



תוספתו מרובה על העיקר

מסכת בבא קמא - פרק י
(הגוזל ומאכיל)

דף קיא עמוד ב - דף קיה עמוד ב

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



הרב שגיב הלוי עמית
אב תשפ"ד אלעד





לע"נ אבי מזורי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

גלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

הגזול ומאכיל – תוספתו מרובה על העיקר

תוכן עניינים

דברי ברכה

בנימה אישית - הגאונות של הרבי בביאור התוס' - איזה תגובה מולידה אצלי

הדגמת אופן לימוד התוס' ע"י הרבי בסיום מסכת מגילה

מפעל התוס' לא נעצר לאחר סיום כתיבת התוספות - עורכיהם ופרשניהם על ציר זמן ההסטוריה

תורת חכמי תוניס וג'רבא בלימוד התוספות

תולדות הרב משה לוי, ובחירת לימודו בישיבת כסא רחמים

בנימה אישית - הגאונות של הרבי בביאור התוס' - ומה זה פעל עלי

התגובה שהיתה לי, מסיפור זה

ראיתי כי אכן כאשר התוס' משתמשים במילות המפתח "לא גרסינן" פעם אחרי פעם, הרי זה מוכיח שהשיטה לדייק במילות המפתח מדוייקת. מצד אחד, ראיתי איזו עוצמה טמונה בלימודם של בעלי התוס'. ושהרבי זיכה אותי לטעום ולראות זאת. אך מצד שני, בתחילה, היתה לי חלישות הדעת, שלעולם לא אגיע לכזה לימוד. אך לאחר מכן, אמרתי שאני לומד כפי כוחי, ולא נדרש ממני להגיע למקום שהוא מעבר ליכולותי. וכאשר אני מסתכל אחורה, פתאום הבנתי עד כמה כן זכיתי להתקדם.

הקב"ה שולח לי כל העת סיפורים מדהימים על עוצמתם של בעלי התוס'/

בשעה שביקרה משלחת של רבני פולין אצל אביו של הרבי, הרב לוי יצחק שניאורסון, שהיה רבה של העיר, התנהלה שיחה תורנית במשך מספר שעות. ואחד הרבים הקשה קושיה בתוס' שבסדר קדשים, ששם נאמר ה' פעמים "לא גרסינן". קורא רבי לוי יצחק לבנו בכורו, והציג בפניו את הקושיה. הרבי עמד על מקומו, והסביר בפלפול עמוק חמישה אופנים בהבנת דברי הגמרא, ולאחר מכן ביאר, איך שה'תוספות' באים להפריך את כל חמשת האופנים הללו.



הדגמת אופן לימוד התוס' ע"י הרבי בסיום מסכת מגילה

הגיוני שהשיחה דנה בעניין ספר תורה, ומאחר והתורה מדמה ומשווה את התורה לאדם "זאת התורה אדם" בפרשת חוקת, הרי היא נבחרה להיות משובצת בפרשה זו. והרי מגילה יש בה גם גדר של ספר תורה, והיא אכן מסיימת בדינים פרטיים, אך מהם יתחדשו לנו עניינים בקשר של תורה ומצוות ואדם מחד, ובגדרי ספר תורה ערום ומטפחת ספר תורה מאידך.

הרבי מלמד אותנו הבנה מחודשת בגדר הסלקא דעתך בגמרא

המסלול הרגיל בו רגילים אנו ללמוד, הוא שהסלקא דעתך הוא סברא העתידה להידחות, וכאן יש לנו מהלך עם שלושה שלבים. יתירה מזו, המילה אלא באה ושוללת את כל מה שנאמר תחילה. ונביא את לשון הגמרא (ואף הרבי לפני לימודו פותח בהבאת לשון הגמרא). "אמר רבי פרנך אמר רבי יוחנן: כל האוחז ספר תורה ערום נקבר ערום. - ערום סלקא דעתך?

המתנה שקיבלתי לג' תמוז - לשנת השלושים - הדגמת לימוד התוס' ע"י הרבי

בהשגחה פרטית, קיים מפעל לימוד של לימוד שבועי של שיחות הרבי, ובפרשת חקת, הרבי הדגים ממש כיצד ללמוד תוס'. שיחה זו המופיעה בליקוטי שיחות חלק כ"ג חוקת שיחה א', מבוססת על שיחה שנאמרה באירוע שאף הוא קשור לשנת שלושים.

הסיום נאמר בעת הכנסת ספר תורה "לקבלת פני משיח", שהרב"י הריי"צ התחיל לכותבו בחשאי בעת שיא תוקף השואה (תש"ב), וכשלושים שנה לאחר שהחל, ובדיוק בשנת העשרים ליארצייט, הסתיימה הכנסת הספר, ובין השאר נאמרה שיחה זו על סיום מסכת מגילה. וידוע השיחות של סיומים נאמרו בעיקר במועדים הקשורים ליארצייט (כ' מנחם אב, אביו של הרבי, ו' תשרי, אמו של הרבי, וכאן י' שבט היארצייט של הרבי הריי"צ).

הלא נכון, באשר השוואת האדם לספר תורה היא בעיקרה כדוגמת הנשמה, בעוד שללא לבושים הינו עונש רק עבור הגוף. ולכן הגמרא מחפשת עונש שיהיה מתאים, שבעיקרו יהיה לנשמה. ולפיכך הגמרא תיקנה את עצמה, שנקבר בלא מצוות, שזה הוא עונש לנשמה.

אלא שאף על המהלך השני הקשתה הגמרא, מדוע יילקחו ממנו כל המצוות, ועל כן תיקן אב"י ואמר, שרק על אותה המצווה יש לו הפסד. אלא שפירוש זה אינו חלק. והקושי הוא שעל המקרה הראשון ציטטה הגמרא והעתיקה את המילה נקבר, הבא להדגיש את עיקר הקושי. והרי מהמשך הגמרא רואים אנו כי לא העונש הוא העומד במרכז העניינים, של שאלת הגמרא, האם יש להעניש את הגוף או את הנשמה, אלא רק על עצם העונש.

ביאור מהלך התוס' - הבאתו בשלימות, השוואה בהערות לפרשנים אחרים, וניסוח שתי שאלות יסודיות

בנוגע למסקנת הגמרא, "ערום בלא אותה המצווה" מצטט הרבי את מלוא דברי התוספות. "י"מ מצות אחיזה. וקשה, מאי רבותא? פשיטא שאין לו שכר, כיון שלא עשה המצווה כהוגן. לכך פירש ריב"א בלא אותה מצווה - שעשה באותה שעה, שאם אחז ספר תורה ערום וקרא בו - אין לו שכר מן הקריאה, וכן אחזו לגוללו או להגיהו, אבל אחזו במטפחת - אורך ימים בימינה, בשמאלה עושר וכבוד." (ובהערות הרבי עורך השוואה לרא"ש, לתוס' הרא"ש, הר"ן, המאירי. שלא הביאו תמיד את כל שלושת הדוגמאות, אלא כפי שכותב התוס' רא"ש בשבת "אם אוזחה כדי לקרות בו - אינו מקבל שכר על מה שלמד באותה הפעם").

לפני שצולל הרבי לבאר את מהלך הגמרא בכלל והתוס', מקדים הרבי ושואל שתי שאלות מרכזיות, שיש להבין. שאלה ראשונה - מהן שתי הסברות של שתי הדעות המובאות בתוס', האם הכוונה הינה "מצוות אחיזה" כיש מפרשים, ומעצם זה שרש"י אינו מפרש על כך דבר, הרי פשוט לשון הגמרא משמע שאף הוא לומד כך. כי אם הוא סובר כדעה השניה המובאת בתוספות, היה עליו לפרש זאת, באשר היא איננה פשוט לשון הגמרא. והדעה השניה שמדובר על מצווה שהוא מבצע באותה השעה, כגון קריאה, גלילה והגהה, וכפירוש הריב"א.

שאלה שניה - מה כוונת התוס' בסיום לשונו. ומעמיק הרבי בשאלתו, שלא ניתן לומר, שזה הטעם היחיד, רק על מנת לסיים בטוב, ואכן התוס' בשבת לא מביאים סיום זה. אלא אז ניתן היה לנסח באופן אחר של סיום בטוב, ולדוגמא "אבל אחזו במטפחת - יש לו שכר מן הקריאה". אבל התוס' בחרו להביא כאן עניין נוסף וחדש, פסוק, שלכאורה אין לו שייכות.

כדרכן של שאלות, הן לא נועדו רק על מנת להבהיר ולהציג קושי מסויים ולענות על כך, אלא יש כאן פתיחת שני כיווני חשיבה משלימים, צד אחד - ניתוח לעומק, ואפילו מכיוון אחר, של מהות הגדר של הפעולה המתבצעת, ועל ידי כך יתבארו שני המהלכים של הדעות המובאות בתוס'. וצד שני - הרבי כדרכו לדייק בכל פרט, מכריח שיהיה כאן הסבר מעמיק ומרתק, שלא בכדי התווסף הפסוק.

אלא אימא: נקבר ערום בלא מצות. - בלא מצות סלקא דעתך? - אלא אמר אב"י: נקבר ערום בלא אותה מצווה. רש"י מבאר לנו, כי הכוונה של ערום הינה בלא מטפחת סביב ספר תורה. והגמרא מתמיהה על לשונו של רבי יוחנן, וכי יעלה על דעתך, שבשביל שרק לא אחז את הספר במטפחת ייקבר האדם ערום? ומחמת קושי זה, מיד מתקנת הגמרא, "אלא אימא" ומביאה הגדרה שניה, שאין הכוונה שיקבר ערום כפשוטו וללא בגדים, אלא מדובר באופן רוחני, רק בלא מצוות. וגם את זה אין הגמרא יכולה לקבל, שיענש עד כדי כך, ומשמו של אב"י מצמצמים את עונשו, שזה רק ערום בלא אותה מצווה.

אלא שכעת מלמד אותנו הרבי הבנה מחודשת. והוא לומד אותה כדבר פשוט ומובן מאליו. זה מובן ופשוט, וכפי שדובר פעמים רבות, שאפילו לקא סלקא דעתך בגמרא יש מקום בשכל. ואפילו האדם היה לומד רק את השלב הראשון, וללא התירוץ והמסקנה, כבר היה מחוייב בעמל ובברכת התורה. ואחת הדוגמאות המובאת במראה המקום (לקו"ש טו, לך לך ד') היא על הגמרא שבה יש שלושה שלבים לאיזה עמל אדם נולד, מלאכה, שיחה או תורה, שבעצם אין זו הכרעה להישאר עם המסקנה הסופית והאחרונה, אלא מהלך שכל שלושת השלבים מסייעים למסקנה. (ואפילו ההלכה שעליה אמרו לאחר מכן שבדו"א היא .. כולם ממש אמר ה', ובאותו הלשון ממש .. וה' עצמו אומר ההלכה, והוא עצמו אמר שבדו"א היא).

ולא סתם שהדבר הוא בשכל, אלא אף בשכל של התורה, שהרי מי שאוצר זאת, אלו תנאים ואמוראים, שכל עסקם הינו תורה. ודבר פשוט הוא, שאפילו קא סלקא דעתך שלהם אינה סתם סברא, שאין לה מקום בתורה. יתירה מזו, רב אשי שהוא מסדר הגמרא, לא היה מכניס בתוך הגמרא את כללות הדיונים שהיו בבית המדרש (ומשום הכי נמי נשכח כל פלפול התנאים והאמוראים הראשונים, ולא הובא ממנו בתלמוד, כי אם מעט מזעיר), עם היות וברור לנו, כי גם להן היה מקום הן בשכל התורה, והן ביחס לסוגיא שבה נאמרו, אלא רק כאשר ברורות לנו הסברות, שיש להם מקום לא רק באופן כללי כשכל של תורה, אלא הן מדוייקות ונוגעות להבנת גוף הסוגיא בה הן הוכללו. ומאחר והתבצעה על ידו פעולת ניפוי, הרי כל מה שהעמיד בגמרא, מובן שהם ממש מוסיפים שכל והסברה בגדרי הלימוד של הסוגיא הפרטית, ואפילו בהבנת מסקנת ההלכה. ולאחר הקדמה זו, נדרש להבין מהן הסברות של שני העניינים שנדחו.

ביאור הסברות שנדחו

בפשטות יש לומר, כי "כל האוחזו ס"ת ערום נקבר ערום" אינו סתם עונש, אלא הוא מסובב וכתוצאה מהאחיזה, ובלשון אחר יש כאן בחינה של מידה כנגד מידה. שהרי האדם הינו בדוגמת ספר תורה, עד שדמיון זה הינו ממש לשון הגמרא, שהעומד על המת בשעת יציאת נשמה, חייב לקרוע, הא למה זה דומה לספר תורה שנשרפה. ואם כן בדרך ממילא, בשעה שהוא אוזח את ספר התורה ערום, הרי מאחר והוא הושווה לסי"ת, הרי גם הוא נקבר ערום כפשוטו, ללא לבושים.

ויש לדייק מה הטעם שהגמרא שוללת זאת, שאין היא שוללת את עצם ההשוואה, אלא שרק יש כאן את העונש

ועם היות שגם המטפחת יש בה קדושת ספר תורה, הרי כמו שגוללים את גליוני התורה, הרי עדיין אינה עצם התורה.

סברת היש מפרשים שאותה המצווה - משמעותה האחיזה

הגמרא בשבת לומדת, כי מי שקורע על מתו, ועושה זאת בשבת, הרי אע"פ שהוא מחלל את השבת - יצא ידי קריעה. ולשיטתם, עם היות והוא עושה זאת באופן שאינו ראוי, הרי אין בכוח העבירה על אופן האחיזה יכולה לבטל את עצם מצוות האחיזה. ומאחר והם סוברים כי המטפחת אינה דבר חיצוני ונפרד, אלא חלק מהספר תורה, ולכן כאשר הוא אוחו ערום, וללא המטפחת - הרי נחסר בספר התורה עצמו, ונמצא שאין כאן מצוות אחיזת ספר תורה.

התוס' הלוקים על סברת היש מפרשים

התוס' אינם מקבלים תירוץ זה. כי בשני התירוצים הראשונים, הרי האדם עצמו נענש בכך שלוקחים ממנו את הלבושים, ואילו כאן החיסרון הוא במצווה ולא אצלו. ואילו מפשטות לשון הגמרא משמע, שבכל אחד מהלשונות יש כאן בחינת עונש לאדם, בכך שנוטלים ממנו דבר מה.

הצד הלמדני תמיד מופיע בהערות. שהרי לכאורה התוס' שואלים, וכי מה החידוש, שמאחר ולא עשה את המצווה כהוגן לא יקבל את השכר. ואילו הרבי בחר במהלך שונה. ועונה על כך, שבשאלתם הם שואלים ומקשים גם לסברת היש מפרשים. וכן מדייק שהתוס' אינם מדברים על לקיחה, אלא שרק את השכר אינו מקבל. ומעיר שלתוס' רא"ש יש מהלך אחר, ומאי קמ"ל, שאם אינו עושה מצוה, שהוא ערום ממנה. כלומר, שזו ממש פעולת החסרה.

ומתוך קושי זה בוחרים ללמוד כמו הריב"א, שאכן מענישים אותו בלקיחת מצווה אחרת כמו הקריאה. שלא רק שאינו מקבל שכר על מה שברור שלא עשה, שהיא מניעת תוספת, אלא שיש כאן החסרה ולקיחה של משהו נוסף, בדוגמת הקריאה, שהוא עניין אחר.

מעת הרבי סולל, שגוף החילוק בסברות התוספות שוב קשור בהבנת גדר מטפחת הספר תורה

דרכו של הרבי היא, שכמו שלמדנו, שהכל נובע תחילה מהבנת גדר המטפחת, כך גם החילוק בדעת היש אומרים לריב"א. לדעת היש אומרים, עם היות ונעלית בחינת המטפחת, הרי המטפחת קשורה רק ב"חפצא" של הספר תורה, ולא ב"גברא". כי זה שייך רק למציאות הספר תורה, ואין בכך יכולת לפגום בתורה ומטרת ספר התורה בבחינת לימוד וקריאה בתורה. וניתן לבאר זאת בחילוק בירושלמי, שעם היות והוא קרע בשבת, כי הבעיה הינה בגברא, בו עצמו, אך לא בעצם פעולת הקריעה. אבל במצה גזולה, שהחפצא מלכתחילה בעייתית - אינו יכול לצאת ידי חובת מצוות אכילת מצה בפסח, ולכן לדעתם, אינו יכול לפגוע בדבר שאינו קשור, אלא רק באחיזה. כי למטפחת אין כל שייכות לקריאה.

הריב"א לעומת זאת, רואה כי ברגע שהמטפחת היא חלק מספר התורה, הרי זה על כללות ספר התורה. ועם היות שיש כאן במעשה האדם שתי פעולות נפרדות של אחיזה וקריאה, הרי הכל מתחבר, על דרך שנהוג לאחוז את ספר התורה

הדרך ללמוד את מהות גדרה של המטפחת בשייכות לספר תורה

הדרך היא לא לענות ישירות על שלושת הסברות והדעות של הגמרא באופן ישיר, אלא לנתח תחילה מכיוון אחר, ולאחר מכן לקשר זאת לגוף הסוגיה.

א - המטפחת אינה חלק מהספר תורה, אלא רק דבר חיצוני, המאפשר לאדם את היכולת להחזיק בספר תורה באופן של כבוד, ולא בדרך ביזיון.

ב - בנוסף ליכולת לאפשר לאחוז בספר, הרי זה עצמו מוסיף כבוד בתורה עצמה. וכך אנו עוברים מהדגש הדן על האדם "הגברא", האוחז, ועוברים ל"חפצא" של ספר התורה עצמו. וזה על דרך הסברות בשמירת המקדש, שיש את מניעת כניסת זר וטמא, ומצד שני אינו דומה פלטרין אשר יש לו שומרים, שזה חלק מההדר והפאר של המקום. ובנוסף, כאן החקירה היא גם האם זה עניין שלילי - שזה ביזיון לאחוז בספר התורה ערום, או שזה ענין חיובי, שהמטפחת מוסיפה בכללות כבוד הספר תורה.

ג - זה נעלה עוד יותר, והופך להיות חלק מהעצם של הספר תורה וקדושתה. על דרך הגליונות של הספר תורה, אשר התקדשו, ועם היות שלא כתוב עליהם, הרי כל הגליון הוא קדוש. על דרך מה שנאמר באיוב עור ובשר תלבישני, שהעור עצמו הופך להיות חלק ממנו. וכמו הצב אשר הוא ולבושו הינו כדבר אחד. וכך המטפחת היא חלק מהספר תורה, אלא שמצויה כעוטפת אותו. וכפי שנכתב בלבוש, ומשום קדושת ס"ת צריך להיזהר בה מאוד.

לימוד ג' הסברות והדעות בגמרא - עפ"י גדר המטפחת

א - לפי הדעה שנקבר ערום כפשוטו ללא לבושים, לפי זה המטפחת הינה רק כדבר חיצוני וצדדי בלבד, בבחינת לבוש לספר תורה. ולכן העונש הוא כמו שהוא אוחו את ספר התורה ללא לבושים, כך מסירים מהאדם את לבושו, שהם כמציאות נפרדת עבורו. כי גם הלבושים נועדו רק בעיקר עבור זולתו, למניעת הגנאי של היותו ערום. ויש להעיר כי דווקא רבי יוחנן בעל המימרא כאן, הוא הסובר במסכת שבת, שבגדי האדם נקראים ומקושרים לכבוד.

ב - הסברא השניה של נקבר ערום בלא מצוות, כבר סובר כי המטפחת הינה משתייכת לספר התורה גופא. ואז כאן המצוות הינם לבושי האדם, אלא שזה מצד הנשמה. ועד שדרשו על הפסוק כי תראה עירום וכיסיתו מתבטא לזרוז במצוות, שאין לך ערום בישראל, אלא מי שאין בו תורה ומצוות. ואז המצוות הינן כמציאות שהיא חלק מהתורה. התורה היא לימוד ההלכות של המצוות, ולכן המצוות הינם הלבושים לקיום התורה בפועל. ואכן האדם הלומד - הרי מצוותיו הינם התורה. כי האדם הרי הוא כאש אוכלה, והמצוות הינם בבחינת הציפוי המגינות עליו.

ג - לפי תירוץ של אביי, כאן כבר המטפחת הינה חלק של ספר התורה. ודעתו הינה ולכן לא ניתן לומר על שאר המצוות בכללות, כי אם כפי שהגמרא המשיכה במאמר לאחר מכן "אמר רבי ינאי כו' מוטב תיגלל המטפחת ואל יגלל ספר תורה" שאין אלו שתי אמרות, אלא המשך לגבי גוף העניין.

רק לידע כיצד לבצע את המצוות. וכל מה שהוא לומד אינו על מנת לקבל שכר, אלא למען התורה בבחינת יגדיל תורה ויאדיר, כלומר מרכז עניינו היא התורה, וכיצד להעמיק בה.

ועם היות שיש לו הכרח לידע את המעשה אשר יעשון, ואף מבחינת סדר הלימוד יש לו דין קדימה בזמן. אבל בסופו של דבר נשאר הוא בלבושים, ועם היות והם קשורים בהלכות התורה לגבי עשיית המצוות. אבל כל מהותו הוא לשם התורה עצמה. וכמו שהמטפחת בטילה לספר תורה. ואז בשעה שאוחז במטפחת הוא זוכה לשני העניינים הרוחניים, הקשורים ומרויזים וקרא בו, שהוא עושה מצווה ראויה של קריאה ולימוד בתורה לשמה - לשם התורה. ואז זוכה הוא לכל מעלת השכר, הן מימין והן משמאל.



מפעל התוספות לא נעצר לאחר הדפסתם

ואף זמנם היה כמאתיים שנה. (בהקדמה הבאה נתייחס לחמישה מהם).

ואילו החלק החמישי הוא תורת ישיבות ליטא, שגם הוא השתרע על כמאתיים שנה, ורובו בזמן המקביל, מזמן ישיבת וולאזין, דרך זמנם של הגאונים נפתלי טרופ, שמעון שקאפ, ברוך בער לייבוביץ, ולאחר מכן שמואל רוזובסקי, נחום פרצוביץ, ועד אליהו ברוך פינקל. כאשר הקו המנחה של למדנותם הוא הסברא, ויש כאן יצירה בפני עצמה.

ההוכחה למעלת התוס', היא היצירה התורנית האדירה שנוצרה במהלך קרוב לאלף שנים לאחריה

נראה לי, כי מעלת יצירה יכולה להימדד לא רק עד כמה לומדים אותה, אלא על ריבוי הספרות התורנית שהיא יוצרת במהלך דורות. ובפרט, כאשר הספרות התורנית, אינה מיועדת רק להבנת הפשט, אלא שבכל דור נוצר עומק חדש. וכפי שכתבתי באחת ההקדמות, כי אחד המדדים למפעל חובק עולם הוא יצירה שהיתה בנויה על מספר דורות, עם ריבוי חכמים, כמו המשנה, התלמוד, הפסיקה, בעלי התוס', ואף נתתי כדוגמא את החסידות, שיש בה יצירה על פני מספר דורות באופן ייחודי עם פריצת דרך, וככלת נספר סגנונות שונים ומשלימים.

אלא שכאשר אנו מסתכלים על המהרש"א, המהרש"ל והמהר"ם מלובלין, יש כאן פריצת דרך. כל אחד מהם היה נושא ישיבה עם ריבוי תלמידים לאורך שנים, וכאילו חזרה והוכפלה עבודה בסגנון התוס'. גם הלימוד הן של חכמי צפון אפריקה והן של חכמי ליטא ומזרח אירופה, היה לימוד שבנוי על פני מספר דורות וכל אחד מהם טבע צורת לימוד שונה וייחודית, ממש מפעל של יצירה.

תורת ג'רבא זמינה היום בצורה מופלאה, הן כטקסט והן כביאור של מפרשי האוצר

פיסקה זו כתבתי אותה בתחילה כרצף להקדמה על ג'רבא, אך לאחר מכן הצמדתי אותה כעין חלק ששי. כי מצד אחד אין כאן עבודת יצירה של דבר חדש. אולם, דווקא עבודה כה

בשעת הקריאה, מה שמראה שיש להם שייכות, מצד עצם ספר התורה.

הסיום בתוספות בהבאת פסוק אינו מצד המליצה - אלא בא להודות עניין פנימי ומהותי

גם כאן אין אנו מפרשים את הפסוק כפשוטו. הגמרא בשבת מלמדת אותנו כי המיימנים זוכים לאורך ימים, מצד שהם לומדים לשמה, ואילו המשמאילים שעוסקים בה שלא לשמה - הם המקבלים בחינה חיצונית של עושר וכבוד.

וגם כאן משתמש הרבי בפנימיות התורה, שאין הכוונה חלילה בלא לשמה, שזה לטובת עצמו. אלא אפילו כאשר לימודו אינו בא למטרה הטהורה של עצם לימוד התורה, אלא

ניתן לחלק את זמן יצירת התוס' ופירושי במהלך השנים לחמישה חלקים

ניתן למנות את תקופות היצירה בעניין התוס' לכמה חלקים מרתקים. החלק הראשון הוא חלק היצירה גופא של בעלי התוס' עצמם, תקופה שכללה ריבוי חכמים והתפרשה על כמאתיים שנה. תקופה זו השתרעה על פני מספר איזורים ובתי מדרש, ובכל מקום היו תלמידים מרובים. יש כאן עבודת יצירה לא של גאון בודד, אלא ריבוי בתי מדרש, עם שיטות משלימות, ולא בכדי כמות בעלי התוס' הינה מאות. אולם מצד שני יש בעלי תוס' ידועים ומשמעותיים.

החלק השני הוא שלב העריכה, שאף הוא כלל תקופה של כמאה שנה לפחות, תוס' שאנץ, תוספות רבינו פרץ, תוספות טוך, וכן תוספות הרא"ש. חלק זה הסתיים בעת ההדפסה, בה שילבו את התוס' הערוכים בהדפסת הש"ס, כאשר יש ריבוי עריכות שונות למסכתות השונות. עצם שמירת הנוסחים והבשלתם עד לכדי דפוס, וזיכרון לדורות, ראו את השגחת הבורא.

אנשים עלולים לחשוב וכי מה כבר יצר העורך. אלא דווקא כאשר אני מתמודד עם הפשט, ואני רואה עד כמה התוס' רא"ש רבינו פרץ או שאנץ מועילות לי בהבנה, הרי גם לכתוב בסגנון שונה, להדגיש ולהבליט, לנסח שונה, יש כאן חוכמה מרובה, ולא סתם מלאכת הדיוט של קצין או סתם עורך. לא בכדי טורחים במהדורות החדשות, להביא ריבוי נוסחאות, וניתן להפיק מכך הבנה מיוחדת.

החלק השלישי של חכמי פולין, אשר עמלו על התוס', ובפרט המהרש"א, המהרש"ל והמהר"ם מלובלין, וחלק זה הסתיים בהדפסת מהדורת אמסטרדם, בה נכללו שלושתם. ניתן לראות בהם לא סתם פרשנים, אלא שגם סגנון לימודם הזכיר את בעלי התוס', וכאילו נוצר כאן רובד חדש של תוספות על התוספות.

החלק הרביעי מתייחס לתורת הישיבות ממזרח וממערב, כאשר יש התייחסות שונה של חכמי ג'רבא, אשר ביצירתם יש כביכול המשך לסגנון הקודם. וגם הם עמלו בסגנון הדיוק,

שמבואר בהקדמה למשמרות כהונה, ותיקנו את הראוי לתיקון. מעלה נוספת בדור הסדרנים, הוא המפעל הייחודי של אוצר החוכמה, מפרשי האוצר, בו הינך מסמן חלק מהתוס', וריבוי הפרשנים מכלל התקופות מוצג לך, במתכונת צורת הדף. ואף כאן מצוי בכל פינה מחידושי גאוני תוניס וגירבא. והחידוש, שניתן להעתיק הן מהספרים היותר מצויים ומופיעים כטקסט במקור בפרוייקט השו"ת, והן בספרים הנדירים יותר, שניתן באוצר החוכמה ליקח צורת הדף, כולל בדפוס רש"י ולהופכו לטקסט (עם תיקונים קלים שנדרשים לבצע הגהה).



תורת חכמי תוניס וג'רבא בלימוד התוספות

חמישה מגדולי תוניס / ג'רבא

ואחד השליחים הנוספים למרוקו הרב ניסן פינסון, עבר להיות שליח בתוניס בשנת 1960, וכל מרכז תפקידו היה לסייע בהקמת ישיבת כסא רחמים, שהרב מאיר מאזוז התמנה כבר בגיל 17 להיות בה ראש הישיבה. ובעוד שבמקומות אחרים הדגש היה הפצת חב"ד, הרי כאן הדגש היה לשמר את תורת ג'רבא בטהרתה, וכלל לא התערבו בתכני הלימוד, והם קיבלו לידיהם את הישיבה, עם יכולת לקבוע את סדר הישיבה לשיטתם, וללא כל התערבות. עד שבנו של השליח, שהרבי לא איפשר לו לעזוב את הישיבה, ואמר כי כל עוד שיש לך את ראש הישיבה הטוב בעולם, אין לך מה לעבור לברינאזה או לניו יורק. והרבי אף בחן אותו באלול תשכ"ה, על הלכות קידוש החודש ברמב"ם שלמד מפי רבו.

הרב מוזוז בהספרו על השליח, ואמר שלולא פועלו ספק אם היה נותר משהו מיהדות תוניס. ותיאר את הרב פינסון ע"ה כתלמיד חכם שהיה מסור לרבי ולא עשה חשבונות לקשיים שבשליחות. "הרב ע"ה, לימד אותנו חסידות ותניא ומצד שני נתן לנו לשמור ולקיים את המנהגים שלנו. כאשר רבנים רבים עזבו לצרפת ולישראל, והיה חשש שלא יהיה עוד מה לעשות בטוניסיה, הגיע הרב פינסון ע"ה והפיה יחדות במקום. הוא בנה מקוואות והקים ישיבה ותלמוד-תורה", אמר, וציטט מספר תהילים את הפסוק: "אמרת ה' צרופה - מגן הוא לכל החוסים בו" - אמר"ת הם ראשי תיבות של המדינות בהם פעל הרב פינסון ע"ה בחייו: אמריקה, מרוקו, רוסיה, ותוניסיה. הוא גם ציין כי הרב פינסון ע"ה נפטר בגיל 89 שהם בגימטריא "חנוכה". (פטירתו היתה ערב חנוכה).

וראה הרחבה על הקשר של הרבי עם תורת ג'רבא בספרי תוספתו מרובה על העיקר - גיטין פרק א** עמוד ג-ה. הקדמה שהרב מאיר מאזוז באופן אישי קראה ונהנה ביותר).

על מנת לצלול ולהבין את מעלת חיבוריהם, יש להכיר את שיטתם

רבתינו חכמי תוניס וג'רבא בחרו להם דרך הלימוד בגמ' בעיון, וסללו בו דרך שנקרא בשם העיון התוניסאי, ולא הלכו אחרי הבקיאות. היו מעדיפים ללמוד דף אחד ולהעמיק בו לחרוש אותו ימינה ושמאלה קדימה ואחורה עם כל נושאי כליו רש"י תוספות מהרש"א מהר"ם שיף וכו', מללמוד הרבה דפים ולהספיק באופן שטחי. אחד המיוחדים שלמרות שזה

נפלאה, מסייעת היום ללומד, ומנצלים את הטכנולוגיה לטובת התורה, בבחינת מלאה הארץ דעה את ה'.

ועל כן על דרך הצחות בעשרים שנה האחרונות הוא דור הסדרנים, ואכן גם הטקסט המלא כולל מתורת ישיבות ליטא, מצוי בתוכנת פרוייקט השו"ת, וזה מרתק לראות כי כל היצירות שנזכרו לעיל (של חכמי ג'רבא ותוניס) מצויות שם. המעניין הוא שבתחילה, הדפוסים הראשונים יצאו משובשים ביותר, שכמעט ולא היה ניתן כלל ללמוד מהם. ונמצא כי כעת עמלו עליהם, והיתה בהם עבודה של שנים מרובות, כפי

מאחר וג'רבא היתה נקראת ירושלים דתוניס, הרי הכותרת היא על תורת ג'רבא. ובספר החשוב "ועד לחכמים", אכן כוננו חמישה ספרים חשובים. זרע יצחק של הרב לומברוזו, נפטר 1752, ותלמידו יוסף זרקא, בספרו עוד יוסף חי. משמרות כהונה של הרב אברהם הכהן יצחקי נפטר 1864, ותלמידו שלמה דאנה (נפטר 1913) בספרו שלמי תודה. פרחי כהונה של הרב רחמים חי חויתה הכהן, נפטר 1959. ורק לציין שתלמידו איש מצליח, אביו של הרב מאיר מאזוז, מיישבת כסא רחמים. (וראה בסיפור על הרב משה לוי, שכאשר התקשה במהרש"א, כבר התייחס על כך המשמרות כהונה. ושעדיין היה קושי במשמרות כהונה, אכן תלמידו התייחס על כך בספרו).

יש לציין כי כבר החיד"א כתב על שניים מהמחברים, ושיטת הלימוד הטוניסאית ידועה ברמת הדיוק שבה. והיו מכריחים את התלמידים לא רק לעמול על התוס', אלא עם מפרשיהם ובעיקר המהרש"א.

לגבי הרב יוסף זרקא - החיד"א בספרו מעגל טוב עמ' 57 כותב "הרב יוסף זרקא חכם וסופר וחסיד ונקי וצדיק, והוא יש לו כשניים תלמידים ומהם חשובי המעיינים".

מגדולי תלמידי רבינו שנתפרסמו כגאונים עצומים היה גם הגאון ר' יצחק טייב זצ"ל בעל הספר הגדול ערך השלחן.

על הספר משמרות כהונה כתב המקובל ר' יצחק חי בוכבזה זצ"ל "ספר זה נתפרסם מאד בין גדולי החכמים והרבנים בעיונו הזך ובירידתו לעומק הדברים, וכבר רגיל ביניהם כי מי שלא זכה להבין את דבריו סימן שלא עיין יפה בדברי הש"ס והמפרשים, שעליהם ייסד את דבריו, ועליו לחזור לעיין יפה טוב, ואז ימצא הכל ישר לפניו".

הרב שלמה דאנה (1850-1913) ייסד את חברת התלמוד, ונלחם להעמיד תלמידים רבים, במלחמה מול המשכילים של אליאנס. והיתה כאן התמסרות אדירה ללימוד, עד אשר שמועתו היתה כמונחת בכיסו. והשתדלות אדירה מול התלמידים.

המלחמה נגד המשכילים קיבלה סיוע של חב"ד

(במאמר מוסגר, המאבק נגד ההשכלה חצה גבולות והרבי מליובאוויטש אכן שלח את השליח הראשון דווקא למרוקו.

ולפעמים אפילו אינו מזכיר את מקומה של הסוגיא, שמזכיר בדרך אגב או שכותב בפרק פלוני ולא מזכיר שם המסכת או שכותב במסכת פלונית ולא מזכיר מס' הדין שלא לדבר על מס' העמוד וכאשר תמצא את הסוגיא ותעיין שם תראה שרבתו הקיף שנים שלשה עמודים משם עם רש"י והתוס' בשורות אחדות והכל באופן מדויק להפליא.

ביתר שאת וביתר עוז באה לידי ביטוי בקיאותו המופלאה של רבנו בכל מכמני התלמוד ומפרשיו בחידושו על מדרשי ההלכה המכילתא ספרא וספרי, שם הוא חורז וקודח ממסכתא זו לחברתה מדברי הראשונים הרי"ף והרא"ש, ובמיוחד הרמב"ם ונושאי כליו, במלים קצרות ומכילות את הכל הפלא ופלא ממש.

ספר זה מגודל עמקותו ועיונו התחבב מאוד על לומדיו ונקבע כאחד מספרי היסוד ללימוד הגמרא בהיכלי הישיבות בתוניסיה ובג'רבה היו לומדים אותו אצל הר"מ דיבור דיבור על הסדר כמו כל דיבור תוספות ומהרש"א, ומעיינים בדבריו הדק היטב. גם כיום בישיבת כסא רחמים לא מוותרים בלימוד העיון על שום חידוש במש"ך (משמרות כהונה). גם בישיבת פורת יוסף היו רגילים לעיין בספר זה. נהוג לומר כי ספרו זה הינו כור מבחן ללומד לדעת אם הבין הסוגיא על בוריה. בתוסס מקובל היה כי מי שמבין את לשונו הקצרה והתמציתית סימן הוא שהגיע לדרגת 'מעין בתלמוד'.

עקרון משמעותי נוסף אצל הלימוד התוניסאי הינו הכתיבה. חינכו את התלמידים מנעוריהם לחדש ולכתוב חידושי תורה, וזה התחיל ממש בשחר ילדותם, גם לפני שהתחילו גמרא כתבו חידושים בחומש, גם בדרך רמז ודרש העיקר לכתוב. ודרשו שזה נכלל בפרו ורבו, בחידושי תורה.

מכלל לימוד הכתיבה היה לימוד כללי הכתב והמכתב והלשון. וגם להתרגל לכתוב בדרך ענוה ולא לכתוב ביטויים קשים נגד המפרשים ז"ל כגון וליתא ושיבוש הוא, ואפילו אינו מחוור ולא נהירא לא היו באוצר המלים של חכמי ג'רבה. היתה הבחנה ברורה בין 'יש לדקדק' 'קשה לי' ו'קצת קשה' ובין 'ולא זכיתי להבין ונוראות נפלאותי'. וכן בסיום הקושיא בין הלשונות 'וצריך ישוב' 'וצריך עיון' 'וצריך עיון גדול' 'וצריך להתיישב עוד בזה' כל משפט שיהיה על מקומו הראוי לו. ולא לעשות הגזמות. וכללים אלו צובר התלמיד מפי הרב והמחנך.

שיטת הרב משה לוי - ברור מאליו היה שאם יש קושי במהרש"א - ראוי לפתוח משמרות כהונה, וגם ספר של תלמידו

בספר 'זהאר עינינו בתורתך' בעריכת חן עובדיה, על תורת הרב משה לוי, מובא שמספרים תלמידיו, כי פעם במהלך שיעור במסכת בבא בתרא דף נ"ח, למדו דיבור במהרש"א, ורבנו הקשה על דבריו. ביקש שיביאו לפניו משמרות כהונה, והתברר שאכן הוא כבר נרגש בהערה זו על דברי מהרש"א. המשיך רבנו ואמר, שבאמת יש להקשות על הערה זו, ואז ביקש שיביאו לפניו ספר שלמי תודה, ולפליאת התלמידים נמצאה שם הערת רבנו על הערת הרב משמרות כהונה. קרנו

היה בתקופה בה לא היו כוללים היה הרב משמרות כהונה, שהספיק לכתוב על הש"ס כולו.

ההתייחסות לספר משמרות כהונה, שהפך לספר בסיסי בלימוד בישיבת כסא רחמים

אחד הדברים הראשונים שלמדו הוא שיטת הדיוק. בנוסף היתה אצלם אהבת הקיצור, באשר היו מעמידים דגש חזק על מאמרם ז"ל לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה. היו בוחרים מבין המפרשים את אלה הכותבים בשפה ברורה וקצרה, לדוגמא לימוד דיבורי מהרש"א ומשמרות כהונה היו חובה בלי יוצא מן הכלל. לא למדו מהרש"א בגירסא בעלמא, או מה אומר מהרש"א, אלא למה אומר מהרש"א, ומה הכריחו לכתוב ולומר כפי שאמר. הלומד בספרים קצרנים ודייקנים חזקה עליו שיתמצא בספרי מחברים ארכנים ויבין אותם, אבל לא להפך. וכבר צווה הרה"ג ר' שלמה יוסף זיון זצ"ל בספרו אישים ושיטות בערך הנצי"ב וכתב ודאי, מהרש"א הוא ספר נפלא ולשונו מדויקת מאד חבל שבימינו הזניחו לגמרי את העיון במהרש"א.

והעיקר אצל חכמי ג'רבה ותוניסיה, שהתלמיד ילמד להבין בכוחות עצמו. עד שהיה ביטוי "ראסי" כלומר הראש שלך, הוא עוד לפני רש"י. לא מצד הפחתת ערך רש"י בו דייקן, אלא ניסו לחנך את התלמיד שיקרא את הגמרא בקול פעמיים, יחשוב ורק לאחר מכן יפתח רש"י. ולא רק לשמוע בשיעור מפי הר"מ, שהרשב"א אומר כך והריטב"א אומר כך, והוא לית ליה מגרמיה ולא מידי. ואפילו אחרי ששמע הרצאת הסוגיא מפי הר"מ, אם תשאלהו להצביע על הקטע בגמרא, מהיכן מתחילה הקושיא, והיכן מסתיימת, ומהיכן מתחיל התירוץ הראשון, ומהיכן מתחילה קושיית הגמרא עליו, ומהיכן מתחיל התירוץ השני וכן על זו הדרך, ספק אם יוכל להשיב נכונה, אלא אם כן כבר השתפשוף שנים טובות בשמיעת השיעור מפי הר"מ, דבר שבשיטת הלימוד בג'רבה ובתונס מושג כבר בשלבים הראשונים של הלימוד לתלמידים. שבעצם מכריחים את התלמיד לומר, את השיעור והרב רק מתקן ומנחה. וכפי שהבאנו בהמשך דוגמא חיה על הלימוד בישיבת פורת יוסף.

מצוי הרבה בספר, שרבנו בבואו לכתוב ע"ד הגמ' או רש"י ותוס' וכו' מזכיר בתחילת דבריו את לשונם שלא במדויק, רק את תוכן דבריהם, וזה להשערתי, מתוך שהיה כותב את חידושו בשובו לביתו אחרי שסיים ללמוד וללמד לתלמידים בבית המדרש, ואז כנראה שלא היו לו ספרים. כידוע שלפני כמה דורות קשה היה למצוא יותר מעותק אחד או שנים של תלמוד בבלי בכל העיר, והיה כותב מתוך זכרונו, ודבר זה הולך ומתחזק אצל מי שרגיל ללמוד בספריו.

רבנו היה בקי עצום בכל רחבי התלמוד ואם אמר הגאון מהרש"ל בהקדמתו לים של שלמה ב"ק על רבותינו בעלי התוס', שעשו את התלמוד ככדור, שרוב חידושיהם בנויים על השוואות ועימותים בין הסוגיות הנוגעות בנושא הנלמד, הרי הרגיל בספרו של רבנו יראה, שתוך כדי עיון והעמקה בסוגיא שבידו הוא מזכיר לעתים קרובות מאד, כלאחר יד, תוכנן של סוגיות עמוקות ומסובכות במספר מלים האומרות את הכל,

בחלקי, לפרש את הסוגיא רש"י תוס' ומהרש"א.

אחר כך העיר לי, לפי הפירוש שלך - יש כמה תיבות בתוספות מיותרים. היה מספיק לכתוב כך וכך, וגם איך הבנת את המהרש"א לפי פירושה? לכן בני, לא זו הדרך. והתחיל להסביר את הסוגיא, והאיר את עינינו כדרך העיון הישר (כי עד אז שמנו את הדגש על דברי המפרשים והפולפולים), שיש לשים לב על כל אות ותיבה בדברי הגמרא והתוספות והמהרש"א, כי דבריהם שקולים כל תיבה וכל אות, וכן הזהיר אותנו אם רש"י או התוספות מביאים בדבריהם מסוגיא אחרת, יש לפתוח הסוגיא ההיא, ללמוד בעיון גם אם בקי בסוגיא ההיא, כי אותיות מחכימות" עכ"ד. ושמעתי שכך נהגו גם בכמה ישיבות בארצות אשכנז.



תולדות הרב משה לוי - ובחירת לימודו בישיבת כסא רחמים

יוסף ורחל לוי, הוריו של הרב משה, עלו לארץ וקבעו את מקום מושבם באזור התחנה המרכזית של תל אביב. אזור זה, שגם לפני 40 שנה נחשב כפרוץ, היווה אתגר להורים בחינוך ילדיהם. הם השתדלו שילדיהם ימעטו לצאת החוצה וישחקו בתוך הבית. כאן נולד להם, בדי' בשבט תשכ"א (1961), בנם השני משה.

אחיו הצעיר של הרב משה, הרב שבתאי לוי שליט"א, מספר שאביהם הרגיל אותם מגיל צעיר להיות מיושבי בית המדרש, והיה לוקח אותם עמו לשיעור בדף היומי שנערך אחרי תפילת ערבית, הן בלילות החורף הקרים והן בלילות הקיץ המאוחרים. יוסף לוי נתן לילדיו דוגמה אישית גם בתחום המידות: פרנסתו היתה מחנות טקסטיל, שאותה ניהל ביושר: כיוון שחשש לתת פחות מהכמות שנתבקש, נהג להוסיף כמה סנטימטרים, כדי שלא לעבור על איסור גול. אביו היה זה שדרבן אותו לרכוש ידיעות בתורה, וכך זכה הרב משה להיות בקי בחמשת חומשי תורה בטעמיהם עם פירוש רש"י כבר בגיל 12.

ההשגחה הפרטית שהיתה לו דווקא בלימוד תוספות עמוק - היא שהעמידה את כל הצלחתו

כשהגיע הבן משה לגיל תיכון, שלחו אותו הוריו ללמוד בישיבה התיכונית-תורנית 'היישוב החדש' בתל אביב, ועד מהרה התחבב מאוד על ראש הישיבה, הרב יהודה קולודצקי זצ"ל, שראה בו את העילוי של הישיבה. כשהיה בן 16, החל הבחור משה לוי להעביר שיעורים בגמרא ובהלכות שבת בבית הכנסת באזור מגוריו בתל אביב, דבר שלא הפסיק עד אשפוזו האחרון בבית החולים, ערב פטירתו.

כבר ביישוב היה הרב לוי שקוע בלימוד. זמן קצר לאחר שהחל ללמוד נהיגה - הפסיק. הוא סיפר לחבריו כי בזמן הנהיגה הוא נזכר בסוגיית הגמרא שבה הוא עוסק, ומתנתק מהכביש. "זה מסוכן בשבילי", אמר.

משה לוי עמד לסיים את לימודיו בישיבה התיכונית, והתכוון לפרק הבא בחייו, פרק הישיבה הגבוהה. בעקבות מאמר על דרכי העיון הישר שכתב הרב מאיר מאוז שליט"א,

פניו של רבנו ואמר בסיפוק לזה מגיעים כשלומדים בישרות בדרך העיון האמיתי.

בישיבת פורת יוסף עם הרב עזרא עטייה למדו גם בדיוק בסגנון זה

תיאור מכלי ראשון של סדר השיעור בישיבת פורת יוסף, מצאנו בסוף ספר פדה את אברהם עמי תכ"ח מאת הגאון רבי אברהם מונסה זצ"ל, שהיה מתלמידי הישיבה באותם זמנים, וז"ל: "סדר תלמוד - המורה" כך היה הכינוי לגאון רבי עזרא עטייה זצ"ל, לא אומר את השיעור, אלא התלמידים מעיינים קודם את הסוגיא, ואחד התלמידים מפרש את הסוגיא, ואח"כ המורה מעיר. המורה שואל עיינתם? אמרנו כן. נפל הגורל

הראייה האם מישהו הוא גדול, היא אם הוא שם לפרטים הקטנים לטובת הזולת

השאלה שנשאל הרב משה לוי זצ"ל באחד מערבי חג הסוכות היתה רגילה לחלוטין: אדם שקנה אתרוג שאל, אם יוכל לצאת בו ידי חובה אם ישלם עליו למוכר רק לאחר החג. הגאון הצעיר השיב תשובה מפתיעה, ולכאורה לא הלכתית. הוא הבין את המצוקה המסתתרת בשאלה, הוציא מכיסו 160 ומסרם לשואל. אחד מתלמידיו מספר, שיום אחד הופיע הרב לוי לשיעור כשבדיו חבילה גדולה של רוזמרין. היה זה לאחר שאחד מתלמידיו סיפר לו, שהוא מתקשה למצוא שידוך בגלל נטייתו להקרח. "תרתיע את הצמח במים ותמרח על הראש. זה יחזק את השערות וישמור שלא תהיה קירח", אמר לתלמיד.

סיפור זה איננו חריג במסכת חייו הקצרה והמופלאה של הרב לוי. דומה שהכינוי 'מגדולי הפוסקים בדור', שהיה כבר מי שהצמיד לשמו של הגאון שלא זכה להגיע לגיל ארבעים, קשור גם בכך. ב-14 ספרי ההלכה שכתב, שיסודם בעיון מעמיק בכל רחבי הש"ס והפוסקים, ובשיעורי התורה המרובים שהעביר, משוקעת אמנם תורה עמוקה, שמראה על היקף מרשים שהגיע אליהם המחבר בעמל עצום; אולם מה ששובה את הלב בסיפור חייו הוא דווקא הגדלות בתורה המעוטרת בכתר של מידות: חתירה לאמת, ענווה ויראת שמים נדירה, המלמדות על כך שהמטרה בלימוד אינה לגדל את שם האדם אלא לעשות את רצון ה'.

הדוגמא האישית של האב - היא שנתנה לו את המושג הנכון מה באמת חשוב

מוצאה של משפחת לוי ממצרים, שאליה היגרה מסוריה כמה עשרות שנים קודם לכן. במצרים הכירה המשפחה לראשונה את הרב עובדיה יוסף שליט"א, שבשנים תש"ז-תש"י כיהן שם כאב בית הדין. ההיכרות המשיכה כאשר הוכתר הרב יוסף לרבה של תל אביב, והתחזקה בהמשך, כאשר נוכח הרב יוסף בגדלותו של הרב משה לוי, ואף אמר עליו שהוא ימלא את מקומו אחריו.

ולהקים ישיבה בראשותו. הוא העדיף להישאר בתפקידו ה'זוט' כ"מ, בגלל הקשר העמוק שחש אל מורו ורבו, ראש הישיבה הרב מאיר מאזוז, שלימד אותו את דרך העיון הישר המוביל לפסיקת הלכה.

כ"מ ידע הרב לוי לזרוק לעתים מרה בתלמידיו. כדי לוודא שידעו את החומר ברמה גבוהה, היה עורך להם מבחנים בהתאם. הוא הקפיד מאוד על ההגעה הסדירה לשיעורים. עם תלמידיו היה צולל אל תוך החומר הנלמד, ולא פעם השיעור הסתיים רק שעתיים אחרי הזמן, עד שהיה צורך להניח שעון מעורר ליד הרב, כדי שיזכיר לו לסיים את השיעור בזמן.

שיטת הלימוד הג'רבאית שיש בה דיבוק חברים, היא שפריצה לו גם את דרכו בהלכה

למרות החשיבות הרבה שייחס לצד הלימודי, ולמרות עמלו האישי העצום בתורה, יחסו של הרב לוי לתלמידיו כאב לילדיו כלל את כל התחומים, והוא היה מוטרד גם מבעיותיהם האישיות. כך למשל מספר אחד מתלמידיו, שיום אחד הופיע הרב לוי לשיעור כשבירדו חבילה גדולה של צמח רוזמרין. היה זה לאחר שאחד מתלמידיו סיפר לו שהוא מתקשה למצוא שידוך, בגלל נטייתו להקרח. "תרתיה את הצמח במים ותמרח על הראש. זה יחזק את השערות וישמור שלא תהיה קירח", אמר לתלמיד.

דומה, שהדבר המורה יותר מכל על כך שתורתו היתה באמת לשם שמים, היא יכולתו להודות על האמת. קרה, גם אם לעתים נדירות, שתלמיד היה מקשה קושיה, והרב לוי לא התבייש לחזור בו מדבריו, למרות שבכוח חריפותו יכול היה לדחות את דברי התלמיד בקש. אפילו בספריו המאוחרים אנו מוצאים שהוא מזכיר דברים שכתב בספר מוקדם יותר, ומציין שעתה הוא מבין שטעה. למרות שיכול היה להתעלם ולהימנע מלהתייחס למה שכתב בעבר, הוא בחר להדגיש את טעותו, בשל אהבת האמת.

את לימודו עם תלמידיו ראה ככלי מרכזי לבירור האמת ההלכתית. בהקדמה לספרו המפורסם על הלכות שבת, 'מנוחת אהבה', כתב: "ועם זאת, לא סמכתי על דעתי הקצרה ועל כושר עיוני בלבד, וברוב ככל ההלכות שבספר נשאתי ונתתי האמונה בשיעורי הקבועים בישיבה בהלכות שבת... וכמובן נתלבנו הדברים יותר בדיבוק חברים ובפלפול תלמידים".

בריחה מהכבוד, היא מה שמעמידה את האדם

עד פטירתו הלך הרב עם חליפה קצרה, כאברך רגיל, ולא עם מעיל ארוך ('פראק') המקובל אצל רבנים. שמחה מיוחדת היתה לו כאשר הגיע פעם למסור שיעור בעיר נתיבות, והציבור החליף בינו לבין נהגו. לפעמים, כשהיה מתארח במקום מסוים והרגיש שחולקים לו כבוד רב מדי, היה מחפש לו בית כנסת שבו לא יכירוהו.

יסודיות ועקביות, בלימוד כל הפרשנים החשובים פעם אחר פעם

לימודו עם תלמידיו היה גם זה שגרם לו ללמוד את הנושא לעומק, מה שהיווה לעתים את התשתית לספריו. בהקדמה לספרו על הלכות ריבית, 'מלוה ה', הוא מציין שהורתו של הספר היא בשלושה מחזורי לימוד פרק 'איזהו נשך' בבא

ראש ישיבת 'כיסא רחמים', החליט משה לוי שברצונו להכיר את מחבר המאמר. הוא הגיע לישיבה החדשה בארץ, שהעומד בראשה עלה זה לא מכבר מתוניס, ונקלע לשיעור של הרב מאזוז.

משמים כיוונו, ובדיוק באותו שיעור דן הרב בתוספות קשה, שעליו אמר הר"מ ב'יישוב': "את התוספות הוזה נזכה ליישב רק אחרי תחיית המתים". והנה, הרב מאזוז ניתח את התוספות והסביר אותם בצורה מובנת, כך שכל הקושיות נפלו. מבחינת הבחור הצעיר תחיית המתים כבר הגיעה, והוא החליט שלכאן הוא מגיע ללמוד.

כעבור זמן הגיע הרב קולודצקי בן ה-70 לראות לאן פנה ללמוד ה'עילוי' של ה'יישוב'. הוא הגיע למעונה הישן של 'כיסא רחמים', בניין עלוב שחסה בצלה של ישיבת סלבודקה המעטירה. הוא נכנס לישיבה וראה תופעה מוזרה: כל תלמידי הישיבה, קטנים כגדולים, עמלים על לימוד הקריאה בתורה עם טעמים בדקדוק. הוא ניגש לתלמידו לשעבר, והורה לו להגיע אליו בערב לביתו.

משהגיע, פנה אליו הרב קולודצקי בכובד ראש: "מדוע החלטת להגיע לישיבה קטנה ולא מוכרת כ'כיסא רחמים', ולא הלכת לאחת הישיבות הטובות והמפורסמות?" ענה לו הרב לוי שב'כיסא רחמים' לומדים מתוך כוונה להגיע לכוונת רבותינו הראשונים והאחרונים האמיתית, מבלי להזדקק לפלפולים שהמחבר כלל לא חשב עליהם, ובנוסף, ב'כיסא רחמים' לומדים דרך של פסיקת הלכה וכתובת שאלות ותשובות, דבר שלא היה קיים בישיבות אחרות.

מעלתו העצומה ביוקר שנתן לתלמידיו, והרצון להתחבר ללימוד הנכון, ולא הכבוד החיצוני

חבריו מהימים ההם מספרים על התמדתו בלימוד. שמונה שעות רצופות, שבהן יכול היה לשבת רכון על ספרו, כשהוא אינו נשען על משענת הכיסא, שקוע בלימוד.

גם באותם ימי בראשית של התעלותו הרוחנית, הקפיד הרב משה לוי על דרך ארץ שקדמה לתורה. סיפור קטן שזכור לחבריו הוא מנהגו של הרב לוי להיפרד מראש הישיבה לפני שנסע הביתה. בלהט הנסיעה לא כולם זכרו זאת, אבל הרב לוי זכר. לא בכדי אמר הרב מאזוז לתלמידיו על הבחור הצעיר והמתמיד: "לימדו ממש לוי דרך ארץ". גם כשבגר ונודע כתלמיד חכם מופלג היה מקפיד להקדים שלום, וכבר כשראה מרחוק את אחד מתלמידיו היה נוהג לנופף לו בידו לשלום.

אבל הדרך ארץ והמידות הטובות גררו בעקבותיהם גם תורה, והרבה. מובן שגם עובדה זו לא נעלמה מעינו של ראש הישיבה, שהחליט, בצעד חריג, למנות לר"מ את הבחור הרווק, שהותק שלו בישיבה עמד על שנתיים בלבד - תפקיד שבו שימש עד פטירתו.

תלמידיו החדשים, שעד עתה למדו אצל הרב ינון חורי זצ"ל, שהיה מעיין ומעמיק בעל יכולת הסברה נדירה, למדו מהר מאוד שיש להם הרבה מה ללמוד מרבם החדש. יש מבין תלמידיו בשנים הראשונות שנשארו קשורים אליו וראו אותו כרבם, גם שנים רבות אחרי שהם עצמם בגרו ונעשו תלמידי חכמים מכובדים. למרות שהרב לוי הלך וגדל, וגם אחרי שהוציא את ספריו שהקנו לו שם בעולם התורה כאחד מחשובי הפוסקים, הוא סירב לעזוב את ישיבת 'כסא רחמים'

ראה נער חילוני, והניח לו ולחבריו תפילין כשהוא מסביר להם את גודל המצווה.

בהודמנות אחרת ראה שלטכנאי מזגנים שהגיע לשיבה ישנן פאות ראש קצרות מדי. הרב דיבר על לבו שיאריך במעט את פאותיו, והסביר לו שגילוח פאות הוא מצוות לא תעשה מן התורה, כמו אכילת חזיר. אותו טכנאי התרגש, והבטיח שלהבא יתקן זאת.

כשפנה אליו בעל תשובה שהשתתף לראשונה בשיעורו, וביקש ברכה על מעבר לדירה חדשה, ענה לו הרב שלא יחתום עדיין על כלום, והוא יתן לו תשובה בשבוע הבא. כשהגיע בשבוע הבא וחשב שיקבל ברכה ויפרד מהרב לשלום, אמר לו הרב להפתעתו שיחפשו מקום אחר. הסתבר שהרב טרח והגיע ליישוב המדובר כדי לבדוק אותו, ושם התברר לו שאין במקום מקווה טהרה ותלמוד תורה, כך שאין זה מקום למשפחה דתית. כל זה טרח הרב לוי למען אדם שכמעט לא הכיר.

הרב לוי היה מעביר שיעורים במשך השבוע בבני ברק, בישיבה ובבית הכנסת 'יוסף דעת' שייסד, שיעור לבעלי בתים ביבנה ושיעור לתלמידי חכמים בחולון, ובעוד מקומות רבים שאליהם הזמינהו מפעם לפעם. עבור השיעורים הרבים שלימד לא היה מבקש כסף, ורק אם נתנו לו השומעים מיוזמתם היה מקבל. כשהגיע כמה פעמים לכולל מסוים בירושלים, ולאחר הפעם השלישית נתנו לו סכום כסף גדול במיוחד, אמר הרב לוי שיפסיק ללכת לשם, כי למפרע מתברר שהלך למטרת כסף ולא למטרת הפצת תורה.

מאחר ופסיקה היא קישור הבנת התורה עם המציאות, הקפיד לדייק בניאור הדברים

מהשיעורים הרבים שהעביר למד הרב לוי את אומנות הפשטתם של דברים קשים ומסובכים, המובנים רק לתלמידי חכמים, למילים פשוטות וברורות. רבו, הרב מאזו, תלה את הניסוח העממי והמוכן בספרי ההלכה שלו, בפרט אלו המאוחרים, בשיעורים הרבים שהעביר לקהל מגוון.

הרב לוי הצטיין כפוסק אמיץ מאוד, אך גם זהיר. ככזה היה חשוב לו להכיר היטב את המציאות בטרם יחווה עליה את דעתו ההלכתית. בסדרת ספריו האחרונים, שאפשר אולי לראות בהם את שירת הברבור של חייו, הוא מסביר את דרך הכנתם של מיני מאפה שונים, ביניהם בורקס, ג'חנון, בלינצ'ס, בקלאווה, ואפילו במבה, ואת החומרים שמהם הם עשויים. כשנשאל מדוע פירט כל-כך את הדברים בספרו, ענה: "חשתי שאולי יש מקומות שבהם מכינים את המאכל בדרך שונה, וכל פרט יכול לשנות את הדין".

לימוד התורה איננה (רק) מתנת שמיים, אלא דורשת התמדה עמל ותפילה

חשוב להדגיש כי יכולת העיון של הרב לוי לא נבעה רק מכישורים מולדים. את כל כוחו הוא השקיע בלימוד. הוא העיד על עצמו, שהסיבה שהוא נשאר לשבת אחרי השיעור אינה כדי לענות לשאלות, כפי שחושבים אנשים, אלא "שאחר השיעור תש כוחי, אין באפשרותי לקום מהכיסא, ואני נח מעט ואוגר כוח לפני שאצא לביתי".

מציעא, המהווים את המקור המרכזי להלכות ריבית. שם הוא גם מציין מה כלל הלימוד בשיעור: "פרק איזהו נשך בעיון נמרץ עם המפרשים המובהקים מהרש"ל ומהרש"א ומהר"ם שיף ומשמרות כהונה, ולמדנו גם את דברי הרי"ף הרא"ש והנימוקי יוסף. וכל דברי הטור והבית יוסף והשולחן ערוך והשפתי כהן".

בו זמנית למדנות אדירה עם מידות, כשהוא שם את עצמו בצד

לעתים קורה כי תלמיד חכם המצטיין בצד השכלי של התורה אינו מוצא את מקומו בעולם העבודה שלב. אולם פרק מופלא בחייו של הרב לוי היה עולם התפילה. לאו דווקא כוונות וייחודים, אלא בעיקר תפילה פשוטה, מעומק הלב. דומה שהבנתו שגם התורה שהוא זוכה לה היא מתנה משמים, ולא פרי כוחו ועוצם שכלו, היא שסייעה לו להגיע אל המסקנה ההלכתית.

סיפורים רבים מופיעים בספר 'האיש משה', על ברכתיו של הרב לוי שנענו באופן מעורר השתאות, ועל הדרכותיו בענייני העולם, כמו בריאות ופרנסה, מבלי שהבין בכך כלל. כיוון שלא היה מוכר כמקובל, ובוודאי שלא כמי שעיסוקו במיסטיקה, והוא אף התנגד לעיסוק בענייני קמעות ומקובלים דורשי ממון, יש לתלות את התגשמות ברכתיו בעמלו הבלתי פוסק בלימוד תורה לשמה ובבירור רצון ה' העולה מתוך הלכה כזו או אחרת. חז"ל הבטיחו בפרק השישי בפרקי אבות ש"כל הלומד תורה לשמה זוכה לדברים הרבה", ובין השאר: "נהנין ממנו עצה ותושיה".

באחת ההזדמנויות, כשתלמיד ביקש ברכה והרב הבטיח לו שהעניין יסתדר, אמר לו התלמיד בתמימות: "אני בטוח שהעניין יסתדר, כי הרב הבטיח כך". ענה לו הרב: "לא בגלל שאני הבטחתי העניין יסתדר, אלא בגלל שעל-פי התורה, העניין צריך להסתדר! הרי הדבר מפריע לך ללמוד, והרי אתה רוצה ללמוד. וכיוון שכך, לא ייתכן שתיגרם לך הפרעה בלימוד".

כאשר עברו כמה שנים מנישואיו והוא לא זכה להיפקד בילדים, שאל אותו חבר מדוע אינו פונה לבקש ברכה מרבנים. ענה לו הרב לוי בביטחון: "אני עושה רצונו של בוראי, והוא יעשה רצונו. איני רוצה להטריח רבנים בתפילה". ואכן, לאחר חמש שנות נישואין נולד לו בנו הבכור, ואחריו עוד שלושה ילדים.

הפצת התורה לכלל ישראל, ומבצעי מצוות שביצע, דווקא עם האנשים הפשוטים

למרות גדולתו התורנית, השקיע הרב לוי חלק ניכר מזמנו בהעברת שיעורים לבעלי בתים, בניסיון לחברם לעולם התורה. היו כאלה שהגיעו לשיעוריו המעמיקים מבלי שהיו שומרי תורה ומצוות, ועל-ידי השיעור התקרבו לתורה.

גם בעיסוק ב'הפצות' בצורתן הפשוטה יותר לא ראה הרב לוי משום פחיתות כבוד. פעם, כשהגיע אליו הירקן הביתה, הציע לו הרב לוי להניח תפילין. הרב לא נרגע עד שרכש למענו תפילין, מבלי שחייב אותו לשלם עליהם, ואכן, אותו יהודי החל להניח תפילין בזכותו. כשהיה סנדק בברית מילה

אולם היום ראה שאמנם חום גופו 40 מעלות, אך הוא מסוגל להסתובב בביתו. "אם כך, אני יכול ללכת לשיעור". הוא לקח כדור להורדת החום והלך ללמוד.

מה שהספיק להשאיר בחייו הקצרים הוא בסיס ללימוד לא רק ללמדנים

באור לי"א במרחשון, יום פטירת רחל אמנו, נפטר הרב לוי, לפני שהספיק להגיע לגיל 40. תורתו שבכתב ושבעל-פה נשארה חיה וקיימת. חוג הלומדים בספריו הרבים הולך ומתרחב, ואף יצאו ספרים נוספים מכתב ידו, ביניהם: חלק חמישי של סדרת כרכי 'ברכת ה' על הלכות ברכות, שהוציא ערב פטירתו, וחלק שלישי משו"ת 'תפילה למשה'.

עוד בחייו הוקם בברכתו ארגון 'מתנה טובה', תכנית ללימוד עצמי של הלכות שבת לנשים מתוך ספרו 'מנוחת אהבה'. תלמידיו הרבים מתנחמים גם מקלטות המופצות לציבור, ובהם השיעורים שמסר בנושאים שונים. בתי מדרשות הוקמו על שמו על-ידי תלמידיו, וגם בית הכנסת הייחודי שהקים באחרית ימיו, 'יוסף דעת', ממשיכים לפעול במתכונת שהתווה מייסדם.

הכרת הטוב על כתיבת ספר על חייו, מהסיפורים הקטנים ניתן ללמוד רבות

ספר חדש שיצא לאחרונה לאור, ושמו 'האיש משה', מספר את סיפור חייו של הרב משה לוי זצ"ל, החל מהולדתו ועד פטירתו. ניכר שבספר הושקעה יגיעה רבה לברר את אמיתות הסיפורים המובאים בו. הספר, שבשני כרכיו מכיל קרוב לאלף עמודים ומעוטרים במאות תמונות נדירות, הנו מושקע גם מצדדיו החיצוניים, הן בגרפיקה והן באיכות הכתיבה.

הספר הנו פרויקט שבוצע בעידודו ובהנחייתו של הרב מאיר מאוזו, ראש ישיבת 'כיסא רחמים' ורבו של הרב לוי. רבים, ובהם רבים ידועים, מספרים שהתחזקו מהסיפורים על הדמות שסיפור חייה מופיעה בספר.

דרך לימודו של הרב לוי בתוס'

היה מדקדק עם תלמידיו הדק היטב בקושיא ובתירוץ, ותמיד היה מנסה לראות איך תירוציהם מסתדרים ומתמזגים בלשון הגמרא, וכיצד מיישבים הם היטב את הקושיות.

בדרך זו כותב רבנו באחת מהדרכותיו וכוונתו על דרך העיון הספרדי, יש ללמוד את דברי התוספות, ולשים דגש מדוע הוקשה להם כאן ולא קודם. (אם הקושיא יכולה להיות גם קודם בגמרא) ובדרך זו בנוי ספר המהרש"א שהוא מאבות המעיינים כידוע.

בנוסף היה מצליח את דברי רש"י עם דברי התוספות באופן שבמקום שתוספות מקשים על רש"י היה מחפש מה יענה רש"י על קושייתם. כשהתוספות מקשים ולא מתרצים - היה טורח ומוצא תירוץ, ובפרט כאשר הם פותחים את שאלתם בלשון תימה. וכאשר הם מתרצים מספר תירוץ - היה טורח ומסביר מה חסר בכל תירוץ, שבגיני הוסיפו תוספות תירוץ נוסף, ולא הסתפקו בתירוץ אחד, וכן היה עומד על הנפקא מינה בין התירוץ.

במקרה שהתוספות הביאו שתי קושיות שונות בזו אחר זו, היה אומר שזה בגלל שאת קושייתם הראשונה ניתן ליישב,

אולם העמל לא היה רק עמל שכלי. הוא סיפר שכמויות רבות של דמעות ותפילות שפך על ספרו 'תפילה למשה', וכן שאת חלקו הראשון של הספר 'ברכת ה' יש ללמוד עשר שנים כדי לדעתו היטב, לא רק בגלל העמל השכלי שהושקע בכתיבתו, אלא כי "הרבה יראת שמים הושקעה בו".

הקשר הפנימי בינו ובין הרב עובדיה יוסף

כבר נגענו בעניין יחסיו עם הרב עובדיה יוסף שליט"א. מעניין לציין כי למרות אהבתו של הרב לוי לרב יוסף, הוא לא נשא לו פנים, וכשמצא לנכון לחלוק עליו בהכרעתו ההלכתית לא נמנע מלעשות זאת. מעניין עוד יותר לראות את תגובתו של הרב יוסף לכך: כשסיים לכתוב את ספרו, 'תפילה למשה' חלק ב', הוא הלך לבקש הסכמה מהרב יוסף, ואמר לו כי הוא מבקש הסכמה דווקא על התשובות שבהן פסק שלא כדעתו. הרב יוסף חיך ואמר: "יפה עשית", והוסיף: "יקומו עליך ויתנגדו כפי שעשו לי כשהייתי אברך צעיר, שפסק לפעמים שלא כמו הי'בן איש חי, וחירפוני וגידפוני... אל תשמע להם ואל תהסס! תמשיך להוציא ספרים, וה' יהיה עמך".

מאידך גיסא, כשחשב הרב לוי שהצדק עם הרב יוסף, נחלץ להגנת מי שראה בו גדול הדור. מסיבה זו כתב את הקונטרס 'דבר השמיטה', כדי להגן על שיטת הרב יוסף המצדדת בקיומו של היתר המכירה בימינו. הרב יוסף מצדו מזכיר בדבריו את קונטרסו זה של הרב לוי, הצעיר ממנו בכ-40 שנה. בדומה לרב יוסף, גם לרב לוי היה חשוב שיהודים ספרדיים ישמרו על מנהג אבותיהם, וכמו הרב יוסף, גם הוא נלחם בשימוש בפאה נוכרית ככיסוי ראש.

אהבת התורה, הינה לחיזוק יראת השמיים בכל הארץ

אהדה רבה היתה לרב לוי להתיישבות ביש"ע. את מכתבו לרב בניה ליפשיץ שליט"א, כיום ר"מ בישיבת ההסדר שהיתה בנווה דקלים, הוא מסיים: "ה' יתברך ישלח עזרו מקודש ותתבטל עצת אויבינו ומנהיגינו החילוניים ויהודה וישראל תשכון לבטח, וירבו התושבים היהודים ביש"ע, ולא יקבלו אויבינו את אשר פיללו..."

תורה שעמדה לי באף, כתיבה מתוך ייסורים וקשיים

לא רבים ידעו, אך כל תנופת הלימוד, הכתיבה וההוראה של הרב לוי היתה מלווה בייסורי מעיים קשים, שמהם סבל כ-15 שנה. לתלמידו סיפר שאת הייסורים קיבל עליו מרצונו, כאשר בעת שהיה בן 23 נכנס לבית כנסת בתל אביב שבו היו כמה גדולי תורה, והציבור, שכבר החל להכירו, חלק לו כבוד רב. כיוון שחש שגאה לבו, החליט לקבל על עצמו ייסורים.

על ייסוריו סיפר בעצמו כחודש לפני פטירתו, במסיבת הודיה שערך בסוכות על השחרור מהאשפוז הממושך מבית החולים בשנת תש"ס, והיה נדמה שהוא שב לאיתנו. הוא השתמש בדבריו של דוד המלך כדי להמחיש את מצבו: "ותורתך בתוך מעי", אמר.

גם כשחש שלא בטוב לא ויתר על הלימוד, ובמיוחד מסר את נפשו על השיעורים הרבים שהעביר. פעם הפסיק את שיעורו בגלל שהרגיש רע באופן מיוחד, ואמר לתלמידיו שאתמול כלל לא היה מסוגל לקום מן המיטה, ולכן לא הגיע,

כגון רמב"ן ורשב"א, כדי לראות כיצד תירצו את דברי רבותינו הצרפתיים.

דרך הלימוד בהלכה אינה מקצוע בפני עצמו, אלא מרצה מתוך העיון

מעניינת ביותר היא שיטתו בהלכה, בה רואים, כי ההלכה היא המשך רציף מתוך לימוד העיון בגמרא ורק לאחר שתחילה מפרק הכל לגורמים, הרי אז הוא בונה זאת מחדש. ויש לראות כיצד שילב את הכתיבה, שהיא אבן דרך בהבנה. ונמצא כי ההלכה אינה ענף ולימוד בפני עצמו, אלא הכל הוא רצף אחד של העיון. ולא כמו הסוברים שיש כאן שני אנשים נפרדים, ואף החת"ם סופר אמר כי המציאו שלושה תפקידים, רב באיסור והיתר, דיין בחושן המשפט וראש ישיבה, ואילו פעם הכל נכלל יחדיו.

וכפי שמי שהוביל את ההוראה בגירבא הגאון רבי כלפון משה הכהן, כתב לכן אחיו כי העיון הוא המנוע בו מניעים את כל המכונות בעולם. ונמצא כי אף כשרצה ללמוד קבלה, עליו להשתמש בעיון. וכן העמיד הרב כלפון את יסוד הכתיבה בהלכה, שהפכה להיות כבר כחלק מהדרישות בלימודי הישיבה כסא רחמים. ואכן הרב משה לוי ביאר לתלמידיו, כי רשאים הם לכתוב רק לאחר שהקיפו את החומר בלמדנות ובעיון.



בנימה אישית – סיפור מדתק על הקשר של הרבי עם יהדות תוניס

מסוים בקהילה דוחה את האזהרות ומבטיח ליהודים כי לא יאונה להם כל רע. הכוח הזה היה הרב ניסן פינסון, שליח הרבי מליובאוויטש בתוניס. במוסד הבינו שמסריו נאמרו בשם הרבי, והוחלט לשגר נציג שיסביר לרבי את חומרת המצב. בשעה 2 בלילה נכנס אפרים הלוי, לימים ראש המוסד, לחדרו של הרבי. הלוי כבר ביקר בעבר בחצר הרבי, והייתה לו היכרות מסוימת עימו. מייד בתחילת הפגישה אמר הרבי להלוי שהוא עומד מאחרי ההנחיה להישאר בתוניס. כשעמית אותו הלוי עם המודיעין שבידו, אמר לו הרבי שגם לו יש מערכת לאיסוף מידע, ולאחר בדיקה הסיק שלא נשקפת סכנה ליהודי תוניס. "לא אתן לזה יד", אמר לו הרבי. "לא צריך לחסל קהילה". הרבי הסביר שאם יהודי רוצה לעלות ארצה, זה טוב ורצוי, אבל אסור לגרום לחיסולה המוחלט של הקהילה המקומית. ואכן, הקהילה היהודית בתוניס קיימת עד עצם היום הזה, והחששות התבדו.

כבר בילדותו חווה הרב ניסן פינסון חיים של מסירות נפש. הוא התחנך בתלמוד תורה ובישיבה מחתרנית ברוסיה הקומוניסטית. סבו נשלח לסיביר ב'עוון' שמירת מצוות ונספה שם. אביו נדד ממקום למקום, מאימת הקומוניסטים. בניסים גדולים הצליחה המשפחה לצאת מרוסיה, ולאחר שנות סבל ותלאות ביקשה לכוון חיים שלווים של תורה ומצוות בארצות החופש. אולם לרבי היו תכניות אחרות: בשנת תשי"ג התבקש

ולכן הוסיפו להקשות. והיה מסביר מדוע אפשר ליישב את הקושיא או לדחות את התירוץ. וכן אם הביאו שני תירוצים, היה אומר כי אות הוא שהתירוץ הראשון דחוק, והיה בודק מזה דוחק מצאו בו. אם באמצע דיבור פתחו התוספות את קושייתם ב'ואם תאמר' היה עומד גם על איך מתקשרת קושיית ה'ואם תאמר' לדבריהם הקודמים.

כדי לברר כל מיני לשונות עמומים בתוספות היה מציב דרך קבע על שלחנו בשיעור את הספר תוספות הרא"ש והיה מצליב ממנו במקום הצורך מול דברי התוספות שלנו, כי כידוע תוספות הרא"ש נתייסד בעיקרו על דברי התוספות שלנו, ויש בו הרבה דיבורים כמו בתוספות שלנו, רק בסגנון שונה ועל פי זה ניתן ליישב דברים.

מעניינת היתה גישתו אל המהרש"א, והוא קוראו "מאבות העיון", בהיותו תואם את שיטת העיון הספרדי. והיה לו אתגר לתרץ את המקומות בהם המהרש"א נשאר בצריך עיון. והיה מעודד את תלמידו להרגיש בכוחות עצמם בקושיות של המהרש"א.

היה מדייק מדוע בחר המהרש"א לצטט דווקא מילים מסוימות בדבריו. ואפילו אמר כי הלומד גמרא בקיאות, וחושב כי די לו בגמרא רש"י ותוספות, הרי ללא המהרש"א אין כאן בקיאות. מעניינת גישתו להמליץ לתלמידיו ללמוד גם בנוסף פרשן מרבותינו הספרדיים בחידושיהם על התלמוד,

הסיפור התגלגל לידיע סמוך להוצאת הספר

הצד של הנימה אישית, שפעם שניה, לאחר שהגני כותב על תורת גירבא והקשרה לתוס', נשלח לי בהשגחה פרטית, סיפור מדהים על קשר זה. מה שמוכיח לי, בבחינת השגחה פרטית, על מעלת כתיבה זו. ובנוסף, ארבעה אנשים מכיוונים שונים, שהתפעלו מכך. ראש ישיבה ליטאי, ר"מ בישיבה ספרדית, ושני אנשים חשובים, הנושאים באותו שם מנחם כהן, ושניהם צאצאי גירבא. האחד צאצא של אחד מהרבנים, כפי שהתבאר לעיל, והאחר עורך שבועות כפר חב"ד. ושיחת השבוע 1957, קרח תשפ"ד הביאה סיפור מרתק זה.

הרבי מונע את הנסיון לביטול המשמיות קהילת תוניס

ההחלטה שנתקבלה הייתה חד-משמעית: יש להעלות לישראל במצב סודי את כל יהודי תוניס.

השנה היא תשמ"ב (1982). אחרי כיתור המחבלים בביירות הוגלו רב-המרצחים ערפאת עם מאות מחבלי אש"ף לתוניס. המצב החדש עורר חששות כבדים בקרב גורמי הביטחון בישראל.

בתוניס חיה אז קהילה יהודית שמנתה כחמשת-אלפים נפש. העברת בסיסי אש"ף לתוניס הייתה עלולה לסכן את שלום הקהילה. המוסד שיגר לתוניס שליחים חשאיים, במאמץ לשכנע את היהודים לצאת מהמדינה. מהר מאוד גילו כי גורם

מאחר שנאסר על הרב פינסון לצאת מהמדינה, יצאו רעייתו, הרבנית רחל, ובנו יוסף-יצחק, עם ספר התורה והביאו אותו אל הרבי. הרבי ביקש שהדבר יהיה חשאי. הוא הורה לבדוק את ספר התורה, ולהכניסו בחשאי לארון הקודש בבית המדרש. "מחר", אמר להם הרבי, "אקבל עלייה" בספר הזה, ואז הכול יהיה בסדר ליהודי תוניס". הרבי גם הודיע שיאמר באותו יום מאמר חסידות. ביום שישי, כ"ב באלול, בשעה 17:30, הורה הרבי להכניס את ספר התורה לחדרו. הרבי היה לבוש בגדי שבת. רק מתי מעט, שותפי סוד, הורשו להשתתף באירוע החריג. הרבנית פינסון הניחה על שולחנו של הרבי בקבוק יי"ש שהביאה עימה. לאחר התפילה יצאו כולם מחדרו של הרבי, והוא נשאר לבדו זמן ממושך עם ספר התורה. אפשר היה למשש את המתח בחלל האוויר. הכול הבינו כי ברגעים אלו הרבי נלחם בכוחות עלומים לביטול הגזירה. כעבור זמן נפתחה הדלת והרבי יצא, חובק את ספר התורה. הוא ירד עימו לקומה התחתונה והכניס את ספר התורה התוניסאי לארון הקודש. עם סיומה של אותה פעולה שמימית התבטלה הגזירה והחיים חזרו לקדמותם.

קרוב לחמישים שנה חי הרב פינסון בתוניס וחולל בה מהפכה רוחנית אדירה. הרב פינסון נשאר בתוניס כל חייו. בשנת תשס"ח נפטר, והוא בן 89. (על-פי 'מאחורי קווי האויב', JEM)

הרב פינסון לצאת לשליחות במרוקו. בשנת תש"כ קיבל הרב פינסון הוראה מפתיעה: לעבור לתוניס. בעקבות עלייתם ארצה של רבים מיהודי תוניס ורבניה, רצה הרבי שהרב פינסון יפעל לביסוס החיים היהודיים בתוניס. השליחות לתוניס הייתה מפחידה הרבה יותר. שלטונו של הנשיא חביב בורגיבה נטה לכיוון הקומוניזם, דבר שהקשה על הפעילות היהודית במדינה. הנשיא נהג להתבטא בחריפות נגד ישראל, ויהודי המדינה סבלו רדיפות והצקות. גם הרב פינסון עצמו ספג קריאות בוז ויידוי אבנים מצד צעירים ערבים. "אין מה לפחד", אמר הרבי לרב פינסון כמה וכמה פעמים.

השליחות הסודית לשליחת ספר תורה לרבי והמאבק הרוחני

אחרי מלחמת ששת הימים גבר החשש. אספסוף ערבי שרף את בית הכנסת הגדול, שבו היו כמאה ספרי תורה. הרב פינסון מיהר לשגר מברק בהול לרבי. על שאלתו אם לעזוב מפני הסכנה השיב הרבי: "עכשיו הם זקוקים לך יותר". בשנת תשכ"ט ריחפה מעל הקהילה גזירה לסגירת כל מוסדות התורה בתוניס. על משפחת פינסון עצמה עמדה להיגזר גזירת גירוש לצמיתות. החרדה הייתה גדולה. תגובת הרבי הייתה מפתיעה וחריגה ביותר: הרבי ביקש שקהילת תוניס תשלח אליו ספר תורה, ובזכות זה תתבטל הגזירה!



פרק הגזול ומאכיל - תוספתו מרובה על העיקר

[דף קיא עמוד ב]

הגזול ומאכיל -

לאו דוקא מאכיל,

דה"ה נותן להם דפטורין לרב חסדא,

דמוקי בגמרא מתניתין לאחר יאוש,

דהוה ליה יאוש ושינוי רשות,

אלא אורחא דמילתא נקט.

אי נמי דוקא נקט מאכיל,

אפילו לרב חסדא, דלא חשיב שינוי רשות,

במה שנותן לבניו הסמוכין על שולחנו,

אפילו לשמואל דאמר בבבא מציעא (דף יב.),

דמציאתן לעצמן,

כיון דלאכילה נותן להם ומזונותיו עליו,

לא חשיב שינוי רשות.

ומיהו לרב דאית ליה יאוש כדי - קני,

ואמר נמי בפירקין (דף קסו.),

דאית ליה דרב חסדא,

וא"כ לדידיה,

נמי צריך לאוקמי מתניתין לאחר יאוש,

כדמוקי רב חסדא לדידיה,

ודאי מאכיל - לאו דוקא, דה"ה נותן.

ועוד י"ל,

דלרב - נמי מאכיל דוקא, ובדבר המסויים.

האב שגזל והאכיל את בניו, כיצד הם פטורים להשיב

המשנה מציינת כי הגזול ומאכיל את בניו, הרי הם פטורים לשלם את מה שאכלו. ואפילו הניח לפניהם, כלומר הוריש להם את הגזילה, שהיא מטלטלים - הרי אין עליהם חובת השבה, ופטורים משלם, אלא בשעה שהשאיר להם האב נכס של קרקע, שאז אכילת הגזילה אינה מועילה לפוטרם, והקרקעות היו משועבדות לטובת הנגזל שהוא כעין בעל חוב.

שיטה ראשונה, לבאר כיצד רב חסדא מעמיד את משנתנו לאחר יאוש, וממילא גם סתם נתנית האב היתה מועילה

מדייקים התוס', שהגמרא מביאה את דעת רב חסדא, שבציור בו לא היה יאוש בעלים, הרי כאילו הגזילה עדיין אצל הנגזל. ורב חסדא בשל סברתו זו מעמיד את משנתנו, דוקא שהיה כאן יאוש. ומאחר וגם עבר הדבר לרשותם, וגם היה כאן שינוי רשות הרי הם קנו, אף שלא אכלו, אלא נתן להם. ומכך עולה קושי, מאחר וניתן להרחיב את הדין גם למקרה זה, מדוע המשנה צמצמה והוסיפה אכילה. ועל כך עונים התוס', שאכן סברתם שניתן להרחיב נכונה, והמשנה

בחרה לדבר במה שבדרך כלל מתרחש. "אורחא דמילתא נקט".

פירוש נוסף, בדעה הפוכה, שאכן כן המשנה היתה צריכה לומר באכילה דווקא, אף לרב חסדא

הגמרא בריש בבא מציעא מביאה את דעת שמואל כי הבן, עם היותו סמוך על שולחן אביו, שמבחינה זו הוא כקטן לשיטת רבי יוחנן, הרי לעניין מציאה - הרי היא שלו, שאינו רץ להראותה לאביו. אולם מאחר וכאן מדובר על מי שסמוך על שולחנו, וכל מה שנותנה האב הגזולן להם הינו לאכילה, הרי עדיין זה ברשות האב, ואם כן, אין כאן שינוי רשות, ולפי חשבון זה, היתה המשנה צריכה בדווקא ללמוד שזה לאכילה. ולכן אם היה נותנה להם, לא היו פטורים.

התוס' צועדים איתנו בארבע אפשרויות, שתיים בשיטת רב חסדא, ושתיים בשיטת רב

[ברוב הפעמים התוס' מחדשים ומרחיבים "לאו דוקא נקט" ויש עשרות דוגמאות. אלא שכאן גם מובאת דעה הפוכה. ויש כאן שתי תבניות. הראשונה "לאו דוקא נקט .. דהוא הדין" המרחיבה, ומה שבכל זאת בחרה המשנה לנקוט, היא מצד הרגילות "אלא אורחא דמילתא נקט". והבחינה השניה "דווקא נקט".

וכאן החידוש הוא שלשיטת רב, אין צורך בשינוי רשות, ואם כן מאחר ויש כאן יאוש, הרי גם כאן אכילה לאו דווקא, שהרי אין את המיגבלה הקודמת, שעדיין סמוכים הם. אולם עדיין ניתן לדחוק כאשר יש דבר מסויים, שהכל רואים שזה דבר גזול, כאן אפילו שהם קנו מעיקר הדין, הרי יש להם חובה שלא לבייש את אביהם הנפטר, ולכן יש כאן חובה להשיב, ובאופן כזה רק באכילה כפי שנקטה המשנה, נעלם הדבר.]

גזל ולא נתיאשו הבעלים ובא אחר כו' -

אבל נתיאשו,

אין גובה אלא מן הראשון,

כיון דאכלו האחרון.

ואפילו היכא דאילו לא אכלו - היה חייב להחזיר,

כגון היכא דליכא שינוי רשות,

שנתיאש אחר שבא ליד השני.

וכן משמע לקמן,

דאוקים רב חסדא ברייתא דרבי אושעיא,

דקתני גזילה קיימת חייבין,

אחר יאוש,

משום דרשות יורש,

לאו כרשות לוקח דמי כדרבא,

ואפילו הכי, אין גזילה קיימת - קתני דפטור.

ותימה,
כיון דכי הגזילה קיימת - חייבין,
אמאי פטורין כשאכלום.
וכן קשה לרמי בר חמא,
דמוקי לה לפני יאוש.
ועוד,
לרב חסדא ולרבא,
כיון דרשות יורש - לאו כרשות לוקח דמי,
מה לי לפני יאוש, מה לי לאחר יאוש,
אפילו אין גזילה קיימת - חייבין.
וי"ל,
דדרשינן מקרא לקמן בשמעתין,
דפטור באין גזילה קיימת,
דכתיב אשר גזל, אם כעין שגזל - יחזיר,
מכאן אמרו הגוזל ומאכיל כו'.
ומסתברא ליה לרב חסדא,
לאוקמי קרא דדוקא לאחר יאוש,
ורמי בר חמא מוקי לה לפני יאוש.
ומיהו לרב דאמר יאוש כדי - קני,
וסבר נמי כרב חסדא,
לדידיה צ"ל דאסמכתא היא,
דבלאו קרא נמי פטורין,
כיון דביאוש כדי - קני.
ומה שבגזילה קיימת חייבין,
נפרש בסמוך בע"ה.

ומיהו קשה,
למ"ד במרובה (לעיל דף סז),
דשינוי - לא קני, ודריש והשיב הגזילה,
מ"מ ולא דריש אשר גזל,
אם כעין אשר גזל - יחזיר,
אלא למעוטי גזל אביו,
מנא ליה האי דרשה.

ואין לומר,
דאותו אמורא יסבור דיאוש כדי קני,
דהשתא - לא צריך להאי דרשה ואסמכתא היא,
דהא ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן,
דריש בריש הגוזל (לעיל דף צד:),
דבר תורה גזילה המשתנית - חוזרת בעין,
מוהשיב את הגזילה,
מ"מ ולית ליה דרשה כעין שגזל,
וסובר במרובה (לעיל דף סח:) ובפירקין,
דיאוש כדי - לא קני,

וא"כ מנליה,
באין גזילה קיימת - דפטורין מלשלם.
לכך נראה,
דהך דרשה דלקמן - אסמכתא היא לכ"ע,
ומסברא מחלק רב חסדא,
בין לפני יאוש בין לאחר יאוש,
דלא הוי כל כך ברשות מריה,
אחר יאוש כמו לפני יאוש,
שנקל לצאת מרשות בעלים,
בשינוי רשות או בשינוי השם,
ואין זה דוחק,
דכי הוה מפקינן נמי מקרא,
צריך סברא זו,
דאמאי מוקמינן קרא,
טפי אחר יאוש מלפני יאוש,
כיון דגם אחר יאוש - חשיבא ברשות מריה.
ולרמי בר חמא ניחא טפי,
דאיהו לית ליה טעמא דרשות מריה כלל,
דכיון שהוא לא גזלן,
אינו יכול לתובעו כלל,
שהרי אין לגמרי ברשות מריה,
שהרי אינו יכול (לו) - להקדישו,
וגם הגזלן - יכול לקנותו בשינוי מעשה.
ותדע,
דהא רב חסדא הוצרך לפרש מ"ט כו',
וגמרא נמי פריך ליה ממתניתין.
חילוקו של רב חסדא לגבי המשינה, היא שיבמשנה מדובר
לאחר ייאוש, ולכן אינו יכול לגבות מהבנים
אמר רב חסדא: גזל, ולא נתייאשו הבעלים עדיין מהגזילה,
ובא אחר ואכלו ממנו, מהגזלן, שגזל ממנו את הגזילה ואכלה,
רצה מזה גובה, רצה מזה גובה. הבעלים יכולים לגבות את
תשלום הגזילה ממי שירצו, הן מהגזלן, הן ממי שאכל את
הגזילה.
מאי טעמא? מדוע הוא יכול לגבות את הגזילה גם ממי
שרק אכל אותה, למרות שהוא לא גזל אותה?
משום שכל זמן דלא נתייאשו הבעלים מהגזילה, ברשותיה
דמריה קאי, עדיין היא כאילו עומדת ברשות הבעלים, וזה
שבא ואכל את הגזילה, כאילו גזל אותה עכשיו מהבעלים.
ולכן רשאין הבעלים לגבות ממנו את הגזילה.
ומקשינן על רב חסדא: תנן במשנתנו: הגוזל ומאכיל את
בניו והניח לפניהם, פטורין מלשלם.
והרי לדברי רב חסדא, שרצה מזה רצה מזה גובה, מדוע
לא יוכל הנגזל לגבות את הגזילה גם מהבנים, שאכלו את
הגזילה.
ומתריצין: אמר לך רב חסדא: כי תניא ההיא, המשינה
מדברת כשהבנים אכלו את הגזילה לאחר יאוש, כשהבעלים

התוס' מדייקים מה זה מושג ההחלשה

[מילות המפתח "דלא הוי כל כך" וכן "שנקל לצאת מרשות בעלים" מורות על שבקלות אנו איננו מתייחסים לדבר כחפץ שהוא כעין הגזילה אשר גזל. כלומר, פעמים רבות מלמדים אותנו התוס' לצאת מחשיבה של שחור ולבן, אלא ניתן להחליש את הדבר, ושהוא מאוד רחוק מנקודת המוצא.]

סברת רמי בר חמא

לומד הפני יהושע "והיינו דוקא כשאין הגזילה קיימת. דאז עיקר התביעה על חיוב ממון, מצי למימר היורש - לאו בעל דברים דידי את, וכל שכן הלוקח. אבל כשהגזילה קיימת - ודאי לא מצי למימר, לאו בעל דברים דידי את, דקאמר ליה חפץ שלי בידך מאי בעי? וכיון שמכירו בידו, ודאי צריך להחזיר. ומשום הכי מודה רמי בר חמא, בהא דלפני יאוש והגזילה קיימת - לא מהני שינוי רשות."

ואם הניח להן אביהן אחריות נכסים חייבין לשלם -

למ"ד מלוה על פה,
אין גובה לא מן היורשים ולא מן הלקוחות,
בגט פשוט (ב"ב דף קעה:),
איכא לאוקמי **כשעמד בדין,**
דהוה כמלוה בשטר,
כדמוכח בכמה דוכתי.

[ועי' תוס' לעיל קד: ד"ה מלוה ע"פ].

שיטת רבא, אף שאכלו הגזילה אם הוריש להם קרקעות מחוייבים הם לשלם

רבא לומד, עפ"י הברייתא של רבי אושעיא, כי אף שהגזילה אינה קיימת מכיוון שאכלוה, הרי אם הניח להם אביהם אחריות נכסים, כלומר קרקעות, הרי הקרקעות הללו משועבדות לנגזל. אלא שמעירים התוס', כיצד יפרשו זאת האמוראים הסוברים שאינו גובה במילווה על פה. ומעמידים התוס', שיש לנו למצוא דרך לחזק כאן את המקרה, שאפילו הם יודו. כי אם עמד בדין יש לכך פירסום גדול וכוחו של מעשה בית דין - הרי הוא כשטר. כי הרי גזילה מצד עצמה אינה חשובה ככתובה בשטר.

שיטת רב ושמואל - שמאחר והמילווה בעל פה אינו מפורסם, לא ניתן לגבות מהלקוחות ומהיורשים

הגמרא בסוף בבא בתרא, מביאה מחלוקת אמוראים ודעת רב ושמואל דאמרי תרויהו: מלוה על פה - אינו גובה לא מן היורשין ולא מן הלקוחות אלא רק מנכסים בני חורין, שאינם ביד יורש או ביד לוקח.

מאי טעמא? כי לדעתם שעבודא - דין שעבוד נכסי הלווה למלווה, לאו דאורייתא - אינו מן התורה.

ורק במלוה בשטר, שיש פרסום להלוואה, שעבדו חכמים את נכסי הלווה, וגובה המלוה מנכסים משועבדים, כדי שלא תינעל דלת בפני לוויין.

כבר נתייאשו ממנה, שאז רב חסדא מודה שהבעלים אינם יכולים לגבות רק מהגזולן עצמו ולא ממי שאכל ממנו, הואיל וכבר נתייאשו הבעלים לפני האכילה.

התוס', כדרכם, לוקחים את דברי האמורא, ומשנים גורם אחד, ועל פיו מנתחים

כל דברי רב חסדא שיכול הוא לגבות ממי שהוא רוצה, או מהגזולן או מהאוכל, מבוססים על כך שבגלל שהבעלים לא התייאשו, הרי אפילו כאשר הוא אוכלו, הרי זה כאילו הגזילה מתבצעת כעת. ולכן אם נשנה ונאמר כי הבעלים כן התייאשו. הרי הוא מכיר רק את הגזולן הראשון, וממנו הוא גובה. וזאת אפילו שהיאוש התרחש רק לאחר שעבר רשות. ואפילו לא האכיל הגזולן הראשון את השני, ונמצא כי מי שהיה צריך להחזיר - הרי הוא הגזולן השני. כי הכלל הוא ששינוי רשות אינו קונה, אלא לאחר יאוש.

מקשים התוס' מכיוון שבגזילה קיימת הם חייבים להחזיר, כיצד חל הפטור באכילתם

הוכחת התוס' הינה מהברייתא של רב הושעיא, שרבא למד כמותה, כי כל חיובם הוא רק מצד שהיה יאוש, ומאחר והיורש הוא שינוי רשות, שרשות היורש - אינה כרשות הלוקח, הרי בשעה שהגזילה קיימת - יש להם חיוב להחזיר. אולם יש להבין מדוע פטורין אם אכלו אותה, וכן אינו מובן לשיטת רמי בר חמא, שסובר שאין כאן יאוש.

התוס' גרמו לאחרונים לבאר מהם הגדרים של הגזילה וההשבה

חיוב האונסים חל רק על הגזולן הראשון. וכל מה שבא השני ומוסיף שכל עוד קיים הדבר הוא נדרש להשיבו בעין. ולכן מאחר ואביהם נפטר, הרי לא ירשו ממנו את חיוב האונסים, ואם אכלוה - הרי הם פטורים. והתוס' בונים יסוד זה שכל החיוב הוא מהפסוק אשר גזל, ולכן כאשר אין הגזילה קיימת - הרי מי שאינו הגזולן עצמו, אין לו את החיוב תשלום, שנלמד מפסוק אחר של ושלם, ולכן הוא פטור.

יש לדייק כיצד מצד אחד נאמר אשר גזל, ומצד שני השינוי אינו קונה, ואפילו שייאוש מצד עצמו אינו קונה

התוס' דנים ממקומות אחרים כאשר מצד אחד יש חובת השבה אף כשיש שינוי בגוף החפץ. ומצד שני הפסוק לומד אשר גזל - בדיוק כמו שהחפץ, וללא כל שינוי, וכל זה בא רק למעט גזל של דבר שנאכל. ומאחר וביאוש לא קנה, הרי צריכים למצוא את הגדר בו אכן הגזילה אינה קיימת. ואפילו לא על ידי שינוי.

אין כאן חיוב ממוני ממש, אלא זה רק אסמכתא, ובגלל שינוי קל יוצא מרשות בעלים

מבארים, כי הגזול לאחר יאוש - אינו עובר בלאו של לא תגזול. ועם היות והיאוש אינו קונה, הרי כיוון שהחלישו את רשות הבעלים, ואין לו דין שווי ממון בחפצא, אין הגזולן עובר. ולכן מי שמפסיד את הממון - שוב אין עליו תביעת תשלומים מהבעלים, שלגביהם הוא כדבר שאין בו פרוטה. ולכן חילקו לפני ולאחרי היאוש.

וסובר רבא, מכיון שהברייתא מפרשת את הדין של הניח להם אביהם אחריות נכסים, שאין הכוונה שהגזילה קיימת ומשום כבוד אביהם, אלא שהניח להם קרקעות המשועבדות לתשלום הגזילה. אם כן יש לפרש כך גם את המשנה, ואין לחשוש מכך שרבי פירש את המשנה באופן אחר.

דרך הוא שיטה, ומאחר וזו שיטה עקבית, הרי ההרגשה של הליווי - הינה ממש וודאית

[התוס' מוכיחים כי ממקרה בודד לא ניתן לסבור שיש כאן דרך. ולכן הלשון שנקטו מורה על ריבוי מקרים "כך היה רגיל לתרץ משניות כמותו." ועל כן מביאים התוס' עוד דוגמא מגמרא בב"מ לא רק שגם שם תרץ כך, ולפענח את המשניות הסתומות על ידי הברייתות של רבי הושעיא, אלא אף שם רואים עד כמה הוא מדקדק, אמר רבא: שמע מינה מדרבי אושעיא תלת.

ומדייקים התוס' ומציגים גם את הקו ההפוך, שאם היה זה פעם בודדת, וודאי שלא היה יכול לומר בסגנון זה. "אבל בשביל שהיה מתרץ משנה אחת - לא היה אומר כך". אלא שהיה רבא בטוח שיצא רבי הושעיא לקראתו מכח הכרת טובה. ובספר מגיני שלמה בהקדמה שהגאון זצ"ל אמר לפני פטירתו, דרש"י בא לכבודו, מפני שתירץ השגות בעלי התוס' עליו וקיים תורתו, וכעובדא דרבא, והוא מפני הכרת תודה.]

אין גזילה קיימת פטורין לימא תיהוי תיובתא דרב חסדא - מרישא,

דקתני הגוזל ומאכיל את בניו - פטורין,
ה"מ למפרך לרב חסדא,
כל כמה דלא ידע דלאחר יאוש מיירי,
כי היכי דפריך ליה לעיל ממתניתין,
אלא משום דניחא ליה למפרך מסיפא,
משום דפריך מינה לתרווייהו,
 לרמי בר חמא ולרב חסדא.

שיטת רב חסדא והפירכא עליו

רב חסדא לומר, שאם גול ולא נתייאשו הבעלים, ובא אחר ואכל את הגזילה, יכולים הבעלים לגבות או מהגולן ישירות או אף ממי שאכל את הגזילה. כי כל עוד לא התייאשו - הרי כאילו הדבר עדיין בידם, וגם האוכל כאילו גוזל זאת לא מהגולן שלא זכה בה, כי לא היה ייאוש, אלא גם הוא כעת גוזל אותה מהם.

באה הגמרא מיידיית ומקשה מהרישא, שהרי הגוזל ומאכיל את בניו פטורין, כלומר אינו יכול לגבות מהן. ואמנם עונה להם רב חסדא, שיש לחלק שהמשנה דנה רק לאחר ייאוש. כלומר, מדייקים התוס' על פירכא זו, שכל עוד שאינו יודע שרב חסדא העמידה לאחר ייאוש - אכן הפירכא לא רק שקיימת, אלא עד לתירוץ אכן השתמשו בפירכא זו.

אחד הכלים לתירוץ הוא ההעמדה

[הקושי הוא במקרה הרגיל, ואולם ההעמדה יוצרת מציאות חדשה, שבו אף הסובר שלא ניתן להוציא מהיתומים היורשים, כאן יסכימו. כי ההעמדה מוסיפה גורם חדש, המשנה את התמונה. ואכן "איכא לאוקמי", או "ואיכא לאוקמא" או "דאיכא לאוקמה" - מופיעים למעלה ממאה פעמים בתוס'.]

התוס' לעיל הביאו את התירוץ של ההעמדה בדין, והביאו קושיית הקונטרס על כך, ותירצו זאת

"ומה שהקשה בקונט' דהך העמדה בדין מאי מהני? הרי כבר ונשבע דהא אוקימנא לעיל בשלא הודה אביו והודה בנו י"ל בעמד בדין לאחר שבועה ע"י עדים, דלא מיחייב האב חומש, כדתנן לקמן במתניתין דהיכא דאיכא עדים - לא מיחייב חומש."

דמתריצנא מתניתין כוותיה -

כך היה רגיל לתרץ משניות כמותו, כדאשכחן באיזהו נשך (ב"מ דף סב:), גבי כיצד לקח הימנו חיטים.

אבל בשביל שהיה מתרץ משנה אחת - לא היה אומר כן.

רבא מבאר שיטתו, מאחר והוא יכולת לתרץ את המשנה בשיטת רבי אושעיא - אף כנגד רבי

המשנה דיברה על האחריות של הבנים לשלם גזילת אביהם. אם הוא כבר האכיל אותם, ואין הגזילה קיימת - הרי הם פטורים. ונחלקו לגבי המשמעות של אחריות נכסים שהבנים חייבים. רבי לומר באופן שאין זה בהכרח קרקע, אלא אפילו פרה וחורש בה, מאחר ורואים כל העת את החפץ שאביהם גול - אין זה לכבודו, ולכן חובה עליהם להחזיר. וכאן בא רבא, ולמרות דברי רבי, שהוא מחבר המשנה, מעדיף לתרץ אותה על פי הברייתות של רבי אושעיא, שכידוע מדויקות הן.

מהלכו של רבא כאן בביאור המשנה

אלא, אמר רבא: כי שכיבנא, כשאמות, רבי אושעיא נפק לוותי, הוא יצא לקראתי, היות דתריצנא מתניתין כוותיה. משום שאני רגיל לתרץ משניות שרבי סתם ולא פירש, על פי ברייתות ששנה רבי אושעיא. דתני רבי אושעיא: הגוזל ומאכיל את בניו, פטורין מלשלם.

הניח לפנייהם גזילה קיימת שהשאיר להם את הגזילה, והיא עדיין קיימת שלא אכלוה לאחר מותו, והנגול תובע מהם את הגזילה חייבין להחזירה, משום שרשות יורש לאו כרשות לוקח דמי, ואין כאן שינוי רשות אלא יאוש בלבד שאינו קונה בגזילה. אין הגזילה קיימת שאכלוה אחרי מותו - פטורין מלשלם, כיון שהם לא גולוה. הניח להם אביהם אחריות נכסים שהוריש להם קרקעות חייבין לשלם משום שהקרקעות הללו משועבדות לנגזל עבור החוב של השבת הגזילה של אביהם.

מיבעי ליה לאוקמי אליבא דרב,

דפליגי בהכי,

אי שייך בקטנים,**טעמא דכבוד אביהן אי לא.**אבל לרמי בר חמא **ניחא,****דמיירי ברייתות לפני יאוש,**

ולרב חסדא, דאיירי לאחר יאוש,

פליגי בגזילה גמורה שביד קטן,**ולא קנאה קטן,****אם מקבלין עדים להוציא מידו או לא,**

וכן פלוגתא דסומכוס ורבנן.

העמדת רב חסדא לאחר ייאוש בשיתוף עם שיטת רב,**מעלה קושי כשהגזילה קיימת**

הברייתא של רב הושעיא שאם אין הגזילה קיימת, שהרי הבנים אכלוה, פטורין הבנים - הוא לשיטת רב חסדא לאחר ייאוש בעלים. שרב חסדא שאמר רצה מזה גובה, כאן יסכים, שהניגול אינו יכול לגבות אלא רק מהגולן עצמו.

אלא שכעת התוס' מעלים קושי העולה מאליו. שהרי רב סובר מצד אחד כי ייאוש לבדו - קונה. ומצד שני - הוא סובר כרב חסדא. ולפי זה מדוע כאשר הגזילה קיימת הם חייבים. שהרי כבר האב קנה אותה עוד לפני האכילתו את בניו בייאוש הבעלים, ומדוע שהם יתחייבו לשלם?

ההתייחסות לדבר מסויים - מלמד אותנו חידוש מכמה כיוונים

[עונים התוס', שאם יש דבר הידוע שזה של האב, הרי מאחר וזה מביישו, כל מה שהם מחזירים אינו מצד שזה שייך להם, אלא מחמת כבודו של האב. אלא שזה עצמו מיד מעלה שאלה, שיכולנו להעמיד את כל הדין רק לגבי גזילה קיימת, ועליה לדון שיש שני מקרים, האם מדובר בדבר המסוים או לא.

וכאן התוס' מלמדים אותנו ככל "דניחא ליה לאשמועינן" שמופיע בעוד מספר מקומות בתוס'. כי החידוש שאפילו שאין הגזילה קיימת, והם עצמם אכלו דבר המסוים, ואעפ"כ הם פטורים, ולא אומרים שהתפרסם הדבר שהיה זה מה שגזל אביהם.]

ניתן להעמיד את הברייתות החלוקות אליבא דרב, כמחלוקת רבנן וסומכוס

התוס' מבארים כי עם היות ויש ברייתא החולקת, ניתן להעמיד שמחלוקתם הוא האם קטנים חייבים בכבוד אביהם, תלויה במחלוקת רבנן וסומכוס. כי לשיטת סומכוס, הקטנים הם כלא קיימים ולא ניתן לקבל עדים אלא בפני בעל הדין. ואז התוס' מבארים כי מה שרב יבאר שיש כאן שתי ברייתות חלוקות, ניתן להעמיד שהאחת לפי רבנן, ולכן חייבים והשניה היא אליבא דסומכוס, ונמצא כי מה שפותר אותם אינו מצד שאינו דבר המסוים, אלא אפילו בדבר המסוים פטורים מעצם היותם קטנים.

הגמרא בהמשך פורכת מהסיפא

בהמשך לומד רבא על פי הברייתא של רבי אושעיא. ומדייקת הגמרא "אמר מר: אין הגזילה קיימת - פטורין. נימא, תיהוי תיובתא דרב חסדא!" שהרי אם אכלוה והם פטורין. וזה אף שיש כאן אחריות נכסים, כלומר הפירכא היא מהסיפא. ובאותה פירכא זה מקשה לא רק על רב חסדא, אלא גם על רמי בר חמא.

הגמרא בחרה לא לבצע פירכא אפשרית, והתוס' מבארים מה טעם שבחרה לפרוך באופן אחר

[עם היות והיה יכול להקשות על רב חסדא מהרישא, הרי התוס' מראים מדוע לא התבצע הדבר, כי היתה דרך אחרת שהיתה בה עדיפות. ואכן מילות המפתח "דניחא ליה למ(י)פרך" מופיעות קרוב לארבעים פעמים בתוס'. וכאן הטעם להעדפה לפרוך מהסיפא היא שיש כאן איכות בפירכא זו. ואכן מילות המפתח "דפריך (מינה) לתרוייהו" מופיעות עוד מספר פעמים בתוס'.]

רב חסדא מוקי לה לאחר יאוש -

וא"ת,

רב דסבר יאוש כדי - קני,

וסבר נמי כרב חסדא,

וע"כ צריך לאוקמי - נמי לאחר יאוש,

א"כ כי גזילה קיימת - אמאי חייבין,**כיון דיאוש כדי - קני.**

וי"ל,

דרב - מוקי לה בדבר המסויים,

והא דקתני אין גזילה קיימת - פטורין,

ה"ה דה"מ לפלוגי בגזילה קיימת גופה,**בין דבר המסויים לשאין מסויים,**

אלא דניחא ליה לאשמועינן,

דאפילו בדבר המסויים, באין גזילה קיימת - פטורין,**אף על גב דאוושא מילתא,****שאכלו מה שגזל אביהן.**

וכן ברייתא דלקמן,

דקתני הגוזל ומאכיל את בניו - פטורין מלשלם,

ומיבעי ליה לאוקמי אליבא דרב חסדא לאחר יאוש,

לרב - צריך לאוקמי בדבר המסויים,**מדקתני אם הניח לבניו גדולים - חייבין לשלם,**

וכן באידך קתני בין גדולים בין קטנים חייבין,

ואי בדבר שאינו מסויים,

אמאי חייבין לרב, כיון דאיירי לאחר יאוש.

ופליגי הני ברייתות אליבא דרב,**אם קטנים חייבין משום כבוד אביהן אי לאו,**

והא כסומכוס והא כרבנן,

דפלוגתא דסומכוס ורבנן בסמוך,

שהיורשין אינם מחוייבים להחזיר את הרבית, משום דאמר קרא [ויקרא כה לו] "אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלקיך וחי אחיך עמך". ואף שגם הוא סובר כי היתומים לא נדרשים להחזיר, הרי הוא לומד זאת מעניין אחר.

ומסוף הפסוק "וחי אחיך עמך" אנו לומדים את הדין של החזרת רבית, שאמרה תורה אהדר ליה החזר לו את הרבית כי היכי דנחי בהדך, כדי שיוכל לחיות עמך. ודייקינן: רק לדידיה קא מזהר ליה רחמנא, המלוה עצמו שלקח את הרבית ועבר על "אל תקח מאתו נשך ותרבית", רק הוא מזהר להחזיר את הרבית ולקיים "וחי אחיך עמך". אבל לבריה, בנו, שלא לקח את הרבית לא מזהר ליה רחמנא להחזיר את הרבית.

מקשים התוס' על דיוקו של רמי בר חמא, שהרי היה יכול ללמוד את הדין ממקור אחר

מדקדקים התוס' בקושייה העולה מאליה, כי הרי מעות הללו של הריבית ניתנו מרצון. ולכן האב אינו מחוייב בהם כמעות גול, שהרי עם היות ויש איסור בדבר, אולם הוא עצמו זכה בהם, לפחות כהלוואה. ומבחינת היתומים הרי זה מילווה על פה, שאין גובין מן היורשים, וכל זה אפילו, ללא שיש כאן רשות חדשה, וקנאוהו בייאוש ושינוי רשות. ואין צורך להגיע לחידוש שיש כאן רשות לוקח.

מתרצים התוס', שאע"פ שנתנם מרצונו - הרי יש כאן איסור

בעצם ניתן לבאר את תירוץ התוס', שיש כאן חילוק בין היצוניות הרצון לפנימיות הרצון. אכן הוא נתן את מעות הריבית כמתנה. אבל אם היה יודע שזה ריבית האסורה, היה מבין כי אינו רוצה לתת, ואז אנו אומרים שזו נתינה בטעות. והמעות בעין, ומחוייבים הם להחזירם, אלמלא נאמר שקנו מצד שינוי רשות.

גדר הטעות מבטל את הכוונה, שהטעות מוכיחה שאם היה יודע לא היה מתכוון לכך

[התוס' כאן מהפכים את מה שבקושייתם אמרו שמדעת נתנם לו, ואינם בתור גזילה. על ידי הוספת יסוד של נתינה בטעות. והטעות מבטלת את הדעת. וממילא מאחר ומעות הללו בעין, הרי הם כן נקראים גזילה בעיניה.]

ולא פש לך גביה ולא מידי פטורין - מגו שהיו יכולין לומר החזרנו לך,

א"נ,

כגון שאין עדי גזילה,
אלא הודאת הבנים בלבד.

הגמרא מבארת כי יש לבנים הגדולים טענה הפוטרת אותם

הגמרא מביאה ברייתא, תנו רבנן: הגזול ומאכיל את בניו, פטורין מלשלם. אולם אם הניח לפניהם, כלומר, השאיר להם בירושה את הגזילה ועדיין היא קיימת אצלם. אם הבנים גדולים, הם חייבים לשלם. שאף שיש שינוי רשות, אם לא

העמדת הברייתות הסותרות לפי רב חיסדא ולפי רמי בר חמא

מדייקים התוס', כיצד יסבור כל אחד מהאמוראים ומה יאמר שעל מה נחלקו. לרמי בר חמא אין קושי, כי הוא יעמיד שמדובר לפני ייאוש. ורב חיסדא הסובר שמדובר לאחר שהתייאש, הרי מאחר ומדובר בגזילה גמורה המצויה אצל הקטן, בכך נחלקו, האם ניתן להביא עדים ולהוציא ממנו. וכן בפלוגתא של סומכוס ורבנן. ודנו האחרונים, שמאחר וזה דבר מסויים, שהכל מעידים עליו שהוא גזילה של אביהם, כלל אין צורך בקבלת עדות. ויש להתבונן כיצד יפסקו הבית דין ללא קבלת עדות. וניתן לחלק שמדובר על דיון שאינו ממוני, כי אם מצד האיסור. ועוד ניתן להעמיד שעם היות והקטן פטור ממצוות, הרי כל החיוב של ההשבה של הבנים הינו מצד כבוד אביהם, וניתן לומר שעל זה המחלוקת, האם תקנת חכמים על ההשבה, היא רק בגדולים, או שאף הבנים הקטנים היו בכלל התקנה.

[דף קיב עמוד א]

אף על פי שהן יודעין שהם של רבית נו' -

וא"ת,

והיכי מדקדק מינה דכרשות לוקח דמי,
דאפילו לאו כרשות לוקח דמי - א"ש דפטורין,

כיון דמדעת נתן לו,

ליתנהו גביה בתורת גזילה, אלא בתורת הלוואה,

ולכך אין חייבין להחזיר,

דמלוה על פה - אינו גובה מן היורשין.

וי"ל,

דאע"ג דמדעת נתנם לו,

איתנייהו גביה בתורת גזילה,

דהוי כנתינה בטעות, דלא נתן לשם מתנה,

אלא בתורת רבית ומיקרי גזילה בעיניה,

כיון שהמעות בעין,

והיו חייבין להחזיר,

אי לאו דכרשות לוקח - דמי,

והוי שנוי רשות.

הניח להם אביהם מעות של רבית - מאיזה טעם אינם נדרשים להחזיר

הגמרא מביאה משמו של רב אדא בר אבהו, שהוא מתני להא דרמי בר חמא, אהא, דתניא: הניח להן אביהן שהוריש להם מעות של רבית, אף על פי שיודעין שהן של רבית, אין חייבין להחזיר אותן ללוה שנתן את הרבית לאביהן. ועל זה אמר רמי בר חמא: זאת אומרת מכאן ראייה, שרשות יורש - כרשות לוקח דמי, שלכן אינם חייבים להחזיר את הרבית, כיון שהלוה כבר נתייאש מהם, וקנאוהו היורשים ביאוש ושינוי רשות.

לעומת זאת, מביאה הגמרא דעה חלוקה. רבא אמר: לעולם אימא לך רשות יורש לאו כרשות לוקח דמי. ושאני הכא

- פטורין מלשלם. רש"י אכן מפרש "קטנים פטורים - דלא בני דינא נינהו, ואף על פי דגזילה קיימת מיהו מחסרא גוביינא וסומכוס הוא דפטר קטנים לקמן".

"תניא אידך: הגזול ומאכיל את בניו - פטורין מלשלם, הניח לפנייהם ואכלום - בין גדולים בין קטנים חייבין. קטנים מי מיחייבי? לא יהא אלא דאזיק אזוקי! א"ר פפא, הכי קאמר: הניח לפנייהם, ועדיין לא אכלום - בין גדולים בין קטנים - חייבין." ואכן הנוסחא הראויה הינה הרי אפילו נכנסו קטנים לחצרו של הגזול והזיקו שם, אין מחייבים אותם לשלם, כמו ששינו לעיל [פז א] "והם שחבלו באחרים פטורים". ואיך אפשר לחייב אותם על כך שאכלו את הגזילה? וזה מה שמקשים התוס', שהרי גם מאכילת גדולים היה יכול להקשות מדוע הם חייבים, ומה ההבדל אם אכלו מחיי אביהם או לאחר מותו. אלא מקשה מקטנים שהיא קושיא יותר חזקה שאין שייך כלל לחייב קטנים בתשלומין.

על מנת לשנות גירסא צריכים שני עניינים: בשלילה - ביאור הקושי, ובחיוב - הצעת גירסא אחרת

[אחד הכלים הוא לבטל מעיקרא, שאין לדבר זה מקום. ואכן מילות המפתח "לאו קושיא היא" מופיעות מעל עשר פעמים בתוס'. ומאחר ואמירה זו שוללת באופן כה משמעותי. כי שם נאמר בשיטת סומכוס, וכאן כדרבנן, הרי זה מוביל לכך שהתוס' שוללים גירסא זו, ואומרים מפורשות שני דברים "ל"ג .. אלא ה"ג בכל הספרים", כלומר חלק מהגאונות של אמנות הגירסאות, היא לא להתעסק רק בשלילה, אלא מייד להצמיד לזה הצעה אחרת אמנם כך לא - אך כך כן צריך לגרוס. וכאן לא רק שמביאים גירסא הגיונית, אלא מחזקים זאת מהסיבה שגירסא זו קיימת בכל הספרים].

לגבי אחריות הנכסים

הקשה המהרש"א במהדורה בתרא דאי אפשר לאוקמי לברייתא באחריות נכסים דאם כן, אמאי תני ברישא הגזול ומאכיל את בניו - פטורין, הא כיון דאיכא אחריות נכסים חל השעבוד על הנכסים ואמאי פטורין. והפני יהושע תירץ, דהא דפטור במאכיל, אפילו כשהניח אחריות נכסים, היינו משום דכיון דלא היה לו על אביהם אלא תביעת ממון, מצו למימר שמא פרע לך או דאנן טענינן להו הכי, אבל בסיפא שהחפץ בעין ברשותיה דגזול קאי, ולא מצו למיפטר בטענת שמא.

[דף קיב עמוד ב]

אבל היכא דאית ליה חזקה דאבהתא כו' -

משמע, דהיינו **אפילו היה רבי ירמיה בתוך הבית, מדלא מפליג,**

התם - בעל השדה מוחזק בשדה,

הכא - רבי ירמיה לא היה מוחזק,

משמע, **דלא תלי בהכי מידי,**

אלא במה דאית ליה חזקה מאבות,

אפילו היה רבי ירמיה מוחזק בבית.

היה כאן ייאוש. ומבארת הגמרא בשם רבא, שעם היות והם גדולים, הרי אם הם אמרו לנגזל, יודעים אנו חשבונות שחשב אבינו עמר, והוא שילם לך עבור הגזילה, ולא פש לך גביה ולא מידי, ולא נשאר לך חייב כלום, פטורין מלשלם הואיל והם טוענים כן בודאות.

התוס' מבארים בשני אופנים מה כוחה של טענה זו

[לכל טענה קיימות שתי אפשרויות לחזקה. האחת היא לחזק את הטענה, והשנייה היא להחליש את טענת הנגד. ואכן התוס' משתמשים בשני הכלים הללו.

לצד חיזוק טענתם, שהם נאמנים במיגו, שהיו יכולים לומר החזרנו לך את הגזילה. ועל הצד של החלשת הנגזל, הרי מעמידים התוס' באוקימתא המחלישה את השני. או שמדובר כשאין עדים על הגזילה, אלא שהם אלו המודים בכך. ויש להם מיגו שהיו יכולים לכפור לגמרי על הגזילה.]

קטנים והא אמר קטנים פטורי' -

ל"ג,

דהא - לאו קושיא היא,

דההיא דלעיל - כסומכוס, והך - כרבנן, כדפירש בקונטרס,

אלא ה"ג בכל הספרים,

ואכילת קטן - **מידי מששא אית ביה,**

לא יהא אלא מזיק,

ותנן חש"ו פגיעתן רעה' כו'.

וה"נ הוה מצי למפרך מאכילת גדולים,

אמאי חייבין,

כי אכלו לרב חסדא לאחר יאוש,

ולרמי בר חמא לפני יאוש,

אף על גב דכי גזילה קיימת - חייבין,

כי אכלו פטורים,

כדפ"ל,

אלא פריך טפי להדיא אקטנים.

וליכא לאוקמי,

כגון שהניח להן אביהן אחריות נכסים,

ולהכי אתי שפיר,

הא דגדולים חייבין לשלם, אבל קטנים - קשה,

דמ"מ יש לפטור,

מטעם דאין מקבלין עדות אלא בפני בעל דין;

דהא - לא פטורים מהאי טעמא,

אלא לסומכוס ולא לרבנן.

הברייתא מביאה גירסא המחלקת בין חיוב הגדולים לקטנים

הגמרא מביאה שתי ברייתות. "ת"ר: הגזול ומאכיל את בניו - פטורין מלשלם, הניח לפנייהם - גדולים חייבין לשלם, קטנים

בהדי שהיו עדין חולים,
או שהיו מבקשין לילך למדינת הים,
 מדלא קאמר או שלחו,
 כדקאמר או שהיו עדין חולים או שהיו כו'.

ומיהו בסמוך משמע,
 דבעי למימר או שלחו,
 דקאמר כגון דפתחו ליה בדיניה,
ושלחו ליה ולא אתא,
משמע דמשום האי מילתא לחודיה,
 דשלחו לו ולא אתא,
 מקבלין עדים שלא בפני בעל דין.

ויש לדחות,
דשאני התם - דפתחו ליה בדיניה,
 מבית דין גדול הוא זה.

[ויש ספרים שכתוב בהן,
 או שלחו אחריו ולא בא] וצ"ע בספרים ישנים.
 ובפני ר"ח ובספר ישן נמצא כתוב ושלחו לו.

הגמרא מבארת כי מה שניתן לקבל עדים אף שלא בפני בעל הדין הוא במקרים קיצוניים, ומתוך אין ברירה, וכפי שהגמרא מפרטת זאת

אמר רב אשי אמר רבי שבתאי: מקבלין עדים שלא בפני בעל דין. תהי בה רבי יוחנן, נתקשה בדבר: וכי מקבלין עדים שלא בפני בעל דין? קיבלה מיניה רבי יוסי בר חנינא מרב אשי אמר רבי שבתאי, שמה שמקבלין עדים שלא בפני בעל דין, זה רק במקרה קצה, כגון שהיה הוא חולה, התובע שמבקש להביא את העדים היה חולה מסוכן ונוטה למות. או שהיו עדין חולים מסוכנים, ואם לא עכשו אימתי. או שהיו עדין מבקשין לילך למדינת הים, ושלחו לו לבעל הדין ולא בא, שרק אז מקבלין את העדים, אפילו שלא בפניו.

הרא"ש ביאר באיזה מקרים ממש קיים הכרח לקרוא לו לשמוע, ואם לא בא - ניתן לקבל את העדים

תהי בה ר' יוחנן, וכי מקבלין עדים שלא בפני בעל דין? קבלה מיניה רבי יוסי ורבי חנינא, כגון שהיה הוא חולה או עדין חולין או שהיו עדין מבקשים לילך למדינת הים, ושלחו לו ולא בא (ומאחר ומביאים שלושה מקרים, הרי ניתן לומר מצד אחד כי השלחו לו דין בכל אחד מהם או שזה דין רק במקרה האחרון). מדלא קאמר או שלחו כדאמר באידך או. מכלל דשלחו לו - קאי אכולהו, דאין מקבלין לעולם אלא א"כ הודיעהו. ויש מפרשים, דקאי דוקא אבקשו עדין לילך למדינת הים, שיש שהות לשלוח לו ולהודיעו. אבל אם היה חולה או עדין חולין - אין אדם שליט ברוח, ואין צריך להודיעו.

הרא"ש דן על הצד השני של עצם מהלך הדין שכבר התחיל

אמר מר עוקבא, לדידי מיפרשא לי מיניה דמר שמואל, כגון שפתחו ליה בדיניה, ושלחו ליה ולא אתא. פי' שכבר טענו לפני הדיינים, ואח"כ הביא התובע עדין. ושלחו ב"ד לנתבע,

הגמרא משווה בין שני מקרים של רב ירמיה, ומקרה נוסף בתחילה בעמוד קודם, הגמרא מנתחת, בר חמוה דרב ירמיה, בן חמיו של רבי ירמיה, טרק גלי באפיה דרבי ירמיה, נעל את דלת בית אביו, כדי שרבי ירמיה לא יוכל ליכנס שם. שרבי ירמיה רצה לקחת את הבית לעצמו. אתא רבי ירמיה לקמיה דרבי אבין לטעון על בן חמיו שמונע ממנו ליכנס ולהחזיק בבית.

אמר רבי אבין: שלו הוא תובע בן חמין! שהבית שייך לו מדין ירושה, וכדין הוא עושה שמונע ממך ליכנס שם. והגמרא מביאה שאף שהביא רב ירמיה עדים, הרי הם נחשבים קטנים, וכאילו לא ניתן לקבל עדים בלעדיהם, אלא עליו להמתין עד שיגדלו.

והדברים הגיעו לרבי אבהו שסיפר מקרה נוסף. דאמר רב יוסף בר חמא אמר רבי אושעיא: תינוק שתקף בעבדיו, וירד לתוך שדה של חבריו ואמר שלי הוא, אין אומרים נמתין עד שיגדיל, אלא מוציאין מידו מיד, ולכשיגדיל יביא עדים ונראה! ואם כן, הרי לכאורה ראייה לטובת רב ירמיה.

תשובת הגמרא על החילוק בין המקרים

הגמרא עונה בחריפות שכלל לא ניתן להשוות בין שני המקרים. "מי דמי?" מה שאנו מוציאין אתה הקטן מהשדה, שלא היה לו כל חזקה, מהעבר, אלא הוא משתלט בכוח הזרוע בהווה. אבל היכא דאית ליה חזקה דאבוה כגון אצל רבי ירמיה שאבותיו של הקטן היו מוחזקים מעולם בשדה זו לא מוציאין אותה ממנו, אלא ממתנין עד שיגדיל, ואז יביא רבי ירמיה עדין וידון עמו.

התוס' מונעים חילוק שהיה לכאורה ניתן לומר

מדייקים התוס', שלכאורה היה יכול לחלק, שאצל התינוק היה בעל השדה מוחזק בשדה. ואילו רבי ירמיה - לא היה מוחזק בבית. משמע, שאין הדבר תלוי כלל במוחזקות, שאפילו היה רבי ירמיה מוחזק בבית - לא היה מועיל לו כיון שיש לקטן חזקת אבות.

עצם אי שימוש בהכרעה על פי חילוק יסודי - מוכיח כי לא הוא הקובע

[התוס' בהיותו פרשן המשווה בין הסוגיות דן לא רק על מה שכן נאמר, אלא על מה שלא נאמר. ועצם זה שדבר מסויים לא נאמר, אין בכך סתם התעלמות, אלא שזו עצמה אמירה. ואכן מילות המפתח "מדלא מפליג" מופיעות קרוב לעשרים פעמים. ובחלק מהמקרים גם מופיעה מילת ההסקה "... משמע". כי גורם המוחזקות היה אמור להיות, לכאורה המשמעותי ביותר, והוא מציין מצב בהווה. ומאחר ולא השתמשו בו, סימן שמה שקובע הינו חזקת האבות, שהוא הנתון הקשור בעבר. ועל מנת להדגיש עד כמה הוא אינו משמעותי - הרי הולכים התוס' עד הקצה, ואומרים שמאחר ואינו חשוב, אפילו אם כן היה - לא היה לזה ערך.]

ושלחו לו ולא בא -

אומר ר"י,

דמשמע דבעי שלחו לו ולא בא,

והילכך,

**אפילו לוח - מצי למימר לב"ד הגדול קאזילנא,
אבל לבית הועד - לא מצי אמר,
אלא כופין אותו ודן בעירו.**

**מבארים התוס' את טעמו של הבה"ג שהיכולת לבקש
לדון בבית הדין הגדול הינה טענת נתבע בלבד**

בשעה שהדיון טרם החל, יכול לכאורה לומר לבית הדין הגדול קאזילנא. כלומר, רוצה אני לבחור לדון מול בית הדין הבכיר יותר. ומדייק הבה"ג שזו טענת התגוננות, שהנתבע רוצה משפט צדק. ומבארים התוס', שאם לא נאמר כך, הרי כל תובע יוכל לומר לנתבע, או שתשלם לי, או שאגרום לך הוצאות מרובות, שאכפה אותך להידיין עימי בבית הדין הגדול.

**ר"ת חולק וסובר שגם התובע יכול לבקש לילך לבית הדין
הגדול**

לעומת זאת, סובר ר"ת, שמאחר ויש חשש שיש בכך טענת של השתמטות, וכל בקשתו לדון בבית הדין הגדול לא נועדה על מנת לברר את האמת, אלא שיש כאן עורמה, שהתובע לא ירצה להוציא הוצאות על כך, ויתרצה לוותר לו. הרי התובע שכל עניינו הוא מיצוי האמת, אין לחוש שיש כאן עורמה. ובפרט שעל הלווה נאמר עבד לווה לאיש מלווה. ואם הוא יכול לכפות את התובע, הרי כל שכן שיהיה זה בכוחו של התובע.

הגמרא דנה על הליכה למקום הוועד

הגמרא בסנהדרין חילקה בין הלווה, שהוא נגרר ובבחינת עבד לאיש המלווה, שהוא נדרש לדון אף מחוץ לעיר, בעוד המלווה רשאי לבחור לדון דווקא בעיר. שלא יעלה על הדעת שיצטרך להוציא מנה על ההליכה למרחק, על מנת להרוויח את המנה שהוא זכאי בדיון. וכפי שדייקו שם בתוס' "מכאן למתחייב בדיון, דלא משלם לאידך יציאותיו, אף על פי שמזיקו לילך לו, לדון בעיר אחרת."

**ההבדל בין בית הוועד לבית הדין הגדול, גורר חילוק
בדיניהם**

מבארים התוס', בחילוק נפלא, שיש בעצם שני בתי דין חשובים. בעירו, אלא שהוא קבוע, ונקרא בית הוועד, ובניגוד לכך יש בית הדין הגדול, שהוא גדול ממנו בחוכמה. ואפילו הוא מחוץ לעיר. ומה שנאמר על כוחו של המלווה, עד שעבד לווה לאיש מלווה, הרי יש לומר שדווקא זה מצד כוחו של הלווה, שמסייעים לו, על מנת שלא תינעל דלת בפניו. ונמצא כי מה שמגבילים את כוחו הוא דווקא לגרום שתוכל להיות הלוואה גם בעתיד.

**האופן בו התוס' מציגים דעה חלוקה, הבאת דעה ראשונה,
ביאורה, פער בצורה מכובדת, ומנומקת**

[התוס' כאן הביאו את בעל הלכות גדולות. ואת מה שפירש. לאחר מכן דייקו מדבריו "והיה נראה לומר". אלא שאז מגיע דעה חלוקה של ר"ת, אלא שהנוסח הוא מאד עדין "אבל נראה לר"ת". וכל הסדר בתוס',

שיבא וישמע עדי התובע ולא בא, דמילתא דפשיטא שמקבלים, כיון שהודיעוהו הדיינים, ולא בא. דברצונו לא יבא לשמוע העדות. ולא פליג שמואל אהא דר' יוחנן, דאייירי בדלא פתח בדיניה, אלא שהיה הוא חולה או עדי חולין או מבקשים לילך למדינת הים, והושיב התובע דיינין לקבל עדות.

**הגדר השלישי המבואר ברא"ש, הוא יכולתו לא לבוא לדיון,
כל עוד שטרם פתחו**

אבל לא פתחו ליה בדיניה - מצי אמר לבית דין הגדול קאזילנא. פי' יאמר איני רוצה שתקבלו עדות עד שאבא לדיון.

יש להבין את הסוגיא בכמה אופנים

[בחרנו להציג את דברי הרא"ש בצורה מסודרת. כי מילות המפתח של התוס' אכן מראים ג' אופנים "דמשמע .. ומיהו בסמוך משמע .. ויש לדחות דשאני התם". ולכן בחרנו להציג שיש התייחסות משולשת].

מצי טעין לב"ד הגדול קאזילנא נו' -

פירש בה"ג,

ומצי נתבע לאשתמוטי בהכי.

והיה נראה לומר,

דדוקא נתבע - יכול לפטור עצמו בכך,

אבל לא תובע,

דאל"כ כל אדם יאמר לחבירו,

או תן לי מנה, או בא עמי לב"ד הגדול.

אבל נראה לר"ת,

דכ"ש תובע,

דהשתא נתבע שנראה דעושה ערמה,

כדי לפטור עצמו ממה שזה תובעו,

מצי למימר הכי,

כל שכן תובע,

שמתחילה תובע כך, ואין נראה כמערים.

ועוד,

דאפילו לוח - דעבד לוח לאיש מלווה,

מצי למימר לב"ד הגדול קאזילנא,

כ"ש מלווה.

ואף על גב דאמר בפרק זה בורר,

(סנהדרין דף לא: ושם),

אמר אמימר,

הלכתא - **כופין אותו והולך עמו למקום הועד,**

ומסיק דהני מילי מלווה,

אבל לוח - עבד לאיש מלווה,

ולא מצי למימר נלך למקום הועד;

בית הועד - לאו היינו בית דין הגדול,

דבית הועד - היינו מקום ב"ד קבוע,

אבל יש בית דין - הגדול ממנו בחכמה.

הסברא לקיום השטר אף שלא בפני בעל הדין הוא מאחר ומהתורה לא היה בזה צורך כלל, ולכן ניתן לבצע זאת

מבאר ר"י, כי הלשון מקיימים, אינו בא לדבר בעניין מסויים, אלא שהוא מושג רחב יותר, של קיום השטר שהוא דין מדרבנן. כי מהתורה נחשבים עדי השטר שכבר נחקרה עדותן בבית הדין. ומאחר והדבר הוא מדרבנן, הרי יש כאן כמה הקלות במקרה דחק. הלכך, מקיימים אפילו שלא בפני בעל דין.

התוס' מבארים את סברת רבי יוחנן החולק

גם רבי יוחנן הרי ידע את טעמו של רבי יצחק, שהכל מדרבנן. אלא שרבי יוחנן לומד, שכמו שבקבלת עדות, הרי זה חייב להתבצע דווקא בפניו. ועל לימוד זה של הועד בבעליו גם רב יודה. אלא שכל השאלה האם לדמות זאת לקיום שטרות. וכאן רבי יוחנן סובר דלא פלוג רבנן, ודימו זאת לקבלת העדות.

השוואת סוגיות, כבר התבצעה על ידי חכמים, בכך שהעדיפו לתת כלל כולל, ולא דווקא בכל מקום לפי מקרה

[כאשר באים חכמים לתקן דברים, הרי יש שתי גישות. גישה פרטית, להתאים לכל מקום את הכלל שלו. וגישה כללית, שיש לנו כלל אחד הגובר על מקרים שבאמת מלכתחילה לא היה צורך לתקן. וכל מה שתיקנו במקרה פרטי מסויים, הוא מחמת השוואה זו של חכמים. ואכן התוס' מביאים קרוב לשלושים פעמים התייחסות לכלל זה של "לא פלוג רבנן" או "דלא פלוג רבנן", שהרי יש כוח אצל החכמים לעקור אף דברים מהתורה.

ונשים לב לשתי מילים מרכזיות בדברי התוס' לכל אחד מהם. לגבי רבי יוחנן המרחיב, מצד ה"דלא פלוג רבנן" נוקטים התוס' בלשון "דאפילו", ואילו לגבי רב, שרצו להראות שאין הוא חלוק על עצם הכלל, אלא רק בפרט, השתמשו בלשון "ומיהו.. אית ליה בעלמא".

עד דאזיל שליח בתלתא בשבתא -

דמסתמא - בשני דנוהו.

זמן מהלך פריעת החוב, כתיבת האדרכתא והעברתו למלווה

הגמרא הביאה מחלוקת אמוראים האם מקיימים את השטר שלא בפני בעל דין. רב אמר שמקיימים, והעדים הרוצים לילך למדינת הים, מעידים ובית הדין מאשרים זאת. ואילו רבי יוחנן לומד שזה כדוגמת הועד בבעליו, שהוא צריך להיות נוכח. ורבא הכריע, לא רק שמקיימים שלא בפניו, אפילו עומד וצווח שהוא מזויף, מקיימים שלא בפניו.

וכאן יש שיווי משקל. מצד אחד נותנים תשעים יום לפרוע את חובו, ולטעון כל טענותיו, אלא אם אומר שאין לו טענות. ומצד שני כתיבין אדרכתא אניכסיה. כותבין עליו שטר פסק דין שהמלווה רשאי לרדת לנכסיו וליטלם עבור החוב, ומוטרים את השטר למלווה. ובמלווה רגיל שאינו אלם, ויהיה ניתן

שאפילו את דברי בה"ג שבאו תחילה, הם מבארים את פירושו, ומנתחים אותו. וגם הדעה החלוקה היא דווקא כשהיא מגובה.

מקיימין את השטר שלא בפני בעל דין -

פירש בקונטרס, אם עדיו מבקשין לילך למדינת הים.

ואין נראה לר"י, דא"כ אמאי נקט קיום השטר, הא קבלת עדים אמר נמי לעיל, דבכה"ג מקבלין שלא בפני בעל דין.

ונראה לר"י, דבכל ענין קאמר דמקיימין, דקיום שטר דרבנן, דעדים החתומים על השטר, כמי שנחקרה עדותן בב"ד דמי, ואין צריך קיום, ומדרבנן הוא דצריך,

הלכך מקיימין שלא בפני בעל דין. ורבי יוחנן דאמר אין מקיימין, סבר דלא פלוג רבנן,

בין קיום שטרות לקבלת עדות. והא דקאמר אסברה לך טעמא דרבי יוחנן, הכי קאמר,

דאפילו בקיום שטרות אית ליה לרבי יוחנן, יבא בעל השור ויעמוד על שורו, ומיהו רב נמי אית ליה בעלמא, יבא בעל השור נו'.

מחלוקת רב ורבי יוחנן לגבי קיום עדים בשטר

הביאה הגמרא מחלוקת אמוראים. "אמר רב: מקיימין את השטר שלא בפני בעל דין, ורבי יוחנן אמר: אין מקיימין את השטר שלא בפני בעל דין. א"ל רב ששת לרבי יוסי בר אבהו: אסברה לך טעמיה דרבי יוחנן, אמר קרא: הועד בבעליו ולא ישמרנו, אמרה תורה: יבא בעל השור ויעמוד על שורו."

התוס' התקשו בפירוש רש"י שהעמיד קבלת עדים באופן שביקשו לילך למדינת הים

בעניין זה ביאר רש"י ד"ה מקיימים את השטר - "היו עדים החתומים מבקשים לילך למדינת הים, מביאין מלוה לב"ד, ומעדיין על כתב ידן, ובית דין כותבין תחתיו, במותב תלתא הוינא, ואתו פלוני ופלוני ואסהידו אחתימת ידיהו, ואשרנוהי וקיימוהי כדחזי." אלא שהקשו התוס', בשם ר"י, באשר לעיל כבר נאמר מפורשות "אמר רב אשי א"ר שבתאי: מקבלין עדים שלא בפני בעל דין. תהי בה ר' יוחנן, וכי מקבלין עדים שלא בפני בעל דין? קיבלה מיניה ר' יוסי בר חנינא: כגון שהיה הוא חולה או עדיו חולים, או שהיו עדיו מבקשין לילך למדינת הים ושלחו לו ולא בא."

כדי שלא יצטרך המלוה להוציא מנה (של הוצאות הדרך) על מנה (של החוב). הני מילי, כשאינו מסרב לבא לבית דין (אלא שרוצה לילך לבית דין אחר חוץ לעירו) אבל אם תבעו לדין ולא רצה לבא עמו בדין, והוצרך התובע להוציא הוצאות לכופו שירד עמו לדין, חייב הנתבע לשלם כל אותן הוצאות. שהרי מבואר הכא שהלוה חייב ליתן שכר פתיחא שכתבו עליו על שלא רצה לבא לדין.

החידוש הוא בעיתוי התשלום ביחס למתיבה, ומי הוא המשלם

[החידוש של התוס', שבדרך כלל התשלום הוא על עצם הכתיבה בשעה שהוא כותב, ולכאורה לטובת מי שכותבים עבורו. ואילו כאן התשלום הוא על מי שזה היה לרעתו, והוא מתבצע לא על עצם הכתיבה, אלא על הביטול והקריעה. שהרי עד עתה סרבן היה, וכעת שהוא רוצה לדון, עליו למחוק תחילה את ההוצאות שגרם באי הסכמתו לבוא.]

[דף קיג עמוד א]

ומר סבר דבר שאין מתכוין מותר -

ושרי - אפילו ללבוש.

והא נמי דתנן בפרק בתרא דכלאים, מוכרי כסות - מוכרין כדרכן, ומוקי בבמה מדליקין (שבת דף כט: ושם), כרבי שמעון, דשרי דבר שאין מתכוין, התם נמי - שרי אף ללבוש, ולא שישאם דוקא על כתיפיו.

הגמרא מביאה את דעת רבי שמעון משימו של רבי עקיבא להתיר להבריח את המכס בבגד כלאיים, מטעם דבר שאינו מתכוין

הגמרא דנה לגבי הברחת המכס בכך שהוא לובש כלאיים, שהרי רגילים היו לא ליקח מכס ממה שהאדם לבוש בו. וכל מה שהוא לובש את בגד הכלאיים, אינו להנאה על מעשה הלבישה, אלא כל עניינו הוא רק בהברחה. וכאן יש מחלוקת תנאים, מצד אחד, מי שאוסר אפילו על גבי עשרה בגדים, ואפילו להבריח את המכס, וזו דעת תנא קמא ואילו רבי שמעון אומר משום רבי עקיבא בברייתא, כי מותר להבריח את המכס בבגד כלאיים, וטעמו דבר שאין מתכוין - מותר.

מדדייקים התוס', שההיתר הוא אף ללבוש את הכלאיים. ומביאים ראיה על כך. מהמשנה בכלאיים וכיצד שביארה אותה הגמרא בשבת.

המשנה בכלאים פרק ט משנה ה מביאה: מוכרי כסות - מוכרים כדרכן. ובלבד שלא יתכונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים. (ברטנורא) לובשים בגדי כלאים להראות לקונה מדת ארכו ורחבו, ובלבד שלא יתכונו להנאתן. ואף על גב דאם מתכוון - איכא איסורא דאורייתא, כי לא מתכוון - שרי לכתחילה. וכן הלכה: ויש להביא גם את סוף המשנה והברטנורא, כי התוס' מתייחסים אל רעיון

להוציא לאחר מכן ממנו אם היתה טעות, והלוה הצליח להוכיח כי הוא מזוייף.

ונמצא כי ההמתנה הינה בלי קשר לשיירות ההולכות, אלא עד דאזיל שליחא בתלתא בשבתא, רק אם הוא נמצא במרחק יום אחד מפה שאז בית דין שולחין לו שליח להודיעו ביום שלישי [שמן הסתם ביום שני דנו אותו, שביית דין יושבים בשני וחמישי. תוס'], ואתא בארבעה בשבתא, הוא מגיע ביום רביעי, ולחמשא בשבתא קאי בדיניה. וביום חמישי הוא עומד לדין על דבר האדרכתא.

התוס' מכריעים מהגיון שהדין היה ביום שני

אמנם בתי הדין יושבים בקביעות, ועל כן היה יכול להיות דינו או בשני או בחמישי. כי אם היו דנים בחמישי, לא יוכלו לשלוח את השליח למחרת, מאחר ומדובר בערב שבת. והכוונה שעם היות ונסתיימו התשעים יום ביום ראשון בשבוע, הרי הזמן הולך לפי חשבון הבית דין.

גם בסברא יש דרגות שונות, ודמסתמא משימעו - קרוב לוודאי

[כנגד כל סברא - הרי קיימת סברא נגדית. פעמים רבות התרגום של סברא הינה אולי, שמשמעותה קרוב לחוסר וודאות, ואולי לא. וכאן באמירת מילת המפתח "דמסתמא", שהיא מופיעה קרוב לחמש אות פעמים באופן של "מסתמא" או "ומסתמא" או "דמסתמא", שפירושו שאין זו רק סתם סברא, אלא שהדבר כמעט ברור שהוא כך. או במילים רגילות, שזה כפי הנראה. או קרוב לוודאי.]

דקבעי למיתב זוזא לפתיחא -

כשקורעין אותה,

משלם הוא שכר הסופר.

יכולתו של השליח מוגבלת על נידוי מי שלא מגיע לבית הדין, אך לא לחסרו ממון

אמר רבינא: האי שלוחא דרבנן, שליח בית דין שהלך להזמין אדם לדין תורה, וחזר ואמר לבית דין שהוא אינו רוצה לבא מהימנינן ליה כבי תרי, השליח נאמן על כך כמו שני עדים, שמסתמא לא ישקר לפני בית דין.

והני מילי שהשליח נאמן לשמתא, רק לנדוהו בעל פה. אבל לפתיחא לכתוב עליו שטר נידוי כיון דממונא קא מחסר ליה, הוא גורם נזק ממוני ללוה על ידי עדותו, דקא בעי ליה למיתב ליה זוזי לספרא שכאשר יתירו את הנידוי יצטרך קודם הלוה לשלם שכר הסופר שכתב את השטר נידוי - לא. אין השליח הבית דין נאמן על כך, שאין עד אחד נאמן לגרום הפסד ממוני לאדם.

הרחיב הרא"ש מי בכך שהוא סרב, גרם לעצמו הוצאות מיותרות

כתב הרא"ש: מכאן דקדק ר"מ שאף על גב דמוכח בסנהדרין (לא ב) שאין הנתבע חייב לשלם לתובע את ההוצאה שמוציא כדי לתובעו לדין, דקאמר התם שכופין את הלוה לרון בעירו,

רבנן לרבי שמעון האם יש ייאוש לגזילה, הרי ניתן להעמיד את משנתנו גם כרבנן וגם כרבי שמעון. והחידוש שמבארים התוס', שעם היות וקיים קושי במשנה לכל שיטה, עדיין ניתן להעמיד זאת. ומטרתם להורות, כי ניתן לכל אחת משיטות לסלק את הקושי.

התוס' מבארים, כיצד יש לחשב את המשנה עפ"י רבנן ועל פי רבי שמעון

אומרת המשנה: "אין פורטין לא מתיבת המוכסין ולא מכיס של גבאין, ואין נוטלין מהם צדקה, אבל נוטל הוא מתוך ביתו או מן השוק." ומבארים התוס', למאן דאמר (רבנן): סתם גזילה - אין הבעלים מתייאשים ממנה. נחא שאסור לפרוט מתיבת המכסין, כי הבעלים שגבו מהם את המכס - לא נתייאשו מממונם, והוי גזל. ומכל מקום, לא קשיא איך מתירה הברייתא להלן "נותן לו דינר ונותן לו את השאר", וכי בשביל להציל ממונו מותר לגזול מאחרים? כי אין הדבר ברור, שהממון הוא גזל. שלפעמים הוא מכניס שם גם כסף שלו.

ולמאן דאמר (רבי שמעון): סתם גזילה - מתייאשים הבעלים ממנה, אם כן למה אסור לפרוט מתיבת המוכסין, שהרי הבעלים התייאשו מהממון, והוי יאוש ושינוי רשות אצל הפורטיו? יש לומר, שאמנם לא מעיקר הדין אסור, אלא שדבר מגונה הוא, מאחר שהתיבה והכיס מיוחדים להצניע שם את הגזילות ודרכו להניח שם כל שעה.

אף כשאינם מתייאשים, הרי זה על עצם החוב, ולא על פרוטה מסויימת

גם הרשב"א כתב, שעל כרחק אינו אסור מעיקר הדין, שאף אם הבעלים לא נתייאשו מהם, הרי אין ניכר על הפרוטות, איזה מהן של ראובן ואיזה של שמעון, ואם היה המוכס בא לעשות תשובה ולהחזיר לראובן מה שנטל ממנו - היה מותר לו ליקח מהתיבה, כי הבעלים מתייאשים מאותן הפרוטות, אף על פי שאינם מתייאשים מעצם התשלומין. ודינו ככלים שנתחלפו בבית האומן שמבואר בבבא בתרא (מו א) שמותר להשתמש בהן עד שיבא הלה ויטול את שלו. ואם כן מדוע אסור לפרוט מהן? אלא ודאי שהוא רק לכתחילה, להרחקה בעלמא, ולגדר שלא לקנות מן המוכסין.

נודרין להרגים -

בנדרים (דף כח). מפרש,

דאמר בשפתיו - סתם,

יאסרו כל פירות שבעולם עלי,

אם אינם של תרומה,

ומחשב בלבו - היום,

דאין נאסר אלא אותו יום בלבד,

ואף על גב דדברים שבלב - אין דברים,

משום אונסא - שרו ליה,

הכי מפרש התם,

וה"ה **שיכול לחשוב בלבו** שעה אחת או רגע,

וכן נוהגים,

כשהאנסים מדירים היהודים הדרים תחתיהם,

זה "והצנועים. המחמירים על עצמן: מפשילין במקל. נותנים המקל על כתפיהם, והכלאים מונחים בקצהו ואין כתפיהם נוגעות בכלאים:"

הוכחת הגמרא, שאינו נדרש לדחוק את עצמו, אלא יש לו היתר לבישה, אף שיכול להשיג את מבוקשו בדרך אחרת

הגמרא במסכת שבת התירה לגרור ספסלים בשבת לשיטת רבי שמעון, אף שיעשה חריץ, מאחר ואינו מתכוון לכך, והרי זה מותר. ומוכיחה הגמרא בשבת שהקשו מהמשנה בכלאיים, שהרי לכאורה ניתן להיות כמו הצנועים, ומדוע שבספסל שהוא קל ויכול להרימו שיהיה מותר לגרור אף שאינו מתכוון. ודחתה הגמרא, כי בשעה שאינו מתכוון, הרי מותר לו, ואינו צריך לדקדק על עצמו לנהוג כצנועים. אמנם התוס' בשבת מעמידים ומדייקים, שדווקא כאשר הוא כבר לבוש בגדים אחרים להגן על עצמו מפניה החמה ומפני הצניעה, שניכר שמה שמבריא אינו על מנת ליהנות מכך.

ניתן להראות שיש ממש מידרג על עוצמת ההיתר והאיסור

[כאשר יש היתר ברמה משמעותית יותר הרי מילות המפתח עם התחיליות "שרי אף" או "דשרי אפילו" או בקיצור כמו כאן ושרי אפי' - מופיעות למעלה ממאה פעמים בתוס'. והרעיון הוא שהאוסר, הרי אין בכוח כוונתו להתיר את האיסור של הכלאיים. ואפילו המתיר דבר שאינו מתכוון, הרי זה דווקא כשאין כאן פסיק רישא כגון שאלו הבגדים היחידים, ויהיה חייב ליהנות מהם. היתר נוסף הוא על כתיפו. ואילו כאן מגיעים התוס', שההיתר הוא גורף וכולל אף ללבוש].

אין פורטין לא מתיבת המוכסין -

לרבנן דאמרי,

סתם גזילה - לא הוי יאוש בעלים,

א"ש,

ומ"מ קתני דנותן דינר ויחזיר לו השאר,

הואיל ואין ידוע בברור שהם של גזל,

ור"ש נמי,

דאמר סתם גזילה - הוי יאוש בעלים,

דהשתא - ה"ל יאוש ושינוי רשות,

מ"מ - אין פורטין, משום דדבר מגונה הוא,

דתיבה וכיס - מיוחדת להצניע שם גזילות שלהם,

ודרכן - כל שעה להניח שם.

התוס' מוכיחים, כי הן לרבנן - אתי שפיר להעמיד משנתנו, ולרבי שמעון נמי

[מילות המפתח "אתי שפיר" או בראשי תיבות א"ש (כמו כאן) מצויות מעל חמש מאות פעמים בתוס'. והחידוש כאן שהגמרא כלל לא שאלה כמו מי היא משנתנו. ואילו התוס' בעצם מבארים שמלכתחילה אין כל צורך לשאול שאלה זו. כי עם היות ויש חילוק בין

בשפתיו ולבטל לגמרי, שאז אנו הולכים אחר הביטול, והוא ביטול וודאי וגמור.

כאשר הינך מצייר חי את הדברים, קל לך להבין את עומק הטעם, ואפילו לחדש מעבר לדברי הגמרא

ונראה לי, לחדש ולצייר זאת, כי המציאות של האונס מוכיחה בדיוק הפוך, שבמצב כזה דברים הנאמרים - אינם דברים. שברור לנו שאין להתרשם ממי שאומר דברים מפורשים, כשאקדח טעון למיצחו. ואז אין זה מין היתר דחוק שאפשרו לו, אלא ברור לנו שאין כל ערך לדבריו. ואנו רק מחפשים תירוץ להתיר זאת על פי הלכה, ולתת לו עצה לסייע לו ממצוקתו.

ועם היות שהגמרא בנדרים הביא רק את המקרה הקל שאמר סתם, וחשב אחרת "באומר בלבו היום ומוציא בשפתיו סתם, ואף על גב דסבירא לן דברים שבלב אינם דברים, לגבי אונסין - שאני". הרי כאן התוס' ירדו לעומק הדברים, ורק הרחיבו את העניין. ואפילו שזה כביכול רק ממון, והנדר הינו של איסור.

והחידוש שגם אם האנסים ינסו להתחכם ולהוציא מפיו דברים מפורשים - הרי אין הוא נודר על דעת עצמו, וממילא אין כל ערך למה שמוציא בפיו, אף שמפרש. אלא שבכל זאת, הציעו לו חכמים אפשרויות של היתר, ואפילו לרגע שאין לו שיעור זמן, אלא הכוונה היא רק לעקור את דבריו.

[דף קיג עמוד ב]

שלא ימשכנו ויצא כו' -

והני תנאי דפרק המקבל (ב"מ דף קיא: ושם),
דסברי דגזל הכנעני - **מותר**,
מוקמי לה **להאי קרא לדרשה אחריתי**.

הגמרא מביאה הוכחה מפסוק לשיטת רבי עקיבא שכול ננעני אסור

שנינו בברייתא אמר רבי שמעון: דבר זה דרש רבי עקיבא כשבא מזפירין [שם מקום]: מנין לגזל גוי שהוא אסור? תלמוד לומר בעבד עברי שנמכר לגוי [ויקרא כה מח] "אחרי נמכר גאולה תהיה לו". משמע שלא ימשכנו ויצא, שלא יוציאו אותו בית דין מיד הגוי, אלא רק על ידי פדייה, משום שאסור לגזל את הגוי.

תמיד מי שסובר אחרת נדרשת להעמיד כי הפסוק שממנו החולק הביא ראיה, יש לפרשו באופן אחר

[הכלל של "לדרשה אחריתי" או "לדרשה אחרת" מופיע מעל ארבעים פעמים בתוס'. ומאחר וכאן השיטה האחת לומדת דין אחד מפסוק מסויים, הרי על מנת שניתן יהיה לסבור הפוך, אותם החולקים חייבים להתמודד עם דרשה זו, ואז אחת הדרכים לענות על כך, הוא ללמוד מפסוק זה דרשה אחרת].

יש לשים לב בכל דרשה מה התוס' מחלקים בין הגמרות התוס' בשוכר את הפועלים ב"מ מז, ב ד"ה אלא למ"ד גזל כותי מותר, מחלקים כי כאן אצלנו "אפילו מאן דשרי - לא

שלא יצאו לדור בעיר אחרת,
יכולין לידור סתם שלא יצאו,
ובלבם - יחשבו היום,
ואפילו הוא מפרש בשפתיו,
שלא יצא ממנו כל ימי חייו,
יכול להערים ולחשוב בלבו שום תנאי,
ואם מבטל בשפתיו **בלחש,**
כ"ש - **דהוי ביטול גמור.**

כיצד ניתן לשקר מפורשות למכס, ואין אומרים אנו דינא דמלכותא - דינא

המשנה אומרת כי אין פורטים סלעים לפרוטות מתיבת המוכסין, והגמרא תבאר, כיצד מצד אחד יש דינא דמלכותא - דינא, ומצד שני, וודאי לנו כי הכסף אשר הם מחזיקים הינו גזל, שגבו אותו שלא כדין. והעמידה הגמרא שמדובר במוכס שאין לו קיצבה, כמה עליו לקחת, אלא הוא המחליט כרצונו החופשי. או מוכס שעמד מאליו, וכמו עברייך שהתחיל לגבות דמי חסות, שאין לזה קשר עם חוקי המלכות.

מחלוקת האמוראים כיצד ראוי לשנות - הובא לחלק מהדעות בענייני היכולת לנדור שקר

הגמרא מביאה כי יש אשר שונים את מחלוקת האמוראים על המשנה בנדרים. האם הוא מוכס שאין לו קיצבה או עומד מאליו או מוכס גוי. שיכול להבריח מכס של גוי במקום בו אין חילול השם, ומאחר ולא ניתן לדעת - הרי זה מותר. שהמשנה אומרת כי ניתן לנדור להרגים, שבאים רוצחים ישראלים, להורגו וליטול ממנו, או לחרמין, שאין מאיימים על חייו, אלא רק להחרים רכושו, או למוכסים. ואז רשאי הוא לשקר ולנדור, לאסור על עצמו את כל פירות העולם אם אינם תרומה, או לומר שהיא של בית המלך, כי מדובר על נדרי אונס, ויכול לאומרם ללא כל התרת נדרים.

חכמים שרוי ליה, מחמת המציאות בה הוא מצוי, ויש כאן מקרה חדש, ולא שחולקים על הרגיל

[הכלל של דברים שבלב אינם דברים הינו ברור. בא הדיבור, שהוא אף עקימת שפתיו, ועל גבול המעשה, שהוא הדבר הגלוי והברור, בעוד שבלב הוא דבר רק של מחשבה, שאין להכריע לפי הדבר הנעלם. ומילת המפתח כאן הינה "שרו ליה", שבתוס' יש כמה מקרים שמאפשרים כאן לגבא - ליה, מצב חריג. ואכן הפועל הצמוד לשרו ליה, הוא או "משום צערא" או "זמשום פסידא" או כמו כאן "משום אונסא".]

התוס' מרחיבים את היתר הגמרא בנדרים, ויש להבין את טעמם

כלומר המצב החריג מאפשר לא רק לשנות את הדין בדיעבד, אלא מדגישים התוס' שמלכתחילה "וכן נוהגים". ויתירה מזו, יכולת ההתחמקות היא לא רק שהוא אומר סתם, באופן כללי, ובלב הוא מפרש ומעמיד זאת באופן שונה, אלא אפילו הוא אמר מפורשות בשפתיו, הרשו לו להערים ולחשוב בליבו תנאי כלשהו, אשר יבטל את דבריו, וכל שכן ללחוש

כאשר נדרש מהלך חדש, הרי בצניעותם מקדימים נראה, ובהמשך דהכי פירושו

[מאחר והיה מקום לסבור באופן מסויים, ובאים התוס' להציג פתרון אחר, הרי אחד המילות מפתח הן "ונראה (לר"י) .. דה"פ", שזה עצמו מעל חמישים פעמים מובא בתוס'. וכאשר פותחים את הראשי תיבות "דהכי פירושו" מקבלים עוד חמישים פעמים. כלומר, הקושי סולל לנו את הנסיון להבנה מחודשת. וכאן הביאו לא רק את שלילת הסברא, אלא דיוק מפסוק "תלמוד לומר" וכן ראייה מהערוך, והיו צריכים להתמודד עם זה שכן מותר להטעות את הגוי, ולכן העמידו שבמקום בו הגוי מרגיש במפורש "יודע", והיהודי רק "עושה עצמו" - הרי כזה דבר לא התירו. שיש כאן שני מרכיבים, ידיעה ברורה, והעמדת פנים, שהיא גדר של חילול השם.]

הכי קאמינא אי דכותי נינהו -

נראה לר"י,

שכן היה דעתו מתחילה,

כמו שהשיב להכותי,

ולא כמו שהיה הכותי סובר,

דא"כ היה סובר דגזל הכותי - מותר,

דאין חילוק בין גניבה לגזילה,

דבגניבה - איכא נמי חילול השם, כשידע לבסוף,

ובכל הנך שמעתא - לא אייתי,

אלא הנהו דאסרי גזל כנעני,

ולא מייתי תנאי דהמקבל (שם) דשרי.

רב אשי אמר לבדוק אם זה של גוי, וכשהגוי שמע ביאר את דבריו, הבהיר לו כי כלל לא בא לגונבו

מספרת הגמרא כיצד רב אשי הוה קאזיל באורחא, הלך בדרך, חזא שיבשא דגופנא בפרדיסא ראה זמורות גפן בתוך פרדס ותלי בה קיטופי דעינבי, ותלויים עליה אשכולות ענבים. אמר ליה לשמעיה: זיל חזי אי דגוי נינהו, בדוק האם הפרדס שייך לגוי אייתי הבא לי מהענבים. אי דישאל נינהו ואם הוא שייך לישראל לא אייתי לי, אל תביא לי. שמע ההוא גוי דהוה יתיב בפרדיסא, הגוי שישב בפרדס שמע את דברי רב אשי לשמשו, אמר ליה לרב אשי: דגוי שרי! וכי מותר לגנוב מגוי?

אמר ליה רב אשי לגוי: לא התכוונתי שאם הוא של גוי יקח בלי לשלם. אלא אם הוא של גוי, שקיל דמי הוא ודאי יסכים למכור את הענבים. ואם הוא של ישראל לא שקיל דמי הישראל לא יסכים למכור את הענבים, ולכן אמרתי לשמש שיקח מהענבים, רק אם הוא של גוי, מתוך כוונה לשלם עבורם.

גם גניבה שמתגלה

לדעת התוס' עצם חילול השם הוא היוצר את הבעיה גם במקום שבו היה מותר מעיקר הדין, וכגון אבידה או טעות.

שרי אלא הפקעת הלואתו, אבל גזילה ממש - מודו כולי עלמא דאסור". ואילו בהמקבל דאיכא דשרי גזילתו ממש. ויש עוד שתי נקודות משמעותיות. הנקודה האחת - החילוק האם ידם תקיפה. הנקודה השניה שבמקום שיש חילול השם, ובפרט שהכותי בטח בו - גם אסור.

יכול יגלום עליו -

פירש בקונטרס,

יכול יניח את הכנעני לכפול ולהוסיף על הלואתו,

לתבוע מה שלא נתן.

ותימה לר"י,

דאמאי אצטריך קרא להכי,

דאטו יפסיד ויניח את הכנעני להטעות את עצמו.

ונראה לר"י דה"פ,

יכול יגלום עליו,

שיטעה את הכנעני,

ויתן לו פחות ממה שנתן לו,

ת"ל 'וחשב עם קונהו',

וכן פירש בערוך בערך 'גלם',

אף על גב דטעות גוי - מותר,

אסור להטעותו,

במקום שהכנעני יודע שגזל,

ועושה עצמו כלא ידע.

עם היות ואסור לגזול בידיים מגוי, שאלה הגמרא לגבי יגלום

רבי עקיבא אומר שאין באין לגזול גוי, אלא בעקיפין ובאופן שאין חילול השם. ומקשה מדבריו. הגמרא מדברת על עבד עברי שנמכר לגוי "אחרי נמכר תהיה גאולתו", שלא ניתן להוציא את העבד מיד הגוי, אלא רק על ידי פדייה. יכול הייתי לומר, יגלום עליו, יאעה את הגוי ויעשהו כגולם. ומביאים התוס' את פירוש רש"י, שהעבד עברי יתן לגוי שיתבע ממנו עבור גאולתו מחיר גבוה מעבר למה ששילם עבורו? הקשו תוס' עליו: מה צריך קרא על זה, דפשיטא שלא יתן לגוי להטעותו ולהפסיד לו?

לכאורה, יש הבדל לא רק בכמות התשלום, אלא האם הגוי מרגיש בוודאות שהטעו אותו

ולכן התוס' בשם ר"י מבארים להיפוך, שיכול שיהא מותר להטעות את הגוי, ולשלם לו פחות מהמגיע לו. תלמוד לומר "וחשב עם קונהו" שידקדק עמו ולא יטעהו. והביאו כן בשם הערוך שמפרש יגלום מלשון גולמי כלי עץ, שכל דבר שאינו נגמר קרוי גולם. והיינו שלא יחסר לו כלום מגאולתו אלא יתן לו כל מה שחייב לו.

ועוד כתבו שאף על פי שמבואר בגמרא להלן שטעות גוי - מותר, מכל מקום, אסור להטעותו, כשהגוי יודע שהוא גזול, אלא שהוא עושה את עצמו כאילו אינו יודע.

התוס' מביאים את דברי רש"י, שהרי אף אם היו מתייאשים, אין כאן שינוי רשות

כלומר, ביאור הקונטרס, הולך על תוצאת ייאוש, שהיא לא קיימת, ולא על עצם פעולת הייאוש. כי אפילו אם תהיה פעולת ייאוש, הרי אין לזה דין של ייאוש, כי על מנת שיופקעו מהם עצי הדקל, יש צורך גם לשינוי רשות, והרי העצים קיימים, בכך שהם מונחים ברשות הרבים, ואף ממשיכים הם להיקר גזרי דקל. ונמצא אלמלא היתה זו אימת המלכות - אל היה כאן כלל דין ייאוש. כי תוצאת הייאוש התרחש לא מחמת הלקיחה ולא מחמת שינוי הרשות, אלא אך ורק מכך שלעולם לא יוכל להחזיר זאת לעצמו. ושאינן זה גזלן פרטי.

הגמרא בהגוזל קמא מבארת שגזרי הדקל ממשיכים להיקרא כך גם לאחר קציצתם

בפרק הגוזל עצים מבארים מה בעצם הפעולה היוצרת שינוי בגוף החפץ. אמר רב פפא: האי מאן דגזל דיקלא מחבריה מי שגזל דקל מחבירו וקטליה וקצץ אותו, אף על גב דשדיא מארעא לארעא דידיה אף על פי שהשליכו מהקרקע של הנגזל לקרקע שלו - לא קני הגזלן את הדקל לעצמו בשינוי זה. מאי טעמא? מעיקרא - דיקלא מיקרי, והשתא - נמי דיקלא מיקרי. מתחילה, היה נקרא דקל ועכשיו גם כן נקרא דקל, ולא נעשה בו שינוי השם מחמת מעשה הקציצה, לכן מעשה זה אינו קונה לגזלן, אלא צריך להשיב את הדקל עצמו לנגזל.

ואפילו אם גזל דיקלא ועביד גובי ועשה ממנו גזרי עץ - לא קני. כי השתא מיהת גובי דדיקלא מיקרי כי עכשיו על כל פנים גזרי דקל הם נקראים, ועדיין שם דקל עליהם, לפיכך המעשה אינו נחשב שינוי שקונה. אבל אם גזל גובי גזרי עץ ועבדינהו כשורי ועשה מהם קורות - קני, כי נשתנה שמם על ידי המעשה. ואם גזל כשורי רברבי - קורות גדולות, ועבדינהו כשורי זוטרי, ועשה מהם קורות קטנות - לא קני, כי עדיין שם קורות עליהם. ואם עבדינהו עשה מן הקורות קצוצייתא קרשים - קני, כי נשתנה שמם.

ומעירים שם התוס', שעם היות ולשון הגמרא הוא גזל דיקלא וקטליה, כלומר, קצץ אותם, ולגבי בהמה שקטליה, כלומר הרגה, הוא כן קונה. יש לומר, שבהמה זה שינוי הניכר יותר, עם היות והמילים שוות.

יש להבחין בשינוי בין שני מצבים, שיש הבדל מהמצב הקודם לנוכחי

[התוס' רוצים להדגים, כי לא היה כאן שינוי מעשה. וכל מה שחתך ועקר את הדקלים, הרי שמם עדיין עליהם. וממילא לא נעשתה פעולה שמוכיחה על פער בין שני המצבים. ומילות המפתח "דהשתא נמי", המופיעות עשרות פעמים בתוס', מוכיחות, כי מה שכעת הוא כמו שהיה.]

[דף קיד עמוד א]

ולא אמרן אלא חד אבל בתרי לא -

וא"ת,

והא לעיל שרי להפקעת הלואה,

עצם פעולת הגניבה, אשר יגלו אותה, יש בה חילול השם. ולכן מה שהגוי טעה בחשבונו, שחשב שבא לגנוב. כי אם היה חושב נכון, ואכן הוא בא לגנוב - הרי אין כאן כל היתר.

יש להבין כיצד בדיוק היתה המציאות, באשר יש אומרים, שחשב כי הענף הבולט מחוץ לחצירו ברשות הרבים, הרי היא כאבידה, וכל הרוצה קוטף ממנו, ואבידת הגוי מותרת. כי מאחר והגוי סובר שהיתה זו גניבה, הרי עצם ידיעת הגוי היא הגורמת לאיסור. ומעירים התוס', שכאן בכל הסוגיות מובאות דווקא הדעות הסוברות, שאסור לגזולו.

התוס' מוכיחים כי ראוי לומר שרוב אשי, באמת חשיב כפי שעתה לגוי, ולא שעתה לו בשביל דבריו

[מילות המפתח "שהיה סובר/ סבור" המופיעות עשרות פעמים בתוס'. באות להראות לנו לא את עצם העובדה, אלא לגלות מה כן היה סובר או לא היה סובר. וכאן התוס' צוללים להבין האם רב אשי אכן סבר את דבריו כך מלכתחילה, או כמו שהגוי היה סבור, שהוא פשוט בא לגנובו, מאחר והוא גוי. ומאחר ולכאורה, יש מקום לסבור כך, באו התוס', ולא רק שדיברו בזכות רב אשי, אלא אף הביאו הוכחות ברורות, שלא היה יכול לסבור כהבנת הגוי.]

היכי מייאשי -

היה להם לתבוע בדין, את כל אדם העוברים עליהם, אלא ודאי לכך מתייאשים, לפי שבדין - אין משלמין להם כלום, משום דדינא דמלכותא דינא.

ובקונטרס פירש 'היכי מייאשי',

כלומר, מי הוי יאוש,

והא יאוש - כדי הוא, ולא קני,

דאין כאן שינוי רשות,

שהרי הן מונחים ברשות הרבים,

ושינוי מעשה - נמי ליכא,

דהשתא נמי - גובי דדיקלי מיקרו,

כדאמר לעיל בהגוזל קמא (דף צו. ושם).

התוס' מבארים את דברי רבא, שמה שיגורם לייאוש הוא שנעקרו מחמת המלכות, ובכך הופקעה מהם בעלותם

הגמרא דנה בדבריו של שמואל דינא דמלכותא - דינא. ומביאה מחלוקת אמוראים. ומביא רבא הוכחה לדבריו, כי המלכות עוקרת דקלים ובונה מהם גשרים. ואנו עוברים עליהם, וזו ההוכחה שאינם גזולים. עונה לו אביי, ואולי כל זה שאינם גזולים הוא רק מחמת שהאנשים בעלי הדקל התייאשו. עונה לו רבא, שכל הסיבה שהם מתייאשים, הוא מחמת שזו המלכות. והיא זו שגרמה להם להתייאש. ומבארים התוס', שיכלו לתבוע את כל האנשים שעוברים עליהם. אלא מאחר ואינם יכולים לעשות כך, כי העצים הופקעו מהם, מדין המלכות, ולכן לא נדרש לשלם להם כלל.

ואכן יש הלומדים כי שמי שגזל אתרוג מגוי, לא יוכל לצאת ידי חובתו ביום הראשון, ואף שאינו מחוייב להשיבו, לכלל שזה יוצא מגדר ממון גוי - לא, ואין זה נקרא ממון ישראל.

ליכא משום דינא דבר מצרא -

פירשתי בפרק המקבל (ב"מ דף קח:).

הגמרא דנה בעניין ישראל המוכר חלקת קרקע הצמודה לו

אמר רב אשי: האי בר ישראל דובין ליה ארעא לגוי אמצרא דבר ישראל חבריה, ישראל שמכר לגוי שדה הגובלת עם שדה ישראל אחר משמתין ליה, מנדין אותו.

דנה על כך הגמרא מה הטעם, ומביאה תירוץ אחד, שזה מעיקר הדין. ודוחה אותו, שכאשר הוא מוכר לגוי, אין כאן כלל גדר של בר מצרא, שהוא דין רק בהעדפת יהודי אחר עליו. אלא מתרצת הגמרא, תירוץ מעשי, כי עצם זה שהביא לו גוי בגבולו, הרי זה כעין הבאת אריה לידי, מכיוון שהוא עלול להזיק לו. ולכן מנדים אותו עד שיקבל לפצות את הישראל, מכל נזק עתידי שהגוי עתיד לגרום. והתוס' במסכת בבא מציעא העמידו שזה רק שהיה כאן מצב מעין גדר של בר מצרא, שמה שמשתמין ליה עד דמקבל כו' הוא דוקא כשישראל רוצה ליקח, בדמים שנתן העכו"ם.

מבואר שם בגמ' הטעם, משום דחיוב בר מצרא - על הלוקח ולא על המוכר, לכן עכו"ם שאינו מצווה במצות, אי אפשר למונעו מטעם דינא דבר מצרא.

התוס' לא רק שגלגלו את הש"ס, אלא גם מגלגלים את התוספות עצמן

[ההפנייה למקום אחר בו פירשו התוס' נפוצה היא, ומופיעה קרוב לעשרים פעמים בתוס' בנוסח זה "פירשתי בפ' בפרק/במסכת". והמעניין שהגדר של בר מצרא הוא בתחילת הסוגיה, ואילו מה שנעמדים התוס' הוא על שורש ומהות הסוגיה, המופיעה בסופה.]

עד דמקבל עילויה כו' -

אומר ר"ת,

דהיינו דוקא,

כשישראל רוצה ליתן לו כמו שנתן לו העכו"ם,

אבל אם העכו"ם רוצה ליתן לו יותר,

אין להפסיד בשביל כן.

עם היות ואין מניעה בדינא בר מצרא, אלא הוא דין חיובי על זכות קנייה, הרי בנוסף תיקנו חכמים דין "שלילי", שיהיה מחוייב על הבאת שכן גוי שעלול להביא נזקים הגמרא דנה על כך שמשמתים מי שמוכר לגוי, שדה ליד שכנו הישראל. וכאילו באו חכמים וקבעו כעין דינא דבר מצרא. ועם היות ודין זה כלל אינו קיים לגבי גוי. הרי זה מחמת מניעה של צרה העלולה להגיע מהגוי.

אמנם כל דין זה הוא יוצר שיווי משקל בריא. יכול הישראל לנצל את עצם היותו ישראל, ובשם ה"מוסר המזויף" למנוע ממנו למכור. וכאן מעירים התוס', שכל ההיתר הוא רק שאסור

וא"כ מפסידים אותו הרבה,

שאם היה רוצה - יכול לכפור.

וי"ל,

דמכל מקום - לא משמתין ליה,

כיון שאין משלם על ידם,

אלא מה שחייב לו.

הגמרא מבארת כי האיסור לילך ולהעיד אצל הגויים הוא רק כיהיד, שיוציאו ממון על פי עדותו כיהיד שלא כדין רבא הכריז, כי ישראל היודע עדות לטובת הגוי, לא רק שאסור לו לילך לשם, אלא אף משמתים (כלומר מנדים אותו) אם יעשה כן. ביררה הגמרא, לכאורה מה טעם הדבר, הרי הוא בא ואומר את האמת?

ועונה הגמרא, שהגויים מוציאים ממון בצורה שאינה על פי תורה, ובכך הפסק שלהם הרי הוא כגזל. אלא שהגמרא מגבילה זאת בשני תנאים. שהוא הלך יחידי, אבל אם היה מעיד עם חבר, הרי מאחר וגם אצלינו בבתי הדין מוציאים ממון על פי שני עדים, נמצא שלא הפסידו.

ועוד, שהאיסור להעיד מדובר דווקא בדיני דמגיסתא, בבית דין של בני הכפר שאינם יודעים לדון כמשפט. אבל בי דוואר, בית דין של השלטון, אינה נמי, חד - אמומתא שדו ליה. הם גם אינם מוציאים ממון על פי עד אחד אלא רק מחייבים את הבעל דין שבועה כדי להכחיש את העד, כדין תורה. ולכן מותר להעיד בפניהם.

גם בהפקעת הגוי המותרת, יש לדקדק באיזה תנאים התירו

מקשים התוס', שמאחר ומותר להפקיע את הלוואת הגוי, הרי הגוי לא היה יכול ליקח ממנו. והוא ממש מסייע לגוי להוציא דבר, שאלמלא הוא, לא היה ניתן להוציא. מצד שני, הרי בשני עדים, גם הם מחייבים אותו שבועה, וכי היה כופר ואומר שקר כנגד שני עדים? ועוד יש חילוק שכל הפקעת הלוואה הינה דווקא באופן שאין חילול השם.

יש לדון האם רק לא משמתים אותו, אבל אינו רשאי להעיד

עונים התוס', שמאחר ולא רק שאמר אמת, אלא שגם בדיני ישראל רשאי היה לומר כן, הרי לא חיסרו ממון. אלא שכאן יש ויכוח, האם לפי דברי התוס' מלכתחילה אסור היה לו לעשות כן, ורק לא ניתן לשמת אותו. שכך נראה מדבריהם. או שרשאי הוא מלכתחילה לעשות כן, וכך למד הרא"ש.

אחד מדרכי התירוץ הינו חילוק

[התוס' כאן תירצו בחילוק, שנשאר עם הקושי, שאכן יכול הוא לכפור לגבי הפקעת הלוואתו. ונמצא שאכן הפסידו. אבל מאחר ויש דין נוסף של לשמת אותו - מאחר וגם בדיני ישראל רשאי היה לעשות כן, אכן לא משמתים אותו.]

יש שני גדרים בין חיוב השבה, לכך שהממון הופך להיות שלו

וכן יש לדייק, שיש כמה שלבים, הממון נשאר ונקרא ממון הגוי, ורק אין עליו דין של לא תגזול, וכן אין עליו חיוב השבה.

לידיה, וצריך להחזיר הדמים. אבל מתניתין - איירי לעולא, בידוע שנתיאש מקמי דאתא לידיה, וכי אתא לידיה - הוה ליה יאוש ושינוי רשות."

רבה אומר בידוע נמי מחלוקת -

והא דאמר במרובה (לעיל דף סח.),
ואף רבי אלעזר סבר חיוביה לאחר יאוש כו',
עד דפריך ודלמא דשמעינ דאייאש,
האי פירכא - לא אתי אליבא דרבה,
דאיהו - לא מפליג מידי בין סתם לידוע.

עולא ורבה האמוראים ביארו את מחלוקתם של רבנן ורבי שמעון בייאוש של גנב וגולן

אמר עולא: מחלוקת רבנן ורבי שמעון - היא רק בסתם, שלא שמענו את הבעלים שהתייאשו, שהתנא קמא סובר, שסתם גניבה - יש בה יאוש בעלים, וסתם גזילה - אין בה יאוש בעלים, ורבי שמעון סובר להיפוך, שסתם גזילה - יש בה יאוש, וסתם גניבה - אין בה יאוש. אבל בידוע, ששמענו את הבעלים מתייאשים, דברי הכל יאוש קונה. ואפילו גולן לרבנן וגנב לרבי שמעון.

רבה חלק ואמר: בידוע - נמי מחלוקת. שאפילו שמענו את הבעלים מתייאשים, סוברים רבנן בגולן שאינו יאוש, משום שכל שעה דעתם של הבעלים לתבעו בדין, ולהוציא ממנו את הגזילה, וכן סובר רבי שמעון בגנב שאין זה יאוש, לפי שלעולם מקוים הבעלים למצוא את הגנב, ולתובעו לדין.

התוס' דנים על עצם דעת רבי אליעזר הלומד שחייב להיות ייאוש

הגמרא במרובה בעניין גניבה וטביחה מביאה את דעת רבי אליעזר, שתולה את המכירה רק לאחר שהיה ייאוש. ומוכיחה הגמרא, שאף רבי אלעזר סבר כמו רב ששת: חיוביה דמכירה רק לאחר יאוש הוא, שנתקיימה המכירה! דאמר רבי אלעזר: שמה שיכלה התורה לחייב תשלומי ארבעה וחמישה מחייב שסברה שהיה כאן ייאוש, וסתם גניבה - ייאוש בעלים הוא. אלא שהקשתה הגמרא ואולי לא חייבה התורה, אלא רק כאשר שמענוהו מתייאש. ואמנם בני הישיבה דחו סברא זו, שדימו זאת לטביחה, שהיא לאלתר סמוך לזמן הגניבה, ואין אנו נזקקים לדעת על ייאוש בעלים.

מעירים התוס', שפיכרא זו על רבי אליעזר של ודילמא דשמעינ דאייאש, אינה לפי רבה. שהרי לשיטתו אין כל חילוק בין סתם לידוע.

יש להבין על מי נאמרו הדברים, ועל מי לא היו הדברים כלל להיאמר

[חלק מניתוחי התוס' הוא לדעת פלוני. ומילת המפתח "דאיהו" אכן מופיעה למעלה ממאה פעמים בתוספות. ובמקום זה מבארים כי עם היות ונאמרה פירכא, אלא שלא ניתן לאומרה כשיטת רבה, מאחר ואצלו יש קו ברור שלא משנה האם כן שמעו או לא שמעו שהתייאש. כך שאינך יכול להקשות שמא לא שמעו שהוא התייאש, כי לשיטת רבה, הרי אם נאמר

להעדיף את הגוי, בשעה שאין לו כל רווח כספי. מצד שני באו ואמרו, שאם הישראל רוצה למכור במחיר השוק, והגוי הקפיץ מחיר, הרי יש לו חובה ליתן לישראל, מכיוון שחוששים אנו שמה שהעלה הגוי את המחיר הוא על מנת להיות שכן לישראל ולגרשו מנחלתו.

יש שצמצמו את ההיתר למכור לגוי, דווקא כאשר מדובר בהוספה של סכום חשוב, אבל אם רוצה להוסיף רק דבר מועט, אין ליתן לגוי לקנות. וכל זה אינו איסור עצמי, אלא גדר של העדפה במכירה. וכפי שכתבו התוס' בב"ב כא, א ד"ה ולא לסופר "נראה לר"י, דהתם - כשישראל רצה לקנות. אבל אם אין ישראל רוצה לקנות - מותר."

הוספת תנאי, אינו סותר את דין הגמרא, אבל יכול להעמידו במקרה מסויים, ולתת עומק לטעם

[הכלל של אוקימתא זו, ולצמצם את הדין המדובר הוא כלל ידוע בתוס', ואכן מילות המפתח "ד(ד)היינו דוקא" מופיעות קרוב לשלוש מאות פעמים.]

תנא ואם נשל כו' -

מפורש לעיל במרובה (דף סז).

מהלך הגמרא מה עושה עם החמור שקיבל מהמוכס כנגד החמור שנתן

משנתנו לומדת, כי החמור שקיבל מהמוכס, תמורת החמור שנתן - הרי זה שלו, עם היותו חמור גנוב. כי היה כאן ייאוש מצד הבעלים, ובנתינת החמור אליו קנאו בייאוש ושינוי רשות.

בגמרא מובאת ברייתא החולקת על המשנה, ואומרת שאם נטל - מזיר לבעלים הראשונים, וטעמה שעם היות והבעלים התייאשו, הרי חמור זה - "צבוע באיסור", מעיקרא באיסורא אתא לידיה.

ויש שהעמידו את הברייתא, שאינה חולקת על המשנה, אלא שאם רוצה הוא להתנהג במידת חסידות, עליו להחזיר את החמור לבעלים הראשונים, ולא למוכס. שעם היות והמוכס קנה אותו בייאוש בעלים, אלא מדובר שהמוכס כאן החמיר על עצמו, ואומר שאינו רוצה בממון שאינו שליף ובכל זאת יחזיר לבעלים הראשונים.

כל הבנת המציאות מיצד יש לפרש את הברייתא והמשנה, הן המפתח לפסיקת הדין והמחלוקת

התוס' במרובה דנים על הברייתא כאן "וטעמא נראה, דלא חשיב ליה שינוי רשות, משום דעל כורחו נותנים לו". וכן המשכו לנתח כי ההפרש הוא על זמן הייאוש, ומה קדם למה, כי צריך להיות ייאוש תחילה ורק אחר כך שינוי רשות. ועל הבנת מציאות זו נחלקו בגמרא. "ותירץ ר"י, דברייתא ע"כ לא איירי כמתני'. דהא במתניתין - קתני הרי הוא שלו, וברייתא - קתני מחזיר לבעלים הראשונים. ועוד דא"כ דאמתניתין קיימא, תקשי מברייתא לרבה דאמר יאוש כדי קני, אלא ברייתא איירי שהבעלים עומדים ולא נתייאשו עדיין כשנתנו לזה, אף על גב דלסוף אחר דאתא לידיה נתייאשו - לא קני, דשינוי רשות דקודם יאוש - לא קני, כדמשמע לקמן. ויאוש גרידא - נמי לא קני אפי' לרבה, כיון דבאיסורא אתא

לסטים את כסותו ונתנו לו כסות אחרת - הרי אלו שלו, מפני שהבעלים התייאשו מהם. הצעה ראשונה, אם נאמר שזה לדעת רבנן, דוחה הגמרא שהרי לא ניתן לומר כן, מצד שרבנן סוברים כי בגזלן אין מתייאשים. בעוד המוכס הגזלן, כן מתייאשים. והצעה שניה אם נאמר שמשנתנו הינה בשיטת רבי שמעון, יש לדחות, שהרי הוא סובר בלסטים שהוא גנב - והנה כן מתייאשים. ממשיכה הגמרא את קושייתה, שמילא בשיטת עולא, האומר שבידוע שהבעלים התייאשו, הרי ניתן להעמידה כשיטת הכל, אבל לרבה, שסובר שאף שידוע שהתייאשו, עדיין קיימת מחלוקת רבנן ורבי שמעון, הרי משנתנו אינה יכולה להיות לא כרבנן ולא כרבי שמעון.

הגמרא מנסה להעמיד כי הליסטים הוא מזויין, שהוא כגזלן הבא בפרהסיא, ואז להעמידה כרבי שמעון, הסובר כי בגזלן הבעלים כן מתייאשים. אלא היא דוחה, שאם כן יש לנו במשנה שני גזלנים, כי אז הליסטים אף הוא גזלן.

גם לשיטת הסובר כי לסטים מזויין הוא גנב, יש לדחוק שזה רק לעניין תשלום הכפל

מדייקים התוס', שהרי יש מי שסובר, כי לסטים מזויין הוא גנב ולא גזלן, וממילא לפי דעתו אין כלל מקום לקושיא היינו גזלן. ועונים על כך התוס' באופן שהם מחלקים לשניים את הגדרת הלסטים המזויין, לפי הבנת אותה שיטה, שקוראת לו גנב. שיש בו שתי תכונות הפוכות, מצד אחד הוא משלם כפל, כמו שאר הגנבים, ולכן קראוהו גנב, אך מצד שני, השם הראוי לו הוא גזלן.

הלסטים המזויין אף לקוראו גנב - עדיין יש בו את המרכיב של גזלן, ואדרבא כך הוא נקרא

[היכולת של התוס' להכפיל, ולתת שני עניינים בדבר אחד. אכן לעניין הכפל - הוא נקרא גנב, אולם לעניין התואר דמקרי - הרי הוא גזלן. ומילות המפתח הינן "ואפילו למאן דאמר .. לעניין .. אבל מכל מקום .. הוא דמקרי".]

ת"ש הגנב והגזלן -

ומשום דמיטמר מאינשי - קרי ליה גנב,
אף על גב דלא משלם כפל,
למ"ד (שם) - גזלן הוא.

הליסטים המזויין, יש בו צד של גנב וצד של גזלן
הגמרא תירצה, שעם היות וכבר לימדה אותנו משנתנו כי המוכס הוא גזלן, הרי הלסטים המזויין, עם היותו נקרא גזלן, הרי הוא סוג גזלן שונה, ולכן הביאה המשנה שני סוגי גזלנים. ועל כן הביאה הגמרא ברייתא נוספת, הגנב והגזלן. וגם שם העמידו באותו סגנון שיש לסטים מזויין, עם שני סוגי גזלן.

התוס' מבארים כי מי שקורא ללסטים מזויין גזלן ולא גנב, הוא רק מאחר ואינו משלם כפל

הגמרא בפרק הכונס (ב"ק, נו, א) הביאה את מחלוקתם של אבי יורב יוסף, כיצד יש להתייחס ללסטים מזויין. אביי הסתכל על פעולתו, בשעה שהוא בא מול קרבנו והוא מוציא ממנו בכוח רב, ולפיכך הגדירו כגזלן. ואילו רב יוסף הסתכל על כך שהוא כן נשמר מאנשים, ורק בעת ביצוע העבירה הוא מבצע מעשה גזילה. ויש להבין, כי הסיבה שגנב משלם כפל,

להיפך, שכן שמעו שהתייאשו, עבורו זה אינו משנה כלל את הפסיקה, וממילא אין מה לפרוך עליו].

לפי שאין יאוש לבעלים מתנינן לה -

אין מגיה המשנה, אלא כך מפרש,
שלא נתייאשו הבעלים בלבם,
אפילו אומרים שנתייאשו.

ביאור המשנה בכלים במחלוקת רבנן ורבי שמעון, בעניין גנב וגזלן

הגמרא מביאה את המשנה בכלים (פ"כה, מ"ח וביארם הברטנורא) "עורות .. של גנב מחשבה מטמאתן (דקננהו ביאוש. דקסבר סתם גניבה - יאוש בעלים הוא, דלא ידעי ממאן לתבעו):" ושל גזלן אין מחשבה מטמאתן (ואף על פי שחשב עליהן לדבר שאין בו חסרון מלאכה. דסתם גזילה אין בו יאוש בעלים, דכיון דידע מאן גזילה אזיל ותבע ליה בדינא): רבי שמעון אומר חלוף הדברים: של גזלן - מחשבה מטמאתן, ושל גנב - אין מחשבה מטמאתן, מפני שלא נתיאשו הבעלים: " (סתם גזילה - איכא יאוש, דלעיניה שקל מיניה, ומחזא חזא דאינש אלמא הוא ומיאש, אבל סתם גניבה, סבר משכחנא ליה לגנב ותבענא ליה לדינא ולא מיאש. והלכה כתנא קמא):

הגמרא מביאה את מחלוקת האמוראים עולא ורבה על המשנה

כעת הגמרא דנה בסברת המשנה. וכאן נכנסים אנו ליסוד גדול, מה פירוש שהתייאש, האם בגלל שכך שמענו שאומרים הבעלים מפורשות בפיהם, וכך לומד עולא, שעצם שמיעת העובדה הזאת יוצאת מפיהם - היא אכן הוכחה שנתייאשו. ולכן לומד שכל מחלוקתם היתה רק כשלא שמענו, אבל בידוע, שנודע לנו - הרי כולם יסברו שיש כאן יאוש, הן בגנב והן בגזלן, הן לרבנן והן לרבי שמעון. ואילו רבה חולק, שאפילו ששמענו - אין כאן הוכחה. ואז הוא אומר, כי אכן הוא האם יש תוצאת יאוש או לא, אבל רבה לומד, שאף ששמענו בפה, הרי זה רק חיצוני, ועדיין לא התייאשו באמת בליבם, וממילא אין כאן מציאות של גדר יאוש.

התוס' מבהירים מה בדיוק עונה רבה לעולא

[מדדייקים התוס', שאינו מתקן ומשנה את גוף לשון המשנה, אלא רק מעמיק בהבנה ובפרשנות. שאפילו שאמרו שנתייאשו - עדיין לא התייאשו בליבם. ועם היות והלשון הוא מתנינן לה, הרי המטרה אינה להביא נוסח שונה שקיים אצלנו, אלא שכך אנו מבינים את משמעות הדברים].

היינו גזלן -

ואפילו למ"ד לסטים מזויין - גנב הוא,
לענין שמשלם כפל,
אבל מ"מ, גזלן - הוא דמקרי.

מקשה הגמרא כיצד להעמיד את משנתנו, שיש בה גם גזלן (המוכסים) וגם גנב (הליסטים)

הגמרא חוקרת באיזה דעה היא משנתנו האומרת שבשעה שהמוכסים נטלו את חמורו ונתנו לו חמור אחר, או שגולו

די רגילות לחזור, וניתן לגדלם, לפחות המומחה, וכן כוורת דבורים.

ויש שלמדו בתוס' שכוונתם מהתורה, אינו דווקא ממש מהתורה, אלא שהוא קניין גמור, שהרי יש מומחים לגידול דבורים, דבוראים, אשר וודאי שיודעים לשמר בפרט על ידי הכוורת. ונמצא כי הכוורת היא גדר ביניים, שיש בו יציבות גדולה יותר.]

האחרונים פלפלו בתשובה לקושיית התוס'

הגבחה הינה קניין מעולה. ויש שלומדים זאת רק שהוא הרחבה של משיכה, ויש הלומדים שדומה ליד, ומוכיח בעלות כי הדבר ממש בידו ואצלו. על כל פנים קניין הינה פעולה, שמצד אחד מראה שיש כאן מצב בלתי הפיך - אכן זה שלי. ומצד שני יש הגיון במעשה. אלא שכאן אנו מדברים על כוורת של דבורים, שהדבורים יכולים לברוח למקום אחר. ולכן בקלות להתיימש מהם. ולכן חצרו אינה קונה לו, כי אין כאן יציבות של שמירה מוחלטת.

המכיר כליו וספריו ביד אחר כו' -

לפני יאוש איירי,

כדפירש הקונטרס.

דאי לאחר יאוש,

דאיכא יאוש ושינוי רשות - לא היה מתחייב להחזיר.

ונראה,

דבספרים - הוי לעולם לפני יאוש,

שאין רגילות להתיימש מספרים,

ולא מיבעיא מגנבים עובדי כוכבים,

דלא מיימש אפילו מכלים,

כיון דדייני בגיותא כדאמר לעיל,

אלא אפילו בגנב ישראל,

אין רגילות להתיימש מספרים,

דסוף יבאו ליד ישראל,

דאין גנבים מוכרין אותן רק לישראל,

ולסוף חוזרין לבעלים.

ובכלים - נמי מיירי לפני יאוש,

ואפילו לרבנן נמי,

דאמרי סתם גניבה - יאוש בעלים הוא,

מיירי כגון שהבעלים רודפין אחריו,

וידוע שלא נתימשו מהן מעולם;

מ"מ נוטל מה שנתן,

מפני תקנת השוק כדאמר בגמרא.

וא"ת,

בלא תקנה ישול מה שנתן,

דמצי אמר להציל נתכוונתי ולהשיב אבידה.

וי"ל,

דמיירי שהיה יכול לתבוע,

שהוא מתיירא רק מבני אדם אך לא מהבורא. ונמצא כי מאחר וכל מה שמתיירא הוא רק מאנשים אחרים, אך לא מהבעלים, הרי ניתן לקוראו גזלן, כי הגנב מתיירא מכולם.

היכולת לתת שתי בחינות הפוכות בגדר אחד, הוא כעין החילוק, שיש בו זמנית באותו העניין שני מרכיבים

[כבר ראינו בתוס' הקודם את יכולת ההכפלה, שהיא בסיס למדנותי חשוב. ולכן אותו לסטים מזויין יש בו את שני הצדדים, מאחר והוא כן נזהר מאנשים - הרי ניתן לקוראו גנב. אולם מאחר ואינו משלם כפל, לקוראו גזלן - הרי יש לו גדר כדוגמת הגזלן. ומילות המפתח הן "ומשום .. קרי ליה גנב. ..אף על גב .. גזלן הוא"]

[דף קיד עמוד ב]

דתקנה בעלמא תקנו ליה -

משום דרכי שלום, כמו יוני שובך.

ותימה,

דאמאי לא קני להו מדאורייתא, בהגבחה הכוורת.

הגמרא מבארת את גדר הקניין והייאוש בנחיל של דבורים

שינוי במשנה: וכן נחיל של דבורים, אם נתימשו - הרי אלו שלו. מדקדקת הגמרא: מאי וכן? שהרי פשיטא שימש קונה בנחיל של דבורים כשם שקונה בכסות, ומה החידוש בזה?

ומבארת הגמרא: הכי קאמר: אפילו נחיל של דבורים, דקנין דרבנן הוא, שמן התורה - הדבורים הם הפקר, ורק מדרבנן - תיקנו מפני דרכי שלום, שתחול עליהם בעלות. סלקא דעתך אמינא, האי כיון דמדרבנן בעלמא הוא דקני לה. כיון שכל בעלותו בדבורים היא קלושה, לכן אפילו לא שמענו אותו בפירוש שהוא מתימש, אלא בסתמא - נמי נאמר שהוא בודאי מיימש, מתימש מהדבורים שיצאו מרשותו. לכן קא משמע לן המשנה, שלא כך הם הדברים, אלא שדוקא אם נתימשו הבעלים, שאנו יודעים בוודאות שהם התימשו מהדבורים - אין, אכן, אז מותר לקחת אותם. אבל אי לא, אם לא שמענו אותם בפירוש שהם מתימשים - לא, ואסור לקחתם.

לתוס' היתה גירסא שונה בגמרא

הגירסא לפנינו בגמרא, אפילו נחיל של דבורים, דקנין דרבנן הוא. וגירסת התוס' אפילו נחיל של דבורים, דהוי תקנה בעלמא מדרבנן, ומקשים התוס' שהכא בכוורת שהגביה הכוורת - קונה מדאורייתא.

הבאת דוגמא "כמו" מסייעת היטב בהבנה

[בדרך כלל רגילים אנו בכל דרכי הקניין להסתכל על דבר שהוא קבוע. אלא שיש מקרים בהם הקניין פחות יציב מצד אחד, אבל בכל זאת קיים, כמו מה שהקטן מחזיק. ולכן באו חכמים ותיקנו, על מנת שלא יריבו וילכו מכות. יש שני גידולי בעלי חיים, שקל מאוד לקחת מהם. האחד הוא שובך יונים, שאכן היונים

מתנייאשים. כי עצם המירדף יוצר כאן מציאות שונה מבחינת הדין. וכפי שהובא בתחילת העמוד, שאם היו הבעלים מרדפים אחר נחיל של דבורים, ואשה וקטן מסיחין לפי תומם ואומר מכאן יצא נחיל זה. הרי יש נאמנות לדבריהם במציאות כזאת, שהרי המירדף החל לפני שדיברו את דבריהם.

גדר תקנת השוק ומקרים ייחודיים שלא ניתן לבצעה

מאחר והקונה בשעה שקנה כלל לא ידע שמדובר בחפץ גנוב. הרי אם כל קונה עלול לחשוש לכך, כל השווקים ייעצרו. ולכן כדרכה של תקנה, היא מהווה שיווי משקל לשני הצדדים. גם הבעלים שגנבו מהן יזכו לקבל בחזרה את מה שאבד להם, וגם הקונה לא יינזק מהתשלום שהוציא. והרי אפילו אם יאמר שהוא שמע שהיתה גניבה והוא התכוון בעשהו להציל את הפריטים, הרי מצד שני יוכלו לומר, שלא צריך ממנו טובות, כי הבעלים יכלו לתבוע את אלו שגרו בביתם בשעת הגניבה. או שאומרים לו, שאינך יכול לטעון דבר והיפוכו, שגם לא קנית מאותם האנשים, וגם שהתכוונת להציל. וגם הלוקח אינו יכול לטעון שהוא קנה מהבעלים ישירות, שכאן קול הגניבה בעיר מסייעת לבעלים.

ועוד שואלים התוס' מאחר וספרים עשויים להשאיל ולהשכיר, הרי לכאורה היתה טענה לבעל הספרים לומר נגנבו ממנו, והראייה שיש לו מיגו שיטען שהשאיל לו אותם. אבל במקרים בו מכירים כי הבעלים אינם רגילים להשאיל אותם, הרי זה עוקר את הטענה. או שאין גרים בעיר אחת, וכאן הבעלים ומחזיק הספרים, אין רגילות להשאילם מחוץ לעיר. או שאנו יכולים לומר מצד החפצא "שמדובר בספרים יקרים, שאין רגילות להשאילם. ועוד שיש האומרים כי זה מיגו להוציא, שאין אומרים, כי אם מיגו על מנת להתגונן.

דקאמרי הללו כליו של פלוני -

כלומר,

כשיצא הקול אומרים,

אלו כליו וספריו של פלוני,

שבני אדם הללו נושאים,

והן מכירין שהם חדשים.

באיזה אופן ניכר שאכן מוכר הגנב דיוקא את רכושו

המשנה מציינת שני מצבים שונים של מכירת רכוש גנוב. "המכיר כליו וספריו ביד אחר, ויצא לו שם גניבה בעיר - ישבע לו לוקח כמה נתן ויטול, ואם לאו - לאו כל המנו, שאני אומר: מכרן לאחר ולקחן זה הימנו". כלומר המקרה הראשון שיש כאן הוכחות ברורות שהיתה כאן גניבה ממנו, ויש לו סיוע משמעותי לכך, מצד המציאות שאכן נגנבו ממנו. אעפ"כ מאחר והקונה קנה, תיקנו את תקנת השוק, כך בעל הכלים אכן יקבל את כליו וספריו, אך ישלם כנגד שבועה על מה ששילם הקונה. ולמרות שמעיקר הדין היה צריך להשיב את הספרים והכלים.

ומוסיפה המשנה מקרה שני, שאם אין לו הוכחה מספיק מוצקה, תמיד ניתן לומר שהוא עצמו מכרן, שהיה דחוק למעות, וכעת נודמנו לו מעות ורוצה לקנותם בחזרה. כלומר, אנו כן מבארים שהם היו שלו, רק מאחר וההוכחה על הגניבה ממנו היא החסרה.

מבני אדם שלנו בתוך ביתו, אפילו לא היה זה קונה אותם.

ועוד י"ל,

דלא שייך למימר הכי כלל,

שהרי הלוקח טוען שקנה מאדם אחר נאמן,

ולא מאותם שלנו בתוך ביתו,

כדקתני סיפא,

שאני אומר מכרן לאחר ולקחן זה ממנו,

והא דלא קאמר,

שאני אומר שהוא מכרן לו,

משום שאין הלוקח טוען שזה מכרן,

ומה שמקשין,

אמאי נאמן לומר לקוחין הן בידי,

והלא ספרים עשויין להשאיל ולהשכיר,

מפורש בסוף המקבל (ב"מ דף קטז. ושם).

המשנה על קניית רכוש גנוב, החזרת הספרים והכלים מצד אחד, והתשלום עליהם מצד שני

המשנה אומרת שני מצבים. ברישא "המכיר כליו וספריו ביד אחר, ויצא לו שם גניבה בעיר, ישבע לו לוקח כמה נתן, ויטול." ובסיפא הדין הוא שונה: "ואם לאו, לא כל הימנו, שאני אומר מכרן לאחר ולקחן זה הימנו:" התוס' מבהירים, כי חייבים לומר כפירוש רש"י שאכן לא היה כאן ייאוש. וההוכחה היא כדרכם להוכיח על דרך השלילה, שהרי אם לא נלך כך, ממילא יש כאן גם ייאוש וגם שינוי רשות, וממילא זכה בהם.

התוס' מוכיחים שעם היות ומדובר באותו דין במשנה שיזה לפני ייאוש, אבל ההוכחה לספרים ולכלים הינה שונה

[הבנת המציאות היא המכריעה את גדר הדין. ואם הדיון בתחילה היה רק האם מדובר לפני או לאחר ייאוש, הרי כאן מציאותם של הספרים, שאדם אינו מתיימש מהם, היא היוצרת בהכרח מציאות ברורה, שאין כאן ייאוש. ומפתיע שמילות המפתח "אין רגילות" עם או בלי תוספת תחילית (אין רגילות, דאין רגילות, שאין רגילות, ואין רגילות) מופיעות למעלה ממאה פעמים בתוס', והנה אנו רואים כמה הבנת הרגילות ממש יוצרת לנו כאן שינוי בדין. ובכלל אין מקום לשאלה, באם היה הגנב גוי, שהרי בדיניהם כופין בכוח להחזיר את הגזילה, ולא כמו אצלנו שרק אומרים, הרי הגנב הישראלי, אף שיישאר הספרים אצלו, יצטרך להמירם לכסף. שהרי למי ימכרו את הספרים אם לא לישראל?! הרי שבסופו של דבר יצליחו לאתר אותם, ולעולם לא יתייאשו הבעלים, עד שישובו הספרים..]

התוס' מבארים כיצד גם בכלים ניתן להעמיד לפני ייאוש

לכאורה יש לנו את הכלל של חכמים, שסתם גניבה - וודאי מתייאשים הבעלים, אף שלא אמרו זאת מפורשות. אלא שניתן להעמיד שכאן עשו משהו חזק יותר מהדיבור, שהוא לרדוף אחר הגנב, ובכך הם מראים קבל עם ועדה, שאינם

שלמעשה אין מחלוקת אמיתית ביניהם, אלא שכל אחד דיבר במציאות אחרת, הקשורה בייאוש. אם עדיין לא היה ייאוש, עדיין יש לבעל הבית קשר עם הגניבה, והקונה לא קנה אותה, ולכן יכול לערוך את הדין עם השני, הקונה. ואילו לאחר ייאוש, הרי הקונה כבר קנה בשינוי רשות וייאוש, ולכן הוא יכול לתבוע רק את הגנב.

שיטת אביי, שרב ורבי יוחנן ממש חלוקים, ומביא ראיה ממסכת חולין

אביי חלוק על רב יוסף, והוא מקשה ממתנות כהונה. הכהן אינו מתייחס ממתנות כהונה. ועם כל זאת חלוקים הם בסוגיה הבאה. בא הישראל ומבקש מהטבח, מכור לי מעיה של פרה ששחטת, והיו בה מתנות, כלומר הקיבה היא כחלק מהפרה. הדין הוא שמאחר והקונה יודע שהטבח מלכתחילה לא מכר לו את הקיבה, נותנה לכהן ואינו מנכה לטבח את המיה. אבל אם הוא קנה לפי משקל, והמוכר שקל לו גם את הקיבה, הרי אמנם הוא מחוייב להעביר את הקיבה לכהן, אלא שהוא מנכה לטבח את הדמים. ורב העמיד שהיה מדובר בציור בו הקונה הוא ששקל בעצמו, ולכן אין הכהן בעל דברים עם הטבח. אבל אם הטבח שקל, הרי הוא בעצם הגולן, ולכן יכול לתבוע אך ורק מהטבח הגנב.

הגמרא מבארת כי לשיטת רב אינו סובר כרב חסדא, שיכול לתבוע גם מהקונה

לאביי, דאמר רב ורבי יוחנן פליגי, שגם לפני יאוש סובר רב שהדין רק עם הראשון, במאי פליגי? ומתרצים: בדבר חסדא. רב אינו סובר את הדין של רב חסדא, שאפשר לגבות גם ממי שלקח מהגולן אלא שרק מהגולן אפשר לתבוע, כי השני יכול לומר לבעל הבית לאו בעל דברים דידי את. ואילו רבי יוחנן סובר כרב חסדא, שרצה מזה גובה רצה מזה גובה.

הקושי על שיטת רש"י בחולין

בעניין הקושי על פירוש הקונטרס דפרק הזרוע, כוונתם שהגמ' בחולין קלד מביאה מחלוקת רב ורב אסי, האם היכא דשקל הטבח - הדין עם הטבח או הדין עם הלוקח. ורוצה הגמרא בחולין בהוה אמינא לומר שנחלקו בדבר חסדא (שהלשון של לימא הוא רק הוה אמינא, שבדרך כלל אף נדחית במסקנה, כמו גם בחולין "לימא בדבר חסדא קא מיפליגי"). ומפרש שם רש"י שלפי רב הדין עם הטבח - משמעו "אף עם הטבח" קאמר. כדמפרש בפרק הגזול.

ועל זה מקשים התוס' כאן, וכן מקשה המהרש"א בחולין, שדוקא לפי המסקנה הגמ' מפרשת שרב סובר אף מן הטבח, אבל לפי אביי, שסלקא דעתך שרב לית ליה דרב חסדא, או כוונת רב הדין רק עם הטבח. וא"כ גם לפי ההווה אמינא של הגמ' בחולין, שסוברת שרב - לית ליה דרב חסדא, כוונת רב הדין רק עם הטבח.

יש למצוא את הנקודה הנכונה לפי מה נדרש להשוות

[מילות המפתח "מכאן קשה" מובאות קרוב לארבעים פעמים בתוס'. והרעיון הוא שהבנת הניתוח, מה כעת חושב רב בשיטת אביי כאן, היא הפוכה ממה שפירש רש"י בחולין. שהרי התוס' נעמדים ומדייקים ממסקנת הביניים שאצלנו רב אינו סובר כרב חסדא,

היכולת לתבוע שספריו וכליו נגנבו אינה רק מעצם צעקתו וטענתו, אלא זה מעוגן בריבוי הוכחות

הגמרא מעמידה את הסיפור במקרה קיצוני ונדיר ביותר. שלא יהיה כל בסיס לחשוב שהוא רצה למכור את הכלים והספרים. ואנו בונים כאן מקרה המורכב מריבוי פרטים, שרק באופן כזה יש להעמיד את המשנה. עובדה ראשונה, אכן יצא שם גניבה בעיר. עובדה שנייה, הדבר התרחש בהפתעה ובלילה היתה קול צעקה, כשהיו לו אורחים בביתו. עובדה שלישית, שהיתה מחתרת חתורה בתוך ביתו. עובדה רביעית, בני האדם שלנו בביתו יוצאים מהמחותרת עם אנבורקאות (חבילות) של כלים על כתפיהם. עובדה חמישית, הכל אומרים נגנבו כליו של פלוני, וגם ספריו. עובדה ששית, האמירה היא בעיתוי בו יצא הקול.

ועם היות שלכאורה אין זו עדות מדויקת וברורה, הרי כשיצא הקול אפשר דהכונה דסברו התוס', דאין צריך עדים ממש, שיעידו על הספרים שהם שלו, אלא דסגי במה שאמרו בשעת הקול, שהם מכירים והיינו דמוציאי הקול אמרו כן בלשון זה, ואף דלא נגבו עדותם בבית דין.

ריבוי מילות המפתח המתארות ומעמידות את הדברים בדיוק עם ריבוי הוכחות ופרטים

[התוס' מוסיפים עובדה שביעית, שבשעה שיצא הקול, האומרים קושרים לא רק את הכלים והספרים לנושאי החבילות, אלא גם בפירוש שהינם פלוני, ועוד מוסיפים שהיו הספרים חדשים. ומילות המפתח "כלומר" מדגישה עד כמה הדבר מציירים אותו מדויק ביותר, עד הפרט האחרון. כלומר, שאפילו היה ניתן לומר כי היו לו שני ספרים חדשים והאחד נגנב והאחד נמכר.

ואעפ"כ כאן העדות לפי התוס' כוללת צירוף כל העובדות יחדיו עם אבחנה מדוקדקת אף על כך שמדובר בספרים חדשים. "כשיצא הקול" .. "אלו .. של פלוני" "שבני אדם הללו" .. "שהם חדשים".]

[דף קטו עמוד א]

אמר ליה אביי הרי מתנות כהונה כלפני יאוש דמי ופליגי -

דמשמע ליה לאביי דהדין עם הטבח זוקא, וה"נ הדין עם הראשון.

מכאן קשה,

על פירוש הקונטרס דפרק הזרוע (חולין דף קלד.), ואין להאריך בזה.

מחלוקת רב ורבי יוחנן לגבי גנב ומכר ואחר כך הוכר הגנב

מביאה הגמרא מחלוקת אמוראים, על הציור שהיה גנב אשר מכר את הגניבה, ומצאו את הגנב, מול מי תובע בעל הבית. רב לומד, כי הוא יכול לתבוע רק את הגנב, ואילו רבי יוחנן לומד כי הוא יכול לתבוע גם את הקונה. רב יוסף ביאר

היא להלוות פחות משווי המשכון, ואם הוא הלוה לו בשווי המשכון כולו, הרי שלא הלוה לו על סמך המשכון אלא בגלל שהוא מאמין לו, ולכן לא עשו בו תקנת השוק.

מר זוטרא אמר: עשו בו תקנת השוק.

מביאה הגמרא מקרה שלישי, גוף המכירה. זבינא, מכר, אם הוא שוה בשוה, ששילם רק את שווי החפץ, עשו בו תקנת השוק. שוה מאה במאתן, אם הקונה שילם מאתיים עבור חפץ השוה רק מאה - רב ששת אמר: לא עשו בו תקנת השוק, והבעלים אינם משלמים לו אפילו מאה. שכמו שהוא נתן לו את המאה העודפים במתנה כך גם את המאה שבשווי החפץ הוא נתן לו במתנה ולא עבור החפץ, ולכן אין בו תקנת השוק. רבא אמר: עשו בו תקנת השוק. והבעלים משלמים לו אפילו מאתיים, שהדרך לקנות לפעמים חפץ ביותר משווי.

התוס' מבארים, כי מאחר ויש לנו סוגית איתמר - רק עליה נאמרה לשון מסקנה

התוס' מכריעים שתי הכרעות. ההכרעה הראשונה, כי המסקנה נסובה רק על הסוגיות שיש בהן מחלוקת אמוראים. ואז מטרת אמירת הגמרא היא על מנת להכריע ולפסוק כדעה האומרת שכן עשו בו תקנת השוק. וההערכה השנייה, שבגנב מפורסם לא עשו תקנת השוק, וראיתם שאיןאף אמורא אחד שסובר אחרת.

הדיוק על מה נסוב לשון ההלכתא

[יש לדייק היטב על מה נסובים דברי הגמרא. הלשון הלכתא בכולהו יכולה להתפרש כאן הן על דברי רבא בתחילה על גנב מפורסם, והן על כל שלושת המקרים של מחלוקת האמוראים. ולכן מילות המפתח "דלא קאי אלא", המגיעות ממקום חיובי, שעל מה שזה בהכרח הולך, ובו זמנית מילות המפתח הללו שוללות את הנסיון להעמיד אחרת, או מילות המפתח בסוף "לא קאי", שהולכות על מסקנה, ויש גם מילות מפתח כגון "אלא קאי", שרק באות לומר חיוב. וסך הכל מגיעים למאות פעמים שהתוס' משתמש באחד מההרכבים הללו. כי אחד הדברים החשובים במהלך לימוד הגמרא, היא להבין על מה נסובים ומקושרים הדברים.]

[דף קטו עמוד ב]

הרי שהיה טעון כדי יין וכדי שמן לא יאמר הרי הן כו' -

וא"ת,
אפילו אין משתבר,
נמי - לא יאמר,
דאסור לתרום אלא מן המוקף.

וי"ל,
דנקט משתברות,
משום דבעי למיתני סיפא,
ואם אמר - לא אמר כלום.'

ואילו רש"י פרש לפי המסקנה, בשעה שנקודת הדמיון להשוואה בין המקרים הוא כמו ההווה אמינא שבחולין.]

והלכתא בכולהו עשו בו תקנת השוק -

נ"ל דלא קאי,
אלא אהני דפליגי בהו אמוראי,
אמימר ומר זוטרא [רבא ורב ששת],
דאתו לפסוק כמ"ד עשו בו תקנת השוק.

אבל אמילתא דרבא דגנב מפורסם,
דלא פליג עליה שום אמורא - לא קאי.

גדר תקנת השוק, והגבלותיה בגנב מפורסם

אדם הקונה חפץ בשוק, לא היה לו להעלות על דעתו שהחפץ הינו גנוב. ואפילו נתגלה לו לאחר מכן כי החפץ גנוב, אינו נדרש להחזיר את החפץ, אלא אם כן הבעלים משלמים לו את הסכום ששילם. אולם בשעה שהוא קונה חפץ מגנב ידוע, הרי סביר להניח שמדובר בחפץ גנוב, וכן היה לו להעלות על דעתו. ורבא אומר מפורשות דין זה, שאם הוא גנב מפורסם, כלומר לא שאותו אחד הוא סתם רע מעללים, אלא רגיל הוא בגניבות, מלכתחילה לא תיקנו בו תקנה זו, כי אדרבא, הינך מסייע לגנב.

וכן פסק הרמב"ם והתוס', ואף שהרא"ש חלוק עליו, (שצמצם כי רק כאשר הקונה ידע מפורשות, שפלוגי זה שמכרו לו הוא עצמו גנוב, ומכר לו הכלי שגנב, או לא עשו תקנת השוק בגנב מפורסם). והביאו הרמ"א, הרי הש"ך מאריך להוכיח שהעיקר הוא כאן כדעת התוס', שפסק כך, ושזה פשוט הגמרא.

גדר תקנת השוק בגנב ופרע בחובו, גנב ופרע בהיקיפו

דיון נוסף על צמצום תקנת השוק הוא מאמרם "והלכתא: בכולהו עשו בו תקנת השוק, לבר מגנב ופרע בחובו, גנב ופרע בהיקיפו". ולפני שנציין את המסקנה, הרי מובאת כאן הגמרא, הפותחת במחלוקת אמוראים (לשון איתמר, שהוא הקדמה למחלוקת אמוראים).

איתמר: וכאן מובאת הסוגיה הראשונה, גנב ופרע בחובו. הגנב שילם את חובו מהגניבה. או גנב ופרע בהיקפו. שילם לחנוני את חוב הקפתו מהגניבה - לא עשו בו תקנת השוק. שהבעלים אינם צריכים לשלם למלוה או לחנוני את החוב שהפסידו בתמורה לגניבה. והטעם, משום דאמרי, אומרים למלוה ולחנוני: לא אדעתא דהנהו יהיבת ליה מידי. אתם לא שילמתם עבור הגניבה הזאת, אלא שעוד לפני כן הלוייתם לו את הכסף או הקפתם לו בחנות, ובאופן כזה לא עשו תקנת השוק.

סוגיה שניה הינה הלוואה לגנב על משכון גנוב, וגם כאן חילקו משכנתא, מי שהלוה לגנב על משכון גנוב. אם היה שוי מאתן במאה, שהלוה לו מאה על משכון ששוה מאתיים, עשו בו תקנת השוק, הבעלים צריכים לשלם למלוה את החוב, שהרי הוא הלוה רק על סמך המשכון הזה.

אבל אם היה שוה בשוה, שהמשכון היה שוה רק סכום ההלוואה - אמימר אמר: לא עשו בו תקנת השוק, שהדרך

א"נ,
בשבתות וימים טובים איירי,
שמות לתרום שלא מן המוקף,
כדאמר בהאשה רבה (יבמות דף צג:).

הקרבת היין שלו עבור הצלת דבש חבירו, ומה התשלום שמקבל

הדבש כידוע יקר יותר מן היין. המשנה מתארת מצב, בו נפגשים בדרך שניים, אחד עם חבית היין, והשני עם כד של דבש. וחבית הדבש נסדקה, ובא בעל היין ושופך את יינו, על מנת לפנות מקום אצלו, להכניס בתוכה את הדבש היקר. פוסקת המשנה, כי מאחר ועשה מעשה זה, מבלי לציין תחילה מה מגיע לו, הרי הוא רק מקבל את השכר המגיע לו על הטורח בהצלת הדבש, ולא יקבל תשלום על היין שאיבד עבורו.

הגמרא מוכיחה מברייטא, כי מאחר וכליו נשברים - הרי נחשב הדבר שהם כבר אינם שלו

מקשה הגמרא, שהרי יכול בעל היין לומר, שהדבש שלקח הוא כבר שייך לו, מכיוון שהדבש עמד לילך לאיבוד, והרי הוא הפקר. ומביאה הגמרא בקושייתה ברייתא. שאם אדם רואה שרכושו הולך להתקלקל, שמאחר והוא טעון כדי יין וכדי דבש, אשר הן משתברות, ורוצה הוא לומר הרי זה תרומה ומעשר על פירות טבל שיש לי בתוך ביתי, ואף אם אמר כן - הרי לא אמר כלום, ואם כן רואים אנו כי היין והדבש כבר אינם שלו. כלומר, אף שב"פועל" נמצא עדיין היין והדבש בכדים, הרי ב"כוח" זה כבר נחשב כשפוך.

מקשים התוס': לכאורה, אפילו אם החביות לא היו משתברות, כבר מעצם ריחוקן מהפירות עליהם רוצה לתרום, כבר קיימת בעייה

מקשים התוס', והרי כל החידוש שלך, הוא מצד שהכדים משתברים, וזו הסיבה היחידה שאינו יכול לתרום. והרי אפילו אם היו הכדים תקינים, יש בעיה אחרת המונעת ממנו לתרום, שאסור לתרום מן המוקף. כלומר, שהפירות שמהן הוא תורם חייבים להיות קרובים עם הפירות שבעבורם הוא תורם. כלומר, עצם זה שהיין והדבש מצויים לידו, והוא רוצה לתרום מהם על מה שאינו מצוי לידו - הרי זה לבד יוצר קושי.

קיים חילוק ברור בין לכתחילה ובין דיעבד

[התוס' מבהירים, שאמנם אסור לתרום מלכתחילה, אם זה לא מהמוקף. אבל אם עבר ותרם - הרי זה כן תרומה (ובשו"ע אמרו, שעליו לשמור את המופרש, מה שאינו יכול לעשות כך, בשעה שהכדים משתברים). אבל רק במשתברות גם בדיעבד, אין כל ערך לתרומתו, אף אם בכוח עשה זאת. ונמצא כי עיקר החידוש אינו בפעולת התרומה, אלא בתוצאת מעשה התרומה. ומילות המפתח הינן "דנקט .. משום .. סיפא".]

קיימת יכולת לתרום מן המוקף לכתחילה סמוך לשבתות וחגים

התוס' מבארים כי ניתן להעמיד אף שלא מן המוקף. פירוש, מותר לתרום בערב שבת או ערב יו"ט שלא מן המוקף, כדי

וכל היכא דאיכא פסידא לכתחלה לא -

ל"ג ליה,

כדפירש הקונטרס,

דהא בברייתא דמייתי - **נמי אסור לכתחלה,**

היכא דאיכא הפסד כהן,

דקתני ו'בשמן - לא יעשה',

וא"כ לעיל נמי,

דאיכא הפסד בהן - שפיר אסור לכתחלה,

אלא אמאי דקאמר לעיל,

דאפילו דיעבד לא אמר כלום - פריך.

אחד היסודות החשובים בלימוד הגמרא הוא לקשר את הדברים לחלק הנכון

[הפעם נפתח בכלל תחילה. לימוד הגמרא בנוי על ידי שלושה שלבים יסודיים. הראשון. חלוקת כל חלק לפי מילות המפתח. השלב השני, קביעה מה כאן מדובר, כגון לקבוע שזו פירכא. השלב השלישי הוא הקישור על מה נאמרו הדברים. התוס' כמו בעוד ריבוי מקומות מופיעים בהם מילות המפתח "דפריך אמאי דקאמר". כלומר, אמנם כאן יש קושיא "וכל היכא דאיכא הפסידא [לכתחלה לא יאמר]"? והתוס' מחזקים את גירסת רש"י, לשלול גירסא בה הדברים מופיעים מאוחר יותר בגמרא. והפעם נלך בתוס' מהסוף להתחלה. ונבאר להיכן כן ראוי למקם, ומה באים התוס' לשלול, ומאיזה טעם.]

מסקנת התוס' היכן כן ראוי למקם את הפירכא

לעיל הביאה הגמרא ברייתא, המוכיחה, שאינו יכול להפריש אף בדיעבד. "הרי שהיה טעון כדי יין וכדי שמן וראה שהן משתברות, לא יאמר הרי זה תרומה ומעשר על פירות שיש לי בתוך ביתי, ואם אמר - לא אמר כלום!" כאן אנו רואים שיש הבדל בין לכתחילה ולבין דיעבד. ומאחר ומדובר על שבדיעבד לא אמר כלום, הרי וכאן ממקמים התוס' את הפירכא של הגמרא הדנה, לגבי גדר הלכתחילה.

לא ניתן לומר, שזה צמוד לברייתא לפנינו או לאחרינו

האופן הטבעי שהגמרא זורמת ישר, ואז אם יש פירכא היא קשורה למה שנאמר לפניה. ומאחר והתוס' באים לשלול זאת, אלא להעמיד שהדברים נאמרו הרבה לעיל, הרי יש להביא את הברייתא הצמודה, אותה הם באים לשלול את קישור הפירכא. "מי שבא בדרך ומעות בידו ואנס כנגדו, לא יאמר הרי פירות שיש לי בתוך ביתי מחוללים על מעות הללו, ואם אמר - דבריו קיימין!" והרי אם אסור לכתחילה, מה יש לו להקשות על שאלת לכתחילה? וכן הברייתא הצמודה בהמשך

התוס' מלמדים אותנו שיש מקרים שאינם כן ברור, אך גם אינם לא ברור, אלא שיש כאן דחק או טורח

[אחד היסודות שאנו למדים שאין שחור או לבן, כן או לא. וחשיבה זו אינה נכס בלעדי של התוס', והרי הגמרא לעיל תירצה מציאות כשיכול להציל על ידי הדחק. והתוס', הרי ממשיכים את אותה החשיבה, ונמצא כי הוא בו זמנית כן יכול לנצל את השמן להדלקה, ולכן לא הקשו משמן, ובו זמנית יש לו גם הפסד. והתירוץ לכך, שההדלקה יכולה להתבצע רק בדוחק רב. ובלשון התוס' אלא בטורח.

ויש עוד כמה מקומות בתוס' שהשתמשו בביטוי עוד יותר קיצוני "אלא בטורח גדול", מה שמלמד אותנו לחשוב שיש כאן חשיבה של רצף. ונמצא שבין אמירת הכן המוחלט לאמירת הלא יש ביטויים הקרובים לצד אחד, אך לא מוחלטים כגון בטורח, או על ידי הדחק או בטורח גדול. וגם יש עשרות פעמים בהם התוס' השתמשו במילות המפתח "על ידי הדחק" או ע"י הדחק.

נאמר את הדברים בסגנון אחר, יש ספורטאי, אדם בריא, אדם שהליכתו כבידה מעט, בהיותו שמן, וכן יש גם נכה או משותק בדרגות שונות.]

ולא ישקה מהן לבהמה -

פירש בקונטרס,

שמא ישחטנה, ואיכא סכנת נפשות.

ואין נראה,

דאפילו לבהמה שמאה - לא ישקה,

משום בל תשחית,

כדמשמע בפרק ב' דע"ז (דף ל: ושם),

דמוקי התם הא דתניא שמותר להשקות לבהמתו,

בשונרא, שאין קשה לה.

ופריך, א"ה דחבירו - נמי,

ומשני, כחיש.

דידיה נמי כחש. הדר בריא.

מדפריך דידיה נמי כחיש,

משמע דאסור משום 'בל תשחית'.

ועוד,

מדלא מוקי לה בכל בהמה שמאה,

שאינ לחוש שמא ישחטנה,

משמע דבשאר בהמות שמאות דקשה לה,

אסור משום בל תשחית.

ומיהו י"ל,

דבשאר בהמות שמאות - לא בעי לאוקומי,

משום דאטו בשופטני עסקינן,

שמשקין לבהמה דבר שמתה על ידו.

"הרי שהיו לו עשר חביות של טבל טמא, וראה אחת מהן שנשברה או שנתגלתה, אומר הרי היא תרומת מעשר על תשע חברותיה, ובשמן לא יעשה כן, מפני הפסד כהן!", שגם שם יש איסור לכתחילה, וממילא לא תהיה בפירכא כל תועלת.

אלא נתגלתה למאי חזיא -

אבל משמן - לא פריך,

דקתני 'בשמן לא יעשה' - אבל התרומה חלה,

וכי נתגלתה למאי חזיא,

דאיכא למימר, דחזיא להדלקה,

ומ"מ איכא הפסד כהן,

כיון שאין יכול להדליק בו, כי נתגלתה,

אלא בטורח,

כי צריך שלא יגע בשמן כלל,

ולא בכלי במקום שיש שמן.

בשיעה שהחבית נתגלתה - ויש חשש של ארס הנחש - כבר היין אינו ראוי כלל, ואפילו לא לזילוף -

הגמרא מביאה מקרה, בו חשוב לשים לב לכל הפרטים, כי הפרטים של המציאות יוצרים את הדין. ללוי יש עשר חביות של טבל טמא. כלומר, מאחר וזה טמא - לא יוכל הכהן לשתות מיין זה, אלא רק לזלף בביתו לריח טוב. והוא רואה את אחת מהן שנשברה או נתגלתה - ואז הוא כן יכול לומר שהיא תהיה תרומת מעשר על תשע חברותיה. ומדייקת הגמרא שיש הבדל אם היה זה שמן, כי בשמן הוא כן יכול להדליק לצורך תאורה, אף שהוא טמא. כלומר, מסכמת הגמרא, שההפרשה כן מועילה, ורק לכתחילה לא יעשה כן בשמן, מפני הפסדו של הכהן. ועל מנת שלא נאמר כי אין בדבריו כלום, העמדנו זאת, כדברי רבי ירמיה, שעקל בית הבד כרוך עליה, ולכן אין זה שהשמן אבד לחלוטין, אלא הוא רק מטפף מעט.

ושבו מקשה הגמרא, שבחבית שנשברה, עדיין עם היין הוא יכול להשתמש לזילוף, ולכן הוא יכול להפריש את התרומה. אבל כאשר נתגלתה, הרי אם נחש שתה ממנה, והטיל בה את הארס שלו, הרי אינה ראויה לכלום, ואפילו לא לזילוף. שיש ברייתא מים שנתגלו, ויש חשש שהנחש הטיל בהם ארס, הרי זה לא ישפכם ברשות הרבים, כדי שלא יעבור אדם יחף עליהם, ויכנס הארס באמצעות מכה שיש ברגלו אל גופו, ולא יגבל בהן את הטיט, ולא ירבוץ בהן את הבית, ולא ישקה מהם את בהמתו, ולא בהמת חבירו, שמא ישחטנה ויעבור הארס לאדם שיאכלנה.

בשמן הוא אכן יכול להשתמש גם כאשר הוא התגלה, אך השימוש הוא במיגבלות

מדייקים התוס', כי הגמרא ממוקדת רק ביין. אמנם יכול הוא להדליק עם השמן, אף כאשר היה גילוי וחשש של ארס הנחש. אולם הם מעמידים שהכהן יש לו כן הפסד, שההדלקה צריכה להיות בטורח.

הדיון הוא על החתול שיש בו רק איסור זמני. אלא שמה שאסור אצל חבריו בממון, הרי וודאי שיש כאן גם בעיה איסורית על עצם ההכחשה גם אצלו.

אף שיעיקר הדיון הוא בכיוון אחר, הרי גם משאלות הביניים, ניתן ללמוד עניין נוסף

[הדיוק של התוס' נלמד בדרך אגב מהגמרא. "מדפריך דידיה נמי כחיש - הרי זו הוכחה ברורה על בל תשחית. כלומר עם היות ומסקנת הגמרא והדיון קשור באי יכולתו להשקות את חתול חבריו, מצד הממוני, הרי מעצם מהלך הדיון אנו מרוויחים על הצד נושא נוסף בצד האיסורי. "משמע דאסור משום בל תשחית". ואכן מילות המפתח "מדפריך .. משמע" מצויות קרוב לעשרים פעמים בתוס'. כלומר היכולת להרוויח עניין צדדי מעצם הקושיא של הגמרא.]

אימתי בזמן שהתחתונה מגולה -

וא"ת,

א"כ פשיטא דיש בהן משום גילוי,
דהוי כשאר מגולין.

וי"ל,

דס"ד שהנחש ירא לבא,

מפני הקול שהוא שומע,

שנופל היין ממסננת לתחתונה,

כדאמרינן בפ"ב דע"ז (דף ל:),

סיף טיף - אין בו משום גילוי,

קמ"ל, דכה"ג שרואה היין,

שנשפך בבת אחת לכלי התחתון,

אין מתיירא,

להיות סבור, שהוא קול בני אדם,

אלא סבור שכך מסננין את היין.

אופן האיסור עם מסננת, כשהתחתונה מגולה

שנינו בברייתא, כי כאשר היו ללוי עשר חביות, וראה שאחת מהן נתגלתה - יכול הוא להפריש ממנה תרומת מעשר לגבי חברותיה. אלא שהקשתה הגמרא, שהרי אם נתגלתה, אינה ראויה לכלום, שכבר אינו יכול לזלף ממנה את היין. ועל כך העמידה הגמרא, כדברי רבי נחמיה שהעביר את היין במסננת, בזמן שהתחתונה מכוסה, הרי אף על פי שהמסננת העליונה מגולה, אין בה משום גילוי, לפי שארס של נחש דומה לספוג, וצף ועומד במקומו. וכל בעיית הגילוי הוא רק כאשר החבית התחתונה היא מגולה. והתוס' מיד העלו את השאלה העולה מאליה, הרי ברור שיש כאן גילוי, וכי במה זה שונה משאר גדר גילוי?

על מנת להבין את ביאור התוס', יש להקדים תחילה את הסוגיה מטיפטוף המים, שנעשה דווקא בתדירות, שגורם להיתר גילוי

הגמרא במסכת ע"ז מביאה משמו של רב חייה בר אשי אמר שמואל, כי מי טיף טיף - אין בו משום איסור גילוי. לשון

היכולת להשתמש בחבית העומדת להתקלקל כתרומת מעשר, לכאורה בלתי אפשרית כשיש גילוי

הגמרא שנתה לנו ברייתא בעניין יכולתו של הלוי להשתמש בחבית שעומדת להתקלקל, ולהופכה תרומת מעשר על השאר. "הרי שהיו לו עשר חביות של טבל טמא, וראה אחת מהן שנשברה או שנתגלתה, אומר הרי היא תרומת מעשר על תשע חברותיה, ובשמן - לא יעשה כן, מפני הפסד כהן!" ובהמשך מקשה על כך הגמרא, שאמנם יש שני מצבי קלקול לחבית, אבל גילוייה, נותן מקום לנחש להטיל בה את הארס שלו, ואם כך אינה ראויה לדבר. "בשלמא שנשברה חזיא, אלא נתגלתה למאי חזיא? וכ"ת חזיא לזילוף, והתניא: מים שנתגלו - הרי זה לא ישפכם ברשות הרבים, ולא יגבל בהן את הטיט, ולא ירבץ בהן את הבית, ולא ישקה מהם את בהמתו ולא בהמת חבריו!"

התוס' דוחים את העמדת רש"י רק בבהמה טהורה ומצד אוכל, ומרחיבים שזה איסור אף בבהמה טמאה

התוס' נעמדים על הבעיה להשקות במים שנתגלו את בהמתו או בהמת חבריו. ומביאים את פירוש רש"י המבאר את הטעם, שמא יאכל את אותה בהמה, ואז יש בארס המצוי בה סכנת נפשות לאוכל. אלא שאינם מקבלים את מה שצמצם דווקא לבהמה טהורה, אשר בא לאוכלה. ומרחיבים, שזה גם על בהמה טמאה, והאיסור הינו מצד בל תשחית.

גם לבהמה טמאה יש איסור השקאה, ואלמלא החתול יבריא לאחר מכן - קיימת בעיה בצד האיסור

התוס' מביאים ראייה על כך, ממסכת עבודה זרה, בה נשנתה ברייתא זו באריכות, והגמרא דנה עליה. ומקשה, והרי רשאי הוא להשקות במים הללו את בהמת עצמו? מעמידה הגמרא, שמדובר רק בחתול, אשר הארס אינו משפיע עליו. אלא שיש קושי בתירוץ זה, וכי אינו יכול להשקות את החתול של חבריו, הרי כל הבעיה איננה שייכות החתול, אלא ההבדל בין החתול לשאר הבהמות. ועונה על כך הגמרא, אכן הוא אינו הורג את החתול, אבל בכל זאת גורם נזק לחבירו שהחתול מכחיש על ידי שתיית הארס. ושוב מהפכת הגמרא, שאם זה יוצר בעיה לחתול של חבריו, וכי לא יוצר את אותה בעיה לחתול של עצמו, וכיצד התרת לו, ומה ההבדל? ועונה הגמרא, שההכחשה הינה זמנית, ולאחר מכן חוזר החתול ומבריא. ושוב מהפכת הגמרא, וכי החתול של חבריו לא יבריא? ועונה הגמרא, שיש כאן בעייה ממונית, כי אם בדיוק באותו הזמן ירצה חבריו למכור את חתולו, הרי בשעה שהוא כחוש, מחירו נמוך יותר.

התוס' מדייקים ממסכת ע"ז, על ההעמדה בחתול שלו, שיש כאן בעיה איסורית של בל תשחית

ומדייקים התוס', כי עצם השאלה על הכחשת החתול, היא עצמה הגדר של איסור ההשחית. וכן מדייקים התוס', מכך שהגמרא העמידה דווקא בחתול, ולא בשאר בהמות טמאות, ולא העמיד מהטעם של שחיטה, סימן שיש איסור ברור של בל תשחית בכלל. אלא שדוחים התוס', מדוע בחרה הגמרא להעמיד בחתול דווקא. שהרי לא יעלה על הדעת שהוא במו ידיו ילך ויקלקל את בהמותיו. שזה דבר כלל לא הגיוני, שלא יעלה על הדעת כי אדם סביר יעשה כן לבהמותיו. כך שכל

דבהיא גזירה - ליכא הפסד כהן,

דכי היכי דהויא תרומה מעיקרא,

ה"נ הויא אחר שזורעה,

ולכך לכ"ע חיישינן לתקלה,

אבל הכא - דאיכא הפסד לגמרי,

שתשפך הכל,

איכא מאן דלא חייש לתקלה.

ולפירוש זה קשה,

דקאמר בפרק כל שעה (פסחים דף לג: ושם),

מדליקין בפת ובשמן של תרומה שנשמאה,

ואמר אב"י עלה,

משמיה דרבי יצחק בר מרתא אמר רב הונא,

לא שנו - אלא פת,

אבל חיטין - לא,

שמא יבא בהן לידי תקלה,

ורבי יוחנן אמר אפילו חיטין,

ומוקמינן לה בשליקתא ומאיסתא,

מכלל דרב הונא,

אפילו בשליקתא ומאיסתא - לא הוה שרי,

אלמא משום תקלה - **מפסדי ליה לכהן לגמרי.**

וי"ל,

דלא פליגי,

דרב הונא - לא איירי בשליקתא,

ואיהו - נמי שרי בענין זה,

והשתא ליכא פסידא,

כיון דיכול לשלקו ולמאסו ולהחזיק בהן.

התוס' מבארים את נקודת המוצא, כי כל חשש התקלה

הינו מחלוקת תנאים

הגמרא דנה על מקרה בו נשתברה חבית של יין טמא ללוי, ויש לו עוד תשע חביות ורוצה הוא לעשותה תרומת מעשר על תשע חבורותיה. והעמידו כי יש לו יין חדש, ואז נתנו לו עצה לישנו. אלא שחששו שמא תהיה לו תקלה שיבוא לשתות יין תרומה טמא. והעמידה הגמרא כי כל הדיון לגבי תקלה הוא בכלל מחלוקת תנאים. בית שמאי אומרים שתישפך, כדי למנוע תקלה, ובית הלל אומרים תעשה זילוף. ועל זה ראינו כי יש שניסו להכריע ולחלק, אם נטמאה בבית תעשה זילוף, כי לא ישהו אותה, ובשדה, תשפך הכל, כולה מיד, כי אם ישהנה עד שיביאנה לביתו יש לחוש לתקלה, שיבוא לשתותה.

אלא שהתוס' מקשים, מסוגיה בשבת - בה לדעת הכל חששו לתקלה

הגמרא בשבת מבארת על אחת הגזירות שגזרו ב"י דבר במסכת שבת, שהחמירו בגידולי תרומה, ממין שזרעו כלה, כגון תבואה וקטנית, שדינם כתרומה, ונאסרו לזרים ולאוכלם בטומאה. ורבא ביאר, כי החשש הוא גזירה משום תרומה טמאה ביד כהן. שאם תועיל לה הזריעה לבטלה מתורת תרומה, חיישינן דלמא משהי לה גביה עד שעת הזריעה ולא

רש"י: טיף טיף - כלי שתחת חבית שמקבל יין הנוסף. ומשמע, שכך הוא שם הכלי, הנקרא כך משום הטפטוף הבא אליו. ורב אשי מעמיד זאת, דווקא כשיש רצף בטיפטוף, והנחש שומע את הטיפטוף, ומחמת הקול נבהל ובורח.

מבארים התוס' את החילוק בין הטיפטוף לסינון היין

התוס' מבארים כי יש גורם נוסף המונע מהנחש להגיע ולהטיל את ארסו, והוא מעולם הצלילים. בסינון יש גם רעש, כפי הסוגיה בטיפטוף במסכת ע"ז. אלא שמיד מבארים כי כאן אופן הסינון הינו בבת אחת, ואז הנחש תולה זאת שהדבר דומה לשאר קול בני אדם, ולכן אינו נבהל ופורש. בעוד שהטיפטוף התמידי מבהילו כל העת.

שלושה שלבי התירוץ, מה שרצינו והעלינו בדעתנו לפרש, הראייה ממנה סברקנו, והחילוק בין המקרים, שמבטל את ההשוואה

[התירוץ מורכב מכמה שלבים. בתחילה היה סלקא דעתך, להכניס גורם חדש של הקול, והשווינו זאת למקרה דומה. והגמרא כאן משמיעה לנו את החידוש, שבכל זאת לא ניתן להקל גם בהשוואה זו. ומילות המפתח הינן "דסלקא דעתך .. כדאמרינן .. קא משמע לך". רק מילות המפתח דסלקא דעתך (ורובם בראשי תיבות, כמו כאן), מופיעות למעלה משלוש מאות פעמים.]

אתי לידי תקלה -

ומסיק,

אי חיישינן לתקלה - **תנאי היא.**

והא דאמר בפ"ק דשבת (דף יז: ושם),

גבי י"ח דבר,

'גידולי תרומה כתרומה - בו ביום גזרו',

ומפרש התם,

טעמא משום תרומה טמאה ביד כהן,

דילמא משהי לה ואתי לידי תקלה,

והתם ליכא מאן דפליגי,

דכ"ע - אית להו י"ח דבר.

אומר ר"י,

דשאני התם,

דפעמים שמשהו אותה ביותר,

דאין זורעה באותה שנה,

שאירע שום דבר שלא זורע בעת הזרע,

וממתין עד שנה אחרת,

אבל הכא - לעולם יכול הוא,

[דף קטו עמוד א],

לעשות זילוף, אחר שיתישן מעט.

ועוד יש מתרץ,

דשאני התם,

לא מדליקין. שמא יבוא בהם לידי תקלה! שמאחר שאינן נמאסות בהסקה, חיישינן שמא יאכל מהן. ורבי יוחנן אמר: מדליקין אפילו בחיטי תרומה טמאה!

הקשינו על כך: ואמאי מותר לעשות כן? הא מאחר ולא מאיסי, ניחוש דילמא אתי בהן לידי תקלה, ויאכלם. תירצה הגמרא בתירוץ אוקימתא. לא התיר רבי יוחנן אלא במקום דליכא חשש תקלה. וכדאמר רב אשי לתרץ במקום אחר, אמר רב הונא: הא דתניא דמדליקין בתרומה טמאה, לא שנו כן אלא בפת של תרומה. אבל בחיטין תרומה טמאה, לא מדליקין. שמא יבוא בהם לידי תקלה! שמאחר שאינן נמאסות בהסקה, חיישינן שמא יאכל מהן. ורבי יוחנן אמר: מדליקין אפילו בחיטי תרומה טמאה!

והוינן בה: ואמאי מותר לעשות כן? הא מאחר ולא מאיסי, ניחוש דילמא אתי בהן לידי תקלה, ויאכלם.

ומשנינן: לא התיר רבי יוחנן אלא במקום דליכא חשש תקלה. וכדאמר רב אשי לתרץ במקום אחר, והעמידו בתבואה שליכתא [מבושלת]. וכשזורקה לבין העצים נעשית מאיסתא. הכא נמי, לא התיר רבי יוחנן להדליק בחיטי תרומה טמאה, אלא בחיטי שליכתא ומאיסתא. שאחר שנטמאו ישלכם. ואחר כך יורקם בין העצים. וכיון דמאוסים הם, לא יבוא לאוכלם. ורב הונא אסר אף בהם, להשהותם אחר שנטמאו, אלא מיד צריך לבערם. משום דחיישינן שיאכל מהם קודם שישלכם, או בשעת השליכה.

קושיית התוס' מהסוגיה בפסחים

אלא שעל כך מדייקים התוס', והרי אנו רואים שלא כמו התירוץ השני, שאנו מפסידים לכהן לגמרי אף במקום תקלה. (אמנם, מפסחים קשה גם לפירוש קמא, דגזרו להשליך חיטים טמאים לאשפה מיד, אע"פ שאם ישנה לשריפה - ישתמש בהם תוך זמן קצר. אמנם ניתן לתרץ, דסתם חיטים - מחזיקים בכמות רבה ויש חשש שישתהו זמן רב.) והתוס' העמידו שניתן לומר שרב הונא מלכתחילה לא דיבר על שלוק ומאוס, והוא כן יקבל את דברי רבי יוחנן.

הכרעה שלישית -

נראה לר"י עיקר כפ"ה,

דדעת שלישית הוא,

דתנאי קמאי - לא גילו בדעתם,

שיש שום חילוק בין בית לשדה.

אבל ההוא דקולי מטלניות,

דבמה מדליקין (שבת דף כט. ושם ד"ה בין),

הוא הכרעה,

דרבי אליעזר קאמר,

בין מן המוכן בין שלא מן המוכן - שמא,

רבי יהושע אומר בין מן המוכן כו' - שהור,

ר"ע אומר,

מן המוכן - שמא, שלא מן המוכן - שהור,

ובכירה (שם דף לט:) - **בהדיא חשיב ליה הכרעה,**

אי לאו משום דר"ע תלמיד הוה,

ועוד דהדר ביה ר"ע לגבי רבי יהושע.

ישרפנה, ואתי לידי תקלה, לאוכלה בטומאה. אבל השתא דלא מהני הזריעה להתירה לזרים - לא יבואו להשהותה. [ואף שיועילו לבטל את טומאתה ולהתירה לכהנים, לא יהו אותה משום ריוח פורתא זה, ולא יפסידו את הקרקע בזריעתה. אלא יעדיפו לזרעה חולין, שדמיהם מרובין משל תרומה. תוספות, על פי הברטנורא].

על כל פנים קושיית התוס' כאן הינה, שבגזירה זו כלל לא נחלקו בית הלל, אלא הודו לבית שמאי, כלומר שאנו רואים במקום אחר שחוששים לתקלה, ואם כן מדוע רק כאן זה מחלוקת? וכל הדיון כאן החל שהגמרא בתחילה אומרת שאכן באים לידי תקלה, ורק לאחר מכן באה ואומרת שזה בעצם מחלוקת תנאים, ומחמת דוחק זה, גרם הדבר לתוס' להקשות כאן.

מתרצים התוס' בשני אופנים של חילוק

על מנת להבדיל בין שני המקרים, הרי חייבים לומר, מדוע במסכת שבת חששו ביותר, וכאן לא כל כך עד שיש לזה מקום למחלוקת. ואז נכנסו להבין את המקרה, ששתי ההשקיות אינן שוות, וממילא עוצמת החשש לתקלה שונה. במסכת שבת ההנהגה שמשנהין אותה ביותר, ואפילו חורגים מאותה השנה, ולכן חששו. ואילו כאן, אפילו יתיישן מעט, מיד הוא יכול לבצע זילוף. ואז נוצרת מציאות חדשה שנקראת תקלה לשעה, שבזה כאן בית הלל אינם חוששים. ומאחר והתוס' לא סברו שיישון יכול להיות לזמן מועט, תירצו גם באופן אחר.

התירוץ השני, שבו אנו מחזקים את הקושי שהחשש לתקלה תביא עימה הפסד גדול של שפיכה, בעוד ששם עם היות וגזרו על הגידולין להיות תרומה, הרי עדיין הוא יכול להשתמש בהם כתרומה.

תמיד שיש שני תירוצים, יש לנתח את מיוזנו של כל תירוץ, בהשוואה לחבירו

[אחד מהכלים של הלמדנות בהשוואת שתי סוגיות, שמדוע בשבת הכל חששו, וכאן היא מחלוקת, הוא מאחד משני הכיוונים. התירוץ הראשון מגביר את הבעיה שם, שההשהיה היא ביותר ואף למעלה משנה, בעוד שכאן הוא חשש לשעה. והכיוון ההפוך הוא להגביר כאן את הבעיה, שלכן בגלל זה יהיו כאלה שלא יחששו כאן, כמו בית הלל, מחמת שהשפיכה היא איבוד משמעותי.]

הסוגיה במסכת פסחים לעניין החשש שיבוא לידי תקלה

אמר ליה אביי לרבא: ומי חיישינן לתקלה מעין זו? והא תניא: מדליקין בפת ובשמן של תרומה שנטמאת! והרי אין הפת והשמן נכלים בבת אחת, אלא מעט מעט. אלמא, לא חיישינן שמא יאכל ממנה בשעה שמשתמש בה. אמר ליה: לא הותר להדליק בפת של תרומה טמאה, אלא רק אי זריק לה בין העצים! העומדים להסקה שבכך היא נמאסת, ותו לא יבוא לאוכלה.

וממשיכה שם הגמרא ומביאה את מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן. אמר רב הונא: הא דתניא דמדליקין בתרומה טמאה, לא שנו כן אלא בפת של תרומה. אבל בחיטין תרומה טמאה,

וההיא דהתם,
לא ישתטף גופו בין בחמין בין בצונן - **חשיבא הכרעה,**

**דתנאי קמאי גילו בדעתם,
דשייך לפלוגי בין חמין לצונן,**

אבל הך דשמעתין,
דלא גילו בדעתם - חשיב ליה הכרעה שלישית.

וכן בנזיר פרק כ"ג (דף נג. ושם ד"ה ב"ד),

גבי ר"א אומר [זקינים] הראשונים,

[מקצתן היו] אומרים חצי קב עצמות כו',

התם - נמי קרי ליה הכרעה שלישית,

דתנאי קמאי - לא גילו בדעתם,

דשייך לפלוגי בין תרומה וקדשים,

לנזיר ועושה פסח.

ובראשית הגז (חולין דף קלה.),

גבי ראשית הגז אין נוהג אלא במרובה,

וכמה מרובה,

בית שמאי אומרים שתיים,

ב"ה אומרים חמש,

ורבי ישמעאל אומר ארבעה,

וקרי נמי התם (דף קלז.),

לרבי ישמעאל **הכרעה שלישית,**

אותה הכרעה - אין חשובה אפילו כדהכא ודנזיר,

דבהני סבירא ליה למכריע פלגא כמר ופלגא כמר,

אבל התם - לא ס"ל לא כמר ולא כמר.

והא דפריך בכל הני,

והא הכרעה שלישית - אין הכרעה,

ה"מ למיפוך,

תלמיד הוא **ואין הלכה כהכרעת תלמיד,**

אבל עדיפא קפריך,

דלאו הכרעה היא כלל.

ואומר ר"י,

הא דתניא בכיצד מברכין (ברכות דף מג:),

בש"א מברך על השמן ואח"כ על ההדס,

וב"ה אומרים מברך על ההדס תחילה,

וקאמר רבן שמעון בן גמליאל אני אכריע,

שמן - זכינו לריחו ולסיכתו,

הדס - לא זכינו אלא לריחו,

הלכך שמן עדיף,

וקאמר רבי יוחנן בגמרא - הלכה כדברי המכריע,

לא שייכא ההיא הכרעה לשאר הכרעות שהבאתי,

דלא סבירא ליה פלגא כמר ופלגא כמר,

אלא דמפרש טעמא דחד מיניהו, וס"ל כוותיה

לגמרי.

וכן בכל מקום,

שאם תנא אחד יסבור כתנא אחר,

לא יקרא בכך מכריע.

תדע,

מדאיצטריך רבי יוחנן עלה למימר,

הלכה כדברי המכריע,

אף על גב דאיהו גופיה,

כבר אמר בכירה (שבת דף לט:),

כל מקום שאתה מוצא שנים חלוקים ואחד מכריע,

הלכה כדברי המכריע,

ש"מ דודאי - לא שייכא,

לההיא הכרעה דשבת ודהכא,

ולא קרי ליה הכרעה,

אלא מפני שהכריע דברי ב"ש על דברי ב"ה.

ור"ח פירש,

הכרעה שלישית - **דור שלישית,**

כלומר תלמיד אתה ואין זו הכרעה,

כדאמר ר"ע תלמיד הוה.

וה"נ הוה מ"ל דור שני, דהיינו נמי תלמיד,

אלא כך היה המעשה.

ובנזיר (דף נג.) **דקרי ליה הגמרא,**

לב"ד של אחריהם הכרעה שלישית,

לישנא דהך ברייתא דהכא נקט.

וא"ת,

בפ"ק דפסחים (דף יג.),

גבי רבי מאיר אומר אוכלין כל חמש,

רבי יהודה אומר אוכלים כל כו',

ר"ג אומר, חולין - אוכלין כל ארבע,

ותרומה - כל חמש,

וקאמר בגמרא,

'רבן גמליאל - לאו מכריע הוא, דטעמא דנפשיה

קאמר,'

ולפירוש הקונטרס - ניחא,

אלא לפירוש ר"ח,

אמאי לא מכריע הוא, והא - לאו תלמיד הוה.

וי"ל,

דלאו מכריע הוא,

דלא עלייהו קאי, שלפניהם היה,

ופ"ה נראה לר"י עיקר.

ויש מפרשים,

הכא טעמא דתשפך, **משום דריחא - מילתא היא,**

ואסור לזלף משום דהוי כשתיה,

ולא משום חשש תקלה.

ואין נראה,

אמרו לו: אין הכרעה שלישית מכרעת. והיינו, אין אתה רבי ישמעאל מכריע הכרעה ממוצעת כדברי שניהם, אלא דעת עצמך, החולקת עליהם, אתה אומר, שהרי בית שמאי ובית הלל לא חילקו בדבריהם בין בית לשדה, ולכן אין הלכה כמותך נגד דבריהם. ורק אם היו מזכירים בית שמאי ובית הלל בדבריהם בית ושדה, ואתה היית נוקט כאחד מהם בבית וכאחד מהם בשדה, רק אז היה אפשר לצרף את דעתך לאחד מהם, בכל פרט ופרט, ולהכריע מכח רוב את ההלכה כדבריך.

התוס' בשם ר"י מקבלים את דעת רש"י שאינו הכרעה, אלא דעה שלישית עצמאית

עם היות ואת רעיונו של רש"י כבר ביארנו, נביא את לשונו, ד"ה אין הכרעה שלישית מכרעת - טעם עצמך אתה אומר, ולא כדברי אחד מהן. ששניהם - לא הזכירו בית ושדה. והיכי דמי הכרעה? כגון, אי הוה תני ב"ש בין נטמאת בבית בין בשדה - תשפך הכל, וב"ה אומרים בין בבית ובין בשדה - תעשה זילוף, ר"ש אומר: נטמא בשדה - תשפך הכל, בבית - תעשה זילוף. דטעמא דתרווייהו קמכרע, והווי להו לגבי בית - תרי, ולגבי שדה - תרי, והלכתא כתרי, שאין עומדין דברי יחיד במקום שנים, דאחרי רבים להטות כתיב (שמות כג), כי ההוא דקולי מטלניות, דבמה מדליקין (שבת דף כט) אבל הכא - דאינהו לא גלו דעתייהו, דליהוי שום מידי חילוק בין בית לשדה - טעמא דנפשיה קאמר. התוס' השתמשו כאן בביטוי הבא להדגיש את ההבדל, אין השלישי מכריע, אלא זו דעה שלישית, עצמאית, המוסיפה היא בלבד את הגורם החדש של חילוק בין בית ושדה, וממילא - אין בה כלל הכרעה.

דוגמא של הכרעה במטלניות במסכת שבת

מטלית שהיא קטנה פחות משלושה טפחים על שלושה טפחים דנו תנאים אימתי אינה נחשבת, והיא קלה בעיניו. ששנינו במסכת כלים מחלוקת של שלושה תנאים. מטלית שהוא פחות משלשה על שלשה, שהתקינו [שיחודן] לפקק לסתום בו את הנקבים של המרחץ, או שהקצו לנער [לאחוז] בו את הקדירה, או שהקצו לקנח בו את הרחיים מהאבק שעליהם - בין מן המוכן, ובין שאין מוכן, טמא, דברי רבי אליעזר. ורבי יהושע אומר: בין מן המוכן, ובין שלא מן המוכן - טהור. רבי עקיבא אומר: מן המוכן טמא ושלא מן המוכן - טהור. באים האמוראים ומבהירים תחילה מה נקודת ההסכמה בדבריהם, כי בשעה שזרקו בגד זה לאשפה - הרי ביטלו אותו מתורת בגד, ולכן הוא טהור. בניגוד לכך אם הצניעוהו בקופסא - הרי הראו את חשיבותו, וטהור הוא. המחלוקת מגיעה ממקרה ביניים, שתלה אותו במגוד (יתד), או שהניחו לאחורי הדלת. ואז יש לנו רצף של ארבעה דברים. רבי אליעזר די לו, שלא זרקו לאשפה, על מנת להחשיבו, ולכן אף שאינו מוכן בקופסא, אלא רק תלאו במגוד או מאחורי הדלת - הרי הוא טמא, שלא ביטלו מחשיבותו. ואילו רבי יהושע סובר שרק הנחה בקופסא היא משאירה אותו בתורת בגד, וכל השאר טהור. ואז הוא קורא מן המוכן לתלאו במגוד או ששמו מאחורי הדלת, ואינו מוכן - הוא האשפה. כעת מגיע רבי עקיבא, וכן מחשיב ומתייחס לדרגות הביניים. את התלייה במגוד הוא מדמה יותר לקופסא, קוראו מוכן ועל כן הוא טמא, ואת אחורי הדלת הוא מדמה יותר לאשפה. כרבי יהושע, שאינו מוכן וממילא זה טהור. (וכפי שמבארים התוס' כאן, ונביא דבריהם לאחר ההכרעה בפרק כירה).

דא"כ - לא הוי רבי ישמעאל מכריע, אלא טעמא דנפשיה קאמר,
דקמאי - לא איפליגי במיחש לתקלה.

ואין להקשות לפירוש זה לאביי, דאית ליה (ע"ז דף סו:): גבי בת תיהא - ריחא מילתא היא,

ומקשינן, לימא דאמר כר"מ, אמאי לא מייתי נמי התם אפלוגתא דאביי ורבא, פלוגתא דב"ש וב"ה דהכא.

איכא למימר דאביי - אתי שפיר כב"ה, ומודו בה דריחא - מילתא היא ליחשב הנאה, והתם - לענין איסור הנאת יין נסך איירי,
ודוקא לענין תרומה טמאה הכא המותרת בהנאה, ריחא לאו מילתא ליחשב כשתיה.

ואף על גב דמייתי התם, ההיא דתנור שהסיקו בכמון של תרומה, וההיא דהרודה פת חמה,

והניחה ע"פ חבית של יין של תרומה,
התם - ודאי אי ריחא מילתא ואסור בהנאה,

יש לנו כמו כן לאסור הפת לאכול לזרים,

שנקלט מן הכמון או היין של תרומה,

אבל ריחא לחודיה, כגון בת תיהא וזילוף,

לא הוי כשתיה ומותר בתרומה.

[וע' תוס' ע"ז סו: ד"ה אמר רבא].

עניינו של זילוף ושמירת היין, או שעלולה לצאת מכך תקלה

בענין של החבית שנשתברה או נסדקה, ראינו כי כאשר קיימת נזילה, והיין עומד להיות אבד, עדיין ראוי היין לזילוף, לעשיית ריח טוב בבית. וכמו כן ראינו כי על מנת לסלק את חשש הארס של נחש, העבירו זאת במסננת. והגמרא ביארה שזילוף איננו דבר מזולזל, ואדרבא, ראוי לו ליקח יין יישן ויקר יותר לזילוף, אפילו יותר משתייה. וביארו כי יין חדש אינו מועיל לזילוף. וכנגד העצה לישנו עומדת בעיה אחרת של חשש תקלה, שמא יבואו לשתות יין תרומה טמא.

אין תועלת בדעת רבי ישמעאל ברבי יוסי כהכרעה, כי על מנת להכריע הוא חייב לדבר במושגים שלהם, ולא לחדש דעה חדשה

הגמרא מביאה כי יש מחלוקת תנאים לענין תקלה. דתניא, חבית של יין של תרומה שנטמאת:

בית שמאי אומרים תשפך הכל, ולא ישהנה, שמא יבוא לידי תקלה לשתותה. ובית הלל אומרים תעשה זילוף.

אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי: אני אכריע: אם נטמאה בבית תעשה זילוף, כי לא ישהו אותה, ובשדה, תשפך הכל, כולה מיד, כי אם ישהנה עד שיביאנה לביתו יש לחוש לתקלה, שיבוא לשתותה.

איכא דאמרי, בישן - תעשה זילוף, ובחדש - תשפך הכל.

במסכת נוזר מצינו מחלוקת בעניין שיעור עצמות והדם, וכל מה שהכריעו כמותם, הוא מאחר והמקור שלהם היו בכלל חגי זכריה ומלאכי

הגמרא מביאה שלוש דעות, שניים מהם כמחלוקת בזקנים הראשונים, ולאחר מכן הקנים האחרונים. זקנים הראשונים - מקצתן היו אומרים חצי קב עצמות וחצי לוג דם לכל, שאם האהיל עליהם - טמא לתרומה ולקדשים ופליגי אמתניתין דמסכת אהלות ומקצתם היו אומרים אף רביעית דם ורובע עצמות לכל אף לנוזר ופליגי אמתניתין [דהכא]. ואילו בית דין שלאחריהם אמרו חצי קב עצמות וחצי לוג דם לכל - אף לנוזר.

והא אין דעת שלישית מכרעת, שדעת שלישית טעם בפני עצמו הוא, כי הראשונים לא גילו דעתם, שיהא ראוי לחלק בין נוזר ועושה פסח לתרומה וקדשים, ומשני אמר רבי יעקב בר אידי מפי שמועה אמרוה, מפי חגי זכריה ומלאכי, ועל כן סברי ב"ד של אחרונים לסמוך על שמועתם, ולקבוע הלכה כמותם.

ההכרעה בראשית הגז - אינה מצד שישמע שתי דעות, ויצר התחשבות, ולא מצד שקיבל דעה אחת, אלא נשען על מה שקיבל מרביותיו

גם שם המחלוקת מסתיימת כדברי רבי יוחנן, שלא סמכו עליו מצד היותו מכריע, שהרי אין כאן גדר הכרעה. אמר רבי יוחנן: לאו היינו טעמא דפסקין כוותיה משום דהוי דעת שלישית ומכרעת, אלא מפני שמפי שמועה אמרה רבי יוסי, מפי חגי זכריה ומלאכי, הלכך הלכתא כוותיה.

התוס' באים לשלול אפשרות אחרת לפירכא, ונותנים עוצמה מהודשת לפירכא שהגמרא בחרה להעדיף

[התוס' מוכיחים שעם היות והיה ניתן להקשות באופן אחד, הרי מה שלא הקשו והביאו פירכא זו, אינו בא לשלול את עצם הפירכא, אלא יש פירכא העדיפה ממנה, ואותה הגמרא בחרה להשתמש. ומילות המפתח הינן "עדיפא קפריך" או "ומיהו עדיפא מינה פריך" או "אלא דפריך לה השתא עדיפא מינה". ובמקרה שלנו אכן יכלה הגמרא בכל המקומות שהובאו לומר "תלמיד הוא, ואין הלכה כהכרעת התלמיד". שהינך רק בא להחליש את ההכרעה שהובאה, אלא שבאה הגמרא והלכה באופן מוחץ יותר, שהיא מלכתחילה מבטלת את עצם נסיון ההכרעה, "דלאו הכרעה היא כלל".

ואכן בתוס' בפרק כירה ניסחו רעיון זה באופן אחר: "זה"ה דהוה מצי למימר ליה דאין הכרעת תלמיד הכרעה, כדאמר הכא, אלא רבותא אמרו, דאפי' לא היה תלמיד - אינה הכרעה."

למעשה התוס' כדרכם מצמידים שני כללים "דה"מ למ(י)פרך" או "מצי למ(י)פרך" שמופיעים מאות פעמים על צד ההצעה האפשרית או שלילתה, ולאחר מכן כאן הבאנו את אחד התירוצים, שמופיעים במקצת הפעמים, שאכן בחרו בפירכא עדיפה.]

בפרק כירה מביאים דיון זה, ומכניסים אותו לתוך הכלל שרבי ינאי הביא משמו של רבי "כל מקום שאתה מוצא שנים חלוקין ואחד מכריע - הלכה כדברי המכריע, חוץ מקולי מטלניות, שאף על פי שרבי אליעזר מחמיר ורבי יהושע מיקל, ורבי עקיבא מכריע - אין הלכה כדברי המכריע. חדא: דרבי עקיבא תלמיד הוא, ועוד: הא הדר ביה רבי עקיבא לגביה דרבי יהושע."

כלומר מדייקים התוס', שעם היות ויש כאן שתי סיבות צדדיות מדוע לא פוסקים לפי ההכרעה, הן מצד שהתלמיד הרי הוא כרבו, ולכן לא רשאים להחשיבו כדעה שלישית, או מצד שהוא עצמו חזר מדעתו, וקיבל לחלוטין את דעת רבו, רבי יהושע. הרי על עצם הדוגמא שזו נקראת הכרעה, אין חולק.

התוס' בפרק במה מדליקין מבארים כיצד זה נקרא הכרעה שלישית, למרות שלכאורה לא חלקו בה מפורשות

"וקשה לר"י, דהשתא מוכן ושאינו מוכן דהאי תנא - לא הוי כאידך. ועוד מה להם להזכיר בדבריהם קופסא ואשפה דלא פליגי בה? ועוד דבפרק כירה (לקמן דף לט: ושם) קרי לרבי עקיבא מכריע, ואמאי והלא לא גילו בדבריהם, רבי אליעזר ורבי יהושע שיש לחלק בין תלאו במגוד להניחו אחורי הדלת? ועונים התוס' על הקושי שהציגו, שראוי להתבונן לא רק בהגדרה של מוכן או לא מוכן, אלא כל מה שהזכירו אשפה וקופסא נועד רק לבאר את שיטתם, אבל לא שעל כך היתה מחלוקתם.

ונראה לר"י, דמוכן דכולהו - היינו תלאו במגוד, ושאינו מוכן - היינו הניחו אחורי הדלת. והאי דקאמר אמאי קרי ליה שלא מן המוכן - פירש רבי אליעזר אמאי קרי להניחו אחורי הדלת שלא מן המוכן, הואיל והוא טמא, ומשני משום דלגבי קופסא - לאו מוכן הוא, ולא בעי למימר, משום דלגבי מגוד - לאו מוכן הוא, דלא חשיב כולי האי תלאו במגוד, מאחורי הדלת, דהוה קרי ליה לגביה שלא מן המוכן, וכן לר' יהושע קא בעי, אמאי חשיב לתלאו במגוד מן המוכן, הואיל והוא טהור, ומשני דלגבי אשפה - מוכן הוא. והא דלא קאמר דלגבי אחורי הדלת - מוכן הוא, משום דלא גריע כולי, האי טפי ממגוד דליהוי אינו מוכן לגביה."

עצם זה שהוזכר נושא חמין וקריין במחלוקתם, מאפשרת את ההכרעה השלישית, שאינו פותח מעצמו בחילוק עם נושא חדש

בפרק הכירה מובא לגבי שטיפה, שרבי יהודה הוא כמכריע. "דתניא, לא ישתטף אדם כל גופו, בין בחמין ובין בצונן - דברי רבי מאיר, רבי שמעון מתיר, רבי יהודה אומר: בחמין - אסור, בצונן - מותר." ומבארים התוס', עם היות וכל אחד מהם נקט דעה לכיוון אחד, לא בצונן ולא בחמין, או שמתיר בשניהם, אבל עצם זה שהיה חשוב להם להדגיש נושא זה, הרי סימן שיתכן שיש כן מקום להבדיל בין הדברים. ואז מגיע רבי יהודה, ואמר הכרעה שלישית, כי הוא מחזק את רבי מאיר המתיר בצונן, ומחזק את רבי מאיר האוסר בחמין.

ריחא מילתא. אבל תוס' דחווה, משום דהוי טעם שונה כ"ב, דאינו ראוי להקרא מכריע כלל. וכ"ש שאינו ראוי להצטרף. אולם הכרעה ג' - היינו היכא דדמי קצת לטעם של אידך אבל לא לגמרי, וקאמרי' דאם אינו שוה לגמרי - אינו מצטרף.

אדעתא דאריה אפקריה נו' -

לא דמי להא,

דאמר באלו מציאות (ב"מ ד' כד.),

המציל מן הארי ומן הדוב נו',

הרי הוא שלו, מפני שהבעלים מתייאשים מהן,

דהתם - ודאי שהארי בא לטרוף,

כדמשמע המציל מן הארי,

מתייאש לגמרי,

אבל הכא - הארי היה עמהם,

והיה מלוה אותם לשמור בהמותיהם מחיות וליסטים,

רק שהיו נותנים לו לאכול חמור בכל לילה,

ואפשר שפעמים היה שבע ולא אכיל,

אלא אדעתא דאכיל ליה אריה,

והא - לא אכיל ליה.

לקיחת החמור שרב ספרא שלח לטובת האריה

הגמרא מספרת מעשה. דרב ספרא, היה קא אויל בשיירתא, הלך בדרך בשיירה. לוינהו ההוא ארי. נתחבר אליהם אריה וליוה אותם בדרך, והיה שומר על הבהמות שלהם מחיות ולסטים. כל לילא, קא שדר ליה חמרא דחד מיניה, וקא אכיל. והתנו בני השיירה ביניהם שכל לילה, לפי התור, ישליך אחד מבני השיירה לאריה חמור משלו, והאריה היה אוכלו.

כי מטא זמניה דרב ספרא, כשהגיע תורו של רב ספרא להשליך לאריה חמור, שדר ליה חמרא ולא אכליה. זרק לו חמור והאריה לא אכלו. קדים רב ספרא מיהר רב ספרא וזכה ביה, לפני שיזכה בו אחר שהרי החמור הזה הפקר. כך גם החמור שעלה מאליו מהנהר, הוא נס מהשמים שאירע לבעליו, ואין זה פוטר את חבירו מלשלם לו עבורו.

הסיבה שרב ספרא זכה בחמורו לפני כולם, הוא למרות שלא הפקירו אלא לאריה

אמר ליה רב אחא מדיפתי לרבינא: למה ליה למיזכי ביה? מדוע היה צריך רב ספרא למהר לזכות בחמורו? נהי דכי אפקריה, אדעתא דאריה אפקריה. הרי הוא לא הפקיר את חמורו אלא בשביל האריה, אבל אדעתא דכולי עלמא לא אפקריה, הוא לא הפקיר אותו לכל העולם, וכיון שהאריה לא אכל אותו, הוא נשאר ברשותו של רב ספרא, והוא לא היה צריך למהר ולזכות בו?

אמר ליה רבינא: רב ספרא, לרווחא דמילתא הוא דעבד. אמנם מצד הדין לא היה צריך רב ספרא לחזור ולזכות בחמורו, אלא הוא עשה כן כדי שלא יהא ערעור בדבר.

התוס' משווים סוגיה זו, למציל מן הארי ומן הדב

באלו מציאות יש לנו את הכלל, שאם הציל מן הארי - הרי אלו שלו, מפני שהבעלים מתייאשים מהן. התוס' באים להראות ששם זה סיפור שונה בתכלית. כי ברור לנו כי באלו

הכרעת רבן שמעון בן גמליאל - אין לה גדר הכרעה, עם היות ואמר אני אכריע

והא דתנן בברכות (דף מג:): ב"ש אומרים - מברך על השמן ואח"כ מברך על ההדס, וב"ה אומרים - מברך על ההדס ואח"כ על השמן, א"ר גמליאל - אני אכריע. שמן - זכינו לריחו וזכינו לסיכתו, הדס - לריחו וזכינו, לסיכתו - לא זכינו, וא"ר יוחנן - הלכה כדברי המכריע. הרי עם היות והשתמשו בלשון הכרעה, לא ניתן כלל להשוות זאת למהות גדר ההכרעה, שהרי אינו אלא מפרש טעמא דבית שמאי. ונמצא כי אין לו דעה עצמאית, והמתבססת על קודמיו.

מביאים התוס' הוכחה לדבריהם, שאלמלא רבי יוחנן אמר דווקא שם הלכה כדברי המכריע, ובפרט שהוא עצמו כבר ניסח גדר זה של הכרעה, בשעה ששנים חלוקים ובא השלישי ומכריע, כי בעצם זה רק שם מושאל שכביכול הכריע, אלא אין זו הכרעה כלל. אלא שרק העדיף את דברי בית שמאי על פני דברי בית הלל. ורק ההכרעה באה מכוח הפסק של רבי יוחנן.

שיטת רבינו חננאל - הכרעה שלישית הוא דור מאוחר יותר, וכגון דור שלישי לחולקים

כבר ראינו שלפעמים נתפסים על לשון מסויימת, ומתוך כך צומח מושג. כלומר, המקור אכן היה כמו הדוגמא המסויימת, ונשארו עם הלשון מהדוגמא הפרטית, והשתמשו בו, גם במקום בו המקרה שונה, אבל העיקרון ממשיך. כי רבי ישמעאל בן רבי יוסי, הינו דור שלישי ביחס לבית שמאי ובית הלל. והלשון הכרעה שלישית עוברת גם למקומות בהם אין מדובר על דור שלישי בדווקא, אלא שבאים לשלול שהוא בכלל מעוצמה נמוכה יותר, בהיותו דור מאוחר יותר.

והתוס' בכירה ניסחו זאת מעניין. "ור"ח פירש - אין הכרע' שלישית מכרעת - היינו הכרע' דור שלישי, כמו ר' ישמעאל בר' יוסי, שהיה דור שלישי לב"ש וב"ה, ולא דוקא דור שלישי - אלא ה"ה שני (וכפי שניסחו כאן דהיינו נמי תלמיד), ובכל מקום נקט הכרעה שלישית משום ברייתא דפסחים. (וכפי שניסחו כאן אלא כך היה המעשה, שהרי שם היתה הכרעת רבי ישמעאל ברבי יוסי)." וכפי שכאן הגמרא מביאה מדוע קראו לבית דין של אחרים בנזיר בלשון הכרעה שלישית, הוא אגב גרר הלשון.

בפסחים דעת רבן גמליאל הינה חדשה ועצמאית

לכן היא מתלבשת עם שיטת רש"י, שדעה שלישית אינה נקראת הכרעה. כי הכרעה היא בין שתי דעות. ואגב גם בפנימיות התורה, מידת התפארת היא ממוצע בין החסד לגבורה, אלא שיש בה הטיה של רחמים לכיוון החסד. וכאר אומרים חילוק חדש עם סברא שכלל אינה קשורה לדעות הקודמות, לא נקרא כאן לשון הכרעה. אלא יש להבין כיצד יפרש זאת רבינו חננאל. וענו על כך, שמאחר והיה לפנייהם, הרי אף שבסדר הסוגיה הוא מופיע מאוחר יותר, אלא שבסדר הזמן הוא קודם להם, והכרעה היא רק לאחר שיש לפניו שתי דעות, ולא שהבוא עצמו קדם אליהם.

הדעה שריחא מילתא היא, יש אריכות לגבי סוגים שונים של ריחות

כתבו תוס' בסוף הדבור לדחות פירושו של י"מ, דפרשו אם הדיעה השלישית, דאינה משום חשש תקלה כלל, אלא משום

התוס' מדייקים ששכרו זה רק שלוף, השכר השלם, כפי ההתנייה ולא על עצם הפעולה

מדייקים התוס', שכל שאלת רב היתה רק שהתשלום אינו לפי עצם הפעולה, אלא מאחר והיה כאן חולה, זירו בתשלום יתר. כי המצוקה הולידה את הצורך שיתגייס במלוא כוחו, ויבצע זאת במהירות. אלא שמאחר שמשמייים הראו כי אין צורך בפעולה, בין אם זה לשלילה, שכבר לא היה למי להציל, ובין אם היה זה לטובה, שכבר הבריא, ולא היה נזקק למטרת השליחות, הרי הוא מקבל את שכרו משלם. כלומר, מעבר לשכר הרגיל על פעולה זאת, אלמלא ההתנייה. ולא יוכל להתחרט ולומר, שפשוט אמר סתם תשלום יתר, בבחינת משטה אני בך.

ואכן הגמרא מסיימת את החילוק בין שני המקרים. שמאחר והתנה תשלום יתר, שיקבל את חמורו שלו, אולם לא הצליח להציל את חמורו חבירו, לכן יקבל שכר רק על המעשה, ולא את תשלום היתר של החמור, כפי שהתנה עמו. אולם כאן, מאחר ומבחינתו ביצע את המשימה, ומה שלא היה צורך, אלא היה קשור בו, מגיע לו מלוא התשלום.

החילוק בין המקרים בהם הוא יכול לומר משטה הייתי בך, וכאן בסוגייתנו לא ניתן לומר כן

התוס' רומזים למקרה בו מבצע המשימה אומר לו מלכתחילה תשלום יתר, שהפועל הוא המנצל את מצוקת השני בראותו שכאן יש מקרה, שיש חולה, והוא יוכל לסחוט את החולה, בגלל הצורך שילך ויבצע עבורו את הבאת התרופות, בשל מצוקת סכנת החיים.

לדוגמא שמי שהיה מעביר אנשים את הנהר, ומאחר והוא בורח, הרי מלכתחילה אומר לו סכום מופרז, ואינו נדרש לשלם, כי אם על גוף שכר פעולת ההעברה, ואז יוכל לומר לו, משטה הייתי בך, כי כל מה ששיטה בו, נועד על מנת להתגונן מחמדנותו של המעביר. כלומר, הוא אכן ביצע פעולה ומגיעה לו על כך תמורה כשכר. אבל לא נעמוד מאחוריו להגן על התביעה שנבעה מהסכם מרושע, הבנוי על ניצול מצוקה זמנית, ושהוא מחוייב לקחת את שירותיו.

אלא כאן מדובר באופן בו הוא אכן יזם את הבאת התרופות והוא מיוזמתו הציע תשלום יתר, ואז מאחר וביצע בשלימות את המשימה, הרי אין כל קשר בין התועלת ולבין שאכן ביצע את שליחותו במלואה. וזה דומה למקרה בו הוא מפסיד לרוץ על חמורו שלו, ומה שהתנה לקבל את חמורו לא נבע מחמדנות יתר, אלא הוא בעצם אומר לו, שאני בכלל מעניין אותי חמורי.

יש לדייק היטב בלשון היתר של הגמרא

[כאשר מחפשים כמה פעמים מילות המפתח הללו מצויות בתוס', יש לבצע זאת בתבונה רבה. ואכן יש קרוב לעשרים פעמים הדיוק הלשוני "דהכי משמע לישנא" ולא רק "והכי משמע לשון". כי התוס' מדייקים מכל מילה בגמרא, ותמיד שיש לשון שנראה ממבט ראשון כמיותר, יש למצוא טעם למה שהוא נאמר. שלכאורה היה ניתן לומר נותן לו את שכרו, אלא הגמרא באה להוסיף ולהדגיש שאין הכוונה רק שכר

מציאות האריה בא לטרוף, ועוד לפני שיטרוף - הרי הוא כבר מתייאש. אבל כאן, מה שהתרחש לרב ספרא, לא היה בגדר נס מעל הטבע, אלא היה בכך גם גדר טבעי, שלפעמים האריה, שאוכל כל לילה חמור, והפעם הוא שבע. ולכן כל מה שהפקיר את החמור הוא רק על דעת שיתכן וסביר שכמו ברוב הפעמים, בשאר הלילות, הוא יאכל אותו, ונמצא כי גם יש אפשרות שלא יאכל, ולכן לא בהכרח שהתייאש לגמרי.

אף שנראה דומה ממבט ראשוני, לסוגיה נוספת הרי יש כאן הבדל מהותי, שמלמד אותנו את עומק הדברים

[פעמים רבות משווים התוס' סוגיות, על מנת להראות את ההבדל ביניהם, ויש קרוב לארבעים פעמים בהם מילות המפתח הינן "לא דמי להא" או "ולא דמי להא" או "דלא דמי להא" ועוד הרבה יותר "לא דמי להתם/להיא/למתני" וכן לשאר סוגיות. ונקודת החילוק היא למעשה המפתח לעומק ההבנה.]

[דף קטז עמוד ב]

להביא כרוב ודורמסקנין לחולה -

שכרוהו בשביל החולה,
יתר ממה שהיה ראוי לשוכרו,
דהכי משמע לשון נותן לו שכרו משלם,
 וצ"ל דמירי,
כגון דליכא למימר משטה אני בך,
 שהוא מפסיד במקום אחר כיוצא בזה.

הבנת המשנה, מאפשרת להבין את שני החזוים שיכולים להתבצע, עם התנייה מראש וללא, ודווקא שיהיה הגיוני

המשנה מביאה כי אם שטף הנהר את חמורו ואת חמור חבירו, ששווה יותר, הרי הם אינם בבחינת הפקר. ומשלם לו רק על מעשה טורח ההצלה, אולם אם התנה מראש שהוא יציל רק את החמור היקר שלו, במקום להציל את שלו, אפילו שזה מעבר לערך מעשה ההצלה, הרי מאחר והתנה, יקבל, שאם לא כן היה מציל רק את של עצמו.

קושיית רב, במקרה בו ביצע משימה בשלימותה, אך שלמעשה לא היה בה צורך

הגמרא מביאה בעיה ששאל רב את רבי. "בעא מיניה רב מרבי: ירד להציל ולא הציל, מהו? אמר לו: וזו שאילה, אין לו אלא שכרו." כלומר, הוא לא יזכה בתשלום של החמור כפי שביקש, אלא רק את שכר המעשה. שאז אנו מסתכלים שמאחר והתוצאה לא הושגה, לא יקבל את חמורו, שזה היה כעין תנאי הקשור במציאות התוצאה, אבל מאחר וטרח, וודאי שיקבל את שכר מעשהו. אלא על כך חזר רב ושאל את רבי מברייתא "איתביה: השוכר את הפועל להביא כרוב ודורמסקנין (שם עשב) לחולה, והלך ומצאו שמת או שהבריא - נותן לו שכרו משלם! (כלומר, התשלום הוא על המעשה, וכאן ירחיבו התוס' מה החידוש כאן בשכרו) א"ל: מי דמי? התם - עביד שליח שליחותיה, הכא - לא עביד שליח שליחותיה."

ורשאיין בני העיר להתנות על המדות, לקבוע את מידות הנפח והמשקל שבהם ימכרו בעיר, כגון לקבוע כמה היא 'סאה', אם במידה גדושה או במידה מחוקה. ועל השערים, לקבוע את שער החיטין והיין, שלא ימכרו יותר משער זה, ועל שכר פועלים, לקבוע מהו שכר הפועלים בעיר. ולהסיע, לקנוס את מי שעובר על קיצתן, על מה שקצבו בני העיר.

התוס' משתמשים בהשוואה לגמרא אחרת, שממנו מובנים הדברים ועוצמת היכולת לקנוס על בני החבורה [התוס' כאן מדגימים בצורה חיה את פירושה, לא רק שהוא נכון, אלא שכך הוא מקובל בכל ענייני בני העיר, בנושאי ממון לצדקה, שיש בו את המרכיבים הללו. ואף שזה רק דמיון, כי כפי שביארנו, שבשיירה חייבים לתת להם כוח, הרי מילת המפתח "כמו" הוא גם כעין קל וחומר, שאם סתם בני עיר, בעניינים שלא דווקא יגיעו לידי חשש סכנה, ניתן לחזק את כוחם לקנוס, הרי וודאי שניתן לראות זאת.]

יחסנינה סקאה -

פירש בקונטרס **ארבה**, כמו [ומעלה את] **הסקאין** דבתענית (דף ו.), שהוא מין ארבה.

ואין נראה לר"ת, **דלשון** ירושה ואחסנתא, **משמע דאבני אדם איירי**, ונטלוה מסיקין - **נמי איירי בבני אדם**.

ונראה שהאויב קרי סקאה, שעולין ומכסין את הארץ, כדכתיב (בלק כב) הנה כסה את עין הארץ, ועל שם כך נקרא צלצל, שמכסה כל הארץ כצל, כמו הוי ארץ צלצל כנפים (ישעיה יח). ר"ת.

ונראה דירושה - שייכא שפיר בעופות וחיות, כמו וירשוה קאת וקפוד (שם לד).

החמסנים שנטלו את הקרקע מהגזלן - אף היא גירסא ראויה

המשנה דנה על גולני קרקע. שהרי קרקע לעולם עומדת. וכאן השאלה האם היה זה מקרה בודד או מכת מדינה. הגמרא מדברת על גזילה בשני שלבים. בתחילה בא וגזל את שדהו, ולאחר מכן באו ונטלוה מסיקין, שמשמעו אנסים. נעמדה הגמרא ודייקה כי את האנסים הללו ניתן לשנות הן בסמך, כמו במשנתנו, אך גם הגורס באות צדיק, מציקין - אף היא אינה גירסא משובשת. וראייה לגירסא זו במצור ובמצוק. ומביאה הגמרא גם הוכחה לגירסתנו, שאינה משובשת. דכתיב: [דברים כח מב] "כל עצך ופרי אדמתך יירש הצלצל" שפירושו כי יעשנו הצלצל רש [ענין] מן הפרי. ומתרגמינן: "יחסנינה סקאה" שהוא לשון "מסיק".

על הפעולה, אלא שכרו משלם, כולל הסכום הנוסף, שהתנה עימו בתחילה.]

ורשאים החמרים להתנות ביניהם -

פירוש,

רשאים להסיע ממון,

אם כבר עשו תנאי קודם,

כמו ורשאיין בני העיר להסיע על קצתן,

דב"ב (דף ח:).

הגמרא דנה על כוחם של בני השיירה להתנות תנאים

רשאיין החמריין, היוצאים בשיירה, להתנות ביניהם, שכל מי מן החמריין שיאבד לו חמורו - תעמיד לו השיירה חמור אחר, כדי שיקח את החמור וימסור נפשו לשמור עמהם בלילות מפני החיות והליסטים, ותנאם קיים.

יש לדייק שהתוס' מחזקים את התנאי, עד כדי יכולת לקנוס ולהוציא ממון אם לא עומדים בתנאי

לכאורה נעמדים התוס', מה חידוש יש כאן בדברי הגמרא. וכי מי מפריע להם לכרות תנאים כפי שירצו? אלא יש כאן שלוש נקודות. הנקודה הראשונה, שעצם המצב שבו הם מתחברים, למשימה שיש עימה גם מקומות סכנה, הרי הם חייבים שיהיה להם כוח, לשמור על דבריהם בתוקף רב, כי אחת הסכנות בשיירה היא שהיא עלולה להתפרק. ומאחר ודעותיהם של בני אדם אינן שוות, הרי ברגע שתהיה בעיה קלה, חייבים הם לדאוג שהמשימה תתבצע. הנקודה השנייה, שכל תנאיהם הינם מצד אמירה לבר, אף ללא קניין. כלומר, חכמים מלכתחילה הבינו את חשיבות נתינת כוח הלכתי בגלל מצב זה, וכאן מדובר על התוקף של התנאים, וזה אפילו שהכל הולך למישרין. וכאן אנו מגיעים לנקודה השלישית והמהותית, והיא היכולת לקנוס קנסות למי שיפר את התנאי.

ומדייקים התוס', שאין מדובר כאן על שיגעון, שלהוציא ממון מהאחר הוא כוח אדיר. אלא שהקנסות הם רק לאחר שהתנאי היה ברור וידוע לבני החבורה. וכוח זה אף שאינם בית דין, אלא המציאות הכריחה לתת להם מלכתחילה כוח זה. ויש שלמדו כי מדובר לא במעשה חד פעמי, והעמידו שזה מנהג בו כבר החזיקו לפחות שלוש פעמים, וניכר שאין זה מצב בו חלק מהקבוצה מעוניינים להשתלט, אלא חשיבות המנהג הינו שהדבר ידוע לכל ומרגע שנכנסו לשיירה, היה זה על דעת כן.

התוס' מראים דוגמא דומה, לכך שיש במוח הקבוצה לקנוס את החברים שאינם עומדים בתנאי שנקבע

הגמרא במסכת בבא בתרא, דנה בענייני הצדקה שיכולים בני העיר לכפות איש על רעהו. ועם היות שבדרך כלל התמחוי מתחלק לכל עניי העולם ולא רק לעניי העיר, ואילו הקופה מטרתה לעניי העיר, הרי הרשות בידם לשנות כרצונם, ולהתנות, כי אף התמחוי - יהיה רק לבני העיר או להיפך, וכן לשנות את מטרת הקופה. הגמרא מונה כי יש בכוחם לדון על עוד תחומים, כי לבני העיר יש כוח מעצם היותם יחידו, כולל אף להטיל קנסות למי שיעבור על דבריהם.

המשנה מתארת שני מצבים של לקיחת השדה הגזול מהגזולן

הגזול שדה מחבירו, ונטלוה מסיקין - כלומר באו אנסים גזלוה מן הגזולן, וכאן יש שני מצבים שונים. המצב הראשון - אם מכת מדינה היא, שנטלו גם את שדותיהם של אחרים, אומר לו הגזולן לבעל השדה - הרי השדה שלך לפניך, אם אתה רוצה קחהו, שהרי אף אם היתה השדה ברשותך, היו נוטלים אותה. המצב השני - אם מחמת הגזולן, שאנסוהו גויים להראות להם כל שדותיו, והראם גם שדה זו הגזולה, חייב הגזולן להעמיד לו לבעל השדה שדה אחר.

מקשה הגמרא על החלק השני, ומבארת, שלא ניתן לומר שהיה זה באופן, שרק ממנו אנסו את השדה, כי כבר למדנו מההיפוך של הרישא, שבשעה שהיתה מכת מדינה, רק אז יכול לפטור את עצמו. ומקשים התוס' על עצם ההתקפה של היכי דמי? שמדוע אומרת זאת הגמרא אילימא, כלומר שהיא באה לשלול אפשרות זאת, כי מכאן מדייקים התוס' שלא ניתן להקשות, שהרי פעמים רבות בהם כופל התנא דבריו, ונמצא כי כל קושייתו מבוססת על הייתור, שכבר למדנו זאת מהרישא.

ההוכחה שיש רגילות לש"ס לכפול דברים - היא המסייעת לתוס' להקשות

[בתוס' קצרצר זה אנו מוצאים שלוש מערכות של מילות מפתח, וכל אחד שייך למקומו. החלק הראשון הינו בשלב הקושיה, ועוד בגלל הכלל יש לנו קושיית תימה חזקה. באשר הכלל של "דבכמה מקומות" מופיע למעלה ממאה פעמים בתוס'. ומוכיח, שהתוס' היו בקיאים בסגנון התלמוד. ורק מעצם כך, ניתן לדייק בלימוד. כלומר, מאחר וקיימים מקרים רבים בהם כופל התנא, מקשים מה הדיוק הנלמד מכך שבירישא כבר שומעים זאת.]

התוס' כדרכם מדייקים לא ממה שנאמר, אלא שלפי הבנה זו לכאורה המשנה היתה צריכה להישנות אחרת

[בתשובה יוצרים התוס' מהפך. בעצם יש בכוחנו להשלים את הרישא. וכאן אנו נכנסים למילות מפתח שבמאות פעמים הינן פתוחות "דהוה ליה". דהוה ליה למימר/ לאתווי/ לפרש/ לאשמועינן/ לאקשווי/ ועוד פעמים. ומאחר ולא ביצע זאת, הרי מכך מדייקים ולמדים אנו. וכאן מאחר והוא לא לומד מהמקרה שהובא מהרישא אלא מהיפוכו, הרי משמע שהיה על המשנה לשנות חלק נוסף של "ואם לא - חייב."]

מדיוק הלשון משלימים התוס' את תוכן דברי המשנה [בתוכן ההוכחה אנו מגלים כלל שלישי, המופיע עשרות פעמים. "מילתא באפי נפשה/ נפשיה היא/ הוא". כלומר, בעצם המשנה בנויה משלושה חלקים. הרישא, הדיוק שחסר, והחלק השלישי על הגזולן שחייב להעמיד לו שדה, שהוא כיחידה עצמאית "דמילתא באפי נפשה היא", מה שמכריח את הדיוק לפצל את הרישא לשניים.]

שיטת רש"י - סקאים זה ארבה, ומביאים הוכחה לדבריו ממסכת תענית

על לשון הצלצל מצינו שני פירושים. מין ארבה גולן לדעת רש"י שאוכל תבואות כל אדם, ולדעת הרמב"ן עה"ת פירושו חיל אויב הבא עליך, ויקרא "צלצל" בעבור שישמיעו קול מלחמה במחנה, מלשון "צלצלי שמע". והתוס' פותחים ומביאים את פירוש רש"י. ומביאים בתחילה ראייה לדבריו, שהגמרא בתענית חקרה האם המלקוש הינו לברכה, או לקללה, שמחמת חוזקו מפיל את הבתים ומשבר את האילנות ומעלה את הסקאין (לשון ארבה, ושם רש"י הביא הוכחה מעמוס ז, "והנה לקש אחר גזי המלך").

התוס' מבארים באופן שיהיה שייך דווקא לבני אדם

רבינו תם מתקשה מתוספת הגמרא יחסניניה סקאה, שהוא לשון ירושה ולא לשון רש. ועם היות שהלשון יירש הוא לשון מרושש, לשון עוני ולא לשון ירושה, הרי התרגום לשון אחסנתא, הוא כן לשון ירושה. ומה שהכריח את רבינו תם לפרש כן, שהרי במסיקין מדובר בבני אדם, ולא בארבה. אלא שלאחר שביארנו על בני אדם, צריך לחזור ולבאר כיצד זה קשור עם סקאה. ואז התיאור הוא מבלק, שהאויב מכסה את עין הארץ, כדוגמת צל. וכמובא בישעיה לרוב העופות המתאספים שם כמו שהוא בארצות החמים. והפסוק בבלק מתאר כיצד שונאים הם למדין ומואב, ולכן חוששים הם מכמותם העצומה. וכעת צריכים לחזור ולהראות כיצד גם לשון ירושה שייכת לבעלי חיים.

התוס' מוכיחים שגם בבעלי חיים המילה ירושה שייכת הפסוק מישעיה' וירשׁוה קאת וקפוד וינשוף וערב ישפנובה. והמצודות פירש, וירשוה - ידורו שמה כאדם בירושתו:

הכפל משמע .. דאיירי, ולאחריו נמי איירי - מכריחים אותנו לפרש שיהיה מתלבש במשמעות המילים

[הדיוק הלשוני עובר כחוט השדרה, ולהבין מהו הנושא המדובר, לא רק משמע דאיירי בבני אדם, שהוא נושא המסיקין, אלא גם הבסיס של הסקאה, חייבים לפרשו על בני אדם. ואכן מילות המפתח "נמי איירי" מופיעות למעלה מחמישים פעמים. ומתוך שזה הנושא, מתחדש הבנה חדשה, שצריכה לפתור בבת אחת שלושה דברים, לשון ירושה שזה גם בבעלי חיים, גם בסקאה, וגם בבני אדם של המסיקין.]

הא מרישא שמעי' מינה -

תימה,

דבכמה מקומות איכא הכי, שכופל דבריו.

וי"ל,

דדייק מדה"ל למיתני,

ואם לאו - חייב,

מדקתני ואם מחמת הגזולן,

חייב להעמיד לו שדה אחר,

משמע, דמילתא באפי נפשה היא.

ומביאים התוס' ראייה לדבריהם מברייתא בהמשך הפרק "דתניא: ישראל שאנסוהו עובדי כוכבים והראה ממון חבירו - פטור, ואם נטל ונתן ביד - חייב. אמר רבה: אם הראה מעצמו, כנשא ונתן ביד דמי." והטעם לכך, כיון שהציל את עצמו בממון חבירו. שהרי הם מחפשים קרקע כלשהי, וכלל לא מעניין אותם של מי היא. ואם לא היה מראה את של חבירו, היה נאלץ להראות את שלו עצמו, ובכך מנע מעצמו הפסד.

מאחר ולכאורה היה מקום לחשוב אחרת, חיזקו התוס' את הפירוש הראשון ברש"י

[מילות המפתח "אמת הוא" בא לחזק את דברי רש"י, והטעם שהתוס' נוקטים לשון זה, שמופיעה בעוד עשרות פעמים, היא כי כפי שפירשנו, היה צד לסבור אחרת.]

התוס' עוברים לדון בלשון האחרת

מאחר ורק אנסוהו להראות את שלו, לא היה קורה דבר אם לא היה מראה את הקרקע של חבירו. ולכן זאת הופכת להיות רק יוזמה שלו, ועל כך הוא מתחייב. והחידוש הוא שאפילו אנסו את כל בעלי הבקעה להראות שדותיהם, לא היה לו מעצמו להראותה. ולכן לא קוראים לכך אונס אשר יפטור אותו.

הדיוק בהבדלים בין הגירסאות, ושמעלת הגירסא השניה, שלא ניתן להקשות עליה, מצד פטור באונס

[אחד היסודות בתוס', הוא לא רק ציון של פירושים, אלא ניתוח השוואתי. ועל כן לגירסא השניה "אין להקשות" ואכן מילות מפתח הללו מצויות פעמים רבות בתוס', למעלה ממאה פעמים. ומבארים כי הבנה זו מונעת את השאלה הבאה שהיה מקום לפוטרו מאונס, וכהרגלם הם מביאים חילוק "דהתם .. אבל הכא", מדוע כאן אינו יכול לטעון טענת אונס ולהיפטר.]

לא צריכא דאחוי אחויי -

וחייב משום דינא דגרמי,

כדמשמע לקמן בשמעתין,

דקאמר זיל לגביה ר' שמעון בן אליקים,

ורבי אלעזר בן פדת **דדאין דינא דגרמי,**

וחייבוהו ממתניתין,

ואם מחמת הגזלן - חייב להעמיד לו שדה אחר.

ותימה לרשב"א,

דלעיל בהגוזל קמא (דף ק. ושם),

לא משכחת דר"מ דאין דינא דגרמי,

אלא ברייתא דמחיצת הכרם שנפרצה,

דלא שמעינן דאתא כר"מ,

אלא מכח ההיא משנה דהמסכך,

ואמאי לא מייתי התם,

ממתניתין דהכא, דמחייבין בדינא דגרמי.

לא צריכא דאחוי אחויי -

פירש בקונטרס,

שמע מבית המלך שהיו רוצין לגזול קרקע,

והראה להם - זה קרקע פלוני.

אמת הוא כמו שפירש,

דאפילו בענין זה מחייבים ליה,

אף על גב שאינו ברור שיטלוה,

שלא אמרו תחילה **הראה לנו ונגזול,**

אלא מעצמו הראה להם.

דהא ה"נ אמר לקמן (ק"ז.),

ואם הראה מעצמו - כמו שנשא ונתן דמי.

וי"ס דגרס הכא,

כגון שאנסוהו עכו"ם ואחוי ארעא,

ואחוי נמי הא בהדייהו,

ואין להקשות לפי גירסא זו,

מדאמר לקמן נאנס - פטור,

דהתם - אנסוהו להראות קרקעותיו של פלוני,

אבל הכא - דאנסוהו להראות שלו - חייב,

שלא היה לו להראות אותה שגזל, שאין שלו.

ביאור הגמרא לגבי אחויה אחויי

המשנה מתארת בסיפא, שהגויים אנסוהו להראות להם את כל שדותיו. והוא ממש הראה גם את השדה הגזולה, והדין הוא שחייב הוא להעמיד לבעל השדה שדה אחר תמורת מה שהראה. ביררה הגמרא היאך היו הדברים. שהרי לא ניתן להעמיד, שהיה כאן מדובר, שגזלו רק את השדה שלו, ולא גזלו שדות אחרים, כי את זה כבר הרישא של המשנה השמיעה לנו, את החילוק האם יש כאן מכת מדינה, כלומר שנטלו את כל שדות העיר, או שלא.

ומתוך כך לומדת הגמרא במשנה, שהחייב חל, גם באופן דאחוי אחוויי שלא גזלה הוא עצמו, אלא שמע מבית המלך שמבקשים לגזול שדות והראה להם טלו קרקע זו של פלוני. וזה פירוש הקונטרס, שהתוס' מביאים. לישנא אחרת: הכא במאי עסקינן בסיפא מדובר - כגון דאנסוהו עכו"ם ואמרי ליה אחויי ארעתיה הראה שדותיך, ואחויי הוא בהדייהו, והראה את אותו שדה של פלוני יחד עם שדותיו.

שהחידוש בסיפא הוא, שהמשנה נקטה גזלן לחידוש, כי אדם אחר - פשוט שחייב, כיון שהתכוון להזיק לחבירו. אבל גזלן שמחזיק בשדה בחזקת שהיא שלו, ומראה עליה בתור שדה שלו, אף על פי שלא נתכוון להזיק לחבירו, חייב.

התוס' מבארים את שני הצדדים, לפטור או לחייב

כדרכם מציגים התוס' את שני הצדדים על ידי שאלת אף על גב, שזה קושי, שברור שיתגברו עליו. כי אכן יש כאן חידוש בפירוש רש"י, שאין כל הכרח שיטלוה, ואז הייתי סובר להקל. אלא שאעפ"כ מחמירים אנו על כך, ומחזקים את דבריו, כי החייב הוא על המעשה של נשא ונתן ביד. כלומר, שהוא עשה פעולה מיוזמתו, שהרי יכל לא להראות שדה זה כלל.

ואומר ר"י,

דלא ניחא ליה לאתויי ממתניתין דהכא,

דלא קתני בה בהדיא דאחוי,

אלא מיתורא דמתני' - מוקי לה הכי.

[דף קיז עמוד א]

לאו משום דקנס הוא -

והא דמעיקרא לא גזרו על זה כמו על זה,

למאי דלא מסיק אדעתיה השתא,

טעמא דהפסד מועט,

איכא למימר,

דמעשה אירע במטמא ובמנסך,

לכך גזרו עליהם בשעת מעשה.

הגמרא מתארת את מהלך סדר הגזירות בתחילה מטמא

ומנסך, ורק לאחר מכן מדמע

דתניא: בראשונה, היו אומרים: המטמא טהרותיו של חברו [כגון תרומה] - שמעתה אינה ראויה אלא לשריפה, והמנסך יינו של חברו לעבודה זרה - שנאסר היין בהנאה, הרי אף על פי שאין הזיקו ניכר, חייב לשלם על הזיקו.

לאחר זמן, חזרו חכמים לומר: אף המדמע, אם עירב פירות חולין של חברו בתרומה, והפחית בכך את ערך הדמים של פירות החולין, לפי שאינם ראויים מעכשיו אלא להימכר לכהנים, חייב לשלם לחבירו את הזיקו.

ומדויק מהברייתא: רק מפני שחזרו - אין, חייב הוא לשלם. אבל אם לא חזרו, לא היה חייב לשלם.

מאי טעמא לא היינו לומדים מהמטמא והמנסך לחייב את המדמע בתשלום? לאו, האם לא, משום דקנסא הוא, וקנסא לא גמרינן מיניה. אלא רק באופן המסוים שקנסו חכמים - קונסים. ומוכח מהברייתא שאין לומדים מחיוב של קנס במקום אחד לחייב גם באופנים דומים.

דוחה הגמרא: לא, אין להוכיח מהברייתא שאין לומדים חיוב מקנס. אלא הטעם שלא היינו לומדים מדמע ממנסך, הוא משום שמעיקרא סברי שרק להפסד מרובה חששו חכמים לקונסו, כגון במטמא תרומה, שהפסידו הפסד מרובה, שהתרומה אינה ראויה יותר לאכילה. אבל להפסד מועט, כגון מדמע שעדיין ראויים הפירות לאכילה לכהנים, ונאסרים רק לישראל, לא חששו חכמים לקונסו. ולבסוף סברי שלהפסד מועט - נמי חששו.

התוס' חוזרים לתחילת הסוגיא, ומבארים כיצד חשבה הגמרא, ללא התירוץ שהתגלה רק בסוף הדברים

כעת נעמדים התוס', ואומרים, נכון שהגמרא הגיעה בסופה להבנה שלא גזרו בתחילה על מדמע, מאחר וקיים כאן חילוק שאין בו הפסד מרובה, מאחר ולא גוף הפירות ה"חפצא" כאן נפסל, אלא רק הצטמקה קבוצת ה"גברא" הראויים לדבר. אבל אם נחזור לתחילת הסוגיא, הרי הוא עדיין אינו מכיר טעם זה, ואם כן כיצד הוא ילמד מדוע מלכתחילה לא גזרו על הכל, שהרי אלמלא החידוש של הפסד מועט הבא לצמצם גזירה, היה לנו מקום לסבור לאסור את הכל. ומחדשים התוס' בתירוץ, כי הדבר אכן לא היה מטעם סברא, אלא פשוט האירוע שהיה היה רק בשני המקרים של מטמא ומנסך. שבאופן טבעי מי שבא לפגוע בחבירו מלכתחילה בוחר לעשות

כל מהלך הדיוק של דאחויי אחוויי - נלמד רק מדיוק

המשנה אומרת לנו מפורשות, כי אם גולו מהגולן והיה זה בגללו, הרי הוא חייב להעמיד שדה למי שהוא לקח ממנו. והגמרא ביארה שוודאי איננו יכולים להעמיד שאנסו רק את הקרקע שלו ממנו, כי כל ההיתר במשנה בנוי על מכת מדינה. אלא שכאן הגמרא באה ואומרת, כי מטרת הסיפא היא לחדש את הדין, שחיובו הוא שגם הוא עצמו לא גול את השדה במעשה ממש, אלא שמע מבית המלך שמחפשים שדות, והראה להם כי קיימת קרקע פלונית. כלומר, אין זה מעשה ממש, אלא רק דינא דגרמי.

התוס' מוכיחים מהמשך הגמרא כי מי שלומד דינא דגרמי, אכן מסתמך על הדיוק של משנה זו

מדייקים התוס', שהגמרא מפורשות בהמשך (קיז ב) מביאה זאת לפסי הלכה מטעם מי שדן דינא דגרמי. מעשה: ההוא דאחוי אמטכסא [היה אדם שהראה לאנס על תכשיט משין דרב אבא. אמר להו רב אילעא, הכי אמר רב: והוא שנשא ונתן ביד, רק אז חייב הדיין לשלם את ההפסד. אמרי ליה לרב אילעא: זיל לגבי דרבי שמעון בן אליקים ורבי אלעזר בן פדת, דדייני דינא דגרמי.

אזל לגביהו, חייביה ממתניתין, ששינו במשנתנו: אם מחמת הגולן אנסו את השדה הגזולה - חייב להעמיד לו לבעל השדה שדה אחר. ואוקימנא והעמדנו בגמרא דין זה דאחוי אחוויי שלא גולה הוא עצמו, אלא שמע מבית המלך שמבקשים לגזול שדות, והראה להם טלו קרקע זו של פלוני. משמע שחייב גם על הפסד, שעשה בדיבור בלבד.

אכן דין שנלמד מיתור יש לו מוח, אבל יש בו גם מגרעת, שאין ניתן לקוראו משנה מפורשת

[התוס' מלמדים אותנו ככל, מהדיוק של ייתור במשנה. כי מיתורא המובא בתוס' מופיע קרוב לחמישים פעמים, יכול להיות גם מהפסוק, אבל יש חמש פעמים בהם נאמר בתוס' "מיתורא דמתני' / דמתניתין".

וכאן מגלים לנו התוס' ככל מעניין. אכן הדיוק בא ללמד על עצם הדין, אבל מאחר וכל הדין של אחוי, שחיובו הוא אכן מצד דינא דגרמי, על כך אין חולק. אבל לא שזה יכול להיות מקור והוכחה לרבי מאיר שדן דינא דגרמי, וכל המקור שהצליחה הגמרא להביא בפרק הקודם הוא רק מברייתא. אלא שכאן מאחר ואין זו משנה מפורשת "בהדיא" אלא רק "מיתורא דמתניתין", לכן לא היה יכול להביאה כמקור להוכיח את שיטת רבי מאיר, ושייקרא הדבר הוכחה ממשנה.]

כבר לא יקחו זאת. ומילות המפתח הינן "דבר ברור הוא". וממילא נקרא הוא מסור. שב"כוח" כאן הוא כל כך קרוב לב"פועל", שממש אנו מחזיקים שכבר נמסר הממון. ויש דוגמא נוספת בתוס' על עוד דבר ברור, שאם הכמרים לוקחים לבונה, ברור לנו שלתקרובת הוא נזקק, ועל כן הוא כבר מיד עובר בלפני עור. ובפרט כאשר מדובר על יום אידם. כלומר מאחר וזו אינה סתם סברא, הרי זה כדבר מוכח.]

השתא יונוי נינהו כו' -

קשה לר"י,
 דבפ"ב דגיטין (דף טז: ושם יז. ד"ה הא),
 אמר רבה בר בר חנה חלש על לגביה כו',
 אמר רחמנא או בטולך וכו',
 ופריך למימרא דרומאי מעלי מפרסאי,
אלמא משמע שאז עדיין היו פרסיים בבבל,
 ולכאורה משמע,
שאותו מעשה היה אחר מעשה שבכאן.

ואומר ר"י,

שהשרים והפקידים היו משתנים,

והיו פעמים מפרסיים ופעמים מיווניים.

רב כהנא הרג את מי שרצה למסור ממון חברו

הגמרא מספרת, כיצד אדם חצוף, שרב אומר לו, שלא יראה את התבן לאנסיים, ועוד אומר לו את זה פעמיים לחיזוק דבריו, והוא עונה לו, כי מתכוון הוא להראות, ולמסור ממון חברו, ואף הוא כופל את דבריו. על כך הרגו רב כהנא, ששבר את מפרקתו. רב מגיב כי ברגע שממונו של אדם נופל אצל עובד כוכבים, אין מרחמין עליו, כלומר, מסתכן הוא אף בנפשו, והמשמעות הינה שאף ממון של ישראל כיון שנפל ביד עכו"ם - מאחר ואין מרחמין עליו, ונוטלים היום מקצתו, ולמחר נוטלין כולו, ולבסוף מייסרין את נפשו, ואף הורגין אותו שיודה שיש יותר ממון, ונמצא שהרי הוא רודף, וניתן להצילו בנפשו. ומבואר בגמרא, שמוסר חייב מיתה מדין רודף.

רב מבאר לו, כי מאחר והיוונים חוששים לנושא רצח -

חייב הוא להסתלק מהמקום

אלא שממשיכה הגמרא על עצתו של רב לרב כהנא "אמר ליה רב לרב כהנא שהרג את המוסר: כהנא, עד האידנא הוו פרסאי דלא קפדי אשפיכות דמים [עד עכשיו היו כאן פרסיים שאינם מקפידים על שפיכות דמים] ואינם עונשים את ההורג, אבל והשתא איכא יוונאי דקפדו אשפיכות דמים ואמרי מרדין מרדין [ועכשיו יש כאן יוונים המקפידים על שפיכות דמים ואומרים רוצח ירצח]. לכן קום סק [עלה] לארעא דישראל, וקביל עלך דלא תקשי [וקבל על עצמך שלא להקשות] לרבי יוחנן שבע שנים.

גם בתקופת רבה בר בר חנה היו הפרסיים בבבל, והרי

הוא מייחל לסילוקם

הגמרא בגיטין מספרת, כיצד רבה בר בר חנה היה חולה, ובאו רב יהודה ורבה לשואלו. ובינתיים הגיע גוי פרסי, נמאחר

זאת באופן שמצד אחד זה היזק שאינו ניכר, אך מצד שני יש כאן היזק, ולכן גזרו חכמים שישלם ממון על כך.

מילות המפתח מסייעות לנו לצלול ולהבין את מהלכן של הגזירות וטעמן

[מילת המפתח "דמעיקרא" מופיעה מאות פעמים בתוס', כי אנו באים להבין כיצד סדר הדברים. אולם כאשר אנו מצמידים זאת לענייני גזירות, הרי יש כעשר פעמים על כך. ואז מתגלה לנו מהלכים שלמים, שאכן מלכתחילה הגזירה היתה מוגבלת, רק בעניין מסויים, או שאפילו כלל לא קיבלו זאת. שהרי גזירה הינה מעל טעם ודעת והיא ממוקדת. או שאפילו היו שתי גזירות, ומעיקרא גזקו בעניין מסויים, ולאחר מכן הרחיבו גזירתם.]

וזה בדיוק תוכן התוס' כאן. שעם היות והשואל מתפלא שנגזרה רק גזירה אחת. הרי התשובה, שמאחר והיה מעשה, הרי רק אז נזקקו לגזור, כעין מה שהיה. ובכך יורדים אנו להבין את שלבי התפתחות הגזירות, שגם כך הגזירה הינה פריצת דרך, ולכן משתדלים לעשותה רק במצב שהוא קרוב להכרח.]

כיון שנפל בידי עובדי כוכבים אין מרחמים עליו -

כלומר, שפיר מיקרי מסור,

שדבר ברור הוא שיקחוהו, מאחר שהראהו.

הגמרא מספרת על מי שהראה כנגד דעת רב את ממון חברו

"ההוא גברא, דהוה בעי אחוויי אתיבנא דחבריה, אתא לקמיה דרב, א"ל: לא תחוי ולא תחוי, א"ל: מחוינא ומחוינא. יתיב רב כהנא קמיה דרב, שמטיה לקועיה מיניה. קרי רב עילויה: בניך עולפו שכבו בראש כל חוצות כתוא מכמר, מה תוא זה כיון שנפל במכמר - אין מרחמין עליו, אף ממון של ישראל כיון שנפל ביד עובדי כוכבים - אין מרחמין עליו."

מדייקים התוס', שבאמירתו התיר עצמו להריגה

לעיל אמר רבא, כי מי שמוסר את ממון חברו - מנדים אותו עד שיביאו לבית הדין. וכאן הגמרא הביאה את המקרה בלשון כפולה, המראה עד כמה זילזל בפסקו של רב, שאסר עליו להראותו לגויים. ועל כן רב כהנא, הרגו על ידי ששבר את מפרקתו והרגו. וביאר רב מהפסוק בישעיה, כי ברגע ששור הבא נפל ברשת הלוכד, כבר אין מרחמין עליו. ואותו עניין ברגע שהממון של ישראל מגיע לגויים - אין מרחמין עליו. ומבארים התוס', כי עצם מה שמראה הוא עצמו ההוכחה שכאילו נתן כבר ביד את הממון. שאין לחשוב כלל, שאם הראה להם את הממון יכול להיות מצב שהם לא יקחו אותו.

בין הנפילה לאי הרחמים אין כל אפשרות שיהיה המצב שונה, ולבטח הוא יהרג

[היכולת להפריד את מעשה של להראות עם לקיחת הגוי, כלל אינו אפשרי. ולא יעלה על הדעת שמכאן

ופירש בקונטרס, אלמא לא שכחוה בגולה,
ומאי פירכא היא,
וכי מפני שהיו בעלי תורה,
אין יכול להיות ששכחו תורת ערבה.

ועוד,
 בכמה דוכתין אמר 'שכחום וחזרו ויסדום',
 ולא פריך עלה הכי.

ואומר ר"ת,
כפירוש ר"ח,
שלתלמידיו מבבל שהיו בכניו היה מדבר,
וה"ק, דילכון אמר,

רב כהנא שהיה שלכם, אמר שערבה - 'דילהון היא',
 כלומר מנהג של נביאים.
 ופריך אמאי דקאמר התם לעיל,
 תסתיים דרבי יוחנן דאמר יסוד נביאים היא,
 והאמר רבי יוחנן דילכון אמר דילהון היא,
 ולשון 'דילהון' משמע ליה,
 מנהג נביאים ולא יסוד נביאים.

וכן צ"ל בהמגרש (גיטין פד: ושם ד"ה ר"י),
 גבי ההיא דא"ר יוחנן,
 'דילכון אמר - הואיל וקנאתו ליפסל בו',
 שלתלמידיו מבבל היה אומר כן על רב כהנא.

ובקונטרס פירש שם,
 דלחזקיה רבו שהיה חולק שם עליו היה אומר כן,
ואין נראה [לומר],

שבשעה שלמד רב כהנא לפני רבי יוחנן,
היה רבי יוחנן ראש ישיבה,
 בעוד שרבו חזקיה היה בחיים

[ועיין תוספות מנחות כג: ד"ה כי].

במעשה שנכנס רבי יוחנן לשאול קושיותיו אצל רב כהנא,
כוונת המילים דילכון היא, שהתורה הינה של בני בבל

הגמרא מספרת, כיצד רב כהנא שהיה כדוגמת ארי עלה
 מבבל, נכנס לשיעוריו של רבי יוחנן, שהיה בארץ ישראל.
 ומאחר ולא הקשה עליו הורידוהו שבע שורות. ואז רב כהנא
 ביקש שרבי יוחנן יחזור על דבריו, והקשה עליו, עד שהחזירוהו
 שבע שורות. ולאחר מכן ממשיכה הגמרא ומציירת את עוצמת
 האירוע, כי מחמת קושיותיו החריפות של רב כהנא, רבי יוחנן
 שהיה יושב על שבע כריות, והוריד כרית אחר כרית, עד
 שישב על הארץ. וביקש לראות מי הוא אותו התלמיד,
 שגבותיו הארוכות הסתירו ממנו לראות. והיו שפתיו של רב
 כהנא קרועות, וחשב רבי יוחנן שהוא מגחך עליו. ומתוך כך
 הקפיד עד שמת רב כהנא אלא שהסבירו לו התלמידים, כי
 הוא כלל לא גיחך עליו.

ואז הסיפור מתהפך כליל, לא רק שהוא בא למערת
 הקבורה שלו, אלא שהנחש השומר מנע ממנו להיכנס, עד

והיה זה יום חג לפרסים, נטל מהם את הנר שסייע להם
 בלימודם, כי למצוותם הדליקו נר רק בבית העבודה וזה
 שלהם. ואז מתפלל רבה בר בר חנה, שימנע מהם את הגלות,
 ועדיף לנו להיות בצל הרומאיים ולא בצל הפרסים. ומקשה
 על כך הגמרא שרבי חייא אמר להיפך, כי מאחר והיה קושי
 לקבל גזירות הרומאים הגלה אותם לבבל. ואילו לאחר
 שהגיעו הפרסים לבבל הרי הקושי גדל.

הקושי נוצר מסתירת הזמן, האם הפרסיים היו או עזבו

מקשים כאן התוס', שמאחר והוא רוצה שהפרסים יסתלקו,
 סימן שהם עדיין היו. ואילו רבה בר בר חנה מצטט רבות את
 רבי יוחנן, סימן שהיה בזמן מאוחר יותר, ועוד יש לנו להניח
 שמה שהוא חלש, היה זה בערוב ימיו. כי כאן רב כהנא עולה
 ונפגש עם רבי יוחנן. ולכן כתבו התוס' שלכאורה משמע
 שהמעשה בגיטין היה מאוחר יותר. מצד שני אין על כך
 הוכחה ברורה, כי יכול להיות שזה היה בצעירותו, והסיפור
 עם רבי יוחנן היה בזקנותו. ועל כל פנים עם הבנה זו, הרי
 זו סתירה, כיצד עדיין היו הפרסיים, שהרי אומר רב לרב כהנא
 שכבר הגיעו היוונים.

תירוץ התוס' הוא בחילוק, כי אכן הפרסיים נשארו, ורק
המושלים היוונים התחלפו, ולכן נדרש לברוח

ומבארים שם התוס', כי היתה אומה שנקראה חברים, והם
 גרמו לפרסים להתנהג שלא כראוי. ובאו בימי רבי יוחנן. ואילו
 כאן הסיפור בגמרא שלנו מבואר כי באו בימי רב. ומתרגמים,
 כי יש לחלק בין האומה המצוייה שם, שתמיד היו בה פרסים,
 ולבין השליטים, שבתחילה היו של יוון, וכעת הם של
 הפרסיים. וכאן הדברים נאמרים בקיצור, כי השרים והפקידים
 שמהם צריך להיזהר בהנהגת השלטון, הם אלו שנתחלפו.
 אלא שהחילופין אינו כפי שהבנו שבא האחד במקום השני,
 אלא כמו בשלטון, שכל פעם מושלים מבני עם אחר.

הכרת התקופות, מאפשרת את עצם השאלה

[עצם הקושיה נובעת מידיעת ההסטוריה של
 התקופות, מי היה לאחר מי. וכפי שמובא בתוס' בעוד
 מקומות. אלא שהתוס' רמזו, שעם היות ואין הוכחה
 מוחצת על סדר הזמנים, הרי נוח יותר לתרץ באופן
 אחר, מכיוון שונה לגמרי, בין בני העם והשלטון
 והפקידים.]

[דף קיז עמוד ב]

דילכון אמרי דילהון היא -

פירש הקונטרס,

התורה - היא של בני בבל.

וקשה,

בפרק לולב וערבה (סוכה דף מד. ושם ד"ה והא),

גבי הא דקאמר,

'ערבה - יסוד נביאים היא, ושכחום וחזרו ויסדום',

ופריך 'מי אמר רבי יוחנן הכי,

והא"ר יוחנן דילכון אמרי, דילהון הוא',

ויסדוהו. ואין נראה לר"י, דהא מסתמא כשפשט רב כהנא לר' יוחנן כמה ספיקות ששאל, כדאמר בהגוזל בתרא (ב"ק דף קיז:): כבר נפטר חזקיה, דאילו היה קיים - לא היה שואל ספיקותיו ר' יוחנן מרב כהנא אלא מחזקיה, שהיה רבו. כלומר, בעוד שכאן הדגש כיצד רבי יוחנן היה ראש ישיבה בשעה שרבו בחיים, הרי התוס' בגיטין מנמקים מטעם משלים, שאם רבו היה בחיים, היה הולך אליו לפשוט ספיקותיו.

במנחות מבארים התוס' בחילוק, שאכן רב כהנא עלה מספר פעמים

אכן רב כהנא עלה מספר פעמים, ואחת מהן היתה בימי רבי חייא. אבל כאן בסוגייתנו חייבים לומר, שרבו חזקיה כבר לא היה קיים. "אבל ודאי הא דשאל לו רבי יוחנן ספיקותיו, היה בסוף ימיו כשהיה ר' יוחנן ראש ישיבה." וכן "וכשעלה רב כהנא היה רבי יוחנן זקן ויושב בישיבה דמסרחי ליה גביניה והתלמידים יושבים לפניו שורות שורות ורבי שמעון בן לקיש לומד לפניו."

התוס' מנתחים כגורם נוסף לא רק על עצם הפירכא, אלא גם ממקומות בהם לא נאמרה

[התוס' מדייקים גם על מה שלא נאמר, במקום בו הפירכא היתה צריכה להיות עולה. וכפי שהביאו כאן "בכמה דוכתין אמר .. ולא פריך עלה הכי". ונביא לשון דומה בתוס' אחר. "ויש לתמוה, אמאי לא פריך עלה דרבי יוחנן, כי היכי דפריך".]

ואי לאו אדעתא דכספא אתו -

ואף על גב דאמר לעיל,
נשא ונתן ביד - חייב,

אור"י,

דשאני שומר,

שלדעת כן הפקידוהו שיציל עצמו בו,

אם יבואו עליו אדעתא דכסא דכספא.

עיקרון הצלת השומר ברכוש חברו

הגמרא מביאה מעשה: ההוא גברא דהוה מפקיד ליה כסא דכספא, שחברו הפקיד אצלו גביע מכסף, סליקו גנבי עילויה, עלו אליו גנבים, שקלה יהבה להו, לקח את גביע הכסף ונתן לגנבים.

אתא לקמיה בא לפני דרבה, פטריה. אמר ליה אביי: האי מציל עצמו בממון חברו הוא! ובאופן זה חייב לשלם.

אלא אמר רב אשי: חזינן, אי איניש אמיד הוא - אדעתא דידיה אתו, רואים, אם איש עשיר הוא, מחמתו באו הגנבים, ונחשב מציל עצמו בממון חברו וחייב, ואי לא - אדעתא דכספא אתו, ואם לא נחשב אדם עשיר, אנו אומרים שמחמת גביע הכסף באו, ופטור מלשלם למפקיד.

אפילו כשבאו לכוס, בעצם נתינתו - הרי זה עצמו יוצר בעיה

מקשים התוס', שיש לנו להתמודד עם הקושי, שמאחר והוא בחר מיוזמתו לתת את הכוס, הרי כל הסוגיות בהם המוסר

שלא אמר יכנס התלמיד אצל הרב. רבי יוחנן החייה אותו, שהרי קטן שבאמוראים היה מחייה מתיים. אלא שרב כהנא אומר לו, מכיוון שאין לו ביטחון ששוב יקשה ויקפיד עליו, מעדיף הוא להישאר במצבו. אולם בכל זאת תירץ לו את כל קושיותיו שהיו לו. ועל כך אמר רבי יוחנן שהייתי אומר שהתורה הינה שלנו, ואילו כעת הנני אומר שהתורה היא שלכם, כלומר של בני בבל. וכך מביאים התוס' את פירוש רש"י.

קושיית התוס' מגמרא בסוכה, בדיון על גדרה של ההקפה בהושענא רבא עם הערבה

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים על שורש מעשה הערבה. איתמר: רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי, חד אמר: ערבה יסוד נביאים, שחייבו הנביאים האחרונים, חגי זכריה ומלאכי, לקיים את מצות הערבה כתקנה מחייבת. וחד אמר: מנהג נביאים היא, שהנהיגו את העם לנהוג בה בתורת מנהג, ולא התקינו אותה כתקנה מחויבת. ואז מתחיל דיון שבתחילה רבי אבהו אמר שרבי יוחנן אומר יסוד נביאים היא, ואילו רבי זירא מביא מקור אחר בו נאמר משמו של רבי יוחנן שערבה הינה בבחינת הלכה למשה מסיני, כלומר, שאינה יסוד נביאים. ועל קושיא זו של רבי זירא עונה רבי אבהו, שבבבל שכחום את ההלכות שנאמרו מסיני, ולאחר מכן ייסדו הנביאים האחרונים ויסדום. אלא על כך מקשה הגמרא, שרבי יוחנן התבטא על תורת בבל, שהתורה מצויה בשלימותה דווקא אצל בני בבל. אלא שמעירים התוס', שאין בכך כל קושיא. מאחר ועם היות והיו בקיאים בתורה, אכן קיימת אפשרות שפרטים בודדים יהיו נשכחים.

עפ"י מהלך התוס' דא"ש בסוכה, מתבאר המהלך כאן ובסוכה

"והאמר ר' יוחנן דילכוון אמרי דילהון היא, פי' רש"י רב כהנא מתלמידי דרב היה וברח מבבל לארץ ישראל מחמת מרדין והוצרך לו ר' יוחנן לכמה ספיקות, והיה אומר ר' יוחנן לבני ארץ ישראל סבור הייתי שהתורה שלכם, שלא גליתם מארצכם, ולא היה לכם טירוף הדעת, אבל ראיתי שהיא של בני בבל. אלמא לר' יוחנן - [לא] נשתכחה תורה בגלות של בני בבל."

והקשה ר"ת, מי לא אשכחן פרק הבונה גבי מנצפ"ך שכחום וחזרו ויסדום, ור"ח גריס דילכוון אמר דילהון היא, ומפרש ר"ת שהיה אומר ר' יוחנן לתלמידים שהיו יושבים לפניו מבבל, אחד משלכם אמר, שהוא רב כהנא שעלה מבבל, דילהון היא - כלומר משלהם היא, הם מעצמן נהגו בה מנהג בעלמא, וכן מצינו בחכמי ארץ ישראל שהיו רגילים לדבר לתלמידים של בבל, וכן חכמים של בבל לתלמידים של ארץ ישראל, כדאשכחן לקמן רב חייא בר אשי שהיה מבבל אמר פוחת בה ארבעה, דאיירי לבני א"י, ור' יהושע בן לוי שהיה מא"י קאמר מדליק בה את הנר ואיירי לבני בבל, וכן פ"ק דשבת גבי משיתיר את חגורו."

לא ניתן לומר שאמר רבי יוחנן דילהון לרבו חזקיה, כמוכא בתוס' בגיטין

"מתוך פירוש הקונטרס משמע, דלחזקיה רבו היה אומר כן, דעלה קאי, לפי שרב כהנא היה מבבל וחזקיה גם הוא היה מבבל, כדאמר בסוכה (דף כ. ודף מד.) עלו ר' חייא ובניו

רק באדם, אלא במצב. ולכן מאחר וכעת הוא נצרך ואין לו, לא מועיל לו כלל שהוא בעצם עשיר. והמצוקה המיידית יוצרת לו מצב בו הוא בעניין זה הופך לנזקק.

[דף קיח עמוד א]

והלה אומר איני יודע -

פירוש,

אם הפקיד אצלי.

אבל איני יודע אם החזרתי לך,

חייב לכולי עלמא,

כמו רישא דמתניתין,

ולסיפא דמתניתין - הוא דמדמה לה בסמוך.

המשנה מציינת שני מצבים בדורים, אי ידיעה רק על ההשבה, או על עצם יצירת התחייבות

המשנה מחולקת לשנים, הרישא והסיפא. ברישא - מיוזמתו, ניגש מי שמודה שהיתה כאן התחייבות, רק מסופק הוא שמא היתה השבה. כלומר, מאחר ומודה הוא בוודאות שהיה חיוב (בין אם מצד שהוא גזל ממנו, בין אם הוא קיבל ממנו כסף בהסכמה כהלואה, ובין אם הוא הפקיד בידו), ורק מסתפק הוא האם אכן הוא תיקן זאת (על ידי שביצע החזרה) - הרי וודאי שיש לו חובת השבה. לעומת זאת, בסיפא הוא כלל אינו מוכן לקבל ולהודות שהיה אי פעם חיוב, וממילא אינו מחוייב כלל, ופטור הוא מלשלם. ואף שהלה תובעו. כי הרי אין בכוח התביעה שהיא רק דיבור כל כוח, וכלל גדול הוא שאמרו חכמים, המוציא מחבירו עליו להביא ראיה ברורה, ולא מכוח דיבורו.

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים, שהוא נתבע ועונה שכלל אינו יודע

"איתמר: מנה לי בידך, והלה אומר איני יודע - רב הונא ורב יהודה אמרי: חייב, ור"נ ור' יוחנן אמרי: פטור. רב הונא ורב יהודה אמרי: חייב, ברי ושמא - ברי עדיף; ר"נ ור' יוחנן אמרי: פטור, אוקי ממונא בחזקת מריה."

התוס' מבארים באיזה אופן מדובר, ובאיזה אופן לא ניתן לומר

התוס' מדייקים שחייבים לומר, כי המציאות שלא רק שאומר לו סתם איני יודע, אלא שמדייקים שמדובר שאומר לו שכלל איני יודע על עצם ההפקדה. והוכחת התוס' שמאחר ומדובר במחלוקת אמוראים, הרי זה דבר שיכולה להיות עליו מחלוקת. כי ברישא של המשנה דובר שהודה מעצמו על החיוב, ובוזה אין חולק, שיש עליו חיובה השבה, כי בעצם הוא בעצמו אומר בטענת ברי, שהיה כאן חיוב, והשמא שלו, אינו יכול לתקן את החיוב הוודאי שקיים, אף לדבריו. וזה בעצם המקרה של הרישא.

מתייחסים התוס' גם לסיפא, שעל כך ממשכה הגמרא ודנה לאחר הבאת מחלוקת האמוראים. ומתוך כך ברור לנו, כי מחלוקתם הינה על מקרה שלישי. אי ידיעה על עצם ההפקדה. וכאן מגיעה מחלוקת האמוראים האם רק מעצם

את רכוש חבירו הוא העיקרון שהוא ממש נתן מעצמו. וכיצד רבה פטר אותו, אפילו למציאות שסבר שבאו בשביל הכוס כסף, אף בתוך סברת רב אשי.

עונים התוס', שמלכתחילה בהפקדה, אפשרו לו זאת

ברור היה בעת ההפקדה, כי הגנבים חפצים בפריט כה יקר. ובעצם ההפקדה סיכנו את השומר, שיבואו לגנוב ממנו. וכנגד החשש שלא יהרגוהו, שהרי אין לו למסור נפשו על רכוש חבירו, מלכתחילה על דעת כן הפקידו, שרשאי הוא בשעת חירום להציל את עצמו במסירת כוס זו.

יש למצוא את נקודת ההבדל, שהופכת את כל דיני הסוגיה

[אחד החילוקים המשמעותיים, המופיעים מאות רבות של פעמים בתוס' הוא "דשאני", שאפילו אם באונס אסור לו לתת את ממון חבירו. כאן הקילו עליו בעת מסירת הפקדון. ואין להשוותו כלל למסירה מיוזמתו. אלא כאן המפקיד עצמו התיר אפילו מסירה ביד.]

אין לך פדיון שבויים גדול מזה -

אף על גב דמשמע דהוי אמיד,

מדלא מפליג כדמפליג לעיל,

מ"מ הואיל ולא היה לו באותה שעה,

מה ליתן להם,

חשיב פדיון שבויים.

הגמרא מבארת שני סיפורים, כיצד הציל את עצמו בממון של פדיון שבויים

הגמרא מספרת שני סיפורים. הסיפור הראשון: "ההוא גברא דהוה מפקיד ליה כסא דכספא, סליקו גנבי עילויה, שקלה יהבה להו, אתא לקמיה דרבה, פטריה. א"ל אביי: האי מציל עצמו בממון חבירו הוא! אלא אמר רב אשי: חזינן, אי איניש אמיד הוא - אדעתא דידיה אתו, ואי לא - אדעתא דכספא אתו." כלומר, הגמרא מוסיפה על הפטור של רבה, שיש לנו לנתח האם הסיבה שבאו לגנוב את הכוסף כסף היתה הכוס כסף או האדם, שהיה עשיר. ובמקרה גם היתה שם כוס כסף.

הסיפור השני: "ההוא גברא דהוה מפקיד גביה ארנקא דפדיון שבויים, סליקו גנבי עילויה, שקלה יהבה ניהלייהו, אתא לקמיה דרבה, פטריה. א"ל אביי: והא מציל עצמו בממון חבירו הוא! א"ל: אין לך פדיון שבויים גדול מזה."

התוס' מדייקים מההפרש בין שני הסיפורים

מאחר והגמרא השמיטה בסיפור השני את הדיון על עשירותו. הרי עם זה שהוא אכן אדם אמיד. אבל מה שנדרש ליתן דווקא את אותו ארנק, הרי כי באותה שעה לא היה לו כסף אחר זמין למטרת הצלתו. ולכן זה כן נחשב פדיון שבויים.

הטעם של החיסרון המיידית - הוא המגדיר את היות הדבר פדיון שבויים

[התוס' מנתחים לנו, בשאלת אע"ג, שהוא קושי שברור שיש לו תשובה, כי הגדרת עשירות אינה תלויה

טענת הברי שהפקיד - יש לו כוח להוציא, או שמאחר והמוציא מחבירו עליו הראייה, אין בכוח אמירתו של התובע לחייב את השני.

מבנה התוס' מראש מחלק לנו על המקרים שיש כאן

[כלל ידוע הוא בתוס', שבאומרם פירוש, הרי באופן עקיף מתרחשים ארבע דברים. והדברים נרמזים כאן במילות המפתח "פירוש .. אבל .. כמו .. ול .. הוא". הדבר הראשון - יש ביאור כיצד המציאות. ומילת המפתח הינה "פירוש". הדבר השני - חובה להבין את מה הם באים לשלול, וזה כאילו אמרו, הפירוש הוא כך, ולא אחרת. ומילת המפתח הינה "אבל". הדבר השלישי - יש להבין מדוע הדבר האחר, לא יכול להיות. "כמו" וההוכחה הינה כמו הרישא במשנתנו, בה לכל הדעות הוא חייב. הדבר הרביעי - התייחסות לעניין נוסף, לחיזוק ההבנה וההשוואה. "ולסיפא דמתניתין" והתשובה הוא על זה שמדמה זאת בסמוך.]

רב נחמן ורבי יוחנן אמרי פטור -

וקי"ל כרב נחמן בדיני.

ופירש בקונטרס,

דמשביעין אותו שבועת היסת שאין יודע,

דלא עדיף, מאילו היה כופר לגמרי.

ונראה,

דסובר בקונטרס,

כלישנא קמא דרב נחמן,

דפרק שבועת הדיינין (שבועות מ: ושם מא. ד"ה מאן),

דארישא דקתני התם.

מנה לי בידך,

אין לך בידי כלום - פטור,

קאמר רב נחמן, ומשביעין אותו שבועת היסת,

אבל איכא דמתני לה אסיפא,

אמנה לי בידך וא"ל הן,

למחר א"ל תנהו לי,

נתתיו לך,

פטור,

דדוקא בסיפא דאיכא דררא דממונא,

קאמר רב נחמן דמשביעין אותו שבועת היסת,

אבל ארישא - לא.

וכן נראה הלכה כלשון הראשון,

דלישנא קמא סתמא דגמרא קאמר,

אבל לישנא בתרא - רב חביבא הוא דמתני לה.

ובפ"ק דב"מ (דף ה. ושם ד"ה אין).

גבי ההוא רעיא,

מייתי נמי לישנא קמא דרב נחמן.

אבל ר"ת אומר,

דמספק - אין לחייבו שבועה,

היכא דליכא דררא דממונא,

כיון שיש ב' לשונות,

ובפ"ק דב"מ (שם) לאו דוקא נקט לישנא קמא,

דהא התם איכא דררא דממונא,

דאתו סהדי דאכיל תרי מינייהו.

ושמע ר"י,

שר"ת היה מניח לדיינין לחייב,

היכא דליכא דררא דממונא,

רק שהוא לא היה רוצה לדון כן,

היכא דמודה שחייב לו,

אלא שטוען לו פרעתי,

ראה ר"י את ר"ת שחייב שבועה,

אף על גב דליכא עדים בהיא הודאה,

והיה יכול לכפור בשעה שטען שפרעתי.

ואמר דחשיב שפיר דררא דממונא,

כמו ההיא דנתתיו לך,

אף על גב דבהך הודאה יש עדים.

ולפי פשט הלכה משמע,

דלמאן דמתני אסיפא,

חשיב לה דררא דממונא,

משום דאיכא עדים בהודאה,

שא"ל אתמול הן,

ואין יכול עתה לכפור.

ורב האי גאון פירש כמו כן,

דלא משביעין ליה,

היכא דליכא דררא דממונא.

ומיהו משמתינן ליה על תנאי,

שיהא בשמתא,

אם הוא חייב ואינו מודה לו.

הגמרא הביאה מחלוקת אמוראים, ויש לפסוק כאחד מהם,

וגם לדון באיזה אופן

"איתמר: מנה לי בידך, והלה אומר איני יודע - רב הונא ורב יהודה אמרי: חייב, ור"נ ור' יוחנן אמרי: פטור. רב הונא ורב יהודה אמרי: חייב, ברי ושמא - ברי עדיף; ר"נ ור' יוחנן אמרי: פטור, אוקי ממונא בחזקת מריה." התוס' הקודם ביארו שמה שהתרחש שהנתבע כלל אינו יודע שהיה בכלל כאן פיקדון. כלל נקוט בגמרא, שרב נחמן בהיותו דיון, היה יורד לעומק הדין, ועל כן יש להכריע כמותו. ואכן על כך אין חולק. אלא שהתוס' ידון מזה הכוונה פטור, יביאו את דברי רש"י, יבארו דבריו, ויבארו מהלך שונה.

הבאת שיטת רש"י, וטעמו

רש"י מבאר שאם היה כופר לגמרי, היה צריך להישבע על כך. ואם כן גם בכך שאומר איני יודע, הרי נדרש הוא להישבע שבועת היסת, כנגד הטענה החזקה. ואין פוטרים אותו על עצם אמירת איני יודע לחלוטין.

אלא אפילו כופר הכל - חייב שבועת היסט. מדלא מייתי הכא סיפא דנתתיו לך פטור. וכן פירש בשערים דרב האי. ואי טעין איני יודע בכל - ישבע שאינו יודע."

שיטת ר"ת שלא ניתן לחייבו שבועה על ספק

ר"ת לומד, שמאחר והגמרא הביאה שתי לשונות, הרי אין כאן הוכחה מוחצת, ועל כן לא ניתן לחייבו שבועה, וכפי שהובא מהתוס' במסכת שבועות משמו, שהרי כלל נקוט בידינו שהמוציא מחבירו עליו הראיה. גם הוא דוחה את הראייה מהרועה בבבא מציעא, מכיוון שאותו רועה אכל תחילה שתי בהמות מצאן הבעלים, וראייה זאת היתה בעדים. וזה עצמו יוצר שיש כאן חיוב ממוני, דררא דממונא, וממילא רק במקרה כזה, אכן נדרשת שבועה.

הרעת הדברים מזרזת - משביעים, משביעים רק בדררא דממונא, משמיתין

להלכה מצינו מספר התייחסויות. במקום בו אין דררא דממונא - ר"ת עצמו היה משתמט מלדון. ועם כל זאת לא היה מוחה בדיינים המשביעים, שהיו לומדים שהלשון השניה טפלה לראשונה. כדברי הריב"א. ר"ת היה הולך אחר המיקל. ושיטה שלישית "ורב האי גאון פירש, דלא משביעין ליה אלא משמיתין ליה על תנאי שיהא בשמתא אם הוא חייב ואינו משלם."

בפסיקה יש מקרים שיש מרחב פעולה, ולא דווקא הכרעה ברורה וחותכת למעשה

[רגילים אנו לחשוב במושגים של כן ולא, ואילו כאן אנו רואים שעצם זה שר"ת היה מניח לדיינים לחייב שבועה, רק שהוא עצמו לא היה רוצה לדון כן. וכמו כן מצאנו מקרה אחר, שאע"פ שהוא פסק על הנהגה מסוימת שהיא אפשרית, הרי מכל מקום "זר"ת לא היה רוצה לעשות אפילו לעצמו."]

שלא לדעת מנין נמי לא צריך -

והא דאמר רבי אלעזר לעיל בהכונס (דף נז), הכל צריכין דעת בעלים - חוץ מהשבת אבידה,

אין צ"ל דפליג אהא,

אלא יש לפרש,

הכל צריכין דעת בעלים,

היכא דהוי לדעת,

חוץ מהשבת אבידה,

שאין צריך אפילו הוי לדעת,

שיודע שאבדה לו אותה אבידה.

שיטת רבי יוחנן, שבמקרה שהגניבה לא היתה לדעת, המניין אינו נדרש לסלק את אחריות הגנב

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים. וכאן אנו דנים בדעה השלישית של רבי יוחנן. אם ידעו הבעלים מהגניבה, הרי כעת בחשבון שלהם יש אחד פחות, ובא המנין ומתקן זאת, שעכשיו הם מבינים כי התוסף כעת המניין. ובכך הגנב כבר ביצע פעולת השבה, המסלקת ממנו את האחריות. אולם אם

בגמרא במסכת שבועות יש שתי לשונות בהבאת דברי רב נחמן - ודברי רש"י הם כמו הלשון הראשונה

המשנה אומרת: "מנה לי בידך, אין לך בידי - פטור." ובלשון הראשונה בגמרא (בניגוד לדברי רב חביבא בהמשך) מביאים מה אמר רב נחמן. "אמר רב נחמן: ומשביעין אותו שבועת היסט; מאי טעמא? חזקה אין אדם תובע אלא אם כן יש לו עליו. (כלומר, נכון שאין עליו חיוב, אלא ירדו חכמים שאין עשן בלא אש, ולפחות הכריחו את הנתבע להישבע). אדרבה, חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו! אשתמוטי הוא דקא משתמיט ליה, סבר: עד דהוה לי ופרענא ליה.

תדע, דאמר רב אידי בר אבין אמר רב חסדא: הכופר במלוה - כשר לעדות, בפקדון - פסול לעדות. (אנו מכירים שעל כופר במקצת - מחייבים אותו שבועה, כי אנו אומרים, שרק מאחר והלה עשה לו טובה והלווהו בשעת מצוקתו, אינו מעז לכפור הכל, אלא הוא עושה חשבון, שיודה על מקצת, מאחר ואין לו כעת לשלם, וישלם לו לאחר מכן, ולפיכך חייבוהו שבועה. אבל כאן המציאות שונה, ראשית הוא כופר לו הכל, ושנית, זו אינה הלוואה.

ועל כך מבארת הגמרא, בלשון הראשון, כי אכן על פיקדון חשוב הוא בגול, אבל חושדין אנו כי הוא גם כן משתמש, ולפיכך חייבוהו שבועה, ואינו יכול לטעון כי בעצם זה שיש לו חזקה שלא יעשה זאת).

לפני שנעבור ללשון השניה, הרי מדייקים התוס', בצד בו הם מחזקים את דברי רש"י, כי רש"י הולך על פי גישה זו, שאכן קיים חיוב על הנתבע להישבע, אף שרב נחמן עצמו פטר אותו מהחיוב הממוני, אך לא מהשבועה.

הלשון השניה הינה של רב חביבא

"רב חביבא מתני אסיפא: מנה לי בידך, אמר לו: הן, למחר אמר לו: תנהו לי, נתתיו לך - פטור; ואמר רב נחמן: משביעין אותו שבועת היסט." כלומר, במקרה השני יש כבר הודאה ראשונית של עצם החוב. וכאן כל הדיון הוא האם נאמין לדבריו שנתן, ועל כך בא רב נחמן ואומר, שמדרבנן יש עליו חיוב שבועה לפחות. וכעת דנה הגמרא בהבדל בין המקרים. ברור לנו שאם כבר על המקרה הראשון חייבו להישבע, כל שכן על המקרה האחרון בו היתה הודאה שלו. אבל רב חביבא יש להבין מה התחדש לו דווקא כאן. אלא אומרים אנו שהיה כאן דררא דממונא, שהיה ביניהם כבר דיון ממוני, ועל כן רוצים אנו לסיימו על ידי חיוב השבועה. אבל במקרה הראשון, שיש רק תביעה חד צדדית - לא תיקנו חכמים.

התוס' מוכיחים כסיוע לרש"י שלשון ראשונה הינה העיקר

ראייה ראשונה שיש כוח בלשון הראשונה יותר, שהיא לשון של סתם גמרא, בעוד שהלשון השניה היא רק לדברי רב חביבא. ראייה שניה, שמביאים סוגיא נוספת ממסכת בבא מציעא, שנקטה את הגירסא הראשונה, לגבי אותו הרועה. שהצמידו דבריו למשנה שהובאה. "דתנן: מנה לי בידך! - אין לך בידי - פטור. ואמר רב נחמן: משביעין אותו שבועת היסט."

וכפי שמביאים התוס' ראייה שהלשון הראשונה הלכה כמותה. "מהכא משמע דהלכה כלישנא קמא דפרק שבועת הדיינים (שם דף מא. ושם ד"ה מאן) דלא בעי דררא דממונא,

דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר: כדי לקיים דין השבה צריך דעת בעלים שידעו על הגניבה שהושבה.

ואז הגמרא עונה על כך בשני אופנים. וכי לא נחלקו בסלע לדעת, ובפלוגתא של רב ושמואל, האם נדרשת דעת בעלים גם אם הגניבה היתה באופן שידעו על הגניבה. ודוחה הגמרא ולומדת, כי מדובר בטלה שנגנב שלא לדעת, ובפלוגתא אמוראים אחרת, בפלוגתא דרב חסדא ורבי יוחנן נחלקו התנאים, שרבי ישמעאל האומר למקום שנגנב יחזיר, סובר כרבי יוחנן שאמר בגניבה שלא לדעת בעלים, אפילו מנין של הבעלים לא צריך, אלא די בהחזרת החפץ למקומו. ורבי עקיבא האומר שצריך דעת בעלים בהשבה, סובר כרב חסדא שאמר בגניבה שלא לדעת בעלים צריך את דעת הבעלים בהשבה.

ההשוואה בין כיס וטלה, מותאמת לעירון שיש בכל אחד מהם

מבארים התוס', כי מהלך הגמרא לא רק שהתחיל כדעת רבי יצחק, שאדם עשוי למשמש בכיסו בגל שעה ושעה. וכל הסברוה היה האם שני התנאים הולכים בשיטתו. ולאחר מכן הגמרא הציגה שגם אם שניהם אינם סוברים, ניתן לבאר את מחלוקתם על טלה. אלא שיש כאן מושג של סתם. כאשר מדברים על כיס, אפילו שלא היתה במפורש ידיעה ב"פועל", הרי ב"כוח" יש רגילות לכך, כיוון שאדם עשוי לעשות כן. ולכן ההתייחסות לסתם כיס קרובה יותר להיאמר, שכך היתה המציאות שהיה זה לדעת. ובניגוד לכך בפרטים, אך בדיוק עם אותו העיקרון, גניבת טלה היא שלא לדעת. ומתוך כך מדייקים התוס', מה טעם בחרה הגמרא להציג את שתי המחלוקות של לדעת ולא לדעת באופן בו אנו משייכים את הידיעה דווקא לכיס, ואת אי הידיעה דווקא לטלה.

אף שדברים לא נאמרים במפורש, יש להניח די בוודאות, היכן יהיה הדבר לדעת והיכן לא

[העיקרון של סתם מופיע רבות בתוס'. לדוגמא, וסתם קנין בסודר, וסתם נדר - משמע ליה נזירות, וסתם מצח - רוחב שתי אצבעות. ועיקרון נוסף שאף הוא מופיע מעל עשר פעמים הוא "רגיל להיות", שנמצא כי השילוב ביניהם יוצר את הגדר "סתם .. רגיל להיות". .. וסתם .. רגיל להיות". כלומר, עם היות ואין הדברים מפורשים, הרי כאילו אנו אומרים כיס הוא לדעת וטלה אינו לדעת. ומתוך הקדמה זו, מתבארת הגמרא מדוע נקטה בכל אחד מהמקרים את הלשון, מה שדווקא קשור אליו.]

חמש מביעא -

מפורש במסכת שבת,

בפרק במה אשה (דף ס: ושם ד"ה השתא), גבי שמעתא דסנדל המסומר.

הגמרא הקשתה, שאם התיירו לקחת מהם ארבע, כל שכן שחמש יהיה מותר

המשנה ציינת מה ניתן לקחת מן הרועה, מבלי שנחוש שהוא מוכר דבר שאינו שלו, אלא גולו. ונתנו חכמים מספר

מלכתחילה הבעלים לא ידעו מהגניבה, הרי לשיטתו אין כל תיקון במניין, אלא מיד כשהחזירה לעדר - הרי הגנב נפטר מהאחריות.

שיטת רבי אלעזר - להחריג השבת אבידה

בפרק הכונס מובאת דעתו של רבי אלעזר. דאמר רבי אלעזר: הכל צריכין דעת בעלים, גנב וגוזלן וארבעה שומרים שהחזירו לבעלים צריכים להודיע לו על כך, ואם לא הודיעו לו, הרי עדיין הוא ברשותם, וחייבים באחריותו. חוץ מהשבת אבידה, שאינה צריך דעת בעלים, שהרי ריבתה בו תורה השבות הרבה, שנאמר "השב תשיבם".

לכאורה ממבט ראשון נראה, כי רבי אלעזר שאמר הכל צריכים דעת בעלים חוץ מהשבת אבידה, חלוק על רבי יוחנן

התוס' בשעה שמביאים את רבי אלעזר, הרי יש להניח כי אמרה משמו של רבו, רבי יוחנן. ולכן ממבט ראשון שיש סתירה. כי רבי אלעזר דורש, כי לא יכולה להיות מציאות של שלא לדעת, ואילו רבי יוחנן מדבר על מקרה של לא לדעת. ומבארים התוס' ישר את התשובה על כך, שגדרה של השבת אבידה שונה היא. באשר הוא יודע שאבדה לו, וממילא כאן לא נכנסים מלכתחילה לגדר של דעת בעלים.

התוס' שוללים אפשרות הבנה מסויימת, ומיישרים מיצד יש לפרש

[עצם מילות המפתח "אלא יש לפרש" באות למנוע סברא אחרת, שהיא בטעות, שכביכול יש למוחקה כליל, כמשמעות המילה "אלא". והצד השני הוא הסברא שהיתה לנו מחשבה שרבי אלעזר חלוק על רבו, רבי יוחנן, ואת זה אנו שוללים. ומילות המפתח "אלא יש לפרש" מופיעות קרוב לשלושים פעמים בתוס', באשר התוס' מיישרים אותנו מסברות שהיינו עלולים לחשוב, אלמלא דברי התוס'.]

[דף קיח עמוד ב]

מאי לאו בסלע כו' ובטלה שלא לדעת -

סתם כיס - רגיל להיות לדעת,
כיון שעשוי למשמש בכיסו,
וסתם טלה - רגיל להיות שלא לדעת,
להכי נקט,
בהא - לדעת, ובהא - שלא לדעת.

בגמרא מבארת את מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא, דווקא עם הכיס לדעת הבעלים והטלה שלא לדעת הבעלים

המשנה דנה על גניבה של טלה מן העדר. ומחלקת ביו ידיעת הבעלים בעת הגניבה ובחזרתה, או שיש מניין, שהוא בעצם מתקן את מה שהיה. ויש דיון שלם בגמרא באיזה אופן מדובר. לאחר מכן מביאה הגמרא ברייתא עם מחלוקת תנאים, בו מובאות שתי סוגי גניבות הגונב טלה מן העדר, וסלע מן הכיס של הבעלים - כדי לקיים דין השבה למקום שנגנב יחזיר,

בו ארבע או חמש מסמרים - מותר.

התוס' מקשים, לחלק על מקומות שהגמרא שואל ודנה על כך, ומקומות שאינה דנה

ומיד הקשתה הגמרא כמו כאן: השתא חמש מסמרים שרי, ארבע מיבעיא, ומה החידוש בברייתא שמותר ארבע? ומתרצים בדומה לכאן. אמר רב חסדא: נשתיירו ארבע מסמרים מסנדל קטן - וחמש מסנדל גדול. והתוס' שם מבארים עוד ריבוי סוגיות, בהם כן שואלים, וריבוי שלא שואלים שאלה זו. ומתרצים בשם ר"י, שבכל מקום שניתן לומר אפילו יותר, לא שואלים, אבל כאן אם יהיו יותר, התרת סנדל מסומר לחלוטין. כי בעצם העיקרון ששואלים הוא שכלל אין לנו צורך לומר את הגבוה, לאחר שאמרת את הנמוך, ויילמד זה מקל וחומר. וכתבו בתוס' שם "ומשמע ליה בכל הני דשיעורא בתרא דוקא ולהכי פריך דלימא שיעורא בתרא ולא לימא שיעורא קמא."

התוס' שולחים למקום אחד בו ביארו באריכות

[מפרש או מפורש במסכת פלונית או בפרק פלוני מופיע בכשלושים פעמים. כלומר, נושא שהתבאר בתוס' בהרחבה ביותר, מעדיפים הם לכנס במקום אחד. התוס' למשל כאן שלחו למסכת שבת, שבה הובאו עוד שבעה מקומות שבהם התייחסו לעניין זה, ואפילו לא ציינו את המסכת כאן. שהרי התוס' מנסים ליצור הבנה בין הסוגיות הדומות, ויש עקרונות שונים, ולא דווקא שהכל מתורץ באותו הקו.]

כללים בדבר, כמו מצב בו המוכר אומר לו הטמן, סימן שיש לו מה להסתיר, ומדובר בסחורה גנובה. כלל נוסף שנתנו, שאם הוא לוקח ממנו כמות ניכרת, הרי חסרונו יהיה ניכר, וכשהוא מוכר סחורה גנובה, הוא רוצה גם להרוויח, וגם שלא יתפסו אותו. ואחד הדברים ששנתה הברייתא ולוקחין מהן מן הרועים ד' וה' צאן, שחסרונו ניכר בעדר, והרועה אינו יכול להשטם מבעל הבית ולומר לו כי זאב טרפם. וכן מותר לקחת מהרועים ד' וה' גיזין, שחסרונו ניכר, אבל לא שתי צאן ולא שתי גיזין. והברייתא מציינת כלל. כללו של דבר: כל שהרועה מוכר ובעל הבית מרגיש בו - לוקחין מהן, ואם אין בעל הבית מרגיש בו ברועה שמכר - אין לוקחין מהן.

חוזרת הגמרא ומקשה על הלשון ד' וה'. אמר מר: לוקחין מהן מן הרועים ד' וה' צאן, ד' וה' גיזין.

והוינן בה: השתא יש לומר ארבעה זבנינן [קונים מהם], אם כן חמשה מיבעיא ליה לומר? והרי פשוט שאם בעל הבית מרגיש בחסרון של ארבע, כל שכן מרגיש חסרון של חמש, ומדוע הוצרך התנא לומר זאת. ואכן הגמרא מבארת כמה תשובות לדבר, כמו שלקח ארבע מעדר של חמש, או ארבע מצאן קטן וחמש מצאן גדול.

התוס' משווים זאת לסוגיה במסכת שבת לגבי מספר מסמרי הסנדל המסומר

המשנה בשבת אוסרת לצאת בשבת בסנדל המסומר, ומשום גזירה על מעשה שהיה. ומפורש בגמרא כיצד נהרגו בעקבות סנדל המסומר. ולאחר מכן מובא בברייתא נשתיירו

