא קיימים אצל היתומים.

אמנם הלימוד בגמרא שלנו ממשה וצדקיהו הוא רק מצד החשד, כי לא היתה בושה בנדר משה וצדקיהו, אלא היה נוגע רק מול יתרו ונבוכדנצר, שיחשדו כי עברו על נדרם.

**התוס' כפרשן השוואתי, בעצם מציינים את המהלך, שהיה ראוי להקשות מגמרא אחרת, ומאחר ואין קושי, לא הקשתה הגמרא**

[אחד הגורמים שהתוס' מלמדים אותנו, הוא להקשות מגמרא אחרת, שם מדובר להפר את הנדר דווקא בפניו. ואם כן כאן האשה לכאורה, תהיה מחוייבת להפר רק מול היתומים. אלא שבעצם התוס', עושים את מהלך הגמרא שלא נכתבה. כלומר, שאם הגמרא היתה נדרשת להקשות מהסוגיה הזאת, הרי מלכתחילה קיימת תשובה, שאותה מבארים התוס'. ולמעשה נוצר כאן מהלך שהיה ראוי להיכתב בגמרא. ובזה כאילו התוס' משלימים גם את מה שהגמרא היתה צריכה לשאול, והתירוץ שלהם, הוא מדוע הגמרא בכל זאת לא הקשתה.]

## קסבר צריך לפרט את הנדר -

בירושלמי משמע,

**דהכי קיימא לן,**

דההוא דאתא קמיה דר' בון,

אמר ליה התיר לי נדרי,

אמר ליה מאי נדרת,

א"ל נדרית דלא מרווחנא,

אמר ליה וכי עבדין כדין,

אמר ליה לצחק בקוביא קאמינא,

אמר ליה **ברוך שבחר בדברי חכמים,**

**שאמרו צריך לפרט את הנדר,**

**דאי לאו דפרטת לנדר - התרתיהו לך,**

וא"ת,

בפ' שום היתומין (ערכין דף כג.),

גבי מקדיש נכסיו והי' עליו כתובה,

מאי מרדותיה? מה היה ענין המרד של צדקיהו?

אשכחיה מצאו צדקיה לנבוכד נצר, דהוה אכיל כאשר הוא אוכל ארנבא ארנבת בעודה חיה, מבלי להמיתה תחילה, שהוא דבר מגונה.

אמר ליה נבוכדנצר לצדקיהו: אישתבע לי דלא מגלית עילוי, ולא תיפוק מילתא. השבע לי שלא תגלה דבר זה עלי, ולא תוציא ענין זה לגילוי ברבים.

אישתבע ליה צדקיהו לנבוכדנצר שלא יגלה מה שראה.

לסוף, הוה קא מצטער צדקיהו בגופיה, נגרם לו צער רב על שאינו יכול לגלות את מעשהו של נבוכדנצר, כיון שהיה לו ענין רב שיתבזה נבוכדנצר ברבים, ובכך להקל מעליו את עולו.

איתשיל אשבועתיה, נשאל צדקיהו על שבועתו לנבוכדנצר לפני הסנהדרין, ואמר, ופירסם את המעשה.

שמע נבוכד נצר דקא מבזין ליה אנשים, והבין שצדקיהו הוא שגרם לבזיונו, בגלותו את המעשה באכילת הארנבת החיה.

שלח נבוכדנצר לקרוא לו, ואייתי והביאו אליו את דייני הסנהדרין ואת צדקיהו.

אמר להון נבוכדנצר לדייני הסנהדרין: חזיתון, רואים אתם מאי קא עביד מה שעשה צדקיהו!

לאו הכי הוה, האם לא כך היה, דאישתבע בשמא דשמיא דלא מגלית, שנשבע לי צדקיהו בשם שמים שלא יגלה את המעשה.

אמר ליה צדקיהו: אישתלית אשבועתאי, נשאלתי על שבועתי, והתירו לי אותה.

אמר להון נבוכדנצר לדייני הסנהדרין: וכי מתשלין על שבועתא? האם יש אפשרות להשאל על שבועה?

אמרו ליה: אין, אכן כך הוא!

אמר להו: האם צריך להשאל על השבועה בפניו של מי שנשבע לו, או שיכולים להשאל אפילו שלא בפניו של מי שנשבע לו?

אמרי ליה: צריך להשאל על השבועה בפניו של מי שנשבע לו!

אמר נבוכדנצר להון, לדייני הסנהדרין: ואתון, מאי עבידתון?!

אתם, שהתרתם את השבועה שנשבע לי צדקיהו, כיצד עשיתם זאת שלא בפני?

ומאי טעמא לא אמריתון ליה לצדקיהו שהתרת השבועה צריכה לעשות בפני?!

מיד [איכה ב], "ישבו לארץ, ידמו יהיו דוממים, זקני בת ציון".

אמר רבי יצחק מלמד הכתוב "ישבו לארץ", ששמטו זקני הסנהדרין את כרים שהן יושבים עליהם, מתחתיהם, והתיישבו על הארץ, כאות אבלות וצער, שלא היה להם מענה שיוכלו לענות לנבוכדנצר.

קיימא התם מסקנה הכי", אנו רואים, שאכן ההלכה היא כרב הונא, ואינה קשורה למחלוקת התנאים].

**התוס' מוכיחים מהירושלמי, כי אכן ההלכה היא כרב הונא, שחובה לפרט את נדריו, בשעה שיבא לבקש היתר מהחכם אחד מגיע לפני הרב בון להתיר נדרו. ואז הרב שואל מה נדרת. ועונה לו שנדר לא להרוויח מעות. תוכן של נדר זה נשמע מוזר. וממילא עולה השאלה, וכי אדם נודר כך, והרי כל אחד נדרש להתפרנס? ואז יוצא המרצע מהשק, שמאחר והיה נוהג לשחק בקוביא, כלומר הימורים, הרי על מנת למנוע את עצמו לעסוק בעניינים הללו, נדר כבלם, שלא ירוויח מעות, וממילא לא ישחק.**

תגובתו של רבי בון מדהימה. לפני שעונה לו כן ולא, הוא אינו יכול שלא להתפעל מדברי חכמים, שחובה לפרט את הנדר. ובגילוי לב, מספר לו, שאכן בתחילה התכוון להתירו. אמנם, כפי שביארנו, אנו רואים, כי עדיף שיישאר בנדרו, ובכך יגרם לו להימנע מהימורים. כך שההוכחה אינה רק על עצם ההלכה, אלא תוך תנינת דוגמא חיה, עד כמה היגיון טמון בהלכה זו.

**גם במקרה בו אדם מקדיש נכסיו, רבי אליעזר סובר שיידור ממנה הנאה, ומאחר והיה זה נדר ברבים – אין לו הפרה בניגוד לרבי יהושע**

המשנה בערכין לומדת, כי המקדיש נכסיו והיתה עליו כתובת אשה שעדיין לא גירשה, רבי אליעזר אומר: כיון שדין האשה לגבות כתובתה אף מן ההקדש [שהרי נכסיו נשתעבדו לה], על כן: כשיגרשנה ידור הנאה מן האשה, כדי שלא יוכל להחזירנה לעולם, כי חוששים אולי משום הערמה על ההקדש הוא מגרש אותה, שתגבה כתובתה מן ההקדש, ואחר כך יחזירנה, ויהנו שניהם ממה שהוציאה. רבי יהושע אומר: אינו צריך לידור ממנה הנאה. והכוונה אינה שאין לו צורך, אלא מכיוון שאינו מועילף שהרי יש לנדר זה הפרה, הרי אין כל תועלת וצורך בנדרו.

**דיון בערכין, האם דברי רב הונא נשנו כמחלוקת תנאים, בנושא קנוניא על הקדש**

עם היות ובתחילה הגמרא מנסה להעמיד את מחלוקתם, האם אדם עלול לעשות קנוניא על ההקדש, הרי מביאים את דברי רב הונא שממש חזקה שאין אדם עושה קנוניא על הקדש, ומתוך שלא יעלה על הדעת שרב הונא אמר דין זה כתנאי, ועל כן מצמצמים את דבריו שמדובר בשכיב מרע, שכעת עומד למות, ולא יבוא לחטוא ולא עבור עצמו. ואז בוחרת הגמרא להעמיד את מחלוקתם של רבי אליעזר ורבי יהושע בדיון לגבי נדר שהודר ברבים האם יש לו הפרה.

מכאן עורכים התוס' מסקנה. כי מאחר ולשיטת רב הונא יש חובה לפרט את הנדר, מדוע יאמר רבי יהושע

דקאמר ר' אליעזר, כשהוא מגרשה - ידור הנאה, ור' יהושע אומר - אינו צריך, ומפרש דפליגי בנדר שהודר ברבים, דרבי אליעזר סבר - דאין לו הפרה, ור' יהושע סבר - יש לו הפרה, **ואינו צריך דקאמר, היינו דאינו מועיל,** וא"כ תקשי כדפריך התם לעיל, לימא רב הונא כתנאי, אמר לשמעתי, דכיון דרב הונא סבר צריך לפרט, אמאי אינו מועיל, וא"כ הא דרב הונא דצריך לפרט, הוא כתנאי, ומיהו, לא קיימא התם מסקנא הכי.

**שיטת רב הונא, שיש חובה לפרוט את הנדר, ולכן אם תנסה להישאל אצל חכם, תצטרך לומר לו כי זה כנגד היתומים**

במשנה שנינו כי התקין רבן גמליאל הזקן שתהא נודרת ליתומים, ורק לאחר מכן תגבה את כתובתה. צמצם רב הונא שדברי המשנה נאמרו, רק אם האלמנה טרם נישאה בשנית. כי אז היא עלולה לחשבן בראש, כי אפילו תידור ליתומים, יש לה בעל שיפר לה, ונמצא כי בעת הנדר אינה חוששת. אלא שהקשתה הגמרא, לפיכך, גם כשאינה נשואה, יכולה היא ללכת לחכם, שיפר את נדריה. ועל כך ענה רב הונא, שמאחר והבא להישאל אצל החכם על נדרו צריך לפרט בפניו את הנדר. והיא תאמר שנדרה כן ליתומים, כשישמע את זה שכל הנדר נועד על מנת לגבות את כתובתה בשקר, וודאי שלא יתיר נדר זה. אמנם רב נחמן חלק, שבכל מקרה מדירים אותה, אלא על מנת שלא תסבור שבעלה יפר לה, הרי גוף ההדרה הינה על דעת רבים, שלשיטתו אין לו הפרה.

**המדת הלכה אינה לחתוך באופן של כן או לא, או כתנאי, אלא כדרכם של תוס', יש לצלול ולבאר את עומק טעמם של הדברים**

[עם היות שמטרת התוס' אינה פסיקה, אבל מהשוואת הסוגיות, אנו רואים את עומק הדברים. כי זה לא שהיה הנדר בירושלמי בלתי ניתן להתרה, אלא אדרבא, בקלות היה מקום להתיר את גוף הנדר, אבל כאשר מסתכלים רחוק - רק אז לא התיר. ועם היות שמביאים בתחילה כי משמע מהירושלמי כי כן ההלכה.

ואף שהביאו בהמשך קושיה, שהיה מקום לסבור, כי הדבר תלוי במחלוקת תנאים, הרי דווקא כאשר צוללים על מה בדיוק נחלקו, ודוחים את השאלה "ומיהו לא



הוא הדין, שאלת הגמרא אכן במקומה, אמנם ניתן להרחיב ולשאול גם באופן אחר

[הגמרא אכן הקשתה על רב נחמן ממשנה מבכורות, אלא שהתוס' מעלים שאלה אפשרית, אלא אומרים זאת בסגנון של תשובה. שהרי גם ממשנתנו שהאלמנה נודרת אם קיבלה כתובתה, אנו רואים שיש צורך לפרט. כי רק אם אינו צריך, היתה עלולה להעלים את מלוא המידע מהחכם המתיר, ורק לקבל היתר כללי על נדרה. אלא שמאחר ואכן ניתן לשאול מכאן, הרי זה הכלי המרחיב הנקרא "והוא הדין". ששמענו, אכן ניתן היה להקשות על דברי רב נחמן גם מכאן.]

## ותני עלה נודר ועובד יורד ומגרש -

**קשה לר"י,**

**דאמאי הוצרך לאתויי ותני עלה,**  
**לפרוך ממתניתין** גופיה,  
דקתני פסול עד שידור הנאה,  
ואי אמרת אין צריך לפרט הנדר,  
ליחוש דלמא כו'.

**ונראה לו,**

**דאמתניתין הוה מצי למימר,**  
דפסול מלעבוד אפי' גרשה,  
עד שידור הנאה,  
שלא יקח לעולם נשים פסולות יותר,  
ולכך לא שייך למיפרך ליחוש דלמא כו',  
**דכיון דכבר גירש,**  
**תו ליכא למיחש,**  
**דלמא ישאל על נדרו,**  
כדי ליקח נשים פסולות,  
אבל אהא דתני ועובד ומגרש,  
פריך שפיר,  
**כיון דעדיין לא גרשה,**  
**יש לחוש,**  
**דלמא אזל לגבי חכם,**  
ושרי ליה ולא יגרש.

**הגמרא מקשה על הדעה שאין צריך לפרט את הנדר,**  
**מכהן שנשא אשה בעבירה, ורשאי לנדוד הנאה ממנה,**  
**ולכן אם לא היה מפרט, עלול הוא לחזור ולא לגרשה**

רב פפא אמר: "צריך לפרט את הנדר", טעמו, משום דחיישינן שמא נדר על מילתא דאיסורא [על דבר איסור] כגון בשביל גיבוי כתובה, או שאמר: "יאסרו עלי כל פירות שבעולם, אם גביתי כתובתי, או אם אעבור עבירה פלונית", ובא להתיר את נדרו, ואם לא יפרט, יתיר לו החכם את נדרו.

ומקשינן לרב נחמן מהא דתנן:

שהנדר לא יועיל, ואז החכם ימנע ממנו להתיר, ואם כן בהכרח הוא חלוק על רב הונא. אלא מאחר ומסקנת הגמרא בערכין, כי רבי אליעזר ורבי יהושע חלוקים בדין אחר, שהוא האם ניתן להישאל על הקדש, יוצא, כי דברי רב הונא אכן נאמרו ללא מחלוקת תנאים.

## תנן הנושא נשים כו' -

**ה"ה דמצי למיפרך,**

ממתניתין דהכא.

**שיטת רב נחמן, שאינו צריך לפרט נדרו, כי החכם עלול להתיר רק באופן חסר**

איבעיא להו:

הבא לפני חכם לישאל על נדרו, האם צריך לפרט לפניו את הנדר, ולומר לו באיזה אופן ולמה נדר? כגון באלמנה, האם צריכה היא לפרט שנדרה כן ליתומים.

או דלמא, אינו צריך לפרט את הנדר! ואף שאינו מפרט באיזה אופן נדר, מתיר לו החכם.

ופליגי בה אמוראי:

רב נחמן אמר: אינו צריך לפרט את הנדר, כלומר: אינו צריך לפרט למה נדר!

ורב פפא אמר: צריך לפרט את הנדר!

ומבאר את טעם סברת כל אחד ואחד:

רב נחמן אמר: "אינו צריך", משום דאי אמרת דצריך לפרט, זימנין דגייז [מחסיר] ליה הנודר לדיבוריה, ואינו מפרט את כל הפרטים, והרי החכם, מאי דשמע מיפר, ותו לא! שאינו מפרט אלא רק על דעת הפרטים ששמע, וכיון שהחסיר פרט מסוים, אין הנדר נותר, שהרי על דעת כן לא התיר לו. ונמצא עובר על איסור נדר, הלכך עדיף שלא יפרט כלל, ואז מתיר לו החכם בכל אופן שהוא.

קושיית הגמרא על דברי רב נחמן, מכהן הנושא נשים בעבירה, שיכול לעבוד כשנודר הנאה מאשתו

ומקשינן לרב נחמן מהא דתנן:

כהן הנושא נשים הפסולות לכהונה בעבירה, כגון גרושה זונה וחללה, הרי זה פסול מדרבנן לעבודת המקדש, עד שידור הנאה מאותה אשה, ועל ידי כן יוכרח לגרשה!

ותני עלה בברייתא: אין צריך להמתין עד שמגרשה, אלא נודר הנאה ממנה, ועובד במקדש, וכשמסיים את עבודתו, יורד הוא מן העבודה ומגרש אותה!

ואי אמרת: "אינו צריך לפרט את הנדר", ליחוש, דלמא אזיל לגבי חכם, ושרי ליה את נדרו [נחוש שידור עכשיו כדי שנעלנו לעבודה, על דעת שילך אצל חכם לאחר העבודה, ולא יגרשנה]!

אלא בהכרח שצריך לפרט לפני החכם, שנדר ממנה הנאה מפני שהיא אסורה עליו. ועל ידי כן, לא יתיר לו החכם את הנדר, וקשיא לרב נחמן שאמר: "אין צריך לפרט את הנדר"?

[דף לו עמוד א]

## אמר אמימר הלכתא אפי' למ"ד כו' -

במכות (דף שז). גרסי' ברוב ספרים,  
אמר אמימר,

הילכתא נדר שהודר ברבים - יש לו הפרה,  
על דעת רבים - אין לו הפרה,

**ולפי גירסא זו משמע,**

**דכן הלכה,**

דנדר שהודר ברבים - יש לו הפרה,  
ולמאי דגרס נמי אפי' למ"ד כו',

שלא בא לפסוק בהודר ברבים,

**מ"מ מדפסק,**

**בעל דעת רבים - דאין לו הפרה,**

**מכלל שסובר,**

דברבים - יש לו הפרה,

דאי אין לו,

כ"ש על דעת רבים,

**ומה הוצרך לפסוק הלכתא בעל דעת רבים,**

כיון דאפילו ברבים - אין לו הפרה,

ושלא בלשון פסק,

**היה לו לומר,**

אפי' למ"ד ברבים - יש לו הפרה כו'.

ואף על גב דקאמר לעיל,

דמדרינן לה ברבים אליבא דרב נחמן,

דקי"ל כוותיה בדיני,

ולענין דינא אתמר לענין פרעון כתובה,

הא פריך בתר הכי,

הניחא למ"ד,

ואיכא למימר,

דאדרב נחמן נמי קאי,

ומדאדרי' רב אחא נמי,

לההוא מקרי דרדקי על דעת רבים,

**משמע דקסבר,**

דברבים - יש לו הפרה,

ורב יוסף דאמר בערבי פסחים (פסחים קז.),

אדור ברבים דלא אישתי שיכרא,

**משמע דקסבר,**

דברבים - אין לו הפרה,

לא קי"ל הכי.

כהן הנושא נשים הפסולות לכהונה בעבירה, כגון גרושה  
זונה וחללה, הרי זה פסול מדרבנן לעבודת המקדש, עד שידור  
הנאה מאותה אשה, ועל ידי כן יוכרח לגרשה!

ותני עלה בברייתא: אין צריך להמתין עד שמגרשה, אלא  
נודר הנאה ממנה, ועובד במקדש, וכשמסיים את עבודתו, יורד  
הוא מן העבודה ומגרש אותה!

ואי אמרת: "אינו צריך לפרט את הנדר", ליחוש, דלמא  
אזיל לגבי חכם, ושרי ליה את נדרו [נחוש שידור עכשיו כדי  
שנעלנו לעבודה, על דעת שילך אצל חכם לאחר העבודה,  
ולא יגרשנה!]

אלא בהכרח שצריך לפרט לפני החכם, שנדר ממנה הנאה  
מפני שהיא אסורה עליו. ועל ידי כן, לא יתיר לו החכם את  
הנדר, וקשיא לרב נחמן שאמר: "אין צריך לפרט את הנדר"?

**דיוק התוס', אינו על גוף השאלה, אלא שניתן להקשות  
ישירות מהמשנה, ולא להזדקק לברייתא לשם כך**

[הגמרא הביאה קושיה על הסובר שמי שמתיר את  
הנדר נדרש לפורטו. אלא שכאן התוס' בכלל מדברים,  
מדוע היה צריך כביכול לילך למרחקים לברייתא, כאשר  
היה יכול להקשות אותו דבר, כבר מהמשנה שלנו.]

שהרי היא אומרת פסול עד שיידור הנאה, וגם כאן  
קיים בדיוק אותו הקושי, כי בכל מקום שאינו מפרט,  
יש לחשוש שילך ויתיר. כי בשעה שאינו נדרש לפרט,  
הרי על נקלה הוא מתיר את נדרו. ומילות המפתח הן  
"אמאי הוצרך לאתויי ותני עלה .. לפרוך ממתניתין  
גופיה".

כבר למדנו, כי מטרת הקושיה, אינה שאכן היה לו  
להביא מהמשנה, אלא בעצם ניסוח השאלה, הוא מה  
יש בעייתיות במשנה, שלכן לא היה יכול להקשות  
מהמשנה. ועל כך דנים התוס' בהמשך.]

**התוס' צוללים להבין את העיומוק בהבדל בין המשנה  
והברייתא, והחילוק הבסיסי שלכן לא היה יכול להקשות  
מהמשנה**

מבארים התוס', אכן מדוע לא היה יכול להסתפק ולהקשות  
מהמשנה. כי היינו מגבירים את איסור המשנה, שאין זה רק  
כעת, על המציאות שכעת הוא נשוי עם מישהי פסולה,  
ואדרבא, מדובר שמי שגבר גירשה, אלא שממש מכריחים  
אותו לתקן עד היסוד, והוא נדרש לנדר הנאה, לא על ההווה,  
כי אם על העתיד, שלא ישא לעולם נשים פסולות. ודווקא  
כאשר אנו מגבירים את הנדר במשנה, נוצר חילוק בסיסי. כי  
כל המטרה של ללכת ולהישאל אצל חכם, שיתיר את נדרו,  
הוא כל עוד הוא מרוויח כעת בהווה. ונמצא כי מאחר ורק  
בברייתא הוא עדיין נשוי, רק אז קיים החשש, שמא הוא יפר  
את הנדר, על מנת להישאר עם האשה האסורה. אבל מאחר  
והעמדנו כי במשנה מדובר שכבר גירשה, למה יזדקק ללכת  
לחכם, לא לפרט לו, ושיוכל להפר את נדרו?

הדיר את המלמד תינוקות ברבים, מאחר ומלכתחילה ידע, שיש כאן מקום להפרה. ובעניין השלישי, לומדים התוס', שאכן אין הלכה כרב יוסף, שנדר ברבים, וממילא אין להקשות על דיננו.]

**בסוגיית השיכר, אמנם רב יוסף נודר ברבים שלא ישתה אותו, אך מאחר ואין הלכה כמותו, אכן כן ניתן להפר לו** העניין השלישי, כאן אכן מביאים התוס' שרב יוסף חיזק דבריו שלא ישתה שיכר. ונקדים את כל מהלך הסוגיה. בעא מיניה רב הונא מרב חסדא: מהו לקדושי אשיכרא במקום שאין יין?

אמר ליה רב חסדא: השתא ומה פירומו (שיכר שעורין) ותאינו (שיכר תאנים) ואסני (שיכר תותנים), שהם חשובים יותר מסתם שיכר שהיה מצוי אצלם, שהוא שיכר תמרים, דבעאי מיניה דרב אם אפשר לקדש עליהם, ורב בעי מרבי חייא, ורבי חייא בעי מרבי, ולא פשט ליה.

שיכרא דידן מיבעיא?! ודאי שהוא ספק אם אפשר לקדש עליו.

סבור מינה היו סבורים בני הישיבה דרב סבר כי רק קדושי הוא דלא מקדשין על שכר. אבל אבדולי מבדלין.

אמר להו רב חסדא: הכי אמר רב: כשם שאין מקדשין עליו כך אין מבדילין עליו!

איתמר נמי אמר רב תחליפי בר אבימי אמר שמואל: כשם שאין מקדשין עליו על שכר, כך אין מבדילין עליו!

לוי שדר ליה לרבי שיכרא בר תליסר מגני. נתן מים על תמרים, ולאחר שהמים קלטו את טעם התמרים, נתן אותם שוב על תמרים אחרים, וכך עשה שלש עשרה פעמים.

טעמיה רבי טעם מהשיכר, והוה בסיס טובא חזק מאד. אמר: שיכר כגון זה - ראוי לקדש עליו, ולומר עליו כל שירות ותשבחות שבעולם!

בליליא לערב צעריה, גרם לו השיכר לשלשול.

אמר: מיסרן ומפייס! אמנם בסוף הוא מצער את השותה אותו, אבל בשעת שתיה הוא מפייסו! כלומר, השיכר זה הוא טוב וראוי לומר עליו קידוש והבדלה.

אמר רב יוסף: אדור נדר ברבים כדי שלא אוכל להתיר אותו [שהדין הוא שנדר שנדרו אותו ברבים - אין לו הפרה], דלא אישתי שיכרא!

אמר רבא: אישתי מי זוריון, אני מעדיף לשתות מי משרת הפשתן, ולא אישתי שיכרא!

ואמר רבא: תיהוי שקיותיה שיכרא. כל שתיתו תהיה רק שיכר. כלומר יהיה עני ולא יוכל לקנות יין, מאן דמקדש אשיכרא! שיענש כל כך מדה כנגד מדה.

רב, אשכחיה רב הונא דקדיש אשיכרא, אעפ"י שהיה יין בעירו, כי היה השיכר חביב עליו.

אמר ליה רב הונא: שרי התחיל אבא [כינוי לרב] למיקני איסתירא לקנות זוזים משיכרא.

כלומר, התחלת לייצר שיכר ולהתפרנס ממנו, ולכן הוא חביב בעיניך, ואתה מקדש עליו.

**הגמרא מביאה פסק הלכה של אמימר, המחלק בין נדר שהודר ברבים, שיש לו הפרה, ולעומתו נדר על דעת רבים, שאין לו הפרה**

הגמרא מביאה את דעתו של אמימר, המצהיר זאת בדרגת הלכה, שאפילו מי שסובר שנדר שהודר ברבים, יש לו הפרה, הרי לעומת זאת, יש נדר חזק יותר, והוא על דעת רבים, שאפילו על ידי חכם אין לו הפרה. אלא שהגמרא מצמצמת את דבריו, שאמנם זה לדבר הרשות, אמנם לדבר מצווה - יש לו הפרה. ומביאה הגמרא דוגמא מעשית לכך, הן על עצם ההדרה, של מלמד תינוקות, שרב אחא הדירו על דעת רבים, כיוון שפשע בתינוקות, בכך שחבטן יתר על המידה, והלך ביד קשה. אלא שמובא שמו של החכם אשר החזירו, והיה זה רבינא. ומדייקת הגמרא אף את הטעם לכך שהחזירו, מכיוון שלא נמצא מלמד אחר, שדייק בלימודו עם התלמידים כדוגמתו.

**ההבדל בין ניתוח לסברות, ובין בידור להוציא פסק דין, שנדרשים להתייחס לכל הסוגיות שיש בהם קושי על הפסק**

[יש חילוק בסיסי להבין את עומק הסברות, ולכן מדייקים הם בכל פרט בסוגיה, ומשווים זאת עם גמרות במסכתות אחרות, ולבין פלפול שמטרתו הוא הכרעת הדין, בבחינת לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא.]

מדייקים התוס', כי במכות הגירסא היא בפשטות נדר שהודר ברבים - יש לו הפרה, ונדר על דעת רבים - אין לו הפרה. ומדייקים התוס', שעם היות וכאן נאמר בלשון אפילו. הרי מאחר ויש כאן שני חלקים בפסיקה. ומאחר ולגבי על דעת רבים, נאמר הדבר בלשון פסק, הילכתא, הרי ממילא גם החלק הראשון הוא בתוקף של פסק. ומילות המפתח הן "מכל מקום, מדפסק .. מכלל שסובר". ומדגישים התוס', אם לא היה בא לפסוק, היה יכול לומר את דבריו באופן אחר, ללא המילה הלכתא.

אלא שלאחר הכרעה כה ברורה, נדרשים התוס' להתייחס לשלושה מקורות. עצם ההכרעה של רב נחמן, בסוגייתנו. כי מובא שאשה הבאה לגבות כתובתה, מדירין לה ברבים, לשיטת רבי נחמן, שהלכה כמותו. ומאחר והדבר הוא לגבי פרעון כתובתה, הרי אנו רואים כאן, שעם היות שהתוס' מדייקים שהודר ברבים ההלכה היא שכן ניתן להפר, ואיך ילכו כנגד דעת רב נחמן שהלכה כמותו.

אלא על כך מדייקים התוס', שמה שכאן הקשו על הסובר שנדר שהודר ברבים יש לו הפרה, ניתן לומר, שזה כולל גם את רב נחמן. ומכאן משמע כי הגמרא לא בהכרח סברה שנדר שהודר ברבים שאין לו הפרה.

על המקרה השני, שהדירו ברבים את מלמד התינוקות, מביאים התוספות ראייה מרתקת, לא ממה שרבינא התיר את המלמד, אלא דווקא ממה שרב אחא

רצון הרבים. וההוכחה שמדובר באומדן דעת הרבים, כי חיזוק העניין של אומדן דעתם, אף שמונה מספר שמות, הוא אף שלא בפניהם. ומבהירים התוס', שכוח הרבים הוא רק כאשר מקשר את היחידים, עד שאם אומר רבים סתם, ולא מונה מי, הרי אין לזה תוקף.

**אפילו יחיד מבורר, לא מתחשבים כלל בדעתו, כי אינו נכנס לגדר של על דעת רבים**

לרבים יש איכות אחרת, ולא רק מצד שזה אינה דעתו. שאפילו הוא מונה דעה נוספת, שהיא חוץ לדעתו, הרי ניתן להפר על ידי החכם, מבלי להתייחס כלל לאדם המסויים. כי רק כאשר יש גדר על דעת רבים, הנדר נכנס לאיכות אחרת.

**ניתוח דרך מקרים - סולל תמיד הבנה עמוקה יותר, לחילוק הדק בין מקרה האחד לשני**

[התוס' הביאו ארבעה מקרים שונים. ורק כאשר אנו מקיפים סוגיה מכמה כיוונים משלימים, הרי ניתן להבין טוב יותר את הסברא. כי מקרה ראשון הוא רבים עם מצווה, וכאן הוסיפו טעם. מקרה שני, הוא על דעת פלוני ופלוני שציין שמם, והחידוש אינו רק בדין שיכול להפר אף שלא בפניהם, אלא בכך שאנו צוללים להבין טוב יותר מהו גדר נדר על דעת רבים.]

**המקרה השלישי - שלא ציין כלל מיהם הרבים, וגם כאן המטרה אינה להגיע לפסק שאינו כלום, אלא להבין, שרבים אינו מנותק מהיחידים. המקרה הרביעי הוא יחיד, שכן מציין את דעתו, ואף כאן החידוש אינו רק שהחכם יכול להתירו, אלא להבין שפירוט דעתו ושמו, אינו מכניסו לגדר של רבים.]**

### **והעדים חותמין על הגט כו' -**

ר"ת מחק מספרו וי"ו מוהעדים,

**ושמא,**

**משום דהוה משמע דר"ג תיקן,**

**ובגמרא אמר ר"ג תקנה גדולה התקינו,**

**משמע דמקודם נתקנה.**

**שתי נוסחאות במשנה, האם תקנת התימת על הגט היא של רבן גמליאל, או תקנה בפני עצמה**

המשנה ציינה תקנת רבן גמליאל הזקן: "התקין ר"ג הזקן, שתהא נודרת ליתומים כל מה שירצו וגובה כתובתה. העדים חותמין על הגט, מפני תיקון העולם." אלא שלגבי העדים יש שתי נוסחאות, האחת מהן היא עם ו' החיבור, ואז היה משמע כי התקנה שוהעדים חותמין על הגט, היא המשך לקודם, וגם זה מתקנת רבן גמליאל הזקן. והתוס' בשם רבינו תם מוחקים את הואו, ואז הנוסח הוא כפי שהבאנו כאן.

**הגמרא ביארה את התקנה, הן לשיטת רבי רבי מאיר והן לשיטת רבי אלעזר**

שנינו במשנה: והעדים חותמין על הגט מפני תיקון העולם: והוינן בה: וכי רק מפני תיקון העולם צריכים העדים לחתום בגט?!

### **אבל לדבר מצוה יש לו הפרה -**

אומר ר"ת,

**משום דמסתמא,**

**ניחא להו לרבים משום מצוה.**

ועוד אומר ר"ת,

**דעל דעת,**

**היינו כשאומר על דעת פלוני ופלוני,**

**אפי' שלא בפניהם.**

אבל על דעת רבים סתם - לאו כלום הוא.

ועל דעת יחיד,

**אף על פי שפרט על דעתו,**

**יכול חכם להתיר.**

**מדייקת הגמרא, גם אם היה זה נדר על דעת רבים, הרי לדבר מצווה, יש לו הפרה**

דהא אמר אמרימר: הלכתא: אפילו למאן דאמר: "נדר שהודר ברבים, יש לו הפרה" - אבל אם נדר על דעת רבים, אין לו הפרה. כלומר: אין לו התרה על ידי חכם!

והני מילי - דאין לו התרה - דוקא שצריך להתירו לצורך דבר הרשות. אבל אם בהתרתו יש צורך לדבר מצוה, יש לו הפרה, על אף שנדר על דעת רבים.

והיכי דמי דבר מצוה?

כי ההוא מקרי דרדקי [מלמד תינוקות], דאדריה רב אחא על דעת רבים, שלא ילמד עוד תינוקות, משום דהוה פשע בינוקי [פושע בתינוקות], שהיה חובטן יותר מדאי. ואחר כך אהדריה רבינא [החזירו למשרתו] על ידי שהתיר לו את נדרו, משום דלא אשתכח מלמד אחר דדייק בלימודו כוותיה [לא נמצא עוד מלמד שמדייק בלימודו עם התלמידים דוגמתו]!

וכגון זה הוא דבר מצוה, שאף נדר שהודר על דעת רבים - מתירים בשבילו.

**הפרת הנדר על דעת רבים, אינה כי המצווה גוברת, אלא אנו אומדים מלכתחילה שעל דעת כן הרבים נדרו**

על מנת להמחיש את משמעות הפרה מצד טובת הרבים, ראוי להשוות דין שהוא ממש הפוך. כאשר מדובר על גואל הדם, הרי אפילו יואב בן צרויה, שיכול להציל את כלל עם ישראל, אינו רשאי לעזוב את עיר המקלט. ולכן נראה לי כי הדוגמא של הגמרא, אינה סתם באה להמחשה, אלא הבנת המקרה, הוא הגורם לנו להבין מדוע עם היות והיה זה נדר על דעת רבים, ואעפ"כ הפרו את הנדר. אלא שאפילו כאשר עושים זאת על דעת הרבים, הרי לא תמיד רואים את המקרה שיוולד. ואכן ליחיד אין מתירים בנולד, אבל הרבים, שטעו ולא חשבנו את מה עלול להיות, הרי הכוונה של הרבים הוא לחיזוק הנדר. ועם היות והיתה מעט בעיית אלימות קלה. הרי דווקא מי שנוקט ביד קפדנית, עלול להיות בטבע כזה. וכאן עומד על המשקל, הבעיה מצד אחד, והמקצועיות היתירה, שאין לו מתחרים, שטובת הרבים, שיהיה עבורם מלמד כזה, על אף מגרעותיו. ומדייק רבינו תם, שכל ההיתר של דבר מצווה הינו סברא, שכפי הנראה, ההפרה היא עצמה לטובת

מופיע שם העדים בשטר לא היה ידוע מי הם העדים, ולא יכולה האשה למצוא למצוא עדים שמכירים את חתימותיהם, והיתה צריכה לחזור אחרי שטרות אחרים שכבר נתקיימו בבית דין, ולמצוא שטר שיש בו חתימות הדומות לחתימות שבגט זה, ורק כך היו מכשירים את הגט.

ואם לאו - שלא נמצאו חתימות דומות במקום אחר - הרי הגט פסול, אם ערער הבעל לומר שמזוייף הוא.

לפיכך, אמר רבן גמליאל: תקנה גדולה התקינו חכמים, שיהיו העדים מפרשין את שמותיהן בגט, מפני תיקון העולם! ועל ידי ששמותיהם מפורשים בגט, נחפש אחר יודעיהם ומכיריהם, והם יעידו שאכן חתימת ידם היא, ונכשיר את הגט.

### דיוק התוספות לשיטת רבינו תם, שיש להוכיח מדיוק הגמרא, שהתקנה היתה עוד לפני רבן גמליאל, התייחסות לשינוי נוסחאות

[שינוי נוסח הגמרא הוא דבר שנדרשת בו זהירות רבה. ומאחר ורבינו תם מתקן, הרי יש להביא סברא, מדוע בחר בנוסחא זו. הדבר כה משמעותי, שאפילו כיום בספרים שמגיהים את הגמרא, כמו הוצאת עוז והדר, הרי מקפידים להשאיר את שתי הנוסחאות, עם היות שהנוסחא הקודמת נראית כשגויה. או שיצרו שפה, שהוספה ראויה היא בסוגריים מרובעות, בניגוד להשמטה, שעל כך שמו סוגריים עגולות. כי לא תמיד המוחק מבין מה טעם היה בנוסחא המחוקה.

ולכן עם היות ומדובר בגמרא רבא כמו רבינו תם, הרי כאשר מנסים לבאר את הסיבה, הרי מילת המפתח היא בענווה רק "שמא".

אלא שהשמא כאן יש לו משקל גדול ביותר, מכיוון שנראה היה שיש כאן סתירה. ללא המחיקה היינו מבינים מהמשנה, כי יש סתירה לעומת הגמרא. ועל מנת למנוע זאת, התבצעה המחיקה. ומה שבתוספות הביטוי להיינו מבינים הוא "משמע". ושמא, משום דהוה משמע (מהמשנה אם לא היינו מתקנים) דר"ג תיקן, ובגמרא (מכך שנאמר בה) אמר ר"ג תקנה גדולה התקינו, (היינו למדים להיפך) משמע דמקודם נתקנה. ולכן לאחר המחיקה, כבר לא תהיה סתירה זו.]

### מי איכא מידי דמדאוריית' משמט שביעית ותיקן הלל דלא משמט -

השתא לא בעי רבא, לשנויי אהך קושיא, דהפקר ב"ד - הפקר, כדמשני בתר הכי,

**משום דקשיא ליה,**

דלא היה לו להלל,

לעקור שביעית שהיא דאורייתא,

**ואף על גב דדרשינן בספרי,**

ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ידך (דברים טו),

והלא מעיקר דין דאורייתא הוא! דהרי כתיב בירמיהו [פרק לב]: "שדות בכסף יקנו, וכתוב בספר וחתום". ומשם למדנו, שאין השטר כשר בלא חתימות העדים; ואף גט, שטר כריתות הוא.

א. נחלקו רבי מאיר ורבי אלעזר בכל השטרות:

רבי מאיר אומר: עדי חתימה כרתי! שעל ידי חתימת העדים בגוף השטר הם עושים את השטר לשטר, ולשיטתו האמור בכתוב "וכתוב בספר וחתום" הוא הכרחי לקיום השטר שיהיו בו חתימות.

ורבי אלעזר אומר: עדי מסירה כרתי! שלדעתו נעשה השטר לשטר על ידי העדים העומדים בשעת מסירת השטר, ובשטר גט הם רואים את מסירת הגט לאשה, ואין צורך שיחתמו בגופו של השטר. ולשיטתו האמור בכתוב "וכתוב בספר וחתום", אינו תנאי הכרחי לקיום השטר, אלא רק בגדר "עצה טובה", שבאמצעות החתימה לא יודקק מחזיק השטר להביא עדי מסירה, וכפי שיתבאר.

### ביאור רבה - שהתקנה היא עבור רבי אלעזר

אמר תירץ רבה:

לא צריכא לטעמא ד"תיקון העולם", אלא לרבי אלעזר, דאמר: עדי מסירה כרתי, ולשיטתו, מה שנאמר: "וכתוב בספר וחתום" אינו חיוב אלא עצה טובה. ולדעתו תקינו רבנן שיהיו בגט עדי חתימה, מפני תיקון העולם!

והתיקון הוא: שאם ייעשה הגט בעדי מסירה בלבד, עלולה האשה לבוא לידי עיגון, דזימנין דמייתי סהדי [ימותו עדי המסירה]. אי נמי, זימנין דאולי עדי המסירה למדינת הים [פעמים שהולכים הם למדינת הים]! ואם יערער הבעל ויאמר: "לא גירשתי", לא ימצא מי שיעיד לאשה שאכן נמסר לה הגט מיד בעלה.

אבל אחר שחתומין בו עדים, הרי חתימתם מעידה שנעשה הגט על דעת הבעל, כדי לגרש את אשתו. ומאחר שרואים אנו את הגט ביד האשה, בהכרח שנמסר לה הגט מידי הבעל כדי לגרשה בו, ואין צורך עוד להביא את עדי המסירה.

### ביאור רב יוסף, שהתקנה אף לרבי מאיר, ועל כך אמר רבן גמליאל שזו תקנה גדולה

רב יוסף אמר [תירץ]:

אפילו תימא שתקנת רבן גמליאל היא לשיטת רבי מאיר, בכל זאת אתי שפיר, כי אין כוונת המשנה לעצם החתימה, שהיא ודאי מדאורייתא לרבי מאיר, ולא מפני התקנה, אלא:

התקינו חכמים, שיהא העדים החותמים, מפרשין את שמותיהן בגיטין, מפני תיקון העולם!

כדתניא: בראשונה היה כותב העד בגט: אני פלוני חתמתי עד, ולא היה נוקב בשמו, אלא עצם כתיבת ידו היתה נחשבת לחתימה.

ואז, רק אם היה כתב ידו של העד יוצא ממקום אחר [מופיע בשטר אחר], היה הגט כשר.

כי אם היה הבעל מערער ואומר "גט מזויף הוא", היתה צריכה האשה לקיים את החתימות, ולהוכיח שאכן כתב ידם של העדים הוא, ולא זייפה אותן בעצמה. וכיון שלא היה

הוא שמכל מקום, כאן מלמדים את העם כיצד לעקוף את כוונת התורה, שכן תהיה השמיטה].

**התוס' מבארים גם מה החילוק בינם ולבין רש"י, הסובר שדרשת ספרי עיקרה אינה על מוסר שטרותיו**

ברגע שספרי דורש פסוק, הרי יש לו כביכול תוקף מהתורה. ובפרט באומרו שכתוב 'ואשר יהיה ל את אחיך - תשמיט ידך', שמה שיש לך ביד אחיך את זה משמיטים, אבל ברגע שיש משכון, הרי זה אינו ביד אחיך. והיא עיקר הדרשה. אבל מה שהורה הלל למסור חובותיו לבית דין, כל הבסיס התורני לכך הוא מצד הפקר בית דין - הרי הוא עם תוקף של הפקר. ואינו דין מהתורה, אלא הינו דין מדרבנן, אלא שסמכו דבריהם על הפסוק. ואכן נעקר כאן דבר מהתורה, ולכן לא היה יכול להסתמך על הספרי. וזה מה שחידש רבא, היאך הלל פעל לחדש את הפרוזבול, שהוא היה רשאי לכך, אך לא מצד דרשת ספרי.

### בזמן שאתה משמט כו' -

פירש בקונט',  
**השמטת קרקע** - לא נהגא בבית שני,  
כדאמרי' בירושלמי בפרקין,  
מנין שאין שמיטה נוהגת,  
**אלא בזמן שהיובל נוהג**,  
שנאמר,  
וזה דבר השמיטה שמוט,  
**אחת שמיטת יובל**,  
**ואחת שמיטת שביעית כו'**,  
ובבית שני הואיל ולא נהג יובל,  
שלא היו כל יושביה עליה,  
**לא נהגא שמיטה מדאורייתא**,  
והא דאמרי' בערכין (דף לב:),  
מנו יובלות לקדש שמיטין,  
היינו מדרבנן.

וקשה לר"ת,  
דהיה לו להביא היא דירושלמי,  
ואפי' נאמר דסמיך אהיהא,  
והך דהכא מייתי משום כספים,  
אכתי קשה בריש מועד קטן (דף ב:),  
דפריך חרישה וזריעה בשביעית מי שרי,  
ומייתי הך דהכא,  
והתם לא שייך כלל,  
לאתויי אלא ההיא דירושלמי.

ונראה לר"ת,  
**השמטת קרקע** דהכא ודהתם,  
**לא איירי** בחרישה וזריעה,  
**אלא** בשדות החוזרות לבעלים ביובל,  
**והשמטת קרקע** - קרי **ליובל**,

ולא של אחיך בידך,  
מכאן אמרו המלוה חבירו על המשכון,  
והמוסר שטרותיו לב"ד,  
אין משמיטין,  
**מ"מ** לא היה לו,  
**לעשות תקנה** ללמד לעשות כן,  
**שביטל בכך** השמטת כספים **שצותה תורה**.

ובקונט' פירש,  
דרבא קאי נמי לשנויי פרכא דהכא,  
ודרשא דספרי,  
עיקרה אמלוה על המשכון,  
דמוסר שטרותיו הוי,  
**מטעם** דהפקר ב"ד - הפקר,  
**אלא דאקרא קסמיך לה**.

הגמרא תמחה על עצם גדרו של הפרוזבול, שהרי הוא עוקר את דין התורה, שתהיה שמיטת כספים בשביעית ותמהינן: וכי מי איכא מידי [וכי אפשר שיש כזה דבר]. דמדאורייתא משמטא שביעית, והתקין הלל דלא משמטא שביעית על ידי פרוזבול?! והלא הוא עקר דין תורה בכך. בתחילה הגמרא דנה כי בזמן הזה שמיטת הכספים הינה מדרבנן, אך לאחר מכן רבא מתרץ כי בכוחם של חכמים לתקן תקנות בענייני ממון, במקום שהוא סייג וגדר, מכח הפקר בית דין - הרי הוא הפקר. ודין זה הינו מהתורה. ולכן כל תקנות חכמים בעניין זה אינן נחשבות עקירה מן התורה. והרי בסופו של דבר, כל התקנה היא מכיוון שראה הלל הזקן שעוברים על מה שכתוב בתורה, השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר.

**מעירים התוס', מאחר ורבא תירץ כל כך טוב לאחר מכן, שהפקר בית דין הפקר אינו עוקר את התורה, מדוע לא תירץ כן בתחילה**

אלא שהתוס' מעירים, מדוע מקודם לא הביא רבא את נימוקו. שהרי כבר בתחילה היתה אותה קושיא, והוא ענה רק בפעם השניה שהובאה. ומסבירים על כך התוס', כי היה לו קשה, שאפילו שאפשר לעשות זאת בתקנה ללמד אותם שימסור שטרותיו לבית דין, או שילווחו על המשכון, שאין בזה שמיטה. אבל עד גמא שהדבר אפשרי, הרי הוא כמבטל את מה שהתורה ציוותה.

**מאחר וכבר קיים בספרי שיש רשות למסור שטרותיו לבית דין, מה קושי יש בתקנת הפרוזבול של הלל הזקן** [שוב אנו נתקלים בשאלת "אף על גב .. מכל מקום". שזו לא ממש שאלה אלא הערה. שהרי מה שהתוס' לומדים, מה קושי היה לרבא בתחילה לומר שהפקר בית דין - הרי הוא הפקר, ואינו סותר דעת תורה.

וכעת יש קושי קטן. נכון שמובא בספרי, שקיים מצב בו אין שמיטה, בשני מצבים, או שמלווה על המשכון, או שמוסר שטרותיו לבית דין. אלא כפי שאמרנו, שאין זו שאלה חזקה. אלא שעם היות ומותר הדבר, הקושי

**ולשביעית - השמטת כספים,**

דשמיטה - משמטת כספים, ולא יובל, כדאמרינן בהדיא בפרשת ראה אנכי, ודריש לה מדבר השמיטה שמוט, וה"ק,

בזמן שאתה משמט יובל, אתה משמט שביעית, כי היא דירושלמי,

ואר"ת,

דבבית שני נהג יובל,

דאמרינן בפרק ד' מחוסרי כפרה (כריתות דף יא.), ואשמים איל צאן על אשמתם, מלמד שכולן שפחות חרופות בעלו, ושפחה חרופה,

היינו חציה שפחה וחציה בת חורין,

המאורסת לעבד עברי,

ועבד עברי אינו נוהג,

אלא בזמן שהיובל נוהג,

כדאמר בס"פ המקדיש שדהו (ערכין דף כט.),

**ולא מסתבר לומר,**

שהביאו על שבעלו שפחות חרופות בבית ראשון,

כדאשכחן בספ"ק דהוריות (דף ו.),

שהביאו על ע"ז שעבדו בימי צדקיהו,

דבע"ז אשכחן דנחשדו,

**אבל על שפחה חרופה לא אשכחן דנחשדו.**

ועוד,

דהא נהג בתי ערי חומה בבית שני,

כדתנן במסכת ערכין (דף לא.),

ומייתי לה לקמן במי שאחזו (דף עד:),

בראשונה היה נשמך,

התקין הלל כו',

ואמרינן נמי בסוף המקדיש שדהו (ערכין כט.),

דבתי ערי חומה - אין נוהגין,

**אלא בזמן שיובל נוהג.**

**ולא תיקון הלל פרוסבול לדורו,**

שהרי היה בזמן הבית,

ודהלל ושמעון גמליאל ושמעון,

נהגו נשיאותן בפני הבית ק' שנה (שבת טו.),

**אלא לאחר חורבן**

[דף לו עמוד ב]

דהוו ידעי דחרוב ביתא,

כדאמרינן בנזיר בפ' ב"ש (דף לב:).

והא דבעי בסמוך לדריה תקין,

**לאו לדריה ממש,**

**אלא לדור הסמוך אחר חורבן,**

אי נמי,

ההיא בעיא אליבא דרבא,

דמשני הפקר ב"ד היה הפקר.

**והא דאמר** בסוף ערכין (דף לב:),

מנו יובלות לקדש שמיטין,

דמשמע דיובל לא נהג,

**היינו למאי דס"ד התם,**

מעיקרא דלא חזרו עשרת השבטים שגלו,

ולא היו בגלות בבל אלא ב' שבטים,

וכשעלו בבית שני לא היו כל יושביה עליה,

**אבל במסקנא,**

דאמרי' דירמיהו החזירן ויאשיהו מלך עליהן,

נמצאו דהיו שם מ"ב שבטים,

ואף על גב שלא עלו כולם,

**חשיב כל יושביה.**

ומיהו קשה,

דזיל קרי בי רב הוא,

דבעזרא מני לכל י"ב שבטים.

**אביי מבאר שהלל הזקן לא עקר דבר מהתורה, מכיוון**

**שבזמן הזה, שמיטת הכספים הינה רק מדרבנן**

לאחר ששאלה הגמרא כיצד בא הלל ועקר דבר מהתורה, אשר ציוותה שאדם ישמט כספים בשביעית, והפרוזבול נראה כעוקף ומבטל את רצון התורה. מתרץ אביי כי אנו מדברים על תקופת בית שני, תקופתו של הלל הזקן, בו שמיטת הכספים לא היתה מהתורה, וכשיטת רבי. באשר רבי מדייק בברייתא, כי הפועל שמוט מופיע שני הפעמים ברצף. זוהי דבר השמיטה - שמוט כל בעל משה ידו. כפל המילה שמיטה שמוט אינה במקרה, אלא שיש כאן שני שמיטות. אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים.

ומאחר ושני הדינים הללו נלמדו מפסוק אחד, הרי יש ביניהם היקש, שמכיוון שרק בזמן בו יש שמיטת קרקעות - רק אז תהיה גם שמיטת כספים. ומאחר ובטלה קדושת הארץ, הרי שבזמן הזה, גם שמיטת כספים אינה נוהגת. ותקינן רבנן דתשמט, משום זכר לשביעית! שלא תשתכח תורת שביעית מישראל.

ומאחר שראה הלל שנמנעו העם מלהלוות זה את זה בערב שביעית, עמד והתקין פרוסבול, שעל ידו לא ישמט החוב! והיה בידו כח לעשות כן, משום שאינו עוקר דין תורה, אלא רק שמיטה דרבנן.

**מאחר ובבית שני לא מנו יובלות - לכן לא היתה נוהגת**

**שמיטת קרקעות מהתורה**

התוס' פותחים בהבאת פירוש רש"י, כדרכם לחלוק עליו בהמשך. שהרי אין חולקים, לפני שמביאים תורף דבריו, ואף בתחילה דוחים קושיה על דבריו. רש"י הביא את הירושלמי, הלומד את הדין שכיום שמיטה אינה נוהגת מן התורה, הוא שהשמיטה אינה נוהגת, כי אם בזמן שהיובל נוהג. ומאחר

מה שחכמים התירו במקום הפסד לגבי קרקע בזמן הזה, ממש נדרשת דרשה על קרקע ולא על כספים.

**התוס' שופך אור חדש בכל פרטי הסוגיה, ומה שהיה נראה לנו בתחילה - מקבל משמעות חדשה**

[כבר ראינו כי אנו משתמשים במושגים, אשר נראים לנו ברורים, ואילו ממהלך התוס', אנו מגלים לפחות ארבעה עניינים, שהם שונים בתכלית ממה שחשבנו בראשונה.

העניין הראשון, הוא הגדרתה של שמיטת קרקע, שבתחילה חשבנו שמדובר על איסור חרישה וזריעה. ולאחר מכן, הבנו כי משמעותה היא עזיבת הקרקע בידי הקונה, מה שנוהג ביובל, בדומה להשמטת כספים, בו הוא משאיר את חובו בידי הלווה.

העניין השני, הוא האם נהג יובל בבית שני. מלכתחילה ראינו את חשבוננו של רש"י, שלא נהג היובל, וכל מה שמנו יובלות, היה עבור לקדש שמיטין, שזה דין מדרבנן. לעומת זאת התוס' מוכיח, כי מאחר ובעלו שפחה חרופה בבית שני, הרי היא מאורסת לעבד עברי, שקיים רק בזמן בו יש יובל. וחייבים לומר, כי היה זה בבית שני, כי בבית ראשון העבירה היתה עבודה זרה. ומביאים התוס' ראייה נוספת, ממה שהיה נטמן בבתי ערי חומה, שאף זה אינו נוהג, אלא בזמן שהיובל נוהג.

העניין השלישי, לאיזה דור תיקן הלל. ואף כאן, היה לנו מלכתחילה ברור כי הוא תיקן לדורו. והרי למדנו כי בבית שני, לא נהג היובל. ואילו התוס' מדייקים, כי אמנם הלל הזקן אמנם היה בבית שני, אך התוס' מלמדים אותנו כי זה היה לדור הסמוך, בשעה שכבר היה החורבן.

העניין הרביעי, הוא הטעם שיובל לא נהג בבית שני, שהוא מאחר ולא חזרו עשרת השבטים שגלו. והנחת היסוד, היא שבגלות בבל היו רק ב' שבטים, ובזמן שעלו בבית שני, כבר לא היו עשרת השבטים. ואף כאן מחדשים לנו התוס' שזה היה רק בשלב מה שחשבה הגמרא תחילה, אלא שבמסקנה, החזיר ירמיה, ויאשיהו מלך עליהם. ועם היות שלא כולם עלו, הרי מאחר ולא היה נעדר מאף שבט, הרי זה עדיין נקרא כל יושביה. ומסקנת הגמרא היא כל כך ברורה, עד שבכלל לא מובן לתוס' כיצד בכלל חשבה הגמרא שלא היו מכל השבטים, שהרי עזרא מונה מפורשות את כל י"ב השבטים].

## ותקון רבנן דתשמיט זכר לשביעית -

**והא דלא תקון נמי יובל זכר ליובל, משום דאין רוב צבור יכולין לעמוד בה, ליאסר בעבודת קרקע שתי שנים רצופות.**

ובבית שני לא נהג היובל מהתורה, שהרי לא היו כל יושביה עליה.

**עם היות וכן מנו יובלות בבית שני - הרי יש לצמצם זאת, שהיה זה רק מדברי חכמים, לעניין שמיטה, אך לא שינהג בהם דין יובל, לכל ענייניו**

מדיקים התוס' שאף לשיטת רש"י, אין להקשות שכן מנו יובלות, וזאת רק על מנת למנות את שנות השמיטה. וראוי להביא את תוכן הגמרא בערכין. ברייתא שכשגלו השבטים בטלו יובלות: דתניא: משגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט המנשה בטלו יובלות, שנאמר: "וקראתם דרור [ביובל] בארץ לכל יושביה [העבדים העבריים]" , ודורשים: בזמן שכל יושביה - כלומר: כל ישראל - עליה אז נוהג יובל ולא בזמן שגלו מקצתן! יכול, שאם היו כל יושביה עליה והן מעורבין יחד בארץ, שהיה שבט בנימין בחלקו של יהודה, ושבט יהודה בחלקו של בנימין [רבינו גרשום] יהא יובל נוהג? תלמוד לומר: "לכל יושביה" - בזמן שיושביה כתיקונן, ולא בזמן שהן מעורבין!

ואם כן קשה, איך אפשר שבימי עזרא שלא היו כל יושביה עליה, מנו שמיטין ויובלות?

ומשנינן: אמר רב נחמן בר יצחק: מה שאמרו בברייתא שבימי עזרא "מנו שמיטין ויובלות" אין הכונה שמנו יובלות לנהוג בהם שחרור עבדים וחזרת מכר שדות אחוזה לבעליה, אלא לענין אחר: מנו יובלות לקדש שמיטין בזמן, שהשמיטה [שנוהגת אף שאין כל יושביה עליה] מנינה תלוי במנין היובל, שאין שנת היובל נמנית כשנה ראשונה לשמיטה שלאחריו, אלא מונים שנה ראשונה לשמיטה אחר שנת היובל, ולענין זה בלבד מנו היובלות.

**יש להבין מדוע הגמרא לא הביאה את הדין של הירושלמי כאן, וכל שמן בתחילת מסכת מועד קטן**

מקשים התוס' בשם רבינו תם, שיש בעצם שני מקורות לעניין שאין שמיטת קרקע נוהגת. האחת היא שאינה נוהגת בזמן שאין היובל נוהג, היא דרשת הירושלמי. ומה שהובא כאן שדין שמיטת כספים תלוי בשמיטת קרקעות. אלא שמאחר ושמיטת כספים נשענת על מה שכעת אין שמיטת קרקעות, הוא רק בגלל שאין היובל נוהג, ומדוע הגמרא שלנו לא הביאה דין זה.

וגם בתחילת מועד קטן, שחכמים התירו להשקות את בית השלחין גם בחול המועד וגם בשביעית, נשאלה השאלה, כיצד עקר דבר מן התורה. שהיא שאלה מקבילה למה שהלל עקר בפרוסבול לעניין שמיטת כספים, וגם שם הביא אביי את דעת רבי, שבזמן שאינך משמט קרקע אינך משמט כספים, כגון שהתחילה הגלות.

אבל עדיין גם שם היה לגמרא להביא את עיקר המקור לכך שאין שמיטת קרקע מהירושלמי, שפסק דין היובל. כי מילא כאן, שאנו דנים על שמיטת כספים, יש מקום להביא את דינו של רבי, העוסק בכספים, אבל שם כל הדיון הוא על



אלא א"כ רוב הצבור יכולים לעמוד בה,  
**משמע משום דהוה תרתי,**  
**היה להם כח להתיר,**  
 דלא פשט,  
 וגם לא היו יכולים לעמוד בה,  
 אבל הכא או פשט ולא היו יכולים לעמוד,  
 או היו יכולים לעמוד ולא פשט.

**ואין משמע כן,**  
 בירושלמי בפ"ק דשבת,  
 דאמר התם ר"י בעי,  
 ולא כן תנינן,  
 שאין ב"ד יכולין לבטל דברי ב"ד חברו,  
 אלא אם כן גדול הימנו בחכמה ובמנין,  
 ור' יהודה הנשיא ובית דינו,  
 מתירין מה שאסר דניאל וחבורתו,  
 אלא רבי יוחנן כדעתיה,  
 דא"ר יוחנן בשם רבי אלעזר בר צדוק,  
**מקובלני** שכל גזירה שב"ד גוזרין על הצבור,  
**ולא קיבלו רוב צבור עליהן,**  
**אינה גזירה,**  
 ובדקו ומצאו בגזירתו של שמן,  
 ולא קבלו רוב צבור עליהן,  
**אלמא משמע,**  
**דבהאי טעמא לחודיה סגי,**

ועוד,  
 דבריש מגילה (דף ב.) פריך,  
 ואי ס"ד אנשי כנסת הגדולה,  
 י"ד וש"ו הוא דתקון,  
 אתו רבנן ועקרו תקנתא,  
 דתקיננו אנשי כנסת הגדולה,  
 והתנן אין ב"ד כו',  
 והתם **מסתמא פשט ויכולין לעמוד.**

וי"ל,  
**דדוקא בי"ח דבר,**  
 אפי' ב"ד גדול אין יכול לבטל כדאמרן בירושלמי,  
**מפני שעמדו להם בנפשותיהם,**  
 כדאיתא התם,  
 דתלמידי ב"ש היו הורגין בתלמידי ב"ה,  
 ובכל דבר גדול **יכול לבטל,**  
**חוץ מי"ח דבר,**  
**והיכא דלא פשט,**  
 כגון שמן,  
 אף על גב דעמדו עליהן בנפשותיהן,  
**אפי' קטן יכול להתיר,**

**כל תקנת שמיטת כספים לשיטת רבי בזמן הזה הינה**  
**רק בבחינת זכר לשביעית**

הגמרא תמזהה כיצד התורה אמרה להשמיט כספים, ובא הלל על ידי תקנה בלבד, ועבר על דברי תורה. ותירצה הגמרא, שזו על פי שיטת רבי, הלומד כי יש לקשור את שתי השמיטות יחדיו. ומאחר ושמיטת הקרקע בזמן הזה אינה מן התורה, משום שבטלה קדושת הארץ, הרי זה מפקיע גם לגבי שמיטת כספים בזמן הזה שאינה נוהגת כלל. אלא שמאליה עולה השאלה, שכל עניין הפרוסבול הוא רק כאשר יש כן שמיטה. וביארה הגמרא שכל השמיטה היא רק תקנה מדרבנן, משום זכר לשביעית. ואז כל כוחו של הלל להתקין פרוסבול, הוא אכן מאחר וזה אינו חולק ועוקר דין תורה, אלא רק שמיטה מדרבנן, שהיא גופא מחמת זכר לשביעית.

**התוס' אינם מקשים אלא מעיררים, באופן שמכריח אותך**  
**להבין מה שאכן ראוי ונכון לתקן, ומה לא**

[שאלת התוס' איננה קושיה, אלא במסגרת הערה. "והא" כאן פירושו, שלכאורה, כאשר יש תנופה לתקן מגדר זכר, מדוע להיעצר רק בשביעית, ולא לתקן אף ביובל. וכי היובל אינו זקוק לזכר. ולשון התשובה "משום", כי מאחר ואין קושיא, אלא רק צריכים לבאר מדוע כך בחרו חכמים מלכתחילה לעשות כראוי.]

והנימוק, כפי שראינו לגבי כל גדרי התקנות, שמאחר והמציאות היא שאין רוב ציבור יכולין לעמוד בה, שאפילו על שנה אחת, כבר נקראים השומרים גיבורי דברו. ולהיאסר שתי שנים רצופות, אלמלא הניסיים שהיו בזמן היובל, לא ניתן לעמוד, ולכן מלכתחילה אין מקום לשאלה, אלא רק להבין את ההערה.]

**אלא אם כן גדול הימנו כו' -**

וא"ת,  
**היכי דמי,**  
**אי דפשט ברוב ישראל,**  
**אפי' גדול הימנו אין יכול לבטל,**  
**כדאמרי' בפרק אין מעמידין (ע"ז לו.).**  
 גבי י"ח דבר,  
 שאפי' יבא אליהו ובית דינו אין שומעין לו,  
**ואי דלא פשט ברוב ישראל,**  
**אפי' קטן יכול לבטל,**  
**כדאמרינן נמי התם גבי שמן,**  
 דרבי יהודה הנשיא ובית דינו,  
**נמנו עליו והתירוהו,**  
**משום דלא פשט איסורו ברוב ישראל.**

וי"ל,  
 דהא קאמר התם,  
**וסמכו רבותינו** על דברי רבן שמעון בן גמליאל,  
 ועל דברי רבי אלעזר בר צדוק,  
 שהיו אומרים אין גוזרין גזירה על הצבור,

## התוס' מעלים כלל אחר, שסותר את הכלל של הגמרא, והוא האם התקנה פשטה בישראל אם לאו

מעלים התוס' שאלה העולה מאליה. והרי גמרא מפורשת אחרת מציינת כלל אחר ומשמעותי יותר. והכלל הוא שאם התקנה פשטה, הרי אפילו יבוא אליהו ובית דינו (שכאן הוא בא לא כסתם צדיק, אלא מצד כוחו התורני, כבית דין חשוב) - כבר לא ניתן לבטל את התקנה, ומביאים דוגמא לכך של י"ח דברים. ומצד שני, מראים מעשה רב הפוך, שאם הדבר לא פשט כמו בשמן, הרי אפילו בית דין הקטן ממנו ביטלוהו.

## הגמרא בע"ז מבארת חילוק נוסף, שניתן לבטל תקנה שלא פשטה בציבור, כי כפי הנראה זה מעבר לכוון

ראוי להביא את הגמרא בלשונה, ואכן התוס' מדייקים שאין זה רק השאלה של פשט או לא פשט, אלא שאכן קיימת סיבה משמעותית, שגרמה לכך שלא פשטה התקנה, כי זו היתה בבחינת גזירה שהציבור לא היה יכול לעמוד בה. ולא רק שבדקו שכך היא המציאות שלא פשט, אלא גם סמכו להבין את עומק הסיבה שהביאה למציאות זו.

שמן - ר' יהודה ובית דינו נמנו עליו והתירוהו - אלא שהגמרא מקשה: והתנן: אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו - אלא אם כן גדול הימנו בחכמה ובמנין! ועוד, הא אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן: בכל יכול לבטל בית דין דברי בית דין חבירו, חוץ משמונה עשר דבר, שאפילו יבא אליהו ובית דינו אין שומעין לו! אמר רב משרשיא: מה טעם? הואיל ופשט איסורו ברוב ישראל, שמן לא פשט איסורו ברוב ישראל, דאמר רבי שמואל בר אבא אמר רבי יוחנן: ישבו רבותינו ובדקו על שמן שלא פשט איסורו ברוב ישראל, וסמכו רבותינו על דברי רשב"ג ועל דברי רבי אלעזר בר צדוק, שהיו אומרים: אין גזירין גזירה על הצבור אלא אם כן רוב צבור יכולין לעמוד בה;

## אמנם בירושלמי משמע, כי מאחר והציבור אינו מקבל, מלכתחילה אינה נחשבת גזירה

אם מקודם התוספות דיברו על שני עניינים, פשט או לא פשט, וקבלת הציבור, הרי בירושלמי הטעם היחיד הוא האם רוב הציבור קיבלו. מקובלני שכל גזירה שב"ד גזירין על הצבור, ולא קיבלו רוב צבור עליהן, אינה גזירה. ניתן לומר באופן אחר, כי בעצם מכך שהציבור לא קיבל, הרי מלכתחילה אין לנו מה לבטל, ומבחינה למדנית היא אינה נחשבת כלל גזירה. ויש לזה תוקף כה חזק, שכך קיבל מרביתנו.

## מאחר וגם פשטה תקנת חכמים על שני ימי הפורים, וגם הציבור יכול לעמוד בה, ואעפ"כ ניתן לבטלה

בתחילת מסכת מגילה מבואר, כי תקנת חכמים היתה רק לגבי י"ד לכולם, ולכרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון את ט"ו. ושאלה שם הגמרא, לגבי מה שהכפרים מקדימים ליום הכניסה, וכך התווספו עוד ימים. והרי זה לכאורה, לעקור את תקנת אנשי כנסת הגדולה.

ועם היות שהגמרא מוצאת תשובה מעניינת, שזה מלכתחילה היה חלק מהתקנה הראשונה, וכפי שהיא מבארת. הרי התוספות נעמדים עוד לפני תשובת הגמרא, ומגבירים את הקושיא, שהרי התקנה של י"ד וט"ו לא רק שנתקבלה, אלא ניתן לעמוד בה. ואז העקירה היא קשה יותר, והנה

והא דקאמר וסמכו רבותינו, אהא דאין גזירין גזירה על הצבור, **לא מייתי הוא טעמא, אלא משום דלא תימא, הואיל והראשונים נמנו עליו לאוסרו, למה נמנה עליו להתירו, אדרבה היה לו להמנות לאסור, דאשכחן בכמה דוכתי, דראשונים גזרו ולא קיבלו מנייהו, ובתראי גזרו וקבלו מנייהו, בפ"ק דשבת (דף יד:); ובפ"ק דחולין (דף ו.), להכי קאמר, **דלא רצה להמנות לאסור, משום דחזא, דאין רוב צבור יכולין לעמוד בו.****

**ומיהו בדבר שלא תקנו, שיתפשט האיסור בכל ישראל, אלא במקום אחד דוקא, כההיא דפרק כל הבשר (חולין קי.),** דרב איקלע לטטלופוש, דאמר בקעה מצא, **וגדר בה גדר** ואסר להו כחל, וכן כל הנך דפרק תולין (שבת קלט.), דשלחו ליה בני בשכר ואסר להם, לפי שאינן בני תורה, **גדול יכול להתיר** ולא קטן.

## לשיטה שסוברת כי הלל תיקן פרוסבול לדורות - לא ניתן כיום למצוא בית דין הגדול ממנו שיבטל זאת

הגמרא שאלה האם תקנתו של הלל לפרוסבול היתה רק לבני דורו, או שתיקן זאת לדורות עולם. וביארה הגמרא את משמעות השאלה, האם בימינו ניתן לבטל תקנה זו. ואז מאחר וכוח התקנה הינה בתוקף, הרי אין אנו מחשיבים שום בית דין בימינו שהוא גדול בחוכמה ובמנין הדיינים מדורו של הלל. והרי קיים הכלל, שאין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חבירו, אלא אם כן גדול הימנו בחוכמה ובמנין. רק שמאחר ואין זה כלל מעשי, לא ניתן לבטל את תקנתו.

## שאלת היכי דמי בעלת מבנה קבוע - שתי האפשרויות נדחות, וניתן לסלול דרך חדשה

[שאלת היכי דמי הינה התקפה, ולא סתם שאלת בירור. כי היא בבחינת ממה נפשך, בין אם תאמר צד אחד, שפשטה התקנה ובין אם לא פשטה, תהיה כאן דחייה. ועם היות שהגמרא לעתים מתרצת לעולם, ונשארת באחת האפשרויות ודוחה את הדחייה, הרי גם יכול להיות פיתרון מכיוון שלישי, כמו כאן, שהגדר של פשטה הוא לא הקובע, אלא יש ריבוי עניינים להבין, וכפי שהתוספות יאריכו לבאר.]

וכך המשיך לענות להם על כל שאלותיהם לחומרא, אף שבכל צד היה מקום להתיר, וכפי שמבארת שם הגמרא באריכות, מסיבה זאת, שהם עלולים לדמות זאת למקרים שבהם ממש יהיה אסור ויתירו. ונמצא כי דבריו הינם בגדר מקומי, שגדול יכול לאחר מכן להתיר.

### דאלימי לאפקועי ממונא -

ר"ת כתב פרוסבול,  
כי היה אומר,

דלא בעינן אלא ב"ד חשוב שבדור,  
ואשכחן נמי (לקמן לז.),

שהיו מקילין רבנן דבי רב אשי,  
דמסרי מילייהו אהדדי.

תנן במסכת שביעית (פ"י מ"ה),  
פרוסבול המוקדם כשר והמאוחר פסול,

ומפ' בירושלמי,

משום דפרוסבול אינו מועיל,

למה שמלוה אחר כתיבת פרוסבול,

אלא למה שהלוה, קודם זמן הכתוב בפרוסבול,

ולכן מאוחר פסול,

דמרויח שלא כדיון,

כל מה שהלוה אחר כתיבת פרוסבול,

עד זמן הכתוב בו.

### הגמרא דייקה שכתובת הפרוסבול תהיה בבית דין חשוב, המסוגל להפקיע ממון

הגמרא דנה האם הלל תיקן את הפרוסבול רק לדורו או גם לדורות הבאים. בתחילה רצתה הגמרא לפשוט, כי מאחר ושמאל אמר, לצמצם את כתיבת הפרוסבול רק באחד בבתי הדין של גדולי הדור, או בסורא של רב או בבית דינו של שמואל בנהרדעא, סימן שתיקן לדורו בלבד. ודחתה, שהכוונה היא שגם בשאר הדורות נדרש כי הפרוסבול יהיה דווקא בבית דין חשוב. ודייקו רב אמי ורב אסי, שהטעם לכך, מאחר ויש בכוחם של בתי דין אלו להפקיע ממון.

### הכלל שיש להם ממש כח להפקיע ממון - לאו דווקא, אלא מספיק שיהיה בית דין החשוב בדור

[לשון התוס' היא לצמצם. לכאורה קיימת בעיה שאין לנו כוח להוציא ממון. ועד שבתוספות ישנים מובא כי בתחילה רצה ר"ת לומר שאי אפשר עתה לכתוב פרוסבול, מאחר ואין כיום כוח בבתי הדין להפקיע ממון, שאין אנו מומחין כרב אמי או כרב אסי. ולענייני כספים כן נוהגת השביעית אף בזמן הזה.]

ושוב חזר בו וכתב בעצמו פרוסבול. ואז הוא מקטין את הכלל, באומרו כלל אחר שאפשרי יותר "כי היה אומר דלא בעינן אלא" - שהוא בית דין חשוב. וכל סברא, חייבת להתבטא בתימוכין "ואשכחן נמי", כלומר שיש כאן מעשה רב, שמאחר ותלמידי רב אשי עשו את הפרוסבול אחד עם השני, הרי יש לנו כאן מעשה

אעפ"כ (בשלב הסלקא דעתך של הגמרא) ניתן היה להוסיף (אלמלא הגמרא מצאה פיתרון אחר).

### התוס' רא"ש מקשרים את כל נושא ביטול התקנות לגבי פרוסבול, שהוא ממון, אכן בית דין הגדול יכול לבטל

מיהו תימה לומר כן כיון דפרוסבול טוב לעניים ולעשירים ויכולין לעמוד בו למזה לא פשט, ונראה דדוקא בדבר איסור והיתר כגון י"ח דבר אין יכולין לבטל אם פשט אבל מילתא דממונא כגון פרוסבול וכיוצא בו גדול יכול לבטל ולא קטן

### מתוך הקושיות הללו, סוללים התוס' הבנה חדשה בביטול תקנות קודמות

כי מאחר ביי"ח דברים תלמידי בית שמאי הלכו במסירות נפש, רק במקום שלא התפשט יכול הקטן לשלול. ואילו לגבי שמן, לא רק שלא התפשט, אלא מאחר וראה כי עם היות והראשונים אסרוהו, אלא מכיוון שתקנה זו לא תצליח לתפוס, הרי הוא היה מהמתירים, אף שהיה זה מהיי"ח דברים.

### רב נקלע למקום, שזה לשון מקרה, ומה שאסרם, הוא באופן שלאחר מכן ניתן רק לבי"ד גדול להתיר להם

ורב, שאסר להם כחל, בקעה מצא - וגדר בה גדר. שראה שהיו מזוללים באיסור בשר בחלב, ולכן החמיר עליהם אפילו בכחל, כדי להרחיקם מהאיסור.

דרב איקלע לטטלפוש. שמעה לה היא איתתא דקאמרה לחבירתה: ריבעא [ליטרא] דבשרא - כמה חלבא בעי לבשולי? אמר רב: לא גמירי אנשים אלו דבשר בחלב אסור!? איעכב שם, וקאסר להו אפילו כחלי!

אלא מדייקים התוס', שמאחר וכן פשט הדבר באותה העיר, הרי כבר נדרש לבית דין גדול להתיר להם. כי המציאות באותו מקום, לפחות, ששם התפשטה התקנה. ויש הלומדים, כי מספיק לרב שנחשב גדול בתורה, שיוכל להתיר להם זאת.

### הגמרא מביאה שלושה מקרים בהם החמירו על בני המקום, כי מאחר ואינן בני תורה, עלולים לא לדייק באופני ההיתר, ועל תקנה זו מדייקים התוס' שיכול הגדול להתיר

שלחו ליה בני בשכר [שם מקום] ללוי שלש שאלות:

א. כילה - מהו לנטותה בשבת?

ב. כשותא [צמח הגדל מתוך הסנה] ורוצים לזורעו בכרמא - מהו? האם הוא אילן ואין בו איסור כלאי הכרם, או שהוא ירק ואסור לזורעו בכרם?

ג. מת ביום טוב - מהו לקוברו?

אדאזיל - נח נפשיה דלוי. [בשעה שהלך השליח נפטר לו].

אמר שמואל לרב מנשיא: אי חכימת - שלח להו תשובה לשאלותיהם.

שלח להו שלש תשובות לשלשת שאלותיהם:

א. כילה - חזרנו על כל צידי כילה, ולא מצינו לה צד היתר.

והוינן בה: ולישלח להו שאם יש לכילה חוט או משיחה היא מותרת כדרמי בר יחזקאל?

ומשנינן: עדיף היה להעלים מהם היתר זה, לפי שאינן בני תורה, ויבואו להתיר כל כילה.

שימוש בכלל של למרות (שאינו קושי גדול) - הרי עדיין יש מקום (אע"ג - מ"מ)

[התוספות משתמשים בכלל של "אף על גב .. מכל מקום". ובכך מתארים את שני הצדדים. מצד אחד הכלה (עם ישראל) סרחה ועשתה קלקול, ועם זאת הלשון כלפיהם הינה בחביבות ולא בשלילה. ואז שאלת אף על גב, שקיים קושי קל, שתמיד משתדלים לכתוב לשון נקייה ומעולה, אף כאשר המקרה הוא קשה, כדוגמת סגי נהור, שעם היות ומדובר על עיוור, שאין לו כלל אור, הרי הלשון היא בהיפוך, שיש לו ריבוי אור.]

אלא שמדייקים התוס', שעדיין (מכל מקום), היה יכול לכתוב מילה שאיננה שלילה, אך פחות חיובית, ונותנים דוגמא לעזב, ומאחר ובשיר השירים בחרו לכתוב נרדי נתן ריחו, הרי לא רק כשאלת הגמרא לכתוב הסריח, שהוא ממש שלילה, אלא אפילו כשאלת התוס', שתהיה כאן מילה שהיא לשון נקיה, עדיין המילה נתן היא ממש ברכה, ולא רק משום הצורך לכתוב לשון מעולה, גם על עניינים שליליים.]

[דף לז עמוד א]

## אלא על הקרקע -

**משום דמלתא דשכיחא היא,**

שמלוח למי שיש לו קרקע,  
לפי שאין יכול לכלותו ועומדת בפניו,

**ואף על גב,**

דעציץ נקוב יכול לכלותו,

**לא פלוג רבנן** במקרקעי.

והא דכתבינן אקרקע כל שהוא,  
פי' בקונטרס,

**משום דראוי** לגבות בו כל החוב,

**כמעשה** דקטינא דאביי,

ורבינו שמואל פי',

**משום** דקרקע כל שהוא שוה כל החוב,

**דאין אונאה לקרקעות,**

וקשה,

דהא אמרי' (כתובות דף ק:),

דביטול מקח יש להם עד פלגא.

**הגמרא למדה, כי את הפרוסבול כותבים כנגד קרקע, או לפחות עציץ נקוב, שיש לו דין קרקע**

תנן התם במסכת שביעית:

אין כותבין פרוסבול אלא על הקרקע של הלוח, כלומר: אלא אם כן יש ללוח קרקע ואפילו כל שהוא, אבל אם אין ללוח קרקע אין כותבין פרוסבול.

רב, המוכיח, שכך ראוי לנהוג למעשה. ולכן הוא בעצמו כתב, שהרי הוא בית דין חשוב.]

**יש לדייק בזמן תאריך הפרוזבול, שאינו יכול לכתוב תאריך עתידי, ולגבות חובות שטרם נוצרו**

מבארים התוס' בשם הירושלמי, כי מאחר והפרוזבול הוא שהוא מוסר את חובותיו לבית הדין לגבות עבורו, הרי התאריך הוא הזמן שעד אליו חלו החובות. ולכן אם הוא כותב תאריך המאוחר מהמציאות, אינו יכול למסור חובות עתידיים, ולכן הוא פסול. והלשון חמורה, בהיותו מרוויח שלא כדין.

## דכתיב נתן ולא כתיב הסריח -

אף על גב דאית ליה למכתב לישנא מעליא,  
מ"מ הוה מצי למכתב עזב.

**שיטת שמואל שהפרוזבול של הלל אינו ראוי, והוא בבחינת חוצפת הדיינים**

בהקשר לתקנת הלל לגבי הפרוזבול, הגמרא הביאה את מחלוקתם של שמואל ורב נחמן, האם תקנה זו ראויה. שמואל אמר הא פרוסבולא, עולבנא דדייני הוא [פרוסבול זה חוצפת הדיינים היא, ויתבאר לקמן], ואי איישר חיל, אבטליניה [אם יתחזק כוחי, אבטלנו!]

איבעיא להו:

האי דקאמר שמואל: "הא פרוסבול, עולבנא דדיינא הוא":

האם לישנא דחוצפא הוא, שחוצפה של בית דין היא, שנוטלים את ממון הלוח שלא כדין, ומוסרים אותו למלוח.

או דלמא: "עולבנא" לישנא דניחותא הוא! שאין עושין הדיינים את הפרוסבול אלא לנחיות עצמם, שלא יטרחו הרבה בערב שביעית, להגבות את כל החובות, לפני שתשמטם השביעית.

ופשטינן: תא שמע דלישנא דחוצפה היא:

מהא דאמר עולא: עלובה [חצופה] כלה שזינתה בקרב חופתה. משל הוא על ישראל, שעשו את העגל בעוד השכינה וישראל בסיני. שהרי כנסת ישראל במעמד הר סיני נחשבה ככלה הנכנסת לחופה עם הקדוש ברוך הוא.

**אפילו שהכלה סרחה בחופה, הלשון בשיר השירים לגבי הריח היא חיובית**

אמר רב מרי, בריה דבת שמואל [בן בתו של שמואל]: מאי קרא דרש עולא בהמשילו משל זה:

דכתיב בשיר השירים: "עד שהמלך במסבו, נרדי נתן ריחו!" שבעוד המלך בחופתו, בושמי עזב את ריחו הטוב מעליו.

אמר רבא: אף על פי שמזכיר הכתוב את קלקולם של ישראל, עדיין חביבותא הוא גבן! שהרי בלשון חביבות מדבר הכתוב, דכתיב "נרדי נתן ריחו", ולא כתיב "הסריח".

אזל יתמי יהבו ליה חמשין זוזי [הלכו היתומים ונתנו לו חמשים זוז], ולא אמרו לו לאיזה מטרה הם נותנים לו את הכסף, אם כדי לסלק אותו מן הקרקע וכאלו "קונים" הם אותה ממנו, או שנותנים הם את הכסף לפרעון החוב שחייב אביהם.

ושבו הדר [חזר] בעל החוב וקטריף לה לאותה קרקע מן היתומים, שהרי מקרקע זו או מהכסף שניתן לו לא גבה אלא חמשים זוז, והאב הרי היה חייב מאה זוז.

אתו היתומים לקמיה דאביי [לפני אביי].

אמר להן אביי: הרי מצוה מוטלת על היתומים לפרוע את חוב אביהן משום כבודו, ואם כן יש להניח שאת הכסף שנתתם לא לשם קניית השדה נתתם, אלא הני קמאי מצוה עבדיתו [אותם חמשים זוז שנתתם בתחילה מצוה הוא שעשיתם בהם] לפרוע את חובו של אביכם, שכל הנותן לאדם מעות בסתם ויש עליו מצוה לתת לו כסף, אומרים אנו שמסתמא לשם המצוה נתתם.

ואם כן השתא, כי טריף בדין קטריף [ונמצאת כעת טריפת הבעל חוב לקרקע - כדון], כלומר: אם כן הרי נמצא שיש לו זכות על קרקע זו לפרעון חובו.

ולא אמרן שהכסף ניתן בתורת פרעון חוב ומשום מצוה ולא משום קניית הקרקע, אלא באופן דלא אמרו ליה היתומים כשנתנו לו את חמשים הזוזים: הני חמשין זוזי דמי דארעא קטינא [חמשים זוז אלו הן דמי הקרקע].

אבל אם אמרו ליה היתומים כשנתנו את חמשים הזוז למלוה: הני חמשין זוזי דמי ארעא קטינא הם, [חמשים זוז אלו הם דמי הקרקע].

סלוקי סלקוה היתומים למלוה מן הקרקע הזאת, ושוב לא יחזור ויגבה מהם את הקרקע, שהרי זה כמי שמכרה להם.

### **ביטול המקח בקרקעות הוא אפילו הממירה היתה חצי או כפליים - וזה שיעור האונאה בקרקעות**

שנינו במשנה: שום הדיינין שפיחתו שתות או הותרו שתות מכרן בטל, רבן שמעון בן גמליאל אומר: מכרן קיים, אם כן מה כח בית דין יפה:

מפרשת הגמרא: ועד כמה יטעו בית הדין ויהיה מכרן קיים לדעת רבן שמעון בן גמליאל?

אמר רב הונא בר יהודה אמר רב ששת: עד פלגא [עד חצי], כלומר: אם הטעו את המוכר, הרי ששיעור האונאה הוא חצי מהמחיר האמיתי של הנכסים, וכגון שמכרו שדה מאתים במנה, ואם הטעו את הלוקח, הרי ששיעור האונאה הוא מחצית מן המחיר שגבו מן הלוקח, וכגון שמכרו שדה מנה במאתים.

### **מדרכי נתן -**

הלכה כר' נתן,

דרבא בפרק כל שעה (פסחים לא.),

לא מתוקמא מלתיה **אלא כרבי נתן**,

גבי פלוגתא **דלמפרע הוא גובה**,

דאביי ורבא,

וקיימא לן כרבא בר מיע"ל קג"ם.

ומשום שאין דרך להלוות אלא כשיש ללוה קרקע, שעליה סומך המלוה לגבות את חובו ממנה, ועל מטלטלין אינו סומך מפני שיכול הלוה להבריחם, ונמצאת הלוואה כשאין ללוה קרקע "מילתא דלא שכיחא", ובמילתא דלא שכיחא לא תיקנו חכמים תקנות.

ואם אין לו ללוה קרקעות, מזכהו המלוה קרקע משלו בתוך שדהו, בשיעור כל שהו! ושוב חשיב כיש לו קרקע, וכותבים עליה פרוסבול.

וכמה הוא שיעור כל שהו?

אמר רב חייא בר אשי אמר רב: שיעורו אפילו כקלח של כרוב! וסגי בזה לכתובת פרוסבול.

ובהמשך מבארים: הלל [האמורא]: אין כותבין פרוסבול, אלא על עציץ נקוב - שדרכו יונקים הפירות מן הקרקע - בלבד, מפני שהאילן שבו חשוב כמחובר משום היניקה מן הקרקע דרך הנקב.

### **שאלת אע"ג - והתשובה לא פלוג, שהעיקר היא פשטות התקנה, ולא הדיוק בכל פרטיה**

[מבארים התוס' את הטעם של דין הלוואה על קרקע, שלא יהיה מסוגל להבריח אותה, ותמיד יהיה לו ממה לגבות. אלא שטעם זה אינו קיים בעציץ נקוב, שהרי את הבחינה שיכול לכלות את העציץ, היא כנגד הטעם.

וכאן התוס' בשאלת "אף על גב", שביארנו, שהיא קושי קטן, שמלכתחילה ראויים אנו להתגבר עליו. ואכן התשובה הינה "לא פלוג". משמעות הדבר, שכאשר בחרו חכמים שהפרוסבול יהיה על גבי קרקע מהטעם שציינו, הרי העיקר הוא גוף התקנה, ואין אנו נכנסים לפרטים. כי תקנה ראויה להיות כללית ונוחה, גם מעשית, וגם שאנשים יזכרו אותה. וברגע שנכנסים לריבוי פרטים, אין זו תקנה המתאימה לכלל].

### **מאחר והקרקע שכנגדה מתבצע הפרוסבול היא מצומצמת, לא ברור מה תועיל לגבות ממנה**

התוס' עונים על שאלה זו בשני אופנים שונים. שיטת רש"י שניתן לגבות מהקרקע מספר פעמים, וכמעשה המובא בכתובות (צא, ב) הנקרא בשם קטינא דאביי, ובמילה ראוי - הרי מדברים מצד הפוטנציאל. וכרשב"ם, שערך קרקע היא אינסופית, מצד אין אונאה לקרקעות, אלא שקשה על דבריו, מה שאומרים שלקרקע אין אונאה רק על מחצית. (וכפי שהבאנו בגמרא כתובות ק, ב) בהמשך.

### **המעשה עם קטינא דאביי, המוכיח שניתן לגבות מספר פעמים מאותה הקרקע**

מעשה בההוא גברא דהוו מסקי ביה מאה זוזי [היו נושים בו מאה זוז].

שכיב ושבק קטינא דארעא דהוה שויא חמשין זוזי [מת הלוח והניח ליתומים קרקע קטנה שהיתה שוה חמשים זוז].

אתא בעל חוב וקטריף ליה, בא בעל החוב והיה רוצה לטרוף את אותה קרקע שהוריש הלוה ליתומי - עבור מחצית חובו.

ור"ת, **בתחלה** ר"ל, דאין הלכה כרבי נתן, **ושוב חזר בו**, ואין להאריך כאן.

אם כן קשיא, איך סבר רבא ד"יתומים שגבו קרקע בחובת אביהם, בעל חוב חוזר וגובה אותה מהן"? והרי אית ליה, "בעל חוב מכאן ולהבא הוא גובה". ומשינין: שאני התם, דשמעון חוזר וגובה את הקרקע שגבו ממנו היתומים, לאו משום דלמפרע הוא גובה. אלא משום דאמר להו הבעל חוב ליתומים: כי היכי דאנא משתעבדנא ליה לאבוכון, אנא משתעבדנא נמי לבעל חוב דאבוכון [שהוא אני בעצמי] מדינא דרבי נתן!

### שטר שיש בו אחריות נכסים אינו משמט -

הא דאמרינן לעיל בפ"ב (דף יח.), דאונס קנס ופיתוי שזקפן במלוה משמטין, ומפרש דהיינו משעת העמדה בדין, אף על גב, דמשעמד בדין גבי ממשעבדי, כדמוכח בכמה דוכתי, וכן כתובה משתפגום ותזקוף משמטת, אף על גב דגבי ממשעבדי, מ"מ אלים טפי, כשמפורש שיעבוד בשטר.

### שטר שיש בו אחריות נכסים - דינו שאינו משמט, מאחר ונחשבות שהן גבויות אצל המלוה

הכרעת הגמרא כאן היא שהאחריות מונעת שמיטה. ואינה נחשבת כדבר מנותק, כגון חוב של הלוואה.

אבל מלוה בשטר שיש בו אחריות נכסים, אינו משמט בשביעית!

כי מאחר שמשועבדות קרקעות הלוה למלוה, ויכול המלוה לגבותן בכל מצב [אף אם ימכרם הלוה], הרי הן בחזקת המלוה, ונחשבות הן כבר כגבויות ממש בידו, וכאילו כבר אין כאן חוב, ותו לא קרינן ביה "לא יגוש".

תניא כותיה דרבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש.

התוס' משתמשים רבות בכלי של "אף על גב" ולאחריו "מכל מקום"

[הדין הראשון כפי שהבאנו מהדיבור המתחיל של התוספות דן לגבי שטר שיש בו אחריות נכסים, וממילא הוא גובה מהנכסים המשועבדים. שאלת האף על גב, היא שאלה קלה כעין הערה בנוסח של למרות.

וכאן מציגים סתירה לכאורה, שהרי כתובה שפגמו בה (שגבו מקצתה) וזקפיה (הפכוה לחוב) היא משמטת, עם היות שהנכסים המשועבדים גובים ממנה. ואם כן כיצד מתיישבת הסתירה. ועל כך עונים התוס' בכלל של מכל מקום, שאכן בכל זאת יש יתרון לשטר, והוא שמפורש בו השעבוד, ולכן בגלל זה אינו משמט.

משעה שבאים לתבוע את החוב בבית דין, הרי הוא הופך להלוואה, ועל כן הוא משמט

תניא כוותיה דשמואל:

תנו רבנן: אף אם אין לו ללוה קרקע, ולערב יש לו קרקע - כותבין עליו פרוסבול!

ולפי שאף זו דרך הלואה היא, שהרי המלוה סומך על הקרקע של הערב, שאם לא יהיה ללוה ממה לשלם, יגבה מן הערב.

ואם לו [ללוה] ולערב אין להן קרקע, ואילו לאדם אחר שחייב לו ללוה חוב, יש לו קרקע - אף באופן זה כותבין עליו פרוסבול!

ומשום, שאף קרקע זו משועבדת למלוה כותב הפרוסבול שהוא בעל חוב של בעל חובו, ויכול הוא לגבותה ממנו, משום דרבי נתן.

דתניא: רבי נתן אומר:

מנין לראובן שנושה בשמעון חבירו מנה, ושמעון חבירו [הלוח] נושה בלוי חבירו מנה, מנין שמוציאין מזה [מלוי] שהוא הלוח השני, ונותנין לזה [לראובן] שהוא המלוה הראשון?

התוס' מבארים כיצד ר"ת שינה את דעתו לגבי פסיקת ההלכה, והמריע כרבי נתן

[אחד הדברים שראוי להבין אף את מה שלא כתוב. יש כאן הכרעה ברורה לפסוק כרבי נתן. אלא שר"ת בתחילה רצה לומר שאין הלכה כמותו, ולאחר מכן חזר בו. ולכן במצב זה, ראוי ממקום אחר להבין את כל המהלך. ושוב השתמשנו בתוס' הרא"ש. ועוד הוסיפו טעם חיובי לפסוק כרבי נתן, כי קיימא לן דרבי נתן הינו דיין הנוחת לעומק הדין. ועוד שר"ת עצמו פסק כן בסוף מסכת בבא בתרא.]

כל הכרעת הסוגיה כרבא לגבי למפרע הוא גובה - מסתמכת על רבי נתן, ולכן ההלכה כשניהם

אביי ורבא נחלקו בפסחים בסוגיה האם בעל חוב אף למפרע הוא גובה, כשיטת אביי, או לשיטת רבא שבעל חוב מכאן ולהבא הוא גובה. כלל נקוט בידינו, יכ פרט לשש סוגיות (שזאת לא אחת מהן) אנו מכריעים כרבא. אמנם כל הכרעתו של רבא שם בסוגיה כנגד מה שהקשו לו, היא רק מאחר והסתמך על דברי רבי נתן. ואם ההלכה היא כרבא, חייבת להיות גם ההלכה כרבי נתן. ומצורפת הסוגיה:

אלא אי אמרת דכל הגובה קרקע בחובו, "מכאן ולהבא הוא גובה", אמאי בעל חוב של אביהם חוזר וגובה אותה, מהן? והרי מעולם לא היתה קרקע זו של אביהם, ולא נשתעבדה לבעל חובו. דהא הוי כמאן דזבין [שקנן] יתמי נכסי דמי, ולא בירושה מאביהן נפלו להם. ואילו קני יתמי נכסי, מי קא משתעבדי לבעל חוב? הלא פשיטא דאין משתעבדות אלא קרקעות שהיו של הלוה בחייו.

**מדלא נקט** הלוהו ויש לו משכון בידו,  
**אלא פריך** הלוהו על חצירו ודר בחצירו,  
**דאפי"ה** משמט,  
**כדמוכח** בפ' איזהו נשך (ב"מ דף סז:),  
 דאמרינן האי משכנתא,  
 באתרא דמסלקי שביעית משמטת.

### הלוואה וכנגדה המלווה מקבל את החוב על ידי שדר בחצר הלווה, הרי זה משמט

הגמרא דנה כאשר הוא דר בחצר חבירו, האם יש כאן  
 בחינת משכון.

אמר רבא: משום דתפס ליה המלוה את המשכון, הרי שוב  
 אינו נוגשו, ואינו תובעו כלום, אלא רק מעכב את המשכון  
 לעצמו, הלכך, לא קרינן ביה "לא יגוש".

אמר תמה ליה אביי לרבא:

אלא מעתה, אם הלווה לחבירו, על מנת שיהיה המלווה  
 דר בחצירו של הלוה, ובהנאת השכירות ישתלם החוב -

וכי אטו משום דתפס ליה המלוה בחצר, וכבר אינו נזקק  
 לתבוע את חובו ולגבותו, הכי נמי נימא דלא משמט  
 בשביעית?! והרי קיימא לן דמשמט.

אמר ליה רבא לאביי:

שאני משכון דקני ליה [קנוי המשכון למלוה] מדרבי יצחק,  
 ואם אבד המשכון הרי המלוה חייב באחריותו, ולפיכך נחשב  
 החוב כגבוי אף לענין שביעית.

### שאלת אביי היא מדוע זה משנה כאשר המשכון הוא מטלטלין או קרקע

יש לנו כמה גדרים בהלוואה. הגדר האחד הוא הלוואה על  
 משכון, שמאחר וכבר הוא תפוס ברכוש חבירו, הרי אין זה  
 משמט. ועל כך התוס' מעירים שלא זאת שאלת אביי, כי אז  
 היה צריך לשאול, הלווה ויש לו משכון בידו. הגדר השני  
 הוא שהלווהו שלא על חצירו, כלומר, שאין כאן כלל משכון.  
 ובאים התוס' לדחות שזו המציאות. אלא השאלה היא התוס'  
 באו לשאול על הלוואה הקשורה חצר, אלא שמאחר והוא גר  
 בה, כיצד זה שונה מהדין של משכון. ובמקרה כזה זה משמט.  
 כאשר גוף השאלה היתה - מה זה משנה האם המשכון הינו  
 מטלטלים או קרקע.

### יש לדייק ולשלול פירוש של הבנת המציאות באופן לא נכון, ויש לדייק מה בדיוק היתה שאלת אביי

[התוס' מדייקים להבין מהי בדיוק המציאות. ולכן  
 מאחר והיה מקום לטעות, הרי הם דוחים פירוש כזה  
 ומדייקים מה בדיוק היתה כוונת השאלה. ומילות  
 המפתח "אין לפרש .. דמלא נקט .. אלא פריך".]

### במקום בו המלווה מקבל פירות, ויוצא בתום הזמן, או במקום בו מסלקים את המלווה - שביעית משמטת

הגמרא בפרק הריבית (איזהו נשך) מבארת, כי עצם זה שיש  
 חוב ואוכל את פירות הקרקע, מה שדומה בבית לשכירות -  
 הרי חוב זה הוא משמט.

משכנתא דטורא, דכתבי בה הכי: במשלם שניא אילין,  
 תיפוק ארעא דא בלא כסף.

דתינא: חיוב תשלומי אדם שאונס אשה, או חיוב תשלומי  
 קנס, של אדם המוציא שם רע על אשתו, בשקר, שזינתה,  
 וחיוב תשלומים של פיתוי - אדם שפיתה נערה בתולה, וחיוב  
 של כתובת אשה -

שזקפן במלוה - אם העמידם כחוב של הלוואה, מעתה הם  
 נחשבים לחוב של מלוה, ומשמטין.

ואם לאו, שלא זקפן במלוה, אין משמטין.

ומפורש בברייתא זו כשמואל, שהעמדה כחוב בלבד  
 מספיקה להחשיב את חוב תשלום הכתובה כחוב של מלוה,  
 ומשמטת.

ועתה מפרשת הגמרא מה הפירוש "תזקוף" במלווה:

מאימתי "נוקפים במלוה"? איך מעמידים את חוב הכתובה  
 כחוב של הלוואה?

משעת העמדה בדין. משעה שהאשה תובעת את הכתובה  
 בבית דין, נחשבת הכתובה כחוב רגיל של הלוואה - כי נחשבת  
 תביעתה כמי שהעמידה את חוב הכתובה כחוב רגיל של  
 הלוואה.

### דתפיס ליה -

פי' בתורת משכון,

ודרשי' בספרי ולא של אחיך בידך.

### מאחר והוא תפוס במשכון, והחפץ בידו - אין החוב נשימט ממנו בשביעית

תנן התם במסכת שביעית:

המלוה את חבירו מעות על המשכון, וכן המוסר את  
 שטרותיו לבית דין:

אין אלו משמטין את חובם בשביעית!

והוינן בה: בשלמא "מוסר שטרותיו לבית דין", ניחא שאינו  
 משמט, ומשום דתפסי להו בי דינא [בית דין תפוסים בשטרות]!

אלא מלוה על המשכון, מאי טעמא אינו משמט?

אמר רבא: משום דתפס ליה המלוה את המשכון, הרי שוב  
 אינו נוגשו, ואינו תובעו כלום, אלא רק מעכב את המשכון  
 לעצמו, הלכך, לא קרינן ביה "לא יגוש".

### יש לדייק הן את הבנת המציאות והן את הדין

[בתחילה פותחים התוס' במילת המפתח "פירוש",  
 שהיא נועדה להבהיר מהי המציאות כאן. והתשובה,  
 שהוא תופס את החפץ בתורת משכון. אך לאחר מכן  
 נדרש המרכיב השני בפסיקה, והוא ידיעת הדין.  
 "ודרשינן בספרי", את של אחיך תשמט ידך, ומדייקין  
 ולא היכן שהחוב של אחיך כבר נמצא בידך, בכך  
 שאוחז את המשכון. שנחשב החוב כגבוי, שאם יאבד  
 את המשכון, הרי המלווה חייב באחריותו. ועם היות  
 שערך המשכון אינו כנגד החוב, אבל מאחר והוא תפוס  
 בחוב, אין לכך השמטה.]

### אלא מעתה הלווה ודר בחצרו -

אין לפרש,

דפריך מהלווה שלא על חצרו,

ורבי יהודה הנשיא,  
**סבר דמשמט,**  
**משום דלא תפיס ליה,**  
**אלא לזכרון דברים בעלמא,**  
**והיינו ע"כ במשכון בשעת הלוואתו,**  
 דשלא בשעת הלוואתו,  
 מאי דמשכה שקיל לגוביינא,  
 ואפילו הכי,  
 אם היה שוה המשכון כנגד ההלוואה,  
 אינו משמט.

וי"ל,

**דמסתבר ליה להש"ס,**  
**מאחר דקני ליה מדרבי יצחק,**  
**שלא בשעת הלוואתו,**  
**אלים נמי שיעבודיה בשעת הלואה,**  
 דלא משמט,

**דקרינן ביה ולא של אחיך בידך.**

וכן צריך לפרש בפרק כל שעה (פסחים לא:),  
 דמייתי דר' יצחק,  
 גבי ישראל שהלוה לעובד כוכבים על חמצו,  
**דאלים שיעבודיה** אפילו בשעת הלוואתו,  
**דמיקרי שלך** לעבור בבל יראה,  
 הואיל שלא בשעת הלוואה **קני לגמרי,**  
 דאפילו מקבל פקדון

[דף לו עמוד ב]

מעובדי כוכבים,

**אם מקבל עליה אחריות,**

**מחייב עליה בבל יראה.**

ועובד כוכבים שהלוה לישראל על חמצו,  
 אי הוה קני עובד כוכבים מישראל,  
 לא מחייב ישראל,  
 אפי' משכנו בשעת הלוואה,  
 משום דאלים שיעבודיה,  
**דלא חשיב מצוי ביד ישראל,**  
 דדרשינן לא ימצא,  
**מי שמצוי בידו,**  
 למעוטי ייחד לו בית,  
 אפי' קיבל עליו אחריות,  
 כדאמרינן בפ"ק דפסחים (דף ו.).

ומיהו בפ"ק דקידושין (דף ח:),  
 גבי קדשה במשכון דאחרים דמקודשת,  
 ומייתי מדר' יצחק,  
 צריך לומר,

**דדוקא במשכנו שלא בשעת הלוואתו - מקודשת,**

כלומר, בעיר סורא נהגו לכתוב בשטר משכנתא את הנוסח  
 הנוכרי. והכונה בזה היא, שהמלוה מקבל את השדה לרשותו,  
 ואחרי סך מסויים של שנים הוא מחזיר אותה ללוה, ואין  
 הלוה צריך לפרוע כלל מעות.

דהיינו, שאכילת הפירות היא הפרעון, ואין כאן פירעון  
 אחר. וזה מותר לפי כולם, ואפילו לצורבא מדרבנן, כי היות  
 שמפרש בשטר את הנכייטא על כל הקרן, זה לא נראה  
 כהלואה, אלא כלוקח ממנו פירות של שנים הללו באותן  
 דמים.

רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע, אמרי תרוייהו: האי  
 משכנתא,

באתרא דמסלקי - אין בעל חוב גובה הימנה.

באתרא דמסלקי, אין למלוה קנין בגוף המשכנתא, אלא רק  
 שעבוד לפירות, ולכן כשהמלוה מת, ובניו ירשו את השדה  
 הממושכנת, אין בעל חוב של אביהם גובה ממנה את חובו  
 כמו שגובה משאר קרקעות שירשו, כי זה נחשב כמטלטלין,  
 ומטלטלין של יתומים לא משועבדים לבעל חוב.

ואין הבכור נוטל בה פי שנים. כי לאביו לא היה קנין בגוף  
 השדה אלא רק שעבוד לפירות, וזה נחשב "ראוי" [למאן דאמר  
 במסכת ב"ב קכד ב, שחוב אשר שחייבים לאבא, נחשב  
 "ראוי"]. ואין הבכור נוטל בו פי שניים.

ושביעית משמטתה את המלוה, וממילא המשכנתא חוזרת  
 ללוה.

והטעם לכך הוא שאין כאן את הדין שמלוה על המשכון  
 אין שביעית משמטתו, כי זה נאמר רק במשכון מטלטלין,  
 שהמלוה תפוס במשכון, וקונה אותו מדר' יצחק, ולכן החוב  
 נחשב כגבוי, אבל במשכון קרקע - אין את הדין של בע"ח  
 קונה משכון.

## שאני משכון דקני ליה מדרבי יצחק -

ואם תאמר,

**והא דר' יצחק - שלא בשעת הלוואתו,**

כדאמרינן בהאומנים (ב"מ פב.),

ובשלהי פרק הדיינין (שבועות מד.),

**והכא המלוה על המשכון קתני,**

**דמשמע בשעת הלוואתו,**

כדאמרי' התם,

**והא אידי ואידי הלוהו על המשכון קתני,**

**ואין סברא לחלק בין המלוה להלוהו,**

ועוד,

בפרק הזהב (ב"מ דף מח:),

ובפ' הדיינין (שבועות מד:),

**משמע נמי,**

דאפי' בשעת הלוואתו,

אינו משמט גבי מלוה על המשכון,

**ואינו שוה אלא פלגא,**

דקאמר רשב"ג דאינו משמט,

פי' מה שכנגד המשכון,



בסוגיה מדובר המלווה על המשכון, שהוא זמן ההלוואה, ובניגוד לכך דרבי יצחק הוא כנגד הגבייה, וכמבואר בגמרא "אלא, משכנו שלא בשעת הלואתו - כולי עלמא אית להו דרבי יצחק." ונמצא כי זה משכון כנגד גביית החוב. בניגוד למשכון בעת ההלוואה.

**מאחר ורבי יצחק דן רק על משכון בשעת גבייה, מה תהיה ההתייחסות למשכון בעת ההלוואה, שהרי לשיטת רבי יהודה הנשיא, אם לא היה בערך ההלוואה, הוא רק לזיכרון דברים, וכן משמט**

קושי נוסף, שגם מי שממשכן בעת ההלוואה, הרי יש דיון מזה ערכו של המשכון ביחס להלוואה. לדוגמא, אם היה המשכון רק מחצית מערך החוב. הרי השאלה, האם מה שאינו משמט קשור רק לערך מה שתפוס בידו, אבל לגבי השאר אינו משמט, וכך סבר שם רשב"ג לדעה אחת.

ואילו רבי יהודה הנשיא סבר, כי מאחר ואין המשכון מהווה הגנה מלאה בצד הממוני, הרי נמצא שלא כיסה את ערך החוב, אלא הוא רק בבחינת זיכרון דברים בעלמא. ולכן בשמיטה הוא מפסיד את כל החוב כולו. וכזה דבר ניתן לומר, רק לגבי משכון בעת ההלוואה. כי בשעת הגבייה, אז המשכון מומר לערך ממוני, ולפחות הוא מהווה כיסוי לערכו. ובצד זה אף רבי יהודה הנשיא יודה, שם היה המשכון בערך של מלוא ההלוואה, הרי השמיטה לא תגרום לו שיפסיד את המשכון. ואם כן, יוצא שרבי יצחק כלל לא דיבר לגבי משכון בעת ההלוואה.

**מהלך התוס' היפוך, בו הקושיה הופכת לתירוץ, על פי סברא, ולאחר מכן השוואה בשני מקומות, האחד מחזק והשני מסתייג**

[גאונות התוס' היא ממצב בו היתה קושיה הפכנו את זה לתירוץ. שהרי הקושיה נובעת מהפער שכאן בסוגיה מדובר על משכנו בשעת הלואה, בעוד שכל המשכון דרבי יצחק אינו בשעת ההלוואה, אלא בזמן הגבייה.

וכעת מגיע התירוץ המקורי, שיש בו שלושה מרכיבים. הראשון היא השוואה על פי סברא. השני, שיש שגם בשעת הלואה יש כוח בעצם השעבוד בלקיחת המשכון, והשלישי הוא עצם התוצאה, שאין החוב שלאחיד בידך, בדיוק כפי שנדרש בפסוק על מנת שלא תהיה השמטה. "דמסתבר ליה להש"ס, מאחר דקני ליה מדרבי יצחק, שלא בשעת הלואתו, אלים נמי שיעבודה בשעת הלואה, דלא משמט, דקרינן ביה ולא של אחיך בידך."

וכדרכם של התוס' בתור פרשן משווה, הרי פרט לניתוח על פי סברא, הוא מבוסס כניתוח על פי ראיות. וכאן אכן מביאים התוס' שני מקורות. הראשון לחיזוק "וכן צריך לפרש בפסחים", והשני מצד הסתייגות בשילוב של קידושין עם בבא מציעא "ומיהו, צריך לומר דדווקא במשכנו שלא בשעת הלואתו מקודשת, אלמא לא חשיב כשלו לגמרי."]

דברק האומנין (ב"מ פב.) משמע, דלא מהני דר' יצחק להתחייב באונסין, ולא חשיב אלא כשומר שר, אלמא לא חשיב כשלו לגמרי, א"כ מאיזה טעם נחשב כשומר שר, אם לא משום דנהנה, דקני ליה, לקנות בו את האשה וקרקעות או בחליפין, וא"כ בשעת הלואתו, אינו יכול לקדש בו את האשה.

**הסיבה שמי שיש לו משכון אינו משמט, משום שהמלווה קנה את המשכון, עד אשר הוא אף חייב באחריותו, ולכן אין זה נקרא לא יגוש**

אלא מלווה על המשכון, מאי טעמא אינו משמט?

אמר רבא: משום דתפס ליה המלווה את המשכון, הרי שוב אינו נוגשו, ואינו תובעו כלום, אלא רק מעכב את המשכון לעצמו, הלכך, לא קרינן ביה "לא יגוש".

אמר תמיה ליה אביי לרבא:

אלא מעתה, אם הלווה לחבירו, על מנת שיהיה המלווה דר בחצירו של הלווה, ובהנאת השכירות ישתלם החוב -

וכי אטו משום דתפס ליה המלווה בחצר, וכבר אינו נזקק לתבוע את חובו ולגבותו, הכי נמי נימא דלא משמט בשביעית? והרי קיימא לן דמשמט.

אמר ליה רבא לאביי:

שאני משכון דקני ליה [קנוי המשכון למלווה] מדרבי יצחק, [ומפרש לה ואזיל], ואם אבד המשכון הרי המלווה חייב באחריותו, ולפיכך נחשב החוב כגבוי אף לענין שביעית.

דאמר רבי יצחק: מנין לבעל חוב שקונה משכון?

שנאמר במלווה שנטל את כסות הלילה של הלווה למשכון: "השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש, ושכב בשלמתו וברכך, ולך תהיה צדקה לפני ה' אלקיך!"

ואם תאמר שהמלווה אינו קונה את המשכון, "צדקה" מנין? מה צדקה הוא זה שהוא מחזיר אותו ללווה, והרי של הלווה הוא, ואינו נותן לו משלו כלום.

אלא מכאן לבעל חוב שקונה את המשכון! וכיון דממון המלווה הוא, חשיב שפיר צדקה, בכך שמשיבו ללווה כבא הלילה.

**מקשים, מאחר ורבי יצחק מדבר על משכון כנגד הגבייה, כיצד ניתן ללמוד מכך על הסוגיה כאן שדנה על משכון בעת ההלוואה**

מציגים התוס', כי קיימים שני סוגי משכון. והחילוק ביניהם הוא העיתוי של קבלת המשכון. יש מצב שעצם ההלוואה נלקחת רק כנגד משכון, ויש מצב שני, שמאחר ואינו משלם לו את חובו, הרי הבית דין יורדים לנסכי הלווה ומעניקים משכון למלווה, שזה בשלב הגבייה. ויש להקשות, כי כאן

מצד אחד הוא מחזיק שווה ערך, אך זה רק זמני, כי כדוגמת פיקדון, הרי הוא ראוי להחזרה.

ולשם ניתוח עד כמה המשכון ה"זמני" הינו ממש שלו, הרי יש בחינה אחרת, לבדוק זאת, והיא מידת אחריותו, אם הוא מאבד זאת. וגם כאן, אין שחור או לבן, כן או לא, אלא יש דרגות שונות במידת האחריות. וכאן יש לחלק. כשהמשכון ניתן שלא בשעת ההלוואה, הרי בתור בעל חוב הוא קונה את המשכון, וזה הוא דינא דרבי יצחק. ואם הוא יאבד אותו, אפילו באונס, הרי הוא מחוייב להשיב את ערכו, במידה וישיב הלווה את האבידה.

אלא שכאן מנתחים התוספות ביד אמן, כי כאשר קבלת המשכון הינה בעת ההלוואה, אין הוא מחוייב באונסים, אלא הוא רק כשומר אבידה. ונמצא כי הוא לא קנאו לגמרי. ולכן שוב לא יוכל לקדש במשכון זה אשה. שהרי משכון בשעת ההלוואה, מאחר ואינו קנוי לו, אלא הוא רק כזיכרון דברים, הרי עם היות ויש לו תוקף לכמה דברים שמנינו, להחשיבו שהשמיטה לא תשמט, וכן מצד חמץ שייחשב שאינו שלו, אך שוב אינו יכול לקדש בו, כי בהיותו רק כעין זכרון דברים, הרי זה זכויות מוגבלות. בניגוד שלא בשעת ההלוואה שמדינא שרבי יצחק ממש הוא קונה אותו.

## לא שביק היתירא ואכיל איסורא -

אומר ר"ת,

**דמהאי טעמא נאמן אפי' בלא שבועה.**

### יש נאמנות לאדם לומר שהיה לו פרוזבול ואבד

אמר רב יהודה אמר רב נחמן: נאמן אדם לומר, בבואו לגבות את חובו מהלווה לאחר השביעית: פרוזבול היה בידי, ואבד ממני! ולפיכך, אין השביעית משמטת את חובי, ועליך לפרוע לי.

ומאי טעמא נאמן הוא על כך?

כיון דתקינן רבנן פרוזבול ויכול היה לעשותו, לא שביק אדם היתירא ואכיל איסורא [אין אדם מניח היתר ואוכל איסור]!

הלכך מהימנינן ליה שאכן עשה פרוזבול, ואיבדו.

### בשעה שהטעם הוא מזה משמעותי מצד עצמו, אין לנו צורך להוסיף עליו עוד שבועה

[יש כללים כמו של חזקה, שיש להם תוקף רב. וכאשר קיים כלל, שהוא כללי, ואינו נוגע למקרה המסויים, כמו שכאשר האדם יכול להשיג דבר מה בהיתר, אין לו שום סיבה לעשות זאת באיסור. ומאחר והדבר כאילו מעצמו ברור לנו, הרי כבר ההוכחה קיימת, וממילא לא תידרש שום הוכחה שלו אישית, שזו המשמעות של שבועה.

כי כל גדר השבועה, שאלמלא היה נשבע, היה לנו ספק, אבל מאחר וכאן אין לנו כל חשש שהדבר אינו נכון, אין לנו כל צורך להשביעו. אלא טעם זה הוא היוצר נאמנות מלאה.

## הגמרא בפסחים מדברת על המשכון בשעת ההלוואה, בעת מכירת החמץ, וממנה רואים את כוח המשכון גם בעת ההלוואה

המשנה בפסחים (לב, ב) מחלקת בין שני מצבים, האם ההלוואה היא מישראל לנכרי או להיפך. המצב הראשון המובא בתוס' הוא ישראל שהלווה קודם הפסח את הנכרי מעות על חמצו של הנכרי, שאם לא יפרע לו הנכרי את ההלוואה במועדה יעבור החמץ לבעלות הישראל, ואז הדין הוא שלאחר הפסח אסור חמץ זה בהנאה! והטעם הוא לפי שאם לבסוף לא פרעו, נקנה החמץ לישראל כבר משעת ההלוואה. וחמץ ישראל שעבר עליו הפסח - אסור משום קנס.

וכאן מגיע הניתוח של התוס' לידי פעולה. מדובר כאן על משכנו בשעת הלוואתו. אולם כאן אנו אומרים, שהוא קונה את המשכון מדין רבי יצחק. והרי לכאורה יש להתפלא, באשר דינא דרבי יצחק הוא במשכון של גבייה, שאינו בשעת ההלוואה.

וכאן שולפים התוס' את החידוש. מאחר והמשכון שלא בשעת ההלוואה נקנה לו לגמרי. הרי אנו אומרים, כי מכאן יש לו כוח אף בשעת הלוואתו, שייקרא "שלך", לענין שיעבור עליו בבל יראה.

ומדמים זאת התוס' מפיקדון עם אחריות. שמאחר ולאחר מכן יצטרך לשלם אם יאבד לו, זה רק בגלל שקנה אותו לגמרי לעצמו כבר בשלב הראשון. ולכן הוא מלכתחילה מתחייב עליו בבל יראה, כיון שעם היותו והוא נדרש להחזירו, הרי האחריות מוכיחה שהוא בעצם כבר כעת זכה בו.

## לימוד דין המשכון בכיוון ההפוך, הלוואת כסף מהגוי המלווה, לישראל הלווה, שהגוי הוא זה שקונה את המשכון

מאחר והישראל נותן את החמץ שלו לגוי כנגד ההלוואה שקיבל ממנו, הרי כעת מהווה הדבר ביטחון מושלם לגוי, כי יש לו מהיכן לקבל החזר על הלוואתו, הרי כאילו התבצע כאן מעבר רשות, למרות, שאם לאחר מכן יחזיר לו הישראל את הממון של ההלוואה, הרי כנגד זה תהיה פעולה נוספת ונפרדת, שהגוי כביכול גם יחזיר לו את החמץ. אבל כל עוד שזה לא התרחש, נחשב כי החמץ של ישראל, שניתן כמשכון, יצא משטח הישראל, ולכן גם מבחינה איסורית, אינו עובר עליו בבל ימצא.

## דין נוסף, הפקדת החמץ בשטח הגוי - נחשבת שזה עדיין במציאות של ישראל, ואף עובר על לא ימצא

אלא שבניגוד לכך, אם הגוי הקצה לו חדר משלו, ואיפשר לישראל להניח בו את החמץ. הרי מבחינה איסורית, כעת שם זה שטח של ישראל, והוא עובר עליו בבל ימצא. כי מציאות הימצא אינה על השטח, אלא אפילו שהגוי לוקח אחריות במידה וזה יאבד, הרי זה כעין מובלעת זמנית, שבשכירות זו הוא קונה שהשטח שייך לו.

## כידוש על ידי משכון אחרים - יש לסייג שמקודשת רק במשכון שלא בשעת ההלוואה

אחד הכללים החזקים ביותר לוודא עד כמה שייך לו הדבר, הוא האם יכול הוא לקדש בו. כי אדם חייב שהכסף או השווה כסף שהוא מקדש יהיה רק שלו. רק במשכון קורה דבר מוזר,

זאת, אנו הולכים על אחת מהאפשרויות, ואז הגמרא תיזכר להתייחס למה שדחתה בתחילה.

### שיטת אב"י בסוגיה – לא רק שיבוחר שמדובר לפני ייאוש, אלא עורך את החשבון

אמר, פירש אב"י: לעולם עוסקת משנתנו לפני יאוש הבעלים.

והא דקתני: "לשום עבד ישתעבד", היינו לרבו ראשון [וכדקא סלקא דעתין]. כי בין אם נתכוין הפודה לפדותו לשם עבדות לבעליו, ובין אם נתכוין לשם עבדות לעצמו, הרי הוא חוזר לראשון, היות ולא נתייאש ממנו.

והא דקתני: "לשום בן חורין לא ישתעבד", היינו שיוצא לחירות, ואינו עבד לא לרבו הראשון, ולא לרבו השני [כלומר: לפודה].

והטעם: לרבו השני [לפודה] לא משתעבד מן הדין, דהא לשום בן חורין פרקיה [פדאהו].

לרבו הראשון נמי לא משתעבד - מתקנת חכמים! שאם לא כן, דלמא ממנעי ישראל ולא פרקי ליה [שמא יימנעו ישראל מלפדות את העבדים]! שהרי כל מטרתם היא לפדותו לחירות.

### ניתן לבאר את טעם הדין שלא ישתעבד לרבו השני באופן נוסף מטעם הגמרא

[מאחר וההלכה בנויה ממקרה דין וטעם, הרי התוספות באו לציין שבמציאות הזו, מבלי לחלוק על גוף הדין ניתן לומר טעם נוסף. ומילות המפתח הן "הוא הדין דמצי למימר".

וכאן התוספות משכפלים את ההלכה "לרבו השני - לא", ומאחר והחילוק הוא רק בטעם, הרי בעוד שטעם הגמרא הוא "דהא" לשם חורין פרקיה. כלומר, מאחר והוא עצמו יכל לבחור האם לפדותו לשם עבד, והוא בחר לפדותו לשום בן חורין, הרי וודאי שלא מגיע לו לזכות להשתעבד בעבד.

אך מצד שני, מציעים התוספות הרחבה על דברי הגמרא, ושניתן לומר טעם אחר. "ומילת המפתח היא "דהא" - כי מאחר והמציאות היא שרבו הראשון לא התייאש מהעבד, עדיין הוא תחת רבו הראשון, ולבטל לא יהיה תחת רבו השני. ]

### דלמא מימנעי ולא פרקי ליה -

וא"ת,

**מהאי טעמא** כשפדאו לשום עבד, ישתעבד לרבו שני,

וי"ל,

**דמטעם זה,**

**אין ראוי** לגזול לזה את עבדו וליתנו לחבירו, **ולא שייך האי טעמא,**

**אלא** כשפודהו לשם מצוה לשם בן חורין.

ועם היות שהסוגיה הבאה היא קשורה במחלוקת תנאים, אבל עצם גישתו של רב, מתלבשת היטב למה שדיברנו לעיל.

כי אתו, כלומר, כאשר היו באים, מלוה ולוה לקמיה דרב, וטען הלוח שהשביעית משמטתו -

אמר ליה, היה נוהג רב לומר למלוה: מידי אפשר פרוסבול היה לך, ואבד לך! ואם כן, גבה את חובך.

ונהג כן, משום דכגון מקרה זה, "פתח פיך לאלם" הוא! שיש לבית דין לסייע ביד הבעל דין לטעון את טענותיו, אם אינו יודע לטעון כן מעצמו. וזאת בשעה שהטענה מדברת מאליה, וכאילו אין בכלל צריכים את דבריו, ולכן בית הדין רק מסלק מכשול באי יכולת דיבורו. מכיוון שכפי הנראה וודאי שהיה לו פרוזבול.]

### לעולם לפני יאוש נו' -

לרבו שני לא,

**דהא** לשום בן חורין פרקיה,

**ה"ה דמצי למימר,**

לרבו שני לא,

**דהא** לפני יאוש הוא.

**המשנה דנה על מציאות של שני שלבים, העבד היה שייך לרבו הראשון, ולאחר שנשבה אצל הגויים פדה אותו ישראל, שכעת הוא רבו השני**

עבד כנעני של ישראל, שנשבה על ידי גויים, ופדאוהו ישראלים אחרים מיד השבאי:

אם פדאוהו לשום [לשם] עבד, ישתעבד! כלומר, ישאר עבד; ובגמרא יבואר לעבדות של מי פדאוהו, ולמי הוא משתעבד.

ואם פדאוהו לשום בן חורין, הרי זה לא ישתעבד, אלא יוצא הוא לחירות.

רבי שמעון בן גמליאל אומר: בין כך ובין כך - בין אם נפדה לשם עבדות, ובין אם נפדה לשם חירות - הרי זה ישתעבד לרבו הראשון; ובגמרא תתבאר מחלוקתם.

**הגמרא חוקרת האם רבו הראשון התייאש, בזמן שעבדו היה בשבי**

הגמרא מבררת מה המציאות. אפשרות ראשונה, שהבעלים הראשונים טרם התייאשו. אי הייאוש משמעותו שיש לרבו הראשון אחיזה בעבד, ולכן אם פדאו לשם בן חורין, מאחר ולא נפקעה בעלותו מהעבד, מקשה הגמרא על אפשרות זו, כי אם כן מדוע שרבו הראשון לא ישתעבד בו. אך גם מצד שני, אם נאמר שכן היה ייאוש, שהוא כדוגמת הפקר, הרי אפילו פדאו לשם עבד, יש לדחות, מדוע כן ישתעבד לרבו הראשון.

ומאחר והצגנו שתי אפשרויות שאת שתיהן שללנו, הרי הגמרא שרוצה בכל זאת לבחור את אחת מהאפשרויות, בפרט שכאן אין מקום לאפשרות שלישית, כי זו בעצם שאלת כן / לא. יש או אין ייאוש. ואז הגמרא תענה, לעולם, כלומר בכל

דאי כשפדאו לשם עבד ישתעבד לשני,  
 יפיל עצמו לגייסו',  
 כדי שירוויח לענין מציאה ומתנה,  
 דלא קני ליה שני,  
 אלא למעשה ידיו,  
 ופעמים נמי,  
 שהוא שונא לרבו ראשון מתמול שלשום,  
 ומפקיע עצמו ממנו,  
**ומיהו נוכל לומר,**  
**דלא פליג ר' שמעון בן גמליאל אתנא קמא,**  
**אלא בפדאו** לשום בן חורין,  
 דמשום דבר מועט,  
 לא יפיל עצמו לגייסות.

### שיטת רבא - המשנה מדברת לאחר ייאוש, ובכך מבאר את דעת תנא קמא ורשב"ג

בניגוד לאביי, הסובר שמשנתנו מדברת לפני ייאוש, רבא  
 חולק וסובר שמדובר שפדה את העבד לאחר ייאוש. וכעת  
 הוא נדרש לבאר הן את דברי תנא קמא, והן את דברי רבן  
 שמעון בן גמליאל.

לשום עבד, הרי ממילא רבו הראשון התייאש, ונמצא כי  
 הפודה קונה את העבד עבורו. ולכן ישתעבד לרבו השני. אבל  
 לשום בן חורין, ממילא רבו הראשון כבר התייאש ולא שייך  
 בו, והשני שילם עבור שיצא לחירות - ועל כן הוא באמת  
 יוצא לחירות.

יש להבין את דעת רבן שמעון בן גמליאל, הלומד שבין  
 כך ובין כך ישתעבד דווקא לרבו הראשון. ומאחר ורבו הראשון  
 התייאש ממנו, הרי זה אינו מעיקר הדין, אלא מדברי חזקיה.  
 דאמר חזקיה: מפני מה אמרו: בין כך ובין כך ישתעבד?

כדי שלא יהא כל אחד ואחד מהעבדים שרוצים להשתחרר,  
 הולך ומפיל את עצמו לגייסות ונשבה בידיהם, כדי שיפדוהו  
 ישראל משביו. ויסמוך על כך שיתיאש רבו הימנו ויצא  
 לחירות לכשייפדה, ונמצא מפקיע את עצמו מיד רבו.

לכך תיקנו חכמים שיחזור להשתעבד לו.

### התוס' מוסיפים עומק הן בהבנת רש"י, ובפרט שרבינו תם סובר באותה שיטה

[התוס' עורכים את חשבון הסוגיה. שאכן לשיטת  
 רש"י שבגלל טעמו של חזקיה, שהעבד רוצה בכל כוחו  
 להשתחרר מרבו הראשון, ולכן הוא יוזם שהגייסות  
 ישבוהו. אלא שכאן התוספות לומדים שתי הוכחות. הן  
 מצד השלילה, שהיא הוכחה חזקה יותר "דאי ..  
 ישתעבד לשני", יהיה לעבד משתלם לעבור אדון, כי  
 כאן העבד זוכה במציאה ומתנה באם רוצים להעניק  
 לו, ולכן נאמרת תחילה, והן מהצד החיוב "ופעמים נמי,  
 שהוא שונא .. ומפקיע עצמו ממנו". כאשר הדגש  
 שמבחינתו לכאן הוא לא חוזר.]

אם נצלול להבין את עומק דברי חזקיה, הרי כל מטרת  
 העבד הוא הרצון להשתחרר, לא רק מאדונו, כי אם שיש צד

### אלמלא תקנת חכמים שהעבד יצא ממש לחורין, לא היה מתאמץ לשלם ערכו על מנת לפדותו, כדי שרבו הראשון יזכה בו לעבד

למדנו, כי אביי מעמיד את משנתנו לפני ייאוש בעלים.  
 ואז יכולים להיות שני מצבים.

הגמרא כאן דנה לגבי החלק בו הוא פודה את העבד לשם  
 בן חורין. וודאי שהפודה (שהוא בבחינת רבו השני), לא  
 ישתעבד, כי הרי הוא חפץ שהעבד יצא לחירות, ועל דעת כן  
 פדאו. אך אם כן ישתעבד לרבו הראשון, עם היות שזה נכון  
 מעיקר הדין, שהרי רבו הראשון לא התייאש ממנו, אבל  
 בתוצאה כזאת, אף אחד לא ירצה לפדות את העבד, כי כל  
 הכוונה היתה לסייע לעבד, על מנת שיצא לחורין, והנה הוא  
 בזבו את כספו, והעבד חוזר למה שהיה, לרבו הראשון. ולכן  
 באו חכמים ותיקנו, שלא ישתעבד לרבו הראשון, כי כך היו  
 נמנעים ישראל לפדותו.

### לכאורה, אם השיקול היא הגשמת רצון הפודה, מדוע לא יזכה בעבד, כאשר פודה אותו לשום עבד?

מיד מקשים התוס', שאם אנו הולכים אחרי מחשבת  
 הפודה, ומה עלול למנוע את עצם הפדייה, הרי במצב השני  
 בו הפדייה היא לשום עבד, מה תועלת יש לו, ששוב הוא  
 משלם ממון, ובכך אינו קונה את העבד מהשבוי, אלא מי  
 שזוכה בו הוא רבו הראשון. ואז מעלים התוס' סברא, שכדי  
 שלא יימנע מלפדותו, שהעבד ישתעבד ישירות לרבו השני.

### לבוזו כסף על מנת להוציא את העבד לחורין - ושזה לא יקרה, ימנע את רצונו לפדותו

אלא התוס' דוחים, שרק כאשר הוא משלם על מנת  
 לשחררו, ונמצא שמבזבו כסף לריק, הרי הוא יימנע מלפדותו.  
 כי מחשבתו שהעבד יהיה בן חורין אינה מתגשמת. אבל  
 מאחר ועל פי דין, העבד שייך לרבו הראשון, מכיוון שלא  
 התייאש. לא יתכן שהתשלום יהיה רק על מנת להסב שהעבד  
 יהיה שייך לאדם הלא נכון, וזה בבחינת גזל. נכון שאתה  
 משלם, אבל באיזה זכות תקנה את העבד, וגם מה שתיקנו  
 חכמים שהעבד יצא לחורין יש כאן הן את רצון הפודה, והן  
 את הברכה שהעבד יצא לחורין, כלומר, לטובת העבד.

### יש להבין את עומק הטעם, על מנת להבין מתי הוא שייך, ומתי אינו

[אחד הכללים החשובים הוא להבין לעומק גם את  
 בחינת הטעמים. הטעם שתיקנו חכמים שרבו הראשון  
 לא יזכה בעבד, כאשר הוא נפדה לצורך היותו בן חורין  
 מוזן. כי תוצאה אחרת, תביא למניעת הפדייה. אבל כל  
 זה יש להגביל, רק שהשיקול הינו איכותי לשם מצווה,  
 ולא לשם מסחר. כי לא יתכן שבכסף יגזול את העבד  
 מרבו הראשון. ומילות המפתח הן "ולא שייך האי  
 טעמא, אלא"]

### בין כך ובין כך ישתעבד כדחזקיה -

פירש בקונטרס לרבו ראשון,  
 וכן מגיה ר"ת,

לחוש לכך, והיינו שאמר להם: "כשם שמצוה לפדות את בני חורין, כך מצוה לפדות את העבדים!"

ואי לאחר יאוש קאמריתו "לא ישתעבד", ומעיקר הדין אמרתם כן, לפי שכבר פקע שם בעליו ממנו - תשובתי על כך:

מפני התקנה הרי הוא חוזר ומשתעבד לראשון, כדחזקיה "כדי שלא יהא כל אחד ואחד הולך ומפיל את עצמו לגייסות, ומפקיע עצמו מיד רבו".

### **נמון שרשב"ג מסתפק במציאות קיום היאוש בסוגיה, אבל רבא דעה מוצקה לו**

[מדויקים התוס', שהרי רשב"ג עונה לחכמים לשני הצדדים, בין אם היה זה לפני יאוש ובין אם לאחריו. ומהיכן רבא לומד בוודאות שהציור במשנה הוא דווקא לאחר יאוש. ומעירים בשיטת "אף על פי .. מכל מקום". כי עם היות ורבא אינו תנא, הרי כך הוא למד את הסוגיה בבירור, ואין במה שרשב"ג מסתפק על מנת להזיזו מדעתו, ולשון התוס' הינה חריפה ביותר "לא מסתבר לרבא כלל, לומר שהמחלוקת הינה לפני יאוש].

[דף לח עמוד א]

### **אבל בחזקה לא -**

#### **פי' בקונטרס,**

#### **חזקה של עבדות,**

כגון הלבישו הנעילו והרחיצו לרבנו, כדתניא בפ"ק דקדושין (דף כב:).

#### **וקשה,**

דאפילו ישראל מישראל,

לא קני עבד עברי אלא בכסף ושטר,

כדאמר בפ"ק דקדושין (דף יד:),

כ"ש עובד כוכבים.

#### **ועוד,**

דאמר התם,

אשכחן עברי הנמכר לעובד כוכבים,

הואיל וכל קניינו של עובד כוכבים בכסף.

#### **ופר"ת,**

הואיל וכל קניינו של עובד כוכבים בע"ע,

אבל בעלמא,

קניינו של עובד כוכבים במשיכה לר' יוחנן,

דקיי"ל כוותיה לגבי ריש לקיש,

וכיון דאמר ר' יוחנן דבר תורה מעות קונות,

א"כ לעובד כוכבים במשיכה,

כדמוכח בפ"ב דבכורות (דף יג.),

#### **אלא צריך לפרש,**

**דהכא בחזקה של כבוש מלחמה איירי,**

וכן פר"ח.

שיהיה בן חורין לגמרי. כי להפיל את עצמו לגייסות הוא צעד שממש לא נעים.

ואם ממילא הוא ממשיך לעבוד את אחד מהם, הרי אפילו אם ישתעבד לפודהו (רבו השני), ויזכה בכך במציאה ובמתנות, הרי זה דבר פעוט, שכמעט ואינו מתרחש. ולא היה מסכן עצמו ליפול בשבי, רק בשביל רווח כה שולי.

ומתוך סברא זו, גם ההלכה משתנית. שבאמת בפדאו לשם עבד - ישתעבד לרבו השני, וכאן הוא ממש יודה גם לתנא קמא. ואילו בפדאו לשם חורין, כאן הוא אכן חולק וסובר שישתעבד, אלא לרבו השני, כי אם היה יוצא לחירות, אכן היה הולך ומפיל את עצמו לגייסות כחזקיה. אלא שבשביל הרווח המועט בחילוק למי הוא עבד, על דבר כה שולי של מתנות ומציאה, לא עבור זה היה מסתכן בחוויה בעייתית זו.

### **אי לפני יאוש קאמריתו -**

#### **אף על פי,**

שמסתפק ר' שמעון בן גמליאל בדברי רבנו,

**מ"מ לא מסתבר ליה לרבא כלל,**

לומר דפליג לפני יאוש.

### **מקשה הגמרא על לשונו של רשב"ג, שיש מצווה לפדות לא רק עבור שיהיה בן חורין, אלא אפילו שלא יהיה תחת הגוי**

אמר להן רבן שמעון בן גמליאל לחכמים: כשם שמצווה לפדות את בני חורין, כך מצווה לפדות את העבדים.

והרי בשלמא לאביי, דאמר לפני יאוש נחלקו, וטעם חכמים הוא משום התקנה, כדי שלא ימנעו מלפדותו, היינו דקאמר להו רבן שמעון בן גמליאל והשיבם: כשם שמצווה לפדות את בני חורין, כך מצווה לפדות את העבדים, ואין צורך בתקנה.

אלא לרבא, דאמר לאחר יאוש נחלקו, ואמרו חכמים דמעיקר הדין אינו משתעבד לרבו ראשון, לפי שפקע שעבודו של ראשון ממנו -

וכי האי, כלומר: וכי תשובת רשב"ג לדבריהם הוא: "כשם שמצווה לפדות בני חורין כן מצווה לפדות את העבדים!"?

והלא טעמא דרבן שמעון בן גמליאל לאו משום הכי הוא, אלא משום דחזקיה הוא, כדי "שלא יהא כל אחד מפקיע את עצמו מיד רבו!"

### **לשיטת רבא, דברי רשב"ג שיש מצווה לפדותו אף שלא יהיה בן חורין, גורמת שאין צורך בתקנה, למנוע פדייתו**

אמר לך רבא: רבן שמעון בן גמליאל לא הוי ידע מאי קאמר רבנן, ונסתפק בכונתם, האם כשאמרו "לשום בן חורין לא ישתעבד" לרבו ראשון, היינו לאחר יאוש, או אף קודם יאוש אמרו כן? ולכן השיבם לצדדים.

והכי קאמר להו:

אי לפני יאוש קאמריתו "לא ישתעבד לרבו ראשון", וטעמכם הוא משום תקנה, כדי שלא ימנעו מלפדותו - אין

## מאחר וישראל אינו קונה עבד בחזקה, לפלא כיצד הגוי כן קונה, ובפרט שקניינו הוא רק בכסף

כעת פותח התוס' בסוללת קושיות, שתכריח אותו לבחור מהלך חדש. בדרך כלל לישראל יש יותר קניינים מהגוי, ומאחר וישראל קונה עבד עברי או בכסף או בשטר, ולא על ידי חזקה, סביר להניח, כי הגוי לא קונה בקניין שאף ישראל אינו קונה בו. ובפרט שכח הכסף והשטר יפים הם מקניין החזקה, ולכן לפלא, שרק הגוי קונה בחזקה, בבחינת וישב ממנו שבי.

ועוד שמבואר כי הסיבה שהעבד העברי נקנה לגוי על ידי כסף, הרי משמעו שזה מכיוון, שכל קניינו של העובד כוכבים הוא בכסף. ואם כן, לאחר שהגמרא למדה זאת, מהיכן צמח קניין החזקה?

## קניינו הרגיל של הגוי הינו בכלל משיכה, ושוב מתקשים אנו מהיכן נלמדת החזקה?

אחד הדרכים הגאוניות שהתוס' מבאר. בשם רבינו תם. ודאי שאם הגמרא אומרת שכל קניינו של העובד כוכבים הוא רק בכסף, הרי זה נכון. אלא יש להעמיד ולצמצם זאת, רק לסוגיה עליה אנו מדברים, והוא בקניין העבד העברי. אבל בשאר דברים מוכיחים התוס', כי יש לגוי קניין משיכה. שהרי לשיטת רבי יונן שהלכה כמותו, דבר תורה מעות קונות, ולמדו כי הגוי קונה באופן שונה, וקניינו הרגיל הינו משיכה. אלא שזה עצמו רק מגביר את השאלה, כיצד קונה כאן בחזקה?

## מחדשים התוס', שחזקה מאחר והיא נגד רצונו, היא גדר שונה של קניין

מאחר ומעמידים התוס', שזו חזקה שונה מדרכו של רש"י, שהיא חזקת עבדות. והחזקה שהם מדברים עליה היא חזקת כיבוש. שהיא סוג שונה לחלוטין של קניין. כי כל הקניינים הינם שפה של הסכמה, שעל ידי המעשה שנעשה, הגבהה כסף או שטר, המכירה מוכרעת, ברצון שני הצדדים, והיא נקודת אל חזור, שהחפץ או הקרקע עובר מהמוכר לקונה. גדר הכיבוש הוא גדר של כפייה, בבחינת מלחמה, ולכן אינו נכלל בשעה שמונים סוגי קניינים, בהיותו מסוג אחר.

## עמון ומואב שהרו בסיחון -

**וכי היכי דקנו ארצם בחזקה,  
קנו נמי גופם בחזקה.**

## התוס' מרחיבים את קניין חזקת הכיבוש מקרקעות גם לאנשים

[לאחר שהגמרא למדה על ססיחון בכך שכבשו במלחמה את עמון ומואב, הרי הארץ נקנתה להם, וזה נקרא קניין חזקה של כיבוש. באים התוס' וממש משתמשים באותם מילים, שהדגשנו אותם. שכיבוש הוא לא רק על שטחים, אלא גם על בני אדם.

ואכן הפסוק מבאר וישב ממנו שבי, שכל גדר המלחמה אינה רק כיבוש השטחים, אלא בעיקר כיבוש של האנשים, שזאת מהות הניצחון במלחמה, שהוא סוג אחר של חזקה.

## הגמרא כאן ניסתה להוכיח שקניין הגוי הוא רק בכסף אך לא בחזקה

ואימא, הני מילי שהגוי קונה גוי למעשה ידיו, דוקא בכספא, וכמו שהוא קונה את הישראל, שהרי משם אתה למד!

אבל בחזקה אימא דגוי לא קונה כלל עבדו?

כלומר: הרי השבאי לא קנה בכסף את העבד מן הישראל, אלא שאדון העבד התייאש ממנו והפקירו, ואם כן עדיין צריך הגוי לעשות בו מעשה קניין כדי לקנותו, ואינו יכול לקנותו אלא בקניין חזקה, וכגון שהלבישו העבד או הנעילו, שבחזקה זו נקנה עבד כנעני לישראל, ומנין לנו שאף גוי קונה בחזקה, שהרי בקרקעות לא מצאנו שגוי קונה קרקע בחזקה?!

## הגמרא מוכיחה כי הגוי יכול לקנות גם עבדים בחזקה

הגמרא מדייקת מכך שהיה אסור לישראל לכבוש את עמון ומואב, אלא מאחר וכבשם תחילה סיחון, יכלו ישראל לכבושם. ומכאן מוכיח רב פפא, שכיבושו של סיחון לא היה על ידי כסף, אלא חייבים אנו לומר, שקניין הקרקע היה דרך חזקה. ועם היות שהגוי יכל לקנות גויים אחרים על ידי חזקה, אבל מאחר ומדובר בעבד שמל וטבל אצל רבו הראשון, הרי מאחר ונאמר במלחמת הכנעני וילחם בישראל, וישב ממנו שבי, שהקניין היה על ידי חזקה.

## רש"י ביאר כי קניין החזקה, היא על דרך שהעבד הכנעני מוכיח כי הוא עבד

מבארים התוספות, כי רש"י כאן מבאר, כי חזקה פירושה הוא חזקה שעושה העבד לרבו, על דרך מה שהמשנה בקידושין למדה, שאחד מהאופנים בהם עבד כנעני נקנה הוא חזקה. וביארה הגמרא בברייתא.

תנו רבנן:

כיצד העבד נקנה בחזקה?

אם התיר לו העבד ללוקח את מנעלו, או הוליך כליו [בגדיו] אחריו לבית המרחץ, או הפשיטו, הרחיצו, סכו, גרדו, הלבישו, הנעילו, או הגביהו, שהעבד הגביה את הלוקח -

כל אלו הם מיני שימוש שהעבד משמש את רבו, ומשעשה כן לאדון הרי זו חזקה, וקנאו האדון לעבד.

## מפת מהלך התוס', שמוכיח שנדרשים לפרש את החזקה שהגוי קנה היא באופן אחר

[כדרכם של התוס', הביאו את פירוש רש"י ללמוד שהחזקה שהגמרא מדברת הינה של עבדות. אך לאחר שהקשו בכמה אופנים, חזרו מפירוש זה ומילת המפתח הינה "אלא צריך לפרש", וכאן מוכיחים כי זאת חזקה מסוג אחר, שהיא חזקה של כיבוש מלחמה. ולא רק שבכך מצליחים לענות על הקשיים שהתעוררות בהבנה הקודמת, כי אם שעצם זה שרבינו חננאל כך פירש, מהווה סיוע לדבריהם. כלומר, לא שבאו ובחרו באחד הפירושים, אלא יצאו באופן הרגיל מרש"י, ורק בגלל הקשיים, סללו הבנה חדשה, וכשהולכים בדרך טובה, ממילא מוצאים חברים נוספים, וכאן זה רבינו חננאל.]

תרם בעניין אחר. טיהרו פעל את עצם הקניין, והחידוש של ריש לקיש, בא ללמדנו כי מדובר רק על קניין מעשה ידיו, ולא את עצם גופו.]

**מעשה כיבוש, אינו רק גדר מלחמתי, אלא יש בו חידוש של קניין ממוני**

החידוש הגדול כאן, שכיבוש שהוא גדר מלחמתי הופך להיות גדר קנייני. היינו סוברים שנכון שהוא מצוי בשבי, אבל להגיע שיש לו קניין בעבד בגלל השבי, לא היה לכך מקור. אבל לאחר שראינו כי הכיבוש הינו חזקה הן לקרקע והן לבני אדם, התחדש לנו שאנו מרחיבים את גדר החזקה, ולמדים כי וישב ממנו שבי יש לו גם גדר של קניין.

**ואינהו סבור לפני יאוש הוה -**

תימה,  
**דלמא ידעי שפיר,**  
דלאחר יאוש הוה,  
**וסברי כרבא דלעיל.**

ולמאי דפרישנא,  
דלרבא,  
מודה רשב"ג לרבנן,  
דלשם עבד - ישתעבד לרבו שני,  
ניחא,  
דא"כ היתה שלהם,  
**ולא מסתבר,**  
שהיו באים לתתה לו במתנה.

**פדו את שפחתו של שמואל על דעת שתמשיך להיות שפחתו, ומבארים לו, כי הוא נדרש להשתעבד בה, אף לשיטתו**

הגמרא מביאה מעשה. שפחתו של שמואל נשבתה בשבי, וכעת יש שלושה שלבים, בתחילה מובא מעשה הפדייה, שפדו אותה על מנת שתישאר שפחה. לאחר מכן, הם שלחו את השפחה לשמואל. והשלב השלישי הוא הפרשנות. הם מבארים לו, כי מאחר והם פדו אותה לשם שפחה, והם אוחזים בשיטת רשב"ג, הרי העבד ממשיכים להשתעבד בו, אף לאחר פדיונו. וממשיכים ומדגישים לו, כי גם לשיטתך שמואל, שאתה סובר כחכמים, שאם היתה נפדית לשם חירות, הרי היא היתה יוצאה לחירות. הרי גם חכמים מודים, שמאחר ואנו פדינו אותה על דעת שתמשיך להיות שפחתך, ואתה כרבו הראשון, ממשיך להשתעבד בה.

**רק מאחר וטעו ששמואל לא התייאש - היה מקום לסברתם, שיחזור וישתעבד בשפחתו**

אלא שהגמרא מוסיפה פרט משמעותי נוסף, המשנה את כל התמונה. הם סברו כי שמואל לא התייאש משפחתו, אף בשעה שנשבתה. ועל כן ממשיך להיות קשר ביניהם. וכאן הגמרא משתמשת בביטוי "אינהו סבור", שנועד לבאר שני דברים, לא רק מה שהם באמת חישבנו בכל הסוגיה, כי אם להורות, שיש שגיאה בהנחת היסוד שלהם בכל התמונה.

ההבלטה של "וכי היכי דקנו .. בחזקה, קנו נמי .. בחזקה".]

**דכתיב וישב ממנו שבי -**

וא"ת,  
למה לי השתא,  
הא דעמון ומואב שהרו בסיחון,  
השתא עובד כוכבים - ישראל קני,  
עובד כוכבים לעוב' כוכבים - לא כל שכן?!

וי"ל,  
דמוישב ממנו שבי,  
**לא הוה ילפינן מניה** שום קנין,  
**אי לא דאשכחן** דטיהרו,  
ולהכי מייתי לעיל מדריש לקיש,  
דמוישב ממנו שבי לחודיה - לא הוה ידעינן,  
**ומיהו איצטריך** לאתויי,  
**לאשמועינן דלא קנוי** גופו.

**מדברי ריש לקיש בקנייני הגוי, למדים אנו שני דברים, שאין הגוי קונה את הגוף, ושבי אינו מעשה קניין**

הגמרא ביארה, כי לשיטת רבא, המשנה מדברת לאחר ייאוש של רבו הראשון. ואם כן, כאשר רבו השני פודה לשום עבד, הרי הוא כאילו קונה אותו מהגוי השבאי. אלא שהגמרא מקשה, כיצד בכלל זכה השבאי עצמו בעבד, כך שהוא יוכל למכור את העבד לפודה? ומבארים בשם ריש לקיש, כי הוא קונה את מעשה ידיו (שהרי אין לו קניין הגוף). כדאמר ריש לקיש: מנין לגוי, שקנה את הגוי למעשה ידיו?

שנאמר: "ועבדך ואמתך אשר יהיו לך, מאת הגויים אשר סביבותיכם [סביב לארץ ישראל] מהם תקנו עבד ואמה. וגם מבני התושבים הגרים עמכם [בארץ ישראל], מהם תקנו [עבד ואמה]!"

והרי היה לו לכתוב לומר: "מאת הגויים אשר סביבותיכם מהם תקנו עבד ואמה. וגם מבני התושבים הגרים עמכם", ולא הוצרך לכפול "מהם תקנו"; אלא לכך כפל הכתוב, כדי ללמד:

אתם [ישראל] קונים מהם [מבני התושבים הגויים] עבדים לקנין הגוף, ולא הם [הגויים] קונים [את אחד] מכם קנין הגוף!

**כל פרט מדוייק, ובא ללמדנו עניין אחר**

[התוס' לא הבינו כלל מדוע הגמרא, לאחר שלמדה בקל וחומר, שאם הגוי יכול לקנות ישראל, בוודאי ובוודאי שיכול הוא לקנות גוי. ואם כן אין בכלל מקום לשאלה? ועוד לא הבינו התוס' במה זה שעמון ומואב טיהרו בסיחון מסייעת להבין דין זה. ומילות המפתח הן "למא לי השתא הא?".]

מתרצים התוס', שאכן מעשה ההחזקה של השבי, אכן אינו מועיל לבצע פעולת קניין, אלמלא החידוש של קניין הכיבוש, שיש בו גדר חזקה, שהרי הכובש מכריח את הנכבש לעשות לו פעולות, בדומה לעבד. ושני המקורות היו צריכים להיות מובאים. כי כל אחד

הצליחה יתר על המידה, וכבר זכו בה, כי הוא התייאש. ולכן כאשר אנו באים לבאר מהי דעתם, הרי מובן למה העמידו כי שמואל לא התייאש.

## אלא אפי' גיטא דחירותא נמי לא אצרכה -

כאבני ס"ל,

דלרבא כיון דאמר ישתעבד,

בעי' גט שיחרור.

### שמואל שחרר את שפחתו ממיוון שהתייאש

מעשה באמתיה דמר שמואל דאשתבאי [שפחתו של שמואל נשבתה בשבי], ופרקיה ישראל לשום אמהתא [פדאוה לשם שפחות], ושדרוה ליה [והחזירוה לשמואל].

שלחו ליה הפודים לשמואל: יכול אתה להמשיך ולשעבדה, היות ואנן, כרבן שמעון בן גמליאל סבירא לן [דעתנו כרשב"ג]! ובכל מקרה ממשיך העבד להשתעבד לאחר פדיונו.

ואתה, אי נמי [גם אם] כרבנן סבירא לך - שאם פדאוהו לשם חירות, הרי הוא יוצא לחירות - מכל מקום עדיין שפחתך היא, משום שאנן, לשום שתהיה אמהתא פרקינן לה ניהלה [לשום שפחות שלך פדאוהו]! והיכא שפדאוהו לשום עבד, הרי אף לחכמים הוא ממשיך להשתעבד לרבו הראשון.

ושלחו לו כן, משום דאינהו סבור בטעות, דלפני יאוש הוה, ועדיין לא נתייאש שמואל משפחתו.

ולא כן היא, אלא לאחר יאוש הוה! וכיון שכבר נתייאש ממנה, הרי יצאה לחירות, ושוב לא היה יכול שמואל לשעבדה.

### שיטת שמואל, אף שהפקר עבדו רק מסלק את קניין הממון שיש לו בעבד, ורק שטר שחרור מפקיע גם את האיסור שבו, ולומד שממילא פוקע קניין האיסור

ושמואל, לא מיבעיא דאשתעבודי לא משתעבד בה, ומשום שלאחר יאוש היה, כאמור, אלא אף גיטא דחירותא נמי לא אצרכה [אף לא הצריכה שמואל שטר שחרור ממנו] כדי להתירה בבן חורין; ואף שעיקר היאוש אינו מועיל אלא להפקיע את קניין הממון בלבד, מכל מקום פוקע קניין האיסור מאליו!

ומשום דשמואל לטעמיה [לשיטתו], דאמר שמואל:

המפקיר עבדו יצא לגמרי לחירות, ואינו צריך גט שחרור להפקיע מעליו את קניין האיסור ולהתירו בבת ישראל, והוא הדין לשפחה, ומשום שנאמר:

"וכל עבד איש מקנת כסף [ומלתה אותו אז יאכל בו] ", וכי אטו בא הכתוב - באומרו "עבד איש" ולא אמר: "וכל עבד מקנת כסף" - לומר: "עבד איש" ולא עבד אשה!?

אלא בא הכתוב ללמדנו: דוקא עבד שיש לו רשות ממונית לרבו עליו [עבד של איש], הרי הוא קרוי "עבד", ונאסר בבת ישראל; אבל עבד שאין לו רשות לרבו עליו, אין הוא קרוי "עבד", והרי הוא כישאל בן חורין לכל דבר, והוא מותר בבת ישראל, ואסור בשפחה.

כי באמת המציאות היתה ששמואל כבר הספיק להתייאש. ואין זה רק טעות קטנה, אלא שהייאוש הוא עצמו פועל יציאה לחירות, ולאחר שכבר יצאה לחירות, שוב לא ניתן להחזיר את הגלגל. תוספות זה דן, על השלב של מה שהם חשבו, אף שלאחר מכן הגמרא מבארת כי זה אינו נכון.

### פשוט מרתק לראות, כמה שלבי בניינים קיימים בתוס' בה קצר

[בתוס' הקצר הזה יש לנו כמה וכמה מהפכות. נקודת המוצא של הגמרא, שהפודים סברו ובטעות כי שמואל לא התייאש משפחתו. לפי המהלך שאנו ביארנו בגמרא, דווקא מאחר ולא התייאש, לסברתם, הרי לא שחרר אותה, וממילא יכול הוא אף לשיטת חכמים, להמשיך ולהשתעבד בה, מאחר והשפחה נפדתה דווקא לשם עבדות.

בשלב הראשון של התוס', אנו פותחים בשאלת תימהון. מדוע לנו להכריע כי כך סברו הפודים בדעת שמואל, שלא התייאש, בבואם לתת לו את השפחה. להבנה הראשונה של הגמרא, אם היינו סוברים כי הוא כבר התייאש, אכן כבר לא היו יכולים לתתה לו.

אלא שבקושייתם מהפכים התוס', שמאחר וקיימת דעה של רבא, הסובר בדעת רשב"ג, כי הייאוש של האדון הראשון אינו מפריע שרבו הראשון ימשיך להשתעבד בה. וממילא, גם אם היו לא טועים וסוברים כי הוא אכן התייאש, מכל מקום, יכלו הם לתתה לו, שימשיך להשתעבד בה. ואין לנו את ההכרח, שעל מנת שיתנו אותה לשמואל, עליהם לסבור כי שמואל לא התייאש.

אלא שכאן מגיע שלב שני בתוס', עם מהפך נוסף. אנחנו יכולים לפרש את דעת רבא באופן אחר. ומעירים התוס', שכבר הם פירשו זאת כך. ונמצא כי הם עקביים. ולדברי רבא, הוא מעמיד כי רשב"ג סובר כי אמנם הועילה הפדייה לשם עבדות, אך דווקא לרבו השני. ונמצא כי הם ממש זכו בה. וזאת מילת המפתח של חשבון הביניים "דאם כן היתה שלהם".

וכאן מגיע שלב שלישי בתוס'. שהרי אפילו אם היתה שלהם, כשפחה, שוב יכלו לתת אותה לשמואל, שהרי ראויה היא לשפחות, ולא לחורין. אלא כאן מכניסים התוס' חידוש הבנוי על סברא. והם באים לשלול סברא עקומה. כי מאחר והם ממש זכו בה, מכאן לא היו נותנים מתנה. וכל מה שבאו לשמואל, הוא רק לבאר לו, כי בעצם מלכתחילה היא אכן שייכת לו. אבל מאחר והחשבון היא שהם זכו בה לגמרי. לא יבצעו קניין נוסף של מתנה.

וכאן מגיע שלב אחרון, שלא נכתב בתוס', אלא הוא המסקנה היוצאת ממה שעד עתה למדנו. שלכן לא רצו לסבור ששמואל לא התייאש, כי היו מעוניינים להראות לו, כי פדו אותה עבורו. אבל מאחר והפדייה



**לשיטת שמואל - ברגע שמפקיר את עבדו - הרי לא רק הצד הממוני פוקע, אלא גם הצד האיסורי, ולכן אינו צריך בנוסף לגט שחרור**

מהות העבדות נחלקת לשני עניינים:

א. קנין הממון, שגוף העבד נעשה ממונו של רבו, לענין מעשה ידיו, ולענין "מה שקנה עבד - קנה רבו".

ב. קנין האיסור, שאף לאחר שמל וטבל, מכל מקום אין בו קדושת ישראל גמורה. והרי הוא אסור בבת ישראל, ומותר בשפחה כנענית. וכן שפחה, הרי היא אסורה בבן ישראל, ומותרת בעבד כנעני.

וכשנותן אדם שטר שחרור לעבדו, הרי הוא מפקיע את שני הקניינים; ואולם כשמפקיר אדם את עבדו, בזה נחלקו אמוראים, אם צריך עדיין גט שחרור כדי להפקיע את קנין האיסור, או שמא מתוך שפקע קנין הממון על ידי ההפקר, ממילא פקע גם קנין האיסור, וכפי שיתבאר.

ושמואל, לא מיבעיא דאשתעבודי לא משתעבד בה, ומשום שלאחר יאוש היה, כאמור, אלא אף גיטא דחירותא - נמי לא אצרכה [אף לא הצריכה שמואל שטר שחרור ממנו] כדי להתירה בבן חורין; ואף שעיקר היאוש אינו מועיל, אלא להפקיע את קנין הממון בלבד, מכל מקום פוקע קנין האיסור מאליו!

ומשום דשמואל לטעמיה [לשיטתו], דאמר שמואל:

המפקיר עבדו יצא לגמרי לחירות, ואינו צריך גט שחרור להפקיע מעליו את קנין האיסור ולהתירו בבת ישראל, והוא הדין לשפחה, ומשום שנאמר:

"וכל עבד איש מקנת כסף [ומלתה אותו אז יאכל בו] ", וכי אטו בא הכתוב - באומרו "עבד איש" ולא אמר: "וכל עבד מקנת כסף" - לומר: "עבד איש" ולא עבד אשה!?

אלא בא הכתוב ללמדנו: דוקא עבד שיש לו רשות ממונית לרבו עליו [עבד של איש], הרי הוא קרוי "עבד", ונאסר בבת ישראל; אבל עבד שאין לו רשות לרבו עליו, אין הוא קרוי "עבד", והרי הוא כישאל בן חורין לכל דבר, והוא מותר בבת ישראל, ואסור בשפחה.

**מאחר והעבד העברי גופו קנוי לרבו - לכן נדרש לא רק מחילה ממונית, אלא פעולת גט שחרור**

הגמרא בקידושין לומדת מה הקניינים בהם נקנה העבד העברי. ומדייקת שאחד מהם הוא שטר שחרור. ומקשה הגמרא שטר למה ליי? ולהבין את הקושיא מבררת הגמרא, מה מהות הקשר בין העבד העברי לאדונו. האם יש כאן רק חיוב ממוני, שהוא משועבד לעבוד אצלו שש שנים. ואם כן, מקשה הגמרא למה יש צורך בשטר שחרור? כשם שאדם המוחל חוב לחבירו, אינו נדרש לכתוב את מחילתו בשטר. הרי הוא יוכל לומר לו בפני שני עדים "לך", ואין לי עליך כל תביעת זכות ממונית, וממילא הוא יוצא לחירות. או שיאמר בפני בית דין "לך", והרי זה כמחילת חובו, והעבד נפטר מכל השעבוד.

ועל שאלת השטר שחרור מתרצת הגמרא. אמר רבא: זאת אומרת, יש ללמוד מדברי הברייתא הזאת, שעבד עברי גופו קנוי לרבו עד שיגיע זמן יציאתו לחרות. והרי הוא כממון האדון, ואינו ברשות עצמו. ולכן אין האדון יכול "למחול" לו, אלא צריך "לשחררו", כדי להפקיע את הקנין שיש לו בו.

**יש לערוך את חשבון הסוגיה כשיש מחלוקת, לפי שתי השיטות, ואז להבין לפי איזה שיטה נאמרו הדברים**

[אחד הכללים שמלמדים אותנו התוס', שאם כל הסוגיה יש בה מחלוקת של אמוראים, וכגון כאן של אבבי ורבא, הרי גם כאשר מאוחר יותר יהיה מעשה רב, והפעם של שמואל, יש להבין ולחשב על פי איזה אמורא דבריו מתקבלים. ולא רק לדעת על פי מי, אלא מצד החישוב, יש לעבור ולדון לפי שניהם, עם היות והתוצאה תהיה כאחד מהם. ומילות המפתח "כאבבי סבירא ליה, דלרבא - כיון דאמר .. בעינן".]

מדייקים התוס', לפי איזה שיטה בחר שמואל להוציאה לחירות אף ללא גט שחרור. כי אכן לשיטת אבבי, אם היה ייאוש, לא היה יכול להשתעבד בעבד כלל. ולעומת זאת לשיטת רבא, כאשר נפדה לשום עבד (כמו בסיפור שפדוה לשם שפחה), הוא נדרש להשתעבד לרבו השני, ועל מנת לנתק זאת, יש חיוב לבצע פעולה ממשית של גט שחרור.

**המפקיר עבדו יצא לחירות וא"צ גט שחרור**

**אין להקשות,**

**א"כ לשמואל,**

למה לי שטרא בעבד כנעני,

לימא ליה באפי תרי זיל,

כדאמרינן בפ"ק דקידושין (דף טז. ושם),

גבי עבד עברי,

ומאי משני נמי התם,

דעבד עברי גופו קנוי,

**אכתי** יפקירנו,

**דאפי' מאן דמצריך** בעבד כנעני גט שחרור,

**היינו כדי להתירו** בבת חורין,

**אבל** בעבד עברי - **בלאו הכי מותר בה.**

**דהתם** בקדושין (ג"ז שם),

**לא קאמר אלא משום דס"ד,**

**דעבד עברי - אין גופו קנוי,**

**ולהכי פריך,** למה לי שטר,

**דאותו לשון** עצמו שכותב בשטר,

כגון הרי את בן חורין,

הרי את לעצמך,

**יאמר לו בעל פה,**

**ומשני** דגופו קנוי,

**ולא מהני** הרי את לעצמך,

שהוא לשון קנין או לשון מחילה **בלא שטר,**

**ולאותן לשונות צריך שטר,**

**אבל הפקר** - שמסלק רשותו מעליו,

**מהני** לשמואל **אפי' בלא שטר.**

**כל המשחרר עבדו עובר בעשה -**

**והא דאמר לקמן (דף מ.)**,

במי שאמר בשעת מיתתו,

פלוגית שפחתי אל ישתעבדו בה,

**ומסקינן דאי אמר לשון שיחרור,**

כופין את היורשין,

**לכתוב לה גט שיחרור,**

וכן בירושלמי אמרי' בהדיא,

דאי אמר שחררו - משחררין,

התם,

כיון דאין היורשין רשאי להשתעבד בה,

**משום מצוה לקיים דברי המת,**

**לא קרינן בה - לעולם בהם תעבדו,**

ומשום נתינת גט לחודיה,

ליכא איסור עשה.

וחציו בן חורין (לקמן מא:), דכופין את רבו,

התם,

**משום דאיכא מצוה רבה,**

דלשבת יצרה,

כדשרינן הכא,

**משום מצוה דרבים.**

**לא כל סיבה, ואפילו מניעה מצד עבירה עומדת כנגד**

**הרשות לשחרר את העבד**

מעשה בהיא אמתא דהות בפומבדיתא, דהו קא מעבדי  
בה אינשי איסורא [שפחה היתה בפומבדיתא, שהיו נוהגים  
עמה בזנות].

אמר אביי: אי לאו הא דאמר רב יהודה, אמר שמואל "כל  
המשחרר עבדו עובר בעשה" של "לעולם בהם תעבדו", הוה  
כיפנא ליה למרה, והוה כתיב לה גיטא דחירותא [כופה הייתי  
את אדונה לכתוב לה שטר שחרור], כדי שתוכל להנשא  
לישראל, ותימנע מדבר עבירה.

אבל מאחר ואמר רבי יהודה "המשחרר עבדו עובר בעשה",  
שוב אין בידי לכופו שיסחררה.

**כאשר דייק האב ואמר לפני מותו על שפחתו שיסחררו**

**אותה, כופין את היורשים לכתוב לה גט שחרור**

על מנת להבין את הגדר של "מי שאמר בשעת מיתתו  
פלוגית שפחתי, אל ישתעבדו בה לאחר מותי", יש להבין את  
כל תמצית הדיון. בתחילה רב דימי הביא אמרה זאת בשם  
רבי יוחנן, שאפילו כופין את היורשים לשחרר, והם כותבין  
לה גט שחרור. אלא שהקשו על כך רבי אמי ורבי אסי,  
והמעשה היה באופן שונה. שמה שאמר, הוא שמאחר ועשתה  
לי קורת רוח, יעשה לה קורת רוח. ואז רק כופין את היורשים  
לכך, וכל זה הוא רק משום מצווה לקיים את דברי המת.  
ומדייקים שאם האב היה אומר בלשון של שחרור עבדו  
שפחתו, ורק אמר אל ישתעבדו, שמשמעו הוא אל תטריחה  
יתר על המידה. אבל אם היה אומר בלשון שחרור, כגון הרי  
היא בת חורין, אכן היו כופין את היורשים לשחררה.

ולפיכך, הרב [האדון] שמחל לעבד על כסף גרעונו [פדיונו],  
ורצה לשחררו בכך - אין כסף גרעונו מחול. ובידו של הרב  
לחזור ולהשתעבד בו, כל זמן שלא שחררו בשחרור האמור  
בתורה.

אבל אם האדון כתב לעבדו לשון שחרור [הרי אתה בן  
חורין] בשטר, ומסרו לו, עבד עברי משתחרר בכך. מפני  
שמצאנו שעבד כנעני משתחרר בשטר, אף על פי שהוא קנוי  
לאדון קנין עולם, וקנינו אלים יותר מקניין עבד עברי. ולכן,  
כל שכן שעבד עברי משתחרר בשטר.

**לכאורה, היה מקום לשאול, מאחר וניתן לומר בעל פה  
את מה שכותב בשטר - מה צורך בשטר שחרור?**

מבהירים התוס', מדוע אין להקשות, לשיטת שמואל, למה  
נדרש שטר בעבד כנעני, שלכאורה יוכל לשחרר את העבד  
הכנעני בדיבור, לך מעימי, וללא שטר. כי כל מה שאינו יכול  
בעבד עברי לשחררו באמירת לך, הוא מאחר וגופו קנוי, ולכן  
על מנת לשחרר ממצב זה, נדרש להפקירו, ובכך הוא מפקיע  
את הקניין. ואפילו החולק על שמואל, ומצריך גט שחרור  
בעבד הכנעני, הרי זה רק להתירו בבת חורין. אבל העבד  
העברי הרי ממילא הוא מותר בבת ישראל, אף ללא שטר.  
ואם כן היה מקום לשאול, שגם את העבד העברי ישחררו  
באמירה בלבד. כי מה הרבותא שיש בשטר? וכי לא יוכל  
לומר לו את אותו עניין בעל פה?

**מאחר ולמסקנה כן גופו קנוי, לא ניתן לשחרר באמירה,  
כי בכך אינו מפקיע את בעלותו על העבד העברי**

מתרצים התוס', שיש שתי אפשרויות להפקיע מהעבד  
העברי את היותו תחת אדונו. או הפקר ממש, אך כשבא  
לכתוב שטר, ולא כותב בו לשון הפקר, לא היה הדבר מועיל.  
כי כל מה שחשבנו שאין גופו של העבד העברי קנוי, היה רק  
בשלב הסלקא דעתך.

אבל למסקנה, שאנו יודעים כי אכן גופו של העבד העברי  
קנוי לאדונו. הרי אמירה של לך, אין בה הפקעת הקניין, וגם  
לא לשון של מחילה. אולם לשיטת שמואל, ההפקר הוא לא  
רק מתן חופש לעבד, אלא שהאדון מסלק את הרשות שלו,  
ולשיטת שמואל - ניתן לבצע זאת אף ללא שטר.

**עם היות והמסקנה היא כבר בפתיחה, הרי חייבים לצלול  
ולהבין את כל מהלך הגמרא לשמואל ולהולק עליו, הן  
מה שסברו בתחילה, והן בשלב המסקנה**

[התוס' פותחים במסקנה, שאכן אין להקשות  
לשיטת שמואל. אבל עדיין נדרשים להיכנס לכל מהלך  
הסוגיה, ולבאר, כי המקשן היה לו מקום להקשות רק  
בשלב ההווה אמינא של הגמרא, אך מאחר ובשלב  
המסקנה הכל מתהפך, ממילא לא יוכל לשחרר את  
העבד העברי באמירה בלבד.]

ואמנם רק לשמואל, הסובר כי ההפקר מועיל, הרי  
ניתן לשחרר את העבד העברי אמנם בלא שטר שחרור,  
אך גם אמירה לבדה לא תועיל, אלמלא היה נותן בשטר  
לשונות של הפקר, כי רק כך הוא מסלק את הקניין  
שיש לו בעבד.]

וכותב לו העבד - שזכה ללא תמורה בעצמו - שטר חוב על חצי דמיו שהפסיד האדון.  
וחזרו בית הלל, להורות כדברי בית שמאי.

### רבי אליעזר שיסחר את עבדו לצורך השלמה למניין הוא מצד המצווה

גופא: אמר רב יהודה אמר שמואל: כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר "לעולם בהם תעבודו".  
מיתיבי מברייתא ששינו בה:

מעשה ברבי אליעזר שנכנס בבית הכנסת להתפלל, ולא מצא עשרה אנשים למנין, ושחרר את עבדו, והשלימו למנין עשרה!

וקשיא, איך עשה כן?! והלא עובר באיסור עשה.

ומשינו: מצוה שאני. שהרי לצורך תפלה בציבור שחררו, וכיון שלדבר מצוה הוה, אינו עובר.

### השוואת שני הגורמים להיתר לשחרר את עבדו - מצב היותו עבד מונע קיום מצווה

כלומר, התוס' מציינים שכאשר יש שני עניינים סותרים, שמצד אחד יש את מצווה עשה לעולם בהם תעבודו, אך כנגד זה יש סיבה משמעותית, שיש כנגדה מצווה, בין אם זה תפילה ובין אם זה לשבת יצרה, טובת קיום העולם, הרי זה מאפשר לתת רשות, ואף חובה לשחררו.

[דף לח עמוד ב]

### גופיה לא קדיש -

#### פי' בקונט',

שאינו ראוי למזבח ולא לבד"ה,  
לדמי - לא קאמר,

דהיה לו לומר דמי עבדי עלי,

ולא דמי למקדיש בהמה שמאה,

דהתם כיון דליכא למימר,

למיהוי עם קדוש קאמר,

ע"כ לדמי קאמר,

אף על גב דלא אמר דמיה עלי,

הרי היא קדושה לימכר קאמר,

אבל הכא דשייכא בגופיה לשון קדושה,

לא אמרינן דלדמי קאמר.

#### ואם תאמר,

ואמאי לא קאמר נמי,

קדוש לימכר לא קאמר,

כיון דמילתא אחריתא היא.

וי"ל,

כדפירש בקונטרס בסמוך,

דאפי' אמר כן בהדיא,

שיהא קדוש לימכר - יצא לחירות,

מאחר ויש עובר בעשה, שזו מצווה - על מנת להפקיע זאת נדרשת מצווה נגדית, בכל המקרים בה הותר או אפילו מופים לשחרר

[לכאורה, אנו רואים סתירה, שיש מצב הופכי שממש כופין את היורשים לשחררה, ולהיכן הלכה מצוות העשה של בהם תעבודו. ומתוך קושי זה, סוללים התוס' הבנה חדשה. ואכן התוס' מבארים כיצד ממצב בו כל המשחרר עבדו עובר בעשה, של בהם תעבודו, קיימים שלושה מקרים שהינם יוצא מן הכלל. מאחר ובכל אחד מהם יש גדר מצווה נגדית. ובכל אחד מהם מופיע בתוס' "משום מצווה".

המקרה הראשון, לגבי ציווי האב לבניו שישחררו את שפחתו, שעשתה לו קורת רוח, משום מצווה לקיים דברי המת. יתירה מכך, כאן אף מבארים התוס', שציווי מצווה העשה פקעה מהם, מאחר ואין להם כבר רשות לעבוד בה, משום המצווה לקיים את דברי המת. המקרה השני, חציו בן חורין, ושם מאחר ויש מצווה רבה, לשבת יצרה. והמקרה השלישי, ששחרר את העבד להשלים למניין, ששם זו המצווה של הרבים, טובת הרבים שיהיה להם מניין.]

המשנה הידועה בה הודו בית הלל לבית שמאי, על החובה לשחרר את מי שהוא חציו עבד, וחציו בן חורין, על מנת שיוכל להינשא

מי שחציו עבד וחציו בן חורין, כגון שהיה עבד של שני אחים שירשוהו מאביהם או של שני שותפין, ושחרר האחד את חלקו.

הרי זה עובד את רבו יום אחד משום חציו הקנוי לרבו, ואת עצמו, כלומר: ואינו עובד את רבו יום אחד, משום שחציו הרי אינו קנוי לרבו.

אלו דברי בית הלל.

אבל בית שמאי אומרים: אמנם תקנתם את רבו בכל עניניו, שהרי אין לו בו אלא צד ממון, ואולם את העבד עצמו לא תקנתם בכל עניניו.

כי תקנתם רק את ענין הממון שבו, ולא תקנתם אותו בענין פריה ורביה; שהרי: לישא שפחה [כדין עבד, המותר בשפחה] אי אפשר לו, שהרי כבר חציו בן חורין, ובן חורין אסור בשפחה. ואף לישא בת חורין אי אפשר לו, שהרי כבר חציו עבד, ועבד אסור בבת חורין.

שמה תאמר: הואיל ואסור הוא בכל הנשים שבעולם, יבטל מפריה ורביה.

אי אפשר לומר כן, שהרי, והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה -

שנאמר: "לא תוהו בראה [לא ברא יוצר הארץ את הארץ כדי שתהא ריקנית ולא מיושבת, אלא] לשבת [להיות בה ישוב] יצרה".

אלא, מפני תיקון העולם שיהיה מיושב, כופין את רבו, ועושה אותו בן חורין, והרי הוא נושא בת חורין, ומישב את העולם.

איסורא מיהא איכא,  
לדמי לא קאמר,  
שיהא גופיה קדוש לימכר.

**והשתא פריך שפיר** מכל חרם,  
דמיתפסא בהון קדושה ליאסר בהנאה,  
כמו מחרים שאר נכסים,  
ומשני דאמר לדמי שיהיו לימכר,  
ולא מיירי במקדיש בלשון חרם.

**והשתא ניחא,**  
דדוקא עבדיו ושפחותיו הכנענים,  
ופריך אידך נמי דאמר לדמי,  
ומשני אי הכי גזברין מאי עבידתייהו,  
דאותו שהקדישו לדמיו,  
הוא יפדנו ויהיה שלו.

**המקדיש עבדו - הכוונה היא שיצא לחירות, שהרי גוף  
העבד אינו יכול להתקדש, והתבאר לשיטת רש"י,  
שהובאה בתחילת התוס'**

אמר רבה, אמר רב: המקדיש את עבדו, שאומר עליו "יהא  
הקדש" - יצא העבד לחירות.

ומפרשינן: מאי טעמא, משום שאין להקדש זה שום  
משמעות אחרת, מלבד יציאה לחירות -

שהרי אין לפרש את דבריו שמקדיש את גוף העבד לגבוה,  
שהרי גופיה דעבד לא קדיש, לפי שאינו ראוי לא למזבח, ולא  
לבדק הבית.

ואף אין לפרש, שמתחייב להקדש את תמורת דמי העבד,  
שהרי לא קאמר "דמי עבדי עלי".

ובהכרח שבכוונתו להוציא את העבד לחירות. והאי דקאמר  
לשון "הקדש", "דליהוי עם קדוש" קאמר. שמתכוין להכניסו  
בקדושת ישראל גמורה על ידי שיצא לחירות, וכמו שנאמר  
בישראל "כי עם קדוש אתה".

ואין זה דומה למקדיש בהמה טמאה [או כל דבר אחר  
שאינו ראוי למזבח], שקדושה היא בקדושת דמים. משום  
שבשאר דברים לא שייך לפרש ד"למיהוי עם קדוש", ולכן  
חלה בו קדושה לדמיו. אבל בעבד, ששייכת בו קדושת "עם  
קדוש", אין חלה בו קדושת דמים.

ורב יוסף אמר משמיה דרב: המפקיר עבדו יצא לחירות!  
כי מאחר שהפקירו, כבר פקע קניינו ממנו, וזוכה העבד בעצמו,  
והרי הוא בן חורין.

מאן דאמר בשם רב: "המקדיש עבדו יצא לחירות", כל שכן  
שיודה רב במפקיר עבדו שיצא לחירות.

אבל מאן דאמר בשם רב "המפקיר עבדו יצא לחירות",  
סבר, שדוקא במפקירו להדיא אמר רב כן, אבל במקדיש לא  
אמר כן, משום שאין הכרח שכוונת רבו להוציאו לחירות,  
דדלמא כוונתו להקדש ממש, ולהתחייב את דמי העבד לגבוה,  
קאמר.

**מידי דהוה אמתפיס תמימים לבדק הבית,**  
דאין יוצאין מידי מזבח לעולם,  
ולהכי לא מוקי ההיא,  
דאין הגזברין כגון דאמר שיהו קדושין לדמיהן.

**ומיהו קשה,**  
**דאי מדמינן למתפיס תמימים,**  
נימא,

דאף על פי שהעבד יצא לחירות,  
צריך לפדייה,  
ויפלו דמיו לבדק הבית,  
כמו במתפיס תמימים,  
שתימכר לצורכי מזבח,  
כדאמר' בהמנחות והנסכים (מנחות קא.),  
כשהן נפדין -

אין נפדין - אלא למזבח,  
והדמים - הם לבדק הבית,  
כדאמר בפרק קמא דתמורה (דף ו.),  
דאף על פי שהוא בלא תעשה,  
מה שעשה - עשוי,  
ולכאורה משמע,  
דליהוי עם קדוש קאמר,  
ואינו נותן שום דמים להקדש,

**ועוד,**  
מאי קפריך,  
מאך כל חרם,  
דהתם דאמר בלשון חרם,  
לא שייך לומר דלמיהוי עם קדוש קאמר,

**ועוד,**  
כי משני דאמר לדמי,  
והיינו לפירוש הקונטרס,  
דאמר דמי עבדי ושפחתי עלי,  
דאם הקדישם לדמים יצאו לחירות,  
ואם כן מאי איריא עבדיו ושפחותיו,  
אפילו דחברו נמי.

**ועוד,**  
מאי שנא כנענים,  
אפילו עבדיו ושפחותיו העברים נמי.

**ונראה לפרש,**  
גופיה לא קדיש,  
**פי' ליאסר בהנאה,**  
כמו בהמה טמאה שמועלין בה,  
וכן בקרקע אם עקר ממנו חוליא,  
ואפילו במחובר,

מהשאלות מבהירה את הגדר החדש בכל הבנת הסוגיה, כפי שנלך ונבאר. ולכן מילות המפתח לאחר מכן הן "והשתא פריך שפיר", וכן "והשתא ניחא".

**יש להקשות, שאלה ראשונה, עד שאנו מדמים את העבד להקדשת תמימים לבדק הבית, הרי בציור זה יש גם פדייה, וגם דמים לבדק הבית, בעוד שאצל העבד אינו נותן דמים לבדק הבית, וגם אין לו פדיה**

מדייקת הגמרא בתמורה, המקדיש תמימין לבדק הבית, ואסור לעשות כן, משום דאמר רחמנא "ושור ושה שרוע וקלוט, נדבה תעשה אותו. ולנדר לא ירצה". ופשיטא שאסור להקריבו לקרבן, לא לנדר אף לא לנדבה! אלא, דרשו חכמים [לקמן ז ב] "נדבה תעשה אותו" - זה קדשי בדק הבית, "ולנדר לא ירצה" - למזבח.

ועוד דרשו שם ממה שנאמר "אותו", אותו [בעל מום] אתה מקדיש לבדק הבית, ואי אתה מקדיש תמימים לבדק הבית. והמקדישו לבדק הבית - עבר על לא תעשה כמבואר שם.

ותנן, המקדיש תמימין לבדק הבית, אף על פי שהוא עובר בלא תעשה - מה שעשה עשוי, והקדושה חלה עליהם, הרי ש"מהני".

**מקשים התוס' קושיה שנייה, על מה שהגמרא הקשתה על רב, הלומד כי עבד שהוקדש או הופקר יוצא לחירות, ומדוע מקשה הגמרא מלשון חרם, והרי העבד מתקדש, ולא שייך בקדושה גדר חרם**

תא שמע להקשות על רב מהא דתניא:

כתיב: "אך כל חרם אשר יחרים איש לה, מכל אשר לו, מאדם עד בהמה"

ומפרשין: "מאדם" - אלו עבדיו ושפחותיו הכנענים. שאם הקדישם, הרי הם קדושים בקדושת דמים לבדק הבית.

וקשיא לרב שאמר אינם קדושים. ובוזה לא מצינו לתרץ שרב תנא הוא ופליג על ברייתא זו, שהרי מקרא דרשין כן.

**מקשים התוס' קושיה שלישית, שמאחר ואנו לומדים לגבי הדמים, שהן עבדיו ושפחותיו, יש להרחיב זאת גבי חברו**

מדייקים התוס' גם מתשובת הגמרא. ומשנינן: הכא במאי עסקינן, דאמר "לדמי". שלא הקדישו סתם, אלא שנדר האדון במפורש, ואמר: דמי עבדי, עלי! שמתחייב לשלם את דמי העבד להקדש, ותו לא.

וכאן מדייקים התוס', שהרי רש"י בנוגע לחרם צמצם שמדובר שאלו הם עבדיו ושפחותיו הכנענים - שאם הקדישן מקודשים לבדק הבית, ויצאו לחירות. ומדוע יש לצמצם דווקא בהם, והרי גם אם יאמר דמי חברו, הרי לחבר יש דמים, והעיקר הוא חייב ליתנם להקדש.

**מקשים התוס' קושיא רביעית - דמי עבדי, לכאורה גם כאן אין לצמצם שמדובר רק בעבדיו הכנעניים, שהרי להם יש גם ערך ממוני**

כלומר, כאשר אנו מצמצמים ומזכירים עבדיו ושפחותיו הכנעניים בדווקא, יש להבין מה החילוק, או בלשון התוס'

**התוס' מנסים לומר שיש לשלול גם משמעות נוספת שלא אמר**

שואלים התוס' לשיטת רש"י, שמאחר ואמר ליקדש, ולא אמר לדמים, הרי סימן שלא התכוון להקדיש את שוויו של העבד. וגם ראינו כי בניגוד לבהמה טמאה, אשר שם ההקדש פועל שתהיה לדמיה, כי לא ניתן לומר, כמו העבד, שהיה זה עבור שיהיה קדוש, והכוונה כעם קדוש, כלומר משוחרר.

אלא שמקשים התוס', שיש מושג נוסף, והוא קדושה להימכר, שזה שונה מדמי העבד יהיו הקדש. כי כאשר הוא אומר דמי העבד, הרי זה חיוב של האומר זאת, אלא שיש לה משמעות ממונית, שהוא עצמו התחייב בסך של ערך העבד להימכר. ואילו קדוש לימכר, משמעו שהוא פועל קדושה בגוף העבד, רק לעניין שימכר.

למרות שאין מטרת ספר זה לפלפל, אבל ראוי להביא את דברי הכתב סופר "אבל לומר קדוש למכור, הגם שיש להעמיס יותר בכונת דבריו שיהיה קדוש למכור. כל שלא פירש - לא מפרשין כן, כיון דסוף כל סוף מוציאים אותו מחזקת בעלים ראשונים, מפרשים דבריו פשוטים יותר, להיות עם קדוש קאמר ורוצה לעשות מצוה שיהיה עם קדוש".

**למדים מרש"י בהמשך, כי באמידת "קדוש להימכר" - חלה על העבד קדושה, וקדושתו היחידה היא שגופו נהיה קדוש, כלומר שחרור, ולא לדמים**

מדייקים התוס', מדברי רש"י בהמשך ד"ה גזברין מאי עבידתיהו - כי אפילו אם נעמיד בציור של קדוש להימכר, הרי גם בציור כזה יצא העבד לחירות. ומדמה זאת רש"י למי שהתפיס בהמה למזבח, שמאחר וחלה קדושה על הבהמה, הרי לא ניתן להפוך אותה לדמים. וזה הלשון של אין יוצאים מידי מזבח לעולם. וגם ברגע שהתפיס את העבד לקדושה, הרי לא ניתן להפוך זאת לממון, ולומר, שזו קדושה להימכר, וכאילו הקדושה תפסה בו. והקדושה היחידה שיכולה להיתפס בו הינה היותו עם קדוש. כלומר, פעולת ההקדשה, שהיא פעולה בגוף העבד, אינה יכולה לעבור לדמים, אלא נתפסת בו הקדושה היחידה, שהיא להשתחרר. ונמצא כי גם הלשון שהקשו התוס', מובאת מפורשות ברש"י, המבאר בטוב טעם ודעת, מדוע לא ניתן לומר כן.

**כאשר נבנית סוללת קושיות, זה ממריח אותנו לגבש הבנה שונה בתכלית הסוגיה לכל פרטיה, באופן שכל קושיה מיישרת את הבנת הדברים**

[לפני שנמשיך את כל מהלך התוס', דווקא נראה את מבנה התוס'. לאחר שלמדנו כי הביטוי "קדוש להימכר" - אינו מועיל, דימינו זאת למתפיס תמימים לבדק הבית, שמאחר ואינם יוצאים מידי מזבח, אלא מתקדשים, אף העבד מתקדש, שמשמעותו שיוצא לחורין, בבחינת עם קדוש.]

אלא שכאן התוס' נוקטים סוללת קושיות. ולכן הלשון הינן מיהו קשה. הן מצד שאם הינך רוצה להשוות להתפסת תמימים, הרי יש פרטים אחרים בהתפסה, שאינם שווים, ועוד יש כאן שלוש שאלות, ולכן התוס' בענווה מציעים פירוש חדש, ולא אומרים בצורה חותכת, אלא "ונראה לפרש". ונמצא כי כל אחת

## מחלוקת רב ושמואל, האם עבד שהוקדש, היוצא לחירות, האם להתחתן בבת ישראל, נדרש גם לגט שחרור

הגמרא חקרה עם בעיה, שיש לה שני צדדים, לגבי עבד שפקע קניין הממון שיש לרבו עליו, או מצד שהפקירו או מצד שהקדישו, הצד האחד טוען, כי בנוסף יש צורך לגט שחרור, על מנת להפקיע ממנו שם עבד, ולהתירו בבת ישראל. והצד השני של הבעיה שמאחר והתרוקנה רשות רבות לגביו, נעשה ישראל לכל דבר. ולא יזדקק לגט שחרור.

## הברייתא למדה כי מאחר והגזברים אינם בעלים על גוף העבד, במצב בו העבד הוקדש רק לדמיו, לא יוכלו להוציאם לחירות, אלא שושאים רק למוכרם

ועם היות שדעת רב שבין אם הפקירו ובין אם הקדישו יצא לחירות, אלא שלהכניסו בקדושת ישראל נדרש לגט שחרור, הרי דעת שמואל הלומד מעבד איש, שעבד שאין לרבו רשות עליו אינו נקרא עבד, ואף לשיטתו אינו נדרש לגט שחרור. והגמרא הקשתה מברייתא, המקדיש נכסיו והיו בהם עבדים, מאחר והעבד נעשה קדוש לדמיו, אין הגזברין רשאים להוציאן לחירות. וזה מאחר וגופו אינו קנוי להקדש, אלא רק דמיו בלבד, ולכן הגזברים, אשר אין להם בעלות על גופו, לא יוכלו להוציאן לחירות. אמנם מציעה הברייתא, שהם כן יכולים למכור את העבדים לאחרים, ובכך הם מתחללים מקדושתם, ואותם אחרים, שלקחו מההקדש, אם ירצו יכולים להוציאם לחירות.

## הכוונה היא לא רק לומר שיש דמיון חיצוני בין המקרים, אלא לגלות דמיון פנימי, בטעם בין שתי הסוגיות

[הגאונות של התוס' היתה לא רק להשוות דין היחס של הגיזבר לשחרור או מכירת העבד, עם האפוסטרופוס, שיש ממש דמיון ביניהם, "וכן.. גבי יתומין". שבשניהם הפעולה המותרת היא רק מכירה אך לא להוציאם לחירות. כי אם ללמוד שיש כאן טעם משותף, ורק מאחר והטעם שווה בשניהם - לכן גם הדין שווה.]

שיחרור הוא זלזול בנכס, בין של ההקדש ובין של היתומים. אבל המכירה, מוכיחה שהדבר נעשה לטובת מי שהם מופקדים על נכסיו. בין אם האפוסטרופוס ביחס ליתומיו, ובין אם הגיזבר ביחס להקדש. ומאחר וברור לנו, כי מכירה היא בערך המלא - לכן הותר להם לבצע זאת. ומילות המפתח של התוספות, הוא ביחס למה יאמרו האנשים. "דרך שחרור דסברי דקא מזלזלי .. אבל דרך מכירה, ידעי כולי עלמא".

[דף לט עמוד א]

## הא מני ר"מ היא -

הכא משמע,

דרב - דלא כר"מ,

והא דאמר,

בפ"ק דערכין (דף ה.),

האומר ערך כלי עלי נותן דמיו כר"מ,

"מאי שנא". שהרי אם כל הדין הוא רק לגבי הדמים, אין כל הבדל בסוג העבדים. ושוב, יש להדגיש, כי לפעמים רק לאחר התירוץ, תובן כל הסוגיה ביתר בהירות. אלא שהיא תצטרך להתייחס לכל אותן שאלות קטנות.

## התוס' בתחילה מבארים את היסוד המחודש, שמה שנאמר על העבד שגופו אינו קדוש למזבח - שאין בו גדר של איסור הנאה, כפי שיש בבהמה טמאה ובקרקע

מתוך כך מגיעים התוס' להבנה מחודשת בכל מהלך הגמרא. ומה שנאמר גופיה לא קדיש, הוא לא מצד שאינו יכול ליקרב על גבי המזבח, אלא פירושו הוא להיאסר בהנאה. וזאת בניגוד לבהמה טמאה, שהמשמעות שהקדושה אינה תופסת בה, הוא לעניין שאסור ליהנות ממנה, והמשתמש בה מעל. בדומה לכך אף המקדיש קרקע, בין אם ממש עקר מהבור חוליה, הרי יש קדושה בצרור זה, ולא עוד, אלא אפילו במחובר, יש מדרבנן קדושה.

ומבארים התוס', את שאלת הגמרא, שהדיוק לגבי שלא אמר לדמי, הוא שהדמים גם הם לא יהיה מקודשים. ולא עוד אלא שגם לא התכוון שיהיה גופו קדוש להימכר. ואפילו אם כן היה אומר זאת בפירוש, אז היה עליו למכור את העבד, ולין את דמיו להקדש. אך עדיין גוף העבד עצמו לא היה קדוש, ולא היה נאסר בהנאה. וכשלא אמר זאת, הרי כל כוונתו הינה שיהיה בבחינת עם קדוש, ומשוחרר, ונהיה בגדר ישראל.

## מאחר ומדובר על תפיסת הקדושה, בגדר הנאה, מובן מדוע נשנה לשון הרם (השאלה השנייה)

מחרים נכסים לגבוה, נתפסת בהם קדושה, ולכן הם אסורים בהנאה. לכן לא נאמר לשון חרם על עבד, מאחר ואין גופו קדוש. כי אין גוף העבד קדוש ואסור בהנאה כלל, לכן נדרש להשתמש בלשון הקדש ולא בלשון חרם על עבד.

## מדדיקים מה החילוק בין עבדין הכנעניים לעומת ישראל (השאלה השלישית והרביעית)

עבד כנעני הוא בבחינת רכוש, ועל כן רק בהם יכול להקדיש את גופם כדי למוכרן לצורך הקדש. אלא מאחר והברייתא חשבה שיש מקום לגיזברי ההקדש, מכאן מובן מדוע העבד הוא קדוש, ובוה חולקים על דעת רב.

ונראה לי לומר, כי גם השאלה הראשונה המדמה את הקדשת התמימים לבדק הבית, היא רק במקום בו תופסת בהם קדושה, בניגוד לעבד.

## אין הגזברין רשאים להוציא אותן לחירות -

וכן אמר בפרק הנזקין (לקמן נב.) גבי יתומין,

דאין האפוסטרופסין רשאים להוציא אותן לחירות,

אבל מוכרין אותן לאחרים כו'.

ונראה דהיינו טעמא,

דאסור דרך שיחרור,

דסברי דקא מזלזלי בנכסי יתומים והקדש,

אבל דרך מכירה,

ידעי כולי עלמא שמוכרין אותן בשויין.

שאינו ממש קושי אמיתי, אלא רק צריך לבאר, כי למרות הקושי קיימת תשובה. לכאורה, כאשר אנו רואים אחד האמוראים, האומר בגמרא אחת הלכה בשיטה מסוימת, הייתי מצפה ממנו, כי גם בגמרא אחרת יהיה עקבי. ואדרבא, אם לא, הרי זו לכאורה צריכה להיות שאלה חזקה ביותר, באשר זו ממש סתירה.

אלא כאן מלמדים אותנו התוספות עיקרון, שאמורא מסוים (במקרה שלנו רב) יכול לא לסבור במקום אחד (בגמרא שלנו) בשיטה מסוימת (כרבי מאיר), ואילו בגמרא אחרת כן לסבור כמותו (כרבי מאיר). יתירה מזו, מאחר ודבריו יכולים להיות מובאים בשיטת רבי מאיר, עם היות, וליה לא סבירא ליה. סברא זו הינה גאונית, כי בדרך כלל שהינך בוחר לומר באופן מסוים, סימן שהינך סובר כמותו. אלא שהסוגיה שם מוסברת טוב לפי שיטת רבי מאיר. עם היות והוא עצמו אינו סובר כך.

כדרכם, התוספות, לא רק שעברו מספר גמרות לגבי הצמד, רב לגבי שיטתו ביחס לרבי מאיר, כי אם הביאו דוגמא נוספת. ומילת המפתח היא "וכי האי גוונא אשכחן", וגם כאן הפעם מדובר על שמואל, שבגמרא אחת הוא אוחד כאנשי יהודה, בעוד שבמקום אחר, הוא אומר כי ההלכה היא דווקא כאנשי הגליל.

**למרות שבסוגייתנו משמע כי רב אינו סובר בשיטת רבי מאיר, הרי בערכין אנו רואים שהוא סובר כן כרבי מאיר**

הגמרא במסכת ערכין שואלת, כמאן אזלא הא דאמר רב גידל אמר רב: "האומר ערך כלי זה עלי [ובכלי אין דין ערכין] נותן דמיה?" ומשנינן: כרבי מאיר שאמר אין אדם מוציא דבריו לבטלה, והרי יודע שאין ערך לכלי, וגמר בלבו לשם דמים. יתירה מזו, ומבאר הגמרא, מדוע נצרכה הגמרא לומר לנו כי זו כדעת רבי מאיר. ומכאן אנו רואים כי חכמים, הסוברים כי אדם מוציא את דבריו לבטלה, מבארים, כי דבר פשוט הוא שכלי אינו בתורת ערכין, אלא בני אדם. ומאחר והדבר כה פשוט, הרי אין לטעות בכך, כי הכל יודעים שאין ערך לכלי. ולכן מבחינתם הדין הוא שלא אמר כלום, ואין לנו לתקן את דבריו, ולחשוב שהתכוון לערך הכלי. כך שברור לנו כי רב גידל בשם רב, חייב כאן לסבור כרבי מאיר.

**בסוגיה נוספת בערכין, שוב אנו רואים כי רב הולך בשיטת רבי מאיר, ובכך מתחזקת השאלה**

במסכת ערכין, במקום אחר, מובא עניין זה גם. שנינו במתניתין: ערך ידי וערך רגלי עלי לא אמר כלום. אמר רב גידל אמר רב: ונותן דמיה של יד ורגל. ומקשינן: והא לא אמר כלום קתני?

ומשנינן: "לא אמר כלום" שאומרת המשנה זה לרבנן שסוברים שמי שהעריך בדבר שאינו בתורת ערכין, לא חל כלל, ואף לא בתורת דמים.

ומה שאמר רב גידל "ונותן דמיה" לשיטת רבי מאיר אמרה, שסובר רבי מאיר אין אדם מוציא דבריו לבטלה, וכל שהעריך

**וכן** בפ' האומר משקלי עלי (שם כ.), דתנן ערך ידי ורגלי עלי - לא אמר כלום, ואמר רב עלה - נותן דמיה, ומפרש לר"מ **אליבא דר"מ קאמר, וליה לא סבירא ליה,** ואף על גב,

דבסוף פ"ק דסנהדרין (דף טו.), גבי הערכין המטלטלין, מפרש רב באומר ערך כלי עלי כר"מ, **לא סבירא ליה הכי, וכי האי גוונא אשכחן,** בריש אלמנה נזונית (כתובות דף צו.), דבעי למימר לשמואל, דהניזונת תנן **וכאנשי יהודה, אף על גב,** דבסוף נערה שנתפתתה (שם נד.), אמר שמואל הלכה **כאנשי גליל.**

**הקדשת עבד לשיטת רבי מאיר, היא באופן שיהיה תועלת במה שאומר, ולכן אנו מפרשים כאילו אמר באופן הראוי, ולא שיוציא דבריו לבטלה, וזה בניגוד לשיטת רב, שהעבד יוצא לחירות**

לגמרא היתה בעיה. ובעיה תמיד יש בה שני צדדים. עבד שפקע קניין הממון של רבו עליו. האם בנוסף עדיין הוא צריך גט שחרור, על מנת להפקיע ממנו את צד האיטור, ורק אז יוכל לשאת בת ישראל, או מאחר ואין לרבו רשות עליו, ממילא נעשה ישראל לכל דבר. ונחלקו על כך גדולי האמוראים בדור הראשון, רב ושמואל. שיטת רב שהוא צריך גט שחרור, ושיטת שמואל שלומד מ'עבד איש', שעבד שאין לרבו רשות עליו, אינו קרוי עבד.

הגמרא בנסותה לפשוט את הבעיה הביאה ברייתא להקשות על רב. המקדיש את עבדו, הרי אותו העבד עושה במלאכתו ואוכל למחיתו ממעשה ידיו. מאחר ומעשה ידיו אינם שייכים להקדש, לפי שלא הקדיש אלא את דמיו, אך גופו אינו קדוש. כי יש חילוק אם לשון ההקדשה היתה ערכו של אדם זה עלי - ואז הוא נותן את ערכו לפי שנותיו, כערך הקצוב בתורה, או שאמר דמיו עלי, ואז נותן להקדש כפי הערך שנמכר בשוק.

ומכאן פושטת הגמרא כי ברייתא זו חייבת היתה להיאמר בשיטת רבי מאיר, שאמר שאין אדם מוציא את דבריו לבטלה. ומאחר וידוע שעבד אינו ראוי להקרבה, אנחנו מפרשים כי לשון ההקדש שאמר, וודאי גמר בדעתו להקדיש את דמיו, וכונתו היתה לומר "דמי עלי". והרי שיטת רב הינה שאין העבד נעשה קדוש לדמיו, אלא יוצא הוא לחירות.

**התוס' מדגימים עיקרון, שעם היות ואמורא מבוים אוחד בשיטה אחת, הרי בגמרות אחרות זכותו לסבור כשיטה אחרת, ומדגימים זאת הן ביחס לרב, והן ביחס לשמואל [התוספות כאן מלמדים אותנו עיקרון, שהוא סניף לשאלת אף על גב. כבר ביארנו שהיא באה לתרץ קושי,**

באלמנה שאינה ניוזנת, ולכן מציאתה לעצמה. (אבל אם יסבור כצד השני, יהיה קושי לבאר כאן את דבריו).

### **להלכה אמנם מכריע שמואל במקום אחר כאנשי יהודה, אך אין בכך מניעה, להסביר את הסוגיה כאנשי יהודה**

אלא שכאן התוספות מביאים שאין מקום לקושיה, כיצד שמואל מקודם סבר כאנשי יהודה, ולהלכה הוא עצמו מכריע כאנשי הגליל. כי אין מניעה לבאר את הגמרא באופן אחד, עם היות שלהלכה שיטתו שונה. שהרי הגמרא בכתובות בסוף פרק נערה שנתפתה מביאה שלא רק שמואל סובר כאנשי הגליל, אלא ממש מכריע שהלכה כמותם. "אתמר, רב אמר: הלכה כאנשי יהודה. ושמואל אמר: הלכה כאנשי גליל."

### **עבדא כמקרקעי דמי -**

ולכך אין מועלים בו,  
**דאין מעילה במחובר,**  
דבפ' הנהנה (מעילה יח):  
ילפינן מעילה חטא חטא מתרומה.

והא דאמר',  
בפ' המוכר את הספינה (ב"ב עט.),  
הקדיש בור מלא מים,  
מועלין בו ובמה שבתוכו,  
**לא כמו שפי' שם** רבינו שמואל,  
שהצניע חפציו בבור,  
**דהא אין מעילה במחובר,**  
**אלא כשעקר מן הבור חוליא ונהנה ממנה.**

### **התנא הסובר כי אין מעילה בעבדים, כי מאחר ועבדים הוקשו לקרקעות, והרי אין דין מעילה במקרקעין**

הגמרא דנה לגבי הקדשת העבד. תנא קמא סבר שאין מועלין בו, ואם נהנה מההקדש, אינו מתחייב חומש ואשם. לעומתו חלק רבן שמעון בן גמליאל וסובר שמועלין בשערו של העבד. אחד הנסיונות לבאר את מחלוקתם הוא שתנא קמא יסבור, כי עבדא כמקרקעי דמי, מצד שעבדים הוקשו לקרקעות, במאמר הכתוב "והתנחלתם אותם [את העבדים] לבניכם אחריכם לרשת אחוזה".

וכשם שאין בקרקע של הקדש דין מעילה, כך אין מעילה בעבדים.

ומר - רבן שמעון בן גמליאל - סבר: עבדא כמטלטלי דמי, ויש בו דין מעילה.

### **לימוד שאין מעילה במחובר (כלומר קרקע) הוא מגזירה שווה**

תלמוד לומר "נפש כי תמעול מעל וחטאה", ודרשינן גזירה שוה: נאמר חטא בתרומה, ב"ז"ר" האוכל את התרומה ומחלל אותה [במדבר יח] "ולא תשא עליו חטא", ונאמר חטא במעילה. ואחד הלימודים בגמרא הוא ומה תרומה, הוא דוקא בתלוש מן הקרקע, שהרי תרומה אינה נוהגת אלא בתלוש, משעה שנקרא "דגן", כמו שנאמר [דברים יח] "ראשית דגןך", כן מעילה אינה אלא בתלוש.

דבר שלא שייך בערכין תולים שנתכוון לתורת דמים. [ומחלוקתם לעיל בפרק ראשון לגבי מעריך פחות מכן חודש].

ומקשינן: הא אמרה רב גידל חדא זימנא, שכך הוא לרבי מאיר דאמר רב גידל אמר רב: האומר ערך כלי זה עלי נותן דמיו שאומדים לדעתו שגמר ואמר לשם דמים, כסברת רבי מאיר.

ומשנינן: אי אפשר ללמוד אחד מהשני. כי מהו דתימא, התם אדם יודע שאין ערך לכלי וגמר ואמר לשם דמים. אבל הכא יש לתלות דמיטעא קטעי, דסבר כי היכא דאיכא ערך ראשי וערך כבידי [כמבואר במשנה שנותן ערך כולן] איכא נמי ערך ידי וערך רגלי, אבל בתורת דמי לא קאמר. קא משמע לן שגם כאן אומרים אין אדם מוציא דבריו לבטלה.

וכן גם בסנהדרין שהמשנה לומדת הערכין המטלטלין נפדים בשלושה, גם שם רב מעמיד כרבי מאיר, באומר ערך כלי עלי, שברור לנו כי אין ערך לכלי, ואע"פ משלם את שווי, על מנת שלא יוציא את דבריו לבטלה. וגם שם מעמידים התוס', שאין זה קושיה על רב, אלא שהוא עצמו אינו סובר בשיטה זו.

### **נחלקו אנשי יהודה והגליל, עד מתי אלמנה ניוזנת מנכסי היתומים, ואנו דואים סתירה בדברי שמואל כמי הוא סובר, אף שמבחינה הלכתית דעתו נחרצת**

הגמרא בכתובות בראש פרק אלמנה ניוזנית מביאה חקירה. איבעיא להו, כיצד נשנית משנתנו:

האם "אלמנה ניוזנת" - שמשמעותו: דין הוא שיוזנו אותה היתומים מנכסיהם - תנן?

או "אלמנה הניזונת" - שמשמעותו: באם היתה ניוזנת מנכסי היתומים - תנן?

ומפרשת הגמרא את שתי הגרסאות:

האם "אלמנה ניוזנת" תנן, ומשנתנו כמנהג אנשי גליל היא, ולא סגי דלא יהבי לה [שלא יתכן שלא יתנו לה מזונות, והיינו, שחייבים הם לתת לה מזונות], לפי שכך היו כותבים אנשי גליל בכתובה: את תהא יתבת בביתי, ומיתזנא מנכסי כל ימי מיגר ארמלותיך [את תהי יושבת בביתי וניזונת מנכסי בכל ימי אלמנותיך].

או דלמא "אלמנה הניזונת" תנן, ומשנתנו כמנהג אנשי יהודה היא, שהיו כותבים בכתובה: "ומיתזנא מנכסי עד שירצו היורשים ליתן לך כתובתיך". ואי בעו לא יהבי לה, אם רצו היתומים שלא לתת לה מזונות אלא לתת לה את כתובתה ולפוטרה, הרי הרשות בידם, אלא שכל עוד זנים הם אותה הרי מעשה ידיה שלהם.

### **על מנת לפשוט את הבעיה מביאה הגמרא את דברי שמואל, אשר מובנים, רק אם הוא יסבור כאנשי יהודה**

תא שמע ראייה ש"אלמנה הניזונת" תנן, וסתם תנא דמשנתנו כאנשי יהודה הוא, מהא דאמר רבי זירא אמר שמואל: אף שמעשה ידיה של אלמנה הם ליתומים כמו לבעל, בכל זאת מציאת אלמנה היא לעצמה, ואף שהבעל היה זוכה במציאתה!

ומדייקת הגמרא: אי אמרת בשלמא "אלמנה הניזונת" תנן, וסתם התנא של משנתנו כאנשי יהודה שאין היתומים חייבים לזונה, אם כן שפיר יש לפרש את דברי שמואל שהוא עוסק



## על פי העיקרון שאין מעילה במחובר מבארים התוס' לגבי הבור

הגמרא בבבא בתרא הביא מהמשנה במעילה (יג, א) תנן התם: כל הראוי למזבח ולא לבדק הבית, לבדק הבית ולא למזבח, לא למזבח ולא לבדק הבית - מועלין בהן ובמה שבתוכן; כיצד? הקדיש בור מלאה מים ... - מועלין בהן ובמה שבתוכן.

כלומר, לא רק אם הקדיש אותם בעצמם, אלא אף אם הקדיש דברים שיש בתוכם חפצים, הרי הם מוקדשים וכן מה שבתוכן, ומועלין בהן ובמה שבתוכן. מדייקת המשנה כיצד? והדוגמא היא. אם הקדיש בור, ובשעת ההקדש היתה הבור מלאה מים. הרי הבור עצמו קדוש לדמיו, וכן המים שבתוכו נתקדשו, ומועלין בבור ובמים שבתוכו.

ועל כך מדייקים התוס', כי אם הצניע חפצים בבור, הרי מאחר והקרקע מחוברת, לא מעל, אבל אם הוציא עפר מהבור, ובכך הוא מטלטלין, ושוב אינו מחובר - כן מעל.

לימוד גדר היקש, גזירה שווה, שהסוגיה עוברת מצלע אחת לצלע השנייה, וכך בגמרות שונות, מאחר ולמדנו עיקרון מסוים, הוא גם עובר להעמיד כך בגמרא האחרת [מושג ההיקש הוא לשון נשיקה, כלומר חיבור, וכפי שבמקווה של השקה, הרי כאילו יש נשיקה בין המים של האוצר למים של המקווה. בלמדנות ההיקש גורם שדין שקיים בצד אחד עובר אל הצד השני. וכפי שקרקע אין בה דין מעילה, מטעם שאין מעילה במחובר. הרי מאחר והעבדים הוקשו לקרקעות, גם העבדים אין בהם מעילה.

לימוד אחר הוא בדומה לכך, והוא הגזירה שווה, שמאחר ויש את החיבור ביניהם, הרי גם כאן, מכיוון שהתרומה אינה במחובר, אלא רק בתלוש, כך גם בכל גדר המעילה, והחיבור ביניהם הוא דרך המילה השווה בשניהם, שהיא חטא.

ומאחר ובסוגיה של מעילה למדנו את הכלל שאין מעילה במחובר, לכן כאשר משווים לגמרא במקום אחר, חייבים להעמיד בצירוף כזה, בו לא יהיה גדר מחובר, ולכן התעקשו התוס', לא לקבל את פירוש הרשב"ם, שהצניע חפציו בבור, אלא ממש דרשו שתהיה פעולה עקירה של חוליה מהבור, ושוב כאן יש מציאות של מטלטלין, שאיננה חיבור. ולכן יש בבור מעילה.]

## קטנים כל המחזיק בהן זכה בהן -

דאין להן יד לזכות בעצמן,

וכן בפרק מי שמת (ב"ב קנו:),

גבי פלוגתא דזכין לקטן ואין זכין לגדול,

ואף על גב דאית ליה זכיה במציאה,

כדאמרינן בהניזקין (לקמן נט:),

היינו מדרבנן מפני דרכי שלום,

והכא לא שייך ההוא טעמא,

וא"ת,

בפרק לולב וערבה (סוכה מו:), אמר,

לא ליקני איניש לולבא,

לינוקא בי"ש ראשון,

**דינוקא - מקני קני,**

אקנויי - לא מקני,

**וליכא למימר,**

**דהתם בפיקח,**

כגון צרור וזרקו אגוז ונוטלו,

דהא בפ"ק דקדושין (דף כב:),

בההוא עובדא דא"ל שלוף לי מסנאי,

משמע דהוה בו דעת,

**וקאמר התם,**

**איכא דאמרי קטן הוה,**

וי"ל,

**דדעת אחרת מקנה אותן - שאני.**

התוס' מטיילים בכל הש"ס, ומבארים כיצד פעם הקטן כן קונה, וכאן אינו קונה (אליבא דאבא שאול)

[כבר ראינו כי התוס' גלגלו את כל הש"ס, ועם היות ומובאים כאן חמש סוגיות שונות (כאן בגיטין, בבא בתרא, בגיטין בהניזקין, סוכה וקידושין), הרי תפקיד התוס' הוא לבאר מה החילוק בין כל גמרא, ומתוך כך לגבש את דינם של הקטנים. התוס' פתחו בכלל שאינם יכולים לזכות, הביאו תימוכין "וכן .. גבי פלוגתא דזכין לקטן, התמודדו מול קושי קטן "ואף על גב דאית ליה זכיה במציאה", תוך שצמצמו "היינו מדרבנן" והשוו לכאן "והכא לא שייך ההוא טעמא". והקשו שאכן הקטן כן קונה לולב, אלא ששוב צמצמו, שזה רק בגלל חילוק תהומי, שדעת אחרת מקנה.]

הגמרא לומדת בדעת אבא שאול, מי גר שמת, הקטנים אינם משתחררים, וכל התופס בהם זוכה

אבא שאול אומר: גדולים אכן קנו את עצמן, להיות בני חורין.

אבל עבדים קטנים, כל המחזיק בהן אפילו לאחר זמן זכה בהן, ומשתעבדים הם לו לעבדים. שהרי קטנים אינם בני זכיה, ואין להם יד לזכות בעצמם.

יסוד בסוגיה דגיטין כאן (בשיטת אבא שאול) - לקטן אין יד לזכיה, וכן שזכין לקטן

התוס' פותחים ביסוד הסוגיה, שהסיבה שהגר מת, מאחר ולקטנים אין יד לזכות לעצמן, ולכן כל הקודם בהם זוכה. ותומכים יסוד זה במחלוקת התנאים לגבי זכיה לקטן ולגדול, בגמרא בבבא בתרא.

כיוצא בו מצאנו מחלוקת דומה בין התנאים האלו: זכין לקטן, אפשר להקנות דבר לקטן באמצעות אדם אחר, מדין זכין לאדם שלא בפניו, ואין זכין לגדול. לאדם גדול אחר לא יכול אדם אחר לזכות עבורו, כיון שהוא יכול לזכות בעצמו.

פיקח, והמבחן שעורכים לו, הוא האם הוא מבין מה בידו. אם נותנים לו אגוז, הוא שומר, על מנת לאוכלו מאוחר יותר, בניגוד לעפר, שאין לו מה לעשות בו, ולכן זורקו מיידית. ולכאורה היה מקום לטעון, ולצמצם שהסוגיה בלולב דנה אכן רק בקטן פיקח, אבל אכן סתם קטן - לא יזכה, בדוגמת סוגייתנו כאן, של העבד הקטן. כי מביאים מקידושין, דוגמא של עבד שיש בו דעת, ואעפ"כ לא היה יכול לקנות את עצמו. רבי יהודה הנדואה, מארץ כוש, גר שאין לו יורשין הוזה [היה].

חלש, חלה, על מר זוטרא לשיולי ביה, בא מר זוטרא לשאול בשלומו.

חזייה, דתקיף ליה עלמא טובא. ראה מר זוטרא שרבי יהודה הנדואה גוסס והולך למות, ורצה לזכות בעבדו.

לפיכך אמר ליה לעבדיה, לעבדו של רבי יהודה הנדואה: "שלוף לי מסנאי ואמטינהו לביתא" - חלוף את נעלי מעל רגלי וקחם והביאם לביתי. ואמר זאת, מפני שהיה סבור שרבי יהודה הנדואה ימות בזמן שהעבד ישא את נעליו, ובאותה שעה יקנהו לעצמו בקנין חזקה.

ומדוע מר זוטרא הזדרו כל כך, ולא המתין עד שרבי יהודה הנדואה ימות ואז היה זוכה בעבד?

נאמרו שתי דעות בביאור הדבר: (ואנחנו נבאר לפי המקרה השני)

ואיכא דאמרי [ויש אומרים]: אותו עבד קטן הוזה, ואף על פי כן מר זוטרא הוצרך להזדרו ולעסוק בקנייתו בחיי האדון. וזה, דלא כאבא שאול -

דתניא: גר שמת בלא יורשים, ובזבוז, בזוזו ישראל את נכסיו, והיו בהן בנכסים עבדים, בין אם היו העבדים גדולים ובין אם היו קטנים, קנו את עצמן במיתת האדון, ונעשו בני חורין - דברי חכמים.

אבא שאול חולק ואומר: עבדים גדולים אכן קנו עצמן ונעשו בני חורין. אבל עבדים קטנים אינם יכולים לזכות בעצמם. ולפיכך, כל המחזיק בהן - זכה בהן.

ולדעת אבא שאול, אפילו אם מר זוטרא היה ממתין עד שימות הגר, לא היה מפסיד דבר, כי היות והעבד היה קטן, הוא לא היה יכול לזכות בעצמו. ולא היה צריך מר זוטרא להתעסק בקנייתו מיד, אלא היה יכול להמתין עד מות הגר.

ומאחר שמר זוטרא הזדרו ועסק בקנייתו בחיי הגר, בהכרח שהוא סובר כדעת חכמים, שאפילו גר קטן זוכה בעצמו לאחר מיתת האדון. ולפיכך מר זוטרא הזדרו להשתמש בעבד בחייו, כדי שלא יספיק לזכות בעצמו.

וכאן התוס' מדייקים לא מהמקרה עצמו, שהרי אנו באים כן לילך בשיטת אבא שאול. אלא לומר, שאף שהיה קטן פיקח, שידע להוליך את המנעלים, בדוגמת האגוז, הרי אדרבא, זו הוכחה, שלא ניתן לצמצם בסוכה שהיה מדובר רק על קטן פיקח.

**מסיימים התוס' ביסוד החילוק - בלולב הקטן אכן לבדו לא היה זוכה, ללא שהגדול הקנה לו**

מכאן למדים התוס' חילוק מהותי. אכן הקטן לא היה מסוגלת גם שם לקנות בכוחות עצמו. אבל כאשר מישהו אחר הקנה עבורו, הרי יש לו את יכולת השמירה, אך לא את

אבל לקטן, תקנו לו זכיה, כיון שלא יכול לזכות בעצמו, דברי רבי אליעזר.

רבי יהושע אומר: אם לקטן אמרו, תקנו לו זכיה, אף על פי שלא יכול לזכות בעצמו, קל וחומר לגדול, ודאי שתקנו לגדול. וזה מעין המחלוקת הקודמת.

ויש לדייק, שעם היות והיה ויכוח לגבי הגדול, אבל על כך שהקטן אינו זוכה מצד עצמו, על כך אין התנאים חולקים.

**עם היות שלגבי מציאה אנו רואים שקטן כן זוכה בה לעצמו - הרי יש לחלק שגם זה מקרה פרטי, וגם יש כאן סוג שונה של זמייה**

כפי שביארנו כי קושיית אף על גב, רק מכריחה אותנו לבאר זאת לעומק, אך אינה קושייה ממש. והקושי מפרק הניזקין, שאנו רואים כי במציאה כן יש לקטן יד לקנות, ולכאורה סתירה לכאן:

מציאת חרש שוטה וקטן, יש בהן גזל, מפני דרכי שלום.

רבי יוסי אומר: גזל גמור הוא.

ועונים על כך התוס', שאין זו קנייה ממשית כמו כאן, אלא רק מדרבנן החשיבו לו יכולת לקנות. וגם זה רק מסיבה צדדית, שלא יתחילו לריב על המציאה, שאם אינו קונה יחטפו האחרים זאת ממנו, וקרוביו יבואו להגנתו ותפתח קטטה רבתי. מה שכלל לא נוגע לכך שהעבד הקטן אינו יכול לקנות את עצמו.

**הגמרא בסוכה דנה לגבי הקניית ד' המינים, שהרי ניתן להקנות באופן של מתנה על מנת להחזיר, אך לא בקטן.**

עצם הגדרת רבי זירא שלא להקנות לקטן, כי הוא קונה אך אינו מקנה - מראה קושי ביחס לסוגייתנו, שהרי אנו רואים כי דווקא הבעיה היא שהקטן כן קונה. רק מאחר ואינו יכול להחזיר ולהקנות, תיווצר הבעיה.

אמר רבי זירא: לא ליקני איניש לא יקנה אדם "הושענא" [כינוי ללולב האגוד עם ההדסים והערבה], לינוקא לבנו הקטן ביומא טבא קמא, ביום טוב ראשון של חג הסוכות, כאשר עדיין לא יצא בו האבא ידי חובתו.

מאי טעמא?

היות דינוקא, שהקטן - מקנא קני, יכול הוא רק לקנות ולזכות בלולב, לפי שתקנו חכמים שקטן יכול לזכות לעצמו, למרות שמן התורה אינו בר קנין לפי שאין לו דעת.

אבל אקנויי - לא מקני! אין הקטן יכול לחזור ולהקנותו לאביו, היות ואינו בר דעת.

ולכן, אם יקנה לקטן את לולבו לפני שהוא עצמו יצא בו ידי חובתו, אשתכח ימצא דקא נפיק שהוא עצמו ייצא ידי חובה [כשיחזור ויקחנו מן הקטן, ולא תועיל קנייתו ממנו], בלולב שאינו שלו.

ואילו ביום הראשון אין יוצאים ידי חובה אלא בלולב השייך לבעליו.

**מאחר ועבדו הקטן של ד' יהודא הינדואה על אף שהיה פיקח, לא קנה את עצמו, חייבים לומר, שמדובר בכל סוגי הקטנים**

התוס' עוקפים קושיא אפשרית. ואומרים כי לא ניתן לומר כך. כי בעצם קיימים שני סוגים של קטנים. ויש גם קטן שהוא

לחלוטין מגדר עבד, לא רק במישור הממוני, שאינו חפץ של אדונו, אלא גם בצד האיסורי, וממילא רשאי אף בבת חורין.

אך מצד שני נדרשים לבאר התוס' את דעתו של אבא שאול החלוק עליו בקטנים. ומבארים, כי גם נדרשת פעולת זכייה להשתחרר, אף ללא הגט שחרור. שהוא עובר ממצב של עבד למצב של בן חורין. ומאחר והקטנים אינם יכולים לזכות, מה שנקרא שאין להם יד לכך. הרי ממילא נשאר הוא תחת רשות רבו. אף שרבו נפטר. כי בכל קניין נדרשת העברת בעלות, והקטנים אינם יכולים שיתרחש בהם העברת בעלות [ז].

### אלמה אמר אמימר כו' -

וא"ת, מאי אי הכי, כ"ש דלשמואל תקשי דאמימר.

וי"ל, **דהא לא קשיא ליה**, משום דשמואל תנאי היא, בפרק החולץ (יבמות מח.), ובפרק בתרא דנזיר (דף סב:), **אבל הא קשיא ליה**, אי אתיא דאמימר, דלא כר' יוחנן רביה.

**ולהכי נמי לא מצי למיפרך** לאמימר, מדרבנן, ואבא שאול, **דאיהו מוקי להו כההוא תנא**, דאית ליה דשמואל, **אבל איהו סבר כההוא תנא**, דפליג עליהו, וסבר דלדידיה צריך גט שחרור, ואין לו תקנה.

**לשיטת אמימר, אכן הפקר עבדו רק מסלק את קניין הממון, ואם האדון נפטר, עדיין העבד חסר גט שחרור לצד האיסורי**

מאחר וקודם לכן למדה הגמרא, בשיטת רבי יוחנן, שהמפקיר עבדו - יצא לחירות וצריך גט שחרור, מכאן רואים אנו כי לשיטתו כן מועיל לו גט שחרור. ואז מקשה הגמרא.

אלמה [למדה] אמר אמימר: המפקיר עבדו ואחר כך מת, אותו העבד אין לו תקנה. כי מאחר שהפקירו פקע קנין הממון שבו, וקנין איסור בלבד היה לו לרבו בו, וקנין האיסור גרידא אינו עובר בירושה לבנים, לפי שאין דין ירושה אלא בממון. הלכך, אין לו מי שיתירנו בגט שחרור.

ומסקינן: אכן, הא מימרא דאמימר, קשיא!

מעשה הקניין. ורק במקרה מיוחד כזה שדעת אחר מקנה לו - אכן, יש לקטן זכייה.

### וכי מי כתב גט שחרור לאלו -

**אלמא** לא בעי גט להתירו בבת חורין, והיינו כשמואל, דאמר מי שאין לו רשות רבו עליו, אינו קרוי עבד, **וטעמא** דאבא שאול בקטנים, **דחשיב רשות רבן עליהו**, כיון שאין להן יד, לזכות בעצמן.

**גר שמת מה דינם של עבדיו, והחילוק בין גדולים וקטנים, (והיאך השתחררו ללא גט שחרור)?**

איתיביה רבי אבא לעולא מהא דתניא:

גר שמת, ולא הניח אחריו יורשים, ובזבזו [ובזו, לשון ביזה] ישראל את נכסיו, שהרי נכסי הגר שמת ואין לו יורשים - הפקר הן, וכל הקודם זכה בהן.

והיו בהן בנכסים אלו עבדים, הרי שבין אם היו הם עבדים גדולים, ובין אם היו הם עבדים קטנים, קנו הם את עצמן מיד במיתת רבם, ונעשו בני חורין! ושוב אין שום אדם יכול לזכות בהם, לפי שכבר קדמה זכייתם בעצמם.

אבא שאול אומר: גדולים - אכן קנו את עצמן, להיות בני חורין.

אבל עבדים קטנים, כל המחזיק בהן אפילו לאחר זמן זכה בהן, ומשתעבדים הם לו לעבדים. שהרי קטנים אינם בני זכיה, ואין להם יד לזכות בעצמם.

והשתא תיקשי לרבי יוחנן: וכי מי כתב גט שחרור לאלו? כלומר: משמע לגמרא דהא דקתני - בין לחכמים ובין לאבא שאול - "קנו עצמן בני חורין", היינו שיצאו לחירות לגמרי ומותרים בבת ישראל, והניחא למאן דאמר "המפקיר עבדו - יצא לחירות ואין צריך גט שחרור", אבל לרבי יוחנן, תיקשי!?

התוס' רא"ש מוסיפים גם דעה שלישית, רבנן, ומבארים גם את דעתם בנידון. רבנן סברי, דקטנים כבר זכו בהם שמים. (שזה בעצם שילוב, שמלכתחילה אין כל צורך לזכות בהם, עם היות והם קטנים, ואין להם יד לזכות בהם מצד עצמם, הרי מעשה הזכייה נפעל, גם ללא בעיה זו). וכאילו משמיים הקנו להם את הזכיה.

**מטרת התוס' לבאר כיצד עם היות ולא קיבלו גט שחרור - הרי הם משוחררים, ומבארים את שיטת שמואל (שפקעה עבדותם) ואבא שאול בקטנים (שלא נפעלה בהם העברת בעלות, מצד אי יכולת הקטן לזכות בעצמו)**

[התוס' מבארים את השיטות כדעת מי נאמר קנו עצמן בני חורין, וכפי שהוקשה לגמרא - וכי מי כתב גט שחרור לאלו? והרי מאחר ולא קיבלו גט שחרור, כיצד הינם מותרים בבת חורין. והתשובה, שאכן מצד אחד לא קיבלו, אבל גם אין צורך בכך - וזו כדעת שמואל "אלמא". שמאחר ואין להם אדון, הרי הופקע

אלא, בהכרח, שכך היא כונת הפסוק לומר: רק את העבד, שהוא "איש", הרי אף על פי שהוא גדול ובן דעת [ולא קטן], אתה מל אותו לעשותו לעבד כעני - אפילו בעל כרחו!

וכעת יש להביא את שיטתו של שמואל, בהבנת הפסוק, וממילא את הדין כאן לענייננו

ופרכינן: ואלא הכתיב "כל עבד איש - ומלתה אותו!" ומשמע בעל כרחו!

ההוא קרא, מיבעי ליה לכדשמואל.

דאמר שמואל: המפקיר עבדו - יצא לחירות, ואין צריך גט שחרור, אלא מכיון שפקעה בעלותו הממונית על העבד כשהפקיר אותו, פקע ממנו גם שם עבד, ואינו צריך עוד שטר שחרור -

והראיה מהכתוב, שנאמר "כל עבד איש מקנת כסף".

וכי בא הכתוב "עבד איש" לומר: עבד איש ולא עבד אשה?!

אלא, בא לומר: עבד שיש לו רשות לרבו עליו קרוי "עבד". ועבד שאין רשות לרבו עליו, וכגון שהפקירו - אין הוא קרוי עבד!

### בניד עם היות שהיתה זו רק הווה אמינא כי יש מחלוקת תנאים בדברי שמואל - בחר בדרך שונה

ולפני שנביא את הגמרא בנויר נדייש, שעם היות, שהגמרא מסיקה, שדברי שמואל אינם כמחלוקת תנאים, כפי שרצה להעמיד בתחילה, מכל מקום, מכיון שיש אפשרות לדחות כן, לא שייך להקשות מדברי שמואל. אלא בחר שאמימר דן לגבי רבי יוחנן. (וזה מתלבש עם מה שכתבנו לעיל, שזו קושיה מאוד דחוקה על שמואל).

לומדת המשנה: עבר העבד שקיבל על עצמו נזירות מכנגד פניו של אדונו, כלומר: ברח.

רבי מאיר אומר: לא ישתה העבד יין משום נזירותו.

רבי יוסי אומר: ישתה העבד יין; ובגמרא תתבאר מחלוקתם.

דנה הגמרא:

קא סלקא דעתין, שהמשנה עוסקת באופן שמחה האדון בעבדו, וברח העבד ונתייאש האדון ממנו, וכיון שנתייאש ממנו יצא העבד מרשותו; ואם כן לימא בדשמואל קמיפלגי:

דאמר שמואל:

המפקיר את עבדו או שברח ונתייאש ממנו, יצא העבד לחירות, ואינו צריך עוד גט שחרור מאדונו כדי להיות מותר בישראל -

רבי מאיר - הסובר: לא ישתה - אית ליה דשמואל, והיות ושוב אינו ברשות אדונו, הרי מחוייב הוא להשלים נזירותו, וכמו ששנינו לעיל במשנה: "יצא לחירות ומשלים נזירותו".

אבל רבי יוסי לית ליה דשמואל, ועדיין ברשות אדונו הוא, ולכן ישתה יין.

ודחינן: לא כאשר פירשת שמשנתנו עוסקת באפן שנתייאש הימנו, ואם כן בהכרח שרבי יוסי אינו סובר כשמואל; אלא:

### מקשים התוס', שלכאורה הקושיא של אמימר אינה רק לשיטת רבי יוחנן, כי אם גם לשיטת שמואל

לכאורה, יש מקום לשאול, לא רק על רבי יוחנן, אלא בוודאי שאף שמואל, הסובר שהעבד המופקר אפילו לגט שחרור אינו נדרש, וזה בסתירה לדברי אמימר, הסובר שאין לו תקנה.

עונים התוס', שמאחר ודברי שמואל נשנו בשתי הגמרות לא כדעת יחיד, הרי ניתן לומר, שאמימר לא בא לחלוק עליו, מאחר והוא לכתחילה סובר כדעת התנא השני. ורק החידוש הוא כיצד חולק אמימר על רבי יוחנן רבו. (אמנם ברור כי היה זמן רב לאחר רבי יוחנן, שהוא דור ראשון ל אמוראים בעוד אמימר היה בדור החמישי יחד עם רב אשי, אלא ביארו שכוונת התוס' שמאחר ואמימר מתרץ באופן שלא יהיה קשה מרבי יוחנן עליו, אם כן שמע מינה שאינו רוצה לחלוק עליו).

### יש לדייק לא רק מה הקושיא, אלא מהלשון שנאמרת, שזואים שלעתים זה רק דוחק בלבד

[יש לדייק היטב בלשונות הקושיה של תוספות. המבארים מדוע לא הקשתה הגמרא גם על שמואל, ולשונם "דהא לא קשיא ליה".

וביאר בספר ארים נסי: "ובזה ניחא דקאמר קשיא ולא תיובתא, משום דאיכא לומר דפליג אדרביה ואינה קושיא כל כך, רק דוחק בעלמא." ונאים הדברים לרב מאזוז, שהרי שיטת העיון התוניסאית, אף היא שיטת הדיוק.]

### ביבמות שמואל חלוק על רבי שמעון בן אלעזר בהבנת הגדר הנלמד מהביטוי "עבד איש .. ומלתה אותו"

לדרכנו יש לבאר לא רק את מהלך התוס', אלא לבאר כל מראה מקום המובא בו. והחידוש שבכלל המחלוקת אינה על גוף תוכן דרשתו של שמואל, אלא מאחר והוא לומד עניין אחר, מהמקור ממנו שמואל מביא את הכלל לגבי הפקרת העבד. הרי ממילא לא ילמד כמותו.

ביבמות מובא דיון מה למדים מהביטוי "עבד איש". ובה חלוק שמואל על תנא אחר.

רבי שמעון בן אלעזר לומד, כי ביפת תואר, אף על פי שלא קבלה עליה להתגייר, אם רוצה, הוא כופה אותה בעל כרחה, ומטבילה תחילה לשם שפחות.

שלדעתו יכול הוא להטבילה לשם שפחה כנענית בעל כרחה, אפילו שאינה מקבלת עליה מקצת מצות כאשה, והיא מתחייבת בהן בעל כרחה!

כי כל טבילות עבדים, לדעתו, הן נעשות בעל כרחן!

ובהמשך מבארים את מקור דבריו:

אמר רבא: מאי טעמא דרבי שמעון בן אלעזר?

משום דכתיב [שמות יב] "כל עבד איש מקנת כסף, ומלתה אותו!"

ויש לתמוה: וכי כונת הכתוב באמרו "עבד איש", היא לומר שרק את העבד של איש אתה חייב למול, ולא את העבד של אשה?

אמר רב אחא: כוותיה דרב פפי מסתברא, דהא רבי יהושע בן לוי נמי אמר הכי. דאמר רבי יהושע בן לוי: בית הכנסת מותר לעשותו בית המדרש.

ומסקינן: שמע מינה.

**מקום שמגדלין בו תורה לשיטת רבי יהושע בן לוי חשוב יותר, לא רק מצד הסברא, אלא שיש לזה גדר הלכתי למעשה**

התוספות בהחלט מבינים, כי ממש בהמשך הסוגיה במסכת מגילה מובאת דרשת בר קפרא. שאכן גם רבי יוחנן חלוק על כך. והדבר נאמר בצורה עקיפה, לגבי דיון מהו בית גדול. כלומר באיזה אופן יש יותר גדולה, תפילה או תורה. ומאחר ורבי יהושע בן לוי סובר שיעקר הגדולה אינה תפילה כי אם שמגדלין בו תורה, שלא רק שלומדים שם, אלא עקב כל הלימוד המשותף, התורה מתגדלת, ולכן אנו רואים כי זה טעמו, וכפי שהגמרא אכן מקשרת.

לגבי החורבן מובא הפסוק (מלכים ב כה, ט) וַיִּשְׂרֹף אֶת-בֵּית-ה' וְאֶת-בַּיִת הַמִּלְאָךְ וְאֶת כָּל-בְּתֵי יְרוּשָׁלַם וְאֶת-כָּל-בַּיִת גָּדוֹל שֶׁרָף בְּאֵשׁ: ודורש בר קפרא מהם כל ארבעת ההגדרות שיש בהם את המילה בית. ולגבי הבית גדול הוא מביא את מחלוקתם. רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי חד אמר: מקום שמגדלין בו תורה, וחד אמר: מקום שמגדלין בו תפלה. מאן דאמר תורה, דכתיב ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר. ומאן דאמר תפלה דכתיב ספרה נא... הגדלות אשר עשה אלישע. ואלישע דעבד - ברחמי הוא דעבד. תסתיים דרבי יהושע בן לוי הוא דאמר מקום שמגדלין בו תורה, דאמר רבי יהושע בן לוי: בית הכנסת מותר לעשותו בית מדרש, שמע מינה.

**תוספות זה מלמדנו כיצד להכריע בסוגיה, ולשונויות מדוייקות**

[תוספות זה מלמדנו כיצד לפסוק ולהכריע. שאכן זה הלימוד לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא. לשון התוספות מדוייקת במילות המפתח שבו. "דהלכה כרבי"ל לגבי רבי יוחנן, כדמוכח בפרק בתרא דמגילה (דף כז.), דאמר כוותיה דרב פפי מסתברא".

**אמנם לאחר שהבאנו את דברי הגמרא רואים כי עם היות שהתוספות נקטו בתחילה לשון מכריעה כדמוכח, ולאחר מכן רק לשון של סברא, מסתברא. הרי הגמרא מסכמת בלשון שמע מינה, שהיא הכרעה. (ואמנם יש פעמיים בסוגיה שמע מינה עם שתי משמעויות שונות. המשמעות הראשונה היא בגדרי ההלכה, שאכן כך יש להכריע. בעוד השמע מינה השני, הוא שאכן האחד שאמר בית שמגדלין בו תורה הוא רבי יהושע בן לוי).**

**מסיימים התוספות בשאלת אף על גב, שכבר ביארנו פעמים רבות, שלשון זה הוא שעם היות וקיים קושי, הרי מלכתחילה אינו מכריע, ורק צריכים לבאר זאת. "ואף על גב דר' יוחנן פליג עליה התם,**

**דייק מדר' יהושע בן לוי, דהלכה כרב פפי." והדיוק הוא הלשון הלכה, וכפי שאמרנו שבפרט שלאחר מכן**

דכולי עלמא אית להו דשמואל, ואם אכן נתייאש האדון ממנו, הרי זה כמי שנשתחרר בגט ואינה מועילה לו מחאת האדון שמחה בו -

אלא משנתנו עוסקת באופן שלא נתייאש הימנו, ונחלקו בדין העבד בשעת בריחתו עד שיחזור לאדונו;

**הטעם שלא הקשו על אמימר מדרבנן ומאבא שאול**

כעת התוספות עושים מהפך בכל המהלך. אם בתחילה שאלו מדוע לא שאלו והקשו לשיטת שמואל, ואז אמרו כי בעצם שמואל אינו דעה חותכת, אלא הוא חלק משתי דעות, הרי כאן הכל מתהפך, שמה שלא הקשו על אמימר הן מדרבנן והן מאבא שאול, הוא כי אנו מנצלים את התירוץ הקודם, ואומרים, כי בעצם נחלקו בדעת שמואל. ובמילים המודגשות ניתן לראות את מילות המפתח והמהלך. וכך אמימר יאמר, כי הוא אוחז בעד הדעה החלוקה על שמואל, ואילו הם, אינם דעה עצמאית, אלא הם יסברו כשיטת שמואל. ולא נותרה לגמרא להקשות על אמימר, אלא מדברי רבי יוחנן שהיה רבו, ולא רצה לחלוק עליו. (וכפי שהראינו שיש עוד מקומות למרות שלא היה רבו הישיר, הרי הוא אחז בשיטתו, ואעפ"כ מבנה הגמרא את הדעה שהוא ממשיך אותה כרבו.

**הלכה כאבא שאול -**

אומר ר"ת,

**דהלכה כרבי"ל לגבי רבי יוחנן,**

**כדמוכח בפרק בתרא דמגילה (דף כז.),**

**דאמר כוותיה דרב פפי מסתברא,**

דאמר ריב"ל,

**בית הכנסת מותר לעשותו בית המדרש,**

**ואף על גב דר' יוחנן פליג עליה התם,**

**דייק מדר' יהושע בן לוי,**

דהלכה כרב פפי.

**הגמרא לומדת כי ההכרעה במחלוקת בין אבא שאול לרבי יוחנן היא בשיטת אבא שאול**

אמר רבי יעקב בר אידי, אמר רבי יהושע בן לוי: הלכה כאבא שאול בעבדי גר שמת, שהגדולים קנו עצמן בני חורין, ואילו הקטנים, כל המחזיק בהן זכה בהן.

אלא שכל התוספות בא להוכיח, כי במקום אחר (מסכת מגילה) בו חלוק רבי יוחנן עם רבי יהושע בן לוי, ההכרעה הינה לטובת רבי יהושע בן לוי. וכמו שההכרעה שם היא כמותו, הרי גם כאן, מה שצייד אבא שאול, היא בעצם שהוא עצמו עומד כנגד רבי יוחנן כאן.

**המרת הגמרא במסכת מגילה, שאכן מבית כנסת ניתן לעשות בית המדרש**

הגמרא במסכת מגילה (כו, ב) מביאה:

אמר רב פפי משמיה דרבא: מבי כנישתא, למעבד בי רבנן [בית מדרש] - שרי.

אבל מבי רבנן, למעבד בי כנישתא - אסיר.

ורב פפא משמיה דרבא מתני איפכא, דלמעבד מבי כנישתא בי רבנן - אסור, ואילו למעבד מבי רבנן בי כנישתא - שרי.

שאל רבי יעקב בר אידי: מאי כללא? מתוך איזה ענין יש לי ללמוד מהי דעת רבי יהושע בן לוי בנידון זה?  
אמר ליה רבי זירא: סברתי שלמדת כן, מהא דאמר רבי יהושע בן לוי: אמרו לפני רבי:

אם אמר האדון: "נתייאשתי מפלוני עבדי" - מהו דינו של העבד? והיינו מפקיר עבדו, ש"יאוש" לשון הפקר הוא.  
אמר להם רבי: אומר אני: אין לו תקנה לישא אשה, אלא בשטר שחרור.

**הסברא הראשונה הוא שמאחר ויש היקש בין עבד לאשה, הרי יש לדמות גט אשה לגט עבד (שטר שחרור) (המשך השמועה מתבאר על פי הרשב"א)**

ואמר רבי יוחנן: מאי טעמא דרבי, שהצריכו גט שחרור כדי להתירו בבת ישראל? ואמאי לא אמרינן, כיון שזכה בעצמו, פקע ממנו שם עבד לגמרי!?

היינו משום דגמר בגזירה שוה "לה" "לה" מאשה. כלומר: הגזירה שוה מאשה המלמדת ששפחה ועבד יוצאים בשטר שחרור, לא לענין זה בלבד היא באה, אלא לגמרי הקישה התורה עבד לאשה, וללמד:

מה, כמו שאשה אינה יוצאת מבעלה, ואינה ניתרת להנשא, אלא בשטר כריתות ולא בהפקר; אף עבד נמי, אין משתחרר לגמרי אלא בשטר שחרור ולא בהפקר.  
ואסיק רבי זירא לדבריו:

וסברתי דקא דייקת מינה [שלמדת ממימרת רבי יהושע בן לוי בשם רבי יוחנן]: כיון שאמר רבי שלגמרי הקישה התורה עבד לאשה, אם כן יש ללמוד שיהיה דין העבד כאשה אף לענין זה:

מה אשה אין מיתת הבעל מתרת אלא איסורא דאשת איש, ולא דין ממונא, שהרי אינה ממונו של הבעל.  
אף עבד נמי, לא פקע במיתת האדון אלא אסורא בלבד, ולא קנין ממונא.

ואם כן מבואר כשיטת אבא שאול. שהרי לפי דעת חכמים אפילו עבד קטן שאין לו יד לזכות בעצמו, הרי הוא יוצא לחירות במיתת האדון, ובהכרח שהוא משום שלדעתם מפקעת מיתת האדון אף את קנין הממון, ומדברי רבי יהושע בן לוי משמו של רבי הרי מוכח לא כן.

**מצד שני, אם הדברים לא נאמרו במפורש, ניתן ללמוד דין אחר מאשה, שבמיתת הבעל, היא יוצאה מבעלה אף ללא שטר**

אמר ליה רבי יעקב לרבי זירא: ואי מכללא דדברי רבי יהושע בן לוי האמורים, למדתי שהוא סובר דהלכה כאבא שאול, מאי [ולו] יהא שאכן למדתי משם מה בכך, וכי מה קשיא לך על זה!?

אמר ענה ליה רבי זירא לרבי יעקב:

כי אם שמעת בפירוש מרבי יהושע בן לוי, דהלכה באבא שאול, הרי ניחא; אבל מההיא מימרא אין ראייה שפסק כן, אלא אדרבה, דוק מינה לאיך גיסא, שהלכה כחכמים, שאף עבד קטן הוקש לאשה, והרי הוא יוצא במיתת האדון.

חותכת הגמרא ומכריעה, שמע מינה, כלומר, כך [תכריע].

[דף לט עמוד ב]

## מה אשה איסורא ולא ממונא -

וא"ת, היאך עבד משתחרר בשטר לאבא שאול, אם לא יפקירנו תחלה, דמה אשה איסורא ולא ממונא, אף כו',

**וכי תימא דלשון הכתוב בשטר,**

כגון הרי את בן חורין, הרי את לעצמך,

**הוי לשון הפקר,**

אם כן לשמואל,

**למה לי שטרא, יפקירנו,**

ועוד,

**דאפי' על ידי הפקר,**

**היאך משתחרר קטן לאבא שאול.**

ואור"י,

דדוקא בקנין דמיתה דילפינן מאשה,

אמרי' איסורא ולא ממונא דומיא דאשה,

אבל שטר,

**שכתוב בהדיא בקרא,**

או חופשה לא ניתן לה (ויקרא יט),

משוחררת בשטר לחודיה,

**דמקרא מלא דיבר הכתוב,**

ועוד,

דאיתקש שטר לקנין כסף,

דכתיב (שם) והפדה לא נפדתה,

ועיקר קנין כסף מפקיע ממון,

כדאמר הכא נתייאשתי מפלוני עבדי,

**אין לו תקנה - אלא בשטר,**

אבל בכסף - לא,

**דפקע ליה כספיה מכי אפקריה.**

**הגמרא מביאה דיון של לימוד דיני שחרור של עבד, מגט של אשה**

בדף הקודם (לט, א) מביאה הגמרא דיון, לגבי השוואת שחרור אשה מבעלה, ולגבי עבד מאדונו.

אמר רבי יעקב בר אידי, אמר רבי יהושע בן לוי: הלכה כאבא שאול בעבדי גר שמת, שהגדולים קנו עצמן בני חורין, ואילו הקטנים, כל המחזיק בהן זכה בהן.

אמר שאל ליה רבי זירא לרבי יעקב בר אידי:

בפירוש שמיע לך [שמעת] מרבי יהושע בן לוי שפסק כן, או מכללא שמיע לך [או שמא מתוך דבריו שאמר במקום אחר למדת לענייננו?]

## בשעה שיש פסוק מפורש, שניתן לשחרר עבד בגט שחרור - הרי בכח השטר להפקיע הן את קניין הממון והן את קניין האיסור

התוס', בשם ר"י, כפי שביארנו, סוללים הבנה מחודשת. ההיקש הינה מידה שהתורה נדרשת בה, אך בשעה שיש פסוק מפורש, הוא הקובע. ומאחר ונכתב 'או חופשה לא ניתן לה', שמשמעותו שלא קיבלה שטר שחרור, משמע שאם כן היתה מקבלת שטר שחרור, הרי זה לבדו כן היה מספיק. ומאחר ויש פסוק מפורש, אין צורך ללמוד מאשה. אמנם קיים כן לימוד מאשה, אלא שאנו מצמצמים זאת רק למקרה של מיתת האדון ללא יורשים, שהמוות מפקיע רק את הצד האיסורי, בדוגמת מיתת הבעל לגבי אשה.

## הבנת גדרו של השטר, שהוא בעצם גם ממון, מבהירה שלא נדרשת פעולה נוספת

מצד שני, השטר עצמו הוקש לקניין כסף. וגם כאן זה מעבר לסתם היקש, אלא שיש לזה ממש כוח של פסוק מפורש 'והפדה - לא נפדתה', שמשמעותו שבהיותו גם קניין כסף, הרי הוא מפקיע בנוסף את צד הממון, שקיים בעבד.

מביאים התוספות לא רק את עצם הסברא, אלא גם הוכחה ממשית. ומדייק ר"י בדברי הגמרא בדעת רבי, נתייאשתי מפלוני עבדי - אין לו תקנה אלא בשטר. כי הצד הממוני, הכספי, כבר הוכרע ממה שהפקירו. אלא שעדיין לא פקע הצד האיסורי. אך לעומת זאת, קניין השטר מפקיע גם את החלק הממוני, ובכל העבדים, אף בלא שנדרשת פעולת הפקר, שכל עניינה הוא רק הצד הממוני.

## אמר להן לא עשה ולא כלום -

### פירש בקונט',

**משום** דדברי שכיב מרע ככתובין וכמסורין דמו,

### ליכא,

**שהרי לא צוה** כמוסר לבניו,

**להקנותה לעצמה** כמתנת שכיב מרע,

**אלא** בקנין זה **נתכוון לשחררה**.

### והרי הוא טעות,

**ולא שייך להזכיר כאן** מתנת שכיב מרע,

### דהויא ליה במקצת,

ולמצוה לקיים דברי המת,

איכא לדמויי אם היה כמוסר לבניו.

מאחר וסברו בשם רב נחמן מי אין הלכה כרבי שמעון,

אלא כרבי, הלומד שפדיון כסף הינו שטר שחרור,

מבקשים לבאר כיצד היה המעשה

אמר רמי בר חמא אמר רב נחמן: הלכה כרבי שמעון, שאין פדיון כסף גומר בעבד או בשפחה להפקיעם מידי איסור.

ורב יוסף בר חמא אמר בשם רבי יוחנן: אין הלכה כרבי שמעון, אלא הלכה כרבי, שפדיון כסף גומר הוא בעבד או בשפחה כשטר שחרור.

וכך נדרוש: מה אשה, בין גדולה ובין קטנה, יוצאת היא במיתת הבעל בלא גט -

אף עבד נמי, בין עבד גדול שיש לו יד לזכות בעצמו ואינו צריך אלא שחרור מקנין האיסור, ובין עבד קטן שאין לו יד לזכות בעצמו כלל, וצריך הוא שחרור כדי שלא יוכלו לזכות בו, הרי הם יוצאים במיתת האדון בלי שטר שחרור.

אמר ענה ליה רבי יעקב לרבי זירא על שאלתו, מהיכן למד כן: בפירוש שמיע לי מרבי יהושע בן לוי שאמר כן, ולא למדתי כן מכללא.

## מאחר והגט שחרור בדוגמת אשה משחרר רק את הצד האיסורי, כיצד העבד ישתחרר בשטר, לשיטת אבא שאול, ללא שהפקירו תחילה

מדייקים התוס', שהרי מצינו בעבד שני כוחות בשחרורו, הצד האיסורי, ולשם כך נדרש הגט שחרור, בדוגמת האשה, שלא מפקירים אותה, אלא נותנים לה גט כריתות, שהוא להפקיע את האיסור, בהיותה אשת איש. אולם בעבד יש גם צד ממוני, ומיתת האדון אינה מפקיעה צד זה, אלא להפקיע את הצד הממוני נדרש להפקירו. אלא לפי זה, נשאלת השאלה, בכיוון ההפוך, כיצד לשיטת אבא שאול, משתחרר העבד רק בשטר שחרור, והרי יש בו רק את ההפקעה האיסורית, ולכן לפי הקושיא, חשבו שנדרש להפקירו תחילה, על מנת להפקיע גם את הצד הממוני.

## בדוגמת סוללת קושיות, כן ניתן לשאול שאלה מורכבת, המכריחה אותנו לחשיבה מחודשת

[התוס' משתמש בשאלה הבנויה ממספר שלבים. ובכך כל שלב מוסיף קושי מצד אחר. וכפי שאמרנו, כי אם סוללת קושיות מכריחה ליצור הבנה מחודשת בכל הסוגיה. וממילא הקושיות יתורצו, בין אם הלימוד יהיה על אופן ההשוואה בין אשה לעבד, ובין אם תהיה הבנה מחודשת בגדרו של שטר השחרור לעבד.]

השאלה הראשונה היא "ואם תימא" דנה בצורך להפקיר תחילה את העבד, על מנת לסלק את הצד הממוני לשיטת אבא שאול.

אלא שעל כך גופא מוסיפים שאלה שניה ושואלים "וכי תימא דלשון הכתוב בשטר .. הוי לשון הפקר, נמצא כי כל מטרת השטר היא הפקר, הרי לכאורה די לנו בהפקר, ולא נזדקק כלל לשטר (לשיטת שמואל, שהפקרה מספקת אף ללא גט שחרור).

וגם זה עדיין אינו חלק, מאחר ויש להוסיף שאלה שלישית "ועוד, דאפילו על ידי הפקר, היאך משתחרר קטן לאבא שאול." שהרי מאחר ולקטן אין יד, אינו יכול לזכות בממון, ואפילו האחר מפקירו, הרי זו כפעולת סילוק ממוני מהבעלים, אך לכלל זכייה לקטן לא הגיעה, ונמצא שבקטן לעולם אין יכולת לשחררו, מצד קניין הממון שהוא משועבד לאדונו.]

להזכיר כאן מתנת שכיב מרע, דהויא ליה במקצת. כלומר, ההגדרה הינה שיש טעות בפירושו, ומבארים כי מתנת שכיב מרע עצמה היא חלוקה, בשעה שנותן את כל רכושו, ולמצב בו רק נותן חלקו. ויש לה הגדרה הלכתית שונה של "מתנת שכיב מרע במקצת".

ומתוך כך התוספות סוללים אפשרות אחרת, שכן היה ניתן לדמות, והוא מצד גדר הלכתי שלישי. של מצווה לקיים רצון המת. אלא שמכיוון שלא היה דבר באמירה, אלא במעשה קניין שגוי, שהוא עצמו עשה - לכן לשיטת רב נחמן לא הועיל קניינו.

**רש"י מבאר את שגיאת המקנה, שימאחר ובהרצונו לבצע קניין שחרור בעצמו, יצא מגדר דברי שכיב מרע ככתובין ומסורים**

ברור לנו, כי רב נחמן סובר כי תוצאת המעשה לא הועילה, שהרי אמר להם עוד בכפל לשון: לא עשה ולא כלום. אלא שהשאלה היא להבין את שיטתו, מדוע לא הועיל מעשהו. בתחילה מביאים התוספות את שיטת רש"י, כדרכם לחלוק, רק לאחר שמביאים את תמצית דבריו.

מצד אחד מסופר על שכיב מרע. בהיותו במצב זה, על מנת שלא תיטרף דעתו, נתנו תוקף לדיבורו, עד שהוא בגדר של פעולת קניין ממשית. עד שהגדירו זאת, שככתובין ומסורין דמו, כלומר, הקניין נפעל. אלא שרש"י מבאר, מדוע בכל זאת, אם כן, הקניין לא הועיל. ומבאר רש"י, כי מאחר ולא היתה כאן אמירה, וכאילו אומר לבניו, שזה רצונו, להקנותה לעצמה, ולשחררה. אלא הוא הלך בדרך עצמאית, שרצה על ידי קניין החליפין של הסודר לשחררה. ולכן לא ניתן לתת לקניין החליפין את הגדר של חיזוק דבריו, שהרי לא הלך מצד הדיבור. ומה שלא הועיל מעשהו, הוא בשל כשל בגוף מעשה החליפין, שזה כובעו שהוא קניין של מקנה, ובכך חליפין לא חל כאן, ודבריו כמסורין ונתונים - לא חלו כאן.

**התוספות שוללים את עצם ההשוואה למתנת שכיב מרע, מאחר ולא נתן את כל נכסיו**

מבארים התוס', כי עם היות וקיים גדר שדבריו של שכיב מרע ככתובים וקיימים, אלא שגדר זה הינו רק כאשר מוסר את כל רכושו. ומאחר וכאן דובר רק על השפחה עצמה, הרי בכלל לא היה ניתן להשוות זאת למתנת שכיב מרע, כי אם שזו הגדרה שונה, שנקראת מתנת שכיב מרע במקצת, בה לא ניתן להעניק את התוקף כאילו הדברים ככתובים וכמסורים.

אמנם, משלימים התוספות, שאכן כן היה ניתן ללכת מצד גדר של שכיב מרע, מצד שמצווה לקיים את רצון המת. כלומר, אין כאן פעולת הקנייה בבחינת מתנת שכיב מרע, אלא רק ציון הרצון. ומאחר והרי רב נחמן אמר שלא עשה ולא כלום, הרי השגיאה, שלא בחר בכוח הדיבור לספר מהו רצונו, וגם קניינו בחליפין היה שגוי, ולכן אכן לא השתחררה השפחה. כי נדרשת גם הבעת רצונו, וגם שיעביר וימסור את רצונו לבניו, על מנת שהם לאחר מותו יבצעו את שחרור השפחה.

אשכחיה [מצאן] רב נחמן בר יצחק לרבה בר שילת, דהוה קאי אפיתחא דבי תפלה [כשהיה עומד על פתח בית הכנסת]. אמר שאל לו רב נחמן בר יצחק לרבה בר שילת:

הלכה כרבי שמעון שאין כסף גומר בעבד ושפחה, או אין הלכה כרבי שמעון?

אמר ליה רבה בר שילת: אני אומר, אין הלכה כרבי שמעון. ורבנן דאתו ממחוזא [החכמים שבאו ממחוזא] נחלקו עלי, ואמרי, דאמר רבי זירא משמיה דרב נחמן: הלכה כרבי שמעון! והוסיף רבה בר שילת: וכי אתאי אנא לסורא [כאשר באתי לסורא], אשכחתיא לרבי חייא בר אבין, ואמרי [אמרת] ליה: אימא לי איזי [איפוא], גופא דעובדא - המעשה שממנו הוכיח רבי זירא שפסק רב נחמן הלכה כרבי שמעון שאין קניין כסף גומר בה - היכי הוה מעשה זה?

ואמר לי רבי חייא בר אבין: מעשה שהיה כך היה:

**ביאור המעשה, ומחלוקתם של רב נחמן ורבה בר שילת**  
דההיא אמתא, דהוה מרה שכיב מרע [שפחה כנענית היתה, שהיה אדונה שכיב מרע], ונטה למות, אתיא אותה אמה, ובכיא לקמיה [באה שפחתו ובכתה לפניו], ואמרה ליה:

הלא אתה נוטה למות, ואחר מותך אפול ליורשיך, ואמשיך להשתעבד להם! עד אימת תשתעבדי ותיזיל ההיא איתתא [על עצמה נתכונה ואמרה: עד מתי אשתעבד]!?

שקל האדון את כומתיה, ושדא בה [השליך לעברה את כובעו], ואמר לה:

זיל קני להא כומתא, וקני על ידי זה את נפשיך [קני כובע זה ועל ידו קני את עצמך]!

אתו לקמיה דרב נחמן, ושאלוהו: האם יצאה האמה לחירות במעשה זה, או לא?

אמר להו: לא עשה ולא כלום, שלא הועיל מעשה זה להוציאה לחירות.

ואסיק רבה בר שילת: מאן דחזא למעשה זה [הרואה מעשה זה] סבר:

ביון שהשליך לה את כובעו, זה הוא "קניין חליפין" שיש לו להועיל כמו קניין כסף, ומה שאמר רב נחמן "לא עשה ולא כלום" היינו שלא נפקע קניין האיסור, ומשום דהלכה כרבי שמעון שבקניין כסף אין נפקע האיסור, והוא הדין בקניין חליפין; ומכאן למדו שרב נחמן סובר הלכה כרבי שמעון.

ואני - רבה בר שילת - אומר: לא כן היא, ולעולם מודה רב נחמן דאין הלכה כרבי שמעון, ואף כסף וחליפין גומרים בה; ומה דאמר: "לא עשה ולא כלום", אין זה אלא משום שלא נעשה שם הקניין כהלכתו, דהרי הוה ליה אותו כובע כליו של מקנה, שהרי בכובעו של האדון נעשה -

ולכן לא קנתה היא כלל את עצמה, ומשום שאנו פוסקים הלכה כרב הסובר: חליפין בכליו של קונה הם נעשים, ונמצא שלא נעשה הקניין כהלכתו, ולפיכך לא קנתה ולא כלום.

**מאחר ולכל גדר הלכתי יש גדרים, הרי צריך לדייק במה ניתן לדמות ובמה לא**

[התוספות מביאים את פירוש רש"י, אך האופן בו הם חולקים עליו הינו חריף. "והרי הוא טעות, ולא שייך



ועוד אמרין,  
בנדרים בהשותפין (דף מח:),  
דסודרא קני - על מנת להקנות הוא.

**לשיטת רבה בר שילת, מה שרב נחמן הכריע כי מה  
שהשליך האדון את הכומתה שלו, לא פעל קניין, כי  
היה זה קניין של המקנה, ואילו חליפין צריכים להיות  
בקניין של הקונה**

הגמרא מספרת על מעשה בשפחה כנענית, שבאה לפני  
האדון שלה, שהיה שכיב מרע, ונטה למות, ובכתה לפניו,  
וכמקללת את עצמה בכתה, עד מתי תשתעבד אותה אשה?  
שהרי עם מותו תפול ליורשיו, ואמשיך להשתעבד להם. שקל  
האדון את כובעו, וזרק אליה ואמר, לכי קני כובע זה, ועל ידו  
קני את עצמך, כלומר שתצא לחורין. וכשבאו לפני רב נחמן,  
אמר שלא הואיל מעשהו כלל. אלא שהשומעים נחלקו בהבנת  
דבריו. הבנה אחת, שאכן היה בכך קניין חליפין מלא, אלא  
שגירעון אחר היה במעשה, שעם היות ומעשה זה הועיל מצד  
קניין הממון, הרי עדיין יש בה קניין איסור. ואז אם סובר רב  
נחמן כשיטת רבי שמעון, שקניין כסף אינו מפקיע את האיסור,  
לכן לא הואיל המעשה להוציאה לחירות.

מוסיף רבה בר שילת, שלא מצד חיסרון זה פסל רב נחמן  
את מעשה השחרור. אלא עצם קניין החליפין הוא שהיה בלתי  
ראוי, באשר השליך את כובעו שלו. וכלל נקוט בידינו, כי אנו  
פוסקים כרב, שקניין חליפין נעשה בכליו של הקונה, וכאן היה  
זה בכליו של המקנה.

**מדדיקים התוס' כי קניין חליפין שקול ממש בקניין כסף,  
ואם היה זה בכליו של קונה - אכן היתה משתחררת.**

מדדיקים התוס', כי מאחר ורבה בר שילת העמיד כי כל  
הבעיה בקניין היתה רק שהחליפין לא התבצע נכון, הרי אם  
אכן היתה האשה קונה בכלי שלה - אכן היא היתה  
משתחררת, והקניין של החליפין היה מועיל. מוכיחים התוס'  
שזאת גמרא מפורשת, שעבד כנעני נקנה בחליפין. שהברייתא  
מוסיפה תנא - אף בחליפין. ומבארים כי הטעם הוא כי חליפין  
דומה לכסף. ולכן בכל מקום בו הכסף קונה, חליפין גם קונה.  
אמנם יש לסייג זאת במקרה צדדי, כי מאחר וגנאי הוא לאשה  
להיקנות בחליפין, הרי היא לא מקנה את עצמה, כי זה מבייש  
אותה. (ואגב התוס' עקביים עם שיטתם בגמרא בתחילת  
קידושין, בה הוכיחו כי זה הטעם, שהאשה אינה נקנית  
בחליפין).

**הגמרא עצמה דייקה שבשטר מציינים כלי שראוי לקנות  
בו, וכל פעולת קניין הינה תמיד בכסף של הקונה, ולכן  
אף החליפין הוא מכלי שלו**

מדדיקים התוס', שיש כאן הכרעה כשיטת רב במחלוקתו  
עם לוי. ומדייקים התוס' כי גם הגמרא במסכת בבא מציעא  
למדה, שבשטר מדדיקים וכותבים בכלי שכשר לקנות. כי  
פעולת הקניה הינה שהקונה משלם כסף, וכדוגמת כן, גם  
פעולת החליפין נזקקת להיות בכליו של קונה, וכדעת רב.  
ומדייקים שהגמרא בכוונה בחרה במילה החריפה, לאפוקי  
מדעת לוי.

## משום דהוה ליה כליו של מקנה -

**אבל אם היה כליו של קונה,**

**היתה קונה עצמה בחליפין,**

דתני' בהדיא בפ"ק דקידושין (דף כב:),

דעבד כנעני - נקנה בחליפין,

משום דחליפין דמו לכסף,

וכל היכא דכסף קני,

חליפין - נמי קני,

**לבר מאשה,**

משום דבפחות משהו פרוטה,

**לא מקניא נפשה,**

כדאמר בריש קדושין (דף ג.ג.),

**ומכאן יש להוכיח,**

דהלכה כרב,

דאמר בכליו של קונה בפרק הזהב (ב"מ מז:),

ועוד אמרין התם,

במנא דכשר למקנייה ביה,

לאפוקי מדלוי,

**ולא דמי,**

להא דאמר בפרק המגרש (לקמן פה:),

דאתקין רב מיומא דנן ולעלם

[דף מ עמוד א],

לאפוקי מר' יוסי,

דאמר זמנו של שטר מוכיח עליו,

אף על גב דרב גופיה,

פסיק כוותיה בפרק מי שאחזו,

דהתם לשופרא דשטרא אתקין,

**אבל הכא,**

למאן דאמר בכליו של מקנה,

**לא מהני בכליו של קונה.**

**ובקונטרס פירש** בהזהב (ב"מ מז:),

**דלוי דאמר** בכליו של מקנה,

**כל שכן בכליו של קונה,**

**ואין נראה,**

**כיון** דאמר דגואל נתן לבעו,

**לא מהני, אלא בענין זה,**

כמו לרב נחמן,

דאמר פירי - **לא עבדי חליפין,**

**משום דבעינן דומיא דנעלו,**

ולא אמרין,

דהואיל דכלי שוה פרוטה קני,

כל שכן פירות שוים אלף זוז,

דאיכא הנאה שפי דגמר ומקני,

רק על הצד שהוא ימות, ואמר הרי זה גיטך אם אני ימות, אף על פי שמשמע שהגט יחול רק לאחר שימות, והרי אי אפשר ליתן גט לאחר מיתה, מכל מקום סובר רבי יוסי שלא צריך לכתוב שהגט יחול מהיום, כיון שזמנו של שטר מוכיח עליו שכוונתו לגרשה מהיום ולאחר מותו.

### לשיטת רש"י, לוי הלומד בכליו של מקנה, כל שכן שגם בכליו של קונה כרב, והתוס' שוללים זאת

כלומר, אכן אנו עושים לחומרא כשיטת רב, אבל הלכה כשיטת לוי, שניתן לבצע חליפין גם בשיטת לוי, בכליו של מקנה. צוללים התוס' להבין את מקור הדין של חליפין, והוא מבוועז. וכפי שאכן הגמרא דנה על כך.

אגב הנידון אם חליפין בכליו של קונה או בכליו של מקנה, שנחלקו בה התנאים, כדלקמן, מביאה הגמרא בשלימות את הברייתא המפרשת את כל המקרא העוסק בקנין חליפין.

נאמר במגילת רות [ד ז]: וזאת לפנינו בישראל, על הגאולה, ועל התמורה, לקיים כל דבר, שלף איש נעלו ונתן לרעהו.

"גאולה" שאמר הכתוב זו מכירה, שמכר לו מכירה גמורה בדמים, ועדיין לא קיבל המוכר את דמי המקח, ולא משך הלוקח, ובאים הם לקיים דברי מכירתן על ידי קנין.

ומנין ש"גאולה" לשון מכירה היא? שהרי כן הוא אומר [ויקרא כו לב לג]: "וכל מעשר בקר וצאן, כל אשר יעבור תחת השבט, העשירי יהיה קודש לה". לא יבקר בין טוב לרע, ולא ימירנו, ואם המר ימירנו, והיה הוא ותמורתו יהיה קודש, לא יגאל".

ומה שאמר הכתוב: "לא יגאל" רצונו לומר: לא ימכר, כמו שלמדנו "גזירה שוה": "לא יגאל" במעשר בהמה מ"ולא יגאל" בחרמים, שאסור למוכרן.

"תמורה" שאמר הכתוב, זו חליפין, שמחליף כלי זה בחפץ שכנגדו.

ומנין ש"תמורה" לשון חליפין היא. שהרי כן הוא אומר [ויקרא כו ט - י]: "ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לה, כל אשר יתן ממנו לה יהיה קודש. לא יחליפנו ולא ימיר אותו, טוב ברע או רע בטוב, ואם המר ימיר בהמה בבהמה, והיה הוא ותמורתו יהיה קודש".

"לקיים כל דבר, שלף איש נעלו ונתן לרעהו". מי נתן למי את הנעל?

חכמים אומרים: בועז, שקנה את רות ואת השדה, נתן לגואל.

ורבי יהודה אומר: הגואל, שהקנה, נתן לבועז את הנעל. הרי, שדברי רב האומר שבכליו של קונה, הם כדעת תנא קמא, שאמר: בועז - הקונה, נתן את נעלו לגואל - המקנה. ודברי לוי האומר שבכליו של מקנה, הם כדעת רבי יהודה, שאמר: הגואל - המקנה, נתן את נעלו לבועז - הקונה.

הרי רואים אנו בהמשך הגמרא, כי קניין סודר, חייב להתבצע רק באופן זה. כפי שאכן רב נחמן למד, שכן לא ניתן לעשות זאת עם פירות, ואנו נדרשים דבר הדומה לתכונת הנעל. ואין אנו מרחיבים ואומרים, כי עם היות שכלי השווה פרוטה כנעל קונה, כל שכן פירות שיש בהם שווי של אלף

### אין להקשות, כי המילה לאפוקי אינה מכריעה את הדין, אלא זה רק מלכתחילה כדעה המסויימת

[הקטע הבא בתוספות ראוי להראות בו את שיטת לימודם של התוס'. יסוד ראשון הוא לדייק במילות הגמרא, שאינם רק פירוש, אלא הם פעמים רבות מילות מפתח. אחת מהמלים הללו היא מילת לאפוקי. רבים נוטים לתרגם את מילות הגמרא, מבלי שהם מבינים כי יש משמעות רצינית למילה זו. אין זה רק להוציא או לשלול, כי אם לאפוקי, היא ממש לחלוק. אלא שמכיוון שהתוס' הינם פרשן השוואתי, הרי הם מיד מביאים מקרה מגמרא אחרת, בו אנו רואים, כי עם היות ומשתמשים במילה לאפוקי, הרי אין אנו שוללים לחלוטין את השיטה השנייה.]

וכאן מתגלה גדר החילוק, בו אנו מבהירים, כי יש כאן אמנם שימוש באותה המילה, "לאפוקי", אלא שאין להשוות.

[אגב בגמרא כאשר מביאים שני מקרים, שממבט ראשון נראים דומים, אלא שהם חלוקים לחלוטין בדיניהם, ואז מזדעקת הגמרא ומקשה "הכי השתא", כיצד עולה בדעתך להשוות שני עניינים כה שונים. ועם היות שמביאים התוס' בעצמם מקרה, שלכאורה ניתן להקשות ממנו על דבריהם, הרי זה רק נועד להראות עד כמה מדובר בשני מקרים שונים בתכלית.

אכן רבי יוסי למד כי זמנו של שטר מוכיח עליו, ואכן רב פסק כמותו, עם היות שיש לו שיטה שונה, שהתקין לכתוב מים זה ולעולם. וגם שם הלשון הוא לאפוקי מרבי יוסי. ומדייקים התוס', כי הכוונה אינה בחינת שחור לבן כן ולא, כלומר, שלילת שיטתו של רבי יוסי. אלא שאכן, ההלכה היא כרבי יוסי, ואילו רב הוסיף תקנה, בבחינת הידור, ומילת המפתח בתוס' הינה "לשופרא דשטרא".

אמנם כאן בסוגייתנו, ההלכה היא רק כרב, ולא כליו. כי לשיטת לוי, הסובר כי החליפין הינם בכליו של מקנה, לא יועיל כלל שהחליפין יתבצעו בשיטת רב, בכליו של קונה. ולכן כאשר מובאת שיטת רב ולאפוקי מלוי, שם זה בא לשלול לחלוטין, בבחינת שחור ולבן, כן ולא, משהו חותך, ולא רק הידור ולרווחא דמילתא.]

### שיטת רבי יוסי הוא בהקשר לגט של שכיב מרע, ולכן רב בחר אחרת

דאתקין רבא בגיטי, שרבא תיקן לסופרים לכתוב בגט: איך פלניא בר פלניא, שמו של המגרש ושם אביו, פטר ותריך ומגרש ית פלוניא אינתתיה, את פלוניא שהיא אשתו, דהות אינתתיה מן קדם דנא, שהיתה אשתו מזמן, ומגרשה מיומא דנן ולעלם, מיום זה ואילך. ומבארת הגמרא בהמשך, שלא הוצרך רבא לתקן אלא את הדברים שיש בהם דבר חידוש - כי מה שתיקן רבא לכתוב מיומא דנן, בא לאפוקי להוציא מדרכי יוסי דאמר לגבי שכיב מרע, שרוצה לגרש את אשתו

מגיעים למסקנה שונה. וכאן החילוק אינו בגוף הדין, כי אם בטעמו. ומילות המפתח הינן "השתא סלקא דעתך, משום". והמעניין כי גם בהמשך "לבסוף מסיק" מופיע משום, שהרי הדיון הוא על הסיבה לדין זה. ויש לציין כי החילוק הוא בראייה ממונית (כתירוץ הראשון) או איסורית (כתירוץ השני).

עניין מהותי שניתן ללמוד מתוספות זה, הוא על איזה קטע פותח הדיבור המתחיל. מאחר והגמרא עצמה העמידה זאת בשני אופנים, והדיבור המתחיל הוא על הקטע הראשון, כדי לבאר, מה בעצם החילוק בין שני הדברים. התוספות הינו פרשן על הדף. ולכן חשוב לדעת באיזה חלק של הגמרא כעת הוא דן. ולכן מילת המפתח הינה "השתא", בניגוד למסקנת הגמרא. וזה השילוב המעניין של התוספות, כי בו זמנית הם מכירים היטב את כל מהלך הסוגיה, ומצד שני, הם מבארים מה בדיוק בשלב זה נאמר, ובניגוד למסקנה.

**האדון היה מונע את הנישואין לבת חורין, שנעשים בפניו, כי הוא מפסיד את עבדו**

הסברא הראשונית, לדין של עבד שנשא בת חורין בפני רבו שיצא לחירות הינה ממונית. והיא מוצגת בסגנון לימוד על דרך השלילה. שאכן לו יצויר שהעבד לא יצא לחירות, מכיוון שהאדון לא שחררו, הרי היה מוחה בו, כי שאר האנשים שאינם יודעים האם הוא משוחרר או לא, מעצמם יאמרו כי הוא משוחרר. ולכן הדגש הוא בפני רבו, כי אז קיימת יכולתו של האדון למנוע את הנישואין, שהרי העבד מוזק לו בנישואין אלו, שלאחר שיצא עליו קול של שחרור, יכריחו את האדון לשחררו.

**במסקנה, האדון עצמו משיאו אשה, ולא יגרום לעבדו איסור, ובוודאי ששחררו**

המסקנה היא, שבפני רבו אינו רק שהאדון רואה את הנישואין ושותק, כי אם שהוא עצמו מבצע את פעולת הנישואין. ולכן לא היה עושה איסור לעבדו להשיאו בת חורין, אלמלא שחררו תחילה.

### כשרבו הניח לו תפילין -

**ולא משום דלא מיעביד ליה איסורא,**

**דמברך עליהן ואיכא ברכה לבטלה,**

**דהא סוכה לולב ושופר,**

**וכמה מצות עשה שהנשים מברכות,**

**אלא משום דאין עבדים רגילים בתפילין,**

**ואי לאו דשחרריה,**

**לא הוה מנח ליה.**

**יש להבין האופן בו שטר אידוסיין לשפחתו הכנענית פועל קידושיין**

הכותב שטר אירוסיין לשפחתו הכנענית, וקידשה בו:

רבי מאיר אומר: הרי היא מקודשת! משום שודאי כבר שיחררה, ונעשתה ראויה לקידושיין, שאם לא כן, לא היה מקדשה.

זו והנאה מרובה יותר, שיוכל להקנות. אלא הדבר חייב להיות כמו שבעו קיבל קניין על ידי שהגואל, שהקנה, הוא שנתן את הנעל. ובוודאי שלא יכול להיות שניהם, כפי שרש"י מצי"ע.

**ראייה נוספת רב, שכל קניין הסודר, שמקבל מהקונה, אינו נועד כקניית שווה ערך, אלא הוא מקבל זאת רק למטרת הקניה**

דהא כשקונים בקנין חליפין, ונותן הקונה למקנה סודרא [סודר], כדי שיקנה לו המקנה תמורת הסודר קרקע - קני על מנת להקנות הוא, שהרי הקנה לו את הסודר רק על מנת שיקנה לו את הקרקע, ולא לשום צורך אחר! מעשה מכירה נוצר רק כאשר יש גמירות דעת עם קניין. ובניגוד לקניית חפץ כנגד תשלום, שהוא קניין הכסף הידוע, הרי כאן זה מעשה קניין, שהוא מוכיח, שכעת יש העברת בעלות. והקונה נותן זאת למקנה, רק על מנת שיוכיח כי הוא אכן מקנה לו את הדבר שנדרש להקנותו. כאן אין גדר של שווי, אלא כעין פעולה סמלית, הבאה לציין שיש כאן מצב של אל חזור, וכדוגמת גמירות דעת, אלא שהיא צריכה לעבור מרמה של מחשבה וכוונה, לעולם המעשה.

### עבד שנשא בת חורין בפני רבו יצא לחירות -

**השתא ס"ד,**

**משום דאי לאו דשחרריה,**

**לא הוה שביק למינסב בת חורין,**

**שלא יצא עליו קול של שחרור ויפסיד עבדו.**

**ולבסוף מסיק,**

**בשרבו השיאו אשה,**

**משום - דלא מעביד ליה איסורא.**

**מאחר והעבד נשא בת חורין, בעוד רבו רואה זאת - סימן שיצא לחירות**

הגמרא מבארת את הדין של עבד שנשא בת חורין בפני רבו.

אמר רבי זירא, אמר רבי חנינא, אמר רב אשי, אמר רבי: עבד שנשא את בת חורין - שהיא אסורה לעבד - בפני רבו, יצא העבד לחירות! כי ודאי שחררו האדון, שאם לא כן, לא היה מניחו לישא בת חורין האסורה לו.

**אמנם במהלך הסוגיה, הגמרא לאחד כל הקושיות מגיעה לציור שונה, רבו ממש השיא את העבד**

הכא נמי - בדברי רבי - כגון שרבו עצמו השיאו לעבדו אשה בת חורין. ובאופן זה, אף חכמים מודים שהדבר מוכיח ששחררו, שאם לא כן, לא היה מביא עליו בידים איסור עבד בבת ישראל.

**הווה אמינא אינה פידוש שהדברים אינם נמונים, אלא לאחר מחשבה ניתן למצוא טעם אחר**

[תוספות זה הינו אמנם מתוס' הרא"ש, אך במהדורת עוז והדר, ביארו כי כבר בכתב יד היה קיים תוספות זה. הלימוד בנוי על מחשבה ראשונה, אלא שלעתים

שלשה פסוקים בתורה בבית הכנסת בפני רבו - על אף שכל הדברים הללו מנהג בן חורין הם, וכשנוהג בן בפני רבו, נראים הדברים ששחררו - בכל זאת, הרי זה לא יצא לחירות.

קתני מיהת: "הניח תפילין לפני רבו, לא יצא לחירות", וקשיא לרבי יהושע בן לוי?!

אמר תירץ רבה בר רב שילא: הא דאמר רבי יהושע בן לוי "יצא לחירות", היינו כשרבו הניח לו תפילין בידים; כי באופן זה ודאי מוכח ששחררו, ואינו דומה לעבד שהניח בעצמו תפילין, וראה רבו ושתק.

### התוספות סוללים הבנה שונה לגמרי לגבי ההוכחה שהנחת תפילין על ידי עבד מעידה כי הוא משוחרר

[מאחר והגמרא דיברה קודם על פעולה, שרבו משיא את עבדו בבת חורין, הרי מאליה עולה ההשוואה, שמאחר ועבד אינו במצוות, הרי בשעה שמברך עליהם נפעל איסור של ברכה לבטלה. אולם, ידועה שיטת רבינו תם, שנשים יכולות ליזום, ולקיים מצוות עשה שהזמן גרמא, עם היות ואינן מחוייבות. הקיום הוא אפילו כולל האפשרות לברך על לולב לדוגמא.

ומתוך קושי זה, סוללים התוספות הבנה חדשה לגמרי. מה שמניח לעבד תפילין וגורם להוכיח כי הוא משוחרר, אינו מצד האיסור בברכה, אלא שאין רגילות כלל לעבדים להניח תפילין. (פרט לכך שבהנחת התפילין, מכיוון שאין זה מקובל שעבד מניח, הרי הוא גם גורם להפסד ממזוני, שיאמרו שוודאי שחררו).

ומילות המפתח הן "ולא משום .. אלא משום". בכל מקום בו נאמר ולא ולאחר מכן אלא, הרי בהכרח שהטעם הראשון ממש נדחה. וכשיטת רבינו תם הידועה.]

### אותו העבד אין לו תקנה -

#### פירוש,

לא בבת חורין ולא בשפחה, כדפירש בקונטרס לעיל.

#### ואין נראה.

מדאמר לעיל (דף לח.),

עבד שברח מבית האסורין כו', ולא עוד אלא שכופין את רבו, ועושה אותו בן חורין,

#### ומאי קא משמע לן,

#### פשיטא דכופין אותו,

כיון דאסור בשפחה ובבת חורין, כמו חציו עבד וחציו בן חורין.

וכן הא דאמר בירושלמי,

דהיכא דאמר שחררו,

#### כופין את היורשים,

משום מצוה לקיים דברי המת,

תיפוק ליה משום דאסור בשפחה ובבת חורין.

וחכמים אומרים: אינה מקודשת.

והוא הדין - לדעת חכמים - בעבד שנשא בת חורין לפני רבו, שאין שום ראייה משתיקת רבו על שחרורו, ודלא כרבי.

### יש הבדל האם העבד הניח לעצמו תפילין, אלא שהיה זה בפני רבו, או שרבו הוא שהניח לו תפילין

ודוחה הגמרא שאין דברי רבי שנויים במחלוקת התנאים הנוכרת, ומשום שדברי רבי אינם עוסקים בעבד שנשא בת חורין בפני רבו וכדמשמע בפשוטו, אלא כעין דאמר רבה בר רב שילא להלן, שיוצא העבד לחירות כשרבו עצמו הניח לו תפילין -

הכא נמי - בדברי רבי - כגון שרבו עצמו השיאו לעבדו אשה בת חורין. ובאופן זה, אף חכמים מודים שהדבר מוכיח ששחררו, שאם לא כן, לא היה מביא עליו בידים איסור עבד בבת ישראל.

ותמהינן: הלא ודאי חלוקים חכמים אף בזה, שהרי לדעתם אף אם הוא עצמו מקדש את שפחתו, אין בזה משום הוכחה ששיחררה -

ומי איכא מידי, דלעבדיה לא מיעבד ליה איסורא, ואיהו עצמו עבד איסורא [היתכן שאין אדם עושה איסור לעבדו ומשיאו בת חורין, ואילו הוא עצמו עובר איסור ונושא שפחה?!] והלא קל וחומר הוא, אם את עבדו לא יביא לידי איסור, כל שכן שאת עצמו לא יביא לידי איסור.

### מחלוקת התנאים, האם אותו שטר יכול לשמש הן כגט שחרור, והן לקידושין

אלא אמר רב נחמן בר יצחק לבאר באופן אחר, שאין דברי רבי תלויים במחלוקת התנאים, כי הכא - במחלוקת רבי מאיר וחכמים - במאי עסקינן:

דאמר לה: טלי שטר זה, וצאי בו לחירות, וגם התקדשי בו; ואם כן אין סתירה מדברי חכמים לרבי, כי באופן זה אין להוכיח ממעשיו שכבר שחררה תחילה, שהרי אנו רואים שהוא רוצה לשחררה עכשיו בשטר זה; ואף לרבי מאיר אין הטעם משום שבהכרח שחררה, אלא ביאור מחלוקתם הוא:

רבי מאיר סבר: יכול שטר הקידושין עצמו לשמש אף כשטר שחרור, לפי שיש בלשון הזה של "הרי את מקודשת", גם לשון שחרור! ומשמעותו, תהיי על ידי השטר ראויה לקידושין, כלומר בת חורין, וגם התקדשי בו.

ורבנן סברי: אין בלשון הזה לשון שחרור! שאין זה אלא שטר קידושין, ואינו יכול לשמש אף לשחרור.

### יש להבין את הטעם שעבד המניח תפילין בפני רבו יצא לחירות, ובאיזה ציור זה התרחש

אמר רבי יהושע בן לוי:

עבד שהניח תפילין בפני רבו, יצא לחירות, לפי שאין דרך העבד להניח תפילין שאינו חייב בהם, וכשהוא מניח, הרי הוא נוהג מנהג ישראל בן חורין, ולא היה רבו מניחו לנהוג כן, אלא אם כן אכן שחררו, ובן חורין הוא.

מיתיבי לרבי יהושע בן לוי מהא דתניא:

לוה הימנו [מהעבד] רבו הלואה, או שעשאו רבו אפוטרופוס על נכסיו, או שהניח העבד תפילין בפני רבו, או שקרא העבד

כי אף שקנין העבדות הממוני פקע מאליו, עדיין יש בו קנין איסור של עבדות, ואסור הוא בבת ישראל, עד שיכתוב לו רבו גט, ויתירו.

**סוללת קושיות יכולה אף להיות שלוש ראיות בעניין אחד, מה שמכריח למצוא הבנה מחודשת**

[אחד הכללים הידועים שמול סדרת שאלות, אם אתה יכול לתרץ בתירוץ אחד, הרי זה מעיד שיש לתירוץ זה כוח רב. ונראה לי כאן התוספות מערימים אמנם שאלה אחת, אלא שהיא משלושה מקומות ועניינים משלימים, מה שמכתיב הסתכלות חדשה בסוגיה.

כדרכם פותחים התוס' מהביאור הראשוני (של רש"י) שהעבד שהופקר ואין לו גט שחרור, אסור הן בבת חורין והן בשפחה. פירוש אותו הם באים לשלול. "פירוש .. ואין נראה". ואז הם מביאים שלושה מקרים.

המקרה הראשון: עבד שברח מבית האסורים, שיש פליאה על הצורך ללמוד לשחררו. "ומאי קא משמע לן, פשיטא דכופין אותו". שהרי יש את הדין של חציו עבד וחציו בן חורין, שחובה לשחררו, על מנת שישא אשה כלשהי.

המקרה השני: מהירושלמי שאמר שחררו, וגם כאן המחלוקת הוא על הטעם. "כופין את היורשים, משום מצוה לקיים דברי המת, תיפוק ליה משום דאסור בשפחה ובבת חורין". כלומר, חזרנו שחייבים שיהיה יכול לשאת.

המקרה השלישי: מכריותות, לגבי מעוכב תרומה "ומסתברא כיון דאוכל בתרומה, דשרי נמי בשפחה."

ואז סוללים את ההבנה המחודשת כהרגלת במילת המפתח "ולכך נראה". ותמיד ההבנה המחודשת יוצקת הבנה חדשה, אכן "אין לו תקנה" אלא שכעת יוצרים אוקימתא שזה מדובר רק "בבת חורין קאמר, אבל בשפחה - שרי."]

**ראיה שניה מהירושלמי משחררים את העבד רק מצד מצווה לקיים דברי המת, כלומר, לא קיימת כל מניעה להשאירו, ואם היה אסור גם בשפחה וגם בבת חורין - זה לבד סיבה מספקת ומחייבת לשחררו**

כאשר לפני מותו מצווה האדון לשחרר את עבדו, הרי ברור שהוא משוחרר. אלא שהתוספות מדייקים מה הטעם שהירושלמי מביא שאכן חובה לשחררו. והטעם הוא משום המצווה לקיים את דברי המת. ואם באמת היה כאן מצב, בו קיים גדר של איסור, שלא ניתן להשהותו ללא שיוכל להתחתן, הרי היה על הירושלמי לציין, כי עצם היותו אסור הן בשפחה והן בבת חורין, היא הסיבה האמיתית לשחררו, ולא דברי המת. ומאחר ואין אנו אומרים כן, מוכח, שאלמלא דברי המת - אכן היו ממשיכים להשתעבד בעבד. ולפי הבנת התוס' שאכן העבד רק אסור בבת חורין, יובנו הדברים.

ובפ' בתרא דכריתות (דף כד:), אמרין דסבר ת"ק דרשב"ג, המפקיר עבדו יצא לחירות וצריך גט שחרור, ומעוכב גט שחרור אוכל בתרומה, **ומסתברא** כיון דאוכל בתרומה, **דשרי נמי בשפחה.**

**ולכך נראה,**  
**דאין לו תקנה** בבת חורין **קאמר,**  
**אבל** בשפחה - **שרי.**

**מדייקת הגמרא בשם אמימר, כי לאחר הפקר העבד, אין לו תקנה, ולא ניתן לשחררו**

אמר אמימר:

המפקיר את עבדו, אותו עבד יצא לחירות וצריך הוא שטר שחרור, כדי להפקיע ממנו את קנין האיסור, ואין לו תקנה, ואפילו אם יתן לו שטר שחרור.

ומפרשין: מאי טעמא, אין לו תקנה על ידי שיתן לו שטר שחרור?

משום דגופיה דעבד [קנין הממון שבו] כבר לא קני ליה לרבו מאחר שהפקירו, ורק קנין איסורא הוא דאיכא ליה גביה.

ואיסורא גרידא לא מצי האדון מקני ליה לעבד.

**התוס' בנקודת המוצא, למדים שהמשמעות של אין לו תקנה, שאינו יכול לשאת לא בת חורין ולא בשפחה**

מדייקים התוס', שהמשמעות שאין לו תקנה, אינה קשורה לשאלה האם כעת הוא משוחרר או לא, אלא לגבי יכולתו לשאת אשה. והפירוש של ללא תקנה, שאינו יכול לשאת לא בת חורין ולא בשפחה. וכאילו אנו אומרים שלכלל להיות בן חורין - לא הגיע, אך מכלל עבד כן יצא. ולכן המשמעות שמאחר ויש חובה לשאת אשה, אותו עבד אין לו אפשרות לקיים זאת. ואומרים זאת בשם רש"י לעיל.

**התוס' שוללים מסקנת ביניים זו, ומביאים מקרה נוסף בו מציאות שאינו יכול לשאת אשה מופין את רבו לשחררו, עם היותו כבר בן חורין**

התוספות שוללים פירוש זה. ומביאים שלא רק במי שחציו עבד וחציו בן חורין, שמחייבים את רבו לשחררו, על מנת שיוכל לשאת אשה, אלא גם בעבד שברח מבית האסורין, לא מסתפקים שהוא בן חורין, אלא מחייבים את רבו הראשון לשחררו על מנת שיוכל לשאת אשה, בבת ישראל. ויש להבין מדוע שנו לנו מקרה זה בנוסף, וכפי שיתבאר בהמשך.

מדובר בגמרא לעיל (לח, א). אמר רב שמן בר אבא, אמר רבי יוחנן:

עבד כנעני של ישראל [שנשבה על ידי גויים] שנתיימש רבו הימנו, וברח מבית האסורים של השובים, יצא לחירות! ושוב אין יכול רבו הראשון להשתעבד בו.

ולא עוד, אלא שכופין את רבו הראשון לשחררו מקניין האיסור שיש לו בו, וכותב לו גט שחרור להתירו בבת ישראל!

שהשווינו שני מצבים שדינם שווה, בעניין זה שהעבד יצא לחירות.

שלב שלישי, לאחר ההשוואה, כאן מגיעה מכת המחץ, ומילת המפתח היא "ולא עוד", סימן שרואים בבירור את הקושי שיש סתירה. לשיטתנו הבעלים אינם יכולים לתת גט שחרור, מאחר ופקע מהם הצד הממוני, אפילו שזה היה ביוזמתם, ואילו כאן, טמנם העבד לקח לעצמו את המצב בו הוא יצא לחירות, אבל כאן ממש כן כופם את רבו ליתן לו גט שחרור, ולהתירו, ואין אנו אומרים, כי אין ביכולתו לעשות זאת.

שלב רביעי, הוא לאחר שנוצרה כאן סתירה ברורה, מה שמכריח אותנו ללמוד אחרת, ואכן מוצגת פתיחה למסקנה הפוכה, מנקודת המוצא "אלמא", ואם פתחנו באין לו תקנה, הרי לא סתם היתה זו שאלה עם תימהו רבתי, אלא אכן "יש לו תקנה".

**על מנת ליצור את הסתירה נדרשת ההשוואה, מקרה נוסף, בו העבד יוצא לחירות**

אמר רב שמן בר אבא, אמר רבי יוחנן:

עבד כנעני של ישראל [שנשבה על ידי גויים] שנתייאר רבו הימנו, וברח מבית האסורים של השוברים, יצא לחירות! ושוב אין יכול רבו הראשון להשתעבד בו. ואם כן, אין לנו הבדל האם ההפקר היה יזום, או שהעבד הוא זה שברח, שהרי בשני המקרים יש כאן יציאה לחירות מחד, עם בעיה של איסור מאידך.

**החידוש הוא שכאן הדין הברור, שחייבו ואפשרו לאדון, עם היות וכבר אין לו צד ממוני, לא להשאיר את העבד במצב חסר תקנה**

ולא עוד, אלא שכופין את רבו הראשון לשחררו מקנין האיסור שיש לו בו, וכותב לו גט שחרור להתירו בבת ישראל! כי אף שקנין העבדות הממוני פקע מאליו, עדיין יש בו קנין איסור של עבדות, ואסור הוא בבת ישראל, עד שיכתוב לו רבו גט, ויתירו. כלומר, רואים בבירור, כי שקדו חכמים ליצור לו מצב שכן יש לו תקנה. ואולי היה אפילו מקום להדגיש ביתר שאת, שעם היות והעבד מעצמו ברח, ולכאורה, היה מקום להענישו ולהשאירו במצב של חוסר תקנה, ואעפ"כ באו חכמים וכפו את רבו ליתן לו גט שחרור, הרי כל שכן גם בסוגיה שלנו.

**הא אמרה בלשון שחרור הכי נמי -**

**תימה,**

דלעיל קאמר אדרבי יוחנן,  
אי הכי המפקיר עבדו ומת,  
**נמי יהא משתלח בלא גט,**

דעבדו כאשתו,

**והכא משמע דבעי גט,**

**ושמא,**

לעיל,

**ראייה שלישית מכריתות, לגבי מצב העבד שהופקר, וחסר גט שחרור, שרשאי לאכול בתרומת אדונו, ומכאן שרשאי בשפחה**

הגמרא בכריתות לומדת בשיטת רשב"ג. קסבר: המפקיר עבדו - יצא אמנם לחירות גם ללא שטר, אבל - וצריך גט שחרור מרבו כדי שירד ממנו שם עבד. וקסבר: עבד כהן שהפקירו רבו הכהן, שהוא מעוכב גט שחרור, עדיין אוכל בתרומה, כי הוא עוד ממשיך להיות עבד כהן, על אף שמבחינה ממונית הוא יצא לחירות ואין רבו יכול להשתעבד בו.

כלומר, התוספות מדייקים מסברא, כיוון שהעבד אוכל בתרומה, סימן שהוא ממשיך להיות שייך לאדונו, ועל כן גם הוא עדיין רשאי בשפחה.

**צריך ואין לו תקנה -**

**תימה,**

**דתיקשי ליה מאידך דרבי יוחנן,**

דאמר לעיל (לח.),

עבד שברח מבית האסורין כו',

**ולא עוד,**

**אלא כופין את רבו,**

**אלמא יש לו תקנה.**

**העבד שרבו הפקירו צריך לגט שחרור, אך מאחר וכעת אין אדונו יכול לתת לו, לאחר שפקע הצד הממוני, יישאר העבד בלא תקנה עם צד האיסור**

הגמרא מביאה בשם אממר, כי המפקיר את עבדו, עם היות והוא יוצא לחירות, שהאדון טילק ממנו את הקנין הממוני שבו, אלא שעדיין קיים צד של קנין איסור, אשר רק שטר שחרור פועל את הפקעת קנין האיסור. אלא מאחר ולאחר שהאדון הפקירו, הרי מאחר והעבד אינו קנוי לו, אינו יכול להקנות לעבד את צד האיסור, ואפילו ייתן לו שטר של גט שחרור. אלא שאמימר סובר, שאכן מצד אחד, העבד צריך שטר שחרור, על מנת להפקיע איסורו, ולהתירו בבת ישראל. אך מצד שני, אין לו תקנה, כי אין ביכולת רבו לשעבר להקנות לו את גט השחרור. (ובמקום אחר היה דיון האם אין לו תקנה הוא רק בבת ישראל, מכיוון שעדיין יש בו צד איסור של עבד, או אף לא בשפחה, שהרי לכאורה כבר אינו עבד כלפי אדונו).

**מבנה התוס' ברור ומובנה, ויש כאן מחלוקת על המסקנה המוצגת בדברי אממר**

[התוס' חולקים על מסקנת הביניים של הגמרא שאין לו תקנה. ויש כאן ארבעה שלבים.

שלב ראשון, הכרזה, על הצהרה חריפה, שמסקנה זו תמוהה, וכאן מילת המפתח הינה "תימה".

שלב שני, "דתיקשי ליה" - הצגת הקושיה הראשונה, תוך ציון המקור שלה, ומי המאן דאמר זאת. כי בעצם מדובר על מצב זהה, בין המקרה שלנו שהאדון הפקירו, ובין אם העבד ברח מעצמו, הרי יש כאן מצב שבשניהם הוא יוצא לחירות. כלומר, הקושיה מתחילה, בשעה

מוריש איסור לבניו, ולכן יש לדמות זאת כאשתו, היוצאה בלא גט. ואילו כאן, אדם כן מוריש איסור לבניו, ולכן היוורשים נצרכים לשחררה.

תירוץ שני, אכן החילוק הוא בין מהתורה ומדברי חכמים. ואז מהתורה אין צורך בגט שחרור לעבד. ואנו מדברים כי עם היות שהוא הפקיר את העבד, הרי מאחר ולא נתן לו גט שחרור, עלול הוא למצוא אותו ולומר עבדי אתה, ולכן על מנת למנוע בעיה זו, הכריחו חכמים, לטובת העבד, שעם היות ואין צורך, הרי למנוע ממנו ביזיון זה, שהוא מוציא עליו לעז, יועיל לו הגט שחרור. וכדרכם התוס' לא רק אומרים סברות, אלא תומכים זאת בדעה של אחד התנאים, לגבי עבד היוצא בראשי אברים.]

[דף מ עמוד ב]

### וכתב ליה גיטא דחירותא על שמיה -

**לא נהירא לרבינו שמואל פי' הקונטרס,**

דמפרש על שמיה דקטן,

**שאינ מעשה קטן כלום,**

**להתירו בבת חורין,**

כמו קטן שקנה יבמתו מן התורה,

דאינו נותן גט עד שיגדיל,

**ואף על גב דפעוטות כבר שית כבר שבע,**

**ממכרן ממכר במטלטלים (לקמן נט.),**

**היינו בממון דוקא,**

דהפקר ב"ד היה הפקר.

**אלא נראה לו לפרש,**

דכתב ליה גיטא על שמיה דאפוטרופוס,

**ואף על גב דבעלמא,**

**אין האפוטרופסין רשאי להוציא לחירות,**

**הנא כיון דעשה שלא כהוגן,**

להקנותו לבנו קטן,

**הפקירוהו ב"ד,**

**ונתנוהו לאפוטרופוס לשחררו,**

כדאמרינן דאפוטרופסין תורמין ומעשרין לאכול,

ואף על גב דדרשינן (לקמן דף נב.),

אתם ולא אפוטרופסי,

אלא הפקר ב"ד - הפקר,

והפקירו ב"ד התבואה של תינוק,

ונתנוהו לאפוטרופ',

שיוכל לתרום ואינו אוכל טבלים,

**ובלא קרקושי זוזי,**

**לא רצו בית דין להפקירו,**

ליתן לאפוטרופא לשחררו,

**דאינו נכון לעבור על דעתו של תינוק.**

אתיא כרב שמואל בר רב יהודה דהכא,  
אי נמי,

הכא בעי גט מדרבנן,

שלא יאמר לו עבדי אתה,

כדאמר לקמן לחד תנא,

ביוצא בראשי אברים.

**כאשר האב אומר על שפחתו לא רק שלא ישתעבדו  
בה, אלא שתהא בת חורין, שהוא לשון שחרור - אכן  
ממש כופין את היוורשים לשחררה**

נבאר את תמצית הגמרא. רב אשי מקשה על אמיר, כאשר הוא מצטט את רב דימי, שהיה מביא שמועות מארץ ישראל. והביא בשם רבי יוחנן כי מי שאמר בשעת מיתתו "פלוגית שפחתי אל ישתעבדו בה לאחר מותי, הדין הוא שכופין את היוורשים לכתוב לה גט שחרור. אלמא, יורשים הם אף את קנין האיסור שהיה לאביהם בעבד, אף שכבר פקע קניינו הממוני, ויש כח בידם לשחררו, ודלא כאמימר. וכאן יש דיון בגמרא, כי אמיר לא מקבל שרבי יוחנן אמר זה, ומכנה זאת טעותא. שהרי רבי אמי ורבי אסי דיני דטבריה כבר חלקו על דין זה. אלא שרב אשי אינו מתפעל מדבריו, ואומר, אכן כאשר לא אמר האב לפני מותו בלשון שחרור, אלא רק בלשון אל ישתעבדו, שניתן לפרש זאת שרק מצמצם שלא יצריחו שפחה זו, אבל לא שתצא לחורין. ומדייק רב אשי, ועל כך נסובים התוס' הללו, שאם אמרה בלשון הרי היא בת חורין, שמשמעו לשון שחרור, לא היו רבי אמי ורבי אסי משיגים על דבריו. ומכאן אף שמת רבו, עדיין כן יש תקנה בגט. ודחאו אמיר, שסובר בשיטת רב שמואל בר יהודה, שמעולם לא אמר רבי יוחנן דין זה.

**השוואת שני מקרים שווים, ולראות שיש סתירה, מכריח  
אותנו להבנה מחודשת בסוגיה**

[התוס' הם אמני ההשוואה והחילוק. אם הדין הוא על אמירה של מי ששייך לו, כמו עבד או שפחה, מפקיר את עבדו או כמו כאן שאומר בלשון שחרור הרי היא בת חורין, הרי שני המקרים ממבט ראשון נראים ממש שווים.]

שאלת תימה, מראה על תימהון גדול, ובפרט שלא יעלה על הדעת, כיצד שני מקרים שחשבנו שהם ממש שווים, ואילו בעבד הוא משתחרר ללא גט, מכיוון שאנו מדמים את העבד לאשתו. והרי האשה קונה את עצמה במיתת הבעל, ואינה נזקקת לגט שחרור. ואילו כאן בשפחה (שאינ כל הבדל בינה ולעבד), כופין את היוורשים לשחררה בגט, והרי זה אותו רבי יוחנן. בעוד שמה שהגמרא השוותה את העבד לאשה, פירושו שמלכתחילה אין כל צורך בגט שחרור. עצם הצגת השאלה היא ברכה.

והרעיון של סתירה הוא למצוא חילוק. ואז בתירוץ ראשון שאם אנו נאמר כפי שאומר רב שמואל בר יהודה, הסובר כי רבי יוחנן לא אמר שהמפקיר את עבדו ומת שצריך גט שחרור. והטעם הוא שאים אדם

חורין, ואף לישא בת חורין אי אפשר לו, שכבר חציו עבד, לכן כופין את האדון ומשחרר את עבדו כדי שישא אשה בת חורין ויקים פריה ורביה.

אזל אותו אדם, ואקנייה את חלקו בעבד לבנו הקטן, ובכך מנע מהבית דין לכופו על שחרור העבד, שהרי קטן אינו ראוי לכופו בבית דין.

שלחה רב יוסף בריה דרבא להשתלשלות דברים זו, לרב פפא.

שלח ליה רב פפא: כאשר עשה האב - כן יעשה לו, גמולו ישיב לו בראשו!

וכך נעשה: אנן הרי קים לן בינוקא [מכירים אנו בקטן], דמקרבי דעתיה לגבי זווי, [אוהב כסף הוא].

מוקמינן [נעמיד] ליה אפוטרופוס. ונשלח אליו את העבד, ויהא מקרקש ליה בזווי [יקשקש לפניו העבד במעט מעות] כדי לפתותו במעות האלו לשחררו, וכתב ליה הקטן גיטא דחירותא על שמיה [ויכתוב הקטן שטר שחרור על שמו של העבד].

**רשב"ם הולק על רש"י, שהגט הוא על שם הקטן, מי עם היות ויש לו יכולת קניין, זה בממונות, אך לא באיסור**

התוס' פותחים בשלילת פירוש הקונטרס. באשר רש"י לומד, כי הגט שחרור יהיה על שמו של הקטן. רש"י מוכיח לשיטתו שהדבר אפשרי, שהרי הקטנים יש להם תוקף בענייני מקח וממכר לגבי מטלטלין. אלא שהרשב"ם מקשה כיצד יכול הקטן לכתוב גט שחרור? שאפילו הוא עצמו, אם היתה לו יבמה לכנוס, ואכן קנה אותה מן התורה, אולם מצד שני, אינו יכול ליתן לה גט עד שיגדיל. וגם כאן יש צד איסור בעבד, להתירו בבת חורין. וכל מה שאכן בממונות נתנו תוקף למכירתו, מבארים התוס', שנבע מצד הפקר של בית דין. אבל איסור לא שייך אצל הקטן.

**בכל צד קיים קושי, אך למדות זאת, הרשב"ם סולל דרך חדשה, ומצדיק כיצד הוא מתמודד עם הקשיים**

[התוס' צריכים להתמודד עם סברות הפוכות ולהכריע.

מצד אחד, רש"י הלומד כי מאחר וממכרן של התינוקות קיים במטלטלין, יש לומר כי גט החירות היה על שמו של הקטן. ואילו לאפוטרופוס אין רשות לא להוציא עבדים לחירות, ולא לחוב ליתומים, ולכן לא ניתן שיהיה על שם האפוטרופוס.

אך מצד שני, מקשה הרשב"ם, שכל ההיתר לקטן, הוא רק מצד ממונות, מגדר הפקר בית דין, אך לא לצד האיסור, שכעת העבד רשאי יהיה בבת חורין. ולכן הוא מעדיף, שיהיה על שם האפוטרופוס.

אך כאן הוא יצטרך להתמודד עם הקושי שהעלה רש"י. ולומד כי כאן היה שמאחר ועשה מעשה שאינו ראוי, חרגו חכמים מהכללים, והפקירו.

כפי שביארנו, קושיית "אף על גב" הינה קושייה חלשה, שבעצם אומרים אנו, נכון, קיים קושי זה, אך יש לו פיתרון, ובתוספות זה לכל צד יש מספר דיוקי אף על גב. וכדי לא לעבור לגמרי על דעת התינוק

ור"ת מפרש,

דהכא - לאו קנסא הוא,

**מדלא קאמר,**

**הוא עשה** שלא כהוגן,

**לפיכך נעשה לו** שלא כהוגן,

**כדקאמר** ביבמות בפ' ב"ש (דף קי.),

**אבל,**

כאשר עשה, כן יעשה לו - הוי דינא,

**כדאשכחן,**

בס"פ השואל (ב"מ דף קא:),

**ועוד,**

למה לי קנס?

כיוון דבדין,

יכול האפוטרופוס לשחררו דרך מכירה,

כדאמרינן ומוכרין אותן לאחרים,

בהניזקין וגם מוכרין עבדים ולוקחין שדות,

ולרבי נותן דמי עצמו ויוצא,

**ואפילו** בלא קרקושי זווי,

**אלא משום דמיחזי** כחוכא ואיטולא,

שהתינוק עומד וצווח שלא למכור,

לפי שאביו מלמדו לצווח,

**ואיכא לזות שפתים,**

אבל כי מקרקש ליה זווי,

לא יחוש לדברי אביו,

וגיטא דחירותא - **נמי לא הוה צריך,**

דכסף - גומר בלא שטר,

**דדוקא,**

ביוצא בראשי אברים - איכא דמצריך שטר,

משום דכתיב ישלחנו,

כדאמרינן בפ"ק דקידושין (דף כד:),

**אלא לפי שנעשה** על כרחו של אב,

צריך מדרבנן לגיטא דחירותא,

**שלא יאמר לו** עבדי אתה.

**הדרך בה פיתו את הקטן לשחרר את החצי עבד וחצי בן חורין, שייכתוב לו גט חירות**

הגמרא מביאה מעשה בההוא עבדא דהיה קנוי לבי תרי שותפים.

קם חד מינייהו ושחרריה לפלגיה [שחרר אחד השותפים את חצי העבד השייך לו], והרי הוא מעתה חציו עבד וחציו בן חורין.

אמר אידך [השותף השני בעבד]:

"השתא שמעי בי רבנן [עכשיו ישמעו על כך החכמים], ויכופו אותי לשחרר את חציו השני, ומפסדו ליה מינאי [ויפסידוני את העבד]".

שהרי שנינו במשנה לקמן מא א: גבי מי שחציו עבד וחציו בן חורין, שהיות ולישא שפחה אי אפשר לו, שכבר חציו בן



אזלה איהי, אגרא שקולאי מיניה וביה, אפיקתיה ואותביה בשבילא, [הלכה היא, ושכרה סבלים ונתנה את שכרם מאותו יין, והוציאה את היין לשביל].

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: יפה עשתה האשה, כאשר עשה כן יעשה לו, גמולו ישוב בראשו, ובודאי שעשתה האשה כדן.

לא מיבעיא, חצר דלא קיימא לאגרא, [אין צורך לומר, שאם החצר לא היתה עומדת להשכרה] והשכירה לו מפני שהטעה אותה, שיכולה להוציאו.

אלא אפילו היתה החצר חצר דקיימא לאגרא והיתה רוצה להשכירו לאנשים אחרים, אמרה ליה [הרי היא אומרת לו]: לכולי עלמא ניחא לי לאוגורי, ולך לא ניחא לי, [לכולם אני רוצה להשכיר ולא לך] דדמית עלי כי אריא ארבא [כי בעיני אתה דומה לאריה אורב], וכיון שהשכרה נעשתה על ידי הטעיה, הרי היא בטלה.

### הוכחה שלישית, קנס הוא רק כשאין ברירה, אבל כאן מלכתחילה יכולה המכירה להול על פי דין

ר"ת מביא ראיה נוספת, שמאחר ומעיקר הדין, ניתן לאפטרופוס למכור את העבד. לא היו צריכים חכמים להתערב ולקנסו. (גיטין נב, א) ואין אפטרופין רשאים להוציא עבדים לחירות, ואף שהעבד פודה את עצמו בשווי ואין ליתומים הפסד, מכל מקום אין לאפטרופוס בעלות לשחררו אבל, אם צריכים היתומים מעות למזונות, או ליקח שדות, מוכרין אותם לאחרים, מכירה גמורה ואחרים מוציאים אותן לחירות, אם ירצו.

רבי אומר: אומר אני, אף הוא נותן לאפטרופין את דמי עצמו [כסף שווין] ויוצא לחירות, שכשם שרשאים למוכרין לאחרים, כך הם רשאים לקבל הכסף מיד העבד, מפני שהאפטרופוס הוא כמוכרו לו [לעבד עצמו].

וכן הוכחה מדין נוסף, של מכירה על פי דין. שהרי נאמר: אבל מוכרין עבדים ולוקחין בהן שדות, כי שדות הן דבר המתקיים יותר מן העבדים.

### כאשר עשה כמו שנתחכם עלינו להפקיע תקנת חכמים גם אנו נתחכם עליו בדין שלא יועיל לו

וזה סדר הראוי לשיטת ר"ת. נוקי אפטרופא לשום את העבד בדמים יפים, ומקרקשין ליה מקצת זווי, כדי שיתרצה הקטן במכירתו, ויכתוב לו שטר על מותר הדמים, ובוזה הוא יוצא לחירות, כדאמרינן אף הוא נותן דמי עצמו ויוצא, וכסף גומר בו כמו שטר, וכתוב ליה גיטא דחירותא בשמו של אפטרופוס, דכיון שנתרצה הקטן יכול האפטרופוס להוציאו לחירות, דמדרבנן בעלמא הוא, הא דאמרינן דאין האפטרופוסין רשאים להוציאם לחירות כדפרישית לעיל, משום דאמרי דמזולזלי בנכסי היתומים.

### אחרי הוכחה כה משמעותית שמעיקר הדין ניתן למוכרו, מבאר ר"ת מדוע בכל זאת קשקשו לפי התינוק במעות, ומדוע הצריכו גט שחרור

לאחר שהוכחנו כי באמת אין כל בעיה של מכירת העבד מעיקר הדין ע"י האפטרופוס, יש להבין מדוע בכל זאת נתנו לקטן כסף. כי בעצם אלמלא הכסף שניתן לקטן, הוא היה

ולדלג עליו, לכן מאחר וכאן אין זו מכירה רגילה עם גט שחרור ראוי, היה צורך לקרקש לפני הקטן במעות, שאין זו מכירה רק של אפטרופוס, אלא גם לקטן [קיימת מעורבות].

### המכירה כאן אינה מצד קנס, אלא זה על פי הדין, אלא שהתחכמו עם האב, שרצה להפקיע תקנת חכמים

ר"ת לומד מהלך אחר בכל הסוגיה. שהרי הפקר בית דין הפקר - הינו בבחינת קנס, שבאו הבית דין ומפקירים. ראשית ר"ת שולל את זה שמדובר בקנס, וזה נלמד מדיוקי לשונות הגמרא. אם היה נאמר, הוא עשה שלא כהוגן, לפיכך נעשה לו שלא כהוגן, הרי אנו בעצמנו אומרים שאיננו הולכים לפי הדרך הרגילה והראויה, אלא באופן שאינו כהוגן. ומביא ראיה לדבריו, מתי משתמשים בסגנון זה (בניגוד לסוגייתנו).

### רבינו תם מביא תימוכין לדבריו מסוגיה ביבמות, הפקעת הקידושין מהשני הוא חריגה, בבחינת קנס, לעקוד את מעשה הקידושין, שעשו לו כי עשה שלא כהוגן

ההיא עובדא דהוה במקום הנקרא נרש, ואיקדישה כשהיא קטנה, וגדלה, ואז אותביה הושיבוה אבי כורסייא, באפריון, כדרך שמושיבים כלה בחופתה.

ואתא איניש אחרינא, וחטפה לכלה מיניה, מבעלה, וקידשה לו לאשה.

ורב ברונא ורב חננאל, תלמידי דרב, הוו התם, היו שם, ולא הצריכוה גיטא מבתרא, מהאיש השני, שחטפה וקידשה! ... רב אשי אמר טעם אחר, להסביר מדוע לא הצריכוה גט מהשני, שחטפה וקידשה לעצמו -

הוא, החוטף שקידשה לעצמו, עשה שלא כהוגן בחטיפתו ובקידושה מתחת בעלה [מדרבנן], לפיכך עשו בו חכמים שלא כהוגן, ואפקעינהו רבנן לקידושי מיניה.

### הוכחה שניה אף היא הן מדיוק לשון הגמרא, כאשר עשה - כן יעשה לו, שזה ממש מצד הדין, והן מצד גמרא מפורשת

מחדש ר"ת, כי הלשון בגמרא כן יעשה לו, היא שונה בתכלית, ואינה מעשה שאינו לפי הדין, בבחינת קנס.

ומביאים מקרה בו האחד נהג שלא כדן, והענישו אותו כהוגן, אלא שכל המעשה שעשו לו כגמולו היה על פי דין.

עתה, מביאה הגמרא מעשה, שהוציא המשכיר את השוכר לפי דין.

ההוא גברא דזבן ארבא דחמרא, [היה אדם שקנה ספינה עם יין], לא אשכח דוכתא לאותוביה [ולא מצא מקום להניח את היין].

אמר לה לההיא איתתא [אמר לאשה אחת]: אית לך דוכתא לאוגרי? [היש לך מקום להשכיר לי?] אמרה ליה: לא.

אזל קדשה [הלך האיש וקדש את האשה], ומפני כן יהבה ליה דוכתא לעייליה [נתנה לו מקום להעלות את היין].

אזל לביתה, כתב לה גיטא, שדר לה. [הלך האיש לביתו, וכתב לה גט ושלה לה].

## היכולת להפוך חיישינן מאולי לזודאי, ולהוכיח זאת מסוגיה נוספת - זה כלי נפלא בלמדנות

[התוס' מדייקים בביטויי הגמרא, ונותנים לנו לעתים הבנה ממש מחודשת. בכל מקום הביטוי חיישינן הינו ספק, והוא מאחר ומשמעו אולי. וכל מקום שיש אולי, הרי כנגד זה יכול להיות ואולי לא.]

ואילו כאן התוספות עושים לנו מהפכה, אין זה חשש בעלמא, אלא מאחר ואנו מניחים כי אף אחד מהם לא שיקר, וניתן לפתור ששני הדברים נכונים, הרי עלינו לצאת מהקופסא בחשיבה, וללמוד כי שתי הטענות נכונות.

בעל השדה שאמר שנתתי את השדה, אכן נתן, ומצד שני המקבל אכן לא קיבל ממנו את השדה מעולם. אולם הפתרון הצדדי, שהוא זיכה לו את השדה על ידי אדם אחר, מעמיד את הסיפור אמיתי. ונמצא כי כאן החיישינן הינו וודאי.

אולם מאחר וזו גישה העוקרת את הביטוי השגרת, חייבים למצוא לכך תימוכין ממקום אחר. וזה גדלות התוספות, אין זה רק ציטוט ממקום אחר, כי אם שאנו מבינים עיקרון ממקום אחד, ומיישמים אותו במקום אחר. יש לציין כי לקיחת עיקרון ממקום אחר, הינו השוואה בדרגה משמעותית ביותר. ובתוס' הרא"ש מביא עוד מקרה שבו ממש חוששין, כמו באמבטי התעברה.]

## החשש שהשתמש במי מילין הוא לא רק מצד אולי, אלא רק מצד שיש כאן בעיה אחרת, אינו גט

על מנת להבין את הוכחת התוס', נקדים ונביא את הגמרא, ונבאר גם מהי ההוכחה.

ההוא גברא, דעל לבי כנישתא. שקל ספר תורה, יהיב לה את ספר התורה - לדביתהו - לאשתו, ואמר לה: הא גיטך!

אמר רב יוסף: למאי ליחוש? הרי ודאי הדבר שאינה מגורשת, ואין כל סיבה לחשוש שזה גט.

ואי משום מי מילין, ונחשוש שמא כתב לה גט במי מילין, שאין רישומם ניכר, על הצד החיצוני של הקלף של ספר התורה, והם נבלעו בקלף, והגט אינו ניכר.

אין זה חשש, כי גם אם כתב גט על צידו החיצון של הספר תורה במי מילין, אין זה גט, היות ואין מי מילין נחשבים לכתב על גבי מי מילין.

וספרי התורה, בזמנם, היו מעובדים בעפצים, ואם כתב עליהם במי מילין, אין זה כתב. ולכן, אין חשש שיש כאן גט נסתר שנכתב במי מילין.

ועכשיו נתבונן, כי באמת אנו חוששים על עצם הפעולה, שעשה כן וכתב במי מילין. אלא שרק מצד שאין זה נחשב כתב, ומצד סיבה צדדית זו אין אנו חוששין שיש במעשה זה גט. אבל על עצם הכתיבה, אנו באמת כן חוששים, ולכן היינו צריכים להביא ראיה, שלמרות שאם עשה כן, הדבר לא יועיל לו.

עושה כפי הוראת אביו, וצווה לא למכור את העבד. ומאחר וזה היה כנגד רצונו, סידרו לו רצון דרך המעות שמביאים לו. ואז הוא יעדיף את המעות, ולא יעשה כרצון אביו. וכל זה הוא רק למנוע לעז בכל המכירה. כלומר, לעז הוא שלמרות שהמכירה תופסת אף ללא זה - הרי זה בא לסלק דבר שלא נראה לאנשים נכון.

## אכן מעיקר הדין אין העבד נצרך לשטר בבחינת גט חירות, אלא רק לשיטת רבי שמעון, וגם זה ביוצא בראשי אנרים, כמבואר בקידושין

והוינן בה: מאי טעמא דרבי שמעון, שאמר בכל ראשי האברים צריך גט שחרור?

ומשנינן: רבי שמעון יליף למד את דין "שילוח" שנאמר כאן ["לחפשי ישלחנו"] מדין "שילוח" שהוזכר במקום אחר, מגירושי אשה ["ושלחה מביתו"] -

מה כמו שהשילוח המוזכר באשה הוא בשטר גט, אף ה"שילוח" המוזכר בעבד נמי נעשה בשטר, בגט שחרור.

ומאחר שהסברנו את טעמו של רבי שמעון, צריך לבאר מדוע רבי מאיר חולק עליו, שהרי מצאנו לשון "שילוח" שנעשה בשטר, ומדוע לא נפרש ש"לחפשי ישלחנו" היינו בשטר?

ומבארין את טעמו של רבי מאיר:

ורבי מאיר סבור, אי כתב, אם היה הכתוב אומר את המילה "חפשי" לבסוף, דהיינו "ישלחנו לחפשי", אזי אף אני הייתי אומר כדקאמרת, שהשילוח נעשה בשטר.

אבל, השתא, עתה, דכתב "לחפשי ישלחנו" - גילה בכך הכתוב שהעבד הוה ליה חפשי מעיקרא. כי מיד שהפיל האדון את שינו, יצא העבד לחופשי, גם בלא שילוח בשטר.

גם כאן כל השטר הוא לעקוף בעיה צדדית, שמעיקר הדין אפי' גיטא דחירותא לא צריך דבמה שנתן לו מקצת דמים וכתב לו שטר על המותר קנה עצמו בכסף

אלא הבעיה הצדדית הינה, שמאחר ונעשתה מכירתו כנגד דעת האב, שלא יקבלה, ויאמר עבדי אתה, אלמלא שהעבד מחזיק בגט חירות. וגם זה נעשה רק לא כחיוב מהתורה, אלא חכמים הצריכו זאת, מהסיבה שציינו.

## חיישינן שמא זיכה לו ע"י אחר -

האי חיישי' - הוי ודאי,

כמו חיישינן שמא במי מילין כתבו (לעיל דף יט:).

## בעצם האמידה שנתן שדה פלוני לאדם מסויים - זוכה השני, המקבל בשדה, אף בשעה שהוא ממחיש זאת

הגמרא לומדת על פי היסוד, שאדם רשאי לחייב את עצמו בממון, מדין הודאת בעל דין כמאה עדים. ועל כן גם האומר: "נתתי שדה פלונית לפלוני!" והוא [אותו פלוני] אומר: "לא נתן לי שדה זו מעולם" - קנה אותו פלוני את השדה.

ומשום דחיישינן, שמא זיכה לו את השדה על ידי אדם אחר, שהרי "זוכין לאדם שלא בפניו", והמקבל לא ידע.

הפירות, שמא יבואו עדים, ויעידו שניתנה השדה לאביו בלא ידיעת הבן.

**התוספות מכריעים שהודעת בעל הדין לא יכולה להיאמר על הנותן, אלא רק על המקבל**

מדויקים התוס' שאמירת הודאת בעל דין כאן נאמרת רק לגבי המקבל, שהודה שלא קיבל. ומדייקים התוס', לכאורה מדוע לא נהפך ונאמר גם לגבי הנותן, שהוא הודה שהעביר את הקרקע למקבל. ואדרבא, מאחר והוא בעל הקרקע, הרי הוא הראשון שאמר כאן, ומדוע לא נשתמש עם הכלל של הודאת בעל דין לגביו. אלא מציירים התוספות שיתכן שיש כאן ציור שונה. שהרי אנו הולכים על וודאות, ומאחר ויכול להיות מצב של חוסר וודאות, הרי ההעברה לא התבצעה. וכאן אם העביר לתת לו דרך מישהו אחר, כמו שאמרנו מקודם שחיישינן. הרי באמת הוא ביקש, וציווה לאחר ליתן למקבל, אלא שהיה באמצע כשל, ורק המקבל יודע בוודאות, אני לא קיבלתי. ולכן סומכים רק על דבריו.

**ניתן לומר את המסקנה הן באופן שיבו אנו שוללים את הנותן, והן שאנו אומרים שזה המקבל, ומוכיחים שלא ניתן לומר אחרת**

[יש לדייק בהשוואת סגנון התוס' לגבי תוס' הרא"ש. כאן נאמר בצורה ברורה, בדרך השלילה, מדוע לא ניתן לומר שהודעת בעל דין אינה יכולה להיות שייכת עבור הנותן, כי אם רק עבור המקבל. כלומר נאמרת הכרעה של שלילה, ולאחריה נימוק.]

לעומת זאת בתוס' הרא"ש, הפירוש הינו בצורה החיובית. פירוש הודאת המקבל. ולאחר מכן נאמרת שאלה אפשריות, שלכאורה ניתן לומר אחרת, ורק אז מגיע התירוץ. ושוב, מבחינת התוכן, וודאי שיש הסכמה מלאה, אלא זה רק מצד הסגנון.]

**לא תמיד שאלה הינה שאלת קושיא, אלא לפעמים היא סגנון לקראת הבאת פירוש**

[סגנון זה הוא גם חלק מהמשך התוספות, שלמרות שהדברים נאמרו בסגנון של שאלה, הרי אין לנו להתפעל מהסגנון, כי זה באמת לא שאלה, באשר האמוראים אינם חולקים, ורק זה מחזק את מה שאמרנו, כי המקבל הוא האמין יותר שלא קיבל, ולכן הנותן הוא זה שאוכל פירות (אלא אם מדובר בבן, שעליו אנו פחות סומכים).]

ומילות המפתח של התוס' בחלק זה "והא דבעי מי אוכל פירות, פירוש בעלמא הוא, כדמסיק ולא פליגי."]

## הודאת בעל דין כו' -

בנותן - לא אמרין הכי, דפעמים סבר,

שמקבל מידו זוכה בה, והוא לא קבל, והא דבעי מי אוכל פירות,

פי' בעלמא הוא,

כדמסיק ולא פליגי,

מוכר אוכל פירות, מוכר היינו נותן.

**מאחר והמקבל סגר כל דרך לקבל, הרי למרות דברי הנותן - אינו זוכה בקרקע**

הגמרא מדויקת, כי אם בסוגיה הקודמת, היינו יכולים לומר, שכפי הנראה זיכה לו על ידי אחר, כאן מאחר והמקבל דוחה אפשרות זאת, הדין משתנה.

אבל אם אמר: "כתבתי ונתתי לו שטר קנין על השדה", והוא אומר: "לא כתב ולא נתן לי שום שטר" - לא קנה.

משום ד"הודאת בעל דין - של המקבל - כמאה עדים דמי"! וכיון שהודה שלא קיבל, יכול הנותן לחזור בו מדבריו, ולומר, בטעות סברתי שנתתי לו.

**מאחר והמקבל טוען שלא ניתן לו - אכן הפירות יהיו אצל הנותן, אך כאשר זה רק בנו, יתכן שאינו צודק, ומחלקים ביניהם**

דנה הגמרא: כשהיתה הודאה המקבל כנגד הודאת הנותן: מי מהם אוכל את פירות הקרקע?

רב חסדא אומר: נותן אוכל פירות, משום הודאת המקבל.

ורבה אמר: משלשין את הפירות, כלומר: ספק הוא, ומניחים את הפירות ביד שלישי נאמן עד שיבוא אליהו.

ומסקינן: ולא פליגי!

הא דאמר רב חסדא "נותן אוכל פירות", היינו באבא! כלומר, כשעדיין המקבל בחיים, והוא זה שהודה ואמר "לא נתן לי", הלכך נאמן הוא לגמרי, ולעולם אינו יכול לחזור בו.

והא דאמר רבה "משלשין את הפירות", היינו בברא [בבבון] של מקבל המתנה שמת, והיינו, שלא הודה האב "לא קבלתי", אלא בנו הוא זה שהודה "לא קיבל אבי מתנה זו", כי באופן זה אין תוקף להודאתו יותר מאשר להודאת הנותן, שהרי אף בנו יתכן שטעה, ולא ידע מהמתנה; הלכך משלשין את