



תוספתו מרובה על העיקר

בבא בתרא - פרק חזקת הבתים הלך ב'

דף לה עמוד א' - דף מט עמוד ב'

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



הרב שגיב הלוי עמית
מנחם אב תשפ"ג אלעד





לע"נ אבי מזורי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

גלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

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

הסכמות/ מכתב ברכה

פתיחה ברמה אישית

שיטת הלימוד של הרב גרשון אדלשטיין ויחסו לתוספות (נכתב ביום פטירתו)



ב"ה יום שלישי לסדר ובו תדבקון ה'תשפ"ג

לכבוד ידידי החשוב משכבר הימים

הגה"ח רבי שגיב הלוי שיחי'

ראיתי שהנך מוסיף והולך במעלות התורה החידוש והפלפול והרעיונות שמתחדשים אצלך חדשים לבקרים כמובא בספריך הרבים שחברת עד עתה, וכעת לקחת על עצמך את משימה גדולה וחשובה משימתם של גדולי עולם המהרש"א, המהר"ם, המהר"ם ש"ף והפני יהושע ועוד שיגעו ודקדקו לפרש את דברי ראשונים כמלאכים בעלי התוספות, וכל בר בי רב הנכנס ללמוד בבית המדרש עמל ומתייגע בדבריהם להבין את עומק הפשט בדברי התוספות ובכך מתבארת הסוגיא וזו דרכה של תורה מדור דור להתבונן ולהתעמק בדבריהם של ראשונים הפותחים את מעיינות החכמה של הלומדים, וכ"ק אדמו"ר זיע"א היה מייקר מאד את המהרש"א, וכדי שנקבל השגות על מעלתם של המפרשים הנ"ל שמעתי מאחד מגדולי הדור שאמר שבעל הפני יהושע כתב את ספריו רק לאחר שלמד ארבעים וחמש פעמים את הש"ס! והלימוד היה של הפני יהושע.

אמנם אנו בדור יתמי שהעיון נחלש והמוחות לא מסוגלים לשבת ולהתרכז זמן רב בעיון הסוגיא עם התוספות והראשונים, וכתלי בית המדרש יוכיחו שכמעט כל השס"ם עם הראשונים נעלמו מבי מדרשא לטובת שוטנשטיין ומתיבתא המביאים את פירוש הגמרא בצורה מתומצתת למח האדם בלי יגיעה ועמל מרובה, ואני רואה שבעמלך עיקר החיבור לחבר את הלומד לדברי התוספות, דבר גדול וחשוב כת"ר עושה שמבאר את דברי התוספות בלשון עממי בכדי שהלומד שלא עמל עדיין ולא הגיע לעיון עצמי יוכל להבין את מהלך התוספות בסוגיא, וכמובא במפרש על מבוא התלמוד מרבי שמואל הנגיד שפירוש המילה 'אמורא' הוא מתורגמן, וזה מה שעושה בחיבורו מתרגם את דברי התוספות ללשון ימינו.

אבל לענ"ד צריך להחדיר בקרב הלומד את עיקר השאיפה בלימוד הגמרא בעיון שמביא את האדם לחשיבה עצמית שזו תכלית לימוד התורה שהאדם יתייגע בעצמו להבנת הגמרא והראשונים. למדתי מאדמו"ר ז"ל שהעמיד תלמידים רבנים ראשי ישיבות דיינים במשך כחמישים שנה, שהעיקר הוא להביא את התלמיד לידי גירוי שכלו על ידי הצבת קושיא של המהרש"א או מפרש אחר כדי שהתלמיד יתאמץ ויתרץ ויחוש את טעם התורה ושמחת התורה המשמחת לבו של אדם ופותחת לו שערי תבונה.

והנני לאחל לכת"ר שיזכה להגדיל תורה ולהאדירה

וללמד תועים בינה

ידיך

אברהם חיים נאה



פתיחה בנימה אישית

מצד אחד, הנני שמח על "קופת החסכון" שלי, ומצד שני, זה מאבק עבורי.

מילותיו המלטפות של הרב אדלשטיין – חודרות מעל כל גדר של מיגזר מצומצם, בהיותן כה אמיתיות

אבל מצד שני יש כאן הרגשה של שליחות. הרגשה, שעם היות ואני מתקדם בקצב שלי, הרי יש כאן תוכנית חיסכון, ופרוטה לפרוטה מצטברת. כל ביאור של תוספות בודד עבורי הוא אוצר. הרי אפילו שאולי קצב הלימוד רחוק מהידע העצום שהיה לגדולי ישראל, לא זה מה שמצפים ממני. תלמד, תהיה מרוצה, ותמשיך להיות חדור מטרדה.

זכיתי להרחיב גם על שיטת ר' שמואל רוזובסקי האגדי

עניין נוסף שהובא בהקדמה, היא על דרך הלימוד הליטאית, שהרב אדלשטיין חניך שלה. אכן היתה לי שאיפה לכתוב על כך. ודווקא הסתייעתי מחוד החנית שהעמיד את הישיבות, הרב שמואל רוזובסקי. שהבאתי לא מעט מדבריו בעניין זה. ובכך סגרתי עוד חלום בכתיבת ההקדמות המעניינות על נושא לימוד התוספות. שלא יעלה על הדעת לכתוב על כל כך ריבוי נושאים, ולא להכניס בצורה מכובדת משיטת הלימוד הליטאית, שמהותה הינה סברה. וכפי שהרבי מחב"ד היה מייקר שיטה זו, עם היות ושיטתו היתה מבוססת בנוסף על דיוק.

(ואגב פעם שמעתי מידע חשוב ביותר, מידיד אישי, (במקורו) בצאנו, ועוד זכה להיות מורינו בגיל 16, ולאחר מכן למד בפונוביז', וכיום הוא חסיד חב"ד), כי אחת מבנותיו של הרב רוזובסקי ירדה מעט מהדרך ונסעה לארצות הברית, ומי שהצליחו בסופו של דבר להחזירה לתם, היה הרב קונין, שליח חב"ד בקליפורניה. שמאחר וניגש אליה באהבה, ומבלי שידע בת של מי היא, הצליח להחזירה למקורות. רק אהבה שהיא חוצה מיגורים - היא הפועלת בסופו של דבר).



שיטת הלימוד של הרב אדלשטיין ויחסו לתוספות

יקותיאל יהודה הלברשטאם. במידה מסויימת ניתן לראות אותם כשני הפכים. ולא שאני חלילה בא להשוות ביניהם, אלא אדרבא, אני בא להתבונן ביופי הייחודי שכל אחד מהם הראה. ואם באותיות החסידות יש את ההתבוננות של מלמעלה למטה או מלמטה למעלה, הרי ראייה כזו, וודאי לא באה לומר מה עדיף, אלא ששתי הדרכים הינן חשובות ומשלימות.

השאלה מה המוקד, המשימה או האדם

האדמו"ר מצאנו, נתן הספק למצטיינים. וכאשר פעם ביקשו לחלק בחינה בעל פה של מעל אלף דף גמרא עם רש"י ותוספות. וכשרצו חברי הכולל לחלק לשני חודשים, ממש

גדולי ישראל האמיתיים – הם מעל ההסתכלות הצרה של מיגזר, ויש ללמוד מהן לכולם

בדור האחרון, יותר מדי אנו שומעים על מחלוקות. זו הזדמנות שלי כחסיד חב"ד, להקדיש את ההקדמה הזאת, שנכתבת ביום פטירת הרב אדלשטיין. ובכך להראות, עד כמה דבריו הינם מעל לכל גרדי מחלוקת. הרב האמין באנשים, ואמר, מה שאתה אוהב, תלמד. רואים כי אהבת השני, היא היתה בראש מעייניו. זה לא אומרת שלא היתה לו מטרדה, ושהוא לא דבק בה. אדרבא, הוא לימד אותנו התמדה מהי.

דווקא נכשלת במבחן הקל ביותר של גמרא עם תוספות במפעל הש"ס, ולא נכנעת

בתור אחד, שמצד אחד התקשיתי ביותר בלימוד התוס', והנה אני נלחם, אז כשאני עובר על דבריו - יש לי הרבה מה לקחת. הבאתי בהשוואה את גישתו התובענית של האדמו"ר מצאנו, שסלל והתווה דרך למצטיינים. וגם הוא בהתמדה. אלא שגם הוא ירד וממצב של שבעים דף חודשיים של גמרא רש"י ותוס', הוא פתח דווקא לאלפי תלמידים שיכולים רק 30 או 20 דף. וכאן המקום להודות, כי לפני עשרות שנים, ניגשתי פעם אחת למבחן רק של עשרים דף, וממש נכשלת.

פרוטה לפרוטה מצטברת, כל יום לסיים תוספות – ההתמדה מביאה לתוצאה

אלא שהרצון יש לו כוחות. ואני מאמין במהפכה שקטה. ועם היות, שלדעת כמה וכמה אנשים, שהתקדמתי במהירות בהוצאת ספרים על התוס', הרי לעומת זאת, אני מסתכל ואומר, עד כמה אני ממש רחוק מהלימוד הראוי. ועם היות ותוך שנה סיימתי חמישה ספרי תוספתו מרובה על העיקר, הרי זה פחות מחמישים עמודים. אמר לי חבר, רק בגלל שכך אני מסתכל, הרי לכן אין לי שביעות רצון. ולכן אני מתמיד.

השוואה לאדמו"ר מצאנו, שהיה היפוכו

נולדתי בשבת האזינו שנאמר בה, זכור ימות עולם, בינו שנות דור ודור. ועל כן, נוהג אני להתבונן מה אני יכול לזכות ללמוד מגדולי ישראל האמיתיים, אשר כל אחד מהם באופן טבעי יש לו את הייחודיות שלו. עצם ההשוואה שקפצה לנגד עיניי, שהתחלתי לכתוב על הרב אדלשטיין ביום פטירתו י' סיון תשפ"ג, היא השוואה לאחד שבעיניי הוא ענק שבענקים. ודווקא לראות את מעלת הרב אדלשטיין מהניגוד.

באשר, ישנם רבים וטובים בעם ישראל, אשר כל אחד יצר שיטת לימוד, ודרך על מנת להפיץ זאת ברבים. אחת ההקדמות החשובות, הינה על דרך לימודו של האדמו"ר מצאנו-קלוזנבורג, בעל השפע חיים, ומייסד מפעל הש"ס, הרב

הפשוטות, באמת ראוי שילמד באופן המתאים לפי טבעו. והנה במסכת בבא קמא אין משנה ברורה, אבל יש גם שולחן ערוך חושן משפט, כמו באורח חיים, ויש סמ"ע שמפרש ומוסיף בקיצור כמו משנה ברורה ממש, ואם כן הוא יכול ללמוד גם בבא קמא בדרך הלימוד שנהנה ממנה, וילמד גפ"ת עם שולחן ערוך וסמ"ע, וכן ילמד באותה צורה את שאר הראשונים. ושאל אותי: 'אם כן, לשם מה באתי לפוניבו', והרי גם בחוץ לארץ אפשר ללמוד ככה?', ואמרתני לו: 'נכון, אתה יכול לחזור לחוץ לארץ', ובאמת מן השמים סייעוהו, שיבוא לכאן לשמוע את דרך הלימוד המתאימה לו.

הניגודיות האדירה מראש הישיבה המקובע, והמזל שרק מי שלומד באופן שליבו חפץ - יגיע

ואכן, בסוף הזמן חזר לחוץ לארץ, ונכנס ללמוד בישיבה חשובה שם, שראשי הישיבה היו למדנים גדולים מאוד, וגם לימדו את התלמידים בהעמקה גדולה כמו שהיו רגילים ללמוד בעצמם, והוא למד כפי מה שנהנה מעצמו, ולא התחשב בהשפעת החברה שלמדו בצורה אחרת, ובתחילה היו כאלה שלעגו לו, ואמרו שכך לא יהיה למדן, אבל במשך הזמן התקדם ורכש הרבה ידיעות באופן כזה, עד שנעשה כמו "משיב" בישיבה, שכולם היו ניגשים אליו לשאול והוא ענה והשיב להם, מפני שהוא למד וידע בבהירות את כל המסכת, גמרא רש"י ותוספות, רא"ש, רי"ף, נימוקי יוסף, הכל בפשטות כמו טור ובית יוסף.

יש לראות עד כמה דרך זו מועילה לטווח רחוק

ולאחר תקופה שמעתי מאביו, כי באותו החורף שנכנס לישיבה בחוץ לארץ, למדו שם מסכת בבא בתרא, וסיים את כל המסכת, וניגש לאחד מראשי הישיבות וביקש להיבחן על כל המסכת, אבל ראש הישיבה סירב ואמר שלא יתכן שבחור צעיר כל כך יידע כל בבא בתרא, והוא לא התיימש אלא הלך לראש ישיבה אחר, ונבחן אצלו על כל מסכת בבא בתרא מתחילתה ועד סופה, וראש הישיבה התפעל מאוד מידיעותיו, וחזר לראש הישיבה הראשון שסירב לבוחנו, ואמר לו כי הבחור הזה יודע ברור את סוף המסכת כפי שאנו יודעים את תחילתה.

וכך המשיך ללמוד, באופן המתאים לפי טבעו, וזכה להיות בעל סברא והבנה ישרה, עד שנעשה ראש כולל להוראה, והעמיד תלמידים, ונתמנה גם לרב קהילה, כל זה מפני שלמד מה שליבו חפץ!

נראה לי, כי העצה שנתן לו היא הפוכה ממהות הלימוד בישיבת פוניבז'

אם ננתח את הסיפור, שהופץ בשיחה השבועית של הרב אדלשטיין כסלו תשע"ב. הרי הרב אדלשטיין לא ויתר לו על לימוד בנוי ומסודר. אלא רק נתן לו הכוונה. אחת הצרות שקיימת אפילו באותה ישיבה שהוא היה בה ראש ישיבה, ששיטת הלימוד הינה ממש הפוכה. וכאן מגיעה הגדלות האמיתית לדעתי. אין אני מיישר אותך, ומכריח אותך לקבל את הדרך. אלא חשוב לי למצוא מה לך יהיה טוב ונכון. ומאחר וזה לא היה אירוע חד פעמי, אלא הוא מפרסם זאת ברבים - הרי הוא מכון את האחרים להפסיק להסתכל מה כולם אומרים. לשמוע כל מיני אמיתות, שהינן שקר, וכי

רתח. וכמישהו שלח לו מכתב, שתמציתו היתה, וכפי שאותו אדם סיפר לי אישית. הנה אנו לא הולכים לכל מיני שמחות, ורק לומדים, ענה להם, במכתב שהתפרסם באחד מששת מכתבי התורה שלו, זו הדרך ואין בילתה, רק כך נהיים גדולים. הרי זו ראייה, בבחינת חזון, כך אני יודע. וכמו שמישהו מלמעלה אומר - ואין להתווכח עימו. זה אדם עם מעוף, שהוא רואה את העניין, ועליו ילחם, ולא סתם - הוא אכן הצליח. ולא בכדי סיון תשפ"ג זה המבחן 500 של מפעל הש"ס, מלפני ארבעים שנה. בסיפורים הבאים, נראה את הרכות המדהימה של הרב אדלשטיין. עד כמה הצלחת השני היתה כה חשובה לו.

התייחסות מרכזית אל הלומד כבסיס לשיטת הלימוד

מיד לאחר פטירתו, שלחתי לידיד אישי חשוב, ליטאי, המצוי בתפקיד חשוב בתקשורת את ההגדרה הבאה. "ברוך דיין האמת. אדם מוערך ביותר. לא רק סמל של תורה, אלא סמל של רגישות ויחסי אדם לחבירו." ואין פלא שהתגובה היתה מילה אחת "לגמרי". הרב אדלשטיין עם היות וחצה את גבול המאה שנים, היה מתייחס לתלמידיו הצעירים בכבוד, ומה שהיה מרכזי שיטתו היה דווקא השני.

סיפור שסיפור הרב עצמו - המטרה הינה לא שתתיישד כמיטת סדום אל שיטתנו, אלא העיקר מה טוב לך

הגיע אלי אברך ואמר שקשה לו ללמוד, ואינו מרגיש טעם בלימודו, וניסיתי לחקור ולדרוש מה הסיבה לזה. שאלתי אם יש איזה לימוד שהוא כן נהנה ממנו, ובתחילה השיב שבכל הסדרים קשה לו, ואינו נהנה משום לימוד, אבל אחר כך נזכר שיש סדר אחד בשישי ושבת, שהוא לומד טור עם בית יוסף והלימוד הזה מעניין ומושך אותו.

ואמרתני לו, כי מסתבר שהסיבה שהוא נהנה מזה יותר משאר הסדרים, זהו מפני שכשלומד טור עם בית יוסף הוא לומד בעיקר את הידיעות הפשוטות, ואינו מתעכב הרבה זמן על חילוקים וסברות, וכיון שהוא נהנה מזה, סימן שבטבעו הוא אוהב יותר ללמוד ידיעות פשוטות. ואם כן העצה עבורו היא, שגם במשך השבוע ילמד בדרך זו המושכת אותו, ואין הכוונה שילמד כל הזמן טור ובית יוסף, אבל כשלומד את הגמרא והראשונים ילמד גם כן באותו האופן ויתעכב בעיקר על הבנת פשוטות הדברים, ואז ייהנה מלימודו וירגיש טעם בזה.

כשמספרים סיפור לשני - מראים כי זה דבר שניתן ליישם בדרגתו שלו

וסיפרתי לו מעשה שהיה לפני רבות בשנים (זה למעלה מארבעים שנה), בתלמיד מחוץ לארץ שהגיע ללמוד בפוניבז', וכשנכנס לישיבה בחודש אלול למדו 'פרק מרובה', וניגש אלי כעבור כמה ימים ואמר שאינו נהנה מהשיעורים, ואמנם היה מבין את מה שאומרים בשיעור, אבל לא הרגיש שום טעם בזה, ושאלתי אותו מאיזה לימוד הוא כן נהנה, והשיב ואמר שהוא נהנה מלימוד משנה ברורה, ששם יש ידיעות פשוטות.

ההכוונה האישית, לרדת ולראות מה טוב לשני - היא העיקר, אף שיעזוב את הישיבה

ואמרתני, שאם הוא נהנה בטבעו רק מלימוד הידיעות

לתלמיד צריך שזו תהיה גמרא שלמדתי היום) נלמד אפוא את הגמרא' וכך עמד וסידר את הגמרא במשך כעשרים וחמש דקות, כשהכל ערוך בפיו מכבר, אלא שחזר על הדברים, ה'הווא אמינא' של הגמרא ומסקנתה לפי שיטת רש"י, ביאור הקושיא, במה חלוק התוספות על רש"י, באיזה פרט מסכים אתו, ובאיזה פרט אינו מסכים אתו וכו'. אחרי עשרים וחמש דקות של לימוד יסודי של הגמרא, פנה אלי ושאל: 'ומה אתה שואל?' אינני זוכר אם עדיין היתה לי איזו שהיא שאלה .. אך היתה זו ראייה מוחשית איך עלינו לגשת ללימוד סוגיא, איך לומדים דף גמרא, איך כל מילה טעונה התבוננות וליבון.

מה שלימד את תלמידי ללכת צעד אחר צעד, הוא הקניית הביטחון שלבטה, יש דרך לקבל בהירות

בישיבת פונוביז' אמר את הדברים הבאים: ונראה לי, כי לא רק שהנחה אותם איך ללמוד, אלא הראה שאין להם מה לדאוג, כי מאחר וקיימת דרך סלולה ופשוטה, שכל אחד יכול כך לצעוד - הרי זה עצמו משחרר את התלמיד מהפחד, שהדבר מעבר לכוחותיו.

הנה יש עיצה בדוקה ומנוסה לקבל בהירות במה שלומדים, להתחיל ללמוד בפעם הראשונה רק גמרא עם פירוש רש"י, ולהתקדם כמה שאפשר במהלך הסוגיא, בלי להתעכב כבר בתחילה בעומק הבנת העניינים, ואם יש פרטים שאינם מבוארים כל צרכם, עדיף להשאיר אותם לחזרה, ולמחרת כשלומדים את הסוגיא בפעם השנייה, חוזרים שוב על מה שלמדו אתמול, ואז כבר מבינים הרבה דברים שלא היו ברורים בפעם הראשונה, ולאחר שמקבלים בהירות בגמרא עם רש"י, אז לומדים גם את התוספות, וחוזרים על זה הרבה פעמים.

והטעם בזה כי כשלומדים סוגיא שיש בה הרבה פרטים וחשבונות, לא שייך לקלוט ולהבין בבת אחת את כל הפרטים, וכאשר מתחילים ללמוד מבינים רק חלק מן הדברים, עד שהמוח מתעייף, וכבר אינו יכול לקלוט עוד פרטים באותו יום, ולמחרת כשחוזרים על העניין מתחילים ללמוד שוב, ואז חלק מהפרטים כבר ידועים, ומבינים בנקל את שאר הפרטים, ויש סוגיות קשות שגם בפעם השנייה לא קולטים את הכל, וצריכים לחזור פעם שלישית כדי להבין את שאר הפרטים

והגה"צ רבי בן ציון במברגר זצ"ל אמר לי, שכן ידוע בכל החכמות שבעולם, מי שצריך ללמוד איזה מקצוע או דברים שיש בהם חשבונות וידיעות, לא שייך שיקלוט בבת אחת את כל הפרטים, אלא בתחילה צריך לעבור על העניין בצורה קלה, ולמחרת כשכבר יודע חלק מן הפרטים, חוזר ומבין את שאר פרטי העניין.

וכך היא המציאות שיש דברים שמובנים רק לאחר כמה חזרות, ואפילו בלימוד פשוט של משניות עם הברטנורא, לפעמים לא מבינים הכל בפעם הראשונה, וצריכים לחזור כמה פעמים כדי להבין את כל החשבונות בהירות, ומרן הרב מפונוביז' זצ"ל אמר פעם בפתחת הזמן כי ארבעת הפעמים הראשונות של הלימוד, אינם בגדר חזרה אלא הבנה, מפני שהחזרות האלו מוסיפות לעצם הבנת העניין.

וראיתי שהובא ממרן הגאון רבי אלחנן וטרמן זצ"ל, שהיה לומד בתחילה את הגמרא עם רש"י כמה פעמים, ורק לאחר

תלמיד כה צעיר יכיר את המסכת הארוכה ביותר קרוב למאתיים דף?

כל ישיבת פונוביז' החלה מכך שהיה משיבת תלמידיה הראשונים, בשיעור של ר' שמואל

המקור הבא הוא מתוך הספר המופלא על הגאון האדיר שהקים עולה של תורה. "ראש הישיבה - מרן הגאון רבי שמואל רוזובסקי זצ"ל". אמנם, ישיבת פונוביז' נפתחה שהאחים אדלשטיין הגיעו לקבוצה הראשונה, והיה זה רק בגלל שהרב שמואל רוזובסקי הבטיח להם לתת כל יום "א לומדישער בלאט גמרא". כלומר שיעור על דף גמרא עם לימוד ראוי. והם עצמם מספרים כיצד למד איתם כל מילה בגמרא וכל תוספות. (משמו של אחיו הרב יעקב אדלשטיין). וכך למדו מעל מאה דף בשנה הראשונה. זו היא הזדמנות יקרה, במסגרת ההקדמות, להביא מתוך הספר על תולדות ר' שמואל, ריבוי קטעים מרתקים, הקשורים ללימוד התוס'.

מספר תלמיד, שהיה עד ראייה להנהגתו לפני הזמן להכין את כל המסכת כולה. וכך הקשיב לשיעור של שעתים רצופות בהם הוא לומד בקול רם דף אחר דף, גמרא, רש"י, תוספות, מסכם את הדברים וממשיך, ואמר שזה היה עונג עילאי.

ר' שמואל ציטט לתלמידיו מרבו הרב שמעון שקאפ, לקראת סוף זמן החורף. "מדוע הספיקו בישיבה רק שבעים דף? האם כך אפשר לגדול?"

יש להביא כמה פנינים שקיבל מהרב שמואל רוזובסקי ביחס לבעלי התוס', ודרך הלימוד

ר' שמואל אמר "לא רק שלימוד בבקיאות אינו גורם שיתרגלו ללימוד שלא בעיון, אלא אדרבא, עיקר תלמידי חכמים נעשים מלימוד הרבה גמרא רש"י ותוספות." ואמר כי הלהיטות היתירה לומר "חבורות" מוקדם מדי מעקם את הראש. ההכנה של התלמידים צריכה להיות בגמרא רש"י ותוספות, אבל בראשונים - לא צריך להכין.

"כשלומדים תוספות אין ל'קפוץ' מיד בקושיות וחיידושים, אלא צריך ללמוד קודם ביסודיות את דברי התוספות עם המהרש"ל, מהרש"א ומהר"ם. סדר הלימוד בבקיאות הוא בכל שבוע שני דפים גמרא, רש"י תוספות, עם רא"ש ור"ן, שבהם יש את עיקר הסוגיא, וכן ללמוד קצת את דברי הרמב"ם על הסוגיא. אם לא מבינים - זה לא נקרא בכלל לימוד.

אחד מסיפורים שהתפרסמו, הינו כיצד רבי שמואל ידע את התוספות מילה במילה. וכשאחד התלמידים שבא להתנצל ואמר, כי למד "רק" גמרא רש"י ותוספות, הגיב גמרא רש"י ותוספות - זה הרבה מאוד, והבליט באמירת המילה תוספות, עד כמה היו לו הרגשי חיבה ללימוד התוס'.

דווקא הלימוד האיטי הברוד והמסודר - הוא המפתח לדייק בכל פרט, ובפרט בתוספות

סיפור מתלמיד שניגש אליו. הוא פנה אלי ואמר - עדיין לא למדתי את הגמרא הזאת (אף שכל עניני 'נשים נזיקין' היו שגורים בפיו בצורה מסודרת דבר דבור על אופניו, אבל כוונתו היתה לומר היום עדיין לא למדתי את הסוגיא וכדי לענות

יהיה ביחידות, לא ברבים! תלמיד שצריך חיזוק מיוחד צריכים לדבר איתו ביחידות, שזה כדאי לו, ולטובתו.

הקשר של הרב אדלשטיין למלמדים שלו - חסידי חב"ד

הרב אדלשטיין זצ"ל שריד לדור דעה, קנה תורה בילדותו ממלמדים חסידי חב"ד, שמסרו את נפשם מאחורי מסך הברזל, ובהם הרב זלמן לייב אסטולין זצ"ל, והרב מרדכי אליהו שניאור זצ"ל. השניים למדו את הרב אדלשטיין ואת אחיו בסתר. הוא התייחס אליו כרבותיו, חלק להם כבוד, ושמר עימם שנים על קשר. אף היה סיפור, שבישיבת פונוביז' ביזו את חלוקת ליקוטי שיחות לרבי מליובאוויטש, ובהתערבות מורו, הרב אדלשטיין מנע זאת. ואמר, שאינם נדרשים ללמוד זאת. אך שלא יקרעו ושלא ימנעו את הפצת הדברים למי שרוצה ללמוד. ושוב הדגש שאני רוצה בהבאת הסיפור, היא הרגישות, להעביר עניין כה רגיש, בצורה כה אנושית.

פנינים ששמעתי באופן אישי מתלמידיו, ידידים שלי, על מה שכתבתי

במהלך החודש, יצא לי לדבר עם שני תלמידי הרב גרשון, בישיבת פונוביז' המעטירה, שהם ידידים קרובים אליי, אשר ממש התפעלו, עד כמה דייקתי לקלוע ולתאר את מעלת הרב אדלשטיין. לאחד אמרתי, אני חושב כי מעלתו אינה החריפות, אלא ה"ישרות" לבאר גם את המהלכים המורכבים בפשטות. והוא סיפר לי, כי הוא אכן בצעירותו היה חריף ביותר, ואכן היה מקשה רבות בשיעור על הרב, שלא בדיוק היה בקו הזה. ולעומת זאת, הוא עצמו היה נהנה לראות, כיצד הרב מבאר תמיד בדרך של ישרות.

השני, תאר לי כיצד הרב אדלשטיין היה עשרות שנים בעל תוקע, ורק מעצם זה שהיה עושה זאת בפשטות, היה הרבה מה ללמוד. הרב אכן הראה בו זמנית שני קווים, מצד אחד, תלמד דווקא מה שאתה אוהב, כי כשהולכים בדווקא - זה לא עוזר דבר. וכאן היתה מעלתו שלא נכנס בכח בתלמידיו מפאת מעמדו הרם. אך מצד שני - נדרשה הרצינות, ולא לבטל רגע אחד. ודווקא מאחר ואל הלך בדרך של כפייה על אופן הלימוד, היה יכול לדרוש, מתוך הדוגמא האישית שלו, את התביעה של מיצוי עצמך בלימוד.

שלמד את כל הענין, וחזר עליו כמה פעמים, אז היה לומד גם את התוספות, והעיד על עצמו כי היו מסכתות שלא היה יכול ללמוד בצורה כזו, ולמד את התוספות מיד בתחילה, ושם לב לאחר שנים רבות שנשאר אצלו הבל, שאותן המסכתות שלמד בתחילה רק עם פירוש רש"י, נקלטו בשכלו יותר, והוא זוכר אותן בהירות יותר משאר המסכתות.

ופעם עשיתי כן בעצמי, שלמדתי פרק "איזהו נשך" בחברותא, ובפעם הראשונה והשנייה למדנו רק גמרא עם רש"י עד סוף הסוגיא, ואחר כך חזרנו פעם שלישית ורביעית עם תוספות, וקיבלנו בהירות גדולה מאוד, שכל פרק איזהו נשך היה ברור כמונח בקופסא.

ובחזרה הרביעית, שכבר יש בהירות בסוגיא, אפשר ללמוד גם באחד מספרי הראשונים, וכגון פסקי הרא"ש שהוא חזרה קלה על עיקרי הגמרא עם רש"י ותוספות, ובנימוקי יוסף יש גם תוספת דברים ומביא מעוד ראשונים, וכן בחידושי הריטב"א והר"ן על הרי"ף.

* * *

בזמן שלומדים את הגמרא עם פירוש רש"י, ומעיינים ברש"י כיצד לפרש את הגמרא, נכון לראות את רש"י בצמוד לכל משפט בגמרא, ולא ללמוד קודם כל הדף ואחר כך פירוש רש"י, ושמעתי מאחד שהמשיל ענין זה לאדם שאוכל לחם עם חמאה, וכי יאכל קודם את כל הלחם ואחר כך את החמאה, לא כן, אלא מורחים את החמאה על הלחם, ואוכלים את שניהם ביחד, כך גם כשלומדים גמרא עם פירוש רש"י, מן הראוי לעיין בדברי רש"י על כל קטע בגמרא, לראות שלא נפלה טעות בהבנת הפשט, ולא להמתין עם דברי רש"י עד לסוף הסוגיא.

הדגש שהכניס כל העת היא עידוד ובפרט למי שמרגיש שיש כאן מחסום מעבר למוחותיו

"העיקר לתת עידוד. לא בצורה של תוכחה, אלא רק עידוד, שאפשר, שאפשר, שאפשר. ולפעמים יש תלמיד שצריכים לדבר איתו ביחידות ולומר לו שזה כדאי לך, ובכך תקבל שם טוב, כי השם הטוב יהיה לפי ההנהגה שלך, אבל צריכים שזה



תוספתו מרובה על העיקר – חזקת הבתים ב'

ונפקא מינה בזה:

[דף לח עמוד א]

א. אם יבש האילן, יטע אחר במקומו.

ב. אין בעל הקרקע יכול לחפור תחת אילנו של זה ואפילו בעומק אלף אמה, כי הקרקע שתחת האילן קנויה לבעל האילן.

והטעם הוא: כי הואיל ובהכרח קנה זכות בקרקע שיתקיים אילנו שם, אם כן הקרקע היא שלו.

רבא דוחה את שיטת נהרדעי, שאפילו ירק שנהוג למוכרו כשהוא גדל בקרקע – אף שיעברו ג' שנים בהם יחזיק – לא יקבל את הקרקע, אלא שייצרך לחזקתו טענה ברורה, שאכן מכר לו את הירק בצורה מיוחדת, יחד עם הקרקע ומאחר התוס' ישתמשו בדחייתו של רבא, כסיוע לדבריהם, ראוי להביאו, לפני שניכנס לביאור גוף התוספות.

מתקיף לה רבא:

והלוא היות ושנינו שהמוכר אילן בודד לחבירו לא קנה קרקע, אם כן משמע שלא קנה קרקע כלל; ודקשיא לך: כיון דלהתקיים בקרקע זו קנה את האילן, נמצא שקנה יניקת קרקע גם ליטע אחר במקומו של זה - לימא ליה בעל הקרקע לבעל האילן:

"כורכמא דרישקא [מין ירק הוא, שדרך למוכרו בקרקע, וכשנגמר הפרי, נוטלו הלוקח] זביני לך, עקור כורכמא דרישקא וזיל, [לא מכרתי לך את האילן אלא כמו שמוכרים כורכמא דרישקא, ומשיבש אילנך עקור אותו, שאהו ולך] ?!"

אלא אמר רבא: לא קנה תחת האילן אלא בבא מחמת טענה, כשטוען למוכר בפירוש "מכרת לי את האילן ואת הקרקע שתחתיו ליטע אחר במקומו, ואכלתיה שני חזקה, ולא נזהרתי בשטרי יותר משלש שנים".

תמצית מהלך התוס' – הבאת הקונטרס, שאלה לר"י ולרשב"א, ואין כל אחד מעמיד את דברי נהרדעי

התוס' מביאים את פירוש הפשט של שיטת נהרדעי, בשיטת הקונטרס, שבמכירת דקל הוא זוכה בקרקע, לעניין שאם ימות הדקל יוכל לטעת אחר באותו המקום. ואנו רואים שני מהלכים, של ר"י ורשב"א החולקים, ומבארים כל אחד בדרכו.

ר"י מצמצם את משמעות הגמרא כאן לעניין קניית הקרקע של הדקל, שלא ניתן לפרש כדבריו, מאחר וזה סותר גמרא מפורשת, ולכן הוא יוצר משמעות חדשה בהבנת דברי נהרדעי, שהכוונה אינה על הזמן העתידי, לאחר שימות, כי אם רק בשעה שקיים הדקל, הרי לא יוכל המוכר לחפור מתחתיו.

ועל קושיית הרשב"א שדנה לגבי פדיון, שהיא לפי שו"י האילן, בניגוד לאופן החישוב בשעה שפודים מצד קרקע, הוא מסתמך על כך, שממילא דברי נהרדעי נדחו, בהתקפתו של רבא, שאפילו אם מחזיק למעלה מג' שנים - לא יוכל לקבל את הזכות ליטע אחר במקומו.

קני ליה משיפוליה ועד תהומא -

פירש הקונטרס,

שאם מת - יטע אחר במקומו.

וקשיא לר"י,

דבהדיא קתני בהמוכר את הספינה (לקמן דף פא.),

גבי קנה ב' אילנות,

דאם מתו - אין לו קרקע.

ונראה לר"י,

דלא קני מקום האילן,

אלא לענין - שלא יוכל זה לחפור חלל תחתיו,

דקני ליה עד תהומא,

ואכתי קשיא לרשב"א,

מהא דתניא בהמוכר את הבית (לקמן דף עב.),

כשהקדיש ג' אילנות בזה אחר זה,

פודה את האילנות **בשווייהן,**

ואם היה מקום האילן **קדוש כלל,**

היה לו לפדות לפי חשבון,

בית זרע חומר שעורים בחמשים שקלים כסף,

דכן הוא הדין,

כשמקדיש אפילו משהו קרקע עם האילן.

ואומר ר"י,

דבלאו הכי דחי רבא,

מילתייהו דנהרדעי שפיר.

ולרשב"א נראה,

דהתם - כמ"ד **בעין רעה מוכר,**

לפיכך אין קדוש אפילו מקום האילן,

אבל - נהרדעי סברי,

מוכר - בעין יפה הוא מוכר.

שיטת נהרדעי – בקניית דקל בודד – הוא קונה את הקרקע תחת האילן עד התהום

מביאה הגמרא בעמוד הקודם (לו, ב) אמרי נהרדעי: האי מאן דזבין דקלא לחבריה [המוכר לחבירו דקל יחידי], אף שאין לו זכות בקרקע כמי שמוכר שלש אילנות, שיש לו תחתיהן וביניהן כמלא אורה וסלו, מכל מקום קני ליה לקרקע שמתחת האילן משפוליה עד תהומא, [משולי האילן היינו תחתיתו ועד עומק הקרקע בתהום].

כמה שיכול להתקיים.

מהלך הגמרא לגבי דוגמא מהירק כרכום דרישקא - שאינו מוזכר את הקרקע, אלא רק את זכות הגידול

הגמרא הביאה את דעת נהרדעי: "אמרי נהרדעי: האי מאן דזבין דקלא לחבריה - קני ליה משפוליה עד תהומא." אלא שרבא מקשה על דבריהם. "מתקיף לה רבא, ולימא ליה: כורכמא דרישקא זביני לך, עקור כורכמא דרישקא וזיל!" כלומר, מה שנתתי לך הוא רק את הקרקע לא בתור קרקע, אלא לאפשר את הגידול. וכשיסתיים הגידול, וכשייבש הצמח - הינך מוזמן להתפנות.

וביאר רבא, מאחר והוא כבר מגדל צמח זה לפחות שנות חזקה, כיצד הקונה יכול להתגונן? ועונה: "אלא אמר רבא: בבא מחמת טענה." רק אם הקונה אומר לכתחילה מכרת לי הן את הצמח והן את הקרקע, והייתי מעל שלוש שנים ואבד שטרי - הנני זו הגנה.

אלא שכעת השאלה מתהפכת, וכיצד הקונה יתגונן, מאחר ולקונה קיימת כזאת הגנה. ועל כך אומרים, שהיה לו למחות במהלך הג' שנים, שהמכירה היתה רק לצמח ולא לקרקע: "אמר ליה מר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי: ואי כורכמא דרישקא זבין ליה, מאי ה"ל למעבד? איבעי ליה למחויי."

כל דוגמא איננה מקרית, אלא יש באותה דוגמא משל לדיבוי עניינים

[שיטת הגמרא היא ללמוד את הכללים דרך הדוגמאות הפרטיות. אלא שהתוס' מחדדים זאת, שלכל דוגמא יש כמה מעלות, מדוע בחרו דווקא בדוגמא זו. ומילות המפתח הינן "לכך נקט .. שמתקיים בקרקע .. דהיינו שני חזקה, ודרך להשהותו."]

תכונות צמח זה, מאפשרות לרבא לחדד את הצדדים ההלכתיים בסוגיא, על שנות חזקה, והאם נמכר רק הצמח לזמן הגידול, או לצרף אליו גם את הקרקע

שהרי מקודם דובר על דקל, וכעת לא בכדי בחר רבא בצמח שהוא ירק הנקרא כרכומא דרישקא. בניגוד אפילו לאילן, שכל המטרה הוא לפירותיו שהן כל שנה. הרי צמח זה, יש בו צירוף של תכונות ייחודיות, זמן גידולו הוא לפחות ג' שנים. והרגילות של האנשים הוא להשאירו בקרקע, כל זמן שמתקיים. והעומד מהצד, ולא יודע כי המכירה היתה רק לצמח, יכול לטעות ולסבור, כי הנה הקונה מחזיק בכל הקרקע כבר ג' שנים.

אלא כדי שיהא באספמיא -

דעד שם - יש מהלך שנה,

ויותר מכאן - אין דרך להרחיק יותר מקרקעו,

ואם הרחיק יותר - לא פלוג.

המשנה מדגימה כיצד מתבצעת החזקה והמחאה של אדם שכעת מתגורר בחו"ל הרחוקה

המשנה מביאה את דעת רבי יהודה, מה טעם נזקקו לשלוש שנות חזקה. "אמר רבי יהודה: לא אמרו שלש שנים, אלא כדי שיהא באספמיא ויחזיק שנה, וילכו ויודיעוהו שנה, ויבא לשנה אחרת."

והרשב"א דוחה בחילוק, ביחס לסוגיה האם המוכר - מוכר בעין יפה אם לאו. ואז הוא מצמצם את דברי נהרדעי, שרק מאחר ולשיטתם בעין יפה הוא מוכר, ולכן הוא זוכה גם בקרקע.

ונראה את הכלים הלמדניים שהשתמשו בעלי התוס', ונערוך מיפוי כל המהלך

[שלב הסתירה "פירש הקונטרס .. וקשיא לר", דבהדיא קתני". ובתירוץ הוא ההעמדה, המצמצמת את הדברים, ונותנת להם משמעות מחודשת "ונראה לר"י דלא קני .. אלא לעניין". וקושיית הרשב"א "ואכתי קשיא מהא תניא .. כשהקדיש פודה בשווין. ואם היה מקום קדוש .. היה לו לפדות לפי חשבון". ואז לאחר קושיה זו, חוזרים לר"י "דבלאו הכי דחי רבא מילתייהו .. שפיר". והרשב"א מתרץ זאת בחילוק לגבי הסתכלות במחלוקת אחרת. "דהתם - כמאן דאמר .. לפיכך .. אפילו מקום." אבל נהרדעי סבירי.]

משנה מפורשת לדעת חכמים, מי הקונה ב' אילנות לא רק שאין לו קרקע, אלא שאם מתו לא יוכל לטעות, ולכן גם אינו קורא מקרא ביכורים, שאין זו אדמתך אשר תביא מארצך

ולאחר שיש את מפת מהלך התוס', נשאר לנו להביא את תמצית הסוגיות, ולראות עד כמה שונה הדבר כאשר רואים ממש את המקור. הקושיא הראשונה של ר"י בנויה על משנה מפורשת, השנויה במחלוקת. חכמים אומרים מפורשות הקונה שני אילנות בתוך שדה חבירו - הרי זה לא קנה קרקע, רבי מאיר אומר: קנה קרקע. וממשיכה המשנה ומבארת שיטת חכמים ואם מתו - אין לו קרקע. והגמרא פתחה, שממחלוקת זאת יש גם מחלוקת במסכת ביכורים, הנובעת מאותו השורש. "תנן התם: הקונה שני אילנות בתוך של חבירו - מביא ואינו קורא, ר"מ אומר: מביא וקורא." שהרי בפסוק נדרש לומר "וְעָתָה הִנֵּה הִבְאֵתִי אֶת־רְאשֵׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר־נָתַתָּה לִּי ה' (כי תבוא כו, י).

לפי אופן הפדייה - נוכל לדעת האם הוא קיבל גם קרקע

לגבי אופן הפדייה מובאים שלושה מצבים: הקדשת קרקע עם האילנות, ללא הקדשת קרקע, והמקרה בו הקדיש אחד אחר השני ג' אילנות. "והא תניא: הקדיש שלשה אילנות ממטע עשרה לבית סאה - הרי הקדיש את הקרקע ואת האילנות שביניהם, לפיכך כשהוא פודה - פודה בית זרע חומר שעורים בחמשים שקל כסף; פחות מכאן או יותר על כן, או שהקדישן בזה אחר זה - הרי זה לא הקדיש לא הקרקע ולא את האילנות שביניהם, לפיכך כשהוא פודה - פודה את האילנות בשווייהן." וההוכחה, שכל מקום שיש בו קרקע - אפילו היה זה אחר זה - והגיע לשלוש אילנות - הרי זה אינו נחשב.

ואי כורכמא דרישקא -

לכן נקט כורכמא דרישקא,

שמתקיים בקרקע ג' שנים,

דהיינו שני חזקה,

ודרך להשהותו בקרקע,

מאחר ובעל הקרקע מוחה אף שלא בפני המחזיק - יש להבין את הכלל של מחאה שאינו בפניו שנאמר, שמצד אחד משמע, כי הוא מועיל, ובו זמנית נשמע שאינו מועיל

המשנה מביאה את דעתו של תנא קמא: "שלוש ארצות לחזקה: יהודה, ועבר הירדן, והגליל. היה ביהודה והחזיק בגליל, בגליל והחזיק ביהודה - אינה חזקה עד שיהא עמו במדינה." ומבאר הגמרא מדוע החזקה לא יכולה להתקיים, כאשר בעל הקרקע נמצא במקום אחר, לדוגמת יהודה והקרקע הינה במקום אחר, כדוגמת הגליל.

ומיד חוקרת הגמרא להבין את עומק טעמו של תנא קמא. ועל כך היא דנה בעניין המחאה. "מאי קסבר תנא קמא? אי קסבר: מחאה שלא בפניו - הויא מחאה, אפילו יהודה וגליל - נמי! אי קסבר: מחאה שלא בפניו לא הויא מחאה, אפילו יהודה ויהודה - נמי לא!"

החקירה היא על היסוד שבעל הקרקע מוחה על גזילת הקרקע שלו. ואם הוא יכול למחוא במקום אחר, ואעפ"כ המחאה שלא היתה בפני המחזיק תישמע, לא מובנת המשנה. אם הכלל עובד טוב, והמחאה תועיל - אז מדוע עצרת אותי רק שהם באותה הארץ, ואם המחאה שלא בפניו אינה עובדת כלל - הרי אפילו שהם באותה ארץ, לדוגמה יהודה, אך לא באותן ערים - גם כאן היה צריך שלא להועיל. (ומאחר ואנו רק בשלב שאלת הגמרא, לא נציג מה ענתה הגמרא).

התוס' שואלים בתימהון, שהרי עד עתה דנים על חזקה, ומהיכן ציץ המושג החדש של מחאה

התוס' נעמדים על שלב שאלת הגמרא. באשר המשנה דנה על נושא החזקה, בעוד שחקירת הגמרא דנה על נושא המחאה. ולכאורה לפי זה, היה לגמרא להמשיך ולהשתמש באותו הלשון של חזקה שלא בפניו, ומה טעם נקט כאן מחאה שלא בפניו. ובעצם זה שהתרחש כאן שינוי לשוני "דבכל דוכתי נקט .. ואמאי לא נקט" - הרי זה מעורר שאלת תימה. כמעט על הרעיון שזה טוענו בחיטין וזה עונה לו בשעורין. ומעצם הצגת השאלה, ואכן שהשאלה כה זועקת, אכן מגיעה גם התשובה.

יש לצלול ולהבין, כיצד המידע שמישהו בקרקעו או שהוא מיחה - זורם ומגיע לאוזני השני, ויש חילוק מהותי אצל שניהם, וזה היסוד לשינוי הלשון, מחזקה למחאה

כאן התוס' מבהירים לנו, כי אין זה סתם משחק מילים של חזקה או מחאה, אלא עלינו לצלול ולהבין את עומק הגדר שהוא הקול. הקול הוא בעצם העברת המידע. אדם המצוי בגליל, והשאיר את קרקעו ביהודה, והנה מישהו מגיע ומשתלט לו עליה, ואוכל את פירותיו, ומחזיק בה לא כדרך הגנבים, אלא כדרך הבעלים. וכל גדר חזקת השלוש שנים בנויה על העברת מידע לשני הכיוונים. הן שיספרו לבעל הקרקע על כך שמישהו פלש לשטחו. והן כעת בשעה שהוא מוחה, ושלא בפניו, יעבירו את המידע על כך, למחזיק הקרקע, שאם הוא טוען כי אכן קנה את הקרקע, שעליו להיזהר בשטרו.

וכאן מחדשים לנו התוס', שיש חילוק משמעותי בין שני העברות מידע אלו. כי בעל הקרקע כל הזמן על הדופק,

מבארים התוס' כי המיוחד באספמיא, שהיא במרחק שנה - ולכן שלוש שנים יספיקו לו לבצע מחאה

כבר ביארנו, כי דוגמא יש בה חידושי דינים. הבאת דוגמא איננה דבר מקרי. מאחר והמרחק ממקום יישובו הוא כשנה, הרי רק לאחר שנה רואים כי ניצלו את היעדרותו, ולא רק שהיו שם, אלא הגולן מתגורר בה כדרך בני אדם, ואוכל את הגידולים השנתיים. ואז נדרשת שנה נוספת, להודיע לאדם, ושנה נוספת, שיספיק הוא לבוא ולמחות בפניו.

התוס' מבליעים במהלך תוס' קצר זה שלושה כלים למדניים חשובים

[התוס' כאן מלמדים אותה שלושה כלים למדניים. הכלי הראשון - הבנת המציאות של הדוגמא, מדוע בחרו דווקא בה, כי היא המקרה הפשוט, שהצריך תקנת חכמים של שלוש שנים לחזקה.

הכלי השני - ניתוח רגישות. מה קורה אם קצת נשחק עם הגבול של הכללים. ואז מתגלה לנו, כי אין דרך לבני אדם להרחיק יותר.

הכלי השלישי - טיפול בחריגים. אמנם הבנו, כי עד מרחק שנה נוהג אדם להתרחק, אך מה קורה אם הרחיק יותר. - וכאן מחדשים לנו התוס' כלל נפלא בתקנות חכמים. התקנה נועדה לאופן הסביר. כי מצד שני הגדלת הזמן, אינה נוחה למחזיק, שיצטרך לשמור את שטרו לאורך שנים. וכל מהות התקנה היא לשמור את זכויות שני הצדדים ההפוכים, בצורה סבירה.

ולכן היסוד הנפלא העולה מהתוס' הינו "לא פלוג". תקנה חייבת להיות ברורה, קלה לזיכרון ואחידה. תקנה על מנת שתצליח, נדרשת להיות קליטה ופשוטה, והגיונית, שכולם נדרשים להסבירה. ומי שהרחיק יותר מדי, הרי הוא זה שמפסיד לעצמו].

מחאה שלא בפניו כו' -

תימה,

דבכל דוכתי נקט מחאה,

ואמאי לא נקט,

חזקה שלא בפניו - הויא חזקה.

ויש לומר,

לפי שהטעם תלוי במחאה ולא בחזקה,

שאדם המחזיק בקרקעותיו של חברו,

אית ליה קלא,

שהוא חוקר ושואל על נכסיו,

אבל המחאה - אין לה קול כל כך,

שאין המחזיק מחזר,

אם מוחה לו בעל קרקע,

לפיכך - אין חזקתו חזקה,

כשאין יכול לשמוע מחאתו,

דמה יועיל שמיחה.

**אי לא דשכיחי טובא,
לעולם לא ישמע מחאתו,
שאינ המחזיק רגיל לחזר,
אם מוחה לו אם לאו,
הלכך,**

בשכיחות דעולי רגלים ובתי דינין - לא סגי.

וא"ת,

והא דאמרינן התם (דף ו.),

'רב ששת מצריך משכונה לשכונה

ורבא מצריך אפילו באותה שכונה',

ופריך,

והא רבא הוא דאמר,

'לפי שאין עדים מצויין לקיימו',

ומשני - **'שאיני בני מחוזא דניידי';**

אטו מי נימא דבמחוזא,

מחאה שלא בפניו,

לא הוי מחאה,

ויצטרך לבא לפניו למחות.

וי"ל,

דלא דמי,

דכשחותמים על הגט במחוזא,

והולכין להן,

אין דרך שיצעקו בעיר,

אנחנו חתמנו על גט פלוני,

אבל במחאה דרך הליכתם,

רגילים לומר,

פלוני מיחה,

ושומעין אחרים עד שנשמע בבית המחזיק.

הבנת רגילות התנהגות בני האדם, מאפשרת לנו להבין את חילוקי הדינים

[הפעם נתחיל בכללים, ולאחר מכן נבאר את התוס' במסודר. התוס' מלמדים אותנו יסוד חשוב, בניגוד לחשיבה של כן או לא, הרי ההסתכלות היא שונה, שיש במסגרת ה"כן", כמה רמות עוצמה שונות, וכאשר זרימת המידע הינה חלשה - יש דברים שהיא תועיל ויש דברים, שהיא לא תועיל.

אלא שמה שקובע את העוצמה, קשור גם בהנהגת בני האדם. כי מאחר ולאשה חשוב ביותר למצוא עדי קיום, הרי היא תבצע הגברה, ומאחר וכן קיימת רמה מסויימת של זרימת מידע, הרי בתוספת הרצון שלה והחיפושים - זה יועיל. מה שאין כן, למחזיק כלל לא עולה המחשבה, שהבעלים הקודמים מיחה בו, אז נזקקים אנו לשטף מידע חזק יותר. ומזה נובע חילוק הדין. כי פשוט המציאות שונה, וזה בגלל שהטעם של החיזור הוא הקובע את המציאות.

להתעניין על נכסיו, ולכן אף בשעה שהוא מרחיק, עדיין הוא ממשיך לבצע שתי פעולות כפי שמדגישים התוס' את עוצמת הדבר חוקר ושואל. בעוד שהמחזיק, רואה בקנייה מעשה חד-פעמי, וכעת הקרקע שייכת לו. הוא כלל אינו מעלה בדעתו, מאחר ולדעתו קנה בצורה הראויה, לחשוש, שהבעלים הקודמים ימחו, ושהוא בכלל צריך לשמור על שטרו. ולכן, אפילו שבעל הקרקע מוחה, יש לנו חשש כי המחאה, מאחר ולא היתה בפניו של המחזיק - לא תגיע אליו. ולכן הגמרא דנה על נקודת הבעיה, ושאלה האם מחאה שלא בפניו - הווי מחאה? ושינתה הגמרא מחזקה למחאה, על מנת לבאר יסוד זה.

התוס' העלו בחקירתם, כי המפתח לשינוי בין חזקה ומחאה, הוא שהעברת המידע שונה לגבי שני הצדדים

[התוס' כדרכם, אמנם נגעו בשאלה יסודית, אלא שכל מטרת השאלה, היא לגלות מדוע בכל זאת בחרה הגמרא להשתמש במושג של מחאה ולא בלשון שעד עתה נקטה המשנה "חזקה". ונמצא כי יסוד החקירה הוא טעם המחאה "אדם המחזיק אית ליה קלא" ומייד ציינו את הסיבה "שהוא חוקר ושואל". ובניגוד לכך "אבל המחאה - אין לה קול כל כך".

וזה בעצם המפתח, כי עלולים לטעות, ולחשוב שיש לה קול, אולם מדגישים התוס' דווקא בכל כך, שכאן הוא יסוד השאלה, האם זה מספיק על מנת שיגיע הדבר לאוזני המחזיק. ומדגישים זאת במסקנה, "לפיכך". כלומר, הסברא עברה מפסים של סברא, לגדר הלכתי ברור. "כשאין יכול לשמוע מחאתו - מה יועיל שמיחה", וממילא אין חזקתו בעלת תוקף של חזקה. והרי כאילו המחאה היתה לריק.]

[דף לח עמוד ב]

דסתם יהודה וגליל כשעת חירום דמי -

ואם תאמר,

ומאי שנא,

דגבי גט אמר בריש גיטין (ד' ד: ושם ד"ה כיון),

המביא גט **ממדינה למדינה בארץ ישראל,**

אין צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם,

משום כיון דאיכא עולי רגלים,

משכח שכיחי לקיימו,

ואפילו בזמן שאין בהמ"ק קיים,

כיון דאיכא בתי דינים דקביעי,

משכח שכיחי.

וי"ל,

דודאי **גט -**

עדים מצויין לקיימו - אפילו מיהודה לגליל,

לפי שהאשה רגילה לחזר אחר עדי קיום,

אבל הכא,

בפני נכתב משכונה לשכונה גבי בני מחוזא דניידי ואטו לענין מחאה מי לא הויה מחאה? וגם כאן הבסיס הוא רגילות התנהגות בני אדם. כי מאחר ומדובר בגט, הרי אם חתם על הגט אין דרך שיאמר חתמתי על גט פלוני, וכיון דניידי אין מכירין חתימתן ולא ימצאו עידי קיום.

אין מחזיקין בנכסי בורח -

בבורח **מחמת ממון איירי,**

דאי מחמת מרדין,

בהא לא פליג שמואל,

כדמוכח בסמוך.

ודוקא בבורח,

אבל באיניש דעלמא - הויה חזקה,

שיכול לבא למקום שמחזיק שם **ולמחות;**

אבל בורח,

דאינו רשאי לבא,

במקום שעומד,

לא הויה מחאה - **דהוי שלא בפניו.**

וסבר לה כרבי יהודה,

דקתני **ויבא** לשנה אחרת **וימחה,**

משמע שצריך למחות **בפניו.**

וא"ת,

ודלמא רבי יהודה - **נמי לא בעי** מחאה **בפניו,**

וה"ק,

ויבא - במדינה שהמחזיק בה - וימחה,

כגון, אם הוא ביהודה - יבא ביהודה וימחה,

שאז תשמע מחאתו.

וכי תימא,

כיון שחזקה נשמעת עד אספמא,

גם המחאה תשמע עד אספמא,

ואי מחאה שלא בפניו - הוי מחאה,

ליתבי אדוכתיה ולימחי;

הא - ליתא,

דאי כל מקום שחזקה נשמעת,

גם המחאה נשמעת,

אם כן היכי מוכח לעיל,

דלרבנן מחאה שלא בפניו - הויה מחאה,

אימא דלעולם - לא הוי מחאה,

והיה ביהודה והחזיק ביהודה - הוי חזקה,

לפי שהיא נשמעת ויבא וימחה לפני המחזיק,

אבל מיהודה לגליל - אין החזקה **נשמעת,**

ומשום הכי - לא הויה חזקה.

אלא ודאי פשיטא ליה לגמרא,

דהחזקה - נשמעת מרחוק,

אבל מחאה - לא,

גם על המחצית השניה של התוס', מעלת הניתוח הוא לחיות את המציאות. ולכן לגט ולמחאה יש התנהגויות שונות, לא רק מהשומע, מה שניתחנו בתחילה, אלא מצד מפיץ השמועה. עד שחתם על גט, מבחינתו זה נגמר, ואין כאן ידיעה עסיסית, שאותה הוא רוצה לחלוק. לעומת זאת, מחאה - כל מהותה שדווקא עליה נאמר את הכלל שלכל אחד יש חבר, ולחבר של החבר - גם יש חבר נוסף. ומאחר וזו ידיעה מרעישה - הרי היא בפי הבריות, וממילא אנו מגיעים להגברת העוצמה, עד שלבטח ישמע המחזיק.

וברוך, שממש קלעתי לדברי התוס' רא"ש בסוגיה המשלימה גיטין ד, ב ד"ה כיון "דלענין הך מילתא - שאני מחאה. דדרך בני אדם כששומע דבר תימה, שאדם מחזיק בקרקע שאינו שלו, אומרו לאחרים וחברך חבא אית ליה."

הגמרא מפרשת שגם בשעת שלום, אין שיירות המצויות בין יהודה לגליל - ולכן המחאה אינה עובדת, וממילא לא יכולה להתקיים חזקת ג' שנים, ונדרש לשמור את שטרו

המשנה הביאה את דעת קמא, שיש שלוש ארצות לחזקה, ובין השאר מנתה את יהודה והגליל. המשנה הדגימה, כי אם הבעלים מצויים ביהודה והקרקע שלו שהחזיקו מצויה בגליל - אין כאן חזקה. וביארה הגמרא שעם היות שוודאי סבר שמחאה שלא בפניו יש לה תוקף הלכתי של מחאה - הרי משנתנו הינה מדברת במקרה הצדדי של שעת חירום, מה שגורם שלא יהיו שיירות מצויות, מחמת המלחמות והתיגריות, ובמקרה כזו המחאה לא תעבור לאחוזי המחזיק - ולכן חזקתו אינה חזקה. והבהירו כי היחס בין הגליל ליהודה באופן כללי, אף כשיש שלום ביניהם, הרי זה בדומה למצב של שעת חירום, מכיוון שאין השיירות מצויות. ולכן במצב שבעל הקרקע שמכר הוא בארץ אחרת - מחזיק הקרקע מחוייב לשמור את שטרו ליותר מג' שנים.

יש להבין מהו החילוק שבגיטין לא מצריכים הנהגה של חוץ לארץ, ונותן הגט מבלי לומר בפני נכתב ובפני נחתם בריש גיטין מבואר, כי המביא גט בארץ ישראל, אינו צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם! וממשיכים ומחדשים כי ממדינה למדינה בארץ ישראל נמי לא צריך, דכיון דאיכא עולי רגלים מישכח שכיחי. וממשיכים לבאר כי גם בזמן שאין בית המקדש קיים, כיון דאיכא בתי דינין דקביעי, מישכח שכיחי. כלומר, ימצאו את האפשרות לקיים את החתימה על הגט. ומבארים גם שם בתוס' את הסיבה, שמחזרת אחר עדים המכירים חתימת העדים - מצויין לקיימו. וזאת בניגוד למחזיק, משום שאין דרכו לחזר אם עשו מחאה. ונמצא כי בשני המקומות השווה את שתי הסוגיות, והעיקרון של תירוץ התוס' דומה, ומילות המפתח הוא דרכו, או רגילותו, שזה אותו עיקרון בסגנון שונה.

מה שרבא מצריך במחוזא שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם הוא אפילו משכונה לשכונה - אין להסיק מכך מסקנות לגבי מחאה, כי לגביה ההתנהגות שונה ממשיכים התוס' ומקשים, מכך שרבא ממש הצריך לומר

ולכן מחאה שלא בפניו - אין לה תוקף של מחאה. ונמצא שכלל אינו יכול למחוא, ולכן לא ניתן להחזיק בקרקע, וצריך לשמור את השטר, יותר מג' שנים. שכל תקנה הינה לשני הצדדים, ומאחר והצד של הבורח אינו יכול למחוא - חייבים לדאוג גם למקרה קיצון כזה.

לכאורה - ניתן להעמיד את דברי רבי יהודה של יבוא וימחה, אלא שעדיין, לא יצטרך שהמחאה תהיה בפניו

וכאן עולה מאליה השאלה. הדיוק הוא מתוק, אבל אני יכול להציע דיוק אחר. אכן הוא נדרש לבוא, אולם, יש כאן מצב ביניים, הוא עוקר ממקומו, כגון שהוא בגליל, והוא נאלץ להגיע ליהודה, אלא שאז מיהודה הוא כן יכול למחוא שלא בפניו. ומטרת עקירתו היתה כי מהגליל כלל לא היה יכול למחוא.

היה מקום לתרוץ - שפשוט החזקה שבא איש לישיב על קרקעו לא מגיע מיהודה לגליל

לכאורה היה לנו מקום לסבור, כי אם הוא מצליח להרחיק מרחק של שנה עד אספמיא, ושמע על החזקה - הרי מאחר ומחאה יכולה להיות אף שלא בפניו, יכול לישיב במקומו ולימחות. ורוצים להעמיד, כי מיהודה לגליל - גם החזקה אינה נשמעת. ולכן רק בשעה שהוא ביהודה, הוא נדרש להגיע ולמחות בפניו. אבל מה שאינו מחאה מגליל ליהודה - זה בגלל שלא מגיעה אליו החזקה.

מצד זה שהמחאה פחות חזקה - עדיין אין זה סותר, שניתן למחות בפניו, אלא עליו להגיע למקום קרוב יותר

דוחים התוס' סברא זו. ומבהירים תחילה, כי קול הוא העברת המידע. אלא שברור לנו, כי לא כל מידע זורם באותה עוצמה. ומאחר ומארץ אחרת - אין זו מחאה, אך כשהוא מגיע כבר לעיר אחרת, באותה ארץ - הרי זו מחאה. שמאחר וכל אדם מתעניין מה קורה לרכושו, אף שהוא רחוק - הרי חזקה נשמעת למרחקים, כי הוא טורח על כך, ואפילו מגליל ליהודה. אבל מחאה הינה דבר חלקי. מצד אחד - היא טובה אף שלא בפניו, ומצד שני - היא לא נשמעת מרחוק, כדוגמת החזקה.

התוס' מדייקים היטב בשלושה דברים - מה הלשון וסדר הפעולות, מה נאמר במקום אחר, ומה לא נאמר כאן

[מתרצים התוס', כי דברי רבי יהודה מדוייקים, לא רק במה שנכתב, אלא גם במה שלא נכתב. במקום בו דובר על הגדר של חבא - חבא אית ליה, הלשון של רבי יהודה הינה לא אמרו שלש שנים, אלא כדי שיהא באספמיא ויחזיק שנה, וילכו ויודיעוהו שנה. כלומר, לא הוא ההולך, אלא יש לנו לשון רבים, וכן לגבי ההודעה, לא הוא המודיע בלשון יחיד, כלומר בפניו, כי אם אחרים הם המודיעים.]

וכאן מדייקים את סדר הפעולות. הלשון הינה ויבוא לשנה אחרת וימחה. כלומר המחאה הינה אחרי הביאה.

ולהני מוכח לעיל שפיר,

דסברי רבנן דהויא מחאה שלא בפניו,

דאי לא הויא מחאה,

אלא צריך לבא לפני המחזיק,

א"כ מיהודה לגליל - תהא חזקה,

כמו שביהודה - יש לו לילך ולמחות,

מיהודה לגליל - נמי ילך לפניו וימחה.

וי"ל,

מדלא תני 'רבי יהודה אומר,

ויבא לשנה אחרת וימחה ויודיעהו,

שמע מינה - שצריך למחות לפניו, ר"י.

חייבים לומר, כי דברי רב שחידש שאין מחזיקין בנכסי בורח - הוא דווקא בבורח מחמת ממון, כי רק בזה יש חידוש לשיטתו

הגמרא בתחילה הביאה את דברי רב. "אמר רב יהודה אמר רב: אין מחזיקין בנכסי בורח." ומעמידים התוס', שחייבים לומר, כי הבריחה הינה מחמת ממון. כי לשיטת רב, שמאחר ומחאה שלא בפניו - לא הויא מחאה. הרי אינו יכול לערער, ולכן אין מחזיקין בנכסיו.

מוכחים התוס', כי בהמשך (בסמוך כלשון התוספות), הביאה הגמרא את דברי רבא שפסק, שני עניינים שנראים ממבט ראשון כסותרים. "אמר רבא, הלכתא: אין מחזיקין בנכסי בורח, ומחאה שלא בפניו - הויא מחאה." אלא שיש להבין באיזה אופן היתה הבריחה. ומיישיבים שמדובר בבורח מחמת מרדין, שהיות ורצח - עליו להיעלם כליל מהשטח, באופן שאף אחד כלל לא ידע היכן מיקומו. ואז גם שמואל מודה, שאינו יכול להוציא את האף שלו מהמחבוא, ובטח שלא לדבר עם אנשים על מנת שיעבירו את הקול, שהוא מוחה.

שלגבי ממון שמואל סובר אחרת, שמאחר והיה חייב כסף ואין לו לפרוע ומשתמט הוא מבעל החוב עד שיהא לו ממון לפרוע, שאחר בורח מחמת חוב - אין רודפים, ואינו חושש שידעו היכן הוא, ויכול הוא למחות שלא בפני המחזיק, ולכן כאן חלוק שמואל וסובר, שמחזיקין בנכסיו, שהרי לשיטתו מחאה שלא בפניו - כן הויא מחאה. ומאחר והוא יכול למחות, ממילא ניתן להחזיק בהם.

מחדשים התוס' כי רב סובר כרבי יהודה, ומדייקים מלשונו במשנה

מבארים התוס' מה כאן החידוש "ודווקא". כי יש להעמיד כי רב סובר בשיטת רבי יהודה, שלא סתם אמר את דבריו שבשנה הבאה יבוא וימחה, שאין זה סיפור דברים בעלמא, אלא זו הגדרת הדין, שאכן לכן נתנו לו עוד שנה שלימה, על מנת שיוכל להספיק ולהגיע אליו ולמחות דווקא בפניו. ורק הבורח, עם היותו והוא מחמת ממון בלבד - הרי אפילו שימחה, מאחר והתוס' מעמידים שרב סובר כרבי יהודה -

רק נועד לבטא כיצד האדם רגיל לומר, אך לא שנלמד מכך דין הלכתי, שהוא לעיכובא.]

[דף לט עמוד א]

רב פפא אמר לדידיה לא תימרון לאחריני תימרון -

נראה לר"י,
 דרב פפא אית ליה שפיר דשמואל,
 דאמר לעיל,
מיחה בפני בני אדם,
שאינ יכולין לומר לו,
לא הוא מחאה,
 דהתם - **מיירי בחולה וזקן,**
שלעולם לא ילך למקום שמחזיק שם,
 אבל הכא - **ילכו למקום המחזיק,**
ויגידו לבני העיר,
ויאמרו לו - והוא מחאה.

רב פפא מצמצם את האיסור לא לומר למחזיק בלבד, אולם מאחר ורשאי הוא לומר לאחריים - הרי זו מחאה, כי המידע בהכרח יגיע לאוזני המחזיק

הגמרא מבררת בהגדרת המחאה, מה יהיה אם ינסה לצמצם ולומר לשניים שהוא מוחה בפניהם, שהם לא יאמרו לאחריים "אמר לא תימרו ליה, מאי?" ומציגה מחלוקת אמוראים. דעה ראשונה: "אמר רב זביד: הא קאמר לא תימרו ליה." כלומר, הוא עצמו עצר את מחאתו. וכפי שלעיל ביארה הגמרא, שאם מוחה בפני שניים שאינם יכולים לומר - הרי לדעת שמואל - אין זו מחאה. "דאמר רב ענן, לדידי מפרשא לי מיניה דמר שמואל: מיחה בפני שני בני אדם שיכולים לומר לו - הוא מחאה, מיחה בפני שני בני אדם שיכולים לומר לו - לא הוא מחאה."

אלא שקיימת דעה שנייה: "רב פפא אמר: לדידיה - לא תימרו ליה, לאחריני - אימרו להו, חברך - חברא אית ליה, חברא דחברך - חברא אית ליה." כלומר, רב פפא מסתכל על העניין בצורה מקיפה, ואומר, כי המניעה אינה על עצם הפצת המחאה, אלא באה רק לצמצם את היכולת לומר למחזיק הקרקע ישירות. ומספיק שהם ימסרו את המידע לאחריים - ובהכרח המידע יגיע לאוזני המחזיק.

התוס' יוצקים הבנה מחודשת בהבנת דעת שמואל בעמוד הקודם - ומראים כי רב פפא אינו סותר זאת

התוס' עושים כאן מהפיכה. אם היות ואנחנו ביארנו כי דברי שמואל הינם כביכול מתאימים לרב זביד. (וכך אכן סובר הרא"ש, ולכן פסק כרב, שרב פפא כמותו). מוכיחים התוס' בשם ר"י שגם רב פפא יכול לקבלם. הוא רק יסביר ויפרש, כי כוונת שמואל לגבי שניים שאינם יכולים להגיד, שונה ממה שנאמר כאן לא תימרו ליה, שזה פגם ב"חפצא" - אי יכול ההעברה באופן ישיר. אלא שזה פגם ב"גברא", ומצמצם כי מדובר בחולה וזקן, שמאחר ואינם יכולים ללכת למקום

ואם המחאה לא היתה בפניו, הרי לאחר הוימחה, היה נכתב ויודיעוהו. כי לא הוא המודיע ישירות. ומכאן אנו מדייקים "שמע מינה", שיש לו חובה למחות בפניו.]

ולמחר נקיטנא ליה -

נראה לר"י,
דלא צריך למימר 'נקיטנא ליה',
אלא אורחא דמילתא נקט.

מדלא קאמר רב זביד,
 'פלוגי גולנא הוא,
 דאכיל לארעאי בגולנותא' - **לא הוא מחאה;**
 'פלוגי גולנא הוא,
 דאכיל לארעאי בגולנותא,
ולמחר נקיטנא ליה בדינא' - הוא מחאה.

הגמרא מביאה את דברי רב זביד, המבאר מהו החלק ההכרחי במחאה

הגמרא ביקשה לבאר מהו גדר המחאה: "היכי דמי מחאה?" והביאה את התשובה, על ידי שני צדדים, מה לא מספק להיחשב מחאה, ומה יוצר זאת למחאה. "אמר רב זביד: פלוגי גולנא הוא - לא הוא מחאה, פלוגי גולנא הוא דקאכיל לה לארעאי בגולנותא, ולמחר תבענא ליה לדינא - הוא מחאה." אנו רואים כי סתם לומר שפלוגי גולן - אינו הוכחה. בלשון ההכרחי הדגש הוא לא על הגברא, להכתירו בתואר המפוקפק גולן, אלא שיש חובה להדגיש את החפצא - שהקרקע שלי נאכלת על ידו. התוס' מתעכבים על הלשון להלכה. ומפרידים מה באמת הם המילים המהפכות את דבריו למחאה, ומהן רק בגדר הוספת של שיגרת לשונו.

ביאור יסוד התוס' - סברא, והוכחה על דרך השלילה

[התוס' מבארים יסוד גדול, מתי המילים מחייבות ויוצרות את הדין באמירתו, ומתי הן רק מהוות הסבר וביאור, שכך דרך בני אדם לבאר ולהדגיש את המצב. ואז הם צובעים את המילים "ולמחר נקיטנא ליה בדינא", שאינם חלק בלתי נפרד מלשון המחאה, אלא שזה רק בבחינת דרך העולם לומר כן, בבחינת "אורחא דמילתא נקט".]

ומאחר והיסוד עם היותו מעניין ומרתק מצד הסברא, ולכן הוא בלשון רק של "נראה לר"י", הרי נדרשת הוכחה על דבריהם. ולשם כך נוקטים התוספות את הוכחתם בדרך השלילה - "מדלא קאמר". שאם המילים הללו היו מחוייבות לצורך הדין, ובלעדיהם הדין היה משתנה, ולא היה תוקף הלכתי למחאתו, הרי רב זביד היה חייב לחלק לעוד שני דברים, ולהדגיש, כי אפילו היה אומר את החלק האמצעי "דאכיל לארעאי בגולנותא - אינו מספיק, מבלעדי החלק השלישי, "ולמחר נקיטנא ליה לדינא". ומאחר והתוספת המשמעותית הינה רק החלק האמצעי, הרי יש לזקוף שמה שהכליל את החלק השלישי בדבריו -

אלא באותה מדינה,
משום דאכתי תקשי ליה,
אמאי מצריך רבי יהודה לבא לפניו,
 ילך עד המדינה שהמחזיק שם וימחה,
דמדלא קתני,
 ויבא לשנה אחרת וימחה ויודיעוהו,
משמע שצריך לבא לפניו, כדפרישית.

מהלך הסוגיה האם מחאה שלא בפניו הינה מחאה, דעת רב נחמן, קושיית רבא מרבי יהודה, ותירוצו של רב נחמן, שבעקבותיו אף רבא חזר לסבור כמותו

בסוגיית הגמרא יש מספר שלבים, ויש צורך תחילה להבינם. השלב הראשון - רבא אומר בשם רב נחמן, שמחאה שלא בפניו - היא מחאה. בשלב השני אותו רבא מקשה על דברי רב נחמן, מרבי יהודה, מהמשנה (לח, א), כי כל דין שלוש שנים נועד למקרה, שהמערער בעל הקרקע נסע לחו"ל לאספמיא, ולאחר שנה שהחזיק בה, הודיעוהו, ובשנה השלישית הוא עצמו מגיע מאספמיא ליהודה. וכל יש לדייק מהמשנה, שאם כדבריו רב נחמן, שהוא יכול למחות אף שלא בפניו, מדוע נזקק הוא להיטלטל ולהגיע אישית ולמחות, שהרי הוא יכול לישב במקומו ולימחות. השלב השלישי הוא תירוץ הגמרא על כך, שעם היו ומעיקר הדין, הרי הוא יכול למחות בעודו באספמיא, אלא זו עצה טובה, שכך כבר יטול ממנו הן את הקרקע והן את דמי הפירות שאכל. השלב הרביעי, שהגמרא מקשה על רבא, כיצד הוא מקשה על רב נחמן, בשעה שהוא עצמו מצוטט, שהוא עצמו מצוטט שאמר כדברי רב נחמן. ובשלב החמישי עונה הגמרא, שאכן בתחילה חשב אחרת, ולאחר שקיבל את תירוצו של רב נחמן - חזר בו, וסבר כי מחאה שלא בפניו - היא חזקה.

התוס' מקשים על עצם קושיית רבא, שיבחר ללכת בשיטת רבי יהודה, במקום לתמוך ברב נחמן מדברי החכמים
 מקשים התוס', שמאחר וחכמים סוברים אחרת, מדוע רבא הולך בדעת היחיד, ומקשה ממנו, במקום לסבור כשיטת הרוב? ומאחר וזו קושייה ממש חזקה, הרי היא מצוטטת כ"תימה".

החלק הלמדני של התוס' משתמש במספר חילוקים, הן בשלב השיקלא וטריא במהלך הסוגיה, והן מהו היסוד של הטעות

[יסוד התירוץ הוא החילוק, ויש כאן שני חילוקים. החילוק האחד הוא בגוף הסוגיה, בין השלב של הסלקא דעתך לשלב המסקנה. והחילוק השני שאכן קיים הבדל תהומי בין חזקה למחאה, על האופן בו היא נשמעת למרחקים. ולאחר שהבהרנו את מציאות החילוקים, נעבור לבאר את תירוץ ר"י.]

ביאור מהלך הסוגיא, להבנת רבא, שטעה בתחילה, לדעת חכמים, ולדעת רב נחמן

לכאורה ממבט ראשון, גם חזקה וגם מחאה הינם מידע העובר למרחקים. שהרי בעל הקרקע מצוי באספמיא, והוא שומע כיצד מישוהו פלש והחזיק בשדהו. והוא חשב שגם כשיבוא וימחה המחאה נשמעת. ורבא סבר, שלמרות כל זאת

שמחזיק, ולמחות. ואילו כאן, אף שאסור להם לומר לו ישירות, הרי עדיין ביכולתם ללכת למקום שהוא מחזיק, ולומר לבני עירו. ומאחר ובני עירו ישמעו, הרי הם יודיעוהו, ואם כן המחאה תתפוס ותצליח.

ראוי לדחוק ולהעמיד באופן שרב פפא שהלכה כמותו, לא יסתור את הכלל שהלכה כשמואל בדיני בני אדם וממונות

בתחילה ממבט ראשון, חשבנו כי יש להשוות את דעת שמואל לגבי מיחה בני אדם, שאין יכולין לומר לו, למציאות שבסוגייתנו, שלשניים נאמר לא תימרו ליה. אלא התוס' ממש עושים שלום בין דעת רב פפא לדעת שמואל "דרב פפא אית ליה שפיר דשמואל". כי קיים לנו הכלל שהרוצה לשקר ירחיק עדותו. ומאחר והוא מעיד לא בפני בני עירו, אלא אצל שניים שאינם יכולים ללכת למקום המחזיק - הרי תהיה בכך בעיה. והחידוש הוא, שנדחקו התוס' לבאר כן, כי מאחר וההלכה כשמואל בדיני, ורב פפא בהיותו בתראי הלכה כמותו, לכן היה חשוב להם לבאר וליישב, שרב פפא אינו בא לחלוק על דבריו.]

ליתב אדוכתיה ולימחי -

תימה,

אדפריך מרבי יהודה,

לסייעיה מרבנן,

דמוכח לעיל,

דסברי מחאה שלא בפניו - הויה מחאה.

ואור"י,

דרבא היה טועה,

וסלקא דעתא,

דבכל מקום שהחזקה נשמעת - גם המחאה נשמעת,

וכמו שהחזקה נשמעת מיהודה לאספמיא,

ה"נ מחאה,

ואפילו הכי א"ר יהודה שיבא בפניו וימחה;

ורבנן סברי,

אפילו מיהודה לגליל - אין החזקה נשמעת,

לכך לא הוי חזקה,

אבל מיהודה ליהודה - נשמעת,

והוי חזקה,

עד שיבא בפניו וימחה,

ולכ"ע,

שלא בפניו - לא הוי מחאה.

ורב נחמן,

דאיצטריך לשנויי 'עצה טובה קמ"ל',

ולא שני ליה,

דלא מצי למיתב אדוכתיה,

לפי שהמחאה אינה נשמעת,

כעת (שלב רביעי) אנו דנים על עצם קושייתו של רבא על רב נחמן. ומקשים על כך. "משמע מדקא מוטיב ליה [היות והקשה] רבא לרב נחמן על שיטתו ש"מחאה שלא בפניו הויא מחאה", מכלל דרבא לא סבירא ליה כרב נחמן דמחאה שלא בפניו - הויא מחאה, אלא סובר: לא הויא מחאה, ואם כן תיקשי: והאמר רבא לעיל לח ב: מחאה שלא בפניו הויא מחאה!?"

ותשובת הגמרא (שלב חמישי) הוא התירוץ. "בתר דשמעה מרב נחמן סברה, אחר ששמע רבא מרב נחמן את שיטתו ואת ישובו על הוכחת רבא שמחאה שלא בפניו לא הויא מחאה, קיבל רבא את שיטתו של רב נחמן, שמחאה שלא בפניו הויא מחאה; וזה הוא שאמר לעיל: מחאה שלא בפניו הויא מחאה."

כאשר מדובר שרבא אומר שמחאה שלא בפניו הינה מחאה, נאמרה מדעת עצמו, רשאי הוא לחלוק על רב נחמן

ועכשיו נראה מה ביקשו תוס'. אם היה הנוסח אותו הם רוצים לשנות, אמר רבא אמר רב נחמן, הרי רשאי הוא לצטט את רב נחמן, ולעצמו לסבור אחרת. ואז לא ניתן להקשות על עצמו, ממה שאמר קודם בשם רב נחמן. אנחנו ביארנו על פי הנוסח הנכון, שהקושי הוא מאחר ורבא עצמו חושב זאת, שמחאה שאינה בפניו - כן נחשבת מחאה.

[דף לט עמוד ב]

לית בה משום לישנא בישא -

דקלא אית לה, וסופו שידע.

אף על גב דמלוה על פה, **אפילו בכמה עדים** - אינו גובה מן הלקוחות, ושעמא משום **דלית ליה קלא**, כדאמר לקמן (דף מב.);

דהתם הוי טעמא, משום דמאן דיזיף - **בצינעא יזיף.**

ועוד,

דהתם - **אין יודעין מי יקח, שיגידו לו 'פלוני חייב', אבל מאן ידיע מחאה - יאמר למחזיק.**

הגמרא דנה האם לקשר את הכלל, שכל מילה הנאמרת בפני שלושה אין בה גדר של לשון הרע, לשאלה האם מחאה הינה בפני שניים או שלושה

הגמרא מביאה שתי דעות חלוקות של תלמידי רבי יוחנן, בכמה מחאה, כאשר האחד אומר בפני שניים, והשני אומר בפני שלושה. הגמרא שאלה האם נחלקו בדבריו של רבה בר רב הונא, שאמר כל מילתא של גנאי דמתאמרא מפי ראובן על שמעון באפי תלתא [הנאמרת בפני שלשה], לית בה משום לישנא בישא [אין בזה משום לשון הרע], ואם יחזור השומעים אצל שמעון, ויאמרו לו: "כך וכך אמר ראובן עליך", אין בזה משום איסור רכילות, ומשום שדבר הנאמר בפני שלשה סופו

דרש רבי יהודה שיבוא וימחה. ואילו חכמים סברו אחרת לגמרי, שאם מיהודה לגליל אין נשמעת החזקה, הרי כל שכן עד אספמיה, וממילא גם מיהודה לאספמיה אינה נשמעת, וכל שכן שלא המחאה.

ואילו רב נחמן סבר, שהמחאה הינה חלשה יותר, ולכן דרש ממנו, אפילו כעצה טובה, לא להגיע רק עד המדינה, אלא ממש עד אליו. ולאחר כל הדברים, רבא אכן קיבל את דברי רב נחמן במילואם. שיש כאן עוד חילוק נוסף, עם היות והמחאה יכולה להגיע, הרי זה מעיקר הדין, אולם מצד מה שכדאי לו לעשות, בבחינת עצה טובה - הרי עדיף לו שילך באופן אישי.

ה"ג מכלל דלא סבירא ליה הא אמר רבא מחאה שלא בפניו -

ולא גרסינן,

'והא אמר רבא אמר ר"נ'.

בתיקון גירסא, יש לעבור על מספר שלבים, מהקושי, שהוא כל כך מהותי, שאינו מאפשר לקיים גירסא זו, עד הפיתרון, וכיצד זה מתלבש בכל מהלך הגמרא

[מילת המפתח היא "ולא גרסינן", שמשמעותה, שהתוס' ראו לפנייהם גירסא מסויימת. אלא שעולה קושי מהותי על גירסא זו, ולכן צריך לשלול אותה. וממילא מטרת הלומד הוא להבין תחילה מה הקושי. ולאחר מכן להבין שזה קושי כל כך משמעותי, עד שלא נותרת ברירה, אלא לחלוק עליו. ולאחר מכן, להבין במה הגירסא החדשה, מצד אחד פותרת את הקושי, ומצד שני מתלבשת היטב בכל מהלך הגמרא.]

מהלך הגמרא - כיצד רבא מצטט את דברי רב נחמן, ובו זמנית מקשה עליו? והתשובה, שאכן היו שני שלבים, בתחילה חלק, ולאחר מכן הסכים לדבריו

לאחר שציינו את הכללים, עכשיו נעבור לפרוט זאת לפרוטות. שלב ראשון: הגמרא (לח, ב) אמר מפורשות "אמר רבא, הלכתא: אין מחזיקין בנכסי בורח, ומחאה שלא בפניו הויא מחאה." לאחר מכן (שלב שני) (לט, א) רבא מצטט את דברי רב נחמן "אמר רבא אמר רב נחמן: מחאה שמחה המערער שלא בפניו של מחזיק הויא מחאה לבטל את חזקת המחזיק, ואין צריך המערער לשלוח שליח, שיבוא בפני המחזיק ויודיע לו על מחאת המערער!"

אלא שהשלב השלישי הוא שרבא מקשה על דברי רב נחמן. "איתיביה רבא לרב נחמן, ממה ששינוי במשנתנו: אמר רבי יהודה: לא אמרו שלש שנים, אלא כדי שיהא באספמיה ויחזיק שנה, וילכו ויודיעוהו שנה, ויבא לשנה אחרת - ואי סלקא דעתך: מחאה שלא בפניו הויא מחאה, למא לי למיתי [לשם מה צריך הוא לבוא ולמחות]? ליתיה התם אדוכתיה ולימחי [ישב במקומו אשר באספמיה ושם ימחה]!"

ומשנינן: התם במשנתנו שאמר רבי יהודה "ויבוא לשנה אחרת", עצה טובה למערער קא משמע לן רבי יהודה, דניתה המערער אצל המחזיק ונשקול ארעא ופירי [כדי שיטול את הקרקע ואת דמי כל הפירות שאכל המחזיק שלא כדין].

דבפרק יש בערכין (ערכין דף שו:): מייתי עלה,
הא דא"ר יוסי,
'מעולם לא אמרתי דבר וחזרתי לאחורי',
פירוש,
שלא היה חושש, אם ישמעו בעלים.

הביטחון שהדבר יתגלה, כיוון שאמרו בפני שלושה -
יוצר כאילו הדבר כבר מפורסם

הגמרא כאן מביאה את דעת רבה בר רב הונא: כל מילתא דמתאמרא באפי תלתא - לית בה משום לישנא בישא. כלומר, מאחר והדבר מפורסם וברור, ועתיד להתגלות. כלומר, גם כאן אנו מסתכלים אחרי ה"כוח". לא מעניין אותנו כלל, שכעת הדבר טרם נתגלה. כי מאחר ועתיד הוא להתגלות - כבר כעת הרי זה נקרא דבר גלוי.

התוס' מדייקים במונת רבי יוסי - שלא חזר לאחוריו על
מה שאמר, כיוון שהוא מתייחס שאין דבר שלא יתגלה
הגמרא בערכין מביאה, כי עצם היכולת לומר בפנים - הרי הוא את האמת, ואולי אפילו רוצה להוכיחו. אמר רבה: כל מילתא דמיתאמרא באפי מרה [הבעלים], שהמרגל אומרה בפני זה שמרגל עליו, לית בה משום לישנא בישא!

אמר ליה אביי לרבה: כשאומרה בפניו כל שכן דהוי חוצפא ולישנא בישא, ואיך התרת?

אמר ליה רבה לאביי: אנא כרבי יוסי סבירא לי, דאמר רבי יוסי: מימי לא אמרתי דבר וחזרתי לאחורי לראות מי יעמוד אחורי, שאף בפני הבעלים אני אומרה! הרי שאין זו לשון הרע. פירוש נוסף: שאם באו הבעלים ואמרו למה אמרת כך, לא חזרתי בי לאמר, לא אמרתי! אלא בפניהם הודיתי, (לפי שמתחלה אמת אמרתי - רש"י שבת קיח ב).

התוספות מכוונים אותנו דרך הנהגתו של רבי יוסי -
שבמקום שהדברים גלויים - לא מתרחש מכה רעה
בסתר

[התוס' כאן השתמשו פעמיים בכלי של פירוש. וביארו, בתחילה, כי זה שאין כאן את האיסור הוא על מי שאומר בפניהם. שהרי נמשל על האומר לשון הרע הכלל של מכה רעה בסתר. וכאן מאחר והוא אומר זאת בגלוי - ומשוכנע, כי כל דבריו עתידים להגיע, בבחינת אוזניים לכותל, ועוף השמיים יוליך את הקול. הרי מבחינת רבי יוסי, ב"כוח" כל אמירה שלו - כאילו כבר שמעה מי שנאמר עליו. אלא שאין לו מה לחשוש, כי תוכן דבריו, לא הכיל כל פגיעה. ורק מי שמנסה לברוח ולהיטות ממה שאמר - הוא זה שצריך לחשוש.]

מ"ד בפני ב' קסבר מחאה שלא בפניו לא הוי
מחאה -

תימה,
להאי לישנא,
דבא - קאמר לקמן,
מחאה בפני ב',

שיתגלה למי שנאמר עליו, וכל דבר שאמור להתגלות בסופו של דבר, אין בזה משום רכילות.

ומדאמר רבה בר רב הונא שבדבר הנאמר בפני שלושה אין בו משום רכילות משום שעשוי הוא להתגלות, משמע שבדבר הנאמר בפני שנים אין סופו להתגלות, ולפיכך אם אמר כן ראובן על שמעון בפני שנים, אסור לילך ולספר לשמעון שכך וכך אמר עליו פלוני.

מאחר והמידע יגיע גם בלעדיו - הרי לא ניתן להאשימו
שהוא הגורם והמפיץ את לשון הרע

מאחר והכלל הוא שסופו שידע, הרי מה שכעת הוא מדבר - אינו יוצר מציאות חדשה, ולכן אין בה דין של לשון הרע. ודומה הדבר למחאה, שבשעה שיש שלושה - המידע יגיע. וידוע כאן, שמאחר וב"כוח" הדבר יגיע, הרי אין אנו מתייחסים לכך, שכעת ב"פועל" אמר מילה של לשון הרע.

הלוואה מלכתחילה מתבצעת בבקשת חיסיון, ולכן אפילו
שיש יותר - לא יגלו זאת, וגם שאינם יודעים מי בכלל
ירצה לקנות את קרקעות הלווה

פעולת ההלוואה היא בצינעא. ומבקש שלא לפרסם הדבר, כדי שאם יבא למכור קרקע, לא יבינו העולם שהוא דחוק לפרוע מעות, ולא יקחו ממנו ביוקר - הלכך מאי הוה להו ללקוחות למיעבד.

לא הכמות קובעת - אלא מציאות המידע שיגיע, שיש
לזה מספר מרכיבים

[עם היות והדיון בגמרא הוא ספירה האם יש כאן שניים או שלושה, שלכאורה זה עניין של כמות, הרי מסתבר, כי הדיון אינו על כמות, מכיוון שיש מצבים בהם הכמות תהיה קיימת, ואעפ"כ לא תועיל. ונמצא, כי הכלל הוא האם יש כאן גדר של קול, מצד שהדבר לא רק שישמע, אלא שיהיה ניתן להעביר את המידע. וכידוע שאלת אף-על-דב, איננה שאלה עם קושי אמיתי. ולכן עם היות ולווה בפני כמה עדים - הרי הוא אינו גובה מן הלקוחות. כי כאן הכמות אינה משנה. וזה כי אומרים להם לשתוק. פעולת ההלוואה היא בצינעא. ומבקש שלא לפרסם הדבר, כדי שאם יבא למכור קרקע, לא יבינו העולם שהוא דחוק לפרוע מעות, ולא יקחו ממנו ביוקר - הלכך מאי הוה להו ללקוחות למיעבד.]

יתירה מזו, פירסומת נדרשת להיות ממוקדת. ונמצא, כי אפילו קיים לעדי המילוה בעל פה המידע- אינם יודעים מי מתכוון לקנות קרקע מהלווה. ומכאן רואים כי אפילו יש שלושה, אולי השומע המסויים לא ידע. אבל מחאה היא מכוונת, ונועדה למחזיק, ולכן המידע שקיים גם יגיע עד אליו, כי מעוניינים לגלות לו.]

לית בה משום לישנא בישא -

פירוש,
לאותו שאומר לפני שלושה,

שאלת התוס' לאחר שפירקנו את שני התהליכים, והראינו שאינם יכולים לדור בכפיפה אחת, והנה אותו רבא סובר את שניהם

[מאחר והגמרא תלתה כל תהליך לחוד. שרק מי שסובר שמחאה יכולה להיות רק על ידי שניים, הוא זה שיאמר שחייב למחוא בפניו. כלומר, בהכרח שלא יכולה להיות מציאות, שניתן למחוא שלא בפניו ורק על ידי שניים, כי מחאה כזו יהיה חסר בה המרכיב שהדבר יגיע אליו.]

אלא שהתוס' מצאו סתירה לדעה זו, מאחר ורבא הוא בעל הדעה שמחאה יכולה להיות בפני שניים בלבד, ובו זמנית אותו רבא - סובר שיכול גם למחוא שלא בפניו. ולכן השלב בו פירקנו תחילה את מהות הסוגיה, ולאחר מכן הוכנו סתירה - מולידה בהכרח שאלת תימה - כי יש כאן תימהון, שאלה חזקה ללא מענה.]

סהדותא בעינן -

ואי לאו משום סהדותא,

הוה סגי בחד,

דחברך - חברא אית ליה,

ואף על פי שלשון הרע - אין נשמע,

היינו לפי - שמעלימין אותו מבני אדם,

ומ"ד בפני ג',

בעי גלויי מילתא כמו בלה"ר.

הגמרא מבררת באופן חדש - שעם היות ולדעת שניהם ניתן למחות שלא בפניו - מה טעם בחר האחד שהמחאה תהיה בשניים - והשני רצה דווקא שלושה

מבררת הגמרא כיצד נחלקו תלמידי רבי יוחנן משמו, האם מחאה הינה בשניים או בשלושה. ומציינת כי הסובר שנדרשים שניים סובר שנדרשת כאן עדות, ומאחר ועל פי שניים עדים יקום דבר - הרי לפחות יש כאן שניים. ואילו הסובר שנדרשים שלושה, הוא מאחר ונדרש גילויי מילתא. כלומר שהדבר יהיה גלוי, שבשעה שיש שלושה, בהכרח מתפרסם הדבר, ומגיע למרחוק.

מאחר והסובר רק בשניים ומדובר במלאה שלא בפניו - לומד שזה מצד עדות, במה יש כאן בכלל מחאה

החידוש של התוס' הינו ממש מבריק. מאחר והוא עוד מוכן לרדת משלושה, שיש לדבר פירסום, וכפי שאומרת הגמרא לגבי הצורך בשלושה - גילויי מילתא בעינן. והמחאה בכלל אינה בפניו. ואם על הכמות הקטנה של שניים, אנו עוד מחדשים שזה מצד עדות - במה בכלל תהיה כאן מחאה? שהרי כאן, לכאורה, אין גילויי מילתא, אלא בשלושה.

על מנת להבין הן את הגמרא שנחלקו, באים התוס', ועושים לנו מפתח מה מועילה מחאה בפני יחיד, בפני שניים ובפני שלושה. והייחודיות של התוס' היא פעולת ההחסרה. ומראים שלא רק שיש בשניים מחאה, שהמרכיב שלה שנדרש

ולעיל - פסק רבא,

מחאה שלא בפניו - היא מחאה.

מדייקת הגמרא כי הסובר שבשעה שמוחה בפני שניים - אין זו מחאה, כי היות והוא מוחה בפניו - אין זו מחאה, אלא זה רק לצורך הבאת עדים

הגמרא הביאה את דברי רבה בר רב הונא, שרק דבר הנאמר בפני שלושה - עתיד הוא להתגלות, ועל כן - אין בו גדר של לשון הרע. במקביל נאמרה מחלוקת על מחאה, כמה אנשים נדרשים למחאה. ונחלקו האמוראים תלמידיו של רבי יוחנן בכך. רבי חייא בר אבא אמר משמו של רבי יוחנן - אף אמירתה בפני שנים - נחשבת, ויש לה דין מחאה. ואילו רבי אבהו אף הוא אמר משמו של רבי יוחנן - שנדרשים למחאה שלושה. בתחילה רצתה הגמרא לתלות שלוש מול שלוש. ולומר, כי רק הסובר בשלושה - יקבל את כללו של רבה בר רב הונא. אלא שהגמרא דחתה סברא זאת.

לא, דכולי עלמא - בין הסובר דמחאה בפני שנים ובין הסובר דמחאה בפני שלש - אית להו דרבה בר רב הונא שרק בפני שלשה מתגלה הדבר, והכא בהא קא מיפלגי:

מאן דאמר בפני שנים, קסבר: מחאה שלא בפניו - לא היא מחאה, וכשמוחה בפניו הלוא אין צריך שיתגלה הדבר, ולכך אין צריך שלושה אלא שנים בלבד שיעידו בפני בית דין על המחאה.

ומאן דאמר בפני שלשה, קסבר: מחאה שלא בפניו היא מחאה, ולפיכך כאשר מוחה הוא שלא בפניו, אין מחאתו מחאה, אלא כשמחה בפני שלשה שעל ידי כן תבוא המחאה לאזניו של מחזיק.

ביאור הגמרא - ע"י פירוק הדבר לשני תהליכים - עצם המחאה, והעברת הידיעה למחזיק בקרקע

בעצם מדייקת הגמרא שהוא אומר זאת בפניו, ומוחה על מעשהו, הרי יש כאן למחאה שני תהליכים. תהליך אחד - עצם המחאה על כך שהוא מצהיר, שפלוני שגר בשטחו שלו, חדר לשם בלא רשות, והוא לא מכר לו, וממילא מטרת המחאה הינה לבטל את יכולתו לשבת שם בביטחה ג' שנים, ולטעון לאחר מכן, קניתי, והיה לי שטר ואבד. אלא עליו לשמור על שטרו שלו. תהליך שני - הבאת הדברים לידיעת מי שכעת מתגורר שם.

התהליך השני - יכול לחול גם על ידי שמוחה בפניו, ובוודאי שהוא ידע על כך. התהליך הראשון - הוא תוקף מעשה המחאה, ונדרש להביא על כך שני עדים, על עצם זה שהתבצעה פעולת המחאה.

הגמרא ניסתה לקשור את שני התהליכים יחדיו. כי אם היה מוחה אף שלא בפניו, אלא היה עושה זאת מול שלושה - ממילא היו מתרחשות בו זמנית שני התהליכים. גם התהליך הראשון - עצם המחאה. וגם התהליך השני - שמאחר ויש כאן שלושה, הרי לבטח מי שכעת גר שם ישמע, כי הרי קיים לנו הכלל, של לחבר יש חבר, ולחבר של החבר יש חבר, והמידע יזרום ויגיע עד למחזיק בה.

ה"א דאין צריך,
כי אם מחאה אחת בסוף ג',
אבל אם מיחה בתחלת ג',
 ושוב לא מיחה,
 בכל אותן ג',
ס"ד דמודה שהיא שלו.

ואין לפרש,
 דאין צריך למחות עד עולם,
דא"כ פליגי אדר"ל,
והוה ליה למימר 'ריש לקיש אמר'.

קיימת חובה למחות, מחדש, אך לא כל שנה, אלא באופן שלא יהיה למחזיק רצף מעל ג' שנים

הגמרא מביאה את הכלל, שאינו נדרש למחות בכל שנה ושנה, אלא מאחר ומחה בו שנה ראשונה - שוב אינו צריך למחות. אלא שעל כך אמר ריש לקיש משמו של בר קפרא, שעל כל פנים, יש לצמצם כלל זה, רק לגבי שלוש השנים הראשונות, שהרי כבר מחה בהם. אמנם, בכל זאת הוא כן נדרש למחות בסוף כל שלוש ושלוש. והקונטרס מבאר את הטעם לכך שהוא, מאחר ואין אדם נזהר בשטר מעבר לג' שנים - הרי ברגע שעברו מעל ג' שנים מהמחאה האחרונה - כבר יש לו חזקה למחזיק.

מאחר וניתן לומר שזו משנה מפורשת - לא מובן מה חידשה כאן הגמרא

הגמרא סיפרה זאת בשם גידל בר מניומי שהוה ליה למחות. ולאחר שמחה בשנה הראשונה, אמרו לו, שאינו נדרש למחות שוב. אלא שמקשים התוס', שעולה מאליה השאלה, שהרי זו משנה מפורשת לעיל (לח, א) "אמר רבי יהודה: לא אמרו שלוש שנים, אלא כדי שיהא באספמיא ויחזיק שנה, ילכו ויודיעוהו שנה, ויבא לשנה אחרת." ונמצא כי כבר מהמשנה יש לנו את הדין, ומה טעם הוסיפה הגמרא את החידוש כאן עם גידל בר מניומי ותשובות החכמים.

שאלת ואם תאמר לא נועדה סתם לקבל תידוך, אלא שהיא סוללת לנו את הדרך להתעמק, ולהבין באופן שמלכתחילה לא יהיה כל קושי

[שמעתי מבחור, שפעם הגיע אליהם ראש ישיבה, וביקש מהם לבאר את התוס', וכבר לאחר שעל המילים ואם תאמר, ענו שהתוספות הקשה, או שהיה קשה לו, לא קיבל זאת. ועניתי לאותו בחור, כי ואם תאמר, זו אינה קושיה שהתוספות עצמם התקשו, אלא הם מעלים שאלה אמשרית העולה מאליה. כי בעצם התוס' מחנכים אותנו ללמוד, שלאמיתו של דבר, זו שאלה שהיתה (עם מעט הקדמה של ידע) לעלות אצל כל אחד ואחד. כי מי שמכיר את המשנה - לא יעלה על הדעת שזה לא היה עולה לו כקושי. וגם מטרת ה"ואם תאמר" אינו מציאת התשובה, בבחינת ה"ויש לומר". אלא שברור לו כי קיים חילוק.]

שהדבר יגיע לאוזניו של המחזיק בקרקע. וכפי שהגמרא לעיל (לח, ב) הגדירה:

היכי דמי מחאה, כיצד מוחין שלא בפניו? אמר רב זביד: אם אמר בפני עדים: "פלניא [ונקוב בשמו של המחזיק בקרקע] גזלנא הוא", ואינו מוסיף לאמר: "שאוכל הוא את הקרקע שלי בגזלנות", לא הויה מחאה, ומשום, שאפילו אם יאמרו העדים לשון זו למחזיק לא ייזהר זה בשטרו, שהרי אינו יודע למה קורא הוא לו "גולן" שייזהר בשטרו.

ורק אם אמר: "פלניא גזלנא הוא, דקאכיל לה לארעאי בגזלנותא, ולמחר תבענא ליה לדינא [פלונג גולן הוא, שהרי אוכל הוא את פירות קרקעי בגזלנות, ולמחר אתבענו לדין]", הוא דהויה מחאה.

החידוש של התוס' - שאפילו באחד יש מחאה, ולכן השניים מחדשים את גדר העדות

[התוס' מלמדים אותנו כי הכוח של חבא חבא אית לך, וחבא דחבא - חבא אית ליה. הוא אפילו במחאה ליחיד. אלא שעולה מאליה שאלה, שהיא יותר הערה, בהיותה שאלת אף-על-גב. והרי למדנו, שעל מנת שהדבר של לשון הרע יהיה בו איסור - נדרשים דווקא לשלושה, וכיצד אתה מוציא לי באחד בלבד, וכי בלשון הרע, שהוא רכילות, לא עובד הכלל של חבא דחבא? ואגב כך, עוד יש שאלה סמויה, שראינו שרק לגבי שלושה נאמר גילויי מילתא?

ועונים התוס' על שתי השאלות. אכן, לשון הרע הוא מקרה שונה, שעם כל היצר הרע של הרכילות, עדיין קיימת נטייה להעלים אותו מבני אדם. ואילו מי שרוצה במחאה בקרקעות שיהיו שלושה - רוצה שהמחאה תהיה ברורה, ושבוודאי יגיע אליו המידע. שהרי גם כך אנו נזקקים להתפשטות של החבר המספר מפה לאוזן. ועדיין לא מחה בפניו. ולכן הוא רוצה שתהיה כאן לפחות אותה דרגה של גילויי מילתא, כפי שקיימת באיסור לשון הרע. שלמרות האיסור, זה מגיע אליו.]

כיון שמיחה שנה ראשונה שוב אין צריך למחות -

פ"ה,
 עד סוף כל ג' וג' שנים.

וא"ת,
מתניתין היא,
 דקתני,

'עד כדי שיחזיק שנה,
 ויודיעוהו שנה ויבא לשנה אחרת וימחה',
אלמא דאין צריך למחות,
רק פעם אחת תוך ג' שנים.

וי"ל,
דאי ממתניתין,

ולא כמו שפסק ר"ח,
דהלכה כבר קפרא.

עם היות ואינו נדרש למחות כל שנה מחדש, אבל כל שלוש שנים נדרש לחדש את מחאתו

הגמרא מביאה, כי כוח המחאה טוב, ואינו צריך למחות כל שנה מחדש. אולם על כך מצמצם ריש לקיש, שאמנם חייב כל שלוש שנים למחות. "כיון שמיחה שנה ראשונה, שוב אין צריך למחות. אר"ל משום בר קפרא: וצריך למחות בסוף כל ג' וג'". אמנם הקשה על כך רבי יוחנן, שמאחר ונודע לו כי היתה כאן מחאה, הרי כאילו הוא אומר שהוא גולן, וכאן לכאורה יש צורך לשמור על שטרו מעבר לשלוש שנים. ואעפ"כ חזר רבא ואומר, כי אכן יש עליו חיוב למחות בסוף כל שלוש שנים.

התוס' באים לשלול הבנה עקומה שיטען כי קנה לאחר המחאה משני טעמים

על פי הבנה זו, לכאורה היה מקום לסבור, כי הטעם הוא שאם יטען כך, יוכל לטעון המחזיק, כי לאחר המחאה לקח. ומבארים התוס', שיש לעקור טעם זה. המחאה הראשונה, כבר מגדירה אותו כגולן. ואם כעת יאמר, שלקחתי אחר המחאה, הרי הוא כאילו מסכים עם הידיעה שהיתה מחאה. ושלא ירד לקרקע בתחילה בתור קונה, ורק לאחר מכן - שינה את עורו, והפך להיות קונה. בכך הוא מאבד את אמינותו לומר קניתי, לאחר שכבר שם על עצמו את החותמת שמלכתחילה לא ירד על דעת שקנה. ובכך הוא מחזק את קושיית רבי יוחנן המכנה אותו גולן. ואפילו לא ניתן לתרץ, שלעתים אדם קונה את דינו, כי כאן כבר הקרקע אצלו, ואין כל סיבה שילך לקנות עוד פעם, לפני שהבית דין מוציאים אותה מידו.

טבע האדם להיזהר רק עד שלוש שנים, אף שיודע שעדערו על הקרקע

אלא חוזרים התוס' לטעם הקונטרס, כי הכלל שאדם נוהר שלוש שנים, מעיד על טבע האדם. ואפילו שהוא מותקף, אינו מסוגל להיזהר מעבר לכך. וזה מה שהדגישו התוס' במילים "ותו לא".

עם היות והתוס' מביאים שכאילו הסוגיא לעיל סותרת - הרי כבר הרא"ש יישב את שתי הסוגיות יחדיו

התוס' מביאים סוגיא לעיל מפרק זה, שהיו בו שני אירועים. חזקת שלוש שנים, ולאחר מכן הוא הוציא לו שטר מכירה מלפני ארבע שנים. ומבארת שם הגמרא שני מצבים. מצב אחד שהספיק לאכול שלוש שנים מלאות לפני השטר - ואז מאחר וקדמה החזקה לשטר - הוא זוכה בקרקע. אולם יש מצב שני, בו אכל רק מלפני שש שנים, ונמצא כי במהלך השלוש השנים היתה מכירה ושטר, ואין לך מחאה גדולה מזו. ובא השטר בתקופה הקריטית, ופשוט שובר את החזקה. ובעל השטר יזכה. אלא שמעירים התוס', שסוגיא זו סותרת את מה שבר קפרא אומר כאן, שנדרשת מחאה כל ג' שנים. שהרי השטר היה רק לפני ארבע שנים.

אלא שהרא"ש לעיל לומד, שמטרת המחאה המחודשת, שהיה לו להפוך את המחאה לתביעה בדין. ורק מאחר ולא תבע בדין - כבר הפסיק להיזהר בשמירת השטר. כי עם היות

השוואת המשנה, שחשבת שהיא דומה והמעשה כאן עם גידל בר מניומי, מלמדת אותנו מה התחדש כאן

ואז הוא מעמיק להבין, כי שם באספמיה, לא היתה לו יכולת למחות בתחילה, כי אם רק את האפשרות, שלקראת הסוף של ג' השנים, מחזיק הקרקע יקבל את המחאה.

ונמצא כי ההבדל שהיה שם, מבאר שאכן לא היה יכול טכנית למחות מעבר לפעם יחידה. וממילא לא היינו יכולים ללמוד לכאן. ואולי היינו אומרים, שמאחר והוא אוכל את יבול שדהו - מיד הוא מוחה, והיה לי מקום לסבור אם רק המשנה היתה מובאת, כי נדרשת מחאה בכל פעם מחדש.

הכרת כללי הש"ס מונעת פרשנות מוטעית, המבוססת רק על סברא, ומנוגדת לכללי הש"ס

[כללי הש"ס מסייעים בעדנו להבין את התוכן. כאשר שם החכם קודם, ולאחר מכן נכתב "אמר" - סימן שבא לחלוק. כאשר נכתב תחילה "אמר" ורק לאחר מכן את שם החכם, סימן שהוא בא לפרש את קודמו, ולא לחלוק. ומאחר וכאן הלשון הינה "אמר ריש לקיש" - חייבים אנו לדייק שלא בא לחלוק. ואז לא נוכל לומר דעה חדש לגמרי, שאין צריך למחות עד עולם, באשר ריש לקיש בא לבאר את הדעה הראשונה, ואינו סובר כחידוש הזה, ולכן מדדיקים התוספות "ואין לפרש". שזה ביטוי ("אין לפרש" עם התחיליות) שקרוב לשלוש מאות פעם מופיע בתוספות.]

וצריך למחות בסוף כל ג' -

אין לפרש דטעמא,
שלא יאמר 'לקחתי אחר המחאה';
כדפירש הקונטרס,
כיון דעל כרחו מודה,
דמעיקרא קודם מחאה,
לא בתורת מכירה נחת בה,
אין נאמן לומר 'אחרי כן קניתי'.
ועוד,
דא"כ - שפיר קרי ליה גולן.

אלא טעמא כדפ"ה,
משום דתלת שנין מזדהר איניש בשטריה **אחר המחאה,**
ותו לא.

ולהאי טעמא,
הא דאמר לעיל (דף לא.),
'אבל אכלה שית שנין -
אין לך מחאה גדולה מזו',
פליגא אהך דהכא,
דקאמר, דצריך למחות כל ג'.

ונראה דכהיא הלכתא,
דסתמא דגמרא **קאמר לה,**

שנוהגים לשלח העדים **עדותם באיגרת לב"ד**,
וחשיב עדות,
והא דדרשינן בספרי 'מפיהם ולא מפי כתבם',
לא אתא אלא למעוטי,
דוקא אלם - שאינו בר הגדה,
אבל ראוי להגדה,
אין הגדה מעכבת בנו.

והא דאמרינן בפ"ב דכתובות (דף כ.),
כותב אדם עדותו על השטר,
ומעיד עליה **אחר כמה שנים**,
והוא שזוכר מעצמו,
אבל אין זוכר מעצמו - לא;
 היינו כשאינו מוציא כתב ידו בב"ד.

ועוד,
 שמא **עד אחד** בכתב - **אין חשוב עדות**,
 שאין שטר אלא בב',
להכי לא מהני בהיא דכתובות,
אפילו יוצא כתב ידו,
 אלא א"כ זוכר בראיית עדות.

וצ"ע,
 בהיא ד'עד אחד בכתב',
 בגט פשוט (לקמן דף קסה. ושם ד"ה אמר)

וא"ת,
 מאי קמ"ל דאין צ"ל כתובו,
פשיטא, כיון דזכותו הוא,
 ובמחאה איכא למימר דנקיט ביה,
 'ואין צ"ל כתובו' אגב אחריני,
 ולא אתא לאשמועינן במחאה,
 אלא שהיא בפני ב',
 אבל במודעא קשה - למאי איצטריך?

וי"ל,
דאתא לאשמועינן,
דאע"פ שלא צוה להם לכתוב,
 והם כתבו שצוה,
כשרה ולא מיחזי כשקרא,
דמסתמא לפיכך מחה,
 או מסר מודעא **בפניהם**,
כדי שיכתבו.

פעולות שונות שניתן לבצע אף לא ישירות בפניו, אלא כדוגמת מחאה שמספיק בפני שניים, ואף אינו מחוייב לצוות עליהם לכתוב

הגמרא מביאה בשם רבא המביא מרב נחמן, ריבוי עניינים (מחאה, מודעה, הודאה, קניין וקיום שטרות), ומונה בפני כמה צריך לבצע פעולה זו (רק הפעולה האחרונה היא בשלושה,

וכל מה שהוא יכול לא לשמור את שטרו - הרי זה באדם רגיל, שמוחזק ככשר. אבל מאחר וביצע מחאה, הרי היא הופכת להיות עקרה, אם לא מממש אותה מיד לידי תביעה. והסתבת שלא מימש זאת, מביאה את המחזיק לא להיזהר יותר בשטר.

יש כוח לסתמא דגמרא, בניגוד לדעת פלוני, וכן יש להבין היטב את הטעם, שהוא המפתח לנתח סוגיות שנראות ממבט ראשון כסותרות

[פעמים רבות הדגשנו כי שלושה דברים יוצרים את הדין, המקרה הטעם והדין (ומי שאמר דין זה). ולכן יש להבין מה הטעם, ולשולל טעם שאינו נכון. ומתוך כך ניתן להשוות בין הסוגיות. ונמצא כי התוס' דנו לגבי הטעם בכל ארבעת חלקי דבריהם. "אין לפרש טעמא" .. "אלא טעמא" .. "ולחאי טעמא האי דאמר .. פליגא אהך דהכא". ונראה כדהיא .. דסתמא דגמרא קאמר לה. "מעניין כי הביטוי המורחב (במילה הראשונה עם תחיליות) "סתמא דגמרא" מופיע 17 פעם בתוספות.]

מחאה בפני שנים ואין צריך לומר כתובו -

ואם תאמר,
ומה מועיל הכתיבה,
והא לא חשיב שטר,
אם לא נעשה מדעת מי שהוא חובתו,
 כגון שטר מכר [דף מ עמוד א] מדעת מוכר,
 ושטר מתנה מדעת נותן,
 ושטר מלוה מדעת לוה.
ועדות - נמי לא חשיב,
 ד'מפיהם - ולא מפי כתבם',
 ופירש רש"י בפירוש החומש,
 שלא יכתבו עדותן באיגרת וישלחו לב"ד.

וי"ל,
דתקנת חכמים היא,
שיהא חשוב עדות,
 כדי לבטל החזקה בעדות כל דהו,
שבדבר מועט מבטלים החזקה,
 דהא אפילו יתברר לנו,
 שלא שמע המחזיק מחאה,
 מהני לבטל החזקה,
 וגם במודעא,
תקנת חכמים היא להציל הנאנס,
 וקיום שטרות נמי,
 משום דמעשה ב"ד הוא,
וכל מעשה ב"ד,
נכתב שלא מרצון החייב.

ועוד אומר ר"י,
 ששמע מן ר"ת,

ומדייקים התוס', שבעצם קיימות שתי דרכים. האחת - מה ששלח כאיגרת לבית דין. והשנייה, שהוא בא להעיד, ואז אינו יכול להסתמך לגמרי על מה שנכתב, אלמלא הדבר מזכיר לו נשכחות. ובפרט שמעצמו כותב עדותו על השטר לא חשו חכמים, שלא יזכור דבר. סך הכל הוא האדם שמעיד, ואין זה מגיע מתוקף היות הדבר שטר, ונמצא כי הכתיבה רק מסייעת לו להיזכר מחדש בפרטים, ולהעיד.

מציאות של דק עד אחד בשטר - כל מהות השטר נפסלת, ורק אם מצטרף עד נוסף בעל פה - יש לדבר תועלת

כי אם היה רק עד אחד בשטר - הרי אין כאן שטר, וכפי שמדייקים התוס' בסוף המסכת "וסברא הוא דלא אשכחן בשום מקום שטר בעד אחד לבד שיועיל". וכפי שמבאר הגמרא שם, שאם היה שטר בעד אחד וודאי שפסול. וכל החידוש הינו שאכן יש עד אחד בכתב, ועד נוסף בעל פה על עצם ההלוואה, ואז מאחר ובשטר אין שניים - הרי יש כאן דין של מילוה בעל פה. ועם היות ואמימר הכשיר, הרי אביי פסל.

בעצם מסירת המודעה - יש להם ציווי עקיף שיכתבו זאת

מסיימים התוס', שעם היות ולא ציווה להם לכתוב, והם בכל זאת לא רק שכתבו, אלא ציינו שהוא ציווה להם לכתוב, הרי אנו תולים שכל המחאה היתה על מנת שיכתבו, שסברא ברורה היא. ולכן אינו נראה כשקר. כי כל המחאה או המודעה, לא היתה לעצמו, אלא על מנת שהדבר ייכתב.

יש לשים לב, כי בימולתם של חכמים לתקן גם את הגדרים המיוחדים, והמקילים בעניינים מסויימים

[הכלי המעניין כאן היא מטרת המחאה שאף בשניים ובאופן שלא בדיוק נכללים בגדרי עדות, והכל מצד "תקנת חכמים", שביטוי זה מופיע עשרים וחמישה פעמים בכל התוספות. ולהדגיש בעניין שנשאלתי, כי ביטויים שונים מפוזרים על פני תוספות הבאים מעורכים שונים].

קנין בפני ב' ואין צריך כו' -

אומר ר"ת,
דלא אתא למעוטי,
שלא יהא חשוב קנין, כשנעשה שלא בפני שנים,
דהא אמרינן בקדושין (דף סה:),
דלא איברו סהדי אלא לשקרי.
ואמרינן בפרק הזהב (ב"מ דף מו.),
גבי היה עומד בגורן כו',
'ואי אמרינן מטבע נקנה בחליפין,
ניקנינהו ניהליה אגב סודר,
ומפרק דלית ליה סודר;
ולקנינהו אגב קרקע,
דלית ליה;

וזה החידוש שלכל השאר יש להסתפק בשניים), והאם יש צורך שיאמר להם גם הוראה שיכתבו (או די שהם מעצמם יבצעו הכתיבה, ויתנו לו שתהיה עבורו הוכחה). "אמר רבא א"ר נחמן: מחאה בפני שנים, ואין צריך לומר כתובו; מודעא בפני שנים, ואין צריך לומר כתובו; הודאה בפני שנים, וצריך לומר כתובו; קנין בפני שנים, ואינו צריך לומר כתובו; וקיום שטרות בשלשה".

מאליה עולה השאלה - שהרי לא שטר יש כאן (שלא תפקידם לכתוב השטר), ולא עדות יש כאן (כך שאפילו כתבו לעצמם, לא הועילו בכך)

אלא שהנהגה זו אינה ברורה, משתי בחינות. ששטר הוא דבר הבא לחייב מישוהו, והוא היה צריך להסכים לשטר זה. ומה תועיל המחאה, ואפילו שהם כותבים מעצמם - הרי אין, לכאורה, ערך לדבר. וקושי נוסף, שמילא שהם באים ומעידים, אולם, מה התועלת לכתוב זאת בשטר, כאשר עדות חייבת להיאמר, וכלל נקוט בידינו כי מפיהם ולא מפי כתבם, ונמצא כי הכתיבה לא הועילה דבר.

עם היות ואין זו עדות רגילה - באו חכמים ותיקנו הקלות, על מנת שיצליח בקלות לבטל את החזקה

מבארים התוס' חידוש. קיימת כאן מציאות של עוולא, אשר נדרש לתקנה, ולשם כך תיקנו סדרת פעולות, אשר בקלות ניתן לבצעם. וכל התקנה היא שאפילו פעולה שאינה מושלמת מעיקר הדין - כאן היא תועיל. כלומר, התירוץ מקבל את הסברא, שיש כאן בעייה. וכנגד זה מבאר מהי התקנה בכל מצב, ומהי העוולא, שהביא את החכמים לתקן זאת. תירוץ זה הוא חזק במיוחד, מאחר והוא מבאר על פני מספר פעולות, מה היתה התועלת בכל אחד מהם, ובוזה מתורץ מדוע קשרו את הדברים יחדיו. ומה עוד שכל גדר חזקת הבתים - הרי הוא מצד תקנת חכמים, שיש להגן בו זמנית על שני הצדדים.

הימולת לשלוח את עדותם באיגרת לבית דין - היא לכל מי שמסוגל להעיד, ורק נמנעת עדות, ממי שאינו מסוגל לדבר

התוס' בשם רבינו תם, גם מצמצמים את הכלל של מפיהם ולא מי כתבם רק לאילם, שאינו כלל בגדר הגדה. אבל כל מי שב"כוח" יכול להעיד, אין אנו נוקקים לעדות בפי ב"פועל", אלא שאנו מחשיבים זאת לעדות.

שני מצבי עדות, לכתחילה באיגרת, או כעדות ממשית - רק שאז אינו יכול שהאיגרת היא תהיה לבדה, אלא שהיא רק כגלגלי עזר להזכיר את הדבר בכוח עצמו

הגמרא בכתובות מביאה מחלוקת אמוראים, לגבי היחס למה שכתב לזיכרון בכתב והניח בבית דין. "תנו רבנן בברייתא: מי שראה עדות, וחושש שישכחנה, כותב אדם עדותו על השטר, ומעיד עליה על פי אותו שטר אפילו לאחר כמה שנים. אמר רב הונא: והוא שזוכר את מקצת העדות מעצמו, אף בלא השטר. ורבי יוחנן אמר: אף על פי שאין זוכר את העדות כלל מעצמו, רק לאחר שרואה את השטר נזכר בעדותו. אבל אם גם לאחר ראיית השטר אינו נזכר בעדות, מודה רבי יוחנן שאינו יכול להעיד. משום דהוי עדות מפי הכתב, וכתוב - "על פי שנים עדים יקום דבר" ודרשינן - מפיהם, ולא מפי כתבם."

בהו, ואנן לא הדרי, או דלמא לא מקיימא מלתא אלא בסהדי?
אמר להו: לא איברו סהדי אלא לשקרי.

המעשה באדם העומד בגורן, ולא מקנה את המעות בחליפין, ומה שניתן לדייק ממנו

הגמרא במסכת בבא מציעא מספרת על אדם העומד בגורן של פירות מעשר שני, ורוצה הוא לפדותם, ומבלי להוסיף חומש, אלא שאין בידו מעות. הרי בשלב ראשון הוא אומר לחבירו כי הפירות הללו נתונים לך במתנה. בשלב שני עונה לו חבירו, כי הפירות הללו מחוללין על מעות חולין שיש לו בביתו, ומאחר והפירות אינם שלו בשעה שפודה אותן, אינו נדרש להוסיף חומש. עם היות וכך היה הסיפור, מדייקת הגמרא מה היה קורה אם כן היו לו מעות. ולכאורה יכול היה להקנות לו מעות ולא את כל הפירות, אם כן היו לו מעות. ומתמצת הגמרא, שפשוט לא היה לו סודר. מציעה הגמרא פתרון אחר להקנות לו מעות - והוא אגב קרקע, ואף כאן מתמצת ודוחה, שלא היה לו קרקע. מקשה על כך הגמרא, והרי מדובר שעומד בגורן, שהוא הרי על הקרקע, וגם כאן מתמצת הגמרא, שהגורן לא היה שלו. מקשה הגמרא, וכי מה נדרשה הגמרא להאריך באדם שאין לו דבר, והרי זה אינו דבר המצוי, אלא מכאן חילצה הגמרא את ההוכחה, שמטבע אינו נקנה במשיכה.

כעת מגיעים למכת המחץ מהסיפור. שאם אכן היה הקניין חל רק בפני שני עדים, כמו שאנו באים לשלול, לא היתה הגמרא להעמיד בכל הנסיבות המשונות הללו, אלא פשוט לומר שהם היו לבד בגורן ולא היו שם עדים. אלא מאחר והמקשן כלל לא העלה סברה זו - יש לדייק כי קניין יכול להתבצע אף ללא עדים.

הכלי לדייק אף משאלה שלא נשאלה, שאם היה מדברין - לא יעלה על הדעת שלא היתה נשאלת

[תירוץ מעניין הוא מאחר והגמרא לא תירצה - זאת סיבה ברורה, ללמוד את הדין. "ואי לא חשיב - לישנינן". כלומר, הלימוד הוא לא ממה שלא נאמר, אלא אם כך היה הדין, היתה הגמרא מחוייבת לשאול על מציאות זו. כי בסוגיה זו הגמרא מביאה אוקימתות כל כך מוזרות, עד שהגמרא עצמה שואלת על כך. ואם היה קיים דין זה, היה מקום לשאול על כך קודם. והדיוק אינו ממה שנאמר - אלא ממה שלא נאמר.]

מאחר ופשרה המתבצעת ביחיד היא מעשה קניין ממוני, סימן שאין צורך בשני עדים לכך

הגמרא בסנהדרין מביאה מחלוקת בין רבי מאיר הסבור כי אף לפשרה נדרשים שלושה דיינים, ומדמה זאת לשאר דינים, ואילו חכמים הסוברים כי פשרה נעשית אפילו ביחיד. ומסיקה הגמרא שם, שאפילו למי שסובר כי פשרה נדרש לעשותה בשלושה - עדיין יש חובת קניין.

אבל אם נדייק משיטת חכמים, הפשרה נעשית ביחיד, ולאחריה מבצעים קניין, ונמצא שאין כל צורך לעשותו בשניים. שהרי הפשרה היא החלטה שאינה חוזרת, בבחינת פעולת קניין, וזו ראייה נוספת, שמעשה ממונות אינו נדרש לעדים.

והא עומד בגורן קתני,
כשאינו שלו;
איכפל תנא לאשמועינן,
בגברא ערשילאי דלית ליה כלום,
אלא ש"מ דאין מטבע נקנה בחליפין,
ואי לא חשיב - קנין בלא עדים,
לישנינן דליכא עדים.

ועוד דבפ"ק דסנהדרין (דף ו.),
אמרו רבנן 'פשרה ביחיד',
אף על גב,
דפשרה בעיא קנין כדמסיק התם.

יש להדגיש כי מעשה הקניין בממונות יכול להתבצע אף ללא שני עדים, בשונה מעדי קידושין

הגמרא לומדת כי קניין (הכוונה קניין סודר) מתבצע מול שניים, ואין צורך לומר לאותם שניים ציווי מיוחד של "כתובו". בכל שאר הקניינים או שהוא עושה מעשה בעלות בגוף החפץ, או שמכניס לרשותו, או שמשלם תמורת הדבר, ולכן העדים כלל אינם נדרשים. אלא פעולת הקניין סודר היא רק להראות שחל כאן גמירות דעת, שאכן מתעתד הוא להקנות לו. ולכאורה ללא עדים, הרי זה רק בבחינת דיבורים בעלמא.

ומחדשים כאן התוס' בשם ר"ת, כי אם הקניין לא היה חשוב ללא עדים, היה על הגמרא לומר זאת מפורש. ואם כן, לא ניתן לומר, שהקניין יאבד את כוחו בגלל שלא היה עדים.

ונמצא כי בעוד שבקידושין הרי העדים הינם עדי קיום, ועל ידי מציאותם נוצרים הקידושין, הרי כאן בממונות, לא יוצרים העדים את מעשה הפעולה, ולכן אנו יכולים להסתפק בעד יחיד, ועל כך מוכיחים התוס' במספר ראיות.

רב אשי מבהיר כי על מנת לבצע חלוקה ממונית - אין כל צורך בעדים

דברי ר"ת מוכחים מהסוגיה בקידושין, המחלקת בין עדי קידושין ועדי ממונות. שני אמוראים רצו לחלוק בנכסיהם. ועשו פעולה זו ללא עדים, והרי זו פעולה ממונית. הם באו לרב אשי בשאלה, האם היו נדרשים לבצע את פעולת החלוקה ביניהם דווקא עם עדים. וענה להם, שמטרת העדים בענייני ממון אינה לקיים את הדבר (דוגמת עדי קידושין, ולכן מאחר והלשון היא לקיים מילתא הם אכן נקראים אז עדי קיום), אלא שכל מציאותם, שאם ירצה צד האחד לשקר, יוכל להביא את העדים כראייה למנוע זאת. אבל אתם, כפי שהינכם מודים, שאף אחד לא יתבע מן השני - הרי מהות פעולת הממון תקינה, אף ללא צורך לבצעה מול עדים. (ולכן הם נקראים עדי בירור, שרק אם תעלה קושיא, מצד שהאחד בא לשקר, נחזור לעדים על מנת שנוכל לברר כיצד היו פני הדברים).

"מר זוטרא ורב אדא סבא בני דרב מרי בר איסור פליג ניכסייהו בהדי הדדי, אתו לקמיה דרב אשי, אמרו ליה: על פי שני עדים אמר רחמנא, דאי בעי למיהדר לא מצי הדרי

ליה, קנו מיניה - לא צריך אימלוכי ביה, לא קנו מיניה - פומבדיתא אמרי: לא צריך אימלוכי ביה, בני מתא מחסיא אמרי: צריך אימלוכי ביה. והלכתא: צריך אימלוכי ביה.

והכוונה של אימלוכי ביה, שעליהם לוודא, אם המקנה עדיין מתכוון מצד אמירתו, שאכן גם יכתבו שטר. אם היה קניין - הרי סתם קניין לכתיבה הוא עומד, אבל כאן ללא הקניין, חובה עליהם לברר לגבי כתיבת השטר, ונמצא כי הגמרות אינן חלוקות.

עיקר הפעולה הינה עצם ההקנאה, ובכך נכלל גם יפוי כוח למעשה הכתיבה

מדגישים התוס' בכתובות בתוספות את מהות הדבר. "והוא הדין אפילו לא אמר כתובו וחתומו. כיון דקנו מיניה - לא צריך לאמלוכי ביה. דסתם קנין - לכתיבה עומד, כדאמרינן בחזקת הבתים (ב"ב דף מ. ושם).

ולא נקט כתובו וחתומו אלא משום סיפא, דאפילו הכי צריך לאמלוכי ביה. וטעמא - כיון דבעין יפה נותן, שמקנה לו מיד, ואינו רוצה להמתין עד שילך ויזכה בשדה, יש לנו לומר דייפה כחו נמי לענין כתיבה, דסתם קנין שבש"ס - היינו קנין חליפין."

יש לחלק מתי רשאי האדם רשאי לחזור בו, ומתי אינו, בדרך כלל עשיית מעשה הוא דבר מוגמר, ולכן לא ניתן לחזור בו, בניגוד לאמירה

[הכלל ש"לא חזר" מופיע מספר פעמים בתוס', ולכן יש חילוק בין פעולת הקניין - שהיא כוללת כבר את מעשה הכתיבה, ולבין אמירה, שאין לה כל כך תוקף, ולכן בלא מעשה - עדיין הוא מסוגל לחזור בו. כלומר, התוס' מדגישים לנו את החילוק בין מעשה לכתיבה.]

קיום שטרות בשלשה -

אף על גב דרב נחמן גופיה,

ס"ל בסנהדרין (דף ה:),

שניים שדנו - דיניהם דין,

קיום שטרות - שאני;

כדפ"ה,

דאי ליכא אלא שניים,

מה יש בין קיום שטר, לשטר שלמעלה הימנו,

הכא - תרי חתימי, והכא - תרי חתימי,

ודומה לב' עדים,

ששמעו מפי עדים שלמעלה שהשטר כשר,

ועד מפי עד - פסול,

אבל כשהם ג' - ניכר שהם ב"ד,

שהעידו עדים לפנייהם על כתב ידם,

והכשירו השטר ודומה לפסק דין.

והא דאמרינן בפרק שני דכתובות

(דף כב. ושם ד"ה ודלמא),

שלשה שישבו לקיים את השטר ומת אחד מהן,

צריכי למיכתב,

במותב תלתא הוינא וחד ליתוהי,

ואין צריך לומר כתובו -

וכותבין בלא רשותו,

כל זמן שלא חזר בו.

ומיהו - יכול לחזור בו,

כדאמרינן לקמן,

בפרק המוכר את הספינה (דף עז.ז),

זכו בשדה זו לפלוני,

וכתבו לו את השטר,

חוזר בשטר, ואינו חוזר בשדה'.

והא דאמרינן,

בריש אף על פי (כתובות דף נה. ושם ד"ה כתובו),

כתובו וחתומו והבו ליה,

קנו מיניה - לא צריך לאימלוכי ביה,

לאו דוקא משום דאמר להו כתובו,

דאפילו לא אמר להו - נמי,

כדאמרינן הכא,

אלא משום דבעי למימר,

'לא קנו מיניה - צריך לאימלוכי ביה',

אף על גב,

דאמר להו כתובו.

יכולת העדים לכתוב את השטר, אף ללא ציווי - אולם לגבי עצם נתינת השטר - כל עוד לא ניתן, זכותו לחזור בו

הגמרא אומרת כי קנין (סודר) שנעשה לקיים כל דבר הקנאה, נעשה בפני שנים, ואינו צריך לומר להם "כתובו". ועם היות שאינו נדרש לומר להם כתובו - הרי על מנת לקיים את הקניין, רשאים הם לכותבו, לראייה בעלמא, אף ללא ציווי על כך. אמנם מחדשים התוס', כי קיימת לו זכות לחזור בו. אמנם יכולת החזרה אינו מעצם ההקנייה, שהרי מעשה ההקנאה בוצע בשלימות. ורק לענין נתינת השטר לחיזוק - ממה שאמר עבורם את כתיבת השטר.

והרי גמרא מפורשת היא (במקרה הראשון) "רבה בר יצחק אמר רב, שני שטרות הם: זכו בשדה לפלוני וכתבו לו את השטר - חוזר בשטר ואינו חוזר בשדה, על מנת שתכתבו לו את השטר - חוזר בין בשטר בין בשדה"; והמקרה השני, הואיל והתנה את שני המעשים כאחד, שלא יזכה בשדה ללא השטר - אזי הוא יכול לחזור בו מהשטר, וממילא גם קניין השדה יתבטל.

לא אמירת ה"כתובו" נותנת להם את הזכות לכתוב - אלא מעשה הקניין

מביאים התוס' גמרא נוספת מכתובות. במקרה הראשון הוא מבקש שלוש פעולות משלימות: כתיבה, חתימה ונתינה. אולם, מרגע שקנו מהנותן, הרי הם כביכול קיבלו אישור לבצע את המעשה. ולכן לא נדרשים הם לחזור ולהימלך בו. ומאחר ובהמשך אנו רואים כי מעשה הקניין הוא הקובע - נמצא כי לא אמירת ה"כתובו" הוא הקובע. עד שההלכה היא שאכן נדרשים לחזור ולהימלך בו. "אמר לעדים כתבו וחתומו והבו

ומחמת קושי זה, מבארים מה כה ייחודי בקיום שטר. שאם היו רק שניים, הרי אין מעלה על החותמים למטה, וכאילו הם רק מעבירים הלאה את השמועה, והרי עד מפי עד - השטר פסול. אולם, בשעה שהם שלושה, הרי יש להם תוקף עצמי, ונראה הדבר, שכעת הם יצרו משהו חדש - פעולת הכשרת השטר, כדוגמת פסק דין.

מה ששמואל סובר ששניים שדנו - דיניהם דין, אינו מכריח אותו לסבור כן בעניין קיום השטרות

החידוש מהסוגיא שבכתובות, כי שמואל עם היות והוא בדרך כלל סובר כי מספיק שבית דין נקרא שניים, יכול לסבור כי בקיום שטרות אכן הדין הוא שונה. והדברים גם מתבארים היטב בתוס'.

יש לציין כי התוס' שמפנים לתוס' בכתובות - מבאר את דעת שמואל, שאינו חייב להיות בסתירה לרב נחמן, אלא גם הוא יחלק בין קיום שטרות לשאר דינים

"פירוש, כמו שסובר שמואל בעלמא - כן סבירא להו בקיום שטרות. אבל שמואל מצי סבר שפיר דבקים שטרות - בעי ג', דהא רב נחמן סבר לה כשמואל בפ"ק דסנהדרין (דף ג. ושם) דשנים שדנו - דיניהם דין, ורב נחמן גופיה סבר דקיום שטרות - בשלשה, בפרק חזקת הבתים (ב"ב מ.) גבי ג' ארצות לחזקה."

התוס' מקשים, שמאחר והחלוקה לא היתה בני שלושה - מכאן ששניים אינם נקראים בית דין

המקרה היה שרב ספרא רצה לחלוק את השותפות מאיסור, וכל השאלה היתה האם חלק בפני שניים או שלושה. הוא עצמו חלק רק בשניים, ואילו דרשו ממנו שלושה, כי שניים אינם יכולים להיקרא בית דין. ולפי גירסת התוס' היה זה רב נחמן ש"אמר ליה: זיל אייתי תלתא דפלגת קמייהו, אי נמי תרי מגו תלתא, ואי נמי - תרי סהדי דפלגת באפי בי תלתא."

לכל מעשה בו נוצר הבית דין, קיימת כוונה, האם פעולה חיצונית כחלוקה - מהי מטרתה שעושה בפני נוספים

[מילות המפתח המחלקות הינן "בפירוש" וכנגד "בסתם". להבנת תירוץ התוס', יש להבדיל עשייה בפירוש, שאז אכן יש להם תוקף של בית דין, אפילו שהם רק שניים, ולבין הנהגתו, שחילק ללא שציין מהי כוונתו - ואז מאחר ולא עשה פעולה ברורה - הרי אנחנו אלו שמשערים את כוונתו, האם לקחם לעדים או לבית דין].

התוס' בגיטין מעירים כי ההגדרה של שניים או שלושה להיקרא בית דין, תלויה בנושא המדובר, האם מלכתחילה ניתן לבצעו בשניים או בשלושה

התוס' בגיטין מביאים כי לקרוא לשניים בית דין, קשור לתוכן הדבר. למשל מאחר וב"פרוזבול סגי בתרי - קרי להו בית דין. אך לעומת זאת כאן בקיום שטרות - מאחר ושניים לא מספיקים, גם לא ניתן לקרוא להם בית דין. "כיון דבעינן שלשה באודיתא וקיום שטרות - אין שייך לגבי ההוא מילתא לקרות לתרי בית דין."

ואמר ר"נ, **ואי כתב ביה 'בי דינא' - תו לא צריך;** ודלמא ב"ד חצוף הוא,

דאמר שמואל ב' שדנו - דיניהן דין,
דכתב ביה 'בי דינא דרבנן דבי רב אשי',
ודלמא רבנן דבי רב אשי כשמואל סבירא להו;
לא ששמואל סובר דקיום שטרות בשנים,

אלא ה"פ,

ודלמא רבנן דבי רב אשי,
סבירא להו בקיום שטרות כשמואל בעלמא,
אבל שמואל - מצי סבר שפיר דקיום שטרות - בג',
אף על גב דבעלמא - ב' שדנו דיניהן דין כמו ר"נ.

וא"ת,

דרב נחמן גופיה,

קאמר בב"מ (דף לא:) גבי עובדא,
דאיסור גיורא ורב ספרא עבוד עסקא וכו',
משמע התם דתרי - לאו ב"ד,
מדקאמר ליה - זיל אייתי לי תלתא,
דפלגת קמייהו,
א"נ תרי מגו תלתא'.

וי"ל דהתם מיירי,

דלא עשאן ב"ד בפירוש,

אלא פלג קמייהו בסתם,
הלכך,

אי קמי תרי פלג,

נראה דלעשותן עדים נתכוין,

ואי קמי תלת פלג,

נראה דלעשותן ב"ד נתכוין,

אבל במקום שעשאן ב"ד בפירוש,

בשנים סגי.

[וע"ע תוס' גיטין לב: ד"ה ורב נחמן].

שיטת רב נחמן בסנהדרין - שגם שניים שדנו - דיניהם דין, אולם לגבי שטרות קיימת בעיה, ולכן מחייבים לכתחילה שלושה

הגמרא כאן מביאה משמו של רב נחמן כי הן למחאה, והן למודעא והודאה ולקניין - די בפני שניים, ורק עבור קיום שטרות יש צורך בשלושה. לכאורה עולה קושי (שאלת אף-על-גב, שזה כעין קושי, שרק צריך לבאר מדוע אינו קיים), באשר בגמרא בסנהדרין מביא אותו רב נחמן שמועה בשם רבו שמואל - כי שניים שדנו - יש להם תוקף של בית דין, עם היות ונקראים בית דין חצוף, על כך שעברו על התקנה שיהיו שלושה. ואף שרבא הקשה עליו, שכאשר שניים מחייבים או מזכים, ואחד אינו יודע, אין משאירים את בדית הדין רק עם הכרעה של שניים, וענה לו, שמאחר ומלכתחילה התיישבו על דעת שיש שלושה, אבל משמע שאם לא כן - הרי אכן היה מועיל פסק רק של שניים.

מצד שני גם לא ניתן לומר שמדובר על מכירה. ואמנם מה שלכאורה אומרים במכירה, שאם הלקוח כן ציית דינא, הרי תמיד כל גדר המכירה היא שהמוכר עצוב למכור, והוא אנוס למעות כעת, וכביכול האנוס שלו, שירצה לקנות זאת לאחר מכן. הרי כבר אמר רבא מפורשות, שלא לשם כך נועדה המודעה. ואפילו נאמר כי רבה ורב יוסף לא מקבלים את דברי רבא, הרי היה עליהם לציין מפורשות כמו נהרדעי, שהמודעה היתה צריכה לכלול את מעשה האנוס המסויים, שעל כך כמו המעשה עם הפרדס - גם רבא עצמו יודה. ומסכמים התוס', כי המעשה עם הפרדס מדובר באדם שכן מציינת לדין, ובוודאי שכותבים לו. כי מאחר והוא כובש את השטר, הרי הוא אמנם יגיע לבית הדין, ופשוט ישקר שם ויטען - לקוחה היא בידי.

מאחר והתוספות מעלים קושי, ועוברים שלב אחר שלב, לנסות לבארו, ודוחים - הרי הקושי נשאר

[התוספות נשארו כאן בקושיא, באיזה אופן בסופו של דבר נחלקו רבה ורב יוסף עם אביי ורבא. וכפי שיש לנו קושיה חזקה "תימה", ולאחר מכן עוברים מקרה אחר מקרה, "אי .. ואי .. ואם כן לא מיירי במודעה דזביני, וכי ההוא מעשה דפרדסא - לא שייך הכא, דאפילו .. כתבינן". ואין כל צד תירוץ]

הפיתרון כאשר נשארים בתוס' בקושי, לראות מה הראשונים כתבו על כך

מאחר ולא הכרענו בתוס' מה מדובר, ראוי לעבור על הראשונים. תירוץ ראשון ברמב"ן, הנושא הינו גט ומתנה, אלא שרבה ורב יוסף סוברים, שעם היות ומאמינים לו שהוא אנוס, ולא יודעים מהו האנוס, אומרים שהיה לו לתובעו בבית דין. ואז אנו תולים שהיה יכול להיפטר מהאנוס, ולכן המודעה אינה נחשבת. ומצד שני אביי ורבא טוענים, שאם באמת לא היה אנוס - לא היה מוסר מודעה. אמנם אם אנו יודעים שהיה כאן אנוס - הרי הגט והמתנה היו מתבטלים, אף ללא המודעה. תירוץ נוסף הבעל המאור, המחלק שנקודת המחלוקת הינה כתיבת המודעה למרות שלא יודעים מהו האנוס. רבה ורב יוסף - כותבים, ובוזה חולקים על נהרדעי. ואילו אם מכירים, אין כל הבדל האם האדם מציינת לדין. אלא שהמלחמות הקשה שבגמרא לא נראה שאביי ורבא מקילים יותר. והמרומי שדה כותב שנחלקו האם מודעה מועילה גם כשיתברר לנו שכלל לא היה אנוס.

[דף מ עמוד ב]

איכא דאמרי אמר רב יוסף דלא אמר להו תיתבו כו' -

**אהן גירסא קשה לר"י,
מאי קבעי 'מאי בינייהו',
הא בהדיא חולקין בסתמא.**

ועוד,

**דפסקין לקמו,
הלכתא דחיישינן בסתמא,
וא"כ היכי מגבינן כולהו מתנתא,**

אמאן דלא ציית דינא כו' -

תימה,

מודעא דמאי,

אי דגיטין ודמתנה -

גלוי מילתא הוא,

דודאי הוא אנוס בשום ענין,

שאין יכול לבא לבית דין;

ואי דזביני,

והא אמר רבא 'לא כתבינן מודעא אזביני',

וכ"ת רבה ורב יוסף לית להו דרבא,

מ"מ הוה ליה למיפרך ולשוניי,

כדפריך בסמוך אנהרדעי.

ועוד,

והא אביי ורבא גופייהו,

דאמרי תרוייהו 'אפילו עלי ועליך',

אם כן לא איירי במודעא דזביני.

וכי ההוא מעשה דפרדסא - לא שייך הכא,

דאפילו ציית דינא - פשיטא דכתבינן.

הגמרא מדגישה מהו האנוס המלווה לדין מודעא

מביאה הגמרא שתי זוגות אמוראים: רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: לא כתבינן מודעא, אלא אמאן דלא ציית דינא, [אין כותבים מודעא אלא כשהאנוס הוא אדם שאינו שומע לדין תורה], אבל אם אותו אדם שעליו מספר המוכר שהוא אנוס, הוא אדם השומע לבית הדין, שאם לא כן שפשוט יבתע אותו לדין תורה. ואילו אביי ורבא דאמרי תרוייהו: חולקים שכותבים מודעא אפילו עלי ועליך, עם היות ואנו אנשים הנשמעים לדין תורה; כי פעמים שבית הדין אינו מצוי לתובעו לדין.

וכן דנה הגמרא - שאם מדובר על גט או מתנה - דברים שניתנו ברצון, אינו מובן במה יש כאן אונס?

בהמשך מבררת הגמרא על מה נאמרת המודעה "מודעא דמאי? אי דגיטא ודמתנתא, גלויי מילתא בעלמא היא! ואי דזביני, והאמר רבא: לא כתבינן מודעא אזביני! .. אלא שרבא חזר בו, היכן שאכן היה אנוס. וכמו המעשה בפרדס, בו איים מי שאכל שלוש שנים, שיכבוש את שטר המשכנתא, ויאמר לקוחה היא בידי."

לכאורה - לא ניתן לומר שהמודעה היא על גיטין או מתנה

התוס' פותחים בשאלת תימהון, על מה כאן מדובר בסוגייתנו? מתנה הינה דבר הניתן בהגדרה מרצון או מבחירה. ולכן מאוד מוזר שמצד אחד הוא כן נותן, ומצד שני בו זמנית הוא מוסר מודעה שהוא אנוס. פשוט שלא ייתן. אלא הדבר רק בא לגלות לנו, כי עם היות ואלו המקבלים נחשבים כמציינים לדין תורה, הרי המודעה באה לגלות, כי קיים לו קושי להביאם לבית הדין.

בהיחבא. רק בחדרי חדרים תכתבו את המתנה, ובמפורש אומר להם תחילה, הטמינו עצמכם. ואילו לאחר מכן נאמר לשון אחרת בדבריו, שהוא אינו מצווה עליהם לפרסם את המתנה ברבים, ולכתוב את המתנה לעיני כל.

קושיית ר"י הינה על שאלת הגמרא לגבי הגירסא השנייה המובאת בשם רב יוסף, שהרי לכאורה ברור החילוק ביניהם שהוא לעניין סתמא

התוס' מביאים את שאלת ר"י, על הגירסא השנייה, מה הגמרא שואלת מה ההבדל ביניהם, והרי ברור לנו, כי במתנה יש בחינת פירסום, ויש מצב של החבאה. ונמצא כי מקרה הנקרא סתם. שהוא רק מצווה עליהם לכתוב. לפי הלשון הראשון - מאחר ולא אמר להם לבצע פעולה המקלקלת את המתנה, כמו להיחבא, הרי שלא אמר להם דבר - המתנה תקיפה. ואילו, לפי הלשון השנייה, כל מתנה צריכה להיות בפירסום ולעיני כל, ומאחר ולא אמר להם לעשות כן, ותהיו בשוקים וברחובות, ותכתבו אותה לעיני כל, על מנת לגלות שבפירוש ניתנה כאן מתנה - הרי בחינה זו הופכת את המתנה למחנה מוחבאת, שאין לה תוקף של מתנה.

ומאחר והדבר ממש ברור, הרי ר"י מתקשה בלשון השנייה, מה היה צורך לגמרא לשאול מה ההבדל ביניהם. ובעצם זה שהגמרא שאלה, כנראה משהו בהבנה שלנו לא נכון, ועל כן יש להבין זאת טוב יותר. ותיכף נראה מהמשך השאלה הבאה בתוס', עד כמה משהו בהבנה צריך חשיבה מחודשת. כי אם נסכם לעת עתה. נראה לנו, כי סתמא, אין כאן מעשה ממשי של החבאה, ורק כביכול הוא "שכח" לומר להם לגלותה בפירסום. אמנם, לפי הלשון השנייה, אי פירסום היא על גבול ההזנחה, עד שהיא בגדר שנחשבת למתנה טמירא.

בכל הלשוניות כולל בסתמא - חוששים אנו שזו מתנה טמירא, שאין גובין, ומדוע אנו גובים, שהרי אין אנו אומרים לעדים לכתחילה לכתוב לשון השוללת שזו מתנה טמירא

בהמשך הסוגיא מובאת חקירה האם ראוי לחשוש למקרה של סתם, ואנו רואים כי נחלקו בזה אמוראים, והגמרא הכריעה כרב אשי, שיש לנו לחשוש, ולהחשיבה כמתנה טמירא, כלומר, שאין לה תוקף. אִיבְעִינָא לְהוּ: סְתָמָא מְאִי? רְבִינָא אָמַר: לֹא חֵיִשִּׁינָא, רַב אָשִׁי אָמַר: חֵיִשִּׁינָא, וְהַלְבָּתָּא - חֵיִשִּׁינָא.

ומאחר וזו מסקנת הגמרא, נמצא שיש להבין, מדוע אין אנו מצווים לכתוב לשון חיובית הבאה לשלול את הספק על היותה מתנה מוחבאת. שהרי אף אם תאמר שההבדל בין הלשוניות הינו סתמא - הרי בכל מקרה אנו חוששים שזו אינה מתנה. והייתי מצפה שעל מנת שיצליח ליתן מתנה, עליו לנסח באופן ברור את דרישתו, ולומר להם ציווי של "כתבו בשוקא ובברייתא", שלכתחילה ינהגו כראוי ויכתבוהו באופן הגלוי.

התוס' מחלקים בין שתי תקופות, מה היתה הנהגתם בנוסח השטר מתנה

כיום הנוסח בשטר המתנה הינו ואמר לנו, כתבוהו בשוקא וחתמוה ברחוב. ואז מה שאדם אומר סתמא - אין כוונתו למה שהגדירה הגמרא סתמא, אלא לפי המציאות של סתם

כיון דאינו אומר לסהדי,
'כתבו בשוקי וברייתא'.

ומיהו לפי שנוהגים עתה לכתוב בשטרי מתנה,
'ואמר לנו מתנה זו,

כתבוהו בשוקא וחתמוה בברא',
הלכך - כי אמר להו נמי סתמא,
דעתו לומר כמו שכותבים בשטרות;

ובימי האמוראים לא היו נוהגים לכתוב כן,
לכך היה צריך לומר להם בפירוש,
'כתבו בשוקא' כו'.

ור"ח גריס,

'דאמר להו לא תיתבו בשוקא ברא',

וקרי ליה סתמא,

שאינו אומר להם להטמין עצמן,

ואומר שלא לפרסם,

והיינו סתמא - דלא פירש,

לא פרסום ולא הטמנה,

אבל 'כתבו' - לא חשיב סתמא,

וכשר לפירוש ר"ח,

ולפי זה, מה שנהגו לכתוב בשטרות,

'מתנה זו כתבוהו בשוקא וחתמוה בברא',

אינו אלא לשופרא דשטרא,

ומיהו לישראל ד'סתמא' - לא משמע הכי.

במתנה מוחבאת - אין לה דין מתנה, ויש להבין מה הופך את המתנה להראות שכלל אינו מעוניין ליתן

הגמרא מביאה את הדין לגבי מתנה בהיחבא, הנקראת בלשון הגמרא "מתנתה טמירא". הרעיון הוא שהעדים כותבים את המתנה באופן שהם מסתתרים. וכל מטרת המתנה היא שיש לה כוונה מנוגדת. מצד אחד, כביכול הוא נותן את המתנה, אך מצד שני הוא עושה את כל מה שאפשר, על מנת לסלק ראיות, שאכן המתנה ניתנה. ועל כן, הדין שלה שאין לה תוקף של מתנה, וכאילו לא ניתנה. אָמַר רַב יְהוּדָה: הֲאִי מִתְּנָתָא טְמִירָתָא - לֹא מְגַבִּינָא בָּהּ.

מבררת הגמרא מה האופן של הגדרה של מתנה זו. וכאן יש שני פירושים משמו של רב יוסף, מה מוציא את המתנה מגדר מתנה רגילה עם תוקף של העברת בעלות, ומה פוסל את המתנה, ומראה, כי דווקא התכוון לא לתת. כי בכל קניין נדרש גמירות דעת, וכאן אדרבא, אנו בטוחים, שכלל לא רצה להעניק מתנה זו.

רב יוסף נותן לנו שני פירושים, מיצד היא הופכת למתנה טמירא

הֲיָכִי דְמִי מִתְּנָתָא טְמִירָתָא? אָמַר רַב יוֹסֵף דְאָמַר לְהוּ לְסִדְהָדִי: זִילוּ אֶטְמוּרוּ וְכִתְבוּ לִיָּה, וְאִיכָּא דְאָמְרִי אָמַר רַב יוֹסֵף: דְלָא אָמַר לְהוּ תִּיתְבוּ בְשׁוּקָא וּבְבְרִיתָא וְתִכְתְּבוּ לִיָּה. מְאִי בְיַנְיָהוּ? אִיכָּא בְיַנְיָהוּ סְתָמָא. כְּלוּמַר, אִם נִתְחַת אֶת שְׁנֵי הַמְקָרִים, הֲרִי בְמִקְרָה הָרֵאשׁוֹן כֹּל כְּתִיבַת הַמִּתְנָה הִיא

חזקה של ג' שנים, יכולה להתרחש רק אם בצידה קיימת טענה על מכירה ישירה

המשנה מבארת לנו כלל, שחזקה צריך שתהיה לה טענה, דרך שימוש בשני מקרי קיצון. האחד - חוסר מוחלט של טענה, והשני מה נחשבת לטענה ברורה. כל חזקה שאין עמה טענה - אינה חזקה. כיצד? אמר לו: מה אתה עושה בתוך שלי? והוא אמר לו: שלא אמר לי אדם דבר מעולם - אינה חזקה; שמכרת לי, שנתת לי במתנה, אביך מכרה לי, אביך נתנה לי במתנה - הרי זו חזקה. הגמרא אמנם לומדת, כי יש חשש שלא יאמר את האמת, כי הוא יחשוש שאם יאמר שהיה לו שטר ואבד, הוא מקלקל לעצמו, ולכן יעדיף לומר לו, שלא אמר לי אדם מעולם. ובהמשך הגמרא למדה, כי גם אם יאמר שקנה ממישהו שקנה ממך, יצטרך להביא ראייה, שאכן אותו אחד גר בה, לפחות יום אחד.

מצד אחד קיימת הרחבה של "והוא הדין" אך מצד שני מדויקים התוס', מדוע בכל זאת בחרה המשנה במקרה המסויים

[הכלל של "והוא הדין" בא לציין הרחבה. כלומר, לא רק בתירוץ שנאמר הפסק הוא אותו דבר, וענייננו שלא נחשב לחזקה. שחזקה הרי חייבת שתהיה עימה טענה ברורה, כפי שמדגיש, עד שיאמר אתה עצמך מכרת לי. ולא שצנחתי למקום הזה מעצמי.]

והרי מצד שני לכאורה קיימת מעלה בהרחבה המוצעת בגדר של והוא הדין, שהרי כאן מדובר שמזכיר שהקרקע הייתה שלך, אלא שהיא נקנתה דרך גורם שלישי.

ובאים התוס', לאחר ההערה שלהם, ומדייקים, מדוע בכל זאת בחרה הגמרא בתירוץ שלא אמר לי אדם מעולם. אלא תירוץ זה מורה על תמימות. ורחוק מלהיראות, שמישהו לחש באוזנו איזה תירוץ לומר.

כך שעם היות ואין באמירה זו חזקה, וגם ב"הוא הדין" שהציעו התוס', אבל כאן ניתחו התוס', כל אמירה, מדוע הגמרא בחרה לאומרה. ומילות המפתח של התוס' הינן "עדיפא ליה למינקט", שהביטוי עדיפא ליה מופיע עשרות פעמים בתוס', ופעם הוא על הקושיא וכאן הוא על דברי המשנה.]

אמרי לי אחוי (לי) שטרך -

וכשלא אוכל להראות שטרי,
שהפסדתיו,
יאמרו שגזלתיה;

אבל כשאומר 'לא אמר לי אדם [דבר] מעולם',
לא יאמרו שגזלתיה,
אלא ראיתי שלא מיחו בידי והחזקתי בה,
ונמצא שמחל לי.

שטר של ימינו. שהרי גוף השטר בא להורות עד כמה זו מתנה ברורה, ואינה מתנה בהיחבא. ואף שאינו אומר במפורש לכתוב כך בשטר, הרי הוא יודע, שכך אכן ייכתב על השטר, ואינו בא לשלול את הנוסח הידוע והקבוע. ומאחר והנהגתם בזמן האמוראים היתה שונה, ובשטר הרגיל, מה שנקרא סתמא - לא היה נכתב כן, אלמלא היה מצווה לשנות כך, לכן היה צריך לשפר את השטר ולצוות שכך יתנו, בגלוי ובפירסום.

יש לדייק בלשון "סתמא", עם היות וניתן ליצוק עליו פירושים שונים

[הגמרא אכן נחלקה בגדר הסוגיא כאן לגבי סתמא. ועם היות ויש לשון סתמא, שנראית לנו מלכתחילה ברורה, הרי מחדשים התוס', כי ניתן לצייר זאת בכמה אופנים. ועל פי הבנה זו, יש גם לקשר מהי הרגילות הנכתבת בשטר.]

וכאן מדויקים התוס' בשלושה נושאים. נושא אחד - השטר הנהוג בימינו, ואז הכוונה בגדר סתמא - הוא כמנהג הנהוג. נושא שני - השטר שהיה נהוג בזמן האמוראים, ואז אלמלא היה מציין מפורש את הלשון החיובית, השוללת מתנה טמירה - ולכך היינו קוראים סתמא, לא היה הדבר מועיל.

הנושא השלישי - על פי פירושו של רבינו חננאל, כי סתמא משמעו כמו לוח חלק, שלא אמר לשון חיובית לפרסם, אך גם לא אמר לשון שלילית להיחבא. ולכן גם שטר רגיל בימי האמוראים היה כשר. וכל התוספת היא רק לייפוי השטר, שיראה יפה, למרות שגם ללא התוספת, שאמר לנו לכותבה בשווקים וברחובות - זה היה נחשב מתנה. אך מדויקים התוס', כי יש חילוק בין משמעות הלשון, ולגבי יציקת הפירוש עליו. ומילת המפתח הינה "ומיהו לישנא דסתמא - לא משמע הכי". ואכן קרוב לשמונים פעם קיים בתוספות הצירוף של לישנא משמע, חלקו לחיוב וחלקו לשלילה.]

[דף מא עמוד א]

שלא אמר לי אדם דבר מעולם -

והוא הדין,
דאפילו אם אמר,
זבינתיה מפלוני דזבנה מינך,
דלא הויה חזקה,
עד שיאמר 'אתה מכרת לי',
כדקתני סיפא;

אלא הא עדיפא ליה למינקט,
'שלא אמר לי אדם דבר מעולם',
לאשמועינן,
דלא הוי 'פתח פיך לאלם' כדאמר בגמרא.

**והוא סייע לי,
וכיון שבמצותו עשיתי,
הוי חזקה שיש עמה טענה.**

וקשה,
דמדקאמר בתר הכי 'והא אחיל',
משמע דעד השתא,
לא הוה מחזיק בה מטעם מחילה.

ועוד,
דלאלתר הוה ליה לרב נחמן,
למימר 'מחילה בטעות - הואי'.

ונראה לפרש,
דרב ענן **הוה טעין שלקח ממנו,**
ולא היה לו עדים שלקחה,
והיה רוצה להיות נאמן מתורת חזקה;
וכי א"ל רב נחמן דלאו חזקה היא,
השיב לו רב ענן 'והא אחיל',
דאע"פ שאיני נאמן לומר 'לקחתי',
תהא שלי מטעם מחילה,
דסייע בגודא בהדאי,
והיה לו עדים או **היה מודה בסיועו.**
ואין הסוגיא מוכחת כן.

**תיאור מהלך המקרה עם רב ענן, והדין שהיה לו עם רב
נחמן**

המשנה מביאה את הכלל המשמעותי בדיני חזקה, כי לא נוכחותו בשטח היא הקובעת, אלא שבנוסף חייבת להיות טענה, שהוא בתחילה קנה ממנו את הקרקע. כי כל גדר של חזקת ג' שנים מבוססת על מכירה רגילה, ורק השטר הוא שחסר, מחמת שאבד במהלך השנים. והגמרא מוסיפה כי אסור לבית הדין לטעון במקום המחזיק.

ועל כך הגמרא מספרת את המעשה עם רב ענן. היה שטף מים, אשר עקר את הגדרות בינו ולבין חברו, ורב ענן בנה את הגדר מחדש, אלא שנכנס לתחום חברו. ובא השכן ורצה את שטחו, ובא רב ענן אל רב נחמן, אשר אומר לו להחזיר את הגדר. ועל כך מתחיל דיון ביניהם.

ואז עונה רב ענן לרב נחמן טענה ראשונה, שהרי החזקתי בדבר מספר ימים, ובטענה זו רצה לומר מדין חזקה, אלא שרב נחמן דחה את דבריו אלו, כי נדרשת חזקת ג' שנים. ועונה רב ענן טענה שנייה, והרי הוא מחל לי, והראייה שסייע לי, ואפילו יש לי עדים על שסייע לי. ועל כך ענה לו רב נחמן, כי הוא רק התכוון לסייע לך בגוף בניית הכותל, וכפי שגם אתה לא ידעת במיקום שהיה בטעות, הוא גם לא ידע, ואינך יכול לומר שהיתה מחילה מבחינתו, אלא זו נקראת מחילה בטעות.

**הקונטרס רוצה ללמוד, כי טענת רב ענן, שבכך שהבנייה
היתה על פיו - הרי זו חזקה עם טענה**

התוס' מביאים תחילה את פירוש הרשב"ם. השלב הראשון של הדיון הוא שרב ענן טוען, שבניתי את הכותל על פיו,

**המשנה מדגישה, כי על מנת שתהיה חזקת ג' שנים,
חייבת להיות מציאות של מכירה, ועל כן הגמרא תמהה,
והעמידה שמדובר באופן שונה**

המשנה מבהירה מהי מהות חזקת ג' שנים. שהרי היא מסוג של תקנה, שנועדה להגן על המוכר והקונה. אבל מצב בו אין קונה, אלא הוא במקרה מצוי ג' שנים, ואף אין לו כל טענה שנוכחותו היא מחמת קנייה - הרי זה פשוט שאין בזה חזקה. אלא מאחר ודבר זה הינו כה פשוט, הרי גם הגמרא אינה מצליחה להבין, וכי דבר כה פשוט, כי ללא קנייה, במה יזכה בשדה? נדרשה המשנה לומר, ומתוך כך, היא מבארת כי זה אינו פשוט המשנה. ברור שלא חולקים על עצם הדין, שאם הוא אומר ללא טענת קנייה - אינו יכול לזכות בקרקע, אלא יש לפרש מה התרחש באופן שונה.

הגמרא צללה להבין את ראשו של האומר. לדעתו, הלא נכונה, ברור שהוא באמת קנה את הקרקע, אבל מאחר והוא יודע כי השטר שלו אבד - הוא חושש לומר זאת. כי כנגד הטענה, שאם אכן קנית - הבא שטרך, הוא יעמוד בביזיון. ולכן הוא מחפש פתרון אחר.

**בהשוואה מדוייקת מבארים אתוס' מה היתה טעות
המתגונן**

[מילת המפתח בתוס' הוא לגבי מה יאמרו, האם "יאמרו שגזלתיה", או "לא יאמרו שגזלתיה"? ואת נקודת האור שהוא סובר שיש לו כן פיתרון "אלא .. שמחל לי". היכולת לצלול ולבאר מה היתה מחשבתו, שהרי ברור לנו, כי כל אחד מבין, שעצם נוכחות בשדה ללא מכירה, היא עצמה פעולת גזילה.]

**הדיוק בכל מה שעבר במוחו של המתגונן, שופכת אור
חדש על דבריו**

התוס' צוללים לבאר את מהלך הבנת מי שמצוי במקום, וכעת נדרש להתגונן, מול הטענה "מה אתה עושה בתוך שלי"? מאחר והוא אינו יודע שחכמים תיקנו, שמאחר והיה שלוש שנים, הרי כבר יותר אינו נדרש לשמר את שטרו. אלא הוא עורך כאן חשבון, לא נכון. הוא נכנס לדמיון כיצד יראה הדבר בבית הדין לאחר הטענה "מה אתה עושה בתוך שלי". ויודע כי אם יאמר את האמת שאכן קנית, אלא שאיבדתי את השטר - הרי מיד תגיע הבקשה, אם כן, הבא את שטרך. וכנגד הבקשה הבא שטרך הוא יעמוד נכלם, שלא יוכל למלאה, ולפיכך יפסיד את הקרקע.

והוא מעריך, ובאופן לא נכון, כי אם ישמיט את כל עניין המכירה, וישען על כך שלא היתה מחאה, הרי אי המחאה לדעתו הכובת מצד אחד, מונעת את האמירה שהוא גול, ומצד שני הינה הוכחה על מחילה. ועל כן העדיף לומר את הטענה שכנגדו, שמעולם לא אמר לי אדם דבר מעולם.

והגמרא מבארת, כי למרות שהמציאות שאם היה לו שטר - זה היה מסייע בידו - אסור לבית הדין לסייע לנתבע מצד פתח פיך לאילם. אלא במקרה כזה - אכן אין לו חזקה.

והא אחזקי לי -

פירש הקונטרס,
בניתי כותל על פיו,

מחודשת "ונראה לפרש". ובה הם אכן מפרקים את מהלך הדיון בין רב ענן לרב נחמן לשני שלבים. "וכי אמר ליה .. השיב לו".

ביאור התוס' - דיון בשני שלבים

מכוח הקושיות מבארים התוס', שהיה כאן דיון של שני שלבים. בשלב הראשון טענת רב ענן היתה רק על לקיחה, ורצה לזכות מחמת חזקה. ורק לאחר שענה לו רב נחמן כי אין בזה חזקה, הבין רב ענן שאינו יכול לטעון את הטענה הראשונה, אלא הגיע מטענה שניה, של מחילה. ואז כנגד טענה זו, ענה לו רב נחמן שזו מחילה בטעות.

לכאורה יש ללמוד שהיה יכול להיות מהלך שונה בכל הדיון

אלא שיש להתייחס למילות התוס' האחרונים, ואין הסוגיה מוכחת כן. שיש הרוצים ללמוד, כי אפילו רב ענן לא רצה לגזול את חברו. והרי כתוב אהדר גודא בארעיה דחבריה. ולאחר שהוא עצמו קלט את זה, בא ושילם לו על השטח, מכיוון שלא היה רוצה לבנות מחדש את הכותל. וכעת הוא רוצה להיות נאמן מדין חזקה, ושאינו נאמן ששילם לו, ועל כך הוא עונה, שתהא הקרקע שלי מחמת מחילה. וגם את זה דוחה אותו. וכונת התוס' לומר, כי אם היה הדיון כך, כל טענת רב ענן היתה צריכה להיות במילים אחרות לחלוטין, והרי ממנו קניתיה והחזקתי בזה. ומאחר ואנו בדיון בו אין פותחים לאילם את פיו. שלא בא מלכתחילה ואמר, אכן הכותל נבנה בטעות, ואני מודע לכך, ולכן שילמתי לו על זה.

שלא אמר לי אדם דבר מעולם פשיטא -

קשה למהר"ם,
דמאי פריך 'פשיטא',
הא לעיל (דף כח): פריך גמרא,
'אלא מעתה חזקה שאין עמה טענה' כו',
ופירש שם בתוספות פירוש ראשון,
דאפילו אמר,
'[שלא אמר] לי אדם דבר מעולם' פריך.

ונראה לי,
דמכח סיפא,
דמשמע דאפילו אם אמר,
 מפלוני דזבנה מינך זבינתה - לא הויה חזקה,
פריך פשיטא.

ונראה דזה דוחק,
דמנא ליה למיפוך ארישא טפי מאסיפא,
 דהא מרישא איכא למידק איפכא,
וליפרוך טפי מרישא לסיפא.
 ונראה לי,
דמקשה לא אסיק אדעתיה דנטעון ליה אנן,
 ולעיל פריך חזקה שאין עמה טענה תהוי חזקה,
היינו דנטעון ליה אנן,

וכפי שלאחר מכן מסתבר שאף בא וסייע לי בבניית הכותל. ורב ענן רצה לפרש את הנהגתו שהמשמעות הינה שאומר לי לך חזק וקני, ואמירתו שהתבטאה בכך שסייע לי, ועוד החזקתי בכך יום או יומיים, והוא ידע שהיה זה בקרקע שלו ולא מיחה - הרי זו חזקה שיש עמה טענה. והשני טען שלא נתתי לו, וגם לא החזיק בה ג' שנות חזקה.

מקשים התוס' על פירוש הקונטרס, שמה שאמר והרי מחל - סימן שלפני כן, לא מכוח טענה זו בא

התוס' מקשים שתי קושיות על דברי הקונטרס, ומתוך כך סוללים הבנה חדשה בסוגיא. התוס' מפרקים את הדיון לשלבים. אין זה שרב ענן בבת אחת שולף את כל הטענות, אלא יש כאן מהלך עם רב נחמן, בו הטענה השניה נאמרת מחמת המצוקה שהיתה לו מכך שנדחה בטענה הראשונה. ומדייקים התוס', כי מה שכעת רב ענן טוען שהיתה מחילה, סימן שבתחילה לא היתה מחילה, ולא מכוח זה הוא החזיק.

קושי נוסף, מדוע מחכה רב נחמן עם הכרעתו שהיתה כאן מחילה בטעות לסוף? ולא אומרה בתחילה

קושיה שניה וחזקה, היא מדוע רב נחמן אינו אומר את תשובתו הניצחת, שהיתה כאן מחילה בטעות בתחילה. שהרי על כך מוכרע כל דברי רב ענן.

יש להתבונן לא רק על מהות קושיות התוס', כי אם על הסדר בהן הם מובאות

[נראה לי, שהתוס' כאן עשו לנו שיעור מדהים בהפרכת הדברים ובנייתם מחדש. יש להבין את סדר שאילת דברי התוס', כי גם בכך יש משמעות. הטענה השניה של מחילה בטעות, היא הרי היסוד שהשאיר את רב ענן ללא מילים. כי כל מה שהוא מנסה ליצור, זה ראייה מכוח מעשי השני, שהוא עצמו סייע לי ומחל. וכפי שהקונטרס מביא "על פיו" וכן שהוא זה שסייע לי. ובלשון התוס' במצוותו עשיתי. וכעת טענה כה חקה, שאינה שוללת את מעשהו של השני, אלא צובעת זאת בהבנה מחודשת, אכן העובדות נכונות, אלא שלא רק שהוא טעה, אלא אפילו אתה כאן טעית, והמחילה בטעות היא גולת הכותרת של הדיון. ואם זו הרי טענה כה חזקה, היה לתוס' להביאה תחילה. ובלשונם, מה שאני מכנה מילות המפתח "לאלתר הוי ליה למימר".

אלא שהחידוש הוא שהתוס' אינם שואלים בסדר החשיבות של הטענות, אלא מאחר והם מכוזנים אותנו לבנות כי הטענות נבנו על פי סדר של שלבי הדיון, הם גם פותחים בשאלה התומכת בשיטתם. "דמקאמר בתר הכי..משמע דעד השתא". כלומר, כל טענת והא אחיל, אינה נאמרת בתחילת הדיון. ונמצא כי סדר קושיות התוס' אף הם בונות לנו את המהלך, שנגיע לפי סדר הדברים. ולכן לא היה יכול רב נחמן לומר כבר בתחילה את טענת המחץ, שהרי בשלב הזה רב ענן לא דיבר על כך.

ולהעיר שכאשר התוס' שואלים יותר משאלה אחת, הרי נוצרת כאן סוללת שאלות, המכריחה סלילת הבנה

ואם כן, יש מקום להקשות על הגמרא "דמאי פריך פשיטא".

אמנם מאחר ולכתחילה ברור לנו כי הגמרא צודקת, הרי זו שאלה, שבהכרח תהיה על כך תשובה. ואכן התוס' מביאים על כך ארבעה תירושים.

תירוץ ראשון - מכוח הסיפא. אכן אין זה מחמת סברא, כי כפי שראינו כן יכולה להיות סברא, אלא זה מהדיוק של הסיפא, שרק כאשר טוען אתה מכרת - הרי זו טענה, וממילא גם יש כאן חזקה. ודוחים תירוץ זה. "דמנא ליה למיפרך טפי מהסיפא, דהא מרישא איכא למידק איפכא". כלומר, סדר הלימוד הראוי הינו הפוך, וכפי שנבאר בהמשך.

תירוץ שני - הגמרא לא העלתה על דעתה, שאנו נסייע לו לטעון זאת.

תירוץ שלישי - השאלה היא רק לצד רבנן, הסוברים, שחזקת ג' שנים הינה מכוח תקנה.

תירוץ רביעי - חזקה של יום אחד, כלומר חזקת תשמישין].

הפשיטא היא לא על עצם הסברא, כקושייתך, אלא ניתן לדייק את זה מהסיפא במשנה, ובקל וחומר

המשנה אכן המשיכה והביאה, כי כאשר אומר שאתה מכרת לי - הרי זו חזקה. ומה שבאה המשנה לדייק בטענה כי המכירה התבצעה ישירות מולו, היא שאינו יכול לומר טענה גרועה יותר, שקנה אותה מפלוני, שאמר שקנה אותה ממך. ואם כך, מאחר ומסיפא זו ברור לנו, כי כך אין זו חזקה, כל שכן, גם במקרה שלנו, של טענה גרועה ביותר, של לא אמר לי אדם מעולם, שאין כאן אפילו גרעין של טענה.

התוס' דוחים את תירוץ הראשון - כל מהלך הלימוד בנוי מלימוד רציף

סדר הלימוד הוא לפי מהלך המשנה. ואז הגמרא היתה צריכה לומר ולדייק, שאמנם אם אמר מפלוני זבינתיה, דזבנה מינך - הרי חזקה. ולאחר מכן כשיגיע לסיפא, אז ידייק ויקשה, מדוע יש להוסיף ולומר שמכרת לי, והרי זה פשיטא, שהרי כבר למדנו לעיל, שאפילו אמר שקניתיה ממי שקנה ממך - הרי זה חזקה, וכל שכן כשאומר שקניתיה ממך ישירות.

התירוץ השני - בגמרא לעיל היינו סוברים שאנו נסייע לו בטענתו

מאחר ועברו שלוש שנים בלא מחאה, היה מקום לסבור, כי בוודאי יש לו טענה טובה. ומחדשת לנו הגמרא, שאין לנו לחוקרו ולומר, שכפי הנראה היה לך שטר ואבד. ואז במה שהביא הגמרא לעיל, כן היה מקום לומר, כי המציאות של הג' שנים מראה לנו, שכפי הנראה או מכר או מחל. והמשמעות שלחזקה שאין עימה טענה, מקבלת משמעות חדשה, הטענה אכן מובאת, אלא מצידנו ולא מצידו. ואילו המקשה כאן, שאמר פשיטא, לא חשב שבכלל נבוא ביוזמתנו ונכניס לו מילים לפה. שהרי כל הדיון בנוי שתוך מה שתוקפים אותו, היה לו לומר בבירור, שטר היה לי ואבד. ומאחר ולא

דכיון דלא מיחה שלש שנים, ודאי מכר לו או מחל.

ועוד יש לומר, דלרבנן דרבי ישמעאל, דלא ילפי משור המועד פריך 'פשיטא'.

אבל קשה,

דבמתניתין לא הוזכרו רבנן, ומתניתין כרבי ישמעאל.

ונראה,

דפריך אחזקה דיום אחד,

דמתניתין נמי איירי בה,

מדקתני 'כל חזקה', כדפ"ה.

חזקה שאין עימה טענה - האם זה פשוט לנו, שאינה חזקה, או שיש בזה כן חידוש

המשנה למדה כי "כל חזקה שאין עמה טענה - אינה חזקה. כיצד? אמר לו: מה אתה עושה בתוך שלי? והוא אמר לו: שלא אמר לי אדם דבר מעולם - אינה חזקה." ועל כך תמחה הגמרא, ולמדה פשיטא! שמאחר והדבר כה ברור, הרי לא ניתן לפרש כך את המשנה, וכפי שהתבאר בתוס' לעיל "ד"ה - אמרי לי אחוי".

מקשה המהר"ם, שללומדים כי החזקה נבנית מג' השנים בדוגמת שור המועד - היה מקום לסבור כי תהיה חזקה גם ללא טענה

פותרים התוס' בקושיית המהר"ם, כיצד הינך אומר, שאין כל מקום לשאול כזאת שאלה? והרי הגמרא בתחילת הפרק, בלומדה את דין חזקת ג' השנים, שהוא משור המועד, כלל לא התייחסה לטענתו, ואפילו שלא אמר, שלא אמר לי אדם דבר מעולם. כלומר, גם לשיטתו ניתן לסבור שכן תהיה חזקה, כך שהשאלה פשיטא, הבאה לומר, כי סברא זו הינה משוללת מן היסוד, לא ניתן לאומרה, בשעה שהגמרא אכן בעצמה שאלה זאת.

ולפני שאנו מביאים את דברי התוס', יש להקדים, כי כאן כל מבנה חזקת ג' שנים אינה מצד תקנה. ואלו דבריהם: "כיון דילפת משור המועד, מה התם - בשלש נגיחות הוי בחזקת נגחן, הכא נמי - כיון דאכלה שלש שנים ולא מיחה הויא בחזקת שלא ימחה עוד, ובלא טענה - נמי תהא שלו, דאית לן למימר שמחל לו."

ברור לתוס', שעם היות וממבט ראשון יש שאלה קשה על הגמרא - שבוודאי שיהיו תירושים, ומנסה לבאר זאת בארבעה אופנים

[מקשים התוס' פירוש השוואתי, בשם המהר"ם, מאחר ופשיטא - פירושו שכלל אינו ראוי לומר זאת, והנה מובא לעיל גמרא מפורשת, את השאלה שמעתה תהיה חזקה אף ללא טענה. ובשאלה זו נכלל גם מה שכתוב כאן במשנה, שלא אמרי לי אדם דבר מעולם.

לו הקרקע. רב נחמן מבהיר לו שסברא כזו של להחזיק לאלתר הינה של רבי יהודה, ואילו היא סברא דחוויה, שאין ההלכה כמותם. ואז רב ענן מנסה להצטדק ולטעון, שסייע לו השכן, ועל כך עונה לו רב נחמן, שזו מחילה בטעות, שהרי אתה בעצמך אילו היית יודע שאתה טועה, לא היית ממקם אותם שם. וכמו שאתה טעית - גם הוא טעה.

קושיית התוס' שהרי רב ענן אינו סובר בשיטת רבי יהודה לעיל

מקשה רשב"א, כיצד רב ענן יכול כאן לסבור כרבי יהודה, והרי באותו נושא הוא חלוק עליו. רב יהודה בשם רב סובר, כי אין מחזיקין בנכסי בורח - כי מאחר והוא נעלם - לא יוכל למחות בפניו. ואילו רב ענן חלוק עליו. שהוא סובר בשיטת שמואל, שאינו נצרך למחות בפניו. דאמר רב ענן: לדידי מפרשא לי מיניה דמר שמואל [שמעתי מפיו של שמואל]: מיחה בפני שני בני אדם שיכולים לומר לו, הויה מחאה, אבל מיחה בפני שני בני אדם שאין יכולין לומר לו - לא הויה מחאה. ומאחר ורב ענן אמר זאת מעצמו, כיצד הוא מבין את דברי שמואל, ולא סתם הביאו, סימן שזו סברתו האישית. והרי רבי יהודה התנא סובר במשנה, ששלושת השנים נועדו על מנת שיוכל לבוא ולמחות דווקא בפניו.

אף ששניים חלוקים בעניין אחד, אין לזה קשר לגבי השוואת דעותיהם בעניין אחר

[רגילים אנחנו להסתכל במבט של כן או לא. אולם התוס' לאחר שמביאים הוכחה בשם רשב"א, שרב ענן חולק על ר"י, לאחר שהגמרא ניסתה כן להעמיד את דבריו כרבי יהודה. ואז המפתח הוא שמאחר ואלו שני בני אדם, הרי הוא יכול להסכים בדבר אחד כמותו, ובדבר אחר לחלוק עליו. שהרי בעוד שרבים דנים לעניין של גופו, מחנכת אותנו הגמרא להסתכל לגופו של עניין. ויש עשרות מקרים בהם התוספות מתרץ "סבר בחדא .. ופליג" או שמביא פעמיים את הביטוי "סבר לה כוותיה בחדא". ומאחר ואין הכרח לכך, הרי כמו כאן מקדימים שזה אינו מחוייב לסבור כדעת פלוני בהכל, ולכן זה "שמא".]

אמר ליה מחילה בטעות הואי -

וקשה,

דבפרק איזהו נשך (ב"מ דף סו: ושם ד"ה התם), אמר רב נחמן, השתא דאמור רבנן אסמכתא לא קני, הדרא ארעא והדרי פירי, למימרא דסבר רב נחמן, מחילה בטעות - לא הויה מחילה, והא איתמר המוכר פירות דקל לחבירו כו', ואמר רב נחמן, ומודינא דאי שמיט ואכיל - לא מפקינן מיניה. ומשני, התם זביני והכא הלואה.

אמר כן, הרי כביכול אנו מעידים בבירור, שלא זאת היתה המציאות.

התירוץ השלישי - לשיטת רבנן, הסוברים כי זאת תקנה - וודאי שאי אפשר בלא טענה

כל מה שהתוס' הקשו בשם מהר"ם, היה כשדנו על פי שיטת רבי ישמעאל - כי החזקה נבנית מעצם נוכחותו כאן בקרקע במהלך ג' השנים, בדוגמת השור שנהיה מועד לאחר ג' נגיחות. אולם, לפי ההבנה של רבנן, שזה תקנת חכמים, לא יעלה על הדעת שמה שבאו חכמים להגן עליו, שלא יצטרך לשמור את שטרו, למעלה מג' שנים, הוא על מקרה שמעולם לא היתה מכירה.

דחיית התוס' היא שכל המשנה הראשונה הינה רק לשיטת רבי ישמעאל, וכך לומד זאת רש"י לעיל. וממילא לפי הבנה זאת, לא ניתן לומר ביטוי של דרבנן לרבי ישמעאל - שהרי שם הם אינם מצויים.

התירוץ הרביעי - רק בחזקת שלוש שנים או שלוש פעולות בקרקע החזקה נבנית, אף ללא כל טענה

מאחר ויש חזקות נוספות פרט לחזקת קרקע, כגון חזקת תשמישין, שהרי לשון המשנה הינו כל חזקה. ואפילו היה סובר כשיטת רבי ישמעאל, הרי כאן לא יכולה, להיווצר מציאות של חזקה, אלמלא הטענה. שלא מסתבר לומר, שאם שתק יום אחד - כבר נוצרה המחילה. ואם כי יש להבין תירוץ זה, שהרי בעניינים כאלה, כלל אין שטר, וממה חושש הבא לי את שטרך?

כמאן כר"י -

קשה לרשב"א,

דהאמר רב ענן לעיל (דף לח:),

לדידי מפרשא לי מיניה דמר שמואל,

מחאה בפני עדים שאין יכולין לומר לו' כו',

משמע דלא בעי מחאה בפניו,

והיינו דלא כר"י.

ושמא,

סבר כוותיה בחדא,

ופליג עליה בחדא.

רב נחמן מבאר לרב ענן, מדוע הוא נדרש להחזיר את מיקום הגדר שנעשה בטעות, ואין בכך כל חזקה, אף שישכנו סייע לו בכך

המעשה כאן בגמרא מספר על מעשה של רב ענן. שנכנס שטף מים מהנהר לתוך שדהו, ועקר את הגדרות בינו ולבין שדה חבירו. והוא הלך והחזיר את הגדרות, בסיועו של השכן, אלא שמיקם אותם בטעות לא כראוי, ובכך לקח שטח של חבירו. וכעת השכן רוצה לקבל את שטחו בחזרה. מגיע רב ענן אל רב נחמן, שאומר לו מפורשות להשיב את הגדרות למיקומם הראשון.

ואילו רב ענן טוען, כי מאחר ועשה זאת בסיוע של שכנו, ואף החזיק בדבר כיום יומיים, והוא ראה ושתק - הרי מגיעה

**אלא על כרחך צריך אתה לחלק,
כדפרישית.**

**הגמרא הביאה את הכרעת רב נחמן במעשה של רב ענן,
שהיתה כאן מחילה בטעות**

רב ענן לאחר שהיה שטף מים, בנה מחדש את הכותל, אלא שנכנס לשטח חבירו. וכנגד הטענה שחברו סייע בידו בבנייה, ומחל לו את השטח, ענה לו רב נחמן, כי זו היתה מחילה בטעות, וגם אתה אם היית שם לב - לא היית לוקח ממנו, ולכן עליו להחזיר זאת.

**ניתוח הסוגיה שרב נחמן סובר שרק בהלוואה שדומה
לרביית קצוצה סובר רב נחמן שמחילה בטעות אינה מחילה
רק בהלוואה, מדין ריבית קצוצה**

הגמרא במסכת ב"מ דנה לגבי אסמכתא. האסמכתא הינה הבטחה לא הגיונית, ושהוא מבצע פעולה זו, מאחר והוא משוכנע כי בכוחו לבצע את הדבר, והוא קונס את עצמו, שאם לא יצליח, יהיה כאן תוצאה עם הפסד משמעותי עבורו. ובאו חכמים ואומרים שאסמכתא אינה קונה. אומר רב נחמן, שמאחר וזה הכלל, הרי אם הלווה כנגד השדה, ואמר הלווה שאין לך המלווה מה לדאוג, שאם לא אפרע בזמן, השדה שלך, אם כך לא רק שהקרקע צריכה לחזור ללווה, אלא גם הפירות שאכל. ומתוך מסקנה זו, מקשים על רב נחמן, וכי סובר הוא שמחילה בטעות - אינה נקראת מחילה? שהם סברו שאכן כן היתה מכירה מלאה, ולכן מה שמחל הלווה על הפירות, הוא רק מאחר וסבר שהמלווה אכל אותם כראוי, ושהיתה מחילה, והרי זה טעות.

ואילו במקום אחר בסוגיה של המוכר פירות דקל לחבירו, שטרם באו לעולם, והרי זו הקניית טעות, ומאחר וכבר הגיעו הפירות לעולם, מתיר רב נחמן לקונה לאכול את הפירות, ושלא מוציאים ממנו, ואף שכאן המכירה היא בטעות, והוא מוחל לו, כאן רב נחמן מקבל את המחילה, ואינו אומר כי מחילה בטעות - אינה מחילה. ועל כך מתרצת הגמרא שיש כאן חילוק. במוכר פירות הדקל זה מכירה, ובזה מקבל רב נחמן שגם המחילה בטעות הינה מחילה, ולכן אין מוציאים מהקונה, אבל לגבי אסמכתא מדובר בהלוואה, ואז פירש שם הקונטרס, שזה נראה כריבית קצוצה, היוצאה בדיינים, ולכן אינו מחילה.

**התוס' חולקים כאן ושם, על מסקנת רש"י שמעמיד שרב
נחמן סובר שמחילה בטעות הינה מחילה, פרט להלוואה,
שנראית כריבית קצוצה**

אלא שהתוס' מקשים על כך. שאם כך, מסקנת הביניים שמחילה בטעות מועילה. ונביא את לשון התוס' שם בב"מ. ומאחר וכאן נאמרו דברים דומים, יהיה בכך תועלת. "דמשמע לפירוש הקונטרס דבמסקנא לרב נחמן מחילה בטעות - הויה מחילה בר מהלוואה, משום דמיחזי כריבית."

וכאן מתחילה הקושיא על כך, שזה נוגד את כל הש"ס: "ובכל דוכתיך משמע, דמחילה בטעות - לא הויה מחילה לרב נחמן." והתוס' מונים את הסוגיות: הראשונה, מכאן. "בחזקת הבתים (ב"ב דף מא. ושם ד"ה אמר) גבי רב ענן דשקיל בידקא בארעיה א"ל מחילה בטעות הויה" הסוגיה השניה - שומא

ופירש הקונטרס, הכא הלוואה, שמתחלה בהלוואה באו לידו, וכרביית קצוצה דמו, ואין אבק רבית אלא במכר, כגון לקח ממנו פירות דריש מתניתין דהתם. **משמע דבכל מקום,**

**לרב נחמן מחילה בטעות - הויה מחילה,
בר מהתם, בהלוואה דמיחזי כריבית,
והכא - סבר רב נחמן דלא הויה מחילה.**

ומיהו בלאו הכי קשה על פירוש,
דהא אמר רבינא התם בריש פירקא (דף סב.),
דמשכנתא בלא נכייטא בדינינו,
**אין מחזירין ממלוה ללוה,
דלא חשיב רבית קצוצה,
ומסתמא דלא פליג עליה רב נחמן.**

ונראה לרבינו תם דה"פ,
**דבכל מקום סבר רב נחמן דלא הויה מחילה,
כדאמר הכא,**

ובריש המפקיד (ב"מ דף לה.) **קאמר נמי רב נחמן,**
'התם שומא בטעות הוא',
ובספ"ק דגישין (דף יד.) **נמי אמר,**
דקנין בטעות - חוזר;

אלא היינו טעמא דרב נחמן,

**דהתם זביני - ולא הויה מחילה בטעות,
שאפילו היה המוכר יודע שיוכל לחזור,
לא היה חוזר,**

**דניחא ליה דליקו בהימנותיה וגמר ומקני,
אבל הכא - הויה הלוואה,
והלוה אינו מקני ליה אלא בתורת מכר,
והמכר - אינו כלום,**

דאסמכתא היא - ולא גמר ומקני,

וכיון דהדרא ארעא - הדרי נמי פירי,

**אבל אם היה נותן בתורת רבית - היה קונה,
דאבק רבית - אין יוצא בדיינים.**

ורבא דהוה בעי לאותובי אונאה,

לא היה יודע זה הפירוש,

שאם היה יודע,

לא היה מקשה כלום מאונאה,

דהכא - לא הויה מחילה בטעות,

כדפרישית משום דגמר ומקני.

ורב נחמן היה משיב מאיילונות לפי סברת רבא,
כלומר,

אדמותבת לי מאונאה תסייען מאיילונות,

התוס' מבארים את המשך הגמרא בסוגיית אונאה ואיילוניית כשיטת ר"ת

אלא שהתוס' מבארים כאן את המהלך באופן אחר. אם היה רבא יודע כיצד ביארנו את הסוגיה, שכלל לא היתה כאן מחילה בטעות, אלא אפילו היה יודע המוכר שרשאי לחזור בו - לא היה חוזר. וממילא אין לך להקשות עלי, כי אני סובר שמחילה בטעות אינה מחילה. וגם תשובת רב נחמן מאיילוניית שמחילה בטעות הויה מחילה, אינה לשיטתו. ולכן מבארים כי כל מה שענה לו רב נחמן היתה "לפי סברת רבא".

התוס' סוללים מהלך חדש, ומפרשים באופן שונה את סוגיית הגמרא, וממילא מתיישבות כל הגמרות שנראות סותרות היטב

[מהלכו של רבינו תם, מבאר לא רק שאין בעיה מכל הגמרות שכביכול יש סתירה, אלא מעניק טעם חדש בסוגיא של מכירה והלוואה "דה"פ" שהן ראשי תיבות של דהכי פירוש, וכאשר מופיע בראשי תיבות - הן מופיעות למעלה ממאה וחמישים פעם. וכאשר זה פתוח "דהכי פירוש" זה מופיע עוד חמישים פעם. "אלא היינו טעמא", שאלו מילות מפתח המופיעות כארבעים פעם. ופירוש זה הינו כה חדש, שאפילו אם היה יודעו רבא, כלל לא היה מקשה על רב נחמן. וכבר ראינו שכאשר נותנים טעם חדש, ממילא אין מקום לקושיות.]

[דף מא עמוד ב]

אתא לקמיה דרב יהודה כו' -

ומסיק דרב יהודה כר"ש בן אלעזר ס"ל.

ותימה,

דבפרק זה בורר,

(סנהדרין דף ל: ושם לא. ד"ה הוא)

אמר רב יהודה,

עדות המכחשת זו את זו בבדיקות,

כשרה בדיני ממונות,

ומוקי לה,

באחד אומר ארנקי לבנה,

ואחד אומר ארנקי שחורה,

אבל אחד אומר מנה שחור,

ואחד אומר מנה לבן - אין מצטרפין.

נהרדעי אמרי,

אפילו אחד אומר מנה לבן,

ואחד אומר מנה שחור,

ומסיק דאינהו דאמור כר"ש בן אלעזר דהכא.

משמע דרב יהודה דפליג אנהרדעי,

פליג נמי אר"ש בן אלעזר דהכא.

וי"ל,

דרב יהודה נמי כרשב"א,

בטעות, כלומר מאחר והיתה טעות, לא התכוון לתת אותם: "ולעיל בריש המפקיד (דף לה.) גבי ההוא דאפקיד כיפי דאמר שומא בטעות הואי." ומביאים כן לגבי הקדש או קניין, שבשעה שהיה בטעות - אינו מתקיים. "ותני נמי (נויר דף לא.) ב"ה אומרים הקדש טעות - אינו הקדש. ובספ"ק דגיטין (דף יד.) אמרינן כל קנין בטעות - חוזר."

גם לשיטת רש"י אין לומר כי בהלוואה הרי יש כאן ריבית קצוצה, מסוגיה של משכנתא בלא נכיתא

אמר רבינא בריש פירקא דמשכנתא בלא נכיתא בדינינו - אין מחזירין ממלוה ללוה, דלא חשיב רבית קצוצה. פירוש, לזה שנתן למלוה קרקע בתור משכון, והמלוה אוכל פירות הקרקע, בלי לנכות מהחוב - אין כאן רבית קצוצה אלא אבק רבית, ולכן אין מוציאים בדיינים. והטעם שלא חשיב רבית קצוצה, כתב רש"י ב"מ סב משום שלפעמים אין השדה מוציא פירות.

ומקשים התוס' על רש"י שהוא הדין לגבי אסמכתא, אינו רבית היוצאת בדיינים, דאף אם יחשבו שאוכל פירות בתורת משכנתא בלא נכיתא - נמי ליכא מיחזי כרבית קצוצה ואינה יוצאת בדיינים. ומסתמא רבינא שהלכה כמותו, אינו חולק על רב נחמן, שהלכה כמותו.

תירוצו של רבינו תם, אכן בכל מקום רב נחמן סובר שמחילה בטעות אינה מחילה, וביאור המקרה של המכירה וההלוואה באופן מהודש

מבאר רבינו תם, שמה שפעל את המחילה, ואף שבטעות. כי אפילו היה המוכר יודע שרשאי לחזור - מאחר וזו מכירה, היה מעוניין שהמכירה תתקיים. ועל דעת כן הוא הקנה. וזה בניגוד לכל שאר המקומות בהם סובר רב נחמן שמה שבטעות - אינו מועיל. וגם ההלוואה, היא רק נראית כריבית קצוצה, אבל אינה, ודבר זה אינו ניוצא בדיינים. אלא ששם פשוט לא היתה מכירה כלל, כי זה אסמכתא, ואם אין קרקע, ממילא גם אין לו זכות בפירות.

יש להכיר את סוגיית הגמרא על שאלת רבא מאונאה, ותשובת רב נחמן מאיילוניית

הגמרא שם (ב"מ סז, רע"א) "אמר רבא: הוה יתיבנא קמיה דרב נחמן, ובעי לאותביה אונאה, ואודיק: חזיתן איילוניית. והרי אונאה דמחילה בטעות היא ולא הויה מחילה. ואודיק: חזיתן איילוניית."

כלומר, מאחר ורב נחמן חש שאני רוצה להקשות, לכתחילה קדמני להראות ראייה לדבריו. "הרי איילוניית דמחילה בטעות היא - והויה מחילה. דתנן: הממאנת והשנייה והאיילוניית - אין להן לא כתובה ולא פירות ולא מזונות ולא בלאות. - ולא היא: לא אונאה הויה תיובתיה, ולא איילוניית מסייע ליה. לא אונאה תיובתיה - דלא ידע דאיתיה אונאה, דמחיל גביה. ולא איילוניית מסייע ליה - דניחא לה דתיפוק עלה שמא דאישות." אמנם דחתה הגמרא, כי אף שניתן היה לומר, שהאיילוניית מה שנתנה לבעל היה בטעות, כי סברה שתהיה אשתו. אלא שאפילו אם היתה יודעת שמה שהאכילה אותו לא יחזור אליה, עדיין זה משתלם לה, שיצא עליה שם שיש לה אישות.

להביא סתירה מסוגיה בסנהדרין. בצד הקושיה נראה שיש את שיטת רב יהודה, וכנגדה יש שיטת נהרדעי. וגם על שיטת רבי שמעון בן אלעזר רב יהודה חולק. ובתירוצם מבארים, כי לא ניתן לדמות את שיטת רבי שמעון בן אלעזר לשיטת נהרדעי, וממילא רב יהודה אינו חלוק עליה.

וראוי לראות את מילות המפתח. "ומסיק .. ותימה .. משמע דרב יהודה דפליג אנהרדעי, פליג נמי ארבי שמעון בן אלעזר דהכא. ויש לומר דרב יהודה נמי כרשב"א ובהא פליגי. .. דנהרדעי סברי דמי למילתיה דרשב"א. .. ורב יהודה סבר דלא דמי .. אלא מדמה ל .. דבהא מודי כולי עלמא."

ועם היות שזה נחמד לדייק במילות המפתח, הרי היסוד הברור הינו שרק בדבר שזה עצמו גוף המעשה היתה עליהם חובה להקפיד ולבדוק. וזה מה שמשנה את מהות העניין של חקירה לבדיקה. כי בדיקה היא על עניין צדדי. בניגוד לגוף הדבר, שבזה יש חובה לדייק, ודומה הדבר שאומר שהיה רצח, אך לא יודע לתאר את אופן הרצח, באיזה כלי נעשה הדבר, האם בחרב או בגרזן, שזה כל מהות הדבר שליו נוצרת העדות. ואז לא ניתן לחברם.]

הצגת הגמרא בסנהדרין, ממנה עולה שלכאורה קיימת סתירה ביחס רב יהודה לרשב"א

הגמרא בסנהדרין מביאה את כללו של רב יהודה, כי עדות המכחשת זו את זו בבדיקות - כשרה בדיני ממונות. והעמיד רבא את דבריו, שעד אחד אומר ארנק לבן והשני אומר ארנק שחור. אבל כאשר הדבר בגוף העדות כגון מנה שחור או לבן, כאן כבר יש הכחשה, ואינם מצטרפים. ומביאה הגמרא את שיטת נהרדעי. "נהרדעי אמרי: אפילו אחד אומר: "מנה שחור" ואחד אומר: "מנה לבן" מצטרפים לעדות אחת." והעמידה הגמרא את שיטת נהרדעי כרבי שמעון בן אלעזר בסוגייתנו כאן. וממילא הסיקו התוס' שיש כאן סתירה. וכפי שכתבו התוס' בקושיה שם בסנהדרין "משמע בהדיא דרב יהודה אית ליה דרשב"א." ואף שם מבארים את החילוק. "דודאי אית ליה דרשב"א, אלא שמחלק בין מנה למאתים למנה שחור ומנה לבן."

הכלל המרכזי היכן קיימת מציאות שאנשים אינם מדייקים, אלא יכולים לטעות, שאז מחפשים את המכנה המשותף הקטן, בכלל מאתיים - יש גם מנה

מתרצים תוס', כי בהמשך יש דיון שעד אחד מעיד שהודה לו על חבית יין, והעד השני אומר על חבית שמן. שחייבים לומר שיש כאן הכחשה, שהרי מדובר בשני מינים. ולכן היו צריכים לבאר, כי מה שרב אמי פסק שישלם כחבית יין שהיא פחותה בערכה מחבית שמן, כי לא היה מדובר על דיון בגוף החביות עצמן, שאכן בזה כולם מודים שלא ניתן לטעות, אלא שדנו על השווי של התשלום. ואכן יש מציאות שאנשים טועים לגבי הערך, אך בחפץ ברור כמו יין ושמן - אין זה דבר שניתן לטעות בו.

ובהא פליגי,

דנהרדעי סברי,

דאחד אומר מנה שחור ואחד אומר מנה לבן,

דמי למילתיה דר"ש בן אלעזר,

דלא דייקי ביה סהדי,

ודמי לארנקי,

ורב יהודה סבר - דלא דמי כלל לארנקי,

דהתם - כיון דאין זה גוף המעשה,

לא היה להן לבדוק,

אבל מנה - דגוף הדבר שמעידים עליו הוא, דייקי,

וקסבר דמודה ר"ש בן אלעזר, במנה שחור,

דבטלה עדותן אפילו לב"ה,

ולא דמי למנה ומאתים דעבידי דטעו טפי,

אלא מדמה מנה שחור ומנה לבן,

לאחד אומר - חבית של יין,

ואחד אומר - של שמן,

דבהא מודו כולי עלמא - דנחלקה עדותן,

כדאיתא התם.

רב כהנא הסיג גבול חבירו ונחלקו העדים עד כמה, ורב יהודה פסק שתן לפי המעט שביניהם

הגמרא מספרת בעמוד הקודם (מא, א) כיצד הגיע שטף מים ועקר את הגדרות של שדהו. ואף כאן רב כהנא טעה והציב את הגדרות בתוך שדה חבירו. לאחר שהתבררה הטעות בא לדין מול רב יהודה. אלא שהשכן הביא שני עדים שסתרו זה את זה. האחד אמר שבשתי שורות של קרקע הסיג רב כהנא את גבולו, ואילו השני אמר כי הסיג שלוש שורות קרקע. וכאן אומר לו רב יהודה, שעליך לשלם שתי שורות מתוך השלוש, שהרי על כך יש הסכמה, עם היות ובשורה השלישית יש הכחשה. שואל אותו רב כהנא, כמו מי פסקת, והרי יש כאן הכחשה על העד. ועונה לו כי פסק כבית הלל אליבא דרבי שמעון בן אלעזר.

שהרי בברייתא נאמר בתיאור מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל על שתי כתות עדים. שאמר רבי שמעון בן אלעזר שנחלקו כאשר יש רק שני עדים הסותרים זה את זה. כלומר, זה לא כת כנגד כת, אלא עד כנגד עד. ולשיטת בית שמאי, הרי מאחר וסתרו זה את זה, אין לי זוג עדים המעיד. ואילו בית הלל אומרים, שגם העד האומר שהלווהו מאתיים, כאילו אומר שלפחות מנה הלוה, ואז כן ניתן לחבר אותם, ובלשון הגמרא - יש בכלל מאתיים - מנה. ועם היות שרב כהנא השיב לרב יהודה, שהוא יביא לו איגרת מארץ ישראל שאין הלכה כמותן, ענה לו רב יהודה, שכעת עליו לשלם כדבריו, ולכשיביא את האיגרת, נדון שוב בדבר.

דרך מילות המפתח בתוספות דואים את כל השלבים, מסקנה כאן, סתירה, ביאור שאין זו סתירה, אלא כיצד לראות מי מדמה לאיזה סוגיה

[התוס' אכן מסכמים מסקנת ביניים, כי רב יהודה פסק בשיטת רבי שמעון בן אלעזר. וזאת על מנת

נחלקה עדותו -

ומרחיבה המשנה דין זה. מנין אפילו מאה? ומדייקת מהמילה הנוספת שצורפה בפסוק, שהיא "עדים". ואם כן אין אנו אומרים, נשים את העד הפסול או הקרוב בצד, ויישארו לנו עדין שני עדים כשרים, והעדוּת תתקיים בהם.

אמנם קיימת מחלוקת תנאים, האם כלל זה שנאמר במשנה הוא תקף אך ורק לדיני נפשות ולהחמיר, או שניתן להקל בדיני ממונות. ואכן רבי יוסי מקל ואומר במה דברים אמורים - בדיני נפשות, אבל בדיני ממונות - תתקיים העדות בשאר;

רבי אינו מחלק בין סוגי הדינים, ומדגיש אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות. אך הוא מעלה קושי ממשי. שאם כן, בשעה שמתרחש רצח ברשות הרבים, ויש רבים שראו זאת, וביניהם היו שני אחים, וכי יפטר הרוצח? ולכן מחלק בצורה אחרת. שניתן לפצל זאת לשני זמנים, הזמן בו ראו והזמן בו באו להעיד. והפיסול אינו על עצם הראיה, אלא על עצם העדות. ולכן שואלים את האנשים האם באתם לראות או להעיד, ורק אם כעדות באו קרובים - הרי היא נפסלת. ומביאה הגמרא הכרעה, שיש בה מחלוקת אמוראים. רב יהודה אמר שמול סובר כי ההלכה היא כשיטת רבי יוסי, בעוד שרב נחמן סובר כי ההלכה היא כרבי.

קושיית הריב"א יש להרחיב את הכחשת עדותו לבית שמאי לא רק בכת אחת, אלא אף בשתי כתות, על פי הגמרא ממכות

לאחר שראינו כי שיטת בית שמאי הינה שאנחנו מתייחסים לאנשים, העדים, וברגע שבעדות אחת של שניים הם חלוקים - הרי עדותן מוכחשת. יש להרחיב זאת לא רק לכת אחת. כי אפילו אם יבואו שתי כתות, הרי כמו שמצינו בגמרא במכות שאנו מרבים מהמילה עדים אפילו יש פסול אחד בתוך אלף, הרי גם אם יהיו יותר מכת אחת, הרי הם מתחברים, לעניין שמספיק לנו עד אחד פסול או קרוב, על מנת לפסול את כולם, כולל אם באו מלכתחילה כשתי כתות.

שלילת הפירכא באופן מוחלט, בכל שלושת הדרגות

[לכן היה חשוב להביא את מלוא הסוגיה, כי ר"י עונה לריב"א, שכלל אין כאן פירכא. והוכחת התוספות בנויה משלושה שלבים. בתחילה הביטוי השולל את קושיית הריב"א לחלוטין. "דלאו פירכא היא." שהביטוי לאו פירכא היא בצירוף אותיות תחיליות מופיע מעל חמישים פעם בתוספות. וכעת מפרט בתחילה שניתן להעמיד דבריהם כרבי יוסי, ואז מילת המפתח החשובה מגיעה והיא "ואפילו". שבו אנו מראים כיצד הפירכא נופלת הן לשיטת רבי יוסי, הן לשיטת רבי והן בשיטת רבי אפילו כשבאו כולם להעיד.]

ביאור מהלך הפרכת הפירכא, בג' אופנים

ונבאר את הדברים. שבית שמאי יכולים לסבור כרבי יוסי, שכל צירוף העדים להחמיר הוא רק חומרה ייחודית בדיני נפשות, אבל בדיני ממונות, אנו מפרידים את הפסולים, ועדיין יכולה העדות להתקיים בשאר. ומאחר ורב נחמן פוסק כרבי, וכן ההלכה, הרי ניתן להעמיד כדבריו, כשבאו לראות, ולא להעיד, ולכן לא מחוייבים לראותם כמיקשה אחת. ומחדשים התוס', שאפילו ששניהם באים להעיד, הרי ניתן לחבר ביניהם,

הקשה ריב"א,
לב"ש דאמרי בכת אחת - נחלקה עדותו,
דחשיבי להו עדות מוכחשת,
אפילו בשתי כיתי עדים - נמי תבטל עדותו,
דהוי נמצא אחד מהן קרוב או פסול,
עדותו בטלה - אפילו הו מאה,
כדאמר בפ"ק דמכות (דף ה:).

ואומר ר"י,
דלאו פירכא היא,
דמצינו למימר דב"ש - כר' יוסי סבירא להו,
דאמר התם,
'במה דברים אמורים - בדיני נפשות,
אבל בדיני ממונות - תתקיים העדות בשאר,'
ואפילו לרבי נמי,
דהכי הלכתא, דפסיק רב נחמן כוותיה,
מצי למימר,
דהכא מיירי - כגון דאתו למיחזי.

ואפילו אתי לאסהודי,
הני מילי - **כי מסייעי אהדדי,**
הוא דאמר,
נמצא אחד מהן קרוב או פסול - **עדותו בטלה,**
אבל הכא, דהא מכחשי אהדדי - לא.

שיטת בית שמאי, שאם בכת אחת יש סתירה בעדים - הרי נחלקה העדות - וממילא אין כאן שני עדים

הגמרא הביאה כי רב כהנא השיג בטעות את גבול חבירו, כי לאחר שטף המים בנה את הגדר בתוך שטח חבירו. והביא הנגזל שני עדים, אלא שהאחד העיד כי שתי שורות קרקע הסיג ממנו והשלישי אמר שלוש שורות קרקע. רב יהודה פסק שעל רב כהנא לשלם שתי שורות. וביארה הגמרא כי על מציאות זו נחלקו בית שמאי ובית הלל. כי מאחר והן כת אחת של עדים, הרי לשיטת בית שמאי אין כאן משהו שיחבר ביניהם, מאחר והם חלוקים. ולשיטה זו העדות הולכת אחר ה"גברא". לעומתם הגדיר רבי שמעון בן אלעזר בדעת בית הלל, כי הולכים אחר ה"חפצא", שהרי שני העדים אומרים שלפחות שתי שורות לקח.

הגמרא במסכת מכות מדייקת על פי שנים עדים או שלושה יומת המת - שכל הכת נפסלת בעד פסול, ודנה האם ניתן להקל בדיני ממונות

על מנת להבין את קושיית ריב"א יש להקדים את הגמרא במסכת מכות. המשנה מתפלאת על הפסוק האומר 'על פי שנים עדים או שלשה עדים - יומת המת' - ומקשה שאם מתקיימת העדות כבר בשנים, למה פרט הכתוב בשלשה? ומביאה את דעת רבי עקיבא, שבאו להחמיר על צירופם. שאם בתוך שנים נמצא אחד מהן קרוב או פסול - עדותו בטלה, אף שלשה, נמצא אחד מהן קרוב או פסול - עדותו בטלה;

- גובה מנכסים משועבדים, על ידי עדים - גובה מנכסים בני חורין.

ממשיכה הגמרא, ומביאה את דעתו ודעת שמואל, שלא בא לחלוק על המשנה, אלא שיש חילוק מהותי בין מכירה, המתבצעת בפירסום, על מנת שאנשים יבואו לקנות, ובניגוד להלוואה המתבצעת בהסתר, על מנת שלא יפרסמו שהוא במשבר, ולכן מחירי נכסיו יצללו פלאים, ולא יוכל למכור אף אחד מהם במחיר סביר. ומכך מובנים דברי רב (ושמואל), שמלווה בעל פה - אינו גובה לא מן היורשים ומן הלקוחות.

החידוש בדברי רב הוא רק לגבי יורשים, כי לגבי לקוחות - ידענו, אלא שיש חילוק אצל לקוחות, בין מלווה על פה מלווה בשטר

מדייקים התוס', כי היה ברור עוד ללא דבריו, כי לקוחות אינם יכולים לגבות במלווה על פה, כפי המשנה שהובאה. ומתוך כך, מה שהיורשים אינם מחויבים להיות ערבים על ידי הנכסים, כי לדעתם, השעבוד אינו מהתורה. אלא שאם זה כך, יש להבין מה פועל השטר, שאז הוא כן רשאי לגבות מנכסים משועבדים.

אלא עם היות ואין שעבוד מהתורה - הרי זה תקנת חכמים. שאם לא נגן על המלווים - הם פשוט יפסיקו להלוות, ללא כל בטחונות, שכספם יוחזר. ועל מנת לא לערער מציאות זאת, באו חכמים ותיקנו, על מנת שלא תינעל הדלת בפני הלווים, שכן יוכלו לגבות.

ומאחר והתקנות הן על מנת שהחיים ימשיכו, הרי גם מכירה מעוותת, שהרי מי מוכר קרקע, הרבה אנשים שיש להם חובות. ואז יבואו בעלי החוב ויוציאו מהלקוחות הקונים, והמסחר הכולל ייעצר, אבל לכן באו חכמים ותיקנו את תקנת השוק. שהלקוח גובה את האחזיות גם ממשועבדים, מפני תקנת השוק. כלומר, למרות שמהתורה אין לו את הכוח, באו חכמים ונתנו ללקוח כוח זה, על מנת לשמר שיהיה לקוחות ולא יירתעו בקניות הקרקעות.

החילוק בין הלוואה בשטר ולבין הלוואה בעל פה - שייך אמנם רק בלקוחות ולא ביורשים, אך עדיין יש יסודות שניתן לדמות גם ליורשים, ולתת ללקוח הגנה, רק במקום בו הוא הפסיד על עצמו, וההלוואה היתה בעל פה

עצם זה שכל החיוב הינו מצד תקנה, מובן ללקוחות, שרק כאשר טרח שיהיה שטר, יש לדבר פירסום, ולכן לא יקנה הלקוח דבר שיש לו חשש מבעליו, שהוא חייב במקומות אחרים, ועלולים לגבות ממנו. מה שאין כן, כאשר לוהה באופן שהוא מסתיר את המום שלו, ולקח הלוואה רק בעל פה. אולם היורשים, לא שילמו כלל על הקרקע, ומה צורך להגן עליהם. לכאורה אדרבא, שקרקעות העיזוב יגנו על בעל החוב של אביהם, בין אם היה זה מלווה בעל פה או בשטר, שזה למנוע נעילת דלת ללווים. ואם כן כל החלוקה בלקוחות בין סוגי ההלוואות מובנת. אלא שאנו אומרים, כי גם למלווה יש אחריות בכל התהליך. וכמו שהוא לא התעקש להלוות בשטר על מנת להגן על עצמו מן הלקוחות, והוא זה שגרם לעצמו הפסד, הרי אף מהיתומים - לא יוכל לגבות. כי דווקא מאחר ואין חילוק אצל היתומים, הרי אנו מדמים זאת, למקרה שהוא הפסיד על עצמו, ולמרות שהם יתומים, הרי מה שדובר הוא

ושיהיה פיסול, רק אם הם הופכים לקבוצה אחידה - כת. אבל כאן, כאשר כל אחד אומר הפוך, הרי אינם מתחברים כיחידה אחת, וממילא אינם נפסלים.

[דף מב עמוד א]

מלווה על פה אינו גובה לא מן היורשים ולא מן הלקוחות -

לא איצטריך אלא משום יורשין,

דלקוחות - תנינא בהדיא.

וקסבר, שעבודא - לאו דאורייתא,

ומלווה בשטר שהוא גובה,

היינו - שלא תנעול דלת בפני לווין,

ומכר נמי - משום תקנת השוק.

ואף על גב,

דביורשין - לא שייך לחלק,

בין מלווה על פה למלווה בשטר.

מ"מ,

כל היכא דגבי לקוחות - חיישין משום נעילת דלת,

כמו מלווה בשטר,

או מלווה הכתובה בתורה למ"ד (קדושין כט:)

ככתובה בשטר דמי,

או כשעמד בדיון,

או עשה עבדו אפותיקי,

גבי נמי מיתמי;

אבל מלווה על פה,

כיון דלא חשש לעשות שטר לגבות מלקוחות,

כי לא גבי נמי מיתמי -

ליכא נעילת דלת.

והא דאמרינן בפ"ק דבבא קמא (דף יא:),

גבי אמר עולא אמר רבי אלעזר,

הלכה גובין מן העבדים,

'אמר רב נחמן לעולא אמר רבי אלעזר אפילו מיתמי;

לא, מיניה;

מיניה ואפילו מגלימא דעל כתפיה,

שם מפורש.

הב"ע שעשאו אפותיקי.

קיים חילוק יסודי בסוג הפעולה, ולא העדים עצמם קובעים, ולכן כשמוכר אפילו שזה בעדים - הם מפרסמים, ואילו שלוקח הלוואה בעל פה (ללא שטר, אלא רק בעדים) - הרי הם מצניעים המידע

הגמרא לעיל (מא, ב) מביאה את דעת רב, כי המוכר שדה בעדים - גובה מנכסים משועבדים! מקשה הגמרא מהמשנה בסוף המסכת (ב"ב קעה א) שמבארת הדין של לקוחות, שרק יכול הוא לגבות מנכסים בני חורין. "המלווה את חבירו בשטר

הבנת התוס' בגדר עשיית העבד אפותיקי - מחלצת לנו את ההשוואה בין לקוחות ולבין היורשים

על מנת להבהיר את הדברים ראוי לערוך עיון בתוס' בב"ק ד"ה כגון שעשאו אפותיקי - "והשתא - גבי מיתמי כמו מלוך, ואף על גב דמיתמי לא שייך טעמא משום קלא כמו בלוקח, דלגבי דידהו אפותיקי ולא אפותיקי - שוה, מכל מקום היכא דגבי מלקוחות - גבי נמי מיתמי, מידי דהוה אמלוה בשטר דגבי מיתמי ומלקוחות, אפילו למ"ד שיעבודא לאו דאורייתא, ומלוה על פה - לא גבי ממשעבדי ולא מיתמי.

ובשלמא בלקוחות - איכא לפלוגי בין ע"פ לבשטר, דבמלוה בשטר גובה משום נעילת דלת,

ובמלוה על פה - לא גבי משום דליכא קלא, ובשטר - אית ליה קלא, אבל מיתמי מה לי מלוה ע"פ מה לי מלוה בשטר, אלא ודאי כל היכא דגבי מלקוחות משום נעילת דלת - גבי נמי מיתמי כמו מלוה בשטר או מלוה הכתובה בתורה למ"ד ככתובה בשטר דמי, או כשעמד בדין גבי נמי מיתמי,

אבל במלוה על פה כיון דלא חש לעשות שטר לגבות מלקוחות - כי לא גבי נמי מיתמי ליכא נעילת דלת.

וה"פ א"ר אלעזר אפילו מיתמי בלא אפותיקי, משום דהוי כקרקע. לא מיניה - פירוש - בלא אפותיקי לא גבי אלא מיניה, ופריך מיניה לכול' ומשני באפותיקי, וגבי נמי מיתמי ומלקוחות, א"נ דקרי מיניה אף על גב דגבי נמי מיתמי, כיון דמכח הלוה שעשאו אפותיקי קא גבי."

יסוד, שעל ידו מתיישרים כל המקרים - עם טעם ברור, מסייע לנו להבין היטב את הדברים

[יש לנו נטייה לפסוק רק לפי טעם, וכאשר עשינו חילוק בין מלוה על פה או שטר, וחילוק זה קיים לכאורה רק בלקוחות, אך לא ביורשים. אלא עלינו להתבונן מחדש על עומק הדברים, ולראות את כל פרטי הדברים, ולהבין מהו הכלל שעוים משווים אנו את היורשים ללקוחות. ונמצא שעם לכאורה קיים קושי חיצוני "אע"ג", הרי תמיד יגיע "מכל מקום".

ואז אנו מגיעים לכלל המשמעותי "כל היכא דגבי לקוחות חיישינן משום נעילת דלת .. גבי נמי מיתומי", ומוכיחים כי מה שנראה לנו כקושי "והא דאמרינן" בו נראה לנו שמיתומים לא - הרי עצם זה שהגמרא חזרה והעמידה באפותיקי, ואם כן - גובים אף מיתומים, מראה כי הקושיה רק הפכה לחיזוק].

בפני האב שנה כו' -

והא דאמרינן,

בפרק שני דכתובות (דף יז: ושם ד"ה ואחת)

'אמר רב הונא,

אין מחזיקין בנכסי קטן ואפילו הגדיל',

לא כמו שיש מפרש שם,

דיתום אפילו גדול,

במילי דאבוה - קטן הוא,

תקנת השוק, אף שהם יתומים, כי מצד שני, מאחר ולא שילמו דבר, הרי אין להגן עליהם כלל, אלמלא היו יתומים, ולכן נקטו משהו בדומה ללקוחות.

התוס' קובעים כי חכמינו הצמידו את היורשים ללקוחות, בריבוי מקרים בהם חוששים לנעילת דלת ללווים

חכמינו קבעו, כי בכל מקום בו הלקוח היה יכול לגבות, גם יגבו זאת מהיורשים, ובמקומות בהם אינו זכאי לגבות מהלקוחות - גם מהיורשים. ואלו הם המקרים:

המקרה הראשון: מילווה בשטר, עם היות ואין שעבוד מהתורה, הרי הגבייה הינה מתקנת חכמים, שיש גם נעילת דלת, וגם קול.

המקרה השני: מילווה הכתובה בתורה, כגון ערכין, פדיון הבן ונוקים, שלשיטת רבי יהודה (קידושין כט, ב). "מלוה דכתיב בתורה - ככתובה בשטר דמיא", שלדוגמא מי שנדרש לפדות את עצמו ואת בנו, אך יש לו קרקע משועבדת בשווי של חמישה סלעים ועוד חמישה סלעים בני חורין, ונמצא כי הכהן יכול לפדות אף מהנכסים המשועבדים, אלא שבנו נולד רק לאחר שקנו את הקרקע, ולכן יצטרך לתת את החמישה סלעים בני החורין, עבור פדיון עצמו תחילה, ורק לאחר מכן יפדה את עצמו כי בגלל המצווה אינם משועבדים. וכך שניהם יוכלו להיפדות, בניגוד לחכמים, שלכן אומרים שינצל את החמישה סלעים בני החורין לפדות את עצמו, מכיוון שמצווה בגופו עדיפה. ונמצא, הרי התייחסות התורה אליהם היא בדיוק כמו המקרה הראשון, שהם כאילו ככתובים בשטר, וממילא מפורסמים.

המקרה השלישי - האב עמד בדין על החוב, וכבר נשתעבדו נכסיו לתובע, שיש קול לדבר, מצד החלטות בית הדין. ואז יוכל להוציא הן מלקוחות והן מהיורשים.

המקרה הרביעי - עשה עבדו אפותיקי - כלומר ייחדו לפרעון ההלוואה, ומאחר ויש פרסום לדבר, הבעל חוב גובה את העבד, ואף אם נפטר ועבר ליורשים או שמכרו - עדיין זה חוב "מסומן", שניתן לגבותו הן מהלקוחות והן מהיורשים.

בניגוד לכך הוא המקרה החמישי, עליו כבר דיברנו - המילווה בעל פה.

מאחר ועשה את העבד אפותיקי - הרי יצא פירסום על הדבר - ולכן ניתן לגבות ממנו, מולל מיתומים

מקשים התוס' מדברי הגמרא מסוגיה בב"ק יא, ב. "ואמר עולא אמר רבי אלעזר, הלכתא: גובין מן העבדים. אמר ליה רב נחמן לעולא: אמר רבי אלעזר אפילו מיתמי? (כלומר, מאחר והם דבר שניתן לגבות ממנו, האם זה גם מהיורשים?, ודוחים) - לא, מיניה. (מקשים עליו, שאם כך, כל נכסיו אחראים לכך, ואפילו הוא נזקק לגלימתו - הכל ערב לחובו, ומדוע לא יגבו מהיתומים?). מיניה, אפילו מגלימא דעל כתפיה! (מתרצת הגמרא באוקימתא, שכאן יש לצמצם במקרה ייחודי. שעשאו את העבד אפותיקי, ומעשה אפותיקי של עבד יש קול לדבר) הכא במאי עסקינן - שעשאו אפותיקי; כדרבא, דאמר רבא: עשה עבדו אפותיקי ומכרו - בעל חוב גובה הימנו, שורו אפותיקי ומכרו - אין ב"ח גובה הימנו, מ"ט? הא אית ליה קלא, והא לית ליה קלא."

החלק (פירוש) השני, עליו חולקים כאן התוספות, וקוראים לזה שיש מפרש שם: "ורבינו שמואל פירש, אהא דאמר בסמוך, ואפילו הגדיל - אפילו הגדיל בחיי האב, דגדול - לגבי מילי דאבוה קטן הוא." והחלק השלישי הוא כמסקנתנו כאן, שאם היה כבר גדול בתחילת החזקה - הרי ניתן להחזיק בפניו: "ואומר ר"ת, דלפירושו הא דאמר בחזקת הבתים (ג"ז שם) דהויא חזקה בפני הבן - היינו כשהיה גדול בתחילת חזקה."

ואי סלקא דעתך לוקח אית ליה קלא אין לך מחאה גדולה מזו -

אור"י,

דהוי מצי לשנויי,

כאן - בשטר, כאן - בלא שטר,

דאין מצטרפין אלא בשטר,

כדאמרינן לעיל,

אלא שמא - דעדיפא מיניה קא משני.

עצם זה שבחרו להעביר למומר חדש לאחר פחות משלוש שנים - אינה סתם מכירה, אלא חלק ממחאה, שכעת מתחדש חשבון השלוש שנים

הגמרא מספרת על מקרה, בו היה לוקח ראשון לשדה, ובתחילה התייחסה הגמרא כי אכלה "בפני האב שנה ובפני הבן שנה ובפני לוקח שנה - הרי זו חזקה", אלא שעל כך יש לתקוף ולומר "ואי סלקא דעתך לוקח אית ליה קלא, אין לך מחאה גדולה מזו!". שהרי הבן מכר ללוקח השני, שנקרא כאן מחזיק, ומפרש הרשב"ם ד"ה אין לך מחאה גדולה מזו - "שמכרה הבן לסוף שתי שנים ללוקח זה. והיה למחזיק להזהר בשטרו כל הימים, עד דמרע ליה לשטרא דהאי לוקח, אבל בשלש שנים אחר השטר - אין די, ומפקינן מיידא דמחזיק, אם לא נזהר בשטרו, כדאמרינן בפירקין לעיל /בבא בתרא/ (דף לא) אבל שית אין לך מחאה גדולה מזו."

יש לערוך מיפוי ביחס לתירוץ, הן האפשרי לומר, ולא נאמר, והן ביחס לתירוץ שהובא

[אחד ממילות המפתח שחוזרות בתוספות כעשרים פעם בש"ס הוא "הוי מצי לשנויי .. אלא". כלומר, נכון שניתן לתרץ גם באופן אחר, ואז מבהירים התוספות, מדוע לא נקטו את הפירוש האפשרי. והיו שתירצו, דמאתר וההנהגה הרגילה היא כן לקחת בשטר - הרי רצו לתרץ משהו מציאותי.

והרעיון המובא כאן בתוספות הינו "אלא שמא - עדיפא מיניה קא משני". כלומר, כאשר אנו נוקטים כי יש אפשרות נוספת, אלא שלא הובאה, הרי יש שתי דרכים ללכת. האחת, להחליש את הפירוש שלא הובא, כפי שכעת ביארנו, והשניה - לחזק את התירוץ שכן הובא.

ויש אכן שכתבו שבמקום זאת ראוי לומר "שהכוונה היא שיש לומר, שצריך לתירוץ עדיף. כלומר, עם היות

ואין מועלת חזקה לגביה,
אפילו שהיה גדול כשמת אביו.

דהא הכא אמר בהדיא,

דהוי חזקה כשאכל בפני הבן והאב שני חזקה,
אלא דוקא שהיה קטן כשמת אביו - אינה חזקה, אף על פי שאחרי כן הגדיל, ר"י.

אנו רואים מפורשות כי קיימת חזקה גם בחיי הבן

הגמרא מביאה שלוש דוגמאות שיש להן חזקה, עם היות והיא בנויה בכל אחת מהן בחלקה, על זמן שאכל מחזיק הקרקע מול הבן. "אכלה בפני האב שנה ובפני הבן שנים, בפני האב שנים ובפני הבן שנה, בפני האב שנה ובפני הבן שנה ובפני לוקח שנה - הרי זו חזקה".

יש להתבונן לעומת על ההגדרה קטן שהגדיל

[כשאנו באים לפרש את הגדרת "קטן אפילו שהגדיל", יכולות להיות כמה הבנות. ומהסתירה המדומה, בין שתי גמרות, כאן ובכתובות, עלינו לנקוט בהגדרה, שלא תסתור אפילו אחת מהגמרות. ויוצא שלפני שנכריע, נציג שתי הסתכלויות. ראשית, מאחר ונאמר אפילו הגדיל, משמע שמדובר במי שהוא כעת גדול בשנים. וכעת שתי האפשרויות. האפשרות הראשונה היא לומר, שנכון שכעת הוא גדול בשנים, אולם מאחר והינו יתום - כלל אינו מבין בנכסי אביו - ולעולם יישאר בדין של קטן. וכלל לא משנה לנו אף העובדה באיזה גיל היה בשעה שאביו נפטר, כולל שהיה גדול כולל הזמן שמת בו אביו. הבנה זו נקראת כאן "שיש מפרש שם" (בכתובות).

האפשרות השניה - שהוא פתרון התוס', כאן על מנת למנוע את הסתירה, הוא שאפילו הגדיל מתייחס לזמן שלנו, כעת הוא גדול. אלא מאחר והיה קטן בזמן פטירת אביו, לא הספיק להכיר את נכסיו, ואכן על כך אין חזקה. אבל אם היה גדול, על כך נאמר כאן בגמרא, שיכולה להיות חזקה כולל שהחזיק בחיי הבן. ולכן עלינו להסתכל לא על גילו הנוכחי על מנת להכשיר את החזקה, אלא מה היה גילו בשעה שמת אביו.]

התוס' בכתובות מציגים שלוש דעות, המוללות את כל מהלך התוס' כאן

הגמרא בכתובות מביאה את דעת רב הונא: וכדרב הונא, דאמר רב הונא, אין מחזיקין [היינו, אין דין חזקה] בנכסי קטן, אפילו הגדיל, כיון שאינו יודע למחות, ואף אם ישב בשדה זו עוד שנים רבות אינה חזקה, כיון שתחילתן בשעה שהיה קטן. ולכן הכא אינו נאמן.

התוס' (ד"ה ואחת בחיי הבן) מחולק לשלושה חלקים, ומקשר זאת כל העת לגמרא שלנו כאן: החלק הראשון שתחילת החזקה היתה בעודו ממש קטן. "ודווקא שהוא קטן כפירש הקונטרס, אבל אם הוא גדול - הוי חזקה. כדאמרינן בחזקת הבתים (ב"ב דף מב. ושם) אכלה בפני האב שנה ובפני הבן שנה ובפני לוקח שנה - הרי זו חזקה."

ההגדרה הארוכה "שאר אריס, שאינו אריסי בתי אבות" באה להראות כי הוא משהו נפרד לחלוטין, ולכן לא ניתן להתבלבל בדינו

[על מנת לבאר את התוס' היטב, נראה לי שראשית יש לגעת בנקודת החילוק. התוס' מלמדים אותה הגדרה מעניינת. קיימים שני סוגי אנשים שונים, שעם היות והם נקראים אריסים. אבל אז לכל סוג אריס - הדין הינו שונה. וקיים לו דין אחד ויחידי. אריס בתי אבות - אין לו חזקה, ועליו מדבר המשנה בצורה חד משמעית, וללא ויכוח, עם היות שמי אינו "אריס בית אבות" אלא שאר אריס, כי הוא משהו אחר לגמרי.

ומדגישים התוס' בתיאור ארוך, על מנת להוציאו מהרגילות, ולכן הוא נקרא "שאר אריס שאינו אריסי בתי אבות" - יש לו חזקה, ולכן הדגישו שהוא אינו סתם אריס אלא שאר אריס, כי סתם אריס - משמעו אריס בית אבות. ולכן לא ניתן להתבלבל כשנאמר במשנה לגבי אריס - כי אין לו חזקה, המשמעות הינה שהכוונה הינה רק לאריסי בית אבות.]

שאלת התוס' הינה מאחר וגם בשותף וגם באריס יש שני מצבים - מדוע לא נאמר גם אותה לשון של אין לו חזקה

לאחר ההקדמה שאפילו לשיטת שמואל, הרי יש בחינות בהם לשותף אין לו חזקה, מדוע הוא צריך לשנות מהמשנה ולומר, אבל שותף יש לו חזקה? שהרי, לכאורה, בשלב השאלה, חשבנו לפני החילוק לומר, כי גם יש שני סוגי שותפים. ומה בעצם ההבדל ביניהם? כלומר, עצם זה שיש שותף יש לו חזקה, וכפי ששמואל אומר זאת בתחילה בתור עיקר, לא אמור להפריע לנו לשנות במשנה, כי לשותף אין לו חזקה. והראייה הוא מהאריס.

ועל כך תירצו התוס', שזה לא סתם שיש לחלק, אלא ששני המקרים הינם הגדרות שונות. אותו אריס שיש לו חזקה - הוא סוג צדדי של אריס, בעוד שסתם אריס - הרי הוא נקרא אריס בתי אבות, שיש לו דין ברור - שאין לו חזקה. ואילו השותף, עם היות ויש מצבים, באותו שותף, בהם הדין משתנה, ואין לו חזקה, הרי העיקר לדעת שמואל הוא שקיימת מציאות שונה בשותף, ושיש לו חזקה, הוא עומד בפני עצמו, עם היות ויש מצבים קיצון - בהם הדין ישתנה.

שותף כיורד ברשות דמי לאו למימרא דאין לו חזקה -

וא"ת,

מנא ליה,

דילמא לענין שנוטל בשבח המגיע לכתפים,

כדאמר בסמוך.

וכ"ת **דמשמע ליה דבכל ענין מדמי ליה לאריס,**

דלמא כשאר אריסים קאמר שיש להן חזקה,

ולא כאריסי בתי אבות.

ובסיפא יהיה בלא שטר - הרי אם יש קול בשטר לעניין מחאה - יוצא שלעניין מחאה הרי העדים הינם כשטר.

ובמסגרת חיזוק התירוץ שהובא - הרי אלו דברי רב בפא: "אמר רב פפא: כי תניא ההיא - במוכר שדותיו סתם." כלומר, עם היות ויש לשטר קול, אלא מאחר והמכירה היתה על שדותיו ללא ציון שם השדה, אין הוא מודע כי יש טענה על השדה שהוא עצמו מחזיק בה".

[דף מב עמוד ב]

אבל שותף יש לו חזקה -

יש ענין לשותף - דאין לו חזקה, כדמפרש לקמן.

וא"ת,

א"כ ליתני במתניתין 'שותף - אין לו חזקה',

אף על פי שיש שותף - שיש לו חזקה,

כי היכי דתני אריס,

אף על פי ששאר אריס,

שאינו אריסי בתי אבות - יש להן חזקה.

ויש לחלק.

הגמרא הביאה את שיטת שמואל, הסובר במפורש, כי לשותף יש חזקה, למרות דברי המשנה

המשנה מנתה הן את האומנין והן את השותפין ואמרה בצורה ברורה שאין להם חזקה. אולם, הגמרא מביאה זאת כמחלוקת אמוראים. אביו של שמואל ולוי, חבירו של שמואל לומדים, שהמשנה מונה ג' דברים השותפין האריסין ואפוטרופין - אין להם חזקה. ואילו האומן, נלמד מכל שכן. לעומת זאת שמואל לומד, כי המשנה מונה במפורש כי האומן אין לו חזקה, אבל השותף - כן יש לו חזקה. ולשיטתו, אם השותף לא מכר לשותפו - לא היה מאפשר לו לאכול לבדו. ואם אנו רואים חזקה - הרי אדרבא, ברור שקדמה לכך קנייה. וזה לשיטת שמואל - כי השותפין גם מחזיקין זה על זה, וגם מעידין זה על זה, וגם נעשים שומרי שכר זה לזה.

התוס' מגדירים, שהרי בהמשך הגמרא אנו רואים אף בשיטת שמואל - כי קיים עניין בו אין לשותף חזקה, וכדברי המשנה

מצד שני אנו רואים בהמשך הגמרא מביאה סתירה בדברי שמואל, ומתוך כך אנו רואים שיש שני סוגי מצבים, בהם האחד הוא כי לשותף אכן אין חזקה, וכדברי המשנה, ומצד שני יש מצבים בהם כן יש לו חזקה. כלומר, התוס' מעירים כי המציאות אינה חותכת של יש לו חזקה או אין לו חזקה, אלא שהיא מתחלקת, ובעניינים מסויימים, אף בדברי שמואל ניתן להגיע לפי אותו עניין להגדרה הפוכה.

אמר שמואל: שותף - יש לו חזקה? והאמר שמואל: שותף כיוור ברשות דמי, לאו למימרא דשותף - אין לו חזקה!" המושג של יורד ברשות, היא שהשותף אינו יכול להיות גורם בפני עצמו ולחלוק, עד שיש לו חזקה. כי אם הוא בשליחות חבירו, וירד לשם ברשות - הרי ממילא לא הצליח לחלוק ולהיפרד, וממילא אין לו חזקה, המסמלת, שהוא נפרד משותפו הקודם.

ממה הרבה ניתן ללמוד מדיוק במילות המפתח של התוספות

[תוס' זה פותח בשאלת ואם תאמר, ואף שאין עליה מענה. ואכן היו שבשביל כך ניסו לתקן שצריך לגרוס בלשון תימה, כי על שאלת תימהו, כל מהותה שהינה כה חזקה, שפעמים רבות משאירה את שומעה פעור פה, וללא מענה. ואילו כרגיל, יש בתוס' את הצירוף הקבוע של ואם תאמר - אזי ויש לומר. וכאן כביכול חסר את החצי השני, כי התוס' אכן נשאר כאן ללא מענה.]

ונראה לי, כי לא ניתן להגיד תימה, כי אין זו שאלה חזקה, אדרבא הביטוי דילמא - מופיע בו פעמיים. על השאלה הראשונה מנא ליה, כלומר, מהיכן שמה שהקשה רבי אבא היא שאלה כה חזקה, ואולי מדובר, באופן שאכן תירצה הגמרא בסמוך? וגם השאלה השנייה, וכי תימא, ואפילו אם תנסה למצוא הצעת פיתרון - הרי גם כאן דילמא.

ונמצא כי התוס' באו להראות כי שאלתו של רבי אבא, עם היות והיא בסגנון סתירה של רמינהו, שהיא קושייה חזקה, הרי למעשה אינה כה חזקה. ולא שמטרתם היתה להקשות ולתרץ. ועל מנת לבאר את גוף דבריהם נלמד שתי גמרות תחילה, כאן ובהמשך.]

הגמרא בהמשך הסוגיה הראתה כי ניתן להבין את גוף דבריו השניים של שמואל באופן אחר, ומבלי שזו תהיה סתירה, כקושייה רבי אבא

כפי שראינו כי רבי אבא הביא אימרה הסותרת, באומר שותף כיוור ברשות דמי. ומזה רצתה הגמרא להוכיח כי לשותף אין חזקה. אמנם הגמרא הביאה על כך שלושה מהלכים. שני תירוצים המחלקים שכל אחת מאמרותיו הסותרו מדברת בעניין אחר, וממילא אין סתירה עליו. ולאחר מכן חזרה הגמרא ודנה לעומק האימרה השניה "גופא". שבכלל יש כאן חידוש אחר. ואם היה רוצה לומר שלשותף אין חזקה היה יכול לומר זאת ישירות. ובפרט שבשניהם יש שלוש מלים.

אלא הגמרא בכלל מתרצת שלמילותיו של שמואל היתה כוונה אחרת לגמרי. שיש חילוק באיזה אופן הוא ירד לשדה חבירו, הן לגבי התשלום, והן האם מדובר בשדה שכלל אינה עומדת לנטיעה אלא לזריעה והוא שינה. שיש חילוק בינו ולבין שאר האריסים. כי עם היות ואצל כל אחד אחר, הרי המשנה ידוע על התחוננה, ויש לזה תשלום אחר, במידה והפסיד, ולבין מי שהוא שותף, ועדיין עשה שינוי באופן הגידול בשדה.

קושיית רבי אבא על שמואל, היא מאחר ודימה את השותף שנכנס לשותפות כדין יורד ברשות - הרי המשמעות הברורה היא שאין השותף יכול להיפרד, ושתהיה לו חזקה, אלא אין לו חזקה

המשנה למדה בפשיטות על ארבעה סוגים שהובאו יחדיו שאין להם חזקה. האומנין, והשותפין, והאריסין, והאפוטרופין. נקח למשל את האריס לדוגמא. הוא עובד אצל בעל הבית, אדרבא, בעל הבית הוא שהוריד אותו לשדהו לעבוד אצלו. ואם כן כיצד יתהפכו היוצרות? והוא יהפוך לבעלים, בכך שיאמר הנה עבדתי שלוש שנים?

ועם היות והמשנה כה ברורה, הרי בגמרא אנו רואים דעות חלוקות. הגמרא פתחה בויכוח בין אביו של שמואל לשמואל בעניין השותף. האב סובר, כי לשותף אין חזקה, אך לאומן יש, ואילו שמואל סובר, וחולק על המשנה, כי לשותף יש לו חזקה. מבארת הגמרא מהו טעמו של שמואל, וזה מאחר ואמר על שלושה דברים שהשותפים יכולים לעשות ביניהם, להחזיק זה לזה, להעיד זה לזה, ולהיות שומרי שכר זה לזה. מה שמוכיח כי יש כאן הפרדת כוחות, ושותפות איננה לעד.

מספרת הגמרא בתיאור חי על הויכוח שהיה בבית הבד. (במעצרתא דבי רב זכאי), כיצד רבי אבא התקשה על אמירתו זו של שמואל, מאחר ושמואל עצמו אמר אימרה נוספת. ששותף היורד לנכסי השותפות ועובד בהם, ואוכל את הפירות לבד - הרי זה כמי שירד ברשות. כלומר, יש לנו מצב בו הם נפרדים, ואז הוא מאחר והוא היחידי שעובד לאורך זמן, שנות חזקה - הרי הוא מוכיח, כי היתה פרידה. ואילו ההגדרה של יורד ברשות, הוא שעם היות ואת העבודה הוא ביצע לבדו, הרי כביכול הוא קיבל רשות, ונמצא כי השותפות קיימת, ובכך שירד לשדה השותפות, עם הסכמה מלאה - לא יכולה להיות מוחזקות. ואם כן שאלת הגמרא היא לדייק "לאו למימרא", וכי אין המשמעות של אמירה שיוור ברשות, שמשמעותה שאין לו חזקה? הרי ממילא לא הצליח לחלוק ולהיפרד, וממילא אין לו חזקה, המסמלת, שהוא נפרד משותפו הקודם.

ממבט ראשון נראה שיש קושיית סתירה חזקה על דברי שמואל, מכיוון שאם הוא נקרא יורד ברשות - המשמעות הינה שאין לו חזקה, בניגוד לדבריו הקודמים, שלשותף כן יש חזקה

קושיית רבי אבא הינה על דברי שמואל, ואמנם היא נאמרה לרב יהודה, שהיה תלמידו של שמואל. נזכיר את כללי הגמרא. באשר קושיית רמינהו, היא לשון השלכה, בו אנו מביאים שני מקורות שכל אחד פוסק הפוך, כביכול, על אותו עניין, כלומר, שיש לנו סתירה. ובדרך כלל אנו מתרצים זאת על פי חילוק, הא .. והא. כלומר, לא כפי שחשבנו שזה עניין יחיד, אלא שיש כאן בעצם שני מקרים שונים. ולכן חילוק הדין אינו שיש מחלוקת בגוף הדין האחד, אלא שמדובר בשני מקרים שונים, שממילא לכל אחד מהם קיים דין אחר.

הבאת דיוק מילות המפתח בלשון הגמרא, רמי ליה .. מי אמר שמואל? .. והאמר שמואל .. לאו למימרא?"

מקודם למדנו כי שמואל פוסק ששותף יש לו חזקה. ועל כך מביאה הגמרא סתירה, שנאמרה בבית הבד של רבי זכאי: "רמי ליה רבי אבא לרב יהודה במעצרתא דבי רב זכאי, מי

דצריכי לדקלא קאמינא'.
אלמא - לא גבי מאותם העומדים ליגדר.

ולאו פירכא היא,
דהא רש"י נמי לא בעי למימר,
מאותן העומדים ליבצר מיד,
אלא כלומר,
כל דבר שסופו ליתלש,
כגון פגין או בוסר.

ור"ת מפרש,
'מגיע לכתפים' היינו דבר שבא ע"י טורח.

ומייתי ראיה,
מהא דתנן בסוף יש נוחלין (לקמן דף קלד.),
האומר זה אחי - אינו נאמן,
ויטול עמו בחלקו;
מת - יחזרו נכסים למקומם,
נפלו לו נכסים ממקום אחר,
יירשו אחיו עמו.

ובעי רבא (שם קלה:),
שבח ששבחו נכסים מאליהם מהו,
בשבח המגיע לכתפים - לא תבעי לך,
דכי נפלו ממקום אחר דמי,
כי תיבעי לך בשבח שאינו מגיע לכתפים,
כגון דקלא ואלים,
ארעא ומסקא שרטון.
משמע שבח שאינו מגיע לכתפים,
היינו בא מאליו.

ולרבינו אלחנן נראה דאדרבה,
משם קשה לר"ת,
דלמה שינה בלשון,
דמעיקרא קאמר, 'נכסים ששבחו מאליהם מהו',
ובתר הכי קאמר,
'כי תיבעי לך בשבח שאין מגיע לכתפים',
דמעיקרא נמי הוה ליה למימר,
'שבח שאין מגיע לכתפים',
אלא משמע דשבח המגיע לכתפים,
נמי הוי נכסים ששבחו מאליהם.

וע"ק לר"ת,
אמאי קאמר 'כגון דקלא ואלים',
הוה ליה למימר 'כגון פירות הבאות מאליהם'.

ואומר רשב"א,
דאין תימה לפירוש רש"י,
דשבח המגיע לכתפים היינו פירות,
אמאי חשיב להו,
כנכסים שנפלו לו ממקום אחר ויטלו אחיו עמו,

גופא, אמר שמואל: שותף כיוור ברשות דמי. מאי קמ"ל?
שותף אין לו חזקה, לימא: שותף אין לו חזקה! אמר רב נחמן
אמר רבה בר אבוה: לומר, שנוטל בשבח המגיע לכתפים,
בשדה שאינה עשויה ליטע כשדה העשויה ליטע.

הגמרא בהמשך מעמידה שהמשנה הינה באריסי בתי
אבות, ולכן לא היתה מחאה

על מנת להבין את המשך דברי התוספות, יש להקדים את
דברי הגמרא בהמשך. הגמרא בהמשך (מו, ב) דייקה על
המשנה האומרת כי אריס אין לו חזקה. וחילקה בין שני סוגי
אריסות. האריס הרגיל נכנס לשדה, וכאילו יש כאן שותפות
של הון מול עבודה. וכנגד הטירחוה שלו הוא זוכה לשליש
מחצה או רביע בפירות שגדלו. ולכן תמדה הגמרא, שהרי עד
עתה אכל האריס רק מחצית, ואילו כאשר הוא אכל במילואו,
הרי מיד היה על בעל הבית את החובה למחות, שהרי כעת
הוא אוכל את כל פירות השדה. ומתוך כך מתרץ רבי יוחנן,
שיש כאן מושג חדש, אריסי בתי אבות. שרגילין לשמור שדות
של משפחה זו מעולם הן ואבותיהן באריסות. ואותן אריסים
נוהגים לאכול כל הפירות ב' וג' שנים ואחרי כן יאכלו הבעלים
כמו כן הלכך אין להם חזקה אבל שאר אריסין יש להן חזקה.

ביאור מהלך גוף התוס', לכל שלבי

מתחילים התוס' בשאלה, וכי מהיכן יש לך רבי אבא
להוכיח, "לאו לימרא", כי בוודאות יש כאן סתירה, ואולי ניתן
לבאר את הדברים, שהם בכלל באו לעניין אחר של שבח
המגיע לכתפים כפי שהגמרא עצמה מנתחת. ואם תנסה
ותרצה לומר, מדוע עליך לצמצם ולומר שרק בעניין זה הוא
מדמה זאת לאריס? אלא אדרבא, דמשמע ליה דבכל עניין
מדמי ליה לאריס. שהוא מדמה לאריס גם את הבחינה, שמשם
הוא יכול להקשות על כך. ועונים על כך התוס', כי גם כאן
עד שהינך אומר סברות חתוכות וברורות, הרי אולי ניתן לומר,
שיש בכלל אריסים שיש להם כן חזקה, ולא רק לאריסי בית
אבות, ששם באמת אין חזקה.

שבח המגיע לכתפים -

מפרש רש"י בכמה מקומות,
וכן רבינו שמואל ד'מגיע לכתפים',
כגון ענבים הראויין ליבצר.

וקשה,
דאמרינן בפ"ק דב"מ (דף שו:),
'והא מעשים בכל יום,
וקא מגבי שמואל,
לבעל חוב בשבח המגיע לכתפים',
ואי ס"ד - **היינו ענבים העומדים ליבצר,**
א"כ בעל חוב - לא גבי מיניהו,
כדאמר בכתובות פרק נערה (דף נ:),
'אמר ליה - זיל הב ליה מתמרי **דעל** בודיא;
אמר ליה אביי - לא יהא אלא בעל חוב,
אמר ליה: **דחזו** לבודיא קאמינא';
סוף סוף **כל העומד ליגדר - כגדור דמי,**

הלא גם להם יש פירות בארצם שהיתה כנגד זו;
 דהא מבעי ליה בדקלא ואלים,
 ארעא ומסקא שרטון,
 אי חשיב כנפלו לו נכסים ממקום אחר,
כל שכן פירות דאית לן לאחשובינהו טפי,
כנפלו לו ממקום אחר,
 כדמוכח גבי בכור (לקמן דף קכד.),
דפליגי רבי ורבנן בחפורה והוה שיבלי,
 שלפופי והווי תמרי,
 אי בכור נוטל פי שנים אי לא,
 ואפ"ה מודו,
 בדקלא ואלים וארעא ומסקא שרטון דשקיל,
אלמא חשבינן פירות טפי כנפלו לאחר מכן,
מדקלא ואלים,
ומצינן למימר שפיר שיטלו אחיו בפירות,
ואף על פי שגם אחיו לקחו נגדם בחלקם,
 דהם טרחו והם אכלו,
 אבל מה שהמת טרח,
 למה לא יקחו בטורח המת כמותו,
 וכתלושים חשיבי;
 ואי תלשם ואח"כ מת,
 זה דבר פשוט שיטלו עמו.

ומיהו קשה לפירוש הקונטרס,
למה הוצרך כאן להאריך ולומר,
שנוטל בשבח המגיע לכתפים,
 דהיינו פירות שבכל שנה ושנה,
כדין אריס,
לא היה לו לומר,
אלא שנוטל בשדה שאינה עשויה ליטע,
 כשדה העשויה ליטע,
 דהיינו כדין אריס,
 דיורד שלא ברשות,
 שקיל בשדה העשויה ליטע כדין אריס,
 כדאמר בהשואל (ב"מ דף קא.),
 היורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות כו',
ומסיק דבשדה העשויה ליטע,
אומדים כמה אדם רוצה ליתן בשדה זו ולנוטעה,
 ופרש"י דהיינו כדין אריסי העיר.

אבל לפר"ת אתי שפיר,
 דה"פ,

שנוטל דוקא בשבח המגיע לכתפים,
דהיינו בא ע"י טורח,
 בשדה שאין עשויה ליטע,
 כשדה העשויה ליטע כדין אריס,
 אבל באין מגיע לכתפים - לא יטול כדין אריס.

ואף על גב דאריס נוטל בשבח,
דאתי מעלמא ממילא,
 כדמשמע בפרק מי שאחזו (גיטין דף עד:),
הכא שיוורד שלא ברשות,
סבר גמרא דאין לו ליטול,
בשבח הבא מאליו כדין אריס.

ומ"מ קשה,
דבכל מקום גרסינן,
 ובשדה (שאינה עשויה ליטע) **בוי"ו,**
ולפירוש זה,
הוה ליה למימר בשדה בלא וי"ו,
 כיון דחדא מילתא היא.

ויש ליישב פ"ה,
 ונפרש ההיא דהשואל,
 'כמה אדם רוצה ליתן בשדה זו ולנוטעה',
 דלאו היינו כדין אריס,
 דלאריס נותנין יותר,
 למחצה ולשליש,
כי עוסק בה לתקנה כמה צרכים,
אלא ה"פ כמה אדם רוצה ליתן לקבלו,
 ליטע שדה זו ולא ירד בה לאריסות,
 אלא מיד נוטל שכרו,
ונוטל יותר משכיר יום,
 כי שכיר יום - אין עליו לתקן אם יתקלקל.

[דף מג עמוד א]

והכי קאמר,
 'שנוטל בשבח המגיע לכתפים' **כאריס,**
 שלא יסלקו אותו **כמו קבלו,**
כמו שעושין לנוטע שלא ברשות,
 שמשלקין אותו בכך,
 אפילו משדה העשויה ליטע;
 'ובשדה שאין עשויה ליטע' כו',
 פירוש,
ועוד שגם בשדה שאין עשויה ליטע,
נוטל כמו בעשויה ליטע,
מה שאין כן בנוטע שלא ברשות.

מדייקת הגמרא האם באמירה שהשותף כיוורד דמי, המזונה
 היא לומר שאין לשותף חזקה, או שיש כאן דין חדש,
 שהשותף נוטל בשבח המגיע לכתפים

הגמרא מביאה בשם שמואל, כי הוא חולק על אביו, וסובר
 כי לשותף יש חזקה. רבי אבא מקשה על דברי שמואל הללו,
 תוך כדי שבקושייתו הוא מביא סתירה בדברי שמואל. אמנם

שש. ומאחר והאב נפטר, ונותרו יתומות, הרי זה שאלה כיצד ניתן לקחת מהיתומים היורשים וליתן להם, דבר שאינו כדון. רב יוסף הציג שיתנו להם מהתמרים המונחים על המחצלות, שמניחים תחת הדקלים, בשעה שגודרים מהם את התמרים. אלא שאביי הקשה עליו, והרי אפילו בעל חוב, שכוחו חזק יותר מהיתומות, בכך שטורף מנכסים המושעבדים, אינו רשאי ליקח

מהמטלטלים. ומתוך קושיה זו, מתקן רב יוסף, ומבהיר את כוונתו, שלא התכוון על מה שכבר נמצא על המחצלות, שהם לאחר שנקטפו או נתלשו מן הדקל. אלא הגדיר זאת שהם רק ראויים ועומדים להיגזז. עונה לו אביי, עדיין לא תיקנת בתשובתך, שהרי מאחר ועומדים הם להיגזז - הם כבר נחשבים כגוזזים. ומתוך כך מבאר רב יוסף את דבריו - שעדיין זקוקים הם לדקל - ולכן אין הם נחשבים כגוזזים.

אם ננתח נראה, כי יש כאן שלושה שלבים. השלב הסופי - לאחר הגזיזה - שברור לכל שהינם מטלטלים. השלב לפניו - מאחר ועומד הוא להיגדר (שזה הלשון לקטיף התמרים) - הרי כגוזז דמי. כקושייתו השנייה של אביי. השלב לפניו - עדיין הם צריכים את הדקל - כתשובתו השנייה של רב יוסף. ואם כן המסקנה היא שמה שאכן עומד להיגדר, לא ניתן לגבות ליתומות, ולא לבעל חוב.

מסלקים התוס' את הקושיא לחלוטין, שבוודאי חייבים לומר, שעם היות ובסוף זה יתלש - הרי בהיותו בוסר - הוא אינו ראוי לבצירה מיידיית

התוס' הולכים עוד שלב אחורה. התמר שהוא כבר הגיע לשלב הפרי, אך עדיין הוא פג או בוסר, הרי יש עדיין שלב שהוא מחוייב וזקוק לעץ על מנת לצמוח, שהרי וודאי שלא ניתן לבצור ענבים בשלב זה. מה שהתוס' מגדיר מיד, אלא שאמנם סופו להיתלש. ולזאת כוונת רש"י. שוודאי שלא ניתן לתלות בדבריו, עומדים הליבצר, ורק מחכים אנו לבצירה, מה שאביי הקשה, שב"כוח" כבר ניתן לקרוא לזה כבצור. אלא רק שסופו ליתלש - ועדיין יהיה כאן זמן של צמיחה וגידול. ואם נדייק במילותיו של רש"י הלשון ראויים, מעידה שכעת ניתן לבוצרו, וכאן מדובר יותר בעתידים, אך לא כעת להיבצר. כך שגם במילה ראוי ניתן לבארו שאינו ראוי כעת ממש להיבצר, אלא מיועד להיבצר.

שיטת רבינו תם - שבח שמגיע לכתפיים - קשור בעבודת האדם שטרח והתייגע על כך, בניגוד לשיבח הבא מאליו

כפי שביארנו לעיל, כאן יש לנו שיטה חדשה, של רבינו תם, ושצריך לתת דוגמא, וכאן נותנים מהצד השלילי, דוגמא ממשית, מה נקרא שבח שאינו מגיע לכתפיים, וממנו אנו למדים לגבי הצד החיובי. ואף כאן, נדרש לבאר לא רק את הדוגמא, אלא מדוע זכה הדבר להגדרה זו.

לשון 'שבח המגיע לכתפיים' לפירושו - היינו שבא מכח עמל כתפיו של הטורח בו. ופירוש דברי הגמרא לפי זה הוא, שאין השותף נוטל כאריס אלא בשבח שבא מכח יגיעו וטרחתו, ואף על פי שאריס ממש - נוטל גם בשבח הבא מאליו, כמבואר בהמשך דברי התוספות.

הוכחת רבינו תם היא מזה שהגמרא בסוף יש נוחלין מפרשת, דשבח שאינו מגיע לכתפיים - הוי כגון דיקלא ואלים

בתחילה אכן שמואל אמר שלשותף יש לו חזקה, אולם מצד שני אמר דבר הפוך, ששותף כיוור ברשות דמי.

דקדקה הגמרא בדבריו השניים של שמואל, שאם היה רוצה שנדייק מכך שלשותף אין לו חזקה, שיאמר זאת ישירות. ומתוך כך מדייקת הגמרא, מדברי רב נחמן בשם רבה בר אבוה, כי שמואל התכוון לומר שני עניינים, הראשון שבהם לעניין גובה התשלום, שנוטל בשבח המגיע לכתפיים, והשני, לגבי על איזה שדות מדובר, ועל כך מבארים שבניגוד לאריס רגיל, הוא נוטל גם בשדה שאינה ראויה ליטע, בדיוק כמו שדה הראויה ליטע. ותוס' זה מתמקד לבאר את העניין הראשון, לגבי שבח המגיע לכתפיים.

הגדרת רשב"ם (ורש"י בשאר מקומות) כי שבח המגיע לכתפיים הינו ענבים הראויים להיבצר

הביטוי שבח שמגיע לכתפיים הינו ביטוי ציורי ואינו ברור, ומשום כך, יאריך תוס' זה בהגדרתו. וכל הגדרה צריכה שיהיו בה שני מרכיבים, וכן מי הוא האומר הגדרה זו. ראשית, על מה בדיוק מדובר, ושנית - התייחסות ללשון, מדוע שייך בזה התיאור של שבח המגיע לכתפיים. ופותרים בשיטת הקונטרס (הן רשב"ם כאן והן רש"י במקומות אחרים). על מנת לבאר במה מדובר, הם מביאים דוגמא, כגון ענבים העומדים להיבצר. שמשמעותו הלשונית היא - מה שלוקחים על הכתפיים (הסבלים), בניגוד למה שעצם השדה השביח, כמו הדקל עצמו.

מקשים התוס', שאם מדובר בפירות גמורים, כיצד נתנו לבעל חוב שבח זה, דבר המנוגד להלכה

על מנת לחדד את הדברים, מבהירים מעט התוס' את ההגדרה, ומבינים כי ענבים הראויין להיבצר אלו פירות גמורים. כלומר, בתהליך הגידול קיימים מספר שלבים, ובתחילה הבינו התוס' שאם הם ראויים להיבצר, הרי הפרי עצמו הינו גמור לחלוטין, והדבר היחיד שנשאר הוא פשוט לבצור אותם. ומתוך הגדרה זו מקשים התוס'.

שהרי אנו רואים כי שמואל כן הגבה לבעלי חוב גם משבח המגיע לכתפיים

בפרק ראשון בבבא מציעא אנו רואים כי שמואל אומר כי בעל חוב גובה את השבח, ולאחר שהקשו עליו חילק בסוג השבח. ואמר, כי מה שבעל החוב נותן את היציאה שהושקעה בשדה, זה שבח אחר, שנקרא שבח המגיע לכתפיים, כלומר שהפירות עומדים להיקצר, אלא שעדיין צריכים הם לקרקע, ומאחר והם נחשבים כפירות גמורים - אינו רשאי לגבות מהם, מבלי שישלם את היציאה. ושוב הקשתה הגמרא, והרי אנו רואים, שכל יום נותן שמואל בבית דינו לבעלי החוב, אפילו שבח המגיע לכתפיים.

מהדיון מה בדיוק ניתן ליתן ליתומות מנכסי היתומים - רואים אנו כי אפילו שהוא עומד להיגדר - הוא נחשב כאילו הוא כבר נפרד, ובעל חוב אינו יכול לקבל מהם

וכעת התוס' מקשים. שהרי לפי פירושך, שהם ענבים העומדים להיבצר, הרי ידוע מגמרא בכתובות, כי כל העומד להיגדר - כגדור דמי. וכזה דבר לא ניתן לתת לבעל החוב. שם מסופר על כך, שאדם מחוייב לפרנס את ילדיו רק עד גיל

מאליו, שלא טרח בו האח המת, והוא כן מתחלק בין האחים. כל שכן מה שהמת טרח, הרי זה לא הגיע מכוח האח הנוכחי, אלא מהאח לשיטתו. ומה שגדל ברשותו אכן שייך לכולם. ולא יוכל האח לומר, שגם אצלם גדל, כי הם טרחו עליהם ולכן יש להם את הפירות בארצם. ואילו כעת בפטירה - הם זוכים, שהגיע הדבר כביכול ממקום אחר.

הוכחת התוס' לשיטת רש"י שגם פירות נחשבים נכסים הבאים מאליהם מבכור

התוס' מוכיחים, מכך שעל נושא זה הפירות שנפלו לאחר מכן, חולקים רבי ורבנן כי זה רחוק יותר ממה שהיה, ולכן יש שאלה האם הבכור נוטל אם לאו. ואילו על הדוגמאות שהובאו לעיל של הדקל שהתעבה, שניהם מודים כי הבכור נוטל, כיוון שאין כל כך שינוי, וזה כאילו עדיין הנכס המקורי נשאר. "אלמא חשבינן פירות טפי כנפלו לאחר מכן".

הבאת מחלוקת חכמים ורבנן, היא רק לגבי החידוש

אמר רב פפא: אם ירשו מאביהם דיקלא, ואחר כך אלים [התעבה], או ירשו ארעא, ואחר כך אסיק שירטון [עלה הנהר על גדותיו וזיבל את השדה, ונתיפתה בכך], במקרה זה, דכולי עלמא בין לדעת רבנן, ובין לדעת רבי, לא פליגי דבכור שקיל פי שנים בשבח. כיון שעדיין שמו הראשון עליו. [דהיינו, הדקל עדיין נקרא דקל, אף על פי שהתעבה, וכן הקרקע נקראת קרקע אף על פי שהתייפתה]. והאב נקרא מוחזק בדברים אלו.

כי פליגי, במקרה שירשו חפורה [שדה שחת], ואחר מיתה הוה שובלי [העלה שיבולים], או שלופפי [דקלים, בלא פירות] ואחר מיתה הוו תמרי. דמר סבר [רבין]: בכור נוטל פי שנים. כיון דהוי שבחא דממילא. ומר סבר [רבנן]: אינו נוטל פי שנים, כיון דאישתני שמו לאחר מיתה, והוי ראוי.

אין להקשות, ממה שהאחים לקחו פירות משטחם שלהם

אמנם מעלים התוס' קושי כביכול בשאלת אף-על-פי (שהיא כעין שאלת אע"ג, שאינו קושי ממש). שיש להקשות כביכול, והרי גם להם יש פירות בחלקם שלהם. ועל כך מבארים, כי בטורח שלהם, הם יצרו פירות חדשים, בעוד שכאן המת טרח - וכעת זה עובר לכולם. וזה נחשב כתלושים, וכל שכן באם תלש - הרי היו מקבלים זאת.

התוס' מציגים קושי על פירוש רש"י, שהיה יכול לומר רק את ההשוואה בשדה העשויה ליטע ולשדה שאינה עשויה ליטע

מקשים התוס', שלאחר שהיה מבואר בפרק השואל, שהיורד שלא ברשות לשדה חבירו, שהיתה עשויה ליטע - נוטל כדין אריס, מה טעם האריך כאן ולציין שנוטל דווקא בשבח המגיע לכתפיים, די היה לנו לומר, שגם בשדה שאינה עשויה ליטע הוא נוטל, שהרי באריס לא חילוק בין סוגי השבח. וממילא היינו יודעים שהוא יקבל גם שבח המגיע לכתפיים כלומר פירות.

לפי ר"ת מבואר החילוק בין אריס, שמגיע לו גם מה שיצומח מאליו, ולבין היורד שלא ברשות, שרק מה שיטרח - יזכה לקבל

לעומת זאת מובן לפירושו של רבינו תם הקושי שצויין, כי אין לנו להשוותו לאריס, אלא אדרבא, מאחר וירד שלא

(דקל שהשביח) או ארעא ואסקא שרטון (קרקע שנזדבלה מאליה), משמע ששבח הבא מאליו - הוי אינו מגיע לכתפיים. הגמרא במסכת בבא בתרא מביאה על מי שאמר על מישהו שהיה נחשב כזר למשפחה שהוא אחיו. הוא יכול לקלקל רק לעצמו, כי בירושה, הוא יצטרך להתייחס אליו כמו אח, אך אחיו וודאי שלא. בהמשך מאחר ושנינו במשנה: "האומר זה אחי אינו נאמן, ויטול עמו בחלקו, מת יחזור נכסים למקומן, נפלו לו נכסים ממקום אחר - ירשו אחיו עמו". מביאה הגמרא את קושייתו של רבא. שבח ששבחו נכסים מאליהם מהו? האם דינו כשבח הבא ממקום אחר, או לא? ומבארת הגמרא את צדדי הספק: בשבח המגיע לכתפיים [דהיינו, שנתן לאח המסופק קרקע ריקה, וטרח בה והשביחה, והרי היא כעת מלאה פירות], לא תיבעי לך, דכי נפלו לו נכסים ממקום אחר דמי. ויחלקו כולם בשוה באותו שבח.

כי תיבעי לך, בשבח שאינו מגיע לכתפיים, כגון שנתן לו דיקלא, ואלים [התעבה מעצמו], או ארעא, ואסקא שרטון [עלה הנהר על גדותיו, וזיבל את הקרקע, בלא טירחת הבעלים], מאי? האם יחלקו האחים באותו שבח, או שמא יחזור אותו שבח לאח הראשון שנתנה לו? ואכן נשאר הגמרא במסקנה, כי שני הצדדים שווים הם.

התוס' עצמם מקשים משמו של רבינו אלחנן, שאדרבא, מאותה גמרא שמשם לשיטתך יש ראייה - משם קשה לשיטתך, שאינו מובן מדוע שינתה הגמרא בלשונה

לעומת זאת רבינו אלחנן, לוקח את אותה הגמרא, ואת אותה בעיה של רבא, שתמיד הרי בכל בעיה יש בה שני צדדים. וכאן השאלה הינה על הנכסים ששבחו מאליהם. ולאחר מכן הוא מעביר את השאלה לשבח שאינו מגיע לכתפיים. כלומר, שבהבנת רבא, כן קיים הבדל בין שבח המגיע לכתפיים, כמו פירות העתידים להינשא בכתף, ולשבח שאינו מגיע, מכיוון שהדקל שהתעבה או הקרקע שנזדבלה - אין כאן כל שבח. ואילו לשיטת ר"ת כלל אינה מובנת שאלת רבא. באשר לפיו השביחו מאליהם (שהרי אינו טורח בהם כלל) ואינו מגיע לכתפיים (שגם כאן אינו טורח כלל) הינו אותו דבר.

קושיה נוספת על שיטת ר"ת היא שהדוגמא המובאת בגמרא היתה צריכה להיות אחרת

יתירה מזו, הדוגמא שהגמרא מביאה, לגבי שבח הבא לכתפיים צריכה להיות על ידי טורח, וכגון שבנה גדר. ואם כן לגבי שבח שאינו מגיע לכתפיים ראוייה היה יותר להביא חידוש גדול יותר, שפירות שעם היותם דבר חדש, וגם באין קצת על ידי טורח, ועל כך למקד את השאלה. שהרי הם נחשבים כנפלו ממקום אחר, יותר מדקל והתעבה. ובפרט שזה מקרה המצוי יותר.

ניתן לבאר את הסוגיה, גם לשיטת רש"י

מבארים התוס', באותה סוגיה, שניתן לבארה גם לפי שיטת רש"י, המדבר בפירות גמורים. ולשם כך אנו מדמים את מה שהגמרא הביאה את הדוגמא של מכסים שבאו ממקום אחר, שאף על פי שמדובר באותה הקרקע עצמה, ואנו אומרים שהיה כאן חידוש. הרי הפירות, מאחר ובאו לעולם רק עכשיו, ואינם גוף הקרקע - הרי יש לומר שיש כאן חידוש גדול יותר, ולכן כן ניתן לקוראם שנפלו ממקום אחר. שאם שבח הבא

ושעל פי דרכם, גם עלינו להעמיק ולהתחדש בהבנת פירוש כל צד.]

אין לי עסק בה לא אמר כלום -

וא"ת,
דבפרק השולח (גיטין דף מג: ושם),
גבי מוכר עבדו לנכרי כו',
אמר 'היכי דמי אונן,
דכתב ליה לכשתברח ממנו - אין לי עסק בך',
אלמא 'אין לי עסק בך' - הוי לשון טוב.

ואור"י,
ד'אין לי עסק בך',
משמע אלא תהא לעצמך,
וגבי עבד דמהני 'הרי את לעצמך',
מהני נמי 'אין לי עסק בך',
אבל בשדה,
דלא שייך למימר 'הרי את לעצמך',
כי אמר נמי 'אין לי עסק בך' **לא אמר כלום,**
דכיון דליכא לפרושי,
'אין לי עסק בך' - אלא תהא לעצמך,
גבי שדה כמו גבי עבד,
לא משמע גבי שדה 'אין לי עסק בה',
אלא סילוק דין ודברים,
כדמוכח בכריתות (דף כד:).

שותף אינו יכול להעיד לטובת השותף השני כנגד אדם מהשוק, אף שיאמר לשונות סילוק מהשדה, מאחר ועדיין הוא נוגע בעדותו

הגמרא מספרת על שדה של שני שותפים, אשר מגיע אדם זר מן השוק, וטוען שכל השדה היא שלו. בכך שהשותף האחד מעיד עבור השותף השני - הרי הוא כמעיד בשביל עצמו, מה שנקרא שהוא נוגע בעדות זו. ולכן מעמידה הגמרא כי מדובר במקרה, בו הוא מסלק את עצמו מהשדה ומהשותפות, ואז העדות איננה עבורו.

ומבארים כי הוא כתב נוסח של דין ודברים אין לי על שדה זו. אלא עדיין הגמרא אינה מקבלת סברא זו, ומביאה על כך ברייתא, שהאומר לחבירו (השותף) בשלוש הגדרות שונות, הראשונה, דין ודברים אין לי על שדה זו. השניה, ואין לי עסק בה, וההגדרה השלישית, וידי מסולקות הימנה - הרי אעפ"כ הדין הוא שאין לדבריו כל תוקף, וכאילו לא אמר כלום, ונמצא כי הוא עדיין שותף מלא, וחוזרת השאלה למקומה, כיצד יכול הוא להעיד לחבירו השותף, בהיותו נוגע בדבר.

אנו רואים, כי לשון סילוק בעבד - מה שנקרא אונן, הוא לשון טוב, ומדוע כאן אינו מועיל?

התוספות מעירים, כי מהסוגיה בגיטין על שריר עבד לעובד כוכבים, עולה סוגיה לענייננו. שאם הוא כתב אונן - זהו שחרורו. ומשמעות אונן - הוא לשון שכשתברח ממנו -

ברשות, יש לצמצם את מה שמקבל, ולא להעניק לו כמו האריס, גם בשבח הבא ממילא, כי אם רק את מה שהוא עצמו טרח בו.

בגירסאות אחרות, כן קיים קושי על דברי ר"ת

אצלנו הגירסה על דברי רב נחמן אמר רבה בר אבון, הינה שמאחר וירד בלא רשות - הרי הוא נוטל בשדה שאינה ראויה ליטע, רק שבח המגיע לכתפיים, כלומר שטרח בו. ואילו יש גירסאות, שהלשון הינה ובשדה שאינה ראויה ליטע, כשני חלקים. ולפי דבריו, הרי זה עניין אחד, ופירושו אינו מתקבל לפי הגירסאות הללו.

ההערכה של גובה התשלום על יורד ברשות, שהוא תשלום ביניים בין השמיך יום לאריס

מבארים התוס' לשיטת רש"י שיש שלוש דרגות תשלום. הדרגה הנמוכה הינה שכיר יום. יש לו משימה קבועה וזמנית, לטרוח בשדה. ולעומת זאת, אין עליו אחריות לתקן. מעליו הקבלן יש לו מעלה, שגם טורח לתקן, אולם הוא מקבל את תשלומו מיידית מידי שבוע או חודש, בניגוד לאריס, אשר התשלום הוא רק עד תוצאות מוחשיות של איסוף הפירות. ולכן הוא מקבל את התשלום הגבוה ביותר של אחוז משמעותי בפירות לשליש או אף למחצית.

החילוק בין השותף היורד לשדה, שהוא שונה מגדר הקבלן

ובעצם התוס' מפרשים את הגמרא לשיטת הרשב"ם, הלומד ששבח המגיע לכתפים הינו פירות. ומה שהתכוונו לומר שהשותף היורד שלא ברשות גינו כאריס, הוא לגבי גובה התשלום, שאינו כמו קבלן אלא מחצית הפירות הגמורים, וזאת אפילו משדה שאינה ראויה ליטע, וזאת המחצית השניה מדברי רב נחמן. וזה בניגוד ליורד שלא ברשות, שהוא נוטל שבח או הוצאות מה שפחות. בבחינת ידו על התחתונה.

עם היות ויש כאן שתי שיטות, הרי מנתחים התוס' כל שיטה, עם מה שקשה עליה, ומיצד ניתן להבינה

[אמנם התוס' היא על הגמרא כאן, אולם מאחר וכידוע התוס' עשו את כל הש"ס ככדור, הרי אנו רואים שיש שתי שיטות לבאר את הלשון שבח המגיע לכתפיים, כרש"י ור"ת. והתוס' מביאים כי לכל צד יש קשיים, ואיך ניתן לבארו. אם בתחילה, שעל מה שקשה על רש"י, דחו שלא פירכא היא, אלא כלומר, ונתנו הבנה מחודשת בלשונו. לאחר מכן הובאה שיטת ר"ת, ומאותו המקום שמשם הביא ראייה הקשו "דאדרבא, משם קשה .. ועוד קשה". ומתוך כך עוברים ליישב את שיטת רש"י באותה סוגיה, "דאין תימה לפירוש רש"י". ושוב חוזרים ומיהו קשה, מסוגייתנו שלנו "לא היה לו לומר אלא", ודווקא כאן "אבל לפירוש ר"ת אתי שפיר, דהרי פירושו", ומכל מקום קשה. ויש ליישב פירוש הקונטרס. ונפרש ההיא .. דלאו היינו .. אלא הכי פירושו". כלומר, התוס' אינם באים מעמדת נצחנות, אלא ממש מראים בכל פירוש הבנה ועומק מחודשים, ואינם מתביישים להראות את הקושי בכל פירוש,

**לא ניחא לי,
דתיהוי לשמעון תרעומת עילואי.**

וי"ל,

דאין נפסל בשביל כך לעדות.

אי נמי,

**הכא מיירי אפילו במכיר בה שהיא שלו,
דליכא תרעומת.**

מי שמכר לחבירו קרקע, אף שלא היה בזה אחריות, אינו יכול להעיד ללוקח, שהרי הוא משאיר לעצמו את השדה, שמשם יוכל לגבות בעל חובו

הגמרא דנה על כך שאין שותף אחד מעיד עבור השותף השני, כאשר מגיע אדם אחר מן השוק ורוצה לקחת את השדה של שניהם, כי הוא בעצם מעיד לטובת עצמו. נקודה נוספת, כי אם יהיה לו חוב, הרי קיומה של השדה היא הגנה על עצמו, שמשם יוכל לגבות את חובו, וכמו מי שהלווה בשטר, הרי נכסיו הם האחריות שנתן, מה שפוסל אותו להעיד מטעם זה.

ומביאים על כך ברייתא מפורשת, דאמר רבין בר שמואל משמיה דשמואל:

המוכר שדה לחבירו שלא באחריות [אינו מקבל עליו לשלם לקונה לו אם יזכה מערער בדין ויקחנה ממנו], אין מעיד לו - המוכר ללוקח - עליה שהיא שלו, כנגד מערער הטוען "שלי היא מעולם, והמוכר מכר לך את שלי", ומפני שמעמידה המוכר לשדה שלקחו ממנו בפני בעל חובו, שיכול הוא לגבות את חובו ממנה, שהרי משל מוכר באה ללוקח.

הגמרא בבבא קמא מחדשת כי המוכר יכול להעיד לטובת הקונה מול הבעל חוב, אפילו כשמוכר שלא באחריות, על מנת לסלק מעליו תרעומת

לפני שנבאר את קושיית התוס', נקדים את הגמרא ממנה התוס' מביאים ראיה. הגמרא מביאה זאת בשני שלבים. בשלב הראשון ראובן מוכר קרקע לשמעון, ואף נותן לו עליה אחריות, שאם יוציאו את הקרקע ממך, מחוייב אני לשלם לך על כך. מגיע גורם שלישי, הבעל חוב, ורוצה לטרוף את הקרקע משמעון. הדין הוא שראובן כאן אינו אדם זר, מבחינת שבעל החוב יוכל לטעון כלפיו, מי אתה? או בלשון הגמרא "לאו בעל דברים דידי את". שהרי כאילו הבעל חוב מנסה ליקח ישירות מראובן את רכושו, שאם הוא מצליח לטרוף - יהיה מחוייב ראובן לשלם לשמעון.

אלא מחדשת הגמרא בשלב השני, בשם "איכא דאמרי", כי אפילו המכירה לא היתה באחריות, כך שראובן לא יינזק כספית, ממה שיטרוף כעת משמעון, הרי עדיין הוא יכול להעיד לטובת שמעון, וגם כאן לא יוכל הבעל חוב לטעון לו, שאינו מכיר, ואינו בעל דינו. כי אמנם שמעון לא יוכל לחזור ולתבוע ממונית את ראובן, אבל עדיין תהיה לו תרעומת, על כך שגרם לו להפסד. שהוציאוה ממנו בשל חובותיו הקודמים של המוכר. ולכן גדר התרעומת מחדשת, שניתן למוכר לדון ישירות, בכך שמעיד לטובת הקונה, מול בעל החוב. (יש לציין, כי עם היותו תרעומת אינה דבר ממוני, הרי מאחר ואדם היה

אין לי עסק בכך. ומכאן מקשים התוס', הרי אנו רואים כי לשון זה הוא כן מועיל. ומאחר ומהתוספות עולה סתירה - הרי התשובה תהיה תמיד חילוק, שלא ניתן כלל להשוות גדר של עבד ושל שדה.

אותו ביטוי ימול להיות לעניין אחד מדוייק, ובעל תוקף הלכה למעשה, ולעניין אחר, יישמע כלשון מגומגמת, וממילא לא תהיה בו תועלת להלכה למעשה

[אחד הדברים המשמעותיים בתוס' הוא לראות כיצד עוברים מדיוק לשוני, השוואה עם סברא להלכה. אנו פותחים בלשון "אין לי עסק בכך". יוצקים בו משמעות "משמע אלא". ואז יש הבדל תהומי לגבי עבד "דמהני .. מהני נמי. .. אבל בשדה דלא שייך למימר .. כי אמר נמי - לא אמר כלום דכיוון. .. לא משמע אלא סילוק דברים". כלומר החידוש אינם עצם המילים, כי אם בהקשר למה הם נאמרות, ורק זה מה שנותן את התוקף ההלכתי.]

ההשוואה בין עבד ושדה לגבי הלשון "אין לי עסק בכך" - מוכיחה שבשדה אין זו לשון מועילה לכלום

הגמרא בכריתות מביאה את הברייתא האומר לחבירו, השותף עמו בשדה: דין ודברים אין לי על שדה זו. או שאמר לו: אין לי עסק בה, וידי מסולקת הימנה - לא אמר כלום, ולא איבד את חלקו בשותפות. אלא שהיא מדייקת שאני התם בשותף, דאמר את כל שלשת הלשונות כאחת. דאמרינן: כי סליק נפשיה - רק מדין ודברים בשדה הוא דסליק. אבל מגופה שדה עצמה - לא סליק נפשיה.

הלשון 'אין לי עסק בכך' מקבל משמעות בשעה שאומר זאת לעבד. ואז הכוונה היא שמאחר ולי אין עסק - הרי תהיה אתה לעצמך, ואז העבד הכנעני זוכה לעצמו. אבל לשדה לא ניתן לדבר כך. ונמצא כי אמר גיבוב דברים חסר טעם. ואז אנו מפרשים שאולי רוצה הוא להפקיר, אלא שמכיוון שזה לשון גרוע - אין לזה תוקף הלכתי למעשה. או שמפרשים אנו, שאינו רוצה שיהיו לו דין ודברים לגבי קרקע זו, אלא שאפילו נפרש כן - הרי להלכה, אין זה לשון מתנה מועיל. ונמצא כי דבריו מבלבלים - ולכן כאילו לא אמר כלום, מאחר ולא אמר דבר המועיל, כי לא התרחש כאן מעשה קניין והעברת בעלות. אלא שאינו רוצה לדון על שדה זו, ומגוף השדה כלל אינו מסתלק.

מפני שמעמידה בפני בעל חובו -

וא"ת,

מאי איריא מפני שמעמידה בפני ב"ח,

תיפוק ליה משום דלא ניחא ליה,

דתיהוי תרעומת עליו,

כדאמרינן בפ"ק דב"ק (דף ח:),

ראובן שמכר שדה לשמעון שלא באחריות,

ואתא בעל חובו וקטריף לה מיניה,

דינא הוא דאתי ראובן ומשתעי דינא בהדיה,

ולא מצי אמר ליה - לאו בעל דברים דידי את,

דאמר ליה,

ראיה מאנשי אותה העיר; ואם איתא, ליסלקו בי תרי מינייהו ולידיינו!"

מאחר וכעת הדיינים מסתלקים, הרי בזמן הגניבה הם כן היו פסולים לדון, והרי נדרש שגם תחילתו יהיה בכשרות

נעמדים התוס' על עצם הצעת הגמרא ששני עדים יכולים להסתלק. ומעלים על כך קושי אפשרי. נדרש כאן שיהיה גם תחילתו וגם סופו בכשרות. וקושי זה בעצם מחלק את הדיינים שנסתלקו, שהוא מפצל זאת לשני שלבים, קודם שנסתלקו ולאחר שנסתלקו. ואם הסילוק שינה בעיה, הרי על כל פנים, הינך מודה כי בשלב הראשון כן היה בעיה.

ומבהירים התוס' את הקושי בדוגמא מוחשית, כי מי שהיה בשעת העדות קרוב, הרי גם אם לאחר מכן בשעת מתן העדות כעת הינו רחוק, הרי מאחר ובזמן שראה את העדות היה פסול, לא יועיל לו המצב הנוכחי, שכעת הוא התרחק, על מנת לאפשר לו כעת להעיד.

מתרץ ר"י, כי מאחר והפיסול נובע רק ממנו - הרי לא דבק שם פיסול בדיינים עצמם

התוס' מבארים בשם ר"י כי כאן יש חילוק יסודי בין הקושי שהעלית לגבי תחילתו וסופו בכשרות. תמיד יש לראות בקושי, רק מפתח לקראת הבנה מחודשת, והקושי יסתלק מאליו. ונבאר זאת דרך אותה הדוגמא שהתוס' עצמה הביאו. הקרוב שנתרחק הוא "גברא". וכי היחליף כושי עורו?! ההסתלקות איננה מועילה כאשר מדובר בגברא, בגוף. ואילו כאן עצם הממון הוא הפוסל, ומהממון אכן כן יכולים הם להסתלק.

הן בשלב קושיית התירוץ והן בשלב תירוץ, משתמשים התוס' בכללי לומדות

[התוס' העניקו לנו שתי מתנות ב"לומדות". ה"לומדות" הראשון: בשלב הקושי מה שפיצלו את המצב לשני שלבים, שעם היות והדיינים כעת מסולקים המה - הרי בשלב אירוע הגניבה היו בפיסול. ואילו לנו קיים הכלל שנדרש "תחילתו וסופו בכשרות".

והלומדות השני - הינו שימוש בכלל המפריד "גברא", כי הפיסול חייב להיות בגוף, ואילו כאן מדובר על ממון, וממילא לא שייכת כאן בעיה זו "דלא שייך .. הכא, כיוון".]

ה"ג ותסברא -

עניים שקלי ודיינין מיפסלי,
[אלא] הכא נמי בספר תורה,
ואמאי קרי להו עניים כו'.

התוס' גורס שונה ולכן הוא פותח ה"ג - מלומר המי גרסינן

על מנת להבין את התוס' כאן, הרי לא רק שיש לנו להביא את הגמרא תחילה, כמו בכל מקום, אלא שמאחר והתוס' בחר בגירסא שונה מהרשב"ם, נצטרך כאילו לראות שיש שני מהלכים שונים.

מוכן לסלק מעצמו תרעומת, ולשלם על כך, הרי כן יש לה התייחסות של ערך ממוני).

יש לנתח לא רק מה התירוץ, אלא להבין את החילוק בעוצמתם, ומה הסדר שהתוס' בחרו להביאם

[התוס' מקשים על טעם הגמרא, ומציעים טעם אחר. ומדייקים דווקא מהמקרה השני, שעם היות ומכרה לו שלא באחריות - עדיין הוא נקרא שיש לו דין ודברים, שהרי הוא גורם לתרעומת עליו. ומילות המפתח הינן "מאי איריא מפני .. תיפוק ליה משום".

ומאחר ומטרת השאלה לא היתה רק מדוע הגמרא לא מביאה את הטעם השני, שגם הוא אפשרי, אלא מאחר והיה לגמרא גם את הטעם המוצע, ובכל זאת בחרה בטעם שלה, שמעמידה בפני בעל חוב, הרי עלינו לסלק את הקושי.

וכאן התוס' בוחרים בשתי אפשרויות, שבשניהם, לכאורה יש אותו קו, של החלשת הטעם השני. אלא שבתירוץ הראשון זה רק החלשה, דאין נפסל בשל כך לעדות. אולם מעלתו הינה, שכל הדיון הינו לגבי פיסול עדות. ומאחר ואין לו הפסד ממוני, הרי לא ישקר בעדותו, למרות התרעומת. ומצד שני הוא כן יכול להעיד, כי אף שיש לו הנאה מכך שלא תהיה לו תרעומת, מאחר וייקרא לווה רשע ולא משלם, הרי כן קיימת לו נגיעה, רק לעניין שלא יוכל לדחותו שאינו בעל דברים עבורו.

והתירוץ השני הוא שממש מוחקים את הטעם השני, על ידי העמדה. "הכא מיירי אפילו .. דליכא תרעומת". שמאחר והקונה מכיר שהשדה היא של המוכר, ולדוגמא שהיו עדים ששמעו בשעת הקניין, שאמר לו, יודע אני שהיא שלך, ואז אין לו תרעומת שהוא קנה רכוש גנוב. ועם היות שהתירוץ השני חזק יותר, הרי חסרונו, שהוא מעמיד זאת רק באופן צדדי.]

וליסלקו בי תרי מינייהו ולידיינו -

וא"ת,
והא בעינן תחילתו וסופו בכשרות,
והכא הוי תחילה בפסול,
והוי כמו קרוב ונתרחק.

ואור"י,
דלא שייך תחילתו בפסלות הכא,
כיון שאין פסלות תלוי בגוף אלא בממון.

לכאורה יכולים שני דיינים מהעיר לסלק נפשם, ולדון על ספר התורה שנגנב מעירם

הגמרא הביאה ברייתא, המוכיחה כי סילוק אינו מועיל. "וכי מסלק נפשיה מיניה מי מסתלק? והתניא: בני עיר שנגנב ספר תורה שלהן - אין דנין בדייני אותה העיר, ואין מביאין

בספר תורה". ולכאורה עולה מאליה השאלה, והרי מדובר שהתורה אמר לעניין אותה העיר, וכיצד שיבשת וחזרת לומר כי מדובר על ספר תורה, ומתרת הגמרא, דהכל אצל ספר תורה עניים. כי עיר ללא ספר תורה כלל, הרי יש בכל גדר של עניות גדולה.

גירסת התוס' כי הכל הוא מדברי המתרגם

לפי התוס' הגירסא בגמרא הינה "תא שמע האומר תנו מנה לעניי עירי - אין דנין בדייני אותה העיר, ואין מביאין ראייה מאנשי אותה העיר, ואמאי, ליסתלקו בי תרי נפשיהו ולידיינו?!" (ומתרת הגמרא) ותסברא, עניים שקלי ודייני מפסלי, אלא הכי נמי בספר תורה. והטעם שהתוס' בוחרים ללמוד כך, הוא מחמת שבכל מקום "ותסברא" הוא לשון שהתרגם עונה למקשן, ואילו לפי הרשב"ם, יוצא שהמקשן עצמו אמר "ותסברא".

השימוש במילות המפתח של הגמרא - מורה כי "ותסברא" צריך לפתוח תירוץ, ולא קושיא נוספת

[תוס' קצר זה נוגע באחד הכללים המהותיים ביותר של לימוד הגמרא. הגמרא בנויה שהיא מחולקת לשלבים, ובדרך כלל מה שמפריד כל חלק שבה הוא מילות המפתח. ומאחר ומילת המפתח "ותסברא" היא פתיחה לתרגום, הרי יש לגרוס בגמרא באופן שיהיה כמו שתמיד הגמרא לומדת מילת מפתח זו. בניגוד לרשב"ם, שעם היות וביאר את הברייתא, הרי החסרון בפירושו, שלכן באו התוספות ובחרו הגהה של גירסא שונה, הוא ש"ותסברא" פותח קושיא ולא תירוץ.]

[דף מג עמוד ב]

אמאי שמירה בבעלים היא -

פירוש,

אם התחילו שניהם לשמור יחד,

כל אחד בשעה שהוא משמר חלק חברו,
חברו נמי משמר לו חלקו.

ואף על פי שאין עמו במלאכה בשעת אונס,

כיון שהיה עמו בתחילת שמירה,

'בעליו עמו' קרינן ביה,

כדתניא (ב"מ דף צו.):

'היה עושה עמו בשעת שאלה,

אין צריך להיות עמו בשעת שבורה ומתה,

היה עמו בשעת שבורה ומתה,

צריך להיות עמו בשעת שאלה.'

ואפילו לא התחילו שניהם לשמור יחד,

מכל מקום האחרון - פטור,

שהראשון היה עמו במלאכה,

בשעה שהתחיל השני לשמור.

מאחר וספר תורה הינו נחלת הציבור, לא יכולים חלק מבני העיר, שנגנב מהם ספר תורה, להסתלק ולדון על כך

הגמרא דנה על שני שותפין, שלא יוכל האחד להעיד לחבירו, ואף סילוק לא יעזור לו. ועל כך הביאה בדיון מקודם, את הברייתא האומרת: האומר לחבירו: דין ודברים אין לי על שדה זו ואין לי עסק בה וידי מסולקות הימנה - לא אמר כלום! לאחר מכן הביאה הגמרא ברייתא נוספת, כיצד לא ניתן להסתלק.

וכאן ההוכחה היא שבני העיר שנגנב ספר תורה שלהן - לא ניתן לדון בדייני אותה העיר. ואם באמת היה ניתן להסתלק, הרי לכאורה היו הדיינים יכולים להסתלק מהספר התורה, ושכביכול לא תהיה להם נגיעה אליו, וכן לדון, ועל כך דחתה הגמרא ולמדה, כי יש ייחודיות בספר תורה, כי מאחר וכל מהות הספר תורה אינו כשאר רכוש ממוני, כי אם שכל מהותו שהוא מיועד לשמיעה בציבור. ולכן הספר תורה לא ניתן לצבוע אותו שהוא אינו רכוש של הדיינים, כי בהיותם חלק מהעיר - יוצאים בו בקריאת התורה. ונמצא כי כאן יש חיסרון צדדי, שפשוט אין מציאות של סילוק, כי תמיד תהיה להם הנאה בהחזרת ספר התורה.

הגמרא מנסה להביא ראיות, כי גם בעיר שנאמר תנו מנה לעניי עירי, ולא ספר תורה - לא ניתן להסתלק לא הדיינים ולא העדים

מנסה הגמרא להביא ברייתא נוספת, להוכיח שהסילוק אינו מועיל. והפעם הברייתא לומדת תנו מנה לבני עירי, וכאן רצינו לומר, כי זה לצורכי בני העיר כמו חומות העיר או שאר צורכי הרבים. ואף כאן אומרים שלא ניתן להסתלק, לא הדיינים ולא העדים. אלא ששוב מקשים, וכי מדוע שלא יסתלקו שני עדים, שלא יהנו בו כלל. אלא שדוחה הגמרא ומעמידה שמדובר שפירש הנותן "תנו מנה לבני עירי לקנות בו ספר תורה". ומתוך העמדה זו, שוב מביאים ברייתא נוספת, והפעם מדגישים, שמדובר בעניים ממש. תנו מנה לעניי עירי.

המהלך של הרשב"ם ותסברא הוא קושיית ביניים על דברי הברייתא

וכעת מגיע הפיצול. ותחילה נלמד את האופן בו הרשב"ם גרס ופירש. וכעת באמצע הקושיה בברייתא שואלת הגמרא "ותסברא?!", וכי תעלה על דעתך שהעניים נוטלים את המנה, וזה מה שגורם לדייני להיפסל? "עניים שקלי, דייני מפסלי?!", ומתוך שאלה זו מתקנת הגמרא את גירסת הברייתא "אלא אימא", ומבארת כי דברי הברייתא צריכים להיות דווקא שצריכים להתקיים בנפסלים שני עניים, גם שהם מבני העיר, וגם שהם עניים. "אין דנין בדייני עניי אותה העיר, ואין מביאין ראייה מעניי אותה העיר".

ורק בשלב הזה, חוזרת הגמרא להוכיח כי הרי סילוק אינו מועיל, והרי לאחר מה שביארנו יכול הסילוק כן להועיל "ואמאי?!", לסתלקו בי תרי נפשיהו ולידיינו! ואז אכן מתרת הגמרא, שאף כאן מדובר שהמנה לא ניתן לעניים לצורכם, במובן הצדקה הרגיל, כפי שחשבת, אלא "הכא נמי

אלא שאביי מתרץ את הסתירה בפסוקים לפי שיטה זו. לומר לך, פעמים שהיה באחד מהם והוא חייב, ופעמים שהוא פטור. היה עמו בשעת שאילה, אינו צריך להיות עמו בשעת שבורה ומתה והוא פטור, היה עמו "רק" בשעת שבורה ומתה - הוא חייב, וצריך להיות עמו בשעת שאילה ואז נפטר.

די שאפילו אחד מהשותפים היה בזמן השאילה - מי בהיותם שותפים, האחד פוטר גם את השני

מסיימים התוס' בחידוש, שאפילו אם רק אחד מהם היה בשעת השאילה - הרי מאחר והם שותפים, הרי מכל מקום גם מי שלא היה עמו בשעת השאלה - אעפ"כ גם השני פטור, שהרי הראשון כן היה עמו במלאכה בשעה זו. והרי הם כמיקשה אחת.

דאמר שמור לי היום כו' -

וא"ת,

אכתי - שמירה בבעלים היא,

דאמרינן בריש השואל,

דבעלים באמירה,

גבי שואל את הפרה **ובעלה עמה.**

וי"ל,

שאני התם,

דבאמירה - **משעבדי עצמן ליכנס** במלאכתם **מיד,**

אבל הכא - לא משתעבד **עד למחר.**

וא"ת,

ומאי קמ"ל שמואל,

דנעשין שומרי שכר זה לזה,

מתניתין היא בהשוכר את האומנים (ב"מ דף פ:),

'שמור לי ואשמור לך - שומר שכר'.

וי"ל,

דאי מהתם - הוה אמינא,

לפי שהם אינן שותפין,

אבל הכא - שהם שותפין,

כל אחד ואחד - **כששומר חלק חבירו,**

שומר גם בשביל עצמו.

קושיית הגמרא, שיש כאן שמירה בבעלים, וממילא לא יכולים להיות השותפים שומרי שכר זה לזה

הגמרא לעיל (מב, ב) הביאה בשם שמואל, כי השותפין נעשים שומרי שכר זה לזה. בתחילה סברה הגמרא, כי מאחר וכל אחד מהשותפים משמר קצת מהשותפות בביתו, הרי הדין הוא שאין שומר שכר חייב, בשעה שבעלי החפץ עושים מלאכה לשומר. ומאחר ובשעה שהאחד שומר חלק אחד, הרי בו זמנית שומר השני את החלק השני, ולפיכך אין השומר חייב לשלם, ובלשון הגמרא - אמאי (חייב השותף, והרי) שמירה בבעלים הוא!?

מצד אחד שמואל לומד כי השותפים הינם שומרי שכר זה לזה, ומצד שני מקשה הגמרא, כי יש כאן שמירה בבעלים, ודאוי להביא את פירוש הרשב"ם, שבעליו עמו הולך על זמן הגניבה, מכיוון שהתוספות דרך אחרת עימם

הגמרא בדף הקודם (מב, ב) מביאה את דברי שמואל כי שותף יש לו חזקה. אומרת הגמרא ראייה לדבריו, שאמר לשיטתו כי השותפין נעשים שומרי שכר זה לזה. ועל כך תמזהה הגמרא, כיצד נעשים הם שומרי שכר זה לזה, והרי יש כאן שמירה בבעלים. ביאר הרשב"ם, כי המציאות הינה שכל אחד מהם היה משמר קצת מן השותפות בביתו. ועם היות ודין שמירה בבעלים שהוא פטור נאמר בשואל, הרי יש לדמות את שני הדינים. ובמציאות שבשעת הגניבה או האבידה היה כל אחד משמר - יש להגדיר זאת כשמירה בבעלים.

התוספות פותחים תחילה במסקנה, ורק לאחר מכן מביאים את הנימוק וההוכחה

[בשעה שהתוספות פותחים במילת המפתח "פירוש", הרי מסתתר כאן שהם באים להדגיש כי רק זה הוא הפירוש, אבל בניגוד לפירוש אחר. והטעם הינו "אם התחילו שניהם לשמור יחד .. ואע"פ שאין עמו במלאכה בשעת אונס." שהרי הרשב"ם כפי שביארנו מדייק כי שעת הגניבה היא הקובעת, באים התוס' ולומדים אחרת, הזמן הקובע אינו שעת הנזק, כי אם תחילת העבודה קודם שעת השאילה. יש להדגיש, כי בתחילה התוספות קובעים את מסקנתם, ורק לאחר מכן הם מביאים את ההוכחה לדבריהם.]

לשיטת אביי, המבאר בדרכו של רבי יאשיה את ו' החיבור - הזמן הקובע לפטור הוא שהיה עימו דווקא בשעת השאילה

הגמרא במסכת בבא מציעא דנה על גדר שמירה בבעלים. יש להקדים, כי רבי יונתן ורבי יאשיה נחלקו מה קורה כאשר התורה כותבת שני עניינים ובאמצע ואו החיבור. כתוב בתורה "וכי ישאל איש מעם רעהו ונשבר או מת", הרי שהשאילה והאונס מחוברים על ידי אות וי"ו החיבור של המילה "ונשבר". ולדעת רבי יאשיה, מה שנאמר עליהם - נאמר על שניהם ביחד. התוס' כאן מביאים את דברי אביי, אשר הלך בשיטת רבי יאשיה. כי בשל כלל זה יוצא כי השאילה והשבירה באונס - חייב להיות על שניהם ביחד. אלא שיש סתירה. באשר כתוב אחר כך "בעליו אין עמו - שלם ישלם", ויש להבין כך: טעמא דליתיה בתרוייהו, התורה מחייבת דוקא כשבעליו אין עמו, לא בזמן השאלה ולא בזמן האונס. הא איתיה בחדא וליתיה בחדא, אבל אם היה עמו באחד מהם ולא היה עמו בשני - פטור.

ומצד שני אחר כך כתיב "אם בעליו עמו לא ישלם", וגם הפסוק הזה מתייחס לשאלה והאונס ביחד, ויש להבינו כך: טעמא דאיתיה בתרוייהו, התורה פוטרת דוקא אם היה עמו בשניהם. הא איתיה בחדא וליתיה בחדא, אם היה באחד מהם - מחייב.

וחייבים למצוא עומק בדבריו, ולראות מה התחדש בדבריו לעומת המשנה. כלומר, מטרת השאלה אינה לסתור הרי את דברי שמואל, אלא הקושי מכריח אותנו להבין טוב יותר את דברי שמואל. ואכן יש חילוק במציאות אופן השמירה. ולא רק שבמשנה נאמר, אלא הגמרא שם בהמשך מביאה בדיוק את דברי רב פפא, על מנת שלא תהיה כאן שמירה בבעלים, שגם שם הדיון הינו "אמר רב פפא: דאמר ליה: שמור לי היום, ואשמור לך למחר."

אלא שכאן מביאים התוס' שהחילוק הוא שיש הבדל בשמירת השותפין. שם - מאחר והם אינם שותפים, הרי כל אחד מבצע את פעולת השמירה רק עבור חבירו, ועל כך מגיע לו שכר. ואילו כאן, מאחר והוא שותף, הרי הוא בסך הכל שומר את של עצמו, וממילא נשמר גם חלק חבירו. ונמצא כי הוא לא ביצע עבודת שמירה עבור השותף, שהרי כביכול בעיקר שמר לעצמו. ובסוגריים ניתן לומר, שאכן היתה תוצאה, שגם נשמר חלק חבירו. בניגוד לשמור לי ואשמור לך, ששם הוא רק שומר עבור חבירו.]

וכיון דאסהיד דלוי הוא כו' -

הוה מצי לשנויי,

כגון דאסהיד שמעון דשל אבותיו דלוי הוה,

ובתר הכי אתי שמעון וטעין דמלוי זבנה,

ואית ליה סהדי,

דראובן גזלה ממנו ומכרה ללוי.

שלב הראשון - הגמרא מבארת את הקושי בחילוק בין מכירת בית או שדה לעומת המטלטלין, שהרי מה שקובע הוא רק האם יש כאן אחריות

הגמרא מביאה ברייתא "תנו רבנן: מכר לו בית, מכר לו שדה - אין מעיד לו עליה, מפני שאחריותו עליו; מכר לו פרה, מכר לו טלית - מעיד לו עליה, מפני שאין אחריותו עליו. מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא?" כלומר, הציור הוא שמצד אחד היתה פעולת מכירה, אך לאחר מכן בא המערער, וטוען כי הרכוש שנמכר היה גנוב. אם כעת יבוא המוכר להעיד לקונה, הרי בכך הוא מגן על עצמו, שלא יודקק לשלם לו את דמי הקרקע, שאנו אומרים כי המכירה הינה באחריות. ועל כן מאחר שהוא מעיד לטובת עצמו - הרי הוא נוגע בעדותו ולא יוכל להעיד.

אלא שהגמרא תמהה, לא מה שמוכר הוא הקובע, אלא האם יש כאן אחריות או לא. ואם המוכר מטלטלין כן מקבל אחריות, הרי גם כאן לכאורה על פי אותו טעם, לא יוכל להעיד.

הבנת הברייתא בשיטת רב ששת, שמי שאינו יכול להעיד הוא הנגזל, כנגד גורם שלישי, שאין הקרקע שלו

מתוך קושיא זו סולל רב ששת שמדובר על מקרה שונה בתכלית. במקרה הראשון המוכר בברייתא מדובר בציור אחר. ראובן אכן גזל שדה משמעון, ומכרה ללוי, ומגיע גורם חדש

מחמת הקושיא של שמירה בבעלים, מעמיד רב פפא, כי שמירת השותפין היתה לסירוגין, ולכן הם אכן שומרי שכר זה לזה

מאחר ואכן קושיית הגמרא, נבעה מכך שהם בעצם למדו כי השמירה היתה באופן אחד, ומתוך כך נתקלו בקושי, מפרש רב פפא, כי שמור לי ואשמור לך, הוא מצב בו השותף האחד שומר את הכל ביום זה, ואומר לחבירו, כי למחרת ישמור השותף השני את כל השותפות. ממילא מציאות כזו משמעה שבשעת השמירה אינו עימו, והשומר אינו פטור, אך מצד שני, הוא שומר שכר, כי התשלום על שמירתו היום, היא שמירת חבירו למחרת.

מנתחים התוס' כי באמירת שמור לי ואשמור לך, הרי הוא מתחייב באמירה - ואם כן, עדיין אנו בגדר של בעליו עמו

מאליה עולה השאלה, שלכאורה, גם העמדתו של רב פפא, לא סילקה את בעיית השמירה בבעלים. שהרי הגמרא בתחילת פרק השואל (ב"מ צד, ב) למדה שעל מנת שתהיה הבחינה של בעליו עמו, הרי הוא נדרש לקנות בו זמנית הן את הבעלים, וזה באמירה, והן את הבהמה, וזה במשיכה. ומדייקים התוס', שאם כן ההגדרה של בעליו עמו, נוצרת מאמירת הבעלים. ועל פי זה באומרו שמור לי ואשמור לך, הרי הוא משתעבד לשמור. ונמצא כי למרות העמדת רב פפא, בכך שאומר אשמור לך, הרי כל התחייבותו הינה באמירה, והרי הוא אמר. ונמצא כי עדיין לא יצאנו מגדר של שמירה בבעלים.

חייבים לנתח באיזמל דק, שעם היות והאמירה אכן פועלת שעבוד, אלא מאחר והיא תחול רק למחרת - הרי כעת אינו בגדר שמירה בבעלים

[מתרצים התוס' בחילוק "שאני התם .. אבל הכא". אכן הנני מקבל את סברת המקשן, שהוא אמנם משתעבד באמירתו. אלא שיש הבדל גדול על זמן חלות האמירה לעניין זמן חלות השעבוד. מה שהגמרא הקשתה בפרק השואל, כי השעבוד והאמירה - חד המה, מצד הזמן. ואילו כאן הוא רק עתיד להשתעבד. אבל מאחר וכעת אינו משועבד, אלא רק למחרת - לא חל הדין של בעליו עמו.]

מאחר ומשנה מופרשת היא של שמור לי ואשמור לך הינם שומרי שכר, לכאורה מה חידש לנו שמואל?

שאלה נוספת העולה מאליה, כי לפי העמדת רב פפא, כאילו אנו אומרים ששמואל חידש שבשעה שהשותפים אומרים שמור לי היום ואני אשמור לך למחר - הרי הם שומרי שכר. ומה חידוש יש בדבר?! והרי היא משנה מפורשת. ולא יעלה על הדעת ששמואל בהיות אמורא, חייב לחדש משהו יותר ממה שכבר היה ידוע בבירור לפניו, וזאת שאלת ה"מאי קא משמע לן?".

כל שאלה, אף שנואית חזקה - רק מסייעת לנו להעמיק ולהבין את עומק משמעות הדברים

[לפני שנבאר את גוף התשובה, הרי ברור לנו כי אם אכן זו שאלה אמיתית, הרי שמואל מכיר את המשניות,

דאית ליה לשמעון סהדי דדידיה היא,
כדקתני 'ראובן שגזל שדה משמעון',
ואי לית ליה לשמעון סהדי שגזלה ראובן ממנו,
אנן היכי ידעינן שגזלה,
 ומכח מה הוא מערער;

ויהודה נמי - **ע"כ אית ליה** סהדי,
דאי לאו הכי מאיזה כח מערער,
והכי הוה ליה למימר,
כיון דאית ליה סהדי למר כו',
 ומאי ס"ד דמקשה.

ואין לומר,

דמעיקרא סלקא דעתיה דאיירי,
כגון דאית ליה ליהודה עדים דשל אבותיו היא,
 ולשמעון הנגזל אית ליה סהדי דאכלה שני חזקה,
 וטעין מיהודה זבנה;
דא"כ מאי קאמר,
 'בהאי זכותא דמפיק לה מלוי - ליפקה מיהודה',
הא בהאי זכותא דמצי לאפוקי מלוי,
לא מצי לאפוקי מיהודה,
דבעדי גזילה המעידין שגזל ראובן ממנו,
 מצי **מפיק לה מלוי** שבא מכח ראובן,
 ומיהודה **לא מצי מפיק לה אלא בעדי חזקה**.

ונראה לרשב"א,

דס"ד דמעיקרא,
דיהודה בעי לאפוקי מלוי,
משום דאית ליה סהדי דראובן מכר לו,
 וללוי אין עדים,
 ובא שמעון להעיד ללוי - דשל לוי היא,
ומשום הכי פריך,
כיון דמסהיד דהאי ארעא דלוי היא,
היכי מפיק לה מיניה.
והוה מצי לשנויי,
 דלא מסהדי בהאי לישראל 'דלוי היא',
 אלא דאמר דראובן מכרה ללוי,
אלא דעדיפא מינה משני.

והשתא פריך שפיר,

דבהאי זכותא דמפיק לה מלוי ליפקה מיהודה,
דשניהם באין מכח ראובן,
ואם יביא שמעון **עדים** דראובן גזלה ממנו,
מצי לאפוקי מתרווייהו.

הבאת המקרה לשיטת רב ששת, שמי שמעיד אינו המוכר, אלא הנגזל, והוא מעיד כנגד גורם שלישי הגמרא ביארה לפי שיטת רב ששת, כיצד ראובן גזל קרקע משמעון ונתנה ללוקח לוי, וכעת הגיע יהודה ומערער על

שהוא יהודה, אשר הוא טוען כי הקרקע היתה שלו. כעת שמעון הנגזל, אינו יכול להעיד עבור לוי, שהשדה אינו של יהודה. כי נוח לו שהשדה תחזור לשמעון. ומאחר ויש כאן סברא, הרי צריכים לראות כיצד פירוש זה מתלבש בתוך מילות הברייתא.

מכר לו [הנגזל] בית, מכר לו שדה, אין מעיד לו [הנגזל ללוקח] עליה [כנגד מערער אחר], מפני שאחריותו [של הנגזל וסופן] עליו [דלוקח להוציאה ממנו].

מכר לו [הנגזל] פרה, מכר לו טלית, מעיד לו [הנגזל ללוקח] עליה [כנגד מערער אחר], מפני שאין אחריותו עליו, כלומר, משום שאין הנגזל יכול להוציאה מידי לוי, שקנאה ביאוש ושינוי רשות; והטעם הוא מכיון שאין סופו של שמעון לחזור על לוי, לכן יכול הוא להעיד לטובתו כנגד מערער אחר.

הגמרא ביארה, שעם היות זהו מעיד שאין הקרקע של יהודה, עדיין הנגזל יוכל להלצה מהלוקח

אלא שכאן מקשה הגמרא: וכיון דאסהיד ליה שמעון דלוי הוא, היכי מצי מפיק לה מיניה, [נהרי אם מעיד שמעון שאין השדה של יהודה אלא של לוי, הרי שוב אינו נוגע בעדות, כי שוב לא יוכל להוציאה מלוי, כי הרי הודה ששלו היא!]? ומשנינן: הכא במאי עסקינן בכגון דאמר שמעון הנגזל בעדותו: ידענא דהאי ארעא דלאו דיהודה היא [יודע אני שאינה של יהודה], אמנם, הוא אינו מעיד ששל לוי היא, ולפיכך אין הוא מנוע מלטעון אחר כך שאף של לוי אינה.

על מנת להביא מקרה נוסף, חייבים להביא את היסודות, והתוס' מרחיבים אפשרות נוספת שרב ששת, על פי סברתו היה יכול גם לומר

[התוס' עולים מהו הרעיון של רב ששת, ומהם מרכיביו. ולאחר שאנו מבינים כיצד שמעון הנגזל הוא זה המעיד. והרעיון כי הוא מעיד אמנם לטובת הלוקח, אך לא על הלוקח עצמו. ולכן הוא יוכל לאחר מכן לחזור ולהוציאה מהלוקח, כי העדות היתה רק לסלק קושי מסויים. ואילו על הגזילה עצמה הוא מצליח יותר בקלות לחלץ זאת מול מי שהוא מעיד עליו.

כעת לאחר שהבנו את העיקרון, מעלים התוס' אופן אחר, בו קורה אותו העיקרון. ומילות המפתח הינן "הוה מצי לשינויי, כגון". כי הכלל של "הוה מצי לשינויי" מופיע בתוס' למעלה משמונים פעם. וכעת נבין מהו הציור הנוסף שהתוס' מציעים.

שמעון יעיד שהשדה היה של אבותיו של לוי. שוב, אינו מעיד לטובת לוי עצמו, אלא על גורם שלישי. ואז שמעון יטען, כי הוא עצמו קנה את השדה מלוי. וכדאי לו להעיד על כך. כי יש לו עדים על זה שראובן גזל ממנו ומכרה ללוי.]

כגון דאית ליה סהדי למר כו' -

תימה,

דלא הוה ליה למימר 'כגון',
דהא מעיקרא נמי ידעינן,

החוכמה בתירוץ המחודש שהביאה התוס' בשם הרשב"א אינו רק עצם התירוץ, אלא לערוך את כל השבון הסוגיה על פי התירוץ

[לאחר שהתוס' ביארו שחייבים אנו למצוא את הקושי, שהיה למקשן בגמרא. ומאחר ושמעון הנגזל מעיד הוא עבור לוי, כדי שלא תהיה אצל יהודה המערער, כיצד הוא עצמו יוכל לאחר מכן להוציאה ממנו. וכן עלינו להבין את טענת המקשן, מה ההבדל לשמעון, שרוצה הוא להעבירה מלוי ליהודה, והרי לכאורה, עם אותה טענה ששמעון יוציא לאחר מכן מלוי, יכול הוא להוציאה מיהודה.]

וכעת מציירים התוס' את כל המהלכים בשם רשב"א. השלב הראשון "ונראה דסלקא דעתא דמעיקרא", וכאן מציירים דוגמא, כי יהודה מביא עדים כי ראובן מכר לו, ואילו ללוי אין עדים. וכעת בשלב השני, מה שמעיד שמעון הוא לטובת לוי, שקרקע היא ממש של לוי. ואז מגיע השלב השלישי, "ומשום הכי פריך", שלא ניתן לומר כך, שהרי אם שמעון מעיד ישירות שהיא עצמה של לוי, לא יוכל להוציאה. ואז מגיע השלב הרביעי, שאנו מתקנים, שלא זו לשון העדות "דלא מסהדי בהאי לישנא, אלא דאמר". ובשלב החמישי אומר, שעם היות וכך היה יכול לטעון, "אלא דעדיפא מינה משני".

כעת עורכים התוס' את החשבון של המהלך שהציעו, וזה מתיישב, כי מאחר והן לוי והן יהודה באים מכוח ראובן. די לו לשמעון להביא עדים שראובן גזלה ממנו. ובאותו כוח הוא מוציאה משניהם.]

[דף מד עמוד א]

דוקא מכר דהוה ליה יאוש ושינוי רשות -

פ"ה,

וכגון שמכר ראובן ללוי שלא באחריות.

ונראה דפירש כן,

משום דאי באחריות - הוי שמעון נוגע בעדות,

דאע"ג דהוי יאוש ושינוי רשות,

מפיק לה שמעון מלוי,

כיון דאין שום הפסד ללוי,

שיחזור על ראובן;

אבל בקרקע,

אע"ג דאיכא יאוש ושינוי רשות - הדרא ליה,

כדפ"ה דאין מועיל יאוש ושינוי רשות בקרקע.

וקשה לר"י,

דבירושלמי (דכלאים פ"ז) אמר,

דיאוש מועיל בקרקע,

דאע"פ שאינה נגזלת,

מ"מ מהני בה יאוש;

הקרקע, ובא שמעון ומעיד, כי הקרקע אינה של יהודה. אלא שאמרנו כי שמעון לא יוכל להעיד, כיוון שיש לו נגיעה על כך. אלא שתמחה הגמרא, מה מרוויח שמעון בכך שהוא מצליח להוציא את הקרקע מיהודה, הרי באותו הכוח (באותה זכות) יוכל הוא להוציא גם מלוי. וזה היה שלב המקשן. וחייבים אנו למצוא בשלב התירוץ, ביאור, מדוע כאן הוא נקרא נוגע בעדותו, על מנת להיפסל, כי כל מטרת עדותו היא על מנת לגרום לו מצב חדש, בו הפעם הוא יצליח להוציא את הקרקע מלוי, שאלמלא עדותו על יהודה, לא היה מצליח.

הגמרא מביאה מדוע כל כך רוצה שמעון הנגזל להעביר את הקרקע מהגורם הנוסף, בחזרה ללוקח

בתירוץ השני של הגמרא, עליו התוס' כאן דנים, מדובר, באופן של כגון דאית ליה סהדי למר [ליהודה] ששלו היא השדה, ואית ליה סהדי למר [לשמעון] ששלו היא, ואמור רבנן כשיש עדים כנגד עדים: ארעא היכא דקיימא תיקום [תעמוד הקרקע ביד מי שהיא עומדת]; ונמצא שאם יוציאנה יהודה מלוי, הרי שוב לא יוכל שמעון להוציאנה מיהודה, שאדרבה נעמיד את הקרקע בחוקתו; ולכן עדיף לו לשמעון שתעמוד השדה ביד לוי [שאינו לו עדים כנגד עדיו של שמעון], וממנו יוציאנה.

התוס' מתמיהים, מהו ה"כגון" שיש למר (לנגזל) עדים, כי מאחר ובתהילה מדובר על כך, וודאי שקיימים עדים על כך, ואין זו רק טענה בעלמא, וכן לגבי המערער

התוס' פותחים בקושית תימהון, מה היה לגמרא בתירוץ השני להודיע לנו, "כגון דאית ליה סהדי", שהכוונה היא על שמעון הנגזל. שהרי רב ששת עצמו אמר לנו כי מדובר "בראובן שגזל שדה משמעון", ידיעה זו חייבת להיות מגובה בעדים, ורק מכוח זה בא שמעון ומערער על השדה.

השאלה היא גם על החלק השני בסוגיא כפי שרב ששת צייר "ואתא יהודה וקא מערער". והרי ברור לנו כי כל ערער חייב שיהיה לו עדים על כך, שהרי הוא בא להוציא את השדה מלוי, שכעת מחזיק בה. ולכן תמהים התוס', ומציעים שהגמרא, לכאורה, יכלה לומר, במקום "כגון", שזה חידוש, שנתחדש רק כעת, אלא מכיון שיש עדים למר. ומאחר ועובדת קיום העדים לשני הצדדים היתה ידועה, מהו הקושי שהגמרא היתה צריכה להתמודד, שאמר שבאותה זכות שהנגזל מוציא מיהודה, הוא יכול להוציאה גם מלוי?

נסיון לבאר מהלך מה היה הסלקא דעתה של המקשן, נדהה

התוס' דוחים נסיון לבאר כי העדים של יהודה, הינם שהקרקע הינה של אבותיו, ואילו לשמעון העדים שאכל את הקרקע שלוש שנים, וטען שקנה אותה מיהודה. כי אז מה שהגמרא ביארה שבאותה הזכות שמוציאה מלוי אינו יכול להוציאה מיהודה (ולכן הוא מעיד לטובת לוי, וכנגד יהודה). כי אז אנו רואים שיש כאן לא את אותה טענה, אלא הם שתי טענות שונות. מיהודה הוא יצטרך להוציא בטענת עדי החזקה, לאחר שקנה ממנו. ואילו מלוי הוא יכול להוציא מכך שלוי בא מכוחו של ראובן, באשר לוי קיבלה מראובן. ואז שמעון צריך להילחם בשורש מול ראובן, וכדי להוציא ממנו הוא מביא את עדי הגזילה שראובן גזל ממנו.

שינוי רשות. ושוב אין נגיעה לנגזל, כי לא יוכל לחזור ולקבל אותם בחזרה, ולכן יכול להעיד.

ומבארים התוס' מסברא מדוע בחר הרשב"ם לפרש כך. והכלל להוכיח זאת, היא ללכת לקצה הנגדי, ולבדוק מה היה קורה אם המכירה היתה נעשית דווקא באחריות. ואז היה שמעון הנגזל כן יכול להוציא את המטלטלין מלוי הלוקח. כי מאחר ויש אחריות, לא מפסיד לוי כלל, והרי יכול לחזור ולטלה מראובן הגזלן. ואז היה שמעון פסול להעיד, כי בעדותו הוא מרוויח את החפץ. וזאת בניגוד לקרקע, ששם אין מועיל השינוי ושינוי רשות, ומאחר והיא תחזור אליו - לכן אינו רשאי להעיד.

מהלך הירושלמי בשם רבי, המבאר את היכולת להתיימשך בקרקע, עם היות ואינה נגזלת

להבין את קושיית ר"י על הרשב"ם יש להקדים תחילה את המשנה בכלאים ז, ו: האנס שזרע את הכרם (גזל כרם וזרעו והצמיח כלאים), ויצא מלפניו (וחזר הכרם לבעליו כשהוא זרוע) הדין הוא קוצרו אפילו במועד (שהבעלים חייבים לקצור את הכלאים, אפילו בחול המועד, למרות שהאנס לא אסר עליהם את הכרם, לאור ההלכה שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו. אלא קוצרו משום מראית עין, שלא יחשבו שהבעלים זרעו שם כלאים, שהרי העוברים ושבבים רואים את התוצאה של מציאות של כלאים. והמשנה מקשה: "עד כמה הוא נותן לפועלים?" (אם לא ימצא פועלים במחיר המקובל, כי לא רוצים לעבוד בחול המועד, כמה חייבים הבעלים לשלם לפועלים מעל לשכר המקובל). ועונה המשנה עד שליש.

ממשיכה המשנה לדון מאימתי הוא נקרא אנס? (במקרה שהכרם לא חזר לבעלים, ונשאר בידי האנס ממתני נקרא הכרם על שם האנס, כדי שייחשב כשלו, לאסור את הכרם בזריעה) ועונה המשנה משישקע (והכוונה ששוב אין הכרם כבר קרוי על שם הבעלים מן הכרם, אלא ויקרא ע"ש הגזלן). ומבואר שם בירושלמי על מקרה ביניים, בו אנו מחלקים האם בנוסף לכך שפקע שם הבעלים, האם הבעלים עצמם גם התיימשכו, ומחלקים (לשניים). אמר רבי אחא נשתקעו הבעלים שם הבעלים מן הכרם אבל ולא נתיימשכו הבעלים - איסורו דבר תורה (נחשב הכרם של האנס ואם יזרע בו זרעים הכל ייאסר משום כלאים) ואם נתיימשכו הבעלים ולא נשתקעו הבעלים איסורן מדבריהן (הכרם והזרעים אסורים מדרבנן). וממשיך הירושלמי לדון על דברי רבי אחא, שבישיבה היקשו, "ויש קרקע נגזלת?" למה הכרם אסור אם הבעלים התיימשכו - הרי קרקע תמיד נשאתר בידי הבעלים, אפילו אחר ייאוש ושינוי? ומתוך "אמר רבי - לא (אכן קרקע לא נגזלת), אף על פי שאין קרקע נגזל - יש ייאוש לקרקע" (חז"ל החמירו וקבעו שייאוש בעלים כן פועלת, והיא תגרום שזריעת האנס, אסרת את הכרם והזרעים, כאילו היתה הקרקע של האנס).

התוס' סללו מהלך בו בניגוד לרשב"ם שיש ייאוש אלא שאינו מעויל, מתוקף שלוש קושיות יכלו להעמיד שאכן לא התיימשך, וביארו כיצד זה מתלבש בסוגיה

[מהלך התוס' הוא הבאת פירוש הרשב"ם, וביאור דבריו "ונראה דפירש כן", והעמדת דבריו כי אין ייאוש בקרקע. ועל כך הקשה ר"י משלוש סוגיות שאנו רואים

וגבי עבד משמע בהשולח (גיטין דף לט:), דמהני ביה יאוש אף על גב דאיתקש לקרקע.

ובשמעתין דסיקריקון (שם דף נח:), אור"י דמוכח נמי כן.

ונראה,

דמירי שלא נתיימשך,

והוה מצי לפלוגי נמי בפרה וטלית, בין לפני יאוש בין לאחר יאוש, אלא מילתא דשכיחא נקט,

דבקרע - אין רגילין להתיימשך כשישראל גזלה, שאם לא יוכל להוציאה מידו, משום דלא ציית דינא, יוציאנה מיד בנו.

בעמוד הקודם העמיד רב ששת כי הברייתא דנה בנגזל המעיד

הגמרא בעמוד הקודם (מג, ב) הביאה ברייתא: "תנו רבנן: מכר לו בית, מכר לו שדה - אין מעיד לו עליה, מפני שאחריותו עליו; מכר לו פרה, מכר לו טלית - מעיד לו עליה, מפני שאין אחריותו עליו." והקשתה הגמרא שמאחר ומדובר רק לגבי האחריות, הרי שני המקרים, לכאורה, שווים, ומה טעם לכופלם? ומתוך כך סלל רב ששת מהלך ייחודי, שמדובר לא בגזלן המעיד, אלא שדווקא הנגזל הוא המעיד ברישא. "אמר רב ששת: רישא - בראובן שגזל שדה משמעון ומכרה ללוי, ואתא יהודה וקא מערער, דלא ליזיל שמעון לאסהיד ליה ללוי, דניחא ליה דתהדר ליה." ולאחר מכן ביארה הגמרא מה הטעם שהנגזל מעיד ומרוויח מכך, וכיצד בכל זאת מצליח להוציא את הקרקע ממי שהעיד עבורו.

הגמרא ביארה מדוע בחר רב ששת להעמיד ברישא שהיה זה הנגזל שמעיד, בשל הסיפא

כעת כאן הגמרא ממשיכה ומקשה על רב ששת, שהעמיד דווקא בנגזל, ולכאורה היתה יכולה הגמרא שהברייתא תדבר על הגזלן עצמו. ועונה על כך הגמרא, כי רב ששת לא בא לבאר רק את הרישא, אלא פירושו היה צריך להתחשב גם עם הסיפא. והתשובה היא משום דקא בעי למיתנא סיפא: מכר לו פרה מכר לו טלית הרי זה מעיד לו עליה, דדין זה הוא דוקא אם מכר הגזלן את הפרה או הטלית, ומשום שבפרה וטלית אין נגיעה לנגזל, כי כבר אינו יכול להוציאה מלוי, משום דהוה ליה יאוש ביד הגזלן ושינוי רשות ביד לוי, וכבר קנאה לוי, ושוב אין שמעון נוגע בעדות -

והרי אף בפרה וטלית אינו מעיד אלא בגזלן שמכר, אבל לא מכר הגזלן, דהדרא ליה [שחזרת היא לשמעון], לא יעיד שמעון אף בפרה וטלית, ולכך תנא רישא נמי: מכר הגזלן.

התוס' מבארים את שיטת הרשב"ם, כי רק באחריות במטלטלין, יהיה שמעון הנגזל נוגע בעדות

פותחים התוס' בהבאת פירוש הרשב"ם (הקונטרס), כי מכירת הפרה או הטלית הגנובים (המטלטלין) היתה ללא אחריות. ואז יש לנו ייאוש מהגזלן, וכעת המכירה פועלת

וי"ל,

דהא אוקימנא בריש הגזול קמא (שם דף צד:),
'כשעשה תשובה - ולא הספיק להחזיר עד שמת',
והכא איירי - בלא עשה תשובה.

ציוד הגמרא בנוי ממספר שלבים: גזילה, העברה של שינוי רשות במכירה, ערעור על ידי גורם שלישי, וכעת מנוע הנגזל לטעון לטובת המחזיק בחפץ

הגמרא סיפרה כיצד ראובן גזל משמעון מטלטלין לדוגמת פרה או טלית. וראובן עצמו מכר אותה ללוי. וכעת מערער יהודה שהחפץ שלו. ודייק רב ששת, כי שמעון הנגזל אינו יכול להעיד לטובת לוי, שהרי לאחר שנגזל ממנו תחילה החפץ, ולאחר מכן זה יצא מראובן הגזול ושינה לרשותו של לוי - הרי החפץ אינו יכול לחזור אליו שוב, שהרי נקנה בייאוש ושינוי רשות. ורצתה הגמרא להקשות, כי אמנם שמעון הנגזל התייאש מגוף החפץ, אלא עדיין יש מקום לטעון שלא התייאש מול ראובן ישירות לגבות את הדמים. וכעת אם הוא יעיד הוא נוגע בעדותו, כי בשעה שהטלית תהיה אצל יהודה, שוב לא יוכל לגבות מראובן.

הגמרא מבהירה, שהנגזל כבר התנתק לחלוטין מהחפץ, כי הגזולן מת, ויורשיו אינם מחוייבים לשלם

דוחה הגמרא, שעדיין כן יכול הנגזל להעיד, ומעמידה שכאן מדובר, שהגזולן מת, ומכיוון שיורשיו אינם מחוייבים לשלם את מה שגזל אביהם, שוב חוזרת האפשרות שלו להעיד, שהוא מנותק כליל לא רק מהחפץ, כי אם אפילו לא מדמי החפץ. כדתנן: הגזול ומאכיל את בנו, או שגזל והניח את הגזילה עצמה לפניהם, הרי אלו היורשים פטורים מלשלם, שהם לא גזלוה.

הצעת הגמרא להעמיד את הברייתא ביוורש - ועל כך ידונו התוס'

שוב מקשה הגמרא, לאחר שכבר אנו מדברים שהגזולן נפטר, ניתן להציע אפשרות נוספת המנתקת את הנגזל מהחפץ, ומאפשרת לו להעיד. לשם מה אנו מעמידים כי הגזולן מכר את הנכס, למשל לוי, ואז מגיע יהודה לערער. ניתן לומר שהחפץ עבר מהגזולן אל בנו, היורש, ועדיין מגיע יהודה להוציא את הגזילה מהיורש. וגם כאן היורש בדוגמת לוי הינו שינוי רשות, והחפץ הגזול נקנה לו.

התוס', אינם מסבירים את כללות הסוגיה, אלא נעמדים בדיוק בנקודה הזאת, בה הציעה הגמרא להעמיד שבמקום מכירה מדובר ביוורש, והיתה כאן בנוסף לייאוש מעצם הגניבה, גם שינוי רשות.

גם בשאלת ואם תאמר ויש לומר, יש לראות מי כל שלב יש בו מהפך למדני

[עם היות ויש כאן עוד לכאורה רק קושיית ואם תאמר ותשובת ויש לומר בצידה, הרי התוס' בקושייתם עושים מהפך. נכון שהחפץ עבר ליורש, אבל מאחר ובהיותו יורש, אין הוא אדם זר, שכעת החפץ יצא מכלל שליטה, אלא אדרבא, קיימת עליו מצווה, לתקן

כי כן מועיל ייאוש בקרקע (מהירושלמי שהבאנו), מעבד, שהוקש לקרקעות, וכן בסיקריקון (ושני המקרים יבוארו בהמשך).

ומתוך קושי זה העמידו כי מדובר שלא היה כאן ייאוש אפילו בקרקע "ונראה דמיירי שלא התייאש". כי אם היה מתייאש, כבר כן היה יכול להעיד, כי החפץ כבר היה עובר לשני.

אלא שהבנה כזו מיד מעלה שאלת ביניים, והרי זה כדוגמת פרה וטלית, לפני שהתייאשו, שהרי הייאוש אינו מגיע מיידית. ודוחים, כי עדיף היה לו להביא מקרקע. ובכוונה בחר שמדובר שלא נתייאש, כי יש רגילות בכך "אלא מילתא דשכיחא נקט", שבכל מקרה הוא תולה תקווה שהקרקע תחזור אליו, והוא יצליח להוציאה, אם לא מהגזולן עצמו, שאינו מצייט לדיני התורה, הרי יוציאה מבנו. וכאן יש חילוק ברור לאנשים, שמאחר והקרקע הינה נכס שלא נייד ולעולם היא עומדת, ולא ניתן להבריחו ולהעלימו, זה עצמו פועל שרגילות בני אדם הינה שלא להתייאש.]

הראייה השניה - שניתן להתייאש מעבד, עם היות והוא הוקש לקרקעות

הגמרא בגיטין מבארת שדנו לגבי ייאוש בעבד. אם אמר האדון: "נתייאשתי מפלוני עבדי" - מהו דינו של העבד? והיינו מפקיר עבדו, ש"יאוש" לשון הפקר הוא. אמנם רבי הכריח שטר, אלא שזה ממה שהשוואה לאשה, שהיא ניתרת בגט שהוא שטר, וגם העבד יש בו דיני איסור ולא רק צד ממוני. עכ"פ רואים אנו שבצד ההמון לא חלקו על כך שניתן להתייאש מעבד, עם היות והוא הוקש לקרקעות.

הראייה השלישית מסיקריקון, מוכח שהקרקע אינה חוזרת לבעלים, והכל רשאים לקנותה לאחר הייאוש

הסיקריקון היה גוי רוצח, שנותן לו הישראל קרקע על מנת שלא ימיתנו. אלא שאם שהתה הקרקע י"ב חודש ביד בסיקריקון - כל הקודם לקנות את הקרקע זוכה, כיוון שהבעלים היו מתייאשים, וייאוש בקרקע מועיל, ולכן מכירתו נחשבת מכירה. (אמנם תיקנו שמאחר והסיקריקון כשבא למכור, הרי הוא מוחיל את הקרקע, שייתן בכל זאת לבעלים רביע, אלא שנחלקו כיצד יש לחשב רביע זה). ולענייננו אנו רואים כי הייאוש כן מועיל, לכך שהקרקע עוברת לסיקריקון, ואכן ניתן יהיה לקנות ממנו את הקרקע, מבלי שיצטרך להחזירה לבעלים, כי הרי חל כאן ייאוש.

ונוקמה ביוורש -

וא"ת,

והא יורש - אין מעיד לו עליה,

דהדרא ליה,

כדאמר בהגזול בתרא (ב"ק דף קיא:),

דכל דבר המסויים,

נגון פרה וטלית,

חייבין להחזיר - מפני כבוד אביהם.

הקרקע לפרעון חובו של המוכר, ואם יזכה בה יהודה, לא יגבה בעל חובו מקרקע זו. ודוקא בית או שדה אין מעיד לו עליה, שהרי בעל חובו של המוכר יגבנה, אבל פרה וטלית הרי זה מעיד לו עליה, ומשום דלא מיבעיא בסתמא [שלא ייחד לו הלוה למלוה את הפרה או הטלית בפירוש לגבות מהם], דלא משתעבדא ליה למלוה הפרה או הטלית לגבות ממנה -

ומאי טעמא אינם משתעבדים לז? משום דמטלתי נינהו, ומטלתי לבעל חוב לא משתעבדי [אין מטלתי משתעבדים לבעל חוב, אלא קרקעות בלבד]; ואף על גב דכתב ליה הלוה למלוה לשון סתמית "תגבה אפילו מגלימא דעל כתפיה [מהבגד שעל כתפיו] ", הני מילי שגובה מהם הלוה בכגון דאיתנייהו בעינייהו [שהם בעין, כלומר, שהם ביד הלוה], אבל ליתנהו בעינייהו, כלומר, שהם לא ביד הלוה אלא מכרם - לא; ולכן לא מיבעיא כששעבד לו סתם שמעיד המוכר עליה -

אלא אפילו עשאו אפותיקי [ייחד לו בפירוש את הפרה והטלית לגבות מהם] נמי לא משתעבדים הפרה והטלית שביד הלוקח לבעל חובו של מוכר, ומעיד לו המוכר עליה, ומאי טעמא? כדרבא! דאמר רבא:

עשה את עבדו אפותיקי לבעל חובו, ומכרו ללוקח, בעל חוב גובה ממנו; אבל אם עשה את שורו וחמורו אפותיקי, ומכרו, אין בעל חוב גובה ממנו.
מאי טעמא?

כי האי - שעבוד עבד כאפותיקי - אית ליה קלא יש לו קול, והיה ללוקח להיזהר שלא לקנותו, וכיון שלא נזהר, הפסיד.

ואילו הא - שעבוד שור או חמור כאפותיקי - לית ליה קלא, ולא ידעו הלוקחות מהשעבוד, וכדי שלא להפסידם אינו גובה מהם.

נעמדים התוס' ומבארים לנו, כיצד עלולה להיות כאן טעות בהבנה, בין משמעות הברייתא וטעמו של שמואל

[בעצם אנו מתרצים על פי דברי שמואל את הברייתא. אלא שעלולים אנו להבין את דברי שמואל בטעות. וכאן מילות המפתח היא כיצד אנו מעמידים זאת "איירי". אלא שיש חילוק יסודי בדבריהם, לגבי נושא האחריות. לגבי הברייתא הלשון הינו "דווקא שלא באחריות" בעוד דברי שמואל הינם הפוכים "אפילו שלא באחריות", כלומר, במילים אחרות הן באחריות והן בלא אחריות, וזה מה שהתוס' הדגישו "איירי בכל עניין".

וכעת לא נותר לנו אלא לבאר לאחר הבנה זו מתקבלים הדברים בגמרא. הברייתא הייתה חייבת להעמיד שמדובר בלא אחריות. וזה מה שמאפשר לו להעיד על הפרה והטלית, שמאחר ואין כאן כלל אחריות - הרי אינו נוגע בעדותו, ויוכל הנגזל להעיד.

לעומת זאת, אמנם שמואל ניסח את דבריו, שלא באחריות, ואעפ"כ חוששים שמא מעמידה בפני בעל חובו. אולם, וודאי שגם אם מכרו באחריות, הוא בוודאי

את מה שאביו קלקל. ואין זו רק סברא בלבד, כי אם גמרא מפורשת "כדאמר".

ובפרט שדווקא המטלטלין מעידים כל העת, הנה חפץ שאביך גזל, מה שנקרא בלשון הגמרא "גזילה קיימת", אלא אפילו אם היתה פרה וחורש בה, או חמור ומחמר אחריו, שכולם רואים ויודעים שזה היה של הנגזל, חייבין להחזיר, מפני כבוד אביהן. ובלשון התוס' "דבר המסויים".

וגם התירוץ הוא על ידי חילוק והעמדה כצד האחד, ובמילות המפתח "והא אוקימנא .. והכא איירי", בו אכן היורש פטור להשיב אפילו דבר מסויים, כי אין כאן צורך של כבוד אביהם.]

תירוץ התוס', להלק מי כבוד אביהם הוא רק בשעה שעשה תשובה, ומאחר וכאן טרם עשה תשובה ונפטר, אין על הבנים חיוב להשיב מפאת כבוד, של אדם גזול

וכאן התוס' שולחים אותנו לפרק נוסף במסכת בבא קמא. שם דנים על תקנת השבים, שמאחר ועלול אדם שגנב לא לעשות תשובה, אם יאלץ להחזיר, או אף להחזיר דבר בעינו, יאלץ לקעקע בניין שלם, אפשרו לו חכמים לא להחזיר. והקשתה הגמרא, ואבא כזה גנב הינך אומר שיש לו כזה כבוד עד שנדרשים המה להחזיר? והרי על הפסוק ונשיא בעמך לא תאור - הוא רק בשעה שעושה מעשה עמך, ומאחר ואביהם נהג בעבירה, לכאורה, אין עליהם חיוב להשיב.

ותירצה הגמרא, שמדובר שעשה האב תשובה. אלא מאחר ותירצת את החיוב להחזיר, אם כן כיצד הגניבה המסויימת שקל להשיבה נשארה בידם? ועל כך ענתה הגמרא, שההחלטה לחזור בתשובה כבר התקבלה, ועדיין לא הספיק להשיבה, מה שיגרום להם כן חיוב להשיב. מדייקים התוס', שהסיבה שיכולנו להעמיד ביורש, הוא שכאן אין חיוב לבן להשיב, כי כאן האב לא עשה תשובה.

אלא כדרבין בר שמואל -

ואירי ברייתא דוקא שלא באחריות, דאז יכול להעיד על פרה וטלית.

ומילתא דשמואל איירי בכל ענין, ורבנותא נקט אפילו שלא באחריות.

הגמרא למדה כי מה שהנגזל אינו רשאי להעיד בבית ובשדה - הוא מצד שמעמידה בפני בעל חובו, כטעמו של שמואל

הגמרא הקשתה על הברייתא סדרת קושיות, ואז מגיעה מילת המפתח "אלא", שהיא חוזרת מכל המהלך בשל כך, ואם כן מדובר שהמוכר לא התחייב באחריות אם יטרפנה המערער מיד הלוקח, ומכל מקום אינו מעיד עליה כדרבין בר שמואל! דאמר רבין בר שמואל משמיה דשמואל:

המוכר שדה לחבירו שלא באחריות [אם יטרפנה מערער, לא יפצה אותו המוכר] אין מעיד לו - המוכר ללוקח - עליה כנגד מערער הטוען "שלי היא", מפני שהמוכר נוגע הוא בעדות, שהרי מעמידה המוכר בפני בעל חובו שיגבה את

קול. ולכן עם היות שבמלווה שבעל פה, שאינו מפורסם, אינו יכול לגבות מקרקע הלוקח, הרי כאן מהאופיקי הוא כן גובה. ועוד ניתן לומר, שהחידוש הוא, שקרקע נעשית אפותיקי בשטר בלבד, ולא בעל פה, ואילו כאן שעם היות ואת העבד עשה אפותיקי בעל פה, בפני שני עדים, הרי יש לדבר פירסום יתר, אפילו מקרקע שנעשית אפותיקי.

במילה אפילו, אמנם מדגישים התוס' את צד החידוש, אלא יש לדיין, שזה גם על הצד שרובא יסבור שהעבד אינו מוקש לקרקע

[מילות התוס' הינן מדוייקות, ומאחר והתוס' פותח באפילו, הרי עם היות שהם מתעכבים על החידוש, הנלמד ש"אי סבר רבא כצד השני, דעבדי כמקרקעי דמי", וכפי שביארנו, שיש גם כאן חידוש "ונקט לאשמועינן". הרי גם על הצד שהעבד אינו כדין קרקע, הרי עבד שהוא אפותיקי, לבד, עם היות ולצד זה אין לו דין קרקע, כבר אינו יכול למוכרו, כי הבעל חוב יכול לגבות ממנו].

שורו אפותיקי ומכרו כו' -

הא דלא חשיב מכר בהדי הקדש, דמפקיע מידי שעבוד, משום דהקדש מפקיע, אפילו אקני ליה מטלטלין אגב מקרקעי, מה שאין כן במכר.

הגמרא בשאלתה דנה על הכוח של קניין אגב קרקע, שמועיל שיוכל לגבות אף מהמטלטלים, שנוצר עליהם שעבוד

ראינו את דברי רבא, אבל אם עשה את שורו וחמורו אפותיקי, ומכרו, אין בעל חוב גובה ממנו. הגמרא הקשתה, מדוע יכול המוכר ללוקח על פרה וטלית, מכיוון שאינם משועבדים, ואולי יש לחשוש, שמא הקנה המוכר ושעבד את המטלטלים אגב הקרקע. והרי במקרה כזה פסק רבה במפורש, שאם עשה כן, הרי המלוה גובה לא רק מהקרקע כי אם גם מהמטלטלים.

החידוש בשאלת התוס' היא לדייק מדוע עניין המכר לא נכלל בהפקעה מידי שעבוד

[אחד החידושים שהתוס' נעמדים לבאר הוא לא מה נאמר, אלא מה לא נאמר, ומילת המפתח הינה "הא דלא חשיב.. בהדי ..". ובהשוואה לדברי רבא ביבמות, דאמר רבא: הקדש, חמץ, ושחרור - מפקיעין מידי שעבוד. הרי לכאורה כאן בשעה שהוא עושה את שורו אפותיקי - הוא גם מפקיע מידי שעבוד.

ואם כן הקושי הוא מדוע לא כלל רבא גם את המכר. ומבלי להיכנס שיש חילוק, כפי שמיד התוס' מבארים, שיש מצב ייחודי של מכירה אגב קרקע, בו לא מועילה המכירה להפקיע מצד שעבוד, ואילו ההקדש כן מפקיע, הרי החידוש כאן הוא על עצם השאלה].

פסול להעיד, על מנת למנוע מהקונה לתבוע את החזר ממונו או לקבל קרקע חלופית. אלא שהוא הוסיף חידוש, שטעם זה הינו כל כך חזק, שאפילו היה זה בלא אחריות, אינו יכול להעיד.]

[דף מד עמוד ב]

עשה עבדו אפותיקי ומכרו כו' -

אפילו אי סבר רבא דעבדי כמקרקעי דמי, נקט אפותיקי, לאשמועינן - בין בשטר בין בעל פה.

הייחודיות של הפיכת העבד כנכס אפותיקי

הגמרא מדברת על חוב שיש לאדם, ושיש כאן בעצם שלוש דרגות. הדרגה הראשונה הינה קרקע או בית, הדרגה השניה הינה עבד, שיש בו גדר ביניים שהוקש לקרקע. והדרגה השלישית היא מטלטלין, כגון פרה או חמור. והדין הוא שאין המטלטלין משתעבדים לבעל החוב, אלא רק קרקעות. וכאן דנה הגמרא על שמחוק את גדר המטלטלין, בשני אופנים, הן מצד שאומר לו אפילו תגבה גלימה שעל כתפי, או שעשאת אפותיקי, מכאן תיקח את חובך, כלומר ייחד לו בפירוש את הפרה והטלית לגבות בהם. והדין הוא שמאחר והדבר אינו מפורסם לרבים, הקונה הלוקח כלל אינו נזהר.

לעומת זאת העבד, אם יאמר לשון אפותיקי - (שמשמעו אפה תהא קאי - מכאן תיקח). הרי יש קול לדבר וכאן הדין שונה. וכפי שמובא בשם רבא. דאמר רבא:

עשה את עבדו אפותיקי לבעל חובו, ומכרו ללוקח, בעל חוב גובה ממנו; אבל אם עשה את שורו וחמורו אפותיקי, ומכרו, אין בעל חוב גובה ממנו.

מאי טעמא?

כי האי - שעבוד עבד כאפותיקי - אית ליה קלא יש לו קול, והיה ללוקח להיזהר שלא לקנותו, וכיון שלא נזהר, הפסיד.

ואילו הא - שעבוד שור או חמור כאפותיקי - לית ליה קלא, ולא ידעו הלוקחות מהשעבוד, וכדי שלא להפסידם אינו גובה מהם.

התוס' מדברים, על שימוש הלשון אפותיקי בעבד, מה הוא מועיל

מאחר והעבד על הצד שהוא נחשב כקרקע, הרי ממילא כל נכסי הקרקעות, כבר משועבדים, כולל את העבד. ולכן הוקשה לתוס', לפי הצד שהעבד נחשב כקרקע, מה היה צורך להוסיף עליו לשון זה. מילא על מטלטלין, שאינם משועבדים, מובן החידוש שבדבר, אם כי מבחינה הלכתית כפי שראינו לא הועיל. וקשה היה לתוס' לומר, כי רבא אינו סובר כי העבד לא הוקש לקרקע, באשר הן בגיטין (לט, א) והן בשאר גמרות, משמע שזה לדעת כולם, שהעבדים הינם כקרקעות.

ומבארים, כי מה שעשאו את העבד אפותיקי, הרי לא רק שיש לו דין קרקע, אלא התווסף לדבר פירסום, ובלשון הגמרא

שאלת התוס', לנסות להרחיב את דברי רב חסדא, לגבי דלא אסמכתא

[התוס' כאן עושים פעולת הרחבה. אמנם דברי רב חסדא נאמרו רק על מטלטלים אגב קרקע. אלא שכאן שואלים התוס', אכן דבריו נאמרו על כך. וזו עובדה קיימת. אלא שהם מסתפקים האם ניתן להרחיב את דבריו, שהכתיב דלא כאסמכתא הינה גם על עצם הקנייה של מקרקעי. ומילות המפתח הינן "מספקא לן אי .. דווקא, או אפילו".]

ספיקם של התוס' מבוסס על מחלוקת תנאים בהמשך המסכת

לקמן קעג ב אמר אמימר ערב דמשתעבד (ראובן אמר למלוה: 'אם שמעון הלווה לא יפרע את ההלוואה - אני אשלם לך', האם באמירה בלבד חל על ר' דין ערב? הרי זו מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי (כלהלן) לרבי יוסי דאמר אסמכתא - קניא (התחייבות שאדם מצהיר שמקבל על עצמו בתנאים מסויימים, כאשר סביר לומר, שהוא האמין שהתנאי לעולם לא יתקיים) אם אכן התקיים התנאי חלה עליו ההתחייבות, לפיכך) ערב משתעבד, אף שיש סברה לומר שהערב מעולם לא חשב שיצטרך לפרוע את החוב של הלוה. מנגד) לר' יהודה דאמר אסמכתא - לא קניא, אזי הערב לא משתעבד וגו'.

החידוש בדברי התוס', כי בעצם כאשר הוא מקנה את המטלטלין אגב הקרקע, הרי הם כדוגמת ערבים לחוב, שאף אם לא תישאר קרקע לבידי הלווה, מכל סיבה אפשרית, עדיין יהיו המטלטלים כהגנה, ולכן רק שם הוא נדרש לומר, דלא כאסמכתא.

הביאור לצורך לכתוב דווקא במטלטלין אגב קרקע ולא בקרקע

ולמען האמת מלכתחילה הלווה רוצה לפרוע את חובו במעות, והוא כלל לא מאמין שיאלץ להשתמש בשיעבוד, ולכן יש להרחיב שזה לא רק במטלטלין, ולכן הוא מחדש בכתיבתו שבכך שכותב שאינו כאסמכתא, אלא באמת למרות אי הרגילות, הוא משעבד את המטלטלין.

הסברא לומר שגם בקרקעות יכתוב - הוא למשל בציור כו כעת אין לו קרקעות

ויש שביארו, כי מדובר על מצב שכלל אין לו קרקע בעת ההלוואה, והוא כותב לו שכעת הוא משעבד את הקרקעות שכלל לא נולדו, אלא שיקנה אותן לאחר מכן. והחידוש הוא, האם מאחר ואין כל ערבות שתהיה לו קרקע, האם הלווה מאמין שאין אלו אלא גיבובי מילים, או שבאמת משעבד לו. באותה ההנאה שהלווה מאמין לו, ונותן לו ממון, והשעבוד הוא על האדם, אף שכעת העובדה שהיא נגדו, ולכן יצטרך הלווה להאמין לו כי אפילו אם יהיה יפרע לו בלב שלם.

כגון שלקח ומכר לאלתר -

**הוה מצי למיפרך,
'אי הכי אפילו בית ושדה נמי',
אלא מגופה פריך.**

קיימים שלושה דברים, שאף שקיים שעבוד - ביכולתם להפקיע את זכות השעבוד

ראשית נבאר את דברי רבא ביבמות מו, א. דאמר רבא: הקדש, חמץ, ושחרור - מפקיעין מידי שעבוד, שיש לאחר בנכסיו.

כגון מי שעשה את שורו משועבד לגביית חובו בגדר "אפותיקי", שייחד את השור המסויים כמשועבד לגביית החוב, ואחר כך הקדיש הלוה את השור בקדושת קרבן (קדושת הגוף) למזבח, פוקע השיעבוד שיש למלוה בשור.

או שעשה את חמצו אפותיקי לנכרי, והגיעה שעת ביעור חמץ בערב הפסח, פוקע שיעבוד הנכרי שיש לו בחמץ, כי התורה מפקיעה את בעלות הלווה מהחמץ, מאחר והחמץ נמצא ומונח ברשות ישראל, וחייב הלוה לבערו.

או שעשה עבדו אפותיקי לחבירו, ושחרר את העבד, פוקע שיעבוד חברו מהעבד המשוחרר.

ולכן, גם כאן, כשקדם העבד, וטבל עצמו להיות ישראל בן חורין, מפקיע שחרורו, כשנהיה ישראל בן חורין, את שיעבודו לעבדו.

הקדש ומכר אינם שווים במה הפקעת השעבוד, ומאחר והמכר לא תמיד מפקיע, וכגון שהיה קניין אגב קרקע, ולכן לא נמנה

מאחר והתוס' הינו פרשן משווה, הרי מאליה עולה השאלה, מה החילוק בין מכר, שרבא לא כלל אותו עם השלושה, בניגוד להקדש. וכאן מבארים התוס' מקרה ייחודי של הקניה על גבי קרקע, כי כאן ההקדש מפקיע את השיעבוד אף במצב קיצוני זה, ואילו המכר, אין בכוחו להפקיע. וכאן מילות המפתח "משום דהקדש מפקיע, אפילו .. מה שאין כן במכר".

והוא דכתב דלא כאסמכתא -

מספקא לן,

אי במטלטלי אגב מקרקעי דוקא,

או אפילו במקרקעי לחודיה.

רב חסדא מצמצם את דברי רבה, שמה שהקנה מטלטלין אגב קרקע, הוא דווקא שכתב לא שזה לא כאסמכתא

הגמרא מביאה את שיטת רבה, דאמר רבה: אי אקני ליה [אם שעבד לו] מטלטלי אגב מקרקעי, הרי המלוה גובה מקרקעי וגובה גם מטלטלי. אלא שמיד צמצמה זאת. ואמר רב חסדא: והוא דכתב ליה הלוה לבעל חובו כשעבד לו מטלטלין אגב קרקע: שהשעבוד הוא "דלא כאסמכתא. ביאר הרשב"ם את טעם הדין: דכיון דאין זו מכירה גמורה ולא מתנה ולא משכון, אלא שעבוד בעלמא ודמי לאסמכתא, דקאמר ליה "אם לא אפרע לך לזמן פלוני תגבה מכאן", הלכך צריך לכתוב בו לאלומי שטרא [לחזק את השטר] "דלא כאסמכתא", דאסמכתא לא קניא. ודלא כטופסי דשטרי [הם שטרות העשויים להעתיק מהם שטרות, ולא נכתבו לגבות לגבות בהם, ואין בהם ממש] ."

דלא הוה ליה ארעא מעולם -

מכאן תשובה לאומרים,

דמה שנהגו לכתוב בהרשאות,

'ונתתי לו ארבע אמות בחצרי',

אף על גב דלית ליה קרקע,

משום דאין לך אדם,

שאין לו ארבע אמות בארץ ישראל,

דקרקע אינה נגזלת,

אי נמי,

דאין לך אדם שאין לו ד' אמות לקברו;

דהכא משמע דאפשר שאין לו קרקע.

וכן משמע בפרק שלישי דקדושין (דף ס: ע"ש),

הרי את מקודשת לי על מנת שיש לי קרקע,

משמע דאפשר שאין לו.

ודוחק להעמיד בגר,

שאין לו חלק בארץ.

ועוד,

דא"כ לא יעשה אדם שני שטרי הקנאה,

שהראשון קנה ארבע אמותיו.

ונראה לר"ת דהיינו טעמא,

כיון שמודה שיש לו קרקע,

וחוב הוא לו,

שהרי על ידי קרקע מקנה לחבירו,

אפילו יש כמה עדים שמכחישים אותו,

הרי הודאת בעל דין כמאה עדים,

ולא חיישינן למיחזי כשיקרא,

כדאשכחנא (לקמן דף קמט.) גבי איסור גיורא,

דנפק אודיתא מבי איסור,

ואף על גב שהיה איסור משקר.

הקשה מהר"ר חזקיהו,

דמכל מקום ניחוש הכא,

דלמא אקני ליה מטלטלין אגב קרקע,

והודה שיש לו מקרקע,

אף על פי שלא היה לו מעולם.

ונראה,

דכולי האי לא חיישינן,

שמא שיקר להודות.

ונראה לו,

דבזמן הזה שרגילים לכתוב,

והקניתי לו ארבע אמות בחצירי,

הגמרא דנה על כך שלא יתכן שישעבד את המטלטלין, מאחר והיתה קניה ומכירה מיידית, ולא היה פנאי ליקח הלוואה, וממילא לעולם לא היה זמן שיהיו המטלטלין משועבדים

ראינו בדף הקודם שיש ברייתא, שיש בה שני חלקים. החלק הראשון הוא בית ושדה, בעוד החלק השני הוא פרה או טלית, מטלטלין. והברייתא למדה שיש חילוק ביניהם. תנו רבנן: מכר לו בית, מכר לו שדה - אין מעיד לו עליה, מפני שאחריותו עליו; מכר לו פרה, מכר לו טלית - מעיד לו עליה, מפני שאין אחריותו עליו.

הגמרא דנה באריכות לתת כוח שגם המטלטלין יהיו משועבדים. בתחילה היא מדברת על שעשאים אפותיקי, ולאחר מכן מדברת שהיה קניין של מטלטלין דווקא אגב קרקע. ובא רב חסדא ואומר, שמאחר ושעבד לו את המטלטלין, זה דווקא כאשר כתב לו דלא כאסמכתא.

ומשינינן: הכא בברייתא ששינינו: מכר לו פרה מכר לו טלית מעיד לו עליה - במאי עסקינן: בכגון שלקח את הפרה והטלית מאחר ומכר אותם לזה לאלתר, כך, שאי אפשר שילוה בינתיים וישעבד אותם למלוה.

מקשים התוס', אכן העיקרון של תשובת הגמרא הוא נפלא, אלא מדוע אין אתה מתרץ בדומה לכך לגבי הבית והשדה

מדייקים התוס' שיכולה היתה הגמרא לדחות תירוץ זה, שהרי אם כן גם גבי קרקע עוסקת הברייתא באותו אופן, והרי אם קנה ומכר לאלתר את הקרקע, אין הקרקע משתעבדת למלוה, היות ולא היתה בשעת הלואה; ואם כן לא יהיה הבדל בין מטלטלים לקרקע. ומה שלא דחתה הגמרא כן, הוא משום ד"מגופה קפריך".

יש לדייק במילות המפתח של התוס', השאלה במקומה, ואעפ"כ יש להבין מדוע העדיפה הגמרא לא לדון על כך

[כאשר התוספות באים ומצהירים שהיה יכול להשתמש בקושיא זו, על הדברים, יש להבין מדוע בכל זאת לא השתמשו בקושיא זו. וכאן יורדים התוס' לבאר, כי עם היות וניתן היה להקשות על כך, הרי מאחר ואנו עוסקים בסיפא, במטלטלין, הרי זה כעת המיקוד שלנו, ועל כך נסוב כל הדיון. כלומר, איננו דוחים את עצם ההצעה, ואכן אנו נשארים עם "הווה מצי למיפרך". אלא שמאחר וקיימת אפשרות זאת, יש להבין מדוע הגמרא לא השתמשה בה. ועל כך אומרים "אלא מגופא פריך".

ויש לומר דאין הכי נמי, יש מקום לגוף השאלה. אלא כולה שמעתין בהכי רהטא. דכל דקאי ברישא - מקשי ואזיל ארישא, וכי קאי אסיפא - מקשי ואזיל אסיפא. והכא - כיון דאכתי אשכח פירכא בסיפא, לא פריך ארישא.]

לקרקע שלו, ולבין השטר השני, הרי זה מכריח אותנו לסלול מהלך חדש.

רבינו תם מעמיד כיצד הוא יכול להשתמש בשטר בו מודה שיש לו קרקע, בניגוד למציאות

אמנם, אדם יכול לחייב את עצמו, גם כאשר המציאות אינה נכונה, ודבר זה בנוי על היסוד של הודאת בעל דין, כמאה עדים דמי. והקניית החוב על ידי הודאתו - יש כאן קניין אודיתא, ולא המציאות של האמת היא הפועלת את העניין, כי אם עצם אמירתו, שפעלה עליו חיוב. ונמצא כי פרט לקניין אודיתא, הרי רשאי הוא להודות שיש לו קרקע, אף שהוא משקר, כי מאחר ועל ידי הקרקע הוא מקנה לאחר, הרי זה לרעתו.

ההוכחה מאיסור גיורא שהעביר הפקדון לבנו רב מרי בקניין אודיתא, אף שהיה שם שקר

ומוכיחים התוס' שמה שמשקר אינו מקלקל את קניין האודיתא, מהסיפור הידוע על איסור גיורא. שהיה אדם שהתגייר וישמו היה איסור. מצד אחד הוא הפקיד לרבא י"ב אלף זוזים. ומאחר ולא היו לו יורשים, לא היתה לו דרך להעביר את החוב אליהם. אמנם, היה לו בן מבתו של האמורא שמואל אשר נשבתה לגויים, והרתה לו את בנם רב מרי. אלא שמאחר ולידתו היתה לאחר שאביו התגייר, הרי בנו לא מתייחס אליו כלל, בהיות אמו ישראלית. גם במתנה של שכיב מרע לא יוכל להעביר לו את הכסף, שהיא מדין ירושה. ורבא קיוה, כי הכסף יישאר אצלו, ועברו על כל הקניינים, ושללו זאת אחת לאחת. עד שהגיעו לאודיתא, שהוא פשוט הודה כי הכסף שייך לרב מרי. ועם היות שמדובר בשקר - הרי מכך שאיסור חייב את עצמו - נפעל הקניין.

קניין האודיתא מועיל בימינו, ואין חוששים כלל, לברר האם היתה לו אי פעם קרקע

אמנם מקשים התוס', כי עיקר הקניין לא היה כאן האודיתא, אלא קניין האגב, ומאחר וידוע שלא היתה לו קרקע מעולם, ואולי עלינו כן לחוש לכך, ומתרצים, כי אין אנו חוששים שגם בעבר שיקר על כך לפסול אותו. ומאחר וכיום יש רגילות לכך, הרי מי שמכר מטלטלין לחבירו, אינו מעיד לו עליהם, אפילו אם יש עדים שמעולם לא היתה לו קרקע.

עצם החיוב בהודאה, הינו אמיתי, אף שנשען על עובדה שאינה נכונה, עד שהדבר הפך להיות שהכל מקבלים זאת

[מאחר והנהגה כותבים בהרשאות ונתתי לו ארבע אמות בחצרי, כסיוע למכירת אגב, הרי עם היות והתוס' מונים ריבוי קשיים על כך, שיתכן שלא רק שאין לו כעת קרקע, אלא שמעולם לא היתה לו, הרי נשענים על "ונראה לר"ת דהיינו טעמא", שזה מצד הודאה, ומוכיחים, שעצם זה שהוא מחייב את עצמו הוא הקובע, אף שהדרך שמתבעת אינה אמת. "ולא חיישינן למיחזי כשיקרא". ומחדשים שהמציאות שעושים זאת יצרה מציאות חדשה של גדר הלכתי של "אם כן מילתא דשכיחא היא".]

א"כ מילתא דשכיחא היא,

וא"כ מכר לו פרה וטלית - אין מעיד לו עליה,

אף על גב דאיכא עדים,

דלא היה ליה ארעא מעולם.

אכן יכולה להיות מציאות בה אין קרקע לאדם, והיאך בשטרי ההקנאה קיימת רגילות לכתוב שהקנה בקניין אגב, על ד' אמות שיש לו

הגמרא מבארת כי במקרה שלנו מאחר ואין לו קרקע, ויתירה מזו, אלא היתה לו קרקע מעולם, הרי לא ניתן יהיה להקנות מטלטלים אגב קרקע. וכיצד בכלל ניתן לקבל עדות של מוכר, הבא להעמיד מטלטלין אצל הקונה. אלא שהתוס' ידונו האם יכולה להיות כזו מציאות, שלא יהיה לאדם קרקע, וכיצד נוהגים איתו.

יש מקום להקשות על המנהג, מאחר ויתכן שאין לו קרקע

התוס' בתירוצם עונים על שאלה סמויה שנשאלת. שהרי בהרשאות קיימת לשון אחידה, ונתתי לו ארבע אמות קרקע בחצירי. כי שטר הרשאה זה, בא ליפות את המתנה, ובעצם אומר שהקנה את המתנה הזאת אגב אותה קרקע שציינ שיש לו. (ואגב בכתובות דנים על כך התוס', כיצד החתן משעבד את עצמו). ומאחר וזו לשון כללית, הרי המשמעות שלה הינה שלא קיימת מציאות אין לאדם קרקע.

והתשובה הינה, שאכן אין כזאת מציאות שלא יהיה לאדם קרקע של לפחות ארבע אמות. ומעניינים דברי החת"ם סופר, שמאחר ואינו יכול להוציא חלק זה בדיינים. אלא שהוא נותן תשובה קצת "רוחנית". שמאחר והיום בקולו תשמעו, הרי הוא יכול להוציאו בבית דין של מעלה, ולכן הקניין כבר כעת חל. וגם מה שהביאו כי לכל אדם יש קרקע בכך שהוא נקבר בארץ הקודש, הרי כעת אין לו קרקע. וכעת מסקנת הביניים של התוס', שאכן יכולה להיות מציאות שאין לו קרקע.

ומביאים ראייה לדבריהם מהמשנה בקידושין שמעצם זה שבקידושי אישה הוא נותן תנאי של על מנת, סימן שרק אם יש לו הרי היא מקודשת, וממילא קיים מקום למציאות בה אין לו. ושם המשנה הינה: "על מנת שיש לי בית כור עפר - הרי זו מקודשת, ויש לו". ובפרט שכאן מדובר על קרקע ממשית, ולכן לא ניתן להסתמך על כך שיש לו זכות בארץ ישראל, או שיש לו זכות לקברו, אלא רק קרקע שיכול הוא להשתמש בה כעת. ובפרט שהדוגמא מהמשנה היא על שטח הגדול הרבה מעבר לד' אמות, מה שמוכיח, שקיימת בהחלט מציאות אין לו קרקע, ואדרבא, החידוש אינו שאין לו, כי אם אדרבא, לרובם אין קרקע. ואפילו אם היינו מעמידים את המשנה בקידושין בגר - הרי זה דוחק שאינו סביר, ואדרבא, אם זו היתה המציאות, על הגמרא היה להעמיד זאת מפורשות.

מחזקים התוס' את השאלה, שאם קיים לו רק את אותו ד' אמות, הרי זה חד פעמי לשימוש ההקנאה. ומאחר ולא מצינו כי תהיה מגבלה, בין השטר הראשון, שכבר השתמש

[דף מה עמוד א]

ושמא בשביל כן אין למוסלו לעדות, כיון דהשתא - לא מרויח מידי.

הגמרא לעיל הביא את דברי שמואל כי מוכר שדה שאינו באחריות, אין יכול להעיד לטובת הקונה

הגמרא לעיל (מד, א) הביאה את דברי שמואל: דאמר רבין בר שמואל משמיה דשמואל: המוכר שדה לחבירו שלא באחריות [אם יטרפנה מערער, לא יפצה אותו המוכר], אין מעיד לו - המוכר ללוקח - עליה כנגד מערער הטוען "שלי היא", מפני שהמוכר נוגע הוא בעדות, שהרי מעמידה המוכר בפני בעל חובו שישגבה את הקרקע לפרעון חובו של המוכר, ואם יזכה בה יהודה, לא יגבה בעל חובו מקרקע זו.

משהגמרא שואלת היכי דמי - זו התקפה חזקה, על גדר ממה נפשך, שביך כך ובין כך אינך יכול לומר זאת

לאחר מהלך שלם חוזרת הגמרא לדון בגוף עניין זה ומבצעת חקירת היכי דמי. רבים טועים וחושבים כי היכי דמי? הינה שאלת בירור פשוטה, ומתרגמים זאת כלומר, אנא הסבר לי כיצד מדובר כאן. אולם, נראה לי, כי פעמים רבות היכי דמי הינה התקפה חזקה, שהיא מתייחסת לשני מצבים משלימים (כביכול ענף ראשון של הצעה, והיא תדחה זאת, וגם הענף השני של ההצעה - הרי אף הוא דחוי). הרי אם ניקח בדוגמא שלנו או שיש למוכר קרקע אחרת, או שאין לו, ולא יכול להיות מצב אחר. ונמצא מאחר ועל כל צד שתאמר היא מקשה, שאינך יכול לומר כך, הרי עם היות ופירקנו זאת לשני מקרים, הרי מאחר ולא יכול להיות מקרה אחר, כי מדובר בכך או לא, ודחינו את שניהם - יש לנו בעיה. (ואגב, הדרך לענות על כך, היא תמיד שימוש במילת המפתח "לעולם". בו אנו אכן מקבלים צד אחד, ומטפלים בדחייה, ומסלקים אותה או שמבארים כיוון חדש).

גוף חקירת הגמרא - להקשות על הכלל של שמואל

הגמרא חקרה במה מדובר על דברי שמואל. והחקירה, היא לא סתם שאלת ניתוח, אלא להראות שממבט ראשון, הרי זה אינו מובן כלל. וכי באמת מדוע שהמוכר הקרקע, אף שלא מכר באחריות לא יוכל להעיד. האפשרות הראשונה, שלאותו מוכר יש קרקע נוספת. ואם כן, דוחה הגמרא ושואלת, מה הבעיה להעיד, הוא הרי אף אם יעיד על הקרקע הראשונה עדיין הבעל חוב יוכל לחזור על קרקע זו השנייה, ואם כן לא תהיה בעיה להעיד. והאפשרות השנייה, שאפילו אין לו קרקע אחרת. הרי מה זה משנה לו, אצל מי תהיה הקרקע, ומאחר ולא ישלם, הרי אין כל נגיעה בעדות. כי המשמעות של נגיעה, שאני אומר דברין, על מנת לשנות את המציאות שתהיה לטובתי.

קושיית התוס', במצב בו המוכר יתעשר - הרי יהיה עדיף לו שלא יחזור אליו ויגבו ממנו

התוס' כאן דנים על הדחייה של הענף השני. ומציגים אדרבא, קושייה חזקה, שמה שדחית ואמרת כי אין לו כל תועלת במה שכעת מעיד לטובת מי שמכר לו, הנה אביא לך דוגמא, שיש לו כן תועלת עתידית. ומאחר ויש לו תועלת, הרי הוא אומר שקר, רק כדי להרוויח מכך. מה שנקרא בשפה הלמדנית, שהוא כן נוגע בעדותו. ונבאר את הנגיעה לכאורה.

אי דאית ליה ארעא אחריתי עליה הדר -

הוה מצי לשנויי,

כגון שעשאה אפותיקי,

דאז לא הדר ארעא אחריתי דאית ליה,

ואם תפול ביד המערער - יפרע לו אחרת,

ומש"ה אינו מעיד עליה,

דנוגע בעדות הוא.

מדוע נאסר על המוכר קרקע שלא באחריות להעיד עליה, אף שיש לו קרקע אחרת

הגמרא דנה בגוף דברי שמואל. אמר רבין בר שמואל משמיה דשמואל: המוכר שדה לחבירו שלא באחריות - אין מעיד לו עליה, מפני שמעמידה בפני בעל חובו. אלא מקשה הגמרא היכי דמי? כיצד מדובר כאן, ומציעים אפשרות ראשונה ודוחים. "אי דאית ליה ארעא אחריתי, עליה דידיה הדר!" כלומר, מה הבעיה להעיד, והרי בשעה שלמוכר קיימת קרקע נוספת, הרי עם היות ולא נתן אחריות, עדיין הקונה יוכל לחזור אל קרקע זו, ואם כן אין לו בעיה כן להעיד עליה.

אם היתה הקרקע הממורה אפותיקי - לא היה בעל החוב יכול לחזור על קרקע אחרת

התוס' דנים על הצד הראשון הזה, ומציעים אפשרות אחרת. הקרקע שניתנה לקונה היתה אפותיקי. משמעות הדבר, שרק מכאן ראשי בעל החוב לגבות. ולכן מאחר ובא מערער על קרקע זו, ואם יטרוף מהקרקע מהקונה, לא יהיה לבעל החוב מהיכן לפרוע את חובו. ולכן יאלץ המוכר לתת לו קרקע אחרת. וזו הסיבה שהוא נוגע בעדותו, מאחר והוא נוגע בדבר. כי לא ניתן להשוות את הקרקע הזאת עם קרקע נוספת בת חורין שיש לו. ואולי מה שהגמרא לא בחרה לתרץ כן, כי לאפותיקי יש קול גדול, ואז לה היה הקונה מוכן לקנות.

מצב אחד הוא להיכן פונה בעל החוב, ומצב שני, מהיכן ישלם המוכר על הקרקע שנפלה ביד המערער

[בעצם התוס' מדברים על שני מצבים נפרדים. המצב הראשון, שהקרקע האחרת עם היותה בת חורין, לא ניתן לגבות ממנה, מאחר והקרקע שנמכרה הינה אפותיקי מפורש. בכך מסלקים את הקושי שיוכל לקחת מקרקע אחרת, כי כאן אינו יכול. ולכן לשיטתם כן יכלה הגמרא לתרץ אחרת.

המצב השני, אכן הקרקע הממורה, עם היותה אפותיקי, נמצא גזולה ולקחה המערער, מה שנקרא "תפול ביד המערער", שזה יוצר בעיה למוכר, ולכן הוא נקרא נוגע בעדותו, כי בכך שהוא מונע שתיפול ליד המערער, הרי הוא שומר על רכוש אחר שיש לו.]

מאי נפקא מינה -

תימה,

דנ"מ שיפטר אם יתעשר,

אומרים, שרק נדרש לנסות לילך עימו בדין עכו"ם, ומיעוטן סוברים, שאם לא יצליח להוציא - יהיה מחוייב אף לשלם. אמנם אם אין לנו את המקרה שאנו רואים כי יש צד הגיון במעשה הגוי, הרי הוא פטור לחלוטין, כי עכו"ם הוא סתם גזלן, ומזלו הרע של הלוקח גרם לו להיתקל בגזלן זה.

מקשים, מיצד ידרוש פיצוי, מבלי שמביא הוכחה

מקשים התוס', שאלת תימהון. הרי ידוע לנו, כי המוציא מחבירו עליו להביא ראיה. כלומר, שהתוס' מעמידים שהלשון מפצי אינו דיבור אלא פיצוי כספי. ולכן מאחר והישראל מחוייב ליתן לו פיצוי כספי. ולכן הוא רשאי להתגונן תחילה. כי ללא ראיה - היאך ישלם לו? ואדרבא, שיביא הלוקח ראיה של שטר טירפא מבית הדין, שאכן העכו"ם לקח את שלו, ואין זה סתם גזילה. ולאחר שתהיה ראיה - ישלם לו.

יש כאן התייחסות מעניינת, על פסק בית הדין של העכו"ם

מחדשים התוס', שהדין היה בדיני עכו"ם, ושם הוא התחייב. ויש כאן חידוש, שאין הלוקח נוקק להביא ראיה מבית הדין של ישראל. כי אנו אומרים שני דברים. הן שסומכים אנו כי כאן בית הדין של גויים פסק נכון, ולכן נדש לפצותו, וזה בצירוף עם הראיה שלקח רק את החמור ולא את האוכף לדוגמא. או מצד שבאחריותו התחייב לפצותו, גם על מה שיפסיד בדיני עכו"ם. ויש כאן חידוש גדול, כי כל מה נאמר דינא דמלכותא דינא הוא דווקא לגבי מסים ומכסים, אבל כאן מדובר על בירור דברים, שהם סומכים על עד בודד, ושאר ראיות שאינן בדיני ישראל. ועוד שעם היות והם דנים רק להעביר את החמור, חידושו רבא או רב פפא, שיצטרך לפצותו.

לפי הבנת התוס', הבנת הסוגיה התהפכה

[התוס' ערכו מהפך בכל ההסתכלות. כי קושייתם החזקה - "תימה", היא מתוך חשיבה, שכך הוא בדיני ישראל. שעל מנת להוציא ממנו ממון, נדרשת ראיה ברורה. אלא כאן נוצר היפוך, שמדובר שדן עמו בדיני עכו"ם, ולכן נדרש לפצותו, על ההפסד שנגרם לו. כי הרי גם הגמרא העמידה שמדובר, שרגליים לדבר, כי הגוי האנס צודק. ומאחר ואינו יכול להביא לו הלוקח ראיה, הרי כאן יהיה מחוייב המוכר ליתן לו פיצוי.]

אבל מסר לו שלא בעדים מתוך שיכול לומר כו' -

אין לפרש,

מתוך שהיה יכול לומר 'אין בידי כלל',

דהא בראה מיירי,

כדמוכח אתקפתא דאביי ד'ראה עבדו'.

אלא ה"פ,

מתוך שיכול לומר,

'לא היו דברים מעולם,

שבא לידו בתורת אומנות אלא בתורת מכר',

כעת ממילא לבעל החוב אין ממי לגבות, שהרי למוכר אין נכסים. אבל ניקח דוגמא שבו אותו מוכר יתעשר, וירכוש נכסים. ואז, אם השדה תהיה אצל הקונה, בעל חובו ילך לשם, ולא יחזור אליו. כלומר, הצלחנו למצוא מקרה, שכן יהיה שווה לו להעיד לטובת הקונה, ונגד בעל חובו.

לא רק שכעת המציאות שאין לו טובת הנאה, כי אם שגם ב"כוח" אין כאן כל סבא שעתיד הוא להתעשר

[דוחים התוס', ואמילו שזו דחייה של שמא - הרי אנו מסתכלים על המציאות העכשווית, שכעת ממש אינו מרוויח דבר. ולכן אין לפוסלו. נראה לי להדגיש כי גם בציוור של מכירת פירות שעתידים לצמוח מהדקל, הרי כעת "בפועל" הם אינם נמצאים, אולם ב"כוח" הם כן מצויים, ולכן לשיטת רבי מאיר, שכבר רואה בחריפותו את המציאות העתידית מתרחשת כעת - הרי מבחינתו יש לו מה למכור עכשיו, עם היות וב"פועל" אין כאן כלל פירות. אבל להיות עשיר - זה על רמת המישאלה, שכלל אינה קשורה עם המציאות. ועם היות, ואז כן תהיה לו, הרי זה על גבול החלום.]

דינא הוא דמפצי ליה -

תימה לרשב"א,

דלימא ליה:

'אייתי ראייה דבדין טרפה - ואשלם לך',

דאפילו לגבי ישראל - מצי למימר הכי,

כל שכן לגבי עכו"ם.

ויש לומר,

דמיירי כגון שבדיני עכו"ם דן עמו,

ובדיניהם - הויא דעכו"ם,

הלכן חייב לפצותו.

שיטת הרשב"ם, שיש לישראל המוכר, להציל את הלוקח מידי האנס הגוי, שלקח את החמור שמכרו

הגמרא מביאה את הכרות רבא, ויש האומרים שהיה זה רב פפא, לכל העולים מבבל לארץ ישראל, או היורדים מארץ ישראל לבבל. בן ישראל שמכר חמור לישראל חבירו ובא גוי ואנס לו את החמור, חייב המוכר להציל את הלוקח מאנס זה, ולהעמידו לדין. לשיטת הרשב"ם, הגוי טוען, כי החמור נגנב ממני, או מי שמכרו לך גזל אותו ממני. ועצם זה שאנסתי ממך רק את החמור ולא לקחתי את האוכף, כי הוא באמת אינו שלי. וכך הרשב"ם מתאר את המציאות. והדין של הגמרא כאן הוא שהישראל נדרש להביא עדים ולדון עם הגוי, אולי יצליח להוציא ממנו בדין. כלומר החיוב הוא להיות כביכול עורך דין עבורו, כולל הבאת העדים. והטעם שהמוכר עצמו מחוייב להגיע לבית הדין של הגויים, הוא מכיוון שהמוכר מגיע ולהוכיח כי החמור הוא שלו.

מה שאין כן אם היה אונס אותו ישראל, לא היה למוכר צורך להגיע לבית הדין, כי בית דין של ישראל היו טוענים עבורו. ולכן אם היה זה ישראל שאנס ממנו, הלוקח בעצמו יכול לילך ולתבוע את הישראל. ונחלקו אחרונים, שרובם

אי נמי,

אתה מכרתו לאחר,

ואחר מכרו לי,

כדפירש הקונטרס.

ואם תאמר,

מאי איריא אומן,

דאין לו חזקה היכא דמסר לו בעדים,

אפילו אחר נמי,

כיון שיש עדים שבא לידו בתורת פקדון,

ואפילו לא ראה,

למאי דמסיק שצריך להחזיר לו בעדים.

ולקמן פריך לה,

אבל מכל מקום קשה,

דמאי סלקא דעתיה דרבה.

וי"ל,

כגון שמסר לו בעדים סתם,

ולא פירש בפניהם,

אם בתורת מכר אם בתורת פקדון,

ולהכי - דוקא אומן אין לו חזקה,

דמסתמא לתקנו מסר לו,

כיון דלא פירש,

אבל אחר,

מדלא פירש שהוא פקדון,

מסתמא מכר או מתנה הוא.

ורב נחמן בר יצחק דפריך בסוף הסוגיא,

'אומן - הוא דאין לו חזקה,

הא אחר - יש לו חזקה',

לא מסתבר ליה לרב נחמן,

לאוקומה בראיה בלא ידיעה,

דלא שכיח כדפריך [לקמן],

'אי דאיכא עדים ליחזו עדים מאי קאמרי',

דלא שכיח שימסור בפניהם ולא ידעי הקציצה,

והכא נמי רב נחמן בר יצחק לא פריך,

אלא מכח סברא זו,

והכי פריך,

אי דאיכא עדים,

אחר אמאי יש לו חזקה,

הא ע"כ ידעי עדים דבתורת פקדון אתא לידיה,

דלא מסתבר לאוקומה כגון דלא ידעי,

דלא שכיח כלל.

הקשה בקונטרס,

אמאי יש חזקה לאומן,

מאי שנא מדברים העשוין להשאל ולהשכיר,

ותירץ,

דדברים העשוין להשאל ולהשכיר,

שייך גבי כל אדם,

אבל הכא מצי למימר אומן,

'אינך רגיל אצלי לתקן'.

ור"י אומר,

דאפילו רגיל לתקן אצלו - יש לחלק,

דדברים העשוין להשאל ולהשכיר,

שייך בין לגבי אדם שמכיר שהוא נאמן,

בין מכיר שאינו נאמן,

דאין יכול כל שעה,

להעמיד עדים כשרוצה להשאל ולהשכיר,

שלא להשיא לעצמו שם רע בשכיניו,

אבל לאומן אם צריך הוא לתקן,

יכול ליתן לאומן המכיר שהוא נאמן,

או להביא עדים,

לכך יש לו חזקה שלא בעדים.

רבה בגמרא אומר שביכולתו של האומן לומר לא היו

דברים מעולם

במשנה למדנו כי אומן אין לו חזקה וכו'. דייקה הגמרא והעמידה, שעל בעל הבית שנתן לאומן היה ליתן דווקא בעדים, שאם לא כן, היה יכול לדחות אותו. "אמר רבה: לא שנינו אלא שמסר לו בעדים, אבל מסר לו שלא בעדים, מתוך שיכול לומר לו לא היו דברים מעולם, כי אמר ליה נמי לקוחה היא בידי - מהימן."

היכולת להסכים שזו היתה טלית שלו מחד, ומאידך, לשלול לחלוטין קשר של אומן שימתקן עבורו את הטלית

מדדייקים התוס', שהגמרא מעמידה כי הדיון הוא דווקא בראיה. ומשום כך לא ניתן לומר את הטענה, שאין בידי כלל. אבל אפילו שרואים אצלו את הטלית לדוגמא, עדיין ביכולתו לדחות אותו, עם אותה טענה שרבה מזכיר שלא היו דברים מעולם. אלא שצריך לדייק מה לא היה. כי הרי אפילו שהיתה לו הוכחה שהטלית הזו היתה שלו, מאחר וחסרה ההוכחה של המסירה בגדר בקשה לתיקון, יכול האומן לצייר שאכן זה היה שלך, ואפילו מסרת לי. אלא או שאותה מסירה שהיתה כאן - היא בכלל מכירה ישירה שלך אליי, או שאפילו היה כאן מכירה שלך למישהו, ואותו אחד מכר לי. ועוד ניתן לטעון שבכלל אינך רגיל לתקן את בגדיך אצלי.

גם לגבי אדם אחר שאינו אומן, נדרש שהעדים שרואים,

לא רק יכירו שהיתה כאן מסירה, אלא ידעו מה תוכן

המסירה

כפי שביארנו, החידוש הוא לא רק בכך שאין לו עדים על עצם המסירה, אלא אפילו שהיתה מסירה ואפילו שהיא בעדים, הרי עדיין ניתן להעניק משמעות שונה לאותה המסירה. אלא שכאן יש הבדל למי נמסר. ומאחר וראו העדים את המסירה - הרי יש להניח, מסתמא, כי מסרת המסירה היא תיקון. ואילו באדם אחר, אולי הוא התכוון ליתנו בפיקדון, אבל עדיין ניתן לפרש זאת, שהתבצעה העברה אלא בתור

מכר או מתנה. ומתוך סברה זו, מה שהובאה קושיא בשם רב נחמן בר יצחק, גם כאן מדובר שיש עדים אפילו על המסירה. כי לא שכיח להעמיד שמדבור ללא זאת. ואם היתה מכירה, חלק ממנה שהם רואים הוא גם הקציצה, או שאם היה זה פיקדון הרי לשון התוס' הוא "הא על כורחך ידעי עדים, דבתורת פיקדון אתא לידיה".

יש להבין את ההבדל בנתינת דברים אף שעשויים להשאיל ולהשכיר, בין שנותנו לאומן, ובין לשאר בני אדם
הקונטרס הקשה, שלכאורה מדוע רק אצל אומן קיימת חזקה, הרי גם אצל שאר בני אדם קיימים דברים שיש רגילות להשכיר או להשאיל. וביאר, כי לכאורה יכול האומן להתגונן, שאינך רגיל אצלי לתקן. ומחדשים על כך התוס' בשם ר"י, שאפילו נצייר שכן רגיל לתקן אצלו, עדיין יש הבדל בין דברים העשויים להשאיל ולהשכיר, בין האומן לשאר אנשים. כי אם יעמיד עדים בכל פעם שהוא משאיל או משכיר, ילגלו עליו שאינו בן אדם. ובלשון התוס' שאינו יכול כל שעה להעמיד עדים, כשרוצה להשאיל ולהשכיר, שלא להשיא על עצמו שם רע בשכניו. ואם כן, כאשר הוא נדרש לתיקון אצל אומן, קיימות בפניו שתי אפשרויות. או ליתנו לאומן ידיד, שהוא מכיר שנאמן, או פשוט להביא עדים. ומאחר וזו הנהגת בני האדם, לכן יש לאומן חזקה שלא בעדים.

מילת המפתח "בתורת" היא המעניקה פירוש למעשה הנתינה, שיכול להיות שונה לחלוטין, גם מול אנשים שונים, ובמצבים שונים

[מעניין לראות מהי מילת המפתח בתוספות. ולדעתי זה "בתורת". ביחס לאומן אנו שוללים שבא לידו בתורת אומנות, כי אם בתורת מכר. וביחס לאחר יש להבין "אם בתורת מכר, אם בתורת פקדון". ויש כאן גם סברא בעניין. שאפילו לא פירש בפניהם "דמסתמא לתקנו מסר לו" באומן, ובאחר גם כאן יש מסתמא, אלא דווקא שזה מכר או פקדון. ועד כדי כך שנדיר להביא עדים שלא ידעו את המטרה שזה ממש לא שכיח "היא על כורחך ידעי עדים דבתורת פקדון אתא לידיה".

ביטוי זה של בתורת מצוי הרבה מעל מאה פעמים בתוספות, והוא בעצם נותן את הציור והפירוש למעשה. וכמו שאשה שמקבלת כסף, הרי מאחר והיתה שואלת שלא בתורת קידושין, הרי בשעה שמבקשת, אנו תולים שאלו אינן מעות קידושין.]

אי הכי אפילו בעדים נמי מתוך שיכול לומר החזרתיו לך כו' -

פירוש,

בשלמא לדידי,

דלא מפליגנא - בין יש עדים לאין עדים,

אלא בראה הוא דמפליגנא,

היכא דראה,

אפילו היכא דליכא עדים - לא מהימן,

כדאמר אביי בסמוך,

והיכא דלא ראה,

אף על גב דאיכא עדים,

מהימן במיגו דמצי אמר 'החזרתיו לך';

אלא לדידך היכא דאיכא

[דף מה עמוד ב]

עדים,

אפילו לא ראה - דלא מהימן,

אמאי אינו נאמן,

במיגו דאי בעי אמר החזרתיו לך.

ומיהו קשה,

דלשון 'אי הכי אפילו בעדים נמי',

לא משמע הכי,

אלא משמע,

אי הכי דשלא בעדים - נאמן במיגו,

בעדים נמי הוה לך למימר מיגו,

בשלמא לדידי,

דלית לי מיגו שלא בעדים,

בעדים - נמי לית לי מיגו, אלא לדידך קשה.

ור"ת דחק לפרש,

ואין נראה כלל לר"י.

מהלך הגמרא בביאור מחלוקת האמוראים על כך שאומן אכן אין לו חזקה, ומתי האומן בכל זאת נאמן

המשנה למדה כי לאומן אין חזקה. שהרי האומנים מקבלים כלים, על מנת לתקנם. ונמצא כי מלכתחילה אין כאן את הגדר של מה שתחת ידו של אדם מעיד שהדבר שייך לו. אלא הגמרא בשם רבה צמצמה את דברי המשנה, שכל מה שאין לו חזקה, שהדברים נמסרו לו בעדים. שזה ממש כנגד טענתו שהדבר הינו תחת ידו.

מציג רבה את האפשרות השניה, שהחפץ הגיע אליו בלא עדים. ואז הוא יוכל לטעון הנני לא מכיר אותך, ומעולם לא מסרת לי, בבחינת לא היו דברים מעולם. ועצם יכולתו לטעון כן, הרי זה בבחינת מיגו. ולכן יוכל לומר, שיש לי נאמנות לטעון, שאפילו שזה נכון שנתת לי, הרי אני יכול לומר שקניתי את זה ממך, שברי יש לי את כוח המיגו לטעון, שאיני מכירך כלל.

עונה לו תלמידו אביי, וכי מה טעם תרצה לצמצם ולהעמיד זאת רק כשיש עדי מסירה. והרי אף אם לא היו עדים, יש לו מיגו אחר, שיכול לטעון החזרתיו לך, ועדיין יישאר האומן עם הנאמנות גם על טענה שלקוחה היא בידי.

התוספות יוצקים הבנה מחודשת בכל שיטת אביי למענהו לרבה

חוזרים התוספות ומבארים את מהלך הגמרא באופן אחר. אביי לא סתם בא לומר, כי בכל המקרים אין לו חזקה או יש לו חזקה. אלא ברור לנו כי המשנה הרי אומרת שלאומן אין חזקה. ורבה בא והעמיד את המשנה, שיש לחלק שכל מה שאין לאומן חזקה הוא רק כשנמסר החפץ על ידי עדים.

ונמצא כי הוא מחלק בין יש לו עדים ולבין שלא היו עדים בעת קבלת החפץ על ידי האומן.

ובא אב"י ומחדש, כי לשיטתי יש הסתכלות אחרת. לא שסתם באתי להוסיף גם מקרה שלא היו עדים, ולשלול לחלוטין את דברי רבה, אלא מה שאני בודק הוא בגדר "ראה", האם הוא מזהה את החפץ שלו אצל האומן. ואז המיגו של לא היו דברים מעולם - כבר אינו קיים. ואפילו לא היו עדי מסירה, אב"י בעצם מפיל את המיגו. כי האומן יכול לקבל את החפץ רק לצורך תיקון. אמנם הוא יוכל להודות שאכן כדברך קיבלתי אותו לשלם תיקון, אולם לאחר מכן קניתי את זה ממך.

אבל לשיטתך, אפילו היו עדי מסירה, מדוע הינך אומר שאינו נאמן, והרי כאן האומן יכול להשתמש בטענה אחרת. וודאי שקיבלתי ממך לתיקון, ואפילו יש עדים על כך. רק שפשוט החזרתי זאת לך.

כל סברא חייבת להתלבש בלשון, ואם לא כן, זה ממש מגרע את הסברא, עם כל הברק שבה

[אחד היסודות המשמעותיים שלומדים בתוספות הוא החיבור בין לשון הדברים ולבין יציקת המשמעות. כך שעם היות וסברת הדברים במהלך שביארו הוא ממש מרתקת, הרי כאשר הלשון של הביטוי "אי הכי" יש לו משמעות שונה. "דלשון .. לא משמע הכי, אלא משמע". שהרי אב"י כלל לא הזכיר את המושג של ראה. וכן אם נפרש, שאב"י סובר שנאמנותו במיגו הינה גם כאשר יש עדים, הרי מילת המפתח "אי הכי" לא מתאימה לכך, אלא זו סתם קושיה העומדת בפני עצמה].

יש לדחות שיטה האומרת, שמעצם היותו אומן - אין לו כלל מיגו

בחידושי הרמב"ן ובמלחמות ביאר שיטת הרי"ף, הסובר שלפי אב"י אין כלל מיגו באומן, וסיים שזו שיטת רבינו תם. אלא שר"י אינו מקבל זאת. שהרי בהמשך אנו רואים כי אב"י סובר כי בלא ראה אכן יש נאמנות לאומן, כלומר, כן יש מציאות בה תהיה לו מיגו.

המפקיד אצל חבירו בעדים צריך להחזיר לו בעדים -

וא"ת,

אכתי להימניה במיגו דאי בעי אמר נאנסו, כדאמרינן,

בסוף המוכר את הבית (לקמן דף ע. ושם),

גבי מפקיד אצל חבירו בשטר,

ואפילו מאן דפליג התם,

היינו משום דשטרך בידי מאי בעי.

ותירץ ר"ת,

דודאי הוה מצי אב"י למיפרך ליה,

'אי הכי בעדים -

נמי להימניה במיגו,
דאי בעי אמר נאנסו,
אלא דלא אסיק אדעתיה,
ואותביה מברייתא ואודי ליה,
דבראה איירי מתניתין,
ותו ליכא למפרך מידי מנאנסו.

וי"מ,

דהא דקאמר הכא,

דצריך להחזיר לו בעדים,

היינו - אם רוצה להיות פטור משבועה,

אבל בשבועה - נאמן במיגו דנאנסו,

ואפילו אין מחזיר לו בעדים.

והכי פירושא לעיל,

לא שנו דאומן - אין לו חזקה בלא שבועה,

אלא שמסר לו בעדים,

אבל מסר לו שלא בעדים - נאמן בלא שבועה,

במיגו דאי בעי אמר לא היו דברים מעולם.

ומיירי קודם שנתקנה שבועת היסת,

ולכך כי אמר,

'לא היו דברים מעולם' - אין צריך שבועה,

אי נמי לאחר שנתקנה,

וללישנא דבעי בשבועה דררא דממונא,

ולא חשיב הכא דררא דממונא,

דאמר 'לא בא לידי בתורת אומנות',

ואין מודה שנתחייב בו מעולם,

ולא חשיב דררא דממונא,

אלא 'מנה לי בידך וא"ל הן,

למחר א"ל תנהו לי, וא"ל נתתיו לך',

שמודה שנתחייב.

ועל פירוש זה קשה לר"ח,

דמאי פריך לקמן מראה עבדו ביד אומן,

'אי דאיכא עדים - למה לי ראה?

לייתי עדים ולישקול',

הא מהני ראה, דאפילו בשבועה - לא יהא נאמן,

דאין לו מיגו,

דבלא ראה - מהימן הוא בשבועה במיגו דנאנסו,

וברייתא משמע, ד'לא אמר כלום',

דאפילו בשבועה - אינו נאמן.

ונראה לו לתרץ,

דהכא - לא חשיב מיגו,

דטעמא דמ"ד דצריך להחזיר בעדים,

משום דכיון דלא הימניה בשבועה,

כדאמר בשבועות (דף מא: ושם),

דהויא כאילו א"ל בהדיא,

מאי בעי? א"ל: מהימן. אלא שמאחר ויש כאן סברא, שעצם נוכחות השטר הרי היא כמו עדים, לכך שלא החזיר לו את הפיקדון, והרי זה כמיגו כנגד עדים, ולכן המשיך רב עמרם ושאל. ועם היות ורב חסדא עונה לרב עמרם. כי טענת אונס, אינה אומרת שהוא אכן החזיר לו, רק שהוא פטור. אבל לעצם טענת המיגו, אנו רואים כי אלמלא הטענה של שטרך בידי מאי בעי - הרי זה מיגו שיכול להיאמר, והוא מיגו חזק. ונמצא כי גם כאן לכאורה, מקשים התוס', שנאמין לאומן, לפי מיגו זה, כי אומן אשר מקבל בעדים, אינו מעניק כנגד זה שטר.

תירוצו של ר"ת מורכב משלושה תירוצים שונים ומשלימים

עונה רבינו תם תירוץ מיוחד. שיש בו בעצם שלושה חלקים. מצד אחד, אכן השאלה במקומה, ואכן ניתן לומר מיגו דנאנסו. מצד שני, אביי לא העלה בדעתו לתרץ כן, ולמשל החת"ם סופר, ביאר, שהדברים מבוססים על יסוד הר"ן, שמאחר ונתן לו בעדים, ולא האמין לו, משמע שהוא גם רוצה לפרסם פרעונו בעדים, וכאילו אכן סהדי, שאינו פורעו בלא עדים, וכאן שום מיגו לא יועיל.

ומצד שלישי, הוא בכוונה העדיף להקשות מברייתא מפורשת. ראה בעל העבד - ואף יש לו עדים על ראייה זו - את עבדו ביד אומן המלמד אומנות, וטליתו ביד כובס, או שראה בעל טלית את טליתו ביד הכובס, אומר לו בעל העבד או הטלית לאומן: מה טיבו אצלך?! ואמר לו: "אתה מכרתו לי, אתה נתת לי במתנה", לא אמר כלום, כי האומן אין להם חזקה. ואם אמר לו "בפני אמרת לו למוכרו, וליתנו לו במתנה", דבריו קיימין. ומאחר ובחר להשתמש בברייתא זאת, ששם מדובר שהעדים ראו את הפיקדון אצל האומן סמוך לזמן של תביעת בעת הבית, ממילא לא יוכל לטעון עכשיו נאנסו, כלומר, שהפיקדון אינו קיים.

ראוי להבין ולצייר לעצמך את המהלך הכולל של התוס', מאחר ויש בו ג' שיטות ומספר שלבים

[כבר ראינו, כי כאשר יש את המפה של מה הולך בתוס', הרי לאחר מכן קל להבין גם כל שלב בפני עצמו. בשלב הראשון התוס' הקשו שיש לאומן מיגו אחר של נאנסו. ומתוך כך בשלב השני "ותירץ רבינו תם". המיגו אמנם טוב, רק מאחר והעמיד אביי שראה, הרי המציאות מוכיחה שלא נאנסו. בשלב השלישי הובאה שיטה שניה של יש מפרשים. שהוסיפו גורם חדש לכל הסוגיה - שבועה. והמיגו של נאנסו טוב רק בצירוף שבועה. בשלב הרביעי הביאו שיטה שלישית של רבינו חננאל, שכוללת את הקושי בדבר היש מפרשים, והמהלך של רבינו חננאל מצד עצמו. בשלב החמישי דוחים התוספות שיטה זו ונשארים עם השיטה הראשונה ש"לכך נראה כפירוש רבינו תם."]

שיטת היש מפרשים, שאפילו שיש לו מיגו של נאנסו - עדיין יהיה מחוייב בשבועה

היש מפרשים, מבארים את דברי רבה, שמה שאמר לא שנו אלא שמסר לו בעדים, שמאחר והאומן קיבל בעדים, הרי זה יכריח אותו אם יחזור לו בלא החפץ, אלא עם סיפורים

'אל תחזיר לי אלא בעדים', הלכך - לא מהימן במיגו,
דאיהו דאפסיד אנפשיה,
אבל התם בפרק המוכר,
סבר דאין צריך להחזיר לו בעדים,
ולא חשיב כאילו אמר,
'אל תחזירני אלא בעדים',
ולכך נאמן במיגו.

אבל אין נראה,
דאפילו מאן דאית ליה צריך להחזיר לו בעדים,
כי איכא מיגו מהימן,
דאי לאו הכי,
תקשי מאי פריך ליה אביי,
מההיא דראה עבדו ביד אומן,
דסבר דאין צריך להחזיר לו בעדים,
הא איכא תנא בשבועות,
דאית ליה המלוה את חברו בעדים,
צריך להחזיר לו בעדים,
ויסבור רבה כוותיה,
אלא משום דאפילו ההוא תנא דשבועות,
מודה בפקדון דאיכא מיגו דנאנסו,
דאין צריך להחזיר לו בעדים,
לכך נראה כפירוש רבינו תם.

קיים כלל שהמפקיד אצל חברו בעדים - מחוייב הוא להשיבו בעדים - ולכן אומן שהפקידו אצלו לתקן בעדים - לא יוכל לטעון לקוחה היא בידי

האומן שנמסר לו לתקן בעדים, אינו יכול לטעון לקוחה היא בידי, מיגו שהיה טוען החזרתי לך. כי מאחר ומחוייב הוא להחזירו בעדים, מאחר והמפקיד אצל חברו בעדים - צריך להחזיר לו בעדים. ומאחר ולאומן אין עדים על כך שהחזיר, אינו נאמן לומר לקוחה היא בידי, ולא תועיל כאן הטענה, מאחר והמיגו שלו נשמט. יתירה מזו, כל הכלל של המפקיד חברו בעדים צריך להחזיר לו בעדים, הוא ממש שבביל לסתום פירצה זו.

מקשים התוס', שהיה יכול לטעון מיגו אחר, בהיותו שומר שכו, הפטור מאונס - ואם כן שיטעון נאנסו

מעלים התוס' שאלה מתבקשת, ולכאורה, קיים לו מיגו נוסף, שיכול לומר, כי הם נאנסו. כלומר, ברור שאם היו - הייתי משיב לך ועוד אפילו בעדים, אלא מה לעשות, הדבר נלקח ממני באונס, ואז בציוור כזה, אף שהנני שוכר שכר - איני מסוגל להשיבך. ומאחר וזו טענה היכולה להיאמר, הרי יש כן מיגו לאומן. ואין זו בגדר סברא סתם, כי אם שיש לזה תימוכין מהגמרא.

התוס' מפנים אותנו לסוגיה בהמשך המסכת. "בעא מיניה רב עמרם מרב חסדא: המפקיד אצל חברו בשטר, ואמר לו החזרתים לך, מהו? מי אמרינן: מיגו דאי בעי אמר נאנסו - מהימן, השתא נמי מהימן, או דלמא אמר ליה: שטרך בידי

שבועה. ואביי אכן היה יכול להקדשות כן, אלא בחר בברייתא של ראה. כי כאשר יש עדים הן על המסירה והן כעת - כבר אין לאומן מיגו.

נתנה לו בזמנו נשבע ונוטל -

וא"ת,
והא אמר בפרק המקבל (ב"מ דף קיב: ושם),
אומן אומר - שתיים קצצת לי,
והלה אומר - לא קצצתי לך אלא אחת,
המוציא מחבירו עליו הראיה,
דקציצה - מידע ידיע.
בפרק כל הנשבעין (שבועות דף מו. ושם),
פריך ליה,
ומשני דהך דהכא כרבי יהודה,
דקציצה - נמי לא דכיר,
דטרוד הוא בפועליו.

וא"ת,
א"כ לאחר זמנו נמי - אמאי אמר המע"ה,
הוה לן למימר נשבע ונוטל?
דמאי טעמא אמרינן בעלמא,
לאחר זמנו דאין נשבע ונוטל,
כדמפרש בריש כל הנשבעין,
דחזקה דאין שכיר משהה שכרו,
ואין בעה"ב עובר ב'בל תלין',
והכא - הרי שהה שכיר ובעה"ב עבר,
דמודה שקצץ לו אחת ועדיין חייב לו.

וליכא למימר,
דמיירי כגון דאמר,
'לא קצצתי לך אלא אחת ופרעתי לך',
דא"כ בזמנו אמאי נשבע ונוטל,
הא כרבי יהודה מוקמי לה,
ואיהו בעי הודאה במקצת.
ואין לתרץ נמי כגון שאומר,
'אותה אחת שקצצתי לך ברשותך השהיתי',
דלא עבר ב'בל תלין';
דמ"מ חזקה דאין שכיר משהה שכרו - ליכא,
דהרי שיהה אחת.
ודוחק לומר,
דמאי דחזינן דשיהה - שיהה,
ומאי דלא חזינן דשיהה - לא שיהה.

במידה והאומן דורש את שכרו בשעה שהוא נדרש להחזיר - הרי אנו סומכים על האומן, והוא נאמן לומר מה היה שכרו

הגמרא מביאה בשם רבא ברייתא לסייע לרבה. דתניא: הנותן טליתו לאומן: אומן אומר "שתיים קצצת לי בשכרי".

וטענות למיניהם, אפילו שזה מיגו - דווקא בשבועה, הרי זה לא בא לבטל כליל את כוח האומן לטעון לו את המיגו של נאנסו, אלא שרק יצטרך לטעון זאת דווקא בשבועה. ורק אם היה מוסר לו בלא עדים, היה יכול שיהיה לו מיגו של לא היו דברים מעולם, אף בלא שבועה.

מבארים התוס' כיצד הוא אינו מתחייב שבועה על המיגו של לא היו דברים מעולם

מבארים התוס', בשני אופנים, או מצד של מה שאומר שעל מיגו של לא היו דברים מעולם, שכל מה שאינו מחוייב בשבועה, הוא רק מדין תורה, ולפני שתיקנו את שבועת ההיסת. אך מעירים כי ניתן גם להעמיד את אי חובת השבועה, כי על מנת שיהיה צורך בשבועה נדרש דררא דממונא. ואילו כאן מדובר באופן שאינו מודה אי פעם שהתחייב. ואומר שמעולם לא הגיע אליו החפץ בתורה אומנות. כי רק בציוור בו הודה לו שהיה מנה שלו בידו, ורק רוצה לאחר מכן לטעון שנתן לו בחזרה - הרי לאחר שכבר התחייב, יהיה מחוייב שבועה על טענה זו.

אכן יש כן משמעות לכך שראה, שזה מונע ממנו לטעון שום טענה, אפילו לא בשבועה, כי הרי איבד את המיגו
רבינו חננאל מקשה על פירוש היש מפרשים. לאחר שאביי הביאו את הברייתא ראה עבדו ביד אומן וטליתו ביד כובס, מבררת הגמרא ותוקפת באיזה אופן זה בכלל יכול להיות מדובר. שהרי על הצד שיש עדים על המסירה בעבר, מה הצורך בראה כעת בהווה? שהרי בגלל העדים יהיה מחוייב להחזירו בעדים. אלא שמאחר וראה, הרי המציאות כה מוחשית, שטענה של נאנסו, כלומר אינם קיימים כעת, איננה יכולה להיטען כלל, ואפילו לא בשבועה. שהרי הברייתא שאביי הביא מוכיחה שאין לו כל יכולת לטעון אתה מכרתו לי או שאתה נתת לי במתנה, שהביטוי הינו חריף - לא אמר כלום. והסיבה שנוקקו לביטוי זה - הוא מאחר שכלל אין תוקף לדברים הללו, שהראייה מפקיעה ממנו לחלוטין לטעון אותם.

רק בציוור בו הוא מחוייב להחזירו בעדים - לא יועיל כל מיגו אף שיאמר בשבועה

הגמרא בשבועות מביאה מחלוקת אמוראים על דברי רבא, על החיוב להחזירו בעדים. "אמר רב פפי משמיה דרבא, הלכתא: המלוה את חברו בעדים - צריך לפורעו בעדים; ורב פפא משמיה דרבא אמר: המלוה את חברו בעדים - אין צריך לפורעו בעדים, ואם אמר אל תפרעני אלא בעדים - צריך לפורעו בעדים, ואם אמר לו פרעתיך בפני פלוני ופלוני והלכו להם למדינת הים - נאמן." ומנתחים התוס', שכאילו הוא אומר לו, לא יעזור לך כלל שבועה, אלא כאילו אומר לו מפורשות - הינך חייב להחזירני בעדים. אלא שמעירים התוס', שהמפקיד אצל חברו בשטר סבר כדעה שאין צריך להחזיר לו בעדים, ושם לא ניתן להדביק שכאילו הכריחו להשיב דווקא בעדים, וממילא יש לו מיגו.

יש לחלק בין הלוואה לפיקדון, לעניין יכולתו לטעון נאנסו
מחלקים התוס', שגדר פיקדון מוכיח שקיימת בו מציאות שהוא יאנס. כך שרבה לא יוכל לטעון כי הוא סובר כמו הדעה שמחוייב להשיבו בעדים. וממילא עולה מחדש השאלה, למה האומן אינו נאמן, שהרי מיגו נאנסו קיים לו. ומתוך כך מכריעים, כשיטת ר"ת, שאכן האומן נאמן, אמנם, רק עם

ונוטל, עבר זמנו - המוציא מחברו עליו הראיה; בזמנו מיהא נשבע ונוטל, אמאי? ישבע בעל הבית ויפסיד אומן! (כדברי שמואל שהבאנו בתחילת הסוגיה).

ועל כך מתרץ רב נחמן בר יצחק: הא מני? רבי יהודה היא, דאמר: כל זמן ששבועה נוטה אצל בעל הבית, שכיר נשבע ונוטל. (כלומר, מאחר ובעל הבית מחוייב בשבועת מודה במקצת, באו חכמים ותיקנו, להפוך את השבועה, ולהעבירה לפועל, בניגוד לכל השבועות שהן להתגונן, הרי כאן יש דין מיוחד של נשבע ונוטל). ומאחר והעבירו לו זכות זו, הרי האומן נשבע גם על גובה התשלום, והסברא היא מאחר ולשיטתו, הבעל הבית הטרוד בפועליו, גם לגבי גובה הקציצה (השכר) - אינו זוכר.

דיון שלישי - לדייק מה מתרחש לאחר הזמן, בניגוד לנתניה בזמנו, שאנו מקשים על שיטת רבי, מדוע נשאר הדבר בדין של המוציא מחבירו עליו הראיה, ולא שהפועל ישיב ויטול

בעצם מה שאומרים התוס', שלא ניתן לחלק ולומר, כי בעל הבית טרוד בפועליו זה רק עד שמשלם. כי לשניהם יש חזקה אחרת, השכיר - אינו רוצה להשהות את שכרו, ובעל הבית - אינו רוצה לעבור על האיסור של לא תלין. ומאחר שעבר הזמן, לכאורה, היה מן הראוי שהדין של המוציא מחבירו עליו הראיה ישתנה.

אלא יש לומר, שהשכיר לא השתהה מלתבוע שכרו וגם בעה"ב לא השתהה מלשלם שכרו, אלא משום שנתווכחו על השכר, שהשכיר לא רצה לקבל סלע אחד, כיון שטוען ששכרו ב' סלעים, וכיון ששהיית השכר היתה בגלל סיבה מיוחדת, עדיין יש החזקה שאין השכיר משהה שכרו, ואין בעה"ב עובר בבל תלין, ובעה"ב זוכר כמה צריך לתת.

דיון רביעי - דוחים הצעה להעמיד את הסיבה שלא מעבירים את השבועה לפועל, כי הבעל הבית כפר במל

התוס' שוללים נסיון לצייר את הסוגיה באופן, בו בעל הבית, שמעסיק את האומן, אומר לו שני דברים, לא רק שקצצתי לך רק אחת, כי אם שגם שילמתי לך. ואז כעת אין זה דיון של האומן תובע שתיים, והבעל הבית מודה במקצת, ואומר אחת. כי מאחר וטוען שהוא שילם את אותה האחת - הרי הוא כופר בכל. והסיבה שלא ניתן לומר כן, כי העמדנו שזו שיטת רבי יהודה, אשר סובר כי כל התקנה שבאו חכמים ונתנו כוח לפועל להישבע וליטול, הוא רק כאשר יש לנו מקרה שבעל הבית מודה במקצת. כי טענת מודה במקצת איננה מועילה מהתורה בלא שבועה. ובאו חכמים והפכו את השבועה אל הפועל. אבל בשעה שהבעל בית כופר בכל, הרי הוא נאמן מן התורה, אף ללא שבועה. ולא יכולים חכמים אלא רק להפוך שבועה קיימת, אבל לא ליצור מציאות שממצב בו היה נאמן אף ללא שבועה, יוכלו ליקח ממנו, ואפילו שבועה לא תעזור כאן.

דיון חמישי - דוחים טענה של הפועל שהשהה את מה שימגיע לו אצל בעל הבית

מאחר ויש לנו חזקה, שהשכיר אינו משהה את שכרו אצל בעל הבית, הרי ממילא לא יכולה להיטען על ידי האומן טענה, שאיני עובר על בל תלין, כי הסכמת להשהות את

והלה - בעל הבית - אומר "לא קצצתי לך אלא אחת בשכרך"; הדין בזה חלוק: ואנו דנים על הצד השני. אם נתנה לו האומן לבעל הבית את טליתו בזמנו, כלומר, אם מחזיר הוא לו את הטלית בזמן שנקבע, ותובע אותו בזמנו על שכר העבודה: הרי האומן נשבע ששתיים קצץ לו בעל הבית ונוטל שתיים.

דיון ראשון - האומן הוא כביכול הפועל, וכלל ידוע לנו, כי בעל הבית, וודאי יודע כמה התחייב לשלם לפועל

בדברינו ראינו, כי יש ויכוח בין האומן למספק העבודה. יתירה מזו, כאן אנו אומרים, כי האומן הוא הנאמן, עם היות ואנו מסייגים זאת, שמדובר שהאומן נותן את הטלית בזמן. הרי מסקנת הנאמנות עומדת בסתירה לדברי הגמרא במסכת בבא מציעא. העיקרון שבעל הבית זוכר בדיוק כמה קצץ וסיכם עם הפועל, מקנה לו את הנאמנות הבסיסית. ואדרבא, אם הפועל האומן רוצה להוציא ממנו, הרי דווקא על האומן להביא ראיה.

ונביא את הברייתא שם: הנותן את טליתו לאומן, אומן אומר שתיים מעות קצצת לי בשכרי, והלה, בעל הבית אומר, לא קצצתי לך אלא אחת, הדין הוא שהמוציא מחבירו עליו הראיה. על השכיר להביא ראיה אם טוען שקצץ לו בעל הבית בשכר עבודתו יותר ממה שהוא שילם לו עתה, ואם לא ימצא ראיה, לא יאמן בשבועה. ואם נאמר שבעל הבית טרוד בפועליו, מדוע לא נאמין לשכיר בשבועה, כמה נתחייב לו בעל הבית מעיקרא! ומתרצינן: קציצה, ודאי מידכר דכירי ליה אינשי כמה קצצו. ולכן, אם בעל הבית אומר "כך וכך קצצתי לך" והשכיר אומר "יותר מכך קצץ לי", השכיר נקרא "מוציא מחבירו", ולכן עליו להביא ראיה לדבריו. יתירה מזו, שעם היות והגמרא שם מביאה כי בעל הבית טרוד הוא בפועליו, הרי אנו מחלקים זאת, שכל הטירדא אינה על גובה התשלום, כמה קצץ בלשון הגמרא, אלא רק על עצם התשלום, האם שילם. ומתוך כך יוצא לנו שני דינים נפרדים, מצד אחד הפועל הוא הנשבע ונוטל, אך לגבי גובה התשלום, על הפועל נדרש להביא ראיה, על מנת להוציא מעבר למה שבעל הבית אמר.

דיון שני - שיטת רבי יהודה, כי מה שבעל הבית טרוד בפועליו הוא הן לגבי עצם התשלום, והן לגבי גובה

הגמרא במסכת שבועות מביאה תחילה את דינו של שמואל, שהוא בדומה לדין הראשון שהבאנו. אמר רבי ירמיה בר אבא: שלחו ליה מבי מביתו של רב, לשמואל: ילמדנו רבינו: אומן אומר שתיים קצצת לי בשכרי. והלה בעל הבית אומר לא קצצתי לך אלא אחת. מי נשבע? האם האומן נשבע ונוטל את השכר שתובע, או בעל הבית נשבע ונפטר מתביעת השכיר? אמר להן שמואל: בזו במקרה זה ששאלת - ישבע בעל הבית שבועת מודה במקצת, ויפסיד אומן! וטעמו של דבר הוא - קציצה ודאי מידכר דכירי אינשי. [את הסכום אותו קצץ עם הפועל, ודאי זוכר בעל הבית]. ואם כן, אין כאן את הטעם שבעל הבית טרוד בפועליו ושוכח.

אלא שלאחר מכן מביאה שם הגמרא את הברייתא מהמסכת שלנו. מיתבי: הנותן טליתו לאומן, אומן אומר קצצת לי שתיים, והלה אומר לא קצצתי לך אלא אחת, כל זמן שטלית ביד אומן - על בעל הבית להביא ראיה, נתנה לו, בזמנו (בו ביום בשעה שהחזיר לו) - האומן הוא שנשבע

תימה לר"י,
דעדיפא מינה הוה ליה למיפרך,
 דאי איכא עדים וראה,
 דאכתי לא מסיק אדעתיה לאוקמה בלא ראה,
 אם כן אמאי מהימן אומן כשהטלית בידו,
והכי הוה ליה למימר,
בשלמא לרבה מוקי לה בדליכא עדים,
דמהימן לרבא במיגו,
אלא לאביי - במאי מוקי לה?
בין דאיכא עדים **בין** דליכא עדים,
לא מהימן במיגו.

ויש לומר,
 דהכי קאמר,
 אי דאיכא עדים ואתא לאשמועינן,
 דאע"ג דאיכא עדים אומן מהימן,
 וכגון דלא ראה,
 ליחזי עדים מאי קאמרי;
 אלא לאו דליכא עדים,
 דתו לא מצית לאוקומי בדלא ראה,
דאם כן מאי קא משמע לן,
פשיטא דכי ליכא עדים ולא ראה

[דף מו עמוד א]

דמהימן,
ואין כאן שום חידוש,
אלא ודאי איירי בראה,
ואפ"ה אומן מהימן.
ומשני,
לעולם בדליכא עדים ולא ראה,
ולא תני לרישא לשום חידוש,
אלא משום סיפא,
 דבעי לאשמועינן דינא ב'נתנה לו',
תנא נמי רישא 'כל זמן שהטלית ביד אומן',
אף על גב דפשיטא היא.

ואין להקשות במאי דמשני אביי,
 אמאי נקט בסיפא 'נתנה לו',
 הוה ליה למיתני 'ראהו בידו',
 אף על פי שהטלית ביד אומן;
דהא לא נחת תנא,
לאשמועינן מידי בדינא דראה,
 ולהכי קתני 'נתנה לו',
והוא הדין דראה - נמי כנתנה דמי,
שהיה צריך ליתנה לו על כרחו.

השכר. אמנם הרא"ש כן תירץ, שמאחר והאומן באמצע מריבה, הרי הוא כביכול אומר, אל תשחק איתי. או שתתן לי את הכל, או שאל תתן לי חצי. כי סברה זו של הפועל, מוכיחה שהרי ברור לבעל הבית כי האומן לא עבד בחינם. ומאחר והנושא מבחינתי פתוח - איני מוכן ליתן לך את ההרגשה שהנה לקחתי, והעניין נסגר.

התוס' לא באים סתם לפלפל - אלא כל הדין מאפשר לפרוס ולנתח מהי ההלכה, בכל המצבים השונים

[התוס' מבארים שיש קושי על הדברים בגמרא אחת, ובגמרא אחרת מוכיחים, כי כל זה תלוי במחלוקת בין רבנן לרבי יהודה. וכל זה, תלוי בהבנת גדר הקציעה, האם מה שאנו אומרים כי בעל הבית טרוד בפועליו, זאת אומרת, שגם אינו זוכר כמה קצץ, או שאת זה הוא כן יודע. ונמצא כי החידוש להעמיד ברייתא, יכול להיות בכך שאנו אומרים כי היא לשיטה מסויימת. ומילות המפתח בהעמדה היא "ומשני דהך דהכא - כרבי יהודה".

לאחר מכן התוס' מבצעים ניתוח רגישות. כי שינוי קטן במציאות, לכאורה עלול לשנות את כל הדין. ומילות המפתח הן "אם כן לאחר זמנו - נמי". ולכן אנו מבארים מה הטעם לדין של מציאות של לאחר זמנו יש לו טעם - "ומאי טעמא אמרינן בעלמא", וכנגד זה משווים, שכאן זה שונה "והכא הרי". ולאחר קושיא חזקה זו.

דוחים הצעות של אוקימתות אחרות. "וליכא למימר דמיירי .. דאם כן.", שיש כאן סתירה "הא כרבי יהודה מוקימי .. ואיהו בעי". ועוד דוחים "ואין לתרץ נמי, כגון. .. דמכל מקום חזקה .. ליכא".

כלומר, פעמים רבות התייחסנו כי התוס', לא סתם באים לפלפל. אלא חלק מהדין ההלכתי הוא מעבר על ארבעה גורמים: הראשון - הבנת המציאות, וכל שינוי בה הוא כבר מקרה חדש, וכאן נכללות האוקימתות השונות, שכאן מדובר באופן אחר. השני - של מי כאן השיטה, שהרי על אותו המקרה, כל שיטה פוסקת אחרת. השלישי - הדין, שהוא גם תלוי במציאות המסויימת ולשיטה מסויימת. והרביעי הוא הטעם. ונמצא כי המעבר על ריבוי הנושאים, אינו בא סתם לפלפל בדבר, אלא כל מקרה בפני גופו מחזק את הבנת הטעם, וזה בסיס דווקא לפסיקה, שבעצם יש כאן שורה ארוכה של דינים, התלויה בכל ההעמדות השונות. והמעניין שתוס' כאן לא בא להכריע ולפסוק דין, כי אם להציג את הזוויות השונות של ארבעת גורמי הפסיקה.].

אי דאיכא עדים ליחזי עדים מאי קאמרי -

דודאי ידעי הקציעה, דרגילות הוא.

עדי מסירה. אלא שבתירוץ רבא אומר, שאמנם לא ראה, שזו הכוונה כעת את הטלית. אך מאחר והמציאות הינה שיש עדי מסירה, הרי ניתן לשאול אותם לגבי גובה הקציצה.

אמנם עיקר הדיוק הינו על ההמשך. כי מה שרבא הציג שהמקרה השני שלא היו עדי מסירה, וגם עכשיו אין עדי ראייה. הרי מלוא הכוח קיים אצל האומן, ופשוט הדבר שהוא מהימן, ולכן עיקר החידוש הוא רק במצב השלישי, שעם היות ולא היו עדי מסירה, וממילא לא ניתן לשאול את עדי המסירה, הרי כן קיימים עדי ראייה כעת, ואז החידוש הינו שאעפ"כ הוא נאמן, וזו שאלת רבא על אביי שסובר שבכל מקרה אינו נאמן.

במקרה שנתנה לו – הרי הוא באותו הדין של ראהו בידו – שמכיוון שבשניהם הוא מחוייב ליתן

כעת מבארים התוס' את המשך מהלך הגמרא, שאכן אף אביי מודה, כי במקרה הראשון אכן אין עדי מסירה ואף גם אין עדי ראייה. ועם היות ואין כאן כל חידוש. הרי זה רק נועד שתהיה אוקימתא אחידא גם לסיפא, שנתנה לו בזמן, שאף כאן מדובר שאין כלל עדי מסירה ועדי ראייה. ועם היות שדין זה יהיה שווה כאשר כן ראו עדים את הטלית, הרי מצד אחד, לא על המקרה הזה דנים כאן. אך את גוף הדין הזה כן יהיה ניתן ללמוד מהמקרה של נתנה לו. כי ברגע שהאומן נתנה לו, הרי זה כאילו אומר ראהו בידו, ששניהם באותו הדין. כי מאחר וראהו, ממילא היה חייב ליתנה לו.

אלא לאו דליכא עדים -

הקשה ריב"ם,

דהיכי מצי לאוקמי בדליכא עדים?

אם כן - אמאי בזמנו נשבע ונוטל,

הא אמרינן בריש כל הנשבעין (שבועות דף מה: ושם),

דאם שכרו שלא בעדים,

מתוך שיכול לומר - לא שכרתוך מעולם,

יכול לומר לו - שכרתוך ונתתך לך שכרך.

ואומר ר"י,

דלא קשה מידי,

חדא,

דפלוגתא היא התם.

ועוד,

דהכא - ליכא האי מיגו,

כיון שמודה במקצת,

ואי אמר,

לא שכרתוך מעולם - הוי כופר בכל,

וחזקה -

דאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו.

ניתוח השוואתי, מחייב אותנו להראות את הפערים, ובכך לסלק קושיא לחלוטין

[הפעם נלך על הכללים והסדר. בתחילה הקושיא היא על עצם מה שכעת הגמרא עושה אוקימתא,

הגמרא מביאה את המעשה בין האומן והטלית, והזויכות על מה נקצץ

הגמרא מביאה דיון בשכר בין האומן לבעל החפץ. ומביאה הברייתא מקרה: "הנותן טליתו לאומן, אומן אומר: שתיים קצצת לי, והלה אומר: לא קצצתי לך אלא אחת." והברייתא מחלקת לשלושה מצבים. כאשר הטלית אצל האומן, מאחר והוא היה יכול לטעון, כלומר יש לו מיגו, של לקוחה היא בידי, וכמו לא היו דברים מעולם, אין בינינו כל קשר עבודה. הרי במצב כזה על בעל הבית להביא ראייה. המצב השני הוא שהאומן מחזיר לו בסוף זמן העבודה שנקבע, הרי האומן נשבע כפועל שהבעל בית קצץ שתיים, ונוטל שתיים. המקרה השלישי, שאם הוא נותן לאחר ששקעה החמה, וכבר עבר הזמן, מאחר והמוציא מחבירו עליו הראיה, לכן הוא השכיר, ועליו להביא ראייה.

הגמרא ממשיכה וחוקרת כיצד היו פני הדברים, ועל הצד שהיו עדים, דין זה אינו מובן, כי ניתן לשאול את העדים.

מאחר ועדים רגילים גם לידע את הסכום כמה נקצץ, הרי אם היו עדים, לבטח ניתן לשואלם

מבהירים התוס' את צד שאלת הגמרא. כי הכוונה שיש עדים, הוא לא רק שראוי את מסירת הטלית מבעל הבית לאומן, אלא הם ראו ושמעו את מלוא העסקה, כלומר, כולל מה היה התעריף. ומעירים כי זה דבר של רגילות, ובכך מסלקים קושי שתאמר, שראו רק את המסירה של הטלית עצמה.

לכאורה ניתן היה להקשות שאלה עדיפה, בעניין מיגו, שאביי לא יוכל להעמיד לא בשיש עדים ולא כשאין עדין

מקשים התוס' בשם ר"י, שעד שאתה שואל אותי כשיש עדים וראה, היה לך לשאול שאלה טובה יותר. כי רבא לומד, שבשעה שאין עדים, הרי האומן מהימן, שהרי מאחר ואין עדים, לאומן יש מהימנות, שיש לו גם מיגו שיכול הוא לטעון לקוחה היא בידי. ולכן הוא יוכל להעמיד שהברייתא מדברת על מקרה זה. אלא עד שהגמרא שואלת כך, כיוון השאלה היה צריך להיות על אביי באופן אחר, כיצד הוא יבאר את הברייתא במצב שהטלית ביד האומן. שהרי לשיטת אביי אין כלל מיגו. בין שיש עדים, ובין אם אין עדים. וזו שאלה חזקה יותר, שהרי מכל צד שתעמיד קיים הקושי.

יכולת התוס' לבחור עניין נוסף מדרך עקיפה, מגדילה את היכולת הלמדנית לנתח מכיוון אחר

[היכולת לשאול שאלה טובה יותר מצויה בתוס' קרוב לעשר פעמים, ובכלל הצעה עדיפה בכל העניינים מצויה כמאתיים וחמישים פעם. שלעתים כיוון השאלה הוא לא על גוף הדברים, אלא הקושי מגיע מכיוון שנראה לדעתם עדיף.]

בעקבות שאלתם, מעמידים שיעקר השאלה היא על נאמנות האומן, אף במציאות שאין עדי מסירה, אלא שקיימת עדות ראייה

בעקבות שאלתם, מתרצים התוס', שיש מטרה באופן המשולש שהעמיד רבא את המצב. מצב ראשון, הוא העמיד. שאפילו שיש עדים שראו את הטלית אצל האומן, אך אין

אי דאיכא עדים אחר אמאי יש לו חזקה -

ונראה,

דברא מירי,**דאי בלא ראה,**

אומן - נמי יש לו חזקה,

מיגו דאי בעי אמר 'החזרתיו לך',**דאין צריך להחזיר לו בעדים,****אלא ודאי** בראה מירי,

א"כ אחר - אמאי יש לו חזקה?

כיון דאיכא עדים דבתורת פקדון בא לידו,**ולא מצי למיטען נמי,****'החזרתי לך' שהרי ראה.**

ופר"ת נראה לר"י מאד רחוק,

על כן לא כתבתיו.

**נתינת חפץ לאומן לתיקון דומה לנתינת פיקדון לאדם
אחר, ובשניהם מדובר על עדי מסירה**

הגמרא מביאה את קושיית רב נחמן בר יצחק. מתיב רב נחמן בר יצחק לרבה ממשנתנו, דתנן: אומן ["האומנין"] - אין לו חזקה, ומשמע: אומן הוא דאין לו חזקה, הא אחר שאינו אומן - יש לו חזקה.

והרי היכי דמי, באיזה אופן עוסקת משנתנו המחלקת בין אומן לאחר?

אי דאיכא עדים על המסירה, וכאשר פירש רבה את המשנה "לא שנו אלא שמסר לו בעדים", ומשום, שאם מסר לו שלא בעדים, הרי אף האומן נאמן במיגו ד"לא היו דברים מעולם", אם כן אחר - שיש עדים שמסרו לו בעל הבית לשם פקדון דומיא דאומן - אמאי יש לו חזקה, והרי היות ויודעים אנו איך בא לידו, אין שייך לומר: חזקה מה שתחת יד אדם - הרי אלו שלו.

**התוס' מוכיחים מדוע חייבים לומר שהיו גם עדים על
המסירה, וגם כעת יש עדים על שראו אצלו**

[מאחר והתוס' לשיטתם, נקטו פירוש כה משמעותי. ואין זה רק לתת העמדה שמדובר שיש עדים על עצם המסירה ומחדשים שמדובר שבנוסף קיימים גם עדים שראו את החפץ. אלא שהם הוכיחים זאת על דרך השלילה, שאם לא תקבל את דברי, הרי אין כל חילוק בין אומן לאחר, וגם לאומן יש חזקה. שגם הוא יש לו מיגו שיכול לומר החזרתי לך, מכיוון שאינו נדרש להחזיר בעדים. "ונראה דברא מירי .. דאי בלא ראה".

ומחזקים את דבריהם פעם נוספת, "אלא ודאי בראה מיירי", ומבארים את הצד השני של המשואה, מדוע נאמר כאן תמיהה כיצד יש לאחר חזקה, שהרי גם ראו כיצד זה הגיע אליו, וגם המשיכו לראות שעדיין זה אצלו. ובכך סילקו לו את היכולת לטעון, נכון, אכן קיבלתי, אלא שכבר החזרתי לך. ולכן בחרו כלל לא

ומנסה להעמיד, שאין עדים. כלומר, לכתחילה נסיון האוקימתא הזאת כלל אינו אפשרי. וזאת קושיית הריב"ם. "דהיכי מצי לאוקמי" והתוכן שמה שהגמרא סברה כאן שבאוקימתא כזאת הדין הוא כזה, הרי המציאות שאין עדים היא גם על המקרה השני של בזמנו, שלפי זה יהיה הדין נשבע ונוטל.

וזה סותר גמרא אחרת, האומרת כי במציאות של ללא עדים - יש לו מיגו, בו יהיה פטור לחלוטין מתשלום. כי בעל הבית יכול לומר לפועל, שילמתי לך, שהרי יכולתי לומר שמעולם לא שכרתיך.

אלא שכאן משתמש לנו ר"י לא סתם בתירוץ על הקושיה, כי אם דוחה אותה מכל וכל. והביטוי הוא חריף ביותר "דלא קשה מידי" (ביטוי המופיע 19 פעם בכל התוספות). וכאילו נאמר קשיא מעיקרא ליכא. ולא רק שיש לו שני קשיים על עצם הקושיה, שזה חיזוק בכמות, אלא כל קושי בפני עצמו, ההגדרה שלא ניתן להשוות לגמרא ממנה הבאת, "התם" - הוא מספיק חזק על מנת לדחותו.

ונראה לי, כי בדרך כלל אנו מנתחים מה טעם לסדר את התירוצים, באופן מי יהיה הראשון ומי יהיה האחרון, וכאילו ההקדמה הזאת מראה, כי לא כמו שבכל המקומות יש לי תירוץ חזק יותר, שהוא הראשון, בעוד השני הוא החלש יותר. אלא שהקדמת המילים הללו מורה, כי כל תירוץ הוא חזק בפני עצמו.

התירוץ הראשון - הקושיא יכולה להיות, שהדין כאן הוא אחד, בעוד שהדין הזה נסתר מגמרא אחרת. אבל מאחר ושם מובא הדבר כמחלוקת, תמיד ניתן לומר, כי לכתחילה החשבון כאן הוא לפי הצד השני, שאכן לא רק שזו סברא טובה לומר שזה הדין, אלא שהנני נתמך באחת הדעות.

התירוץ השני - מיגו, הינו תירוץ ודרך אפשרית, שהייתי יכול לומר כך. ואנו מחלישים את עצם המיגו, שעליו מבוססת כל הקושיה, מאחר וזה מדובר על מיגו כנגד חזקה. או בלשון אחר, שלא רק שזה מיגו דהעזה, שאדם לא יעז לומר טענה אחרת, אלא שהיא גם נשללת שבהיותו בעל חוב - זה גם העזה וגם כנגד חזקה.

ועד שבחיוך אומרים, שהכלל שאין אדם מעיז פני בפני בעל חובו, שאם היה מעז - הוא פשוט אינו בן אדם, על דרך, אנן סהדי, שכזאת טענה כאן, אינה יכולה להיאמר אצלינו. ורק צריך לבאר את הטעם, ועל כך מדגישים התוס', שהוא כאן האומן לגבי בעל הטלית הרי מודה במקצת, שהרי כל הדיון הוא רק על גובה השכר, האם זה אחת או שתיים, וטענה כזו, שהינך מציע בקושייתך, הינה כפירה בכל, ולכן מלכתחילה כלל אינה יכולה להיאמר.]

הטעות. ואם כן, לאחר הטעות יש יציבות, ולכן הוא רשאי להשתמש.

רק הסברה שאולי התכוונו למוכרה, מאפשרת לו להישאר עם הטלית השגויה לצמיתות, וממילא להשתמש בה

[החידוש של התוס', שיש לחלק האם הטעות היא זמנית, ותהיה בבחינת טעות לעולם חוזרת. ומילת המפתח הינה "אבל אם לא היה עשוי לאומן למכור", שאז אכן ללא סברה זו, באמת אין כל הבדל היכן התחלפו הכלים, והרי מה שניתן לו הוא רק כפיקדון, עד לפתרון הטעות. ומילת המפתח הינה "סופו שיחזיר .. ויחזור ויתבע". ואם כן, הוא מחזיק ביד כביכול "פצצה מתקתקת", הצועקת שאיני שלך, ואתה עתיד להחזירני, ולכן אף להשתמש אסור לו.]

הא אית לי סהדי דחזיוה גבך -

פירוש,

טלית - שהיו בו סימנים כעין שלי, ולא שהיה להם טביעות עין, שהיו מכירים שהיא שלו.

בעל הבית מנסה לקבל חזרה את טליתו מול האומן שמכחיש שאי פעם קיבל ממנו, ועונה לו שיש לו עדים שראוה אצלך

הגמרא מספרת על דו-שיח מרתק בין אביי לרבא. אביי אומר לו, בא ואראה לך כיצד רמאי דפומבדיתא, האומנים מרמים. מגיע אל האומן אחד הלוקחות, ומבקש שיחזיר לו את טליתו "הב לי סרבלאי". אותו אומן משתמש בטענה החזקה ביותר, "לא היו דברים מעולם", כלומר, כלל לא קיבלתי ממך אי פעם טלית לתיקון. עונה לו הבעל בית, והרי יש לי עדים שראו את טליתי אצלך. (ועל כך יבארו התוס' בדיוק איך היתה המציאות. עונה לו האומן - הטלית ההיא - אחרת היא. עונה לו בעל הבית - הוציאה על מנת שתנקה את החדש. אותו אומן מצטדק, אכן, בשל טענות הבל שלך, לא אוציא אותה. עונה רבא לאביי, כי אכן עם היות ורמאים הם, הרי גוף הטענה - נכונה היא. מאחר וכל עוד שאין עדים ברורים שאכן זו הטלית - יש לאומן נאמנות.

בזיהוי הטלית ניתן להבחין בשלוש רמות שונות

מבארים התוס', כי בעצם יש שלוש דרגות בהכרת הטלית. הראשונה - הדרגה הראשונה והעליונה הינה זיהוי מוחלט. ואם היה כאן זיהוי מוחלט, אכן לא היתה ברירה לאומן הרמאי, להשיבה. הדרגה השנייה - נקראת טביעת עין. טביעת עין אינה ראייה ניצחת, אבל בהלכות אבידה, חובה להשיב לתלמיד חכם, שמוזהה בדרגה זו. הדרגה השלישית היא דמיון קרוב ביותר. וזה מה שהתוס' מכנים "שהיו בו סימנים כעין שלי". מצד אחד, אכן על פי ההלכה, צודק רבא, כי אין לו הוכחה מספקת להוציא, כי הכלל הוא שבסימנים לא ניתן להוציא ממי שמוחזק. ולכן פירוש זה מתלבש היטב בסיפור. ומצד שני, אין פלא שעל כך נזעק אביי, עד כמה רמאים המה.

לדון על פירוש ר"ת, שהרמב"ן מביאו ואף הוא חלוק עליו.]

וכי אין אדם עשוי לומר לאומן מכור לי טליתי

וטעה אומן ומכר את של זה, שהיה סבור למכור את של חברו, ונתן לו את של חברו תחתיו. אבל אם לא היה עשוי לומר לאומן למכור, לא היה מותר,

מחמת שטעה אומן ונתן את שלו לחברו, דהוי כנתחלפו לו בבית האבל או בבית המשתה, וסופו שיחזיר חברו את שלו לאומן, ויחזור ויתבע ממנו טליתו.

הגמרא מביאה ברייתא על שני מקרים בהם נתחלפו לו כלים, שדיניהם שונים. ומתוך כך תבהיר הגמרא את ההבדל בין שני המקומות

ת"ר: נתחלפו לו כלים בכלים בבית האומן - הרי זה ישתמש בהן עד שיבא הלה ויטול את שלו, בבית האבל או בבית המשתה - הרי זה לא ישתמש בהן עד שיבא הלה ויטול את שלו. כלומר, מאחר ונתן את טליתו לדוגמא, אלא קיבל טלית אחרת, הרי רשאי הוא להשתמש בטלית שנתן לו האומן, עד שיבוא בעל הטלית ויטול את שלו. ובניגוד לכך בבית האבל או בבית המשתה שנטל את כלי חברו - אף להשתמש בהם אינו רשאי.

ביאור הטעם לכך שרשאי הוא להשתמש בכלי שהוא קיבל מהאומן

אמר פירש רבי חייא: וכי אין אדם עשוי לומר לאומן "מכור לי [עבורי] את טליתי לאחר"? כאן אנו מעמידים מקרה, בו בעל הטלית שהוא קיבל, מראש אמר לאומן, שינסה למכור לו את הטלית. אלא שהאומן התבלבל ומכר את טליתו של מקבל הטלית המוחלפת. וכששם לב שטעה, לפחות נתן לו את הטלית השנייה. ונמצא כי הוא כעת מחזיק בטלית, שמלכתחילה היתה עומדת למכירה. ולכן אינו נקרא כשואל שלא מדעת, כלומר משתמש בחפץ חברו ללא רשות, כי הטלית שהוא קיבל, כל רצונו של בעליה היה להיפטר ממנה, ולקבל כסף.

התוס' מתארים את מה שמתרחש מאחורי הקלעים, לאחר הטעות בבית האומן, מה שיגורם את היתר השימוש

החידוש אינו הטעות, אלא מה ההתנהגות לאחר הטעות. במקרה של האומן, אכן מבינים אנו שהיתה טעות, שהרי קיבל את טליתו של חברו. אולם, מאחר ואנו יכולים לתלות, כי זו היתה טלית למכירה, הרי מוסר הטלית קיבל כנגדה כסף, והוא מרוצה, ומבחינתו העניין הסתיים, והוא בכלל אינו יודע מטעותו של האומן. אולם גם מקבל הטלית מרוצה, כי למרות הטעות, יש לו טלית, שהיא ללא דורשים. וממילא לעולם אין הוא עתיד להחזירה. וכאילו נחלט הדבר, אף שזה קרה בגלל

הוכחת אביי כיצד האומנים בפומבדיתא הינם רמאים, ותשובת רבא, שטענתו האחרונה אכן יכול הוא לאומרה הגמרא מספרת כיצד אביי מלגלג על האומנים, הרמאים המצויים בפומבדיתא. ואומר לרבא, בא ואראה לך כיצד הם נוהגים. וכאן יש מהלך עם מספר שלבים. בתחילה מבקש בעל הבית מהאומן את טליתו שמסר לו לתיקון, והוא דוחה אותו בטענה - לא היו דברים מעולם. כלומר, לא נתת לי טלית כלל לתיקון.

בשלב שני, בעל הבית אומר לו כי יש לי עדים, שראו טלית אצלך. וכאן שוב דוחה אותו האומן ואומר, אותה טלית - אחרת היא. שהרי לא זיהו בצורה חד-משמעית שזו טליתו שלו.

בנסיון השלישי מבקש בעל הבית להוציא את טליתו, על מנת שניתן יהיה לזהות, ואדרבא, אם הינך צודק - נקה את עצמך מחדש.

ועונה לו רבא, שפיר קאמר ליה, כלומר טענתו האחרונה של האומן הינה מוצדקת. כי בברייתא לעיל נאמר בדיוק בלשון "ראה", כלומר, ראה טליתו ביד כובס, ואומר לו מה טיבו אצלך, הרי אז אם יצטדק ויענה אתה מכרתו לי אתה נתת לי במתנה - אכן אינו נאמן. אבל כאן, מאחר ואין העדים מזהים בדיוק את הטלית, שאכן זו טליתו - אינו מסוגל לחייבו להוציא. ולא שהם אינם רמאים, אלא שכאן אכן לא ניתן לצאת כנגד טענה זו. מכיוון שאף כשרים רשאים לאומרה.

לכאורה לא מובן מה רבא נזקק לדאייה מלשון הברייתא ראה, שהרי מסברא ברור לנו מדוע אין האומן הוצה להוציא

מקשה הרשב"א למה נזקק רבא להישען על הברייתא של ראה. והרי מאחר וכפר ואמר, בתחילה, לא היו דברים מעולם, הרי אם יוציא את הטלית, ויזהו שהיא שלו - יהיה מחוייב להחזיר. ולכן מבאר הרשב"א, כי מאחר ולא היה לעדים אפילו טביעת עין, הרי בכוחו של האומן להתגונן ולומר, אחר היה, ואינו נדרש להוציא.

ומתוך כך מבאר הרשב"א, שיש לדייק בסדר טענותיו של האומן, שאם היה טוען לקוחה היא בידי, הרי מאחר ויש עדים שראו משהו דומה אצלו, כעת אין לו מיגו דל נחזרתיו לך או לא היו דברים מעולם. ומכאן מחדש הרשב"א, שלא כמו שחשבנו בתחילה כי ראה, הוא שזיהו העדים בצורה בלתי משתמעת לשתי פנים, אלא אנו מרחיבים את מושג הראייה.

היכולת לעבור מדיוק מילולי לעולם הסברא, ולמתוח את המילה ראה ולהרחיבה ולתת לה משמעות של בכל עניין דאייה

[התוס' לוקחים את המילה "ראה" שנשנתה בברייתא, ומותחים אותה. שהרי יש שלוש דרגות בראייה. הדרגה הראשונה - יש כאן הוכחה ברורה, עם זיהוי. הדרגה השנייה - טביעת עין. משמעות טביעת עין, שיש כאן זיהוי ממשי אך ללא הוכחה ברורה. ואכן תלמיד חכם זוכה על פי טביעת עין. הדרגה השלישית - שהיו בה סימנים, ואולי לא סימנים מובהקים, אלא בדומה לשלו. ומחדשים התוס', בפרט בציוור שלנו, שיש חשש לאומן רמאי, כי אין אנו נזקקים להישאר עם ראה

משמעות מילת המפתח "פירוש", שברור לנו כי התוס' יצרו מהלך השונה מפירוש אחר

[ידוע, כי כאשר יש לתוספות דרך הבנה שלהם, הרי עם היות וזה פירוש השונה מהקונטרס, שהרשב"ם כותב "וגם העדים כשראוהו - לא הכירוהו אם זה הוא." ודרכם של התוס' שונה. הרי מאחר והם אינם דנים בגוף דבריו, הם אינם מצטטים אותו, אלא ישר אומרים פירוש, ואת דבריהם, שעלינו לדרגת הזיהוי השלישית, בעוד שהרשב"ם היא כמו דרגה רביעית, שזה כעין דמיון רחוק, ואף סימנים אין שם.]

שפיר קאמר ליה, דלא משוי ליה מ"ט דראה תניא -

תימה לרשב"א,

דמאי בעי למימר,

אי בעי למימר,

'שפיר קאמר - דלא משוי ליה ראה',

דלא בעי לאפוקי דנחזייה,

מה צריך למימר עלה 'ראה תניא',

פשיטא דאי מפיק ליה,

ויכירוה שהיא שלו - דחייב להחזיר,

שהרי כפר ואמר 'לא היו דברים מעולם'.

ונראה לו לפרש הכי,

'שפיר קאמר',

כלומר,

שטוען טענה זו 'לא היו דברים מעולם',

דעל ידי כך - לא משוי ליה ראה,

הואיל ולעדים - לא היה בה טביעות עין,

ויכול לומר - אחר היה;

אבל אי הוה טעין 'לקוח הוא בידי',

לא היה נאמן,

דאין לו עוד מיגו דאי בעי אמר,

'החזרתיו לך' או 'לא היו דברים מעולם',

דירא לומר כן,

הואיל ויש עדים שראו,

טלית כאותו שהוא שלו בידו.

והשתא אתי שפיר,

דקאמר 'מאי טעמא ראה תניא',

כלומר,

אף על פי שאינה ראייה גמורה של טביעות עין,

אלא שהיו בה סימנים, כמו שלו,

ד'ראה' דקתני בברייתא,

משמע ליה בכל ענין ראייה,

אינו נאמן לומר 'לקוח הוא בידי'.

עליהם - הוא דיוק בזיהוי האמוראים. מידע זה אינו סתם עניין של חקר, אלא שבכך הינך גם מבין את סדר וזמנם של האמוראים, שיש לזה גם משמעות הלכתית. וכאן יש לידע מיהו סתם רב נחמן. ובנויים התוס' כאן משני חלקים - הצד החיובי, והצד השלילי.

בצד החיובי אנו קובעים זיהוי ברור שסתם רב נחמן (כפי שהוא בכל הגמרא") - הוא רב נחמן בר יעקב, ותומכים זאת בשתי הוכחות: ההוכחה הראשונה: "תדע", שרק במקום בו מופיע רב נחמן נוסף, כביכול "נאלצת הגמרא", לציין רב נחמן יחד עם שם אביו. ההוכחה השניה - השוואה מהירושלמי, בו "פליגי" הם הצמד רב נחמן בר יעקב, וכן רב ששת, ואצלנו גם רב ששת תמיד נחלק עם סתם רב נחמן, כלומר שהוא "בר פלוגתיה", ומשמע שהם אותו אחד.

בצד השלילי "ולא כמו שמשמע" - אנו מציגים אפשרות שהוא רב נחמן בר יצחק, עם היותו חתנו של דבי נשיאה, אך שוללים אותה, שלא יכול להיות רב נחמן סתם. ומביאים שתי הוכחות על כך, ההוכחה הראשונה - שרב נחמן בר יצחק אומר משמו, ומביא שהחולקים עליו אומרים משמו של רב נחמן, ואם כן על מנת לחלוק, זה מכיוון שרב נחמן סתם איננו רב נחמן בר יצחק ומילות המפתח הינן "אלמא .. לאו היינו". ההוכחה השניה - רב נחמן בר יצחק היה תלמידו של רבא. ואם כן מה שמצטטים את רבא האומר שמועה מרב נחמן, הרי זה חייב להיות אדם אחר, ולא תלמידו. ומשמע כי בהגדרה, מי ש"יתיב אחורי דרבא" חייב להיות שונה ממי ש"יתיב רבא קמיה."]

גם התוס' בעירובין מביאים את שתי ההוכחות החיוביות בצד החיובי נאמר גם בתוס' בעירובין מג, ב ד"ה יתיב את שתי ההוכחות: "ורב נחמן סתם הוא רב נחמן בר יעקב דהא רב נחמן סתם היה חבירו דרב ששת ובירושלמי מוכח דרב נחמן בר יעקב היה חבירו דרב ששת וגם בשום מקום בש"ס אינו מזכיר בפירוש רב נחמן בר יעקב אלא אצל רב נחמן בר רב חסדא או רב נחמן בר יצחק."

מיצד רב נחמן בר יצחק היה תלמידו של רבא

הגמרא מונה רשימת אמוראים שכל אחד חשש כי רב אדא נפטר בגללו, ושמותם הינם לפי סדר הזמנים, ורבא מופיע לפני רב נחמן בר יצחק. ואכן היו שהסתפקו על הוכחה זו, שרב נחמן בר יצחק הוא תלמידו של רבא.

הא דאית ליה פירא בארעא -

לא יעיד,

דנוגע בעדות הוא,

לפי שהיה נותן לו למחצה לשליש ולרביע,

ואם יזכה המערער,

הרי שלא ברשותו ירד - וידו על התחתונה;

אבל לית ליה פירא בארעא,

בדרה הראשונה, כמו שפירש הרשב"ם, אלא כפי שמדייקים התוס' "אף על פי שאינה ראייה גמורה, של טביעת עין, אלא שהיו בה סימנין, כמו שלו .. משמע ליה בכל עניין ראייה."]

[דף מז עמוד ב]

שלח ליה ר"נ בר רב חסדא לרב נחמן בר יעקב

ר"נ סתם שבכל גמרא - הוא ר"נ בר יעקב.

תדע,

דבכל הגמרא לא תמצא רב נחמן בר יעקב,

נזכר שמו ושם אביו,

אא"כ יש ר"נ אחר אצלו, כי הכא.

ובירושלמי,

פליגי בכל מקום,

רב נחמן בר יעקב ורב ששת,

משמע דהוא ר"נ סתם,

דהוא בר פלוגתיה דרב ששת בגמרא שלנו.

ולא כמו שמשמע מתוך פירוש הקונטרס,

בסוף פרק כל הגט (גיטין דף לא: ושם ד"ה אנא),

דרב נחמן בר יצחק - **הוה חתניה דבי נשיאה,**

דהיינו רב נחמן סתם,

כדמוכח בהעור והרוטב (חולין דף קכד:).

ועוד,

דאמרינן בהשולח (גיטין דף לט:),

'אמר ר"נ בר יצחק, **אנא אמינא** - [אין] הלכה,

ורבנן דאתו ממחוזא - **אמרי משמיה דר"נ** הלכה,

אלמא ר"נ סתם - לאו היינו ר"נ בר יצחק.

ובפרק מי שהוציאווהו

(עירובין דף מג: ושם ד"ה יתיב) אמר,

'יתיב ר"נ בר יצחק **אחורי דרבא,**

ויתיב רבא קמיה דר"נ,

וכן בכמה מקומות,

'אמר רבא אמר רב נחמן,

ורב נחמן בר יצחק - הוה תלמידיה דרבא,

כדמשמע בלא יחפור (לעיל דף כב.),

ואין להאריך.

התוס' מביאים מספר הוכחות לזיהוי סתם רב נחמן, הן מה שהם טוענים שזה הוא (רב נחמן בר יעקב), והן מה שהם באים לשלול שזה איננו הוא (רב נחמן בר יצחק)

[הפעם נתחיל בכללים, עוד לפני מהלך הגמרא והתוס'. ואחד הנושאים החשובים שהתוספות דנים

חסרים מקומות עבודה. ולכן לא איכפת לו היכן יעבוד
מבחינה ממונית.]

לא חייש אם יסלקוהו,

דכמה שדות ימצא באריסות.

לוקח ראשון מעיד ללוקח שני והוא דאית ליה ארעא אחריתי -

אבל לית ליה ארעא אחריתי - לא יעיד.
פ"ה,

משום דחייש, שמא יבא בע"ח וישרוף ממנו,
דלא יהא לו ממה לגבות מן המוכר.

וקשה לר"י,
דא"כ אפילו אית ליה ארעא אחריתי נמי,
דכי היכי דחייש לבע"ח קסן,
ה"נ ניחוש לבעל חוב גדול,
שיהא חובו כנגד שני קרקעות.

אלא נראה לר"י,
דאע"ג דלעיל (דף מד.),
גבי מוכר שדה שלא באחריות,
אמרינן שאין מעיד לו עליה,
מפני שמעמידה בפני בעל חובו,
התם - **ודאי חיישינן לבעל חוב,**
לפי שאדם יודע,
אם יש לו בעלי חובים אם לאו,
וכשאנו רואים שבא להעיד,
אנו חוששים שלכך מעיד,

לפי שרוצה להעמידה בפני בע"ח,
והתם,
אפילו אית ליה ארעא אחריתי - לא יעיד,
דחיישינן שמא יש לו בעל חוב גדול.
וכן אומר רשב"א,
דמשמע לעיל,
כי פריך 'וכי קנו מידו - מאי הוי,
הרי מעמידה בפני בעל חובו',
ולא משני,
'כגון דאית ליה ארעא אחריתי'.

והא דקאמר לעיל,
'אי דאית ליה ארעא אחריתי עליה - הדר',
לא תקשי היאך הדר עליה,
שמא יש לו בעל חוב גדול;
דה"פ,
אי אית ליה ארעא אחריתי,
כדי כל החוב עליה - הדר,
ואי לית ליה ארעא אחריתי **כדי כל החוב,**
מאי נפקא מינה.
אבל אין לחוש שהלוקח מעיד,

לדעה שהאריס אינו רשאי להעיד - הרי זה במציאות בו
נותרו לו עדיין פירות בשדה, ונמצא שמעיד לטובת עצמו

הגמרא חקרה לגבי אריס, האם הוא יכול להעיד לטובת
מי שנתן לו את הקרקע? או שהוא נוגע בעדותו. שלח ליה
רב נחמן בר רב חסדא לרב נחמן בר יעקב: ילמדנו רבינו:
אריס של ראובן, האם מעיד לראובן שהשדה היא שלו, כנגד
שמעון המערער לומר "שלי היא" - או אינו מעיד, כי נוגע
הוא בעדות היות ונהנה הוא מפירות השדה? הוה יתיב רב
יוסף קמיה [מאחר ורב יוסף התערב בתשובה, מספרת הגמרא
כי ישב רב יוסף לפני רב נחמן בר יעקב כשהגיעה שאלה זו
לפניו!] ואמר ליה רב יוסף לרב נחמן בר יעקב: הכי אמר
שמואל: אריס מעיד! ומקשינן: והתניא: אריס אינו מעיד!?

(ומאחר ונוצרה סתירה מדברי שמואל שהובאו ע"י רב יוסף
לבתרייתא, כדרכה הגמרא פתרה זאת בחילוק, שיש כאן
בעצם שני מקרים שונים, ועל כל אחד מהם פסק האחר).
ומשנינן: לא קשיא: הא - דתניא: אריס אינו מעיד - בכגון
דאיכא עדיין פירא בארעא [עדיין הפירות בשדה], כלומר, לא
נטל עדיין האריס את חלקו ויש פירות בשדה לפרוע מהם;
ומשום כך אינו נאמן, כי אם יזכה שמעון בדין, יטול הוא אף
את הפירות של השדה, והאריס יפסיד, ואם כן נוגע בעדות
הוא. (והנוסח בגמרא שעמד מול התוס' היה "הא דאית ליה
פירא בארעא"). והא - דאמר שמואל: אריס מעיד - בכגון
דליכא פירא בארעא [אין פירות בשדה] וגם לא טרח בה
האריס כלום בשנה זו; ואין לו נגיעה בשדה זו.

יש לערוך ניתוח ברור של תוצאות המשפט לכל צד,
ולהבין באיזה מקרה נוח לו אישית, ונמצא שהוא נוגע
בעדותו

[מאחר והגמרא נקטה בחילוק האם יש לאריס עדיין
פירות בשדה אם לאו - עורכים התוס' את החשבון לכל
צד. ובכך מבארים ומבהירים את הגמרא. בצד שאנו
מדברים כעת שאינו מעיד - סימן שהוא נוגע בעדותו.

על מנת להראות שהוא נוגע, יש לצייר את שני
המצבים של תוצאת המשפט, ומילות המפתח הינן
"לפי שהיה נותן לו .. ואם יזכה המערער". וכנגד זה
"אבל .. לא חייש אם יסלקוהו". כאשר היא לטובתו -
או לרעתו. ומאחר והוא מעוניין לטובתו, הרי בעדותו
בהכרח הוא מעיד כך. ועל כן מבארים התוס', כי אם
יזכה בעל הקרקע שהאריס עובד אצלו - יקבל על פי
אריסותו למחצה שלישי או לרביע - כפי שנקבע ביניהם
תחילה. אבל אם יפסיד מי שעובד אצלו, סימן שהוא
סתם פלש ועבד בשדה של זרים, כאשר להגדרה זו יש
משמעות כספית, של יורד שלא ברשות, שהוא מקבל
לא לפי הרווח, אלא לפי ההוצאה.

כנגד זה המקרה השני, שאין לו כל פירות אישיים
שלו בקרקע, הרי לכל היותר יתחלפו הבעלים, ולא

מוכיחים התוס' שיש אכן קיום לחשש של בעל חוב גדול, הרבה מעבר לקרקע הנוספת

מוכיחים התוס', כי מעצם זה שהגמרא בחרה לנקוט שאנו חוששים מעדותו של הלווה, שהוא מעיד לטובת עצמו, ואפילו לא נתן אחריות - הרי אינו מעוניין שיצא לו שם של שקרן. ולא תירצה, כי יש לו קרקע אחרת, אלא השאירה את החשש, סימן שאנו אכן חוששים לבעל חוב גדול. ולכן כל עדותו היא על מנת שתישאר הקרקע אצל בעל חובו, כנגד הטורף. שהרי בסופו של דבר הלקוח כלל אינו יודע מהם סך חובותיו של המוכר.

התוס' בכלל מציינים שעיקר החשש אינו הקרקע אחרת ובעל החוב, אלא היות הקרקע עצמה גזולה

מסכמים התוס', שלאחר שדחו את הטעם הראשון, שעיקר חששו של הלקוח הוא שהקרקע גזולה. ונאמרו כמה נסיונות לבאר מדוע הוא חושש יותר בעניין זה יותר מבעל חוב. דרך אחת לבאר זאת, הוא שהוא אומר לעצמו בליבו, שאפילו קיים חוב קודם, אולי יפרענו במעות או במטלטלין. סברה נוספת, עם היות ובעל חוב היא בעיה שכיחה יותר, הרי יש לדבר קול (פירסום), ומאחר ולא שמע, כפי הנראה שלא קיימת בעיה זו. אבל יתכן שנגזלה לפני זמן רב, ונשתכח הדבר.

ונמצא כי ר"י חולק על הרשב"ם בשלושה דברים, מדובר על כל מוכר, ולא דווקא לווה, וכן על גוף החשש, שזה גזולה, ומה שנאמר שיש לו קרקע אחרת הוא רק אצל המוכר.

יש הבדל מהותי בין המלווה והערב ולבין הלקוח, כאשר הטעם הוא מצד קרקע גזולה

אלא שמאחר והחשש שלנו הופך להיות לשיטת התוס' על גזולה - עולה השאלה, מדוע כן יכולים להעיד המלווה והערב? ועונים על כך, שיש הבדל מהותי בין שניהם. המלווה לחבירו סומך על ה"גברא", עצם נאמנותו של הלווה שיפרענו במעות, ויעשה כל שביכולתו. ולא היה מלכתחילה מלווה לו, אם היה יודע שהיה מזיקו לטרוף קרקע, אלא כל זה הוא רק ליתר ביטחון רומה באחריות על השדה, ולכן יסתפק באחריות של שדה אחת. לעומתו קונה הקרקע אינו קונה על אמונת המוכר, שישלם לו אם היא גזולה, ולפיכך מדקדק, שתהיה לו אחריות בנכסי המוכר.

קושיית התוספות החזקה, הכריחה לפרש את המציאות בצורה שונה

[התוס' הביאו בתחילה את פירוש הקונטרס, לאחר מכן הקשו עליו "זקשה לר"י", ומתוך כך סללו הבנה של מציאות אחרת "אלא נראה לר"י", הן בסוג החשש "אלא היינו טעמא", והן מי בדיוק מה השדה שיש למוכר כאחריות "היכא דלית ליה ארעא אחריתי למוכר", ומבארים מה החילוק בין המלווה והערב, לגבי הלקוח, שכל עוד אחריות שלהם קיים - אינם חוששים].

לוקח ראשון מעיד ללוקח שני -

קשה לרשב"א,

אמאי לא קאמר 'לוקח מעיד למוכר',

כדי שיהיה לבע"ח של מוכר ממה לגבות, דאין הלוקח יודע אם יש למוכר שום בעל חוב;

אלא היינו טעמא,

דאין הלוקח ראשון מעיד ללוקח שני, אף על גב דלא חייש לבע"ח,

מיהו חייש - שמא קרקע גזולה היא,

והיום או למחר יבא הנגזל ויקחנה,

ולא יהיה לו ממה לחזור על המוכר,

היכא דלית ליה ארעא אחריתי למוכר.

וא"ת,

ומלוה וערב,

אמאי מעידים ללוה,

אף על גב דאית ליה ארעא אחריתי,

ניחוש שמא היא גזולה,

וכשיבא נגזל ויקחנה,

לא יהיה לו ממה לגבות,

כדחיישינן לחד נגזל גבי לוקח,

ה"נ ניחוש גבי ערב ומלוה.

וי"ל,

דבשום מקום,

אין המלוה וערב והלוקח חוששין,

כל זמן שאחריות שלהן קיים.

ביאור הגמרא המתירה ללוקח הראשון להעיד לטובת הלקוח השני, רק מסייגת זאת, כאשר קיימת קרקע נוספת כהגנה, ובכך אינו נוגע בעדותו

במסגרת עדויות, וחשש של נוגע בעדות מובא היחס בין לוקח ראשון ולוקח שני. כלומר, המציאות היא ששניהם לקחו קרקע מאותו אדם, לדוגמא ראובן. אם תהיה בעיה לראובן בקרקע הראשונה, הרי הלקוח הראשון, מקבל הגנה בקרקע שלקח הלקוח השני לאחריו. ולכן הוא מעוניין להעיד לטובת ראובן. אולם, אם היתה קרקע נוספת, או ללקוח השני או לראובן, הרי מאחר ויש לו הגנה ממקום אחר, הוא אדיש מה תהיה תוצאת המשפט, שהרי הוא בכל מקרה מוגן, ולכן באופן כזה אומרת הגמרא שהוא כן רשאי להעיד לטובת מי שלקח ממנו הקרקע.

מקשים התוס', אפילו תהיה קרקע נוספת - אין כאן הגנה בטוחה, שמא החוב הרבה יותר גדול

התוס' בתחילה מצטטים את דברי הרשב"ם, המציג בפירושו את הצד המשלים. כי בעוד שהגמרא דיברה היכן רשאי להעיד, הרי הקונטרס מציין להיפך, מתי שאין קרקע נוספת, לא ללווה ולא ללוקח השני - מאחר ויש לו הגנה, כן רשאי להעיד. וכל הבאת דברי הקונטרס, הם על מנת להקשות עליו. כי אין מדובר על קרקע אחת כנגד השנייה, אלא בספירה של אחד כנגד השני, וכי לא יכול להיות בעל חוב גדול, שיהיה כנגד שתי הקרקעות יחדיו? וזו קושייה קשה, כלומר, אפילו אלך בדרך שלך, דבר זה עלול להגיע לידי גיחוך. אלא שהיא עצמה הינה רק בסיס להבנה מחודשת. "אלא נראה לר"י".

והוא דאית ליה ארעא אחריתי,
בין לפירוש רשב"ם בין לפירוש ר"י.

דנראה דמוכח התם,
דאם אין ללוח אלא זיבורית,
גם קבלן - לא יתן לו אלא זיבורית.

התוס' דנים על אמרה שלא נכתבה בגמרא

[מאחר ואנו רואים, כי כאשר יש למוכר קרקע אחרת, נשאלת השאלה, מדוע העדות של הלוקח הראשון היא רק עבור הלוקח השני ולא ישירות על המוכר. שהרי לפי הטעם, הן של הרשב"ם והן של ר"י בתוספות הקודם - ניתן היה להרחיב את מה שמעיד, שהוא לטובת המוכר. ונמצא כי התוס' דנים לא על מה שכן נאמר, אלא על מה שלא נאמר. "אמאי לא קאמר". והמעניין הוא שיש מאה תוספות השואלים שאלה זו.]

נחלקו הקצות והנתיבות על גוף התשובה

גוף התשובה מכריחה למצוא חילוק בין שתי סוגי ההלוואות. ואכן הקצות (סי' לו, ס"ק ז) חילק שאם הלוקח מהגזול היה משביח את הקרקע, הרי אז היה הנגזל המקבל את הקרקע שטרף אלא את יציאותיו כדין היורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות. ולכן אינו מעיד למוכר, אפילו שיש למוכר קרקע אחרת, הרי הוא חושש שיוכל לגבות ממנו את כל השבחים שיעשה. ואילו הנתיבות בס"ק י"א חולק, שאכן הלוקח כן מעיד למוכר, שעל חשש כזה אין הוא נקרא נוגע בעדות. שהרי תמיד יוכל למכור את השדה, ולא יוכל לגבות האחריות ממנה.

[דף מז עמוד א]

קבלן אמרי לה אינו מעיד -

אף על גב דאית ליה ארעא אחריתי,
תימה,

דמאי נפקא מינה,

דאי אתי מלוה וטרף את של קבלן,
אתי קבלן וקטרף את של לוח,
כיון דאית ליה ארעא אחריתי.

ואין נראה לומר,

כגון שיש לקבלן בינונית,

וההיא ארעא שרוצה להעיד עליה נמי בינונית,

אבל ארעא אחריתי דאית ליה ללוח היא זיבורית,

דמפסיד כשיבא מלוה וטרף את שלו,

דלא יהיה לו לגבות אלא מזיבורית;

דא"כ מלוה - נמי לא יעיד ללוח,

אפילו אית ליה ארעא אחריתי כענין זה.

ועוד,

בכל ענין משמע דאינו מעיד,

דלא מפליג בין היא בינונית בין היא זיבורית.

ועוד,

דצ"ע בהניזקין (גיטין דף מט:).

הבאת המחלוקת לגבי ערב קבלן, האם יש לדמותו לערב
רגיל, או שמאחר ובעל החוב יוכל ליקח ממנו קרקע
עדיפה, הרי הוא זקוק, ששתי הקרקעות תהיינה

הגמרא דנה לגבי יכולתו של ערב קבלן להעיד לטובת המוכר. קבלן: הכוונה לערב קבלן שיכול המלוה לפרוע מן הערב תחילה ואינו צריך לתבוע מן הלוח תחילה, אם הוא מעיד ללוח על קרקע שלו כנגד מערער הטוען "שלי היא": ומצינו בדבר מחלוקת. אמרי לה, יש אומרים: כך שנינו בברייתא: הרי הוא מעיד לו, אם אך יש ללוח קרקע אחרת שיפרע ממנה המלוה, וכמו ערב סתם. ואמרי לה, ויש אומרים, כך שנינו בברייתא: אינו מעיד לו, ואף כשיש ללוח קרקע אחרת, וכדמפרש טעמא ואזיל.

אלו הסוברים שמעיד, משום שכערב רגיל דמי, שגם הוא מעיד ללוח כשיש לו קרקע אחרת, כמבואר לעיל.

ובניגוד לכך, אלו החולקים ואמרי לה אינו מעיד, משום דניחא ליה לערב קבלן דלהוו בדידה דלוח תרוייהו [שתי הקרקעות]: זיבורית [שיש לו עוד] ובינונית [שהוא מעיד עליה עכשיו], דכי אתי בעל חוב מאי דבעי שקיל [שהרי בעל החוב יכול ליטול מה שהוא רוצה, ואפילו שללוח יש רק קרקע זיבורית, ולערב קבלן יש קרקע בינונית, הרי הוא יכול ליקח לעצמו את הבינונית, ולהוריד את הערב קבלן רק לקרקע זיבורית, ולכך נוח לו שגם ללוח יהיה קרקע בינונית, כי אז יאמר לו המלוה "אתן לך בינונית דלוח". וזה על פי פירוש הקונטרס, שהתוספות כעת עתידים לחלוק על כך. שבעצם הקונטרס מצייר מצב, שאם לערב קבלן היתה בינונית, ואילו ללוח קרקע הנוספת הינה רק זיבורית, הרי הערב קבלן יעדיף לשקר, מהחשש שהוא יפסיד, והוא יאלץ לקבל את הזיבורית של הלוח. כי מאחר והוא קבלן ניתן לגבות ממנו לכתחילה.

אחרת, מלכתחילה התכוונה לשני דברים, גם קרקע אחרת, וגם קרקע שהיא שוות ערך, כלומר עוד קרקע בינונית, כך שמלכתחילה לא מתחילה הקושיה.]

ה"ג כגון דקאמרי בפנינו הודה -

פירוש,

בן אריס, בן אומן, בן גזלן,
ומש"ה אומן - אין לו חזקה,

אבל בן - יש לו חזקה,

כשטוען 'קמי דידי הודית לאבי שמכרת לו',

נאמן במיגו, דאי בעי אמר 'מינך זבנתה',

אבל בן גזלן - אין לו חזקה,

דהודאה שהודה לגזלן - לאו הודאה היא,

דאי לאו דאודי ליה שמכרה לו,

הוה ממטי ליה ולחמריה לשחור.

אבל לא גרסינן 'כגון דקאמרי עדים',

דהא אי איכא עדים דאודי ליה דמיניה זבנה,

אם כן אומן ואריס - גופייהו יהו נאמנים.

ועוד,

כיון דאיכא עדים,

בן אריס בן אומן - למה צריכים להחזיק?

בלא חזקה - **נמי מוקמינן לה בידיהו,**

כיון דאיכא טהדי.

ר"ת.

הגמרא הביאה את חילוקו של רבי יוחנן, בין השלישייה של אומן אריס וגזלן, שעם היות זהם מחזיקים - אין להם חזקה. אבל בניהם - כבר יש להם חזקה, פרט לבן הגזלן, והקשתה על כך

אמר רבי יוחנן: אומן אין לו חזקה, בן אומן יש לו חזקה; אריס אין לו חזקה, בן אריס יש לו חזקה; גזלן ובן גזלן אין להן חזקה, בן בנו של גזלן יש לו חזקה. היכי דמי? אי אתו בטענתא דאבוהון, אפילו הנך נמי לא! אי דלא אתו בטענתא דאבוהון, אלא בטענתא דנפשייהו - אפילו בן גזלן נמי! כלומר, הגמרא הקשתה ממה נפשך, מכל צד שתבוא איני מבין מדוע יהיה הבדל שלבנים כן מועילה חזקתן, שהרי אם באים הם מכוח טענת אביהם - יש לדחות שהרי לכולם אין כל חזקה. ואם הם באים מכוח טענתם שלהם, יש לדחות במה יש הבדל בינם ולבין בן הגזלן, כלומר, מדוע לבן הגזלן לא תהיה חזקה.

תשובת הגמרא היא על הצד שהבנים הביאו טענה עצמית, וכאן יש חילוק בגידת התוס', שלא ניתן לגרוס שהבנים הביאו עדים, אלא זו היתה טענתם

עונה הגמרא, שאכן יש להתייחס על הצד שזו טענת הבנים, ואבאר לך מדוע כן קיים הבדל בין בן האומן וכן בן האריס, ובניגוד לבן הגזלן. הגמרא מביאה גירסא (שעליה מיד עתידים התוס' לחלוק), שהבנים הביאו עדים, והעידו כי בפנינו הודה המערער לאומן ולאריס או לגזלן ששלו הוא. וכעת מבארים

התוספות חולקים על מה שביארנו לעיל, שהערב קבלן ילך להפסיד את הבינונית שיש לו, ויקבל כנגדה זיבורית, משלושה טעמים, וסוללים הבנה מחודשת, מדוע בכל זאת לא יעיד

מסקנת הביניים שהגענו אליה, על פי פרוש הקונטרס הינה שהערב קבלן אינו מעיד למוכר, ואפילו שיש ללווה קרקע אחרת. וביארנו כי החשש הינו שמאחר ומהערב קבלן ניתן לגבות ישירות, הרי אפילו יבוא המלווה ויגבה את הבינונית של הערב קבלן, יבוא הקבלן ויגבה ממנו את הקרקע השניה של הלווה. ומתוך כך מדייקים, כי אם היתה הקרקע השניה של הלווה זיבורית, הרי הקבלן מפסיד. כי אז המהלך יהיה שהמלווה יקח את הבינונית של הקבלן, ועם היות והוא העיד על בינונית, אבל הקרקע הנוספת של הלווה היתה זיבורית, כי אז הערב מפסיד מכך, ואז אכן לא יוכל הערב קבלן להעיד על כך.

הנסיין להעמיד כשיטת הרשב"ם - יש לדחותו מכמה כיוונים

התוס' דוחים העמדה זו, מאחר ולפי טעם זה, גם המלווה לא היה יכל להעיד ללווה, ומאחר ולא דחקנו לעצמם במצב כזה - הרי איננו יכולים כאן להמציא טעם חדש.

מדייקים התוס' מהלשון שאינו מעיד, אינו בא לחלק ולהעמיד באיזה מקרה מדובר, כי אם היה רוצה לחלק, היה צריך לומר זאת מפורשות. ומילות המפתח הינן "בכל עניין משמע .. דלא מפליג". ולכן לא ניתן לחדש ולדחוק שזה לא בכל המקרים.

ועוד שבגיטין מדייקים, שבשעה שאין ללווה אלא זיבורית, הרי לא יוכל לבחור מהקבלן את הבינונית. כי שם מדובר על ערב לכתובה. שעם היות ומהבעל הוא גובה בינונית, הרי מהיתומים הוא גובה זיבורית, ועל כן דייקו, כי מאחר וזה הדין ביתומים, הרי גם מהערב קבלן לא יוכל לגבות מעבר לזיבורית. ואם כן מלכתחילה אין מקום לקושיה.

תירוצי התוס' מהפכים לנו את כל החשיבה

[התוס' עשו לנו היפוך שלם בכל החשיבה לגבי הסיבה למניעת יכולתו של הערב קבלן להעיד. ואם בתחילה חשבנו לפי הקונטרס שמדובר במקרה ייחודי, בו לקבלן יש קרקע בינונית, ואילו הקרקע הנוספת שיש הגנה ללווה הינה רק זיבורית, ועל כן יהיה לנו חשש שישקר הערב, על מנת שיישאר עם הבינונית. ומסיימים התוס' בשלושה תירוצים שונים.

התירוץ האחד - יצירת טעם חדש, מכיוון אחר. אם אנחנו חשבנו שמדובר בטעם ממוני, הרי כאן מה שמעכב אותו הוא רק הטירחא. ולכן כאשר יהיו ללווה עוד נכסים, כפי שנראה לא יטריחוהו להגיע לידי דין.

התירוץ השני - מאחר ואפילו יקבל זיבורית, הרי יקבל את מלוא חובו, ועל הפרש כזה, אין זו סיבה לשקר.

התירוץ השלישי - הבנה שונה לכתחילה של כל המציאות. וכאשר ציינה הברייתא שיש ללווה קרקע

דהיינו בן גזלן, הוה טעין 'אנא הדר זבינתה מינך'.

ונראה לר"י,
דגרסינן 'פעמים שבן גזלן - יש לו חזקה,
 כגון דקאתי בטענתא דאבא דאבוה',
 דהוא אבי הגזלן,
וקמ"ל,
דאע"ג שהיתה ביד מי שאין לו חזקה,
 דהיינו אביו הגזלן,
מ"מ יש לו חזקה,
כיון שאמר שהיתה של אבי אביו.

ויש ליישב גירסא ראשונה,
 'פעמים דבן בן גזלן - אין לו חזקה',
והכי פירושה,
 'כגון דאתא בטענתא דאבא דאבוה',
ואומר שאמר לו אביו,
דהיינו בן הגזלן,
שהניחה לו הגזלן אביו,
 דאם איתא דהדר זבנתה מיניה,
הוה א"ל 'אנא זבינא'.

אי נמי נראה לר"י,
דלא טענינן ליוורש כי האי גוונא,
דמילתא דלא שכיחא היא,
כי היכי דאמר,
 בסוף המוכר את הבית (לקמן דף ע: ושם ד"ה מאן),
דלא טענינן ליתמי נאנסו,
משום דמילתא דלא שכיחא היא.

והא דקאמר לעיל 'בן גזלן בן אומן - יש לו חזקה',
היינו דוקא משום דאמר 'בפנינו הודה',
ואדרבה,
משם יש להוכיח,
דמשמע הא לאו הכי - אין לו חזקה,
כיון דמעיקרא,
בתורת אומנות ואריסות וגזלנות אתא לידיה.

שיטת רבא, כי במקרה של בא ממוח אבי אבא - אף לבן בנו של הגזלן אין חזקה

הגמרא הביאה לעיל את שיטת רבי יוחנן, כי עם היות ולבן הגזלן אין חזקה, הרי לבן בנו של הגזלן כן יש חזקה. שאפילו טען שהמערער בפניו הודה לו כי הוא מכר את הקרקע לאביו, הרי יש לנו חשוש, שזו הודאה שנסחטה מפני פחד. ואילו רבא מבאר את דבריו, שהרי הלשון הינה "אמר רבא" (בניגוד ללשון של מי שחולק שאומרים בתחילה את דמו כגון רבא אמר), וכמו כן בכך שאומר פעמים ואז אומר את הדין ההפוך, הרי משמע שבשאר המקרים הוא כן מסכים עם רבי יוחנן.

מה שהתקשית מדוע קיים חילוק לגבי בן הגזלן, הרי על בן האומן או בן האריס, ניתן לומר, שאכן הם אומרים אמת.

ואילו אצל בן הגזלן אפילו לאחר דבריהם של העדים, שהמערער הנגזל הודה. כי אם לא היה מודה הנגזל, היה מוסר אותו ואת חמורו לאדם אלים. כלומר, הגמרא מציירת בצבעוניות את עולם הפשע. הגזלן הינו אלים, ואינו מסתפק בכך שלקח בכוח הזרוע, אלא הוא עוד מכריח את הנגזל להודות לו. מה שנקרא בימינו סחיטה באיומים. וממילא אין כל ערך לדבריו שנגבו בכוח רב.

שלושה שלבים בפירוש התוס', הצגת היסוד הראוי, ביאורו במהלך הגמרא, ושליטת הגירסא השגויה, והוכחה בשיני אופנים

[מהלך התוס' הוא לבאר תחילה את שורש הפירוש הנכון, ומילת המפתח הינה "פירוש". ואז נדרשים לבאר לא רק את היסוד, אלא כיצד יש לבאר את מהלך הגמרא כולו, כולל החילוק בין בן האומן ובן האריס כנגד בן הגזלן. ולאחר מכן, הם מוכיחים על דרך השלילה, מדוע לא ניתן לומר את הגירסא הרגילה "כגון דאמרי עדים". ומילות המפתח "אבל לא גרסינן". ומביאים על כך שתי הוכחות. "דהא אי איכא עדים .. אם כן. .. ועוד כיון דאיכא עדים .. למה צריכים להחזיק?"]

ביאור מהלך התוס' לקיים גירסת רבינו תם

בתחילה התוס' מבארים בישרות, כיצד כן ראוי ללמוד, וזו גירסת ר"ת. באשר התוס' אינם מקבלים גירסא אחרת, שהיו ממש עדים, אע"פ שזו גירסת הרשב"ם, רבינו גרשום והרי"ף. אלא זו טענת הבנים בלבד, שאתה עצמך הודית לאביו, שקניתי ממך (כלומר מאביו). ויש לטענתם כוח המיגו, שבכלל יכלו לומר לו, קניתי ממך. כי ברגע שיש לו נאמנות לטעון, הוא יכול להשתמש בטענת המיגו. לעומת זאת, אכן בן הגזלן עם היות ומאמינים אנו לדבריו, שאכן היתה הודאה, אבל להודאה עצמה אנו לא מאמינים, כיוון שנסחטה באיומים, והיתה הודאה מחמת מורא.

ומבארים התוס' על דרך השלילה, שאם היו עדים, הרי לא יכולנו להבין את דברי רבי יוחנן המחלק בין האב, שאין לו חזקה לבנים, שיש להם חזקה. כי האב היה שואב את כוחו מהעדים, והוא עצמו היה נאמן. וגם עדות העדים היא הקובעת, ומה בכלל מוזכר הלשון של מחזיקים, אפילו לגבי הבנים, שהרי העדות משמעותית ביותר, והיא לבדה גורמת לתיתה להם.

פעמים שבן בן גזלן אין לו חזקה כגון דקאתי בטענתא דאבא דאבוה -

תימה לר"י,
דאמאי אין לו חזקה,
הא טענינן ליוורש,
והוה ליה למימר,
דלמא אי הוה אביו קיים,

אמנם התוס', לא אצים לשנות גירסא, ומראים שתי דרכים להעמידה על מקומה, ובמילות המפתח "ויש ליישב", הם מבהירים, כי תירוץ כזה הוא חידוש, ולכן בדרך הראשונה להעמיד את הגירסא הראשונה, היה לגורם האמצעי לשנות את לשונו, על מנת לתקן מעולם הירושא לעולם החידוש. "דאם איתא .. הווה אמר ליה". ובדרך השנייה - "דלא טענינן מילתא דלא שכיחא". ותומכים התוס' את יתדותיהם, כיצד בן האומר או בן האריס יש להם חזקה, כי כאן מדובר שנוצר חידוש, והם עצמם אומרים בפנינו אמר.]

טענה שאינה שכיחה - איננה יכולה להיטען עבור היתומים

בהמשך הגמרא מבואר מקרה שהיה שטר כיס היוצא על היתומים שמחציתו הלוואה ומחציתו פיקדון. והוא תובע את הכל, ומבארים מדוע הבית דין לא מגן על היתומים בטענת נאנסו. שהרי על המחצית שהינה פיקדון אם היה טוען נאנסו, בהיותו שומר שכר - היתה הטענה מועילה לפוטרו. ועל כך כותבים שם התוס'. "דמלתא דלא שכיח היא - לא טענינן ליתמי. דנאנסו - קלא אית ליה. ואף על גב דאבדוהו הוי מהימן לומר שנאנסו, מיהו - לא טענינן להו." ויש המדייקים כי שהגולן חזר ולקה - היא דוגמא למילתא דלא שכיחא, כי כאשר בן הגולן יושב בשקט בקרקע, ואפילו לא הזמינו לבית הדין. וטבע הדברים, שהבן מאמין לאביו, שלא ירד בגולנות.

ירד מאומנותו יש לו חזקה -

מצינו לפרש,

מאותן כלים שנתן לו לאחר שירד מאומנותו,

דומיא דאריס שירד מאריסותו.

אי נמי,

אפילו אותן כלים שנתנו לו בשעה שהיה עדיין אומן,

והוא ששהו אחר אומנותו כ"כ,

שהוא רגילות שמחזירם לבעלים.

ונראה,

דבן אומן נמי דאמר לעיל דיש לו חזקה,

כי אמר בפני הודה,

היינו אחר ששהו אחר מות אביו;

דאי לאו הכי,

אין נראה שיהא נאמן במיגו,

דאי בעי אמר 'לקוח הוא בידי',

דאי טעין נמי 'לקחתיה ממך' - לא היה נאמן.

המשנה לעיל ביארה בראש רשימת מי שאין לו חזקה, את האומן, שמה שמחזיק תחת ידיו, אם הבעלים טוענים שזה שלהם אין מאמינים לו

המשנה לעיל (מב, ב) מנתה סוגי אנשים, אשר אין להם חזקה, וכל אחד הוא החזקה הקשורה אליו. הראשון ברשימה היה האומן. באשר האומן המקבלים כלים לתקן, לכובסם או לצובעם, שהיו בידם כלים של אנשים אחרים, וטוען האומן

ואלו דברי רבא: "פעמים שאפילו בן בנו של גולן - נמי אין לו חזקה. היכי דמי? כגון דקא אתי בטענתא דאבא דאבוה."

התוס' מקשים בשם ר"י, שמאחר וטוענים ליוורש - הרי לאביו בהיותו בן הגולן היה יכול לטעון, כי הקרקע אינה באה מכוח הסבא הגולן, כי אם מכוחו שלו, כיוון שהוא חזר וקנאה

מקשה ר"י, קושייה חזקה של תימה. אמנם ראינו כי בן הגולן אין לו נאמנות, כי אנו חוששים כי הסבא הגולן אפילו המערער הודה שהוא מכר לו, חוששים אנו שההודאה היתה מחמת יראה. אבל הנכד הרי מגיע מכוח הבן, שאינו גולן. בהיותו יורש, טוענים לו את כל הטענות האפשריות. ואם אביו היה קיים, כן היה רשאי לטעון אכן חזרתי וקניתי ממך. ומאחר והיתה לאביו טענה טובה, מדוע באמת אין לו חזקה?

הקדמת היסודות של מהלך התוס' הזה - החילוק בין הורשה ולבין שינוי גדול

לפני שנעבור במפורט על התוס', נתמקד ביסוד משמעותי. יש גדר של הורשה, ויש גדר של שינוי מהמצב הקיים. כי יש כאן דבר והיפוכו. מצד אחד המסלול הינו הסבא הגולן, המוריש זאת לבנו, המוריש זאת לבן בנו, הנכד. זה המסלול הרגיל. ומאחר ויש כבר "כתם של פיסול גול" בתחנה הראשונה, הרי מסלול ההורשה, מעביר את ה"כתם" הלאה, ואכן כפי שראינו, אפילו יבוא הבן ויאמר, כי המערער הודה לו, הרי אנו חוששים, כי אין לכך תועלת, ואמנם נכון הדבר ששמע הודאה זו, אלא שהיתה באימים בפועל, או אפילו מעצם זה שהתיירא.

אולם, בתחנה המצעית יכול לחול שינוי. הבן מבין את הבעייתיות בקרקע, ואף שהיא בידו הוא קונה אותה. זה ממש חידוש, ויציאה מגדרו של עולם. ובכוונה אני מתבטא בביטוי חריף, כי כך יהיה מובן, שלא כך מה שניתן לומר בפה, אכן הוא מחובר למציאות. וזה השורש, שלא כל טענה יכולה להיטען. ובלשון חכמינו היא נקראת "מילתא דלא שכיחא". וגם הבן הגולן אם קנה, היה צריך לומר לבנו כי אין זה קרקע שהניחה לו אביו (שהיה גולן) אלא מאחר ותיקן וחדש ושינה הלשון כלפי הנכד היתה צריכה להיות "אנא זבינא". ולכן מאחר וכל הדברים הגיעו מחמת תורת אומנות או אריסות או גזילה, הרי רק כאשר נוצר חידוש, כגון דאמר "בפנינו הודה", הרי זה שבר את מסלול ההורשה בדרך.

עם כל זה שיש חמישה שלבים בתוס' - הרי ניתן לבאר ביסוד אחד, החילוק בין הורשה טבעית לחידוש, טענה המשנה סדרי עולם

[כעת נציג את המהלך, במיקוד על לשונות התוס'. בתחילה קיימת קושיית "תימה", ומאחר וטוענים ליוורש, היה ניתן לומר, שהיה שינוי גדול, והבן הגולן קנאה. ומכוח זה, מציעים התוס' בשם ר"י המקשה, אף לשנות את הגירסה. ומסלקים קושי של קושיית אע"ג באופן הרגיל של מכל מקום. כלומר, ידוע לנו כי הסב - הגולן, הוא מצידו אין לו חזקה, ועם כל זאת, מאחר ולא בא מכוחו אלא מכוח הבן, שכבר יש לו חזקה - הרי גם לבן הבן יש לשנות ולגרס שיש חזקה.

משמו של רבי יוחנן. אמר רבי יוחנן: אומן - אין לו חזקה, בן אומן - יש לו חזקה; אלא שהתוס' מחלקים זאת, שמאחר ומדובר בבנים הבאים מכוח אביהם, והם לא אומרים שהם קנו את הכלים, הרי אותה סברה עוברת גם אליהם. וכפי שביארנו לעיל בדברי רבי יוחנן, כי בן האומן על מנת שתהיה לו חזקה, הוא מביא עדים שהמערער עצמו אמר והודה לאומן, שכלי זה הוא של האומן.

וכאן באים התוס' ומרחיבים את דברי הגמרא לעיל, שמדובר דווקא לאחר ששהו אחר מות אביו. כי הרי ללא זאת, אין לו את היכולת לטעון בכוח עצמו, שאני לקחתיה ממך, כי לכך אין לו מיגו. אולם, מאחר ועבר זמן, מאז שאביו פסק להיות אומן, כן חוזרת לבן יכולת המיגו. כי כל מה שאנו אומרים שיש בעיה בבן הבא מחמת טענת אביו. והרי התוס' הראו לעיל, כי גם האב לאחר זמן רב כל כך שהיתה כבר רגילות להחזירם - כן היה יכול לטעון לקוח הוא בירי. ולכן בציור זה, מספיקה הטענה באומר בפני הודה, ונראה לי שאף עדים לא יצטרך להביא על כך, כי חוזר לו כוח המיגו. ועל כן תאמין לי שאמר בפני הודה. (ועל זה כתבו התוס' לעיל בד"ה "ג כגון דקאמרי בפנינו הודה, במפורש, כי הנוסח הנכון הוא שאין צורך בעדים, שאם כן, מה תועלת באמירתו או בהיותו הבן, שהרי מכוח העדים גם האב היה יכול).

התוס' בונים את המהלך בשלושה שלבים - הפירוש הפשוט, הפירוש "אלא אפילו", וגם בן האומן, מאחר ומדובר אולי על שלב האפילו של הכלים מימי היותו אומן, נדרש זמן ההפשרה, על מנת ליתן לבן את המיגו, שאז אף האב חוזר לחזקתו

[החידוש הראשון בתוס' שלא רק "מצינו לפרש" שזה מאותן כלים שנתן לו לאחר שירד מאומנותו. אלא "אי נמי אפילו", אבל כנגד החידוש מגיעה האוקימתא שיש לצמצם שזה דווקא "והוא ששהו אחר אומנותו כל כך" ומיד נותן על זה טעם "שהוא" ומבאר רגילות שמחזירם לבעלים.

ומכוח סברא זו ממשיכים הלאה "ונראה .. נמי .. היינו" כלומר בן האומן הבא מכוח אביו יש להעמידו באופן דומה, שהדבר שהה אחר מות אביו, כי אז גם האב חוזר ליכולתו לטעון שזה שלו. ועל כך מביאים הזכחה בדרך השלילה "דאי לאו הכי - אין נראה שיהא נאמן במיגו".]

[דף מז עמוד ב]

מגורשת ואינה מגורשת בעלה חייב במזונותיה

וכגון שייחד לה ארעא אחריתי,
דאי לאו הכי - אין לה חזקה,
דכיון דאית לה מזוני,
מזוני הוא דקא אכלה,
כדאמרינן לקמן.

שקנאם מיד הבעלים, והבעלים טוענים שנתנו לו את הכלים הללו כדי לתקנם או לצובעם וכיוצא בזה. הרי אין משגיחים בטענת האומן, שהרי רגליים לדבר, ואנו תולים, שבניגוד לכל אדם אשר יש לו חזקה, שכל מה שתחת ידיו שלו הוא, הרי כאן החפץ כפי הנראה לא הגיע מאחר והאומן קנאו או קיבלו במתנה, אלא שהאנשים נתנו לו את החפץ, על מנת שהוא יעשה בו עבודה.

הגמרא מתארת מצב בו האומן יכול לחזור שתהיה לו חזקה

הגמרא בברייתא מונה כיצד מי ששנינו לעיל, שאין לו חזקה, חוזר להיות כשאר בני אדם. ואנו פותחים באומן. "תנו רבנן: אומן אין לו חזקה, ירד מאומנותו - יש לו חזקה;" כלומר, אמנם מעצם תפקידו של האומן הוא מאבד את זכות החזקה. אלא משעה שהוא עצמו פוסק להיות אומן, ובלשון הגמרא ירד מאומנותו - הרי כמו מי שהיה לו כתם, וכעת הדבר נקי - הרי כבר זה לא משנה לנו, מה היה בעבר.

התוס' דנים על הכלים, מאיזה זמן הם צריכים להיות על מנת שהאומן שירד מאומנותו יוכל שתהיה לו בהם חזקה, ומחדשים אופן גם בכלים מזמן עברו כאומן, אלא ששהו הרבה מעבר למקובל להחזירם

אנו רגילים להסתכל בראייה של שחור ולבן. נכון מי שהוא אומן - וודאי שאין לו חזקה, ומי שכבר אינו אומן - וודאי שכן תהיה לו חזקה. הכלל הינו פשוט וברור, ועל כך דנה הברייתא. דיון זה הינו על ה"גברא", האדם. אולם התוס' מציגים לנו הסתכלות רחבה בשני מימדים. המימד האחד הוא לגבי הכלים - ה"חפצא". והדיון הוא על זמן המעבר, על איזה כלים מדובר? האם הם הגיעו אליו רק לאחר שפתח "כביכול" בחייו דף חדש. ומביאים התוס' דוגמא לכך מעוד אחד מאלו שאין להם חזקה, וזה האריס. שהזמן הקובע לגביו הוא שקרקע זו ניתנה לו לאחר שהוא עצמו פסק להיות אריס, כלומר, גם ה"גברא" וגם ה"חפצא" - שניהם מחוייבים להיות מהעידן החדש.

אלא שכאן מציגים התוס' חידוש, שיש לנו לצלול ולהבין את המציאות. עד היום הוא היה מתקן כלים, והירידה מאומנותו אינה בבת אחת. ואפילו הוא מחליט לעזוב את מלאכתו - הרי הוא צבר כלים. ומה קורה עם הכלים שעוד קיבל בעברו? וכאן מחדשים התוס', כי יש זמן, שבו האומן מחזיר את כל כליו הישנים. ומה שקובע כאן הוא לא רק ה"גברא" שהשתנה, כי אם זמן הרגילות להשבת הכלים. ומאחר ושהו כל כך הרבה זמן, מעבר למה שמקובל להשיב, הרי יש לנו לתלות, שאם לא השיבם - אף שהם התקבלו מזמן היותו אומן - הרי הם נחשבים כשלו, לעניין שהוא רשאי לטעון, שהם שלו.

בנו של האומן, הבא מכוח טענת אביו - רק לאחר שעבר זמן רב שאף אביו היה נאמן בו - יש לו מיגו שלקחו

כעת התוס' ניגשים לעניין הנוסף הקשור באומן. וגם כאן אנו פשוט חיים היטב את המציאות לכל פרטיה. לאומן הרי יש בן, שמקבל מאב את הירושה. ומה ההתייחסות לכלים המצויים אצלו. ועל כך הובאה בתחילת העמוד הזכחה לכך

מחדשים לנו, שמכיוון שהוא שונא אותה, הרי יקפיד אפילו על הקצת שתקח יותר ממוזונותיה. ואם כך, כן יש ראייה לטובתה, מאחר ולא מיחה בה.

מדוייקים התוס', כי ניתן לבאר את דברי הגמרא רק במצב מסויים

[תוס' זה בנוי על אוקימתא, ומילת המפתח הינה "כגון", שיש לדייק כי מציאות בה יש לאשה בהיותה מגורשת ואינה מגורשת, שתהיה לה חזקה, היא רק בשעה שיש לה קרקע נוספת ממנה היא אוכלת. ולכן מהקרקע הנוספת באכילתה הגרושה ואינה גרושה הינה יכולה כשאר בני אדם, ותהיה לה חזקה. ועוד יש כאן הוכחה על דרך השלילה "דאי לאו הכי".]

ראייתו ראייה ומעמידו שדה בידו -

נראה לרשב"א,

דנקט תרוייהו,

אידי דבעי למיתני גבי גזון,

'אין ראייתו ראייה, ואין מעמידו שדה בידו',

דהתם איצטריך תרוייהו,

דאי לא תנא אלא 'אין ראייתו ראייה',

הוה אמינא דאין ראייתו ראייה,

לגבי הא שאין מעמידו שדה בידו,

אבל מעות יש לו,

דלא הוה אמינא טעמא,

'אי לאו דאודי ליה, הוה ממטי ליה ולחמריה לשחזור',

אלא הוה מפרשינ טעמא,

משום דתליוהו וזבין - לא הוו זביניה זביני,

אפילו מנה לו מעות,

הלכך קאמרי תרוייהו,

דאין ראייתו ראייה כלל,

דאפילו מעות אין לו,

דטעמא הוא - משום 'דאי לאו דאודי ליה' כו'.

והאי 'כולן' - נראה לרשב"א,

דקאי נמי,

אבן שלא חלק ואשה שלא נתגרשה.

ואף על גב דאמר לקמן,

[גבי אשה בנכסי בעלה],

דלגלויי זוזי הוא דבעי;

כיון דאוקימנא בהודאה,

לא שייך בה גלויי זוזי.

ועוד,

דמשמע לקמן,

דסבירא להו לרב הונא ולרב נחמן,

דלא אמרינן 'לגלויי זוזי הוא דבעי'.

במקרה בו האשה במעמד של מגורשת ואינה מגורשת, הרי יש לה כן חזקה

ראינו לעיל (מז, א) בברייתא, על אנשים שלא היתה להם חזקה, ולאחר ששינו את מצבם - הרי כבר יש להם חזקה. אחת מהן זו האשה, שבוודאי שגם שהיא נמצאת בקרקע הבעל, הרי אינה גורם עצמאי, שתוכל לומר, שזה בעבורה ולא בעבורו, כי הרי הם יחידת משק בית אחת. אולם לאחר שנתגרשה - פשוט לברייתא שאף היא כשאר בני אדם.

ואכן מיד הקשתה הגמרא, שדווקא מאחר ודבר זה הוא כל כך פשוט, אם כן יש לתמוה מזה יש לברייתא לאמר זאת. ועונה הגמרא, שאכן הכוונה היא שונה, והיא במצב הלכתי של "מגורשת ואינה מגורשת". וכגון שבעלה זרק לה גט, שהוא ספק קרוב לה וספק קרוב לו. ועל מקרה כזה בדיוק התייחס רבי זירא. וכדרכי זירא, דאמר ר' זירא אמר ר' ירמיה בר אבא אמר שמואל: כל מקום שאמרו חכמים מגורשת ואינה מגורשת - בעלה חייב במוזונותיה. שהרי מצד אחד אינה יכולה לקנות את עצמה להתחתן, אבל היא מצד שני הרי בעלה עדיין חייב במוזונותיה, עד שיתן לה גט ודאי!

כלומר, יש לה חזקה בקרקע שלו, אם אכלתו שלש שנים, ואף שאמר רבי זירא שהוא חייב במוזונותיה, והיה מקום לומר שהיא אוכלת את פירות הקרקע בשביל מוזונותיה; לפיכך קא משמע לן הברייתא שאין אומרים כן, כי היות והתחיל במעשה הגירושין, אם כן הוא שונאה, ושוב לא יתן לה מוזונות אלא כשילחצוהו בית דין, ולכו לא מסתבר שיחד לה קרקע.

במצב של אשה רגילה, אף שהבעל ייחד לה קרקע למוזונותיה, הרי אף אם תאכל בנכס אחר - אינה יכולה לטעון עליו חזקה

התוס' מתייחסים למה שנאמר בהמשך (נא, א) שנינו במשנה: לא לאיש חזקה בנכסי אשתו, ולא לאשה בנכסי בעלה; והקשתה על כך הגמרא: והרי פשיטא היא שאין לאשה חזקה בנכסי בעלה?! שהרי כיון דאית לה מוזוני, מוזוני הוא דקא אכלה [היות וחייב הוא לה מוזונות, הרי אוכלת היא משום מוזונות], כלומר, הכל יודעים שלפירות בלבד היא יורדת למוזונותיה, ולא היה צריך למחות!?

ומשנינן: לא צריכא משנתנו להשמיענו שאין לה חזקה, אלא בכגון דיחד לה ארעא אחריתי למוזונה [ייחד לה הבעל קרקע אחרת למוזונותיה], ומכל מקום אין לה חזקה בנכסי הבעל, כי אין הבעל מקפיד אם היא אוכלת יותר מאשר דינה!

מאחר ועל שדה אחד היא אוכלת את חובו - הרי מה שאוכלת את השדה האחד, יש לה כן חזקה

אמנם, כאשר היא במצב של מגורשת ואינה מגורשת, הדין משתנה. כי בוודאי אשתו, אף אם ייחד לה קרקע אחרת - אין חזקה בקרקע זו. אבל כאן מאחר והוא חייב לזון אותה, הרי השדה הראשונה הוא כנגד הורדתה לקרקע לאכילת הפירות, אבל קיימת שדה נוספת, שהיא מחזיקה בו, וטוענת שהיא קנתה מבעלה, ובזה יש לה חזקת ג' שנים עם טענה.

ונמצא שעם היות והיתה הווה אמינא, שמכיוון שיש לה מוזונות, אינו מקפיד אם לוקחת מעט יותר ממוזונותיה, ודומה לאישה רגילה, ואז הייתי אומר שאין לה כל חזקה. וכאן

לטעון, שהיא הטמינה מעות, וכל מטרת המכירה היתה רק לגלות את מעותיה. אולם כאן מדובר שהבעל כן מודה שהוא מכר לה. וממילא לאחר הודאה לא שייכת כאן כלל הטענה שעשה זאת על מנת לגלות מעות. הוכחה נוספת, שגם אשה שלא נתגרשה ראייתן ראייה, היא שאפילו ללא העמדה זו שהבעל מודה, הרי בעל המימרא כאן הוא רב הונא, אשר בהמשך אינו מקבל את הכלל שהבעל יכול לומר שהמכירה היא סרק, וכל מטרתה היתה רק סיפור כיסוי לגילוי המעות.

ומעמידן שדה בידן -

גבי אומן - נמי שייך שדה, כגון אם הוא בנאי.

אף שאין לאומן ולאריס יכולת של חזקה, מאחר ואין להם טענה - הרי בכל זאת כשיש ראייה ממשית - הם זוכים בשדה

הגמרא מביאה בשם אמר רב נחמן, אמר לי הונא: כולן, אומן ואריס, וכל אלו שנזכרו לעיל שאין להם חזקה לטעון "לקוח הוא בידו" - אין זה אלא כשלא הביאו ראיה. אבל כשהביאו ראיה לדבריהם, כגון עדים שהודה להם בעל הבית שמכרה להם, או שהביאו שטר מכירה, הרי ראייתן ראיה, ומעמידן את השדה בידן.

מאחר ולכאורה אינה מובנת הגמרא כיצד לאומן יש שדה, מפרשים התוס' אפשרות כיצד גם שדה יכול להיות קשור ושייך בעניין אומנותו

[התוס' כאן עונים על שאלה סמויה. כלומר, שאלה שלא נשאלה ב"פועל". אולם, מאחר ואומן הרי כלל אינו מתעסק בקרקע, כי אם בכלים, שלהם יש חזקת מטלטלין. ואם כן, מה עניין להעמיד לו שדה? ועל כך עונים התוס' בהעמדה "כגון", ושמדובר דווקא בבנאי. ומילות המפתח להוכחתם הינה לקשור את הגברא "האומן" עם החפצא. "גבי .. נמי שייך שדה".]

חייבים להביא הוכחה, שתפרש את משמעות הדברים כיצד שדה היא אומנותו

ונמצא כי השדה הוא חלק מכלי אומנותו של הבנאי. והכוונה לא שהוא בא כשומר, ולא שהוא כאריס, אלא שכל מטרת התוס' הינה ליצור שייכות לאומן, למרות ששדה אינו קשור לאומנותו. ונראה לי, כי מאחר והראייה היא בעניין אחר, כגון שטר או שהודה לו, הרי השדה הינה גם כלי אומנותו, שעליה הוא מניח את כל חפצי הבנאות.

אבל בשטר קנה -

אלקח מן האיש, וחזר ולקח מן האשה נמי קאי, כדמוכח בהניזקין (גיטין דף נח: ושם).

וקשה,

דתניא בסוף מי שהיה נשוי (כתובות דף צה. ושם ד"ה וכתבה),

עם היות ויש כאלה שאין בעצם אכילתם ראייה, הרי שהביאו עדים שקיבלו את הנכס - יש תועלת בראייה זו, פרט לגולן

הברייתא בעמוד הקודם (מז, א) ציינה ארבעה מקרים שאין להם חזקה, אומן, אריס, בן ואשה. וביארה הברייתא כיצד הם יוצאים ממצב זה. ואומר רב נחמן בשם הונא, כי כל אלו שאין אכילתן ראייה, אם הביאו עדים שמכרו להם הבעלים שדה זו או נתנו להן במתנה - ראייתן ראיה. וכן שמעמידן את השדה בידן. ומצמצמת הגמרא שדין זה אינו בגולן. "גולן שהביא ראיה - אין ראייתו ראיה, ואין מעמידן שדה בידו."

הכלל של איידי דבעי למיתני מדגיש את רצף הלשוניות בסוגיה, יותר מהצורך הממשי לאומרה כאן

[אחד מכלי ההשוואה שעם היות ואין צורך ממשי, לכאורה, לומר כאן (בכולן שהביאו ראיה) את כל הפרטים (גם ראייתן ראייה וגם מעמידן שדה בידו), הרי מכיוון שאותם דברים נאמרים בסגנון כזה במקום סמוך (לגבי גולן ששם אצלו הכלל ממש הפוך, שגם אין ראייתו ראייה, וגם אין מעמידן שדה בידו), בו דווקא שני הפרטים הללו כן נדרשים, הרי הגמרא נאמרה באופן שיהיה קל לזכור, ומשום כך נקטה בדיוק באותו לשון (אף שהפרט השני מעמידן שדה בידו הוא נראה כמיותר). ומילת המפתח הינה "איידי דבעי למיתני" או "איידי דבעי למימר" ומילות מפתח אלו מופיעות קרוב לעשר פעמים בתוספות.]

הביאור מדוע נדרשו שני הלשוניות בעניין הגולן, ומתוך כך נקט בשתי הלשוניות גם כאן

מדייק רשב"א על הצורך לכלול את שני הלשוניות גם שאין ראייתו ראייה, וגם מעמידן שדה בידו. ומבאר כי הטעם לכך היא בהשוואה לגולן, שאף בו השתמשנו בשני הלשוניות, ובשניהם לשלילה. כי כמו שלגבי גולן אם היינו אומרים רק שאין ראייתו ראייה, שזה רק לגבי שאין מעמידים את השדה בידו, היינו חושבים, כי בכל זאת היה מקבל מעות. ולכן נדרשו שני הלשוניות, שלא רק שלא מעמידים את השדה בידו, אלא אין ראייתו כלל, שאפילו מעות אין לו. כי הגולן יכול היה להפעיל איום ממשי ולמסור את שדהו לפקיד המכס, ולכן וזה הטעם האמיתי כאן, מדוע אין אנו מאמינים לגולן כלל, כולל שאין נותנים לו מעות, שהגולן טוען ששילם, כי אנו באים לשלול את הטעם שהגולן כן שילם למערער כנגד רצונו, בבחינת תליוהו וזבין, ואז עם היות ולא היה מקבל את הקרקע, הרי כן היה מקבל את מעותיו בחזרה. אבל כעת בשל כפל הלשון של רב הונא, הרי זה בא לחזק שכלל אין ראייה בדבריו.

חייבים לומר, כי לא ניתן לומר לגילויי זוזי מכר הבעל לאשה, הן מצד שהודה במכירה, והן מצד שבעל המימרא הוא רב הונא שאין לו את הכלל של לגילויי זוזי

מבאר רשב"א גם את הדיוק של וכולן. שהרי מנינו מקודם ארבעה פרטים בכך. והחידוש שהיה צריך לומר וכולן הוא לגבי אשה. כי לכאורה, הגמרא בהמשך (נא, א) מביאה כי אף שהאשה תביא שטר שבעלה מכר לה קרקע, עדיין ביכולתו

מחדשת שאנו מעמידים כשמואל, שאף שטר אינו מספיק, כל עוד לא יכתוב לו גם אחריות נכסים.

מהשוואת הסוגיה לדין נוסף (קנייה מהבעל וחזרת קנייה מהאשה) ניתן גם ללמוד לכאן

[התוס', כפרשן משווה, מרחיבים את דין הגמרא "נמי קאי" ובעוד שהביטוי המרחיב "נמי קאי מופיע מעל שלושים פעם, הרי הביטוי "נמי קאי כדמוכח" מופיע בתוס' 3 פעמים. שהרי הדין בסיקריקון, קשור לגבי שנתן לו שטר. ויש כאן מקרה דומה, שאף הוא בפרק בגיטין הדין בסיקריקון. שאם לקח מן האיש, וחזר ולקח מהאשה מיקחו בטל, רק כשלא נתנה לו אחריות, ואילו רב העמיד שמשמעות המילה אחריות הינה שטר. כלומר, אנו רואים מקרה ממש זהה.]

מקשים התוס', שאע"פ שיש בקנייה מהאשה שטר - הרי קיימת סוגיה הפוכה בכתובות

הגמרא מביאה לכאורה סתירה כיצד רבי סתם בכתובות כרבי מאיר, שאינה יכולה לומר נחת רוח עשיתי לבעלי, וכאשר האשה לא חתמה על השטר של הקרקע הראשונה, ולאחר מכן חתמה לשני והדין שאיבדה כתובתה, למרות שהרי היה כאן שטר. ואילו בגיטין סתם כרבי יהודה, שכן היא יכולה היא לומר נחת רוח עשיתי לבעלי. וכפי שהתוס' בכתובות כותבים "אבל חתמה לו דשמעתין היינו שמוחלת שיעבוד שיש לה על הקרקע, וכן משמע לשון חתמה, כלומר, שנתרצית במקח ולא מחתה בו."

קיים הבדל משמעותי האם מדובר בשטר מתנה או בשטר דאייה, בנוסף לשטר הקניין

אחד הכלים הידועים לסתירה הינו החילוק. כל אחד מדבר בעניין שונה, וממילא אין כלל מחלוקת, כי בעצם מדובר על שני סוגי שטרות. שהרי במקרה הראשון שהשטר הוא שטר ראייה - הרי הוא בנוסף לשטר הקניין, סימן שבא לייפות את כוחו, ולכן קנה, בניגוד לכך, סתם שטר מתנה וללא קניין אחר, כי הוא בסופו של דבר כתב בסגנון של מתנה, על מנת לדחות נסיון ערעור.

חיזוק נוסף שהאשה היתה יכולה לעשות - מה שהיה גורם לה למניעת היכולת להתגונן, שכל השטר אינו אלא מצד נחת רוח

תירוץ נוסף, כי הביטוי של חתמה, הוא בכלל אינו כפי שחשבנו, שמדובר על חתימה רגילה. אלא זה ביטוי של גמר. כלומר, גם כאן התוס' עורכים חילוק. הביטוי תורה חתומה ניתנה, ברור שאין כל כוונה לחתימה הקשורה לשטר. או כעין חתימת התורף של הגט, שגם כאן הדגש הוא על גמר הדבר. ולאחר שמסבירים את עצם ההגדרה הלשונית, יש לבאר מה כוונתו כאן. והרעיון הוא שמאחר ואמרה בעל פה, הרי זה בדומה לשטר ראייה, כלומר, מעשה נוסף, הבא לאשר את הסכמתה, מה שמעיד שאכן היא חפצה בדבר, ושוב לא יהיה ניתן לטעון - נחת רוח בלבד עשיתי לבעלי, ולא רציתי לערער את שלום הבית. כי הרי את הפעולה הנוספת, כלל לא היתה מחוייבת לעשות.

כתב לראשון ולא חתמה לו, לשני וחתמה לו, איבדה כתובתה', **דוקא משום דלא** חתמה לראשון, **אבל אי** חתמה לראשון - **לא איבדה כתובתה**, כדמוכח התם, **אף על פי שכתבה שטר.**

ונראה לר"י, **דהא** דקאמר רב 'בשטר קנה', **יש להעמיד בשטר הראיה** שאחר הקנין, דכיון שאחר הקנין עשתה שטר, שייפתה כחו כל כך, קנה; **והיא** דכתובות, **מיירי בשטר מתנה** בלא קנין אחר, אלא שטר.

א"נ,

'חתמה' דהתם - **לשון גמר**, כמו 'חתמו' גבי תורף דגיטין, וכמו 'תורה חתומה ניתנה' בהניזקין (גיטין דף ס.ו.), **כלומר** שגמרה מקח ונתרצתה בעל פה.

אי נמי,

חתמה ממש,

ובשטר של בעל;

והא דאמר רב 'בשטר קנה',

שעשתה שטר מכירה בשמה.

ומסתבר דטעמא דרב כטעמא דשמואל,

דאמר בהניזקין (שם דף נח. ושם ד"ה אבל),

'אף בשטר לא קנה - עד שיכתוב לו אחריות',

ושמואל לטעמיה,

דאמר בפ"ק דב"מ (דף יד. ושם),

אחריות - לאו טעות סופר בשטרי מקח וממכר,

ורב סבר אחריות - טעות סופר הוא.

אבל קצת קשה,

דלקמן פריך לרב הונא,

דאמר 'תליוהו זבין - זביניה זביני',

מהא דאמר שמואל 'אף בשטר - לא קנה',

ואי תלוי הדבר באחריות,

מאי קשה ליה משמואל **טפי מרב.**

הגמרא מביאה את שיטת רב, שהגזלן המביא שטר לאחרי שחזר וקנה מהבעלים כן קנה, וחולקת על כך

הגמרא מביאה כי אף שהגזלן מביא ראייה - לא מתחשבים בכך, ולא מעמידים את השדה בידו. ושאלה על כך הגמרא, והרי למדנו על כך מדין הסיקריקון בגיטין, שאפילו לקח מבעל הבית - מקחו בטל. ומדייקים שזה בא לשלול את שיטת רב, הסובר מאחר ובעל הבית נתן לו שטר הוא כן קנה, והגמרא

הסיקריקון. ורק אם יכתוב אחריות נכסים ללקוח - תועיל המכירה.

יש חילוק ברור מהי פעולת המעות של הגזלן - האם רק הודה, או שהעדים מעידים שאף מנה בפניהם

וכעת מובאים דברי רב ביבי, שמסיים בה משמיה דרב נחמן, שיש לחלק ולומר, שאכן מאחר ואמרנו שאין מעמידים את השדה בידו, הרי המשמעות הינה שקרקע אין לו, אבל אם הגזלן נתן מעות על הקנייה - הרי מאחר ולא חל הקניין - הוא כן מקבל את המעות. ועל כך הגמרא מביאה שיש להעמיד גם את קבלת המעות בחזרה, שהערות על נתינת המעות היא ברורה, וכגון שאמרו עדים בפנינו מנה לו הגזלן את המעות, אבל אם רק אמרו שהודה לו - כאן אינו נדרש להחזיר.

מאחר ואנו מדייקים ביותר במילות הגמרא, מתקשים התוס' בלשון מסיים בה, שעניינו חיובי והסכמה לדברים הנאמרים, בעוד משמעות הדברים הינה הפוכה, שהוא ממש חולק עליהם

[אחד הדברים שהתוס' מדייקים הוא הלשון. ובפרט שיש פער בין המשמעות לתוכן הנאמר. ומתוך למעלה ממאה וחמישים תוס' אשר הזכירו את המילה הלשון, קיימות קבוצות דומות (הלשון אינו מיושב יפה, ולא דק קצת, דאין הלשון משמע כן, הלשון קשה דהוה ליה למימר, קצת קשה הלשון, הלשון דחוק, וזה הלשון לאו דווקא, מייתור הלשון, הלשון מגומגם, הלשון משמע).

וכאן הלשון מסיים בה - משמעו שהוא מסכים עם הנאמר קודם, מדברי רב נחמן בשם רב הונא, ואילו הוא רק מסיים באותו העניין ומוסיף פרט נוסף. ואילו אנו מקשים, שרב ביבי בכלל חולק על רב הונא, אשר מדבר בעניין אחר.

הלשון של רב ביבי מסיים בה - נשמע כמי שממשיך ומחזק את דברי רב הונא, שדיבר שההלכה הינה כשמואל, שאפילו בעל הבית ייתן לו שטר, לא עשה כן אלא מחמת אימת הסיקריקון. ואילו רב ביבי ממש חולק "פליג" ומדבר על שהעדים מעידים כי הסיקריקון הגזלן ממש מנה לו מעות. ועל כך מדגישים התוס', שרב הונא בכלל דן בעניין אחר, שרק הודה ולא מנה את המעות. ואם כן כיצד ניתן לומר "מסיים בה", שממשיך באותו העניין?]

[דף מח עמוד א]

אלא מהא דתניא יקריב אותו -

וא"ת,

אי מהכא גמר,

אפילו תליוהו ויהיב - נמי מתנה הוי,

וההיא דסיקריקין - מוכח דאינה מתנה.

מהלך שלישי שהאשה לא תוכל לחזור בה, שהיא לקחה את מלוא האחריות בכך שהיא חתמה על שטר בעלה, או שנתנה מעצמה שטר

התירוץ השלישי, שיש לפרש כפשוטו, שהיא חתמה בשטר הבעל. ולכן רב יאמר, שאם היא עשתה שטר בשמה - וודאי שלא תוכל לערער על כך.

חילוק רביעי - סתם שטר, אפילו אם לא נכתבה אחריות, הרי זה טעות הסופר, ובמקום בו מותבת מפורשות שאין כאן אחריות - וודאי שלא קנה

המהר"ם מדייק שזה תירוץ רביעי. ונביא את לשון התוס' בגיטין. "ולמאי דמפרש ה"ר אליעזר משנו"א דרב ושמואל פליגי הכא באחריות טעות סופר הוא. דשמואל לטעמיה דאמר בפ"ק דב"מ (דף יד.) דאחריות - לאו טעות סופר הוא בשטרי מקח וממכר. ורב סבר אחריות - ט"ס הוא. ובסתם שטר - ככתבה לו אחריות דמי, וההיא דכתובות - כשפירשה דלא קבלה אחריות מיירי."

קשה לבאר שיזו מחלוקתם, כי גם בשטר ללא אחריות דעת רב, שכאילו יש אחריות, והרי כאן רב ושמואל חלוקים בעניין אחר

התוס' מדייקים ממה שהגמרא לא הקשתה, שיש קושי על פירוש זה, מאחר והגמרא הקשתה על רב הונא שהכלל הוא שאם תליוהו זובין - מכירתו מועילה. שיטת שמואל הינה, שללא אחריות גם השטר אינו מועיל. ואילו חלות הקניין כלל אינה קשורה לאחריות וטעות סופר, אלא שמחמת הפחד מהסיקריקון כתב. וכל מה שרב ושמואל חלוקים, הוא האם בשטר ללא אחריות עדיין היתה לו גמירות דעת אמיתית ליתן את הקרקע, ונמצא כי הדיון אינו קשור למחלוקת לגבי אחריות סופר, כי הרי רב שסובר שאחריות הינה טעות סופר, כאילו בתוך השטר כבר מצויה האחריות, ואעפ"כ הם חלוקים.

ורב ביבי מסיים בה כו' -

ק"ק הלשון,

דהא רב ביבי פליג,

כדאמרינן לקמן,

ורב הונא - לא מיירי בהכי,

אלא בהודה ולא במנה.

קנייה חוזרת מבעל הבית לאחר שהסיקריקון גזל ממנו - אינו נחשבת כקנייה

הגמרא מביאה את דברי רב נחמן, אמר לי הונא, שכולן, הכוונה לאומן ואריס, שאין להם חזקה לטעון לקוח הוא בידו, אמנם אם הביאו ראייה לדבריהם, כגון עדים, שהודה להם בעל הבית כי מכרה להם - אז הראייה מועילה, ומעמידים את השדה בידם. אבל גולן שהביא ראייה - אין מעמידין שדה בידו. ותמיהה הגמרא שהרי כבר משנה היא בגיטין לגבי הסיקריקון, אשר גזל את הקרקע. ומבארת הגמרא כי החידוש של רב נחמן בשם רב הונא, הוא להעמיד שזה כדעת שמואל, כי הלוקח את הקרקע מהסיקריקון, הרי אפילו חזר וקנה בשטר מבעל הבית - לא קנה, שכל מה שכתב - הרי הוא מחמת

והרי הוא אומר את ההסכמה בפיו. הלימוד הזה כעת בשלב זה בגמרא מועיל לבאר כי המכירה חלה.

אלא שמקשים התוס', שאם הדבר רק תלוי מצד רצונו ואמירתו, לכאורה מדוע לא נרחיב זאת ונלמד גם לגבי מתנה. "אי מהכא גמר, אפילו יהיב - מתנה הוי" - אלא שראינו שאנו נתקלים בקיר, "והיא .. מוכח דאינה מתנה".

וכאן אנו רואים כי התוס' סולל מהלך מרתק. לא רק שהקושיה העולה מאליה חזקה, אלא שיש כאן נסיון של ר"י לבאר "והיא רוצה לתרץ". אשר גם הוא נתקל בקיר "אבל אי אפשר לומר כן, דאם כן".

ולכן התירוץ החדש של ר"י נשאר עם אותו עיקרון, שיש להשוות רק את המקומות שיש להם עיקרון של מכר. וביאר מה העיקרון, שמכניס להגדרה זאת. "דכל דבר שהוא מחוייב לעשות - הוי כמו מכר". כלומר כמו, פירושו שיש לו דין של מכר, בגלל עיקרון ההשוואה. ומצד שני מתי הוא יוצא מגדר מכר "אבל שלא כדין" - הרי זה נכנס לרצונו האישי בלבד, ולכן גם כאן מילת המפתח המשמעותית הינה "כמו".

הלימוד יקריב אותו - כי כנגד נתינתו יש תשלום, הן לגבי הקרבן והן לגבי הגט

ר"י מנסה לתרץ בצורה מקורית. בואו נרחיב את המושג מכר. ובניגוד לנתינה שהיא חד-כוונית, שהוא מעניק ללא תמורה, הרי מהות המכירה היא שהוא מקבל תמורה כנגד הדבר אותו הוא נותן. תמיד אנו רגילים לומר, שהוא מקבל כסף, אולם מאחר וכל שווה כסף הרי הוא ככסף, מציע ר"י לתרץ זאת. ואז הקורבן הרי הוא משלם על כך, והתשלום ניתן לומר שהוא הכפרה, כעין תשלום "רוחני". וגם מה שכופין אותו לגרש, הרי בכך שהוא נפטר מהוצאות של שאר כסות ועונה, הרי גם כאן הוא בדומה לתשלום.

אולם, מאחר ולשיטתך יש תשלום על הגט - מדוע גט מעושה הוא פסול

הגאונות מה שהתוס' דוחים בשלב הראשון הוא מגט. ואנו משווים שני גיטין, ואנו רואים, שאם לשיטתך, הוא הרי מרויח מכך שהוא נותן גט, ששוב אין לו חיוב של שאר כסות ועונה. ואם כן, זה בכלל לא משנה לנו איך גרמנו לתוצאה, כי העיקר לשיטתך היא התוצאה, שיש כאן מעשה של מכר. ומאחר והעיקרון הוא שתליוהו וזבין, כלומר שהכריחו אותו לבצע את המכר, והמכר מועיל, הרי גם כאן, היינו צריכים לומר, כי מה אכפת לנו כי כפו עליו, הרי זה בדוגמת תליוהו. וכל מה שמפריע לנו, הוא רק שזה לא תהיה נתינה.

ואם לפי מה שביארנו, הוא מקבל תמורה על כך, מדוע שמואל אמר כי גט מעושה, שהכריחוהו לתת הינו פסול? שלכאורה זו ממש משנה מפורשת, כי "גט מעושה" בישראל - כשר. אלא שהאמוראים עם היות ואינם יכולים לחלוק על משנה, אבל הם יכולים לפרשה. ואכן רב נחמן אומר בשם שמואל, כי אם היה הגט המעושה כדין - וודאי שהיה כשר. אולם, בשעה שנעשה שלא כדין, לא רק שהגט עצמו פסול, והאשה אינה רשאית להינשא בו לאחר, אלא אפילו הוא מקלקל לאשה, שאינה יכולה להינשא לכהונה.

והיה ר"י רוצה לתרץ,

דהכא - הוי כמו מכר,

דהא יש לו כפרה תחת הקרבן,

וקונה הכפרה.

ומגיטי נשים דבעי למיגמר מינייהו,

הוי נמי כמו מכר,

שנפטר על ידי כך משאר כסות ועונה.

אבל אי אפשר לומר כן,

דא"כ גט מעושה שלא כדין - נמי יהא כשר,

ובהמגרש (גיטין דף פח: ושם) אמר שמואל - **דפסול.**

ותירץ ר"י,

דכל דבר שהוא מחוייב לעשות - הוי כמו מכר,

והכא - הרי הוא מחוייב להביא קרבן,

ולקמן - נמי מחוייב הוא לגרש את אשתו,

דמיירי בהנהו שכופין אותן להוציא,

אבל שלא כדין,

הוה כמו תליוהו ויהיב,

דלא הויא מתנה.

הגמרא רוצה להוכיח כי תליוהו וזבין, מכך שכופין אותו לקיים נדויו ולהקריב עולה, אך הדבר נעשה מרצונו

הגמרא בעמ' הקודם דיברה על מכירה בעל כורחו, שאנסוהו לכך, אלא שבכל זאת הסכים, כי המכירה חלה, שאנו תולים זאת שבסופו של דבר הוא מקבל מעות ומסכים. (מו, ב) למד רב הונא את הדין "אמר רב הונא: תליוהו וזבין - זביניה זביני". כלומר, שלמרות שמכר בעל כורחו - הרי המכירה חלה. אמנם, יש לדייק, כי מאחר ולמד רב הונא דווקא וזבין, הרי יש לנו ללמוד זאת רק לגבי מכירה, בה הוא מקבל מעות, אך לא לגבי מתנה. ובתחילה ניסתה הגמרא ללמוד זאת מהברייתא האומרת בקורבן עולה "יקריב אותו - מלמד שכופין אותו, יכול בעל כרחו? תלמוד לומר: לרצונו, הא כיצד? כופין אותו עד שיאמר רוצה אני".

עולה השאלה, שהרי אם הדבר נעשה מרצונו - הרי הלימוד יכול להיות גם למתנה, דבר שנסתה מסיקריקון

מקשים התוס', שיש כאן שאלה מתבקשת מאליה. אם הלימוד הינו מכאן, הרי מה שקובע הינו רצונו. ואם זה נכון, הרי לימוד זה, לא רק שמצליח לבאר לי מדוע בשעה שתליוהו ומכר - המכירה מועילה, אלא אפילו היה נותן, הרי הדבר התבצע מרצונו. ואילו לא ניתן לומר כך, כי כל הדין של סיקריקון, הוא שמכריכים אותו, והוא מעניק מתנה. שהרי יתירה מזו, אפילו מי שיקנה מהסיקריקון, ויחזור לבעל הבית, אשר יקנה ללוקח, וללא תשלום - הרי המקח בטל, כי אנו אומרים כי רק מחמת הפחד מהסיקריקון העניק לו.

עיקרון התירוץ של ר"י הוא המילה "כמו", שיש להבין מתי אנו אומרים כי הוא דומה למכירה, ומתי הוא דומה למתנה, וממילא כל אחד לפי דינו

[מאחר ויש כאן דבר והיפוכו, מצד אחד יש כאן כפייה, שהיא נגד רצונו, אך מצד שני, נאמר לרצונו,

אותו לקיים את נדרו שנדר להביא עולה. ומה שנאמר לאחר מכן באותו פסוק לרצונו - מדייקים, כי שני הדברים מתרחשים כאחד, ואכן כופין אותו עד שיאמר רוצה אני.

הגמרא בב"ק מביאה את החקירה מדוע בחטאות ובאשמות בלבד אין ממשכנים

על מנת להבין את קושיית התוס', נדרש לבאר תחילה את הגמרא במסכת בב"ק. שהרי הגמרא מביאה את הכלל של "חייבי חטאות ואשמות - אין ממשכנים אותן" שהוא בכלל משנה בערכין כא, א. ובפרט ממה שהגמרא בערכין מביאה את הדין של כופין אותו.

אלא דייקו התוס' שהביאו זאת דווקא מבבא קמא. כי שם שאל רב נחמן את רב אחא בר יעקב, לגבי שור של שני שותפין, כיצד משלמין את הכופר. מצד אחד התשלום הכולל צריך להיות רק כופר אחד, ומצד שני אם יתנו כל אחד מחצית - הרי אין בזה גדר של כפרה. והציג רב נחמן את ספיקו. כיוון שהוא בא לכפרה (לשיטת האומר כי הוא לכפרה) - הרי הוא דומה לחטאת ואשם, ומאחר וחמור הוא בעיניו, ובסופו של דבר לא ירגע עד שיביא מעצמו את התשלום, ולכן לא צריך למשכנו, והצד השני של החקירה שאם היה לגבוה, כגון נדר או נדבה - הרי אין בכך כפרה, וממילא לא כל כך חמור הוא בעיניו, ולכן כן נדרש למשכנו.

הקשו התוס', שאם אין ממשכנים, משמעותו שאין כופין, וביארו כי קיים חילוק לגבי עולה, ולכן שם נדרשת כפיית בית הדין

וכעת נביא את קושיית התוס', שאנו רואים כי בחטאות ובאשמות - לא ממשכנים, כלומר, אין בית הדין כופין אותו, כלומר קושיית התוס' הינה מתחילת הדברים שם. והתשובה שמבארים התוס' לאחר שאמרו שאינו דומה, כי החקירה של רב נחמן, היא זו שעונה על מה שנראה בתחילה שאינו דומה. כי כפרה היא לאחר שחטא, ולכן כל עוד לא יביא לו תיקון - האדם מעצמו אינו רגוע. אמנם, נדר שלא יביאו, רק עתיד להיות לו עוון, אבל העוון הוא אינו על מה שכעת הוא בעל עבירה, אלא זה דבר עתידי, ולכן הוא יכול לדחות זאת פעם אחר פעם, אלמלא יבואו בית הדין ויכפוהו. ומצד שני, היות וזה בכל זאת מסיר ממנו את העוון על כך שאינו מביא את נדרו - הרי זה באמת לרצונו.

מתוך כך חקרו התוס' מהו גדר עולה, האם היא מכפרת או רק כדורון?

אלא שכעת עולה השאלה, מאחר ובשניהם הוא כן רוצה להביא את הקורבן, מה החילוק ביניהם. מצד אחד עולה מכפרת על מצוות עשה, שפשוט לא קיימה. ואמנם לא הכעיס את המלך, שעבר ועשה כנגד רצונו, אבל היא משמשת כרצוי לרצונו. ולכן העולה היא כדורון, הבא לרצות את המלך, אף כאשר נדרש הוא להביא חטאת. והתשובה היא כי עם היות והעולה מכפרת על עשה, הרי יש כאן מבחינה איכותית גדר חלקי. והגדירו זאת, כי אינה כפרה קבועה "מיקבעא", אבל היא כמו כפרה שצפה, וכמו שמתרגמים ויצף הברזל - וקפא ברזל. שהוא דימוי לכפרה קלה וחיצונית, שהרי דבר שאין לו משקל הוא צף ולכן אינו שוקע. ושוב בגלל שהוא לא כל כך מרגיש כי זה נחוץ, הרי ללא מה שבית הדין יכפוהו, יאמר

רק כאשר אכן הוא מחוייב לעשות דבר - הרי ב"כוח" ראויה אשתו לצאת ממנו, וכל ההכאה היא רק על מנת להוציא מהכוח אל הפועל, וכשר הדבר

ומתוך קושי זה, סולל לו ר"י מהלך חדש. ובמהלך זה הוא מצד אחד נשאר עם העיקרון בו פתח, אך מצד שני הוא מצליח לבאר, מדוע כאן הגט המעושה אינו מועיל. וכאן אנו עושים חילוק. אם מלכתחילה מדובר, במצב בו אכן נדרשים לכפות אותו להוציא, ומילת המפתח הינה "דמייירי בהנהו שכופין אותן להוציא", הרי מאחר והתוצאה ראויה ונכונה - לא מפריע לנו שהכריחו אותו לבצע תוצאה נכונה, וכאן אנו אומרים כי המטרה כביכול מקדשת את האמצעים. אבל שלא כדין, הרי מאעחר וגרמו לו הפסד, בכך שאיבדו לו אשה בצורה שאינה ראויה, הרי הוציאו ממנו בכוח דבר, ולא נתנו לו כל תמורה, ואז זה חוזר להיות במושגים שלנו "תליוהו ויהיב", שכבר יודעים אנו, שהנתינה לא חלה. ומביא ר"י ראייה על קרבן, שאכן הוא מחוייב להביא את נדבתו, ורק "מסייעים" לו, ואפילו במעט כוח, להוציא לפועל, את מה שב"כוח" אכן היה מחוייב.

יקריב אותו מלמד שכופין אותו -

לא דמי להא דאמרין,

בפרק שור שנגח ארבעה וחמשה (ב"ק דף מ. מ.),
'חייבי חטאות ואשמות - אין ממשכנים אותן',
משום דכיון דלכפרה קאתו - לא בעי משכוני;

דדוקא חטאות ואשמות שבאות על חטא,

לא בעי משכוני,

שרוצה שמאותו חטא - יהיה לו כפרה,

אבל הכא - נדר או נדבה אינן מכפרים.

והא דקאמר 'ניחא ליה דתיהוי ליה כפרה',

היינו ממה שנדר,

שאם לא ישלם נדרו - עונו ישא.

והא דאמר בתורת כהנים,

ובזבחים (דף ו. ו) וביומא (דף לו. ו),

דעולה מכפרת על חייבי עשה,

הא אמר בפ"ק דזבחים (דף ז. ז.:

דעולה - דורון היא ולא מכפרת,

מקופיא - מכפרת,

מקיבעא - לא מכפרת.

הברייתא למדה מכפל הלשון בפסוק של ההקרבה, כי הפעם השניה מתייחסת לכפיית בית הדין

הגמרא מביאה ברייתא המדייקת על ריבוי הלשון, של הקרבה, ולא מסתפק הכתוב באמירת יקריבנו, אלא מכפיל ואומר יקריב אותו. שהרי בתחילת ויקרא, לגבי נדרי עולה נאמר: "אם עולה קרבנו מן הבקר, זכר תמים יקריבנו. אל פתח אוהל מועד יקריב אותו, לרצונו, לפני ה'" - ומתוך כך מדייקים בברייתא, שהמילים "יקריב אותו" הוא על פעולה אחרת, לא שלו, כי אם של בית הדין, שהכתוב מלמד שכופין

דיוק על עצם הלימוד הכפול, מעביר אותנו מעולם של כמות, עצם ההבאה, לעולם של איכות, טיב ההבאה, לרצונו

[מאחר ויש כאן שני לימודים שונים, על אותו עניין. ידוע הדיוק שנאמר פעמים רבות בגמרא, שאם הדבר מגיע מצד סברא, הרי על כך נאמר, סברא הוא, ואם כן למה לי קרא? ונמצא שמאליה עולה הקושיה, והחידוש על מה שמקשים התוס', הוא על הלימוד הכפול.

ועצם השאלה מכריח אותנו להבין, כי לא בכדי נאמרו שני הדברים. כי לא עצם מעשה הכפייה הוא המשמעותי. ואז זו שאלה של כמות הקריב או לא הקריב, אלא שיש כאן שאלה של איכות. שהכפייה תפעל לא רק על עצם ההבאה, בבחינת ה"חפצא", כי אם על ה"גברא", שהוא עצמו אכן יביא מרצונו. כי כל מצווה ועוד נדבה, הבאה מהכרח בזויה היא. ואם היא בזויה, היה מקום לומר, שהיא פסולה למזבת.

ומהלימוד הכפול רואים אנו, כי לא שהכפייה עוזרת לגוף מעשה ההבאה, אלא עם היות והיא כפייה, פועל הדבר, שהוא עצמו רוצה בכך. כי מצד מעשה ההבאה, די היה לנו אונסו. ומאחר וידוע לבית הדין שיש חיוב כללי לקיים מצות עשה, הרי אנו מדייקים, כי הכפייה הועילה לא רק על התוצאה, שהדבר הובא.]

גט מעושה בישראל כשר בעכו"ם פסול -

בסיפא מסיים,
 'ובעכו"ם חובטין אותו ואומרים לו,
 עשה מה שישראל אומר לך',
ויש מפרשים,
 דהוי פירושא דסיפא,
כיצד בעכו"ם פסול,
 כגון אם חובטין אותו ואומרים לו כו'.

ואין נראה,
 דא"כ אדפריך ליה הכא מסיפא,
 ליסייעיה מרישא,
 דקתני 'ובישראל כשר',
 דאגב אונסיה גמר ומקני.
 וכי תימא **דטעמא דבישראל כשר,**
 משום **דמצוה לשמוע דברי חכמים,**
 דא"כ **בעכו"ם נמי - אמאי פסול,**
 והא **חובטין אותו - לעשות דברי חכמים.**

ונראה לר"י דהכי קאמר,
דבעכו"ם - נמי כשר,
 וכגון שאומר לו,
עשה מה שישראל פלוני אומר לך,
וכן מפרש בהלכות גדולות.
והכי מוכח בתוספתא,

לעצמו, והרי זה רק כתוספת ולא עיקר, ואם כן יכול אני לדלג על כך.

התוס' כפרשן משווה, מתוך ההשוואה הובהר לנו מדוע כאן בעולה נדרשת כפיית בית הדין

[אנו רגילים להשוות באופן חותך, כן או לא, האם זה מכפר או אינו מכפר. וכאשר יש מצב שעם היות ואינו ספק, אלא שהוא כעין כפרה קלה, הרי האדם אינו מרגיש מחוייבות שלימה לדבר. כי התוס' פתחו בכלל של "לא דמי", שאין צורך למשכן, כלומר מעורבות של בית הדין לא חלה, לגבי חטאות ואשמות. ואם כן מה ההבדל עם העולה? והרי כן כתוב שיש בזה כפרה? ומצד שני אין בזה כפרה.

והתוס' ביארו בשני מהלכים. מהלך אחד, מאחר וזה רק באם שלא יביא - יהיה לו עוון, הרי העוון לא קיים כרגע, והוא תמיד אומר שיביא, ודוחה זאת מליבו, בניגוד לחטאת המכבידה עליו, ויהיה מוכרח לפורעה.

והתירוץ השני, שעל עולה נאמרו דבר והיפוכו, מצד אחד שהיא כן מכפרת על מצוות עשה, ומצד שני שהיא דורון. וביארו, ששני הדברים אמת, אין בה כפרה ברורה, אלא כעין דבר צף וחסר משקל, ושוב זו הסיבה הגורמת לאדם להרגיש שזה אינו כה חשוב ולהתחמק מכך, ודווקא החיסרון הזה גורם לבית הדין לכפותו, שהרי בסופו שלח דבר זה לטובתו, ונעשה מרצונו.]

אלא סברא הוא דאגב אונסיה גמר ומקני -

וא"ת,
כיון דמסברא ידעין,
 דאגב אונסיה גמר ומקני,
אמאי איצטריך קרא גבי קרבן,
למיכתב דכופין אותו.
 וי"ל,
דאי לאו קרא - הוה אמינא,
אף על גב דגמר ומקני,
כיון דאינו מתרצה **אלא על ידי כפייה,**
פסול הוא **לגבי מזבח,**
 דזבח רשעים - תועבה הוא,
קמ"ל - שהקרבן נרצה.

הגמרא הביאה שני מקורות כיצד הוא מקנה את נדרו, מצד כפיית בית הדין, ומצד אונסו

בתחילה הביאה הגמרא ברייתא, המדבר על כך שבית הדין כופין אותו להקריב את נדרו, ודייקו זאת מיתור הפסוק, שלאחר שנאמר יקריבנו, שזה הולך על פעולתו שלו, נאמר גם יקריב אותו, שזה הולך על כפיית בית הדין. ומאחר והדבר מצריך את רצונו, נדרש הוא לומר רוצה אני. ולאחר מכן הגמרא כביכול חוזרה בה, שהרי אמרה "אלא", ולמדה זאת מגדר סברא. "אלא סברא הוא, אגב אונסיה גמר ומקנה."

כאשר הגט מתבצע על ידי עכו"ם, והרי העיקרון של האונס הגורם לו להקנות את הגט - קיים. "מותיב רב יהודה: גט המעושה, בישראל - כשר, בעכו"ם - פסול, ובעכו"ם - חובטין אותו ואומרין לו: עשה מה שישראל אומר לך; ואמאי? התם נמי נימא: אגב אונסיה גמר ומגרש!" שהרי מצווה לשמוע בקול חכמים, ומעמידים זאת כאשר הוא אכן מחוייב לגרשה.

מוכיחים התוס', שאף שמדובר בהכאת הגויים, הרי מאחר וכל מטרתם הינה לקיים את דברי חכמי ישראל - הרי זה מכשיר את הגט, ולא פוסלו

מדייקם התוס', כי מאחר ובסיפא נאמר עשה מה שישראל אומר לך, הרי לא ניתן לומר כי זה בא לבאר מדוע בעכו"ם הוא פסול. כי כל היסוד שלמרות הכפייה הוא כשר בישראל - הרי הוא מחמת שכל מטרת ההכאה היא רק להוציא מה"כוח" אל ה"פועל" את מה שמלכתחילה הינו ראוי. כבר הדגשנו, כי הלמדן רואה היטב את הב"כוח", ובעיניו הוא הקובע. וכמו שכל ההכשר בישראל, הוא שהתוצאה הינה לעשות את דברי חכמים, הרי אף הדרך מתקדשת, כי המצווה הינה לשמוע בקול חכמים. ולכן אף שדייני הגויים אומרים לו להקשיב לדברי ישראל - הרי זו אינה סיבה לפסול - אלא אדרבא, להכשיר.

מסקנת ר"י, שמה שקובע הוא עצם הפסק דין וההחלטה, ומביא תימוכין לדבריו

מתוך כך לומד ר"י, ואף מביא תימוכין לדבריו מבעל הלכות גדולות ומהתוספתא (לגבי חליצה מעושה) - כי זה כן כשר, כי הקובע הינו נותן ההוראה, והמכים אינם עושים זאת כי סתם הם רוצים להתעלל בו, אלא הם באים לקיים את דברי חכמי ישראל - ולכן הם מסייעים להכריח אותו לשחרר את האשה, ולתת לה גט, מאחר וזה הדין. (לשון בה"ג בהלכות פסוקות) "גט המעושה: בישראל - כשר, ובגוים - פסול. ואם חובטין אותו גוים על פי ישראל, ואומרין לו עשה מה שישראל אומרין לך - כשר."

גם הירושלמי בגיטין במפורש מדגיש, כי הולכים לפי ההחלטה, ולא לפי מי שביצע את ההוצאה לפועל והכפייה

תימוכין נוספים מביאים התוס' מהירושלמי, המעמידים כי מאחר ומסרב הבעל לפרנס - הרי ראוי הוא לכפייה. ונמצא כי מה שמשמשים בעכו"ם, הוא לא מצד שהם הקובעים את עצם ההחלטה, אלא הם רק המוציאים לפועל, בבחינת השוטרים, את החלטת בית הדין של ישראל. ויתירה מזו, הם אף מדגישים זאת למי שנדרש לגרש, שיעשה מה שישראל, הכוונה בית הדין של ישראל אומר לך. ולהיפך, אפילו אם ההכאה היתה על ידי ישראל, מאחר וההחלטה היתה שגויה - הרי זה הוא הגט הפסול.

מדדיקים כי הדין של לא לפני עכו"ם - הוא התוקף להחלטה של דייני העכו"ם

מדדיקים התוס', שהרי מאחר ודבר חמור הוא ביותר לילך אחר דייני עכו"ם, ונלמד מפסוק לפנייהם ולא לפני עכו"ם, הרי יש לפרש כי הכוונה בכך הוא מי החליט על העישוי. ואז כאשר ההחלטה היא על פי דייני ישראל - עם היות וההכאה הינה על ידי גויים - הרי זה כשר, ואילו הכוונה לפני עכו"ם הוא לתת תוקף להחלטתם, שהרי החלטתם זה ממה שפשוט

דקתני 'ובעכו"ם חובטין אותו ואומרין לו, עשה מה שפלוני אומר לך',
משמע דעל פי רבי פלוני, שהוא חכם חובטין אותו, וכשר הוא, שהוא אומר להם לחובטו.

וכן משמע בירושלמי דגיטין,

דקאמר התם,

רב אמר,

ישראל שעשה כמעשה עכו"ם - כשר,

באומר איני זן ואיני מפרנס.

תנא ר' חייא,

עכו"ם שעשו כמעשה ישראל - פסול,

ואפילו אמר איני זן ואיני מפרנס.

הדא מתניתין אמרה כן,

ובעכו"ם חובטין אותו ואומרין לו,

עשה מה שישראל אומר לך,

ולא מה שאני אומר לך.

והא דאמר בגיטין (דף פח:),

'לפניהם ולא לפני עכו"ם';

כיון שהעישוי על פי דייני ישראל,

לאו היינו לפני עכו"ם,

דלפני עכו"ם - היינו,

כשהעישוי נעשה על פי דייני עכו"ם.

יש לחקור מהו היסוד לכל האבחנה של גט מעושה, שהוא על ידי ישראל או עכו"ם

[גט מעושה הוא פעולת לחץ בלתי סביר כגון הכאה, הגורמת לאדם לבצע פעולה, אף כנגד רצונו, וכאן מדובר על מעשה נתינת הגט. אלא שהעיקרון שיש כאן שני תפקידים משמעותיים, מי נתן את ההוראה (על פי דייני ישראל, עשה מה שרבי פלוני אומר לך), ומי מבצע את ההכאה בפועל. ואפילו שאנו יודעים זאת, מה כאן חשוב יותר. שאם יש הבדל בין שהגט מעושה על ידי ישראל או עכו"ם, נדרש להבין מהי הפעולה הקובעת, להכליל אותו בקבוצה מסוימת. ובדיקה זו הינה משמעותית להלכה, מאחר ובישראל כשר אך בעכו"ם הוא פסול].

מהלך הגמרא ביחס לגט מעושה, והחילוק בין ישראל וגויים, ולכאורה הרי זה בדוגמת תליוהו זבין

הגמרא בעמוד הקודם (מו, ב) הביאה את דעת ר' הונא, שהתייחס כי מכירה חלה אף באונס. "אמר רב הונא: תליוהו זבין - זביניה זביני; מ"ט? כל דמזבין איניש, אי לאו דאניס לא הוה מזבין, ואפילו הכי זביניה זביני." והגמרא הביאה, כי קיימת כפיה על ידי בית הדין, אך באופן שנעשה על פי רצונו, והביאו שתי דוגמאות, קורבן עולה, וכן בגיטי נשים. ועל כך הקשה רב יהודה, שהרי כל בחינת גט מעושה הינה סוג של כפייה, בדומה לתליוהו. אלא שאינו מובן מדוע יש פיסול,

דהוי כמו מתנה,
ולסברתו - משני ליה כדרב משרשיא.

**הגמרא מוכיחה, כי מהתורה, מאחר והגוי מעשה על דעת
ישראל - הרי הגט כשר**

הגמרא מקשה על המשנה בגיטין, שאם הגוי מעשה (כלומר מכריח בכוח את הבעל ליתן גט) אלא שהוא אינו עושה זאת מיוזמתו האישית או של האשה שביקשה ממנו, אלא על פי בית הדין של ישראל - הרי זה כשר, אע"פ שזה כביכול גט "מעושה". ובגוי, אם בית הדין של ישראל רוצה לכפותו באמצעות הגויים: חובטין אותו הגויים, ואומרין לו: "עשה מה שישראל אומר לך". אלא שעל כך אמרה הגמרא בשם רב משרשיא, דבר תורה, אפילו היתה הכפייה בגוי, הגט כשר. ומה טעם אמרו חכמים שגט המעושה בגוי פסול? כדי שלא תהא כל אחת ואחת הולכת ותולה עצמה ביד גוי, להחניף לו ולזנות עמו, ומפקעת עצמה מיד בעלה על ידו, שיכריחנו הגוי ההוא ליתן לה גט.

מבארים התוס', כי כל כשרות הגט בכפייה על ידי הגוי - הוא מאחר ומדובר בכאלה שמחוייבים לגרש את נשותיהם

הגמרא בגיטין צמצמה את היתר העישוי, שאפילו הוא על ידי ישראל, הרי זה רק בשעה שהכפייה היא בדין, ומבארים התוס' כמו כל המקרים, שממש כופין אותם להוציא. ומאחר וראוי לסייע לה להשתחרר מבעלה - הרי ההחלטה הינה על פי תורה, הרי מדין תורה, גם כשהגוי מקיים את דבר התורה - הרי מאחר והוא רק הזרוע הארוכה של בית הדין, ואלמלא היתה לו ההוראה מבית הדין - לא היה עושה זאת, לכן כאן הגט הינו כשר.

וכפי שהתוס' בגיטין מבארים "כיון דדייני ישראל מצוים לחובטו (ואז אין זה נקרא שבאו מצד דין של עובדי כוכבים). (ובחיוך מבארים התוס' את חלוקת התפקידים) "דאטו מומחין עצמן יחבטו אותו ולא יכלו לצוות להדיוט לחובטו? אלא כמו שפר"ת והעובדי כוכבים חובטין אותו שאז כשר בזה הענין."

עולה השאלה, שהרי יש להבין מה הקושי שתיעזר בגוי, שהרי היא באה רק לבצע מה שמגיע לה על פי דין?

מקשים התוס' על דברי רב משרשיא, מה כל כך רע אם האשה תיעזר בגוי, שהרי זה על דרך שאדם עושה דין לעצמו. שהרי אם היו מצליחים בית הדין לסייע לה להתגרש מבעלה - וודאי לא היתה נזקקת לגויים. ומה שהיא עושה דין לעצמה - הרי זה באמת הדין, שחכמים היו פוסקים עליו לגרשה. וכך היא במצוקה, שללא הגויים, לא יצליחו ישראל לכפות את בעלה לשחררה.

הגזירה הוא שנכון שימעיך הדין מותר במקרה זה של דבר תורה, אבל עלולים לטעות, ולכן אסרו גם במקום בו קיים היתר

מושג הגזירה, הוא למנוע דבר של היתר, בגלל חשש שיחליפו ויטעו במקרה שיש בו ממש איסור. והביטוי לגזירה, הוא לאסור את המותר, שהוא במקרה שלנו, שהוא כדין, שמא גם במקום שאינו כדין, היא תרשה לעצמה לכפות את

נראה להם סביר, ולא על פי דיני התורה. ומדויק הדבר הגמרא, שנלמד מהפסוק "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, לפניהם ולא לפני עובדי כוכבים." רק המשפטים, ההחלטה - היא הבעייתית. וכאשר הם מכים, הרי הם רק כשוטרים, המוציאים את הדין מהכוח אל הפועל. ושופט הוא עצם ההחלטה והפסיקה, שנדרשת להיות על פי תורה.

דבר תורה אפילו בעכו"ם כשר -

דכין דבדין מעשים,
כאותן שכופין אותו להוציא;
דבישראל נמי, אי שלא כדין מעשה - פסול,
כדאמר שמואל בהמגרש (גיטין דף פח: ושם).

וא"ת,
ומאי נפקא מינה אם תולה בעכו"ם,
ומפקעת עצמה מיד בעלה,
דכין דבדין עבדה,
גם חכמים - היו כופין אותו להוציא.

וי"ל,
דגזרו כדין - אטו שלא כדין.

וא"ת,
להוא טעמא דמפרש בהמגרש,
דבעכו"ם - **פסול דבר תורה,**
משום 'לפניהם' ולא לפני עכו"ם,
ועכו"ם - לאו בני עישוי נינהו,
תקשה ליה לרב הונא אמאי פסול,
נימא דאגב אונסיה גמר ומגרש.

וי"ל,
כיון **שעל ידי כפיית עכו"ם** נותנו,
הוי שלא כדין,
ושלא כדין - **הוי כמו מתנה,**
כדפרישית לעיל.

וא"ת,
ואמאי מייתי הכא דרב משרשיא,
ההוא דהתם,
הוה ליה לאיתווי הכא,
דהא אמר התם,
דהא דרב משרשיא - **בדותא היא.**

וי"ל,
דלפי סברת המקשה,
דחשיב עכו"ם בני עישוי - **מתרץ לו,**
דפריך ליה בעכו"ם אמאי פסול,
ואי לאו דבני עישוי נינהו,
לא הוה פריך ולא מידי,

וסבר כי עובדי כוכבים הינם בני עישוי. ולכן כל מה שהביאוהו הוא רק תשובה למקשן שם. אבל מאחר ועל הצד כפי שהכרענו כאן, כפיית העכו"ם אינה כדין, והיא דומה למתנה, לא היה מקום לכל השאלה, ושהיה צורך להביא את דברי רב משרשיא על מנת לדחותו.

הא איתמר עלה אמר רב לא שנו -

תימה לרשב"א,

דמשמע דלא אמר רב הונא,

'תליוהו זובין - זביניה זביני' **אלא בשטר,**

אבל בלך חזק וקני - **לא,**

וכיון דאגב אונסיה **גמר ומקני,**

מה לי האי, ומה לי האי?

ועוד הקשה,

דקאמר 'ומודה שמואל היכא דיהיב זוזי',

משמע דלרב - קני **אפילו לא** יהיב זוזי,

ואמאי,

והא תליוהו ויהיב - **לא הוי מתנה.**

ותירץ,

דבהכי פליגי רב ושמואל,

דקסבר רב,

דאי לאו דיהיב זוזי - **לא הוה עביד שטר,**

ושמואל סבר,

דמחמת אונס - **עביד שטר,**

אבל אחריות - **לא היה מקבל,**

כדאמר בהנוקין (שם דף נח.).

'עד שיכתוב לו אחריות נכסים'.

קושיית רב המנונא, האם המכירה חלה או לא, ומחלוקת האמוראים רב ושמואל באיזה אופן המכירה חלה או לא

הגמרא מביאה קושייה על דברי רב הונא, הסובר כי אגב אונסו - הוא מוכר. שהרי אמר לעיל תליוהו זובין - מכירתו אכן חלה. "מותיב רב המנונא: לקח מסיקריקון וחזר ולקח מבעל הבית - מקחו בטל; ואמאי? התם נמי נימא: אגב אונסיה גמר ומקני!" שהרי מצד אחד הסיקריקון אונסו, ומצד שני, מי שקיבל מהסיקריקון חזר ונותן לו מעות. ואם כך, לשיטת רב הונא, המכירה היתה צריכה לחול. שאגב אונסו של בעל הבית הוא מקנה.

ועל כך הגמרא מתרצת במחלוקת אמוראים. לשיטת רב, המכירה אכן חלה, אם נתן לקונה שטר. ומצמצם כי רק אם היה אומר לו לך חזק וקני - זה מה שנאמר שמיקחו בטל, ואכן זו הסיבה שהמכירה לא חלה. בעוד שמואל כן סובר כרב הונא, ואם אכן חזר ולקח מהבעלים המכירה כן חלה. "הא אתמר עלה, אמר רב: לא שנו אלא דאמר ליה לך חזק וקני, אבל בשטר - קנה. ולשמואל דאמר: אף בשטר - נמי לא קנה, מאי איכא למימר? מודה שמואל היכא דיהיב זוזי.

בעלה על ידי גוי אלם. כי האשה במצוקתה, רק תוכור שהנה היה מקרה שמישהי קראה לגוי אלם, ויהיה נוח לה לטעות, ולא לדעת שרק במקרה המסויים התירו חכמים. כלומר, אפילו שבמקרה היא היתה צודקת במקרה בו היה כדין, הרי המציאות נותנת שיהיו טעויות רבות בעניין כזה. ולכן השאירו חכמים את המושכות רק בידיהם.

אפילו אם נרצה לגזור - כאן לא שייך להשוות, מאחר ומדובר שהאונס רק יאפשר שייתן מרצון

מעלים התוס' שאלה נוספת. ניתן היה לומר, כי בכלל אסור לנו להסתייע בגויים, ושזה על דרך ש"ואלה המשפטים אשר תשים לפניך", ולא לפני עכו"ם. וממילא אין מקום לחשוש על גזירה, כי כאן לא יטעו. ומצד שני, למה בכלל לפסול, נאמר כי זה על דרך תליוהו זובין. שהאונס רק יוציא ממנו את הרצון מעצמו לגרש. ולא מצד פסק דין שכך אנו מוציאים ממנו. שהאונס רק מבטל את יצרו הרע, וממילא מה שהוא מגרש, הוא כבר מרצונו.

מאחר ועצם פעולת הכפייה אינה כדין, אף שהדין נכון - הרי אין לו תמורה, וזה בדוגמת תליוהו ויהיב, שאינו מועיל

אלא שבכל זאת, כפיית העכו"ם כן מכניסה אותנו לגדר של שלא כדין, שהרי לשיטה זו, יש איסור לכפותו. ואז גם במושג של תליוהו זובין, הרי יש כאן פעולה כפולה, מצד אחד דוחקים אותו, אולם מצד שני, הוא מקבל כסף, וזה מה שמסייע לו למכירה. ואילו כאן האונס על ידי הגוי, בפרט שאינו עושה כראוי, הרי יש כאן רק הפסד, ללא תועלת. וממילא זה נקרא תליוהו ויהיב. כלומר הוא הפקיר ונתן מתנה. כי הרי אין בכך שום תועלת, ואפילו לא שהוא עושה דבר שטוב לנשמתו לקיים את דברי התורה. ואז האונס גורם לו רק נתינה, ואז אנו אומרים כי המתנה לא תחול.

לפי סברת המקשן - הוא ניתוח לא רק על גוף הדברים, כי אם ביחס למה נאמדו

[חשבון מהלך הסוגיה הינו עניין חשוב ומרכזי. ונציין ארבעה שלבים שמביאה הגמרא בגיטין. בתחילה יש ויכוח האם הגויים הינם בני עישוי בגט אם לאו. ואז (כשלב שני) על הצד שהם בני עישוי, מקשה הגמרא, שאם כן ראוי לפוסלו. לאחר מכן (כשלב שלישי) כנגד סברה זו, עונה הגמרא את דברי רב משרשיא. "דבר תורה גט מעושה בעובדי כוכבי' כשר, ומה טעם אמרו: פסול? שלא תהא כל אחת ואחת הולכת ותולה עצמה בעובד כוכבי', ומפקעת עצמה מיד בעלה." ובשלב הרביעי מגיעה הגמרא למסקנה כי דברי רב משרשיא בדותא היא, כלומר אין להם כל בסיס אמיתי.

ממילא שואלים התוס', מה טעם מביאים את דברי רב משרשיא כאן, גם בגיטין, והרי אמרו בגיטין כי הם דברי בדותא.

ומדייקים התוס' במילת המפתח "דלפי סברת המקשה", כי לא שדבריו נכונים, אלא רק מאחר וטעה

**כי ההוא מעשה דפרדיסא (לעיל דף מ:),
הוּו זביני.**

**ואם מסר מודעא - לא הוּו זביני,
דקיימא לן כרב הונא,
[דכתבינן] מודעא אזביני,
כדפירש הקונטרס.**

ודוקא מכר,
אבל מתנה,
תליוהו ויהיב - **לא הוּו מתנה,**
**אפילו לא מסר מודעא,
אי ידעי עדים אונסיה;**
והיכא דמסר מודעא,
אפילו לא ידעי אונסיה כתבינן,
וכן בגיטין.

[דף מח עמוד ב]

**והיכא דבטל מודעא בשעת זביני,
מהני ביטול,**

דאגב אונסיה גמר ומבטל,
כדאמרינן בפרק האומר משקלי (ערכין דף כא:),
ובקונטרס הביאה לעיל.
**ואפילו אמר בשעת מודעא,
'כל מה שאבטל - לא יהא ביטול' - אינו כלום,
דמ"מ לבסוף כשמבטל,
כל מה שאמר קודם לכן - יהא מבטל,**
דאגב אונסיה גמר ומבטל.

**אבל במתנה אי ידעינן באונסיה - לא מהני ביטול,
ולא גמר ומבטל.
ומיהו,
אי לא ידעינן באונסיה ומבטל מודעא מדעתו,
נראה שבטולו - ביטול,
ולכן כתבינן בשטרי מתנה ביטול מודעי.**

**כללו של רבא - שתליוהו זבין - מכירתו חלה, היא גם
שנוצר מצב של לחץ על המוכר, ללא כל ייסורים גופניים**

הגמרא מביאה את דברי רבא אשר מסכם: "אמר רבא,
הלכתא: תליוהו זבין - זביניה זביני." ובאים התוס' ומרחיבים
את כללו של רבא. מילות המפתח "לאו דוקא נקט" מצויות
למעלה משלושים פעם, ומילות המפתח "לאו דוקא" מצויות
כארבע מאות פעם. אלמלא דיוק התוס', היה נראה לנו לסבור,
כי הכלל של תליוהו זבין הוא מצד פעולת האנס, והכוונה
שהופעל כנגד המוכר פעולת ייסורין, אשר מביאה אותו לידי
אונס במכירתו, ואעפ"כ יש חלות למכירתו. אלא הכוונה היא
שנוצר כאן מצב של אונס ממון.

**צד הבנת דברי רב - הקושי והתירוץ, יש כוח בפעולת
השטר, אלא שיש לבדוק האם השטר הוא לבד או רק
בעקבות נתינת המעות**

מקשים התוס', אפילו אם נלך לשיטת רב. הרי החשבון
הוא ששטר יש כאן, ומעות - אין כאן. ואם כן, מאחר ואין
כאן מעות לשיטתו, ברור שלך חזק וקני - אין בכך מעשה
קניין, שהרי האונס מקלקל. וכל דברי רב הונא הוא רק
שהמעות הם אלו הפועלות, שלמרות האונס הוא מקנה.

וקושיית התוס' בשם רשב"א, היא מה יועיל נתינת השטר.
ובשלב הקושייה היינו סוברים, כי רב יסבור, כי מאחר ובחר
לעבור מעולם הדיבור, שאומר לו "לך חזק וקני", לעולם
המעשה, וכתב שטר - הרי יש כאן הקנייה. ומחזק את
קושייתו, שאם הלשון ששמואל מודה שיש כאן מעות, סימן
לשיטת רב אין כאן נתינת מעות, והרי ללא נתינת מעות -
הרי זה בדוגמת תליוהו ויהיב, שאז אפילו האונס אינו מועיל,
שהמכירה תחול.

ואכן בשלב התירוץ, מעמידים התוס' כי כן לשיטת רב, כן
קיבל מעות על הקנייה, שאמנם מעשה השטר מעיד שהוא
עשה פעולה חריגה, ולא היה עושה כן, אלמלא באמת היה
מקבל מעות. ונמצא כי לא השטר הוא הפועל את הפעולה,
אלא הוא רק מגלה, לשיטת רב, כי היתה כאן נתינת מעות.

**שיטת שמואל - לא מעשה השטר פועל, אלא נתינת
המעות, וגם שטר ללא אחריות, כאילו אינו קיים, והמכירה
לא חלה**

שיטת שמואל לגבי מי שלקח מהסיקריקון הינה "ושמואל
אמר: אף בשטר נמי לא קנה, עד שיכתוב לו אחריות." ונמצא
כי השטר אינו מגלה שיש כאן מכירה, אלא השטר הוא רק
חלק מתגובתו לאונס. אלא שהבעלים משאיר לעצמו פתח,
מכירה תהיה רק אם יכתוב לו אחריות.

**שתי הקושיות סוללות לנו להבין את המהלך, הן לשיטת
רב והן לשיטת שמואל, ובאופן שהקושיות יסרו**

[חקירת התוס', עם צמד הקושיות להבנת שיטת רב,
מביאה אותנו תוך ההשוואה להבין כיצד באמת היו
הדברים. כי לפי הקושייה כלל אינה מובנת שיטת רב,
והרי האונס הוא הפועל, והלשון "אלא" מוכיחה כי רק
השטר מועיל, ומכאן ניתן ללמוד שזה ללא המעות,
וזה הרי עומד בסתירה לכלל של אונס ומתנה - אין
המתנה חלה. ומתוך כך סוללים התוס' הבנה מחודשת,
אכן רק השטר פועל, אלא אלמלא נתינת מעות, אף
לשיטת רב לא היה כותב את השטר.

וגם שמואל סובר, שאלמלא היה מקבל מעות, היה
כותב שטר "כביכול חלקי", וללא אחריות. וגם כאן,
הנתינת מעות הן אלו שפעלו שיכתוב שטר "למהדרין",
כולל כתיבת אחריות נכסים.]

אמר רבא הלכתא תליוהו זבין זביניה זביני -

**לאו דוקא נקט 'תליוהו',
דאפילו בלא יסורין - אלא מחמת אונס ממון,**

שליבו קרוע, וכל תהליך הגט או המכירה הינם עבורו דבר שאלמלא אונסו - לא היה רוצה בכך. אבל מצד שני באה התורה ואפשרה לו לבצע את פעולת המכירה, ולכן סייעה לו לבטל, גם לאחר כל ההגנות שיאמר.

במתנה ידיעת האונס אינה מאפשרת ביטול מודעא, מאחר ומטרתנו למנוע נתינת מתנה שאינה מחוייבת

לעומת זאת המתנה דינה שונה. מציאות ידיעת האונס היא הקובעת. וברגע שאנו יודעים עיקר ההגנה שרצתה התורה, היא למנוע ממנו לתת את המתנה, שמלכתחילה לא היה מחוייב ואף אינו רוצה בה, ואנו יודעים על כך. אמנם, כשאין אנו יודעים שיש אונס, הרי על מנת לחזק את המתנה אנו כותבים בשטר המתנה, על מנת ליפותה, שיש ביטול כל מודעא.

החילוק בין גט מכר ומתנה בהבנת המציאות העוברת על האדם - פועלים שגם בדיניהם יהיה קיים חילוק

[התוס' ממש ירדו להבין את מהלך נתינת האדם, שיש לו מעצורים פנימיים במכירתו, ודייקו וקראו לכך "אונס ממזון", ושכלל אין אנו נדרשים לאונס עם ייסורים. ונתנו לו חכמים כוחות הפוכים. מצד אחד יש ביכולתו למסור מודעא, אך מצד שני טבע העולם שכן תהיה בסופו של דבר המכירה, ולכן מה שקובע הוא עצם ביטול המודעא. אף שמראש הצהיר שיבטל את כל הביטולים, וזה בדוגמת גט. לעומת זאת יש לחלק במתנה - שאז ידיעת האונס בוודאות, מונעת כל ביטול. ורק כשאין ידיעת אונס - ראוי לבטל כל מודעא.]

אבל שדה זו לא -

והא דאמרי נהרדעי לעיל (דף מ.),
'כל מודעא דלא כתב בה,
אנן ידעינן ביה באונסין דפלונני,
לאו מודעא היא',
לא משכחת אליבא דרבא לעיל,
אלא כי ההוא מעשה דפרדיסא,
דבסתם שדה - לא מהניא מודעא,
ובשדה זו - לא צריך מודעא,
אלא דלידעו אונסיה.

רבא אמנם מחלק בין סוגי השדות למכירה, אך לגבי מודעא זה כלל אינו נוגע לשיטתו

הגמרא הביאה את כללו של רבא "הלכתא: תליוהו וזבין - זביניה זביני. ולא אמרן אלא בשדה סתם, אבל בשדה זו - לא." אלא שלבסוף חוזרים מכלל זה. והלכתא - בכולהו, אף כשלא מנה את המעות, ואף כשלא יכל להשתמט, דהווי זביניה זביני, ואפילו ב"שדה זו" - דהא, שהרי אשה, כאשר מכריח אותה אדם להתקדש לו בעל כרחו, כ"שדה זו" דמיא, שהרי הוא מכריח לה להתקדש דוקא לו ולא משאיר בידה את הבחירה למי להתקדש, ומכל מקום אמר אמימר: תליוהו לאשה, וקדיש אותה - קדושו קדושין.

ועל מנת לא להישאר במילים בעלמא, מדגימים התוס' את כוונתם. ודוגמתם היא עוד ממקרה שבו רבא משנה את כללו לא לכתוב מודעא, שכאן במעשה הידוע עם הפרדס - הרי הוא מתיר לכתוב, מאחר והיה שם אונס גמור, שברור לנו שהוא חשש לאבל כליל את הפרדס, ואין זה דומה לסתם מכירה, שכל אדם אינו רוצה למכור, אלמלא היה דחוק למעות מזומנים. ומדובר שם שהוא נתן כנגד הלואאה שקיבל, זכות לאכול מהפרדס שלו, וכך יסלק את חובו. ובא המלוה אשר בינתיים אכל שלוש שנים אל הלואה, שהוא בעל הפרדס ואיים עליו, שאם לא ימכור לו את הפרדס, יעלים את שטר המשכנתא, ויטען כי אכל שנות חזקה, ויטען כי קנה את הפרדס ממנו. ועל כך מחדשים התוס', כי עם היות ורבא הרשה לכתוב מודעא, הרי אם קיבל מעות - המכירה חלה.

אמנם מצמצמים התוס', כי יש במוחו של אדם לבטל את המכירה על ידי מודעא, שהלכה מרב הונא

מדייקים התוס' על פי הרשב"ם (מח, ב ד"ה רב הונא לטעמיה) כי מאחר וההלכה הינה כרב הונא, שכן ניתן לכתוב מודעא, ולא רק באונס גמור בדוגמת הפרדס, שבו אף רבא הסכים. הרי בכל מכירה יש בכוח המודעא לבטל את המכירה. שהרי אין דרכו של אדם למסור מודעא על כל מכירה.

במתנה עצם הידיעה של העדים שהיה כאן אונס, אף ללא כתיבת המודעא - מועילה לבטל המתנה

דענין מודעה בזביני הוא שונה מבמתנה. דבמתנה אם ידוע שהיה אונס - לא בעינן מודעה לבטל המקח דתליוהו ויהיב - האונס בעצמו מבטל המתנה, והמודעה הוא רק לגלות. ולכן אפילו שאינם יודעים מאונסו במתנה הם נדרשים לכתוב. וגט דומה למתנה בעניין זה. ולכן לא שייך במתנה ביטול מודעה אא"כ מבטל ברצון, דאז חזינן דנותן מדעתו, אבל בזביני בלי מודעה - המקח קיים.

הגמרא בערכין לעניין גט דנה על מודעא וביטול המודעא

מאחר ויש כאן מהלך מורכב מה עובר על האדם, הרי יש כאן מספר שלבים, וניתן על כך את הדוגמא מגט, שהוא דומה למכירה, ומדברת על כך הגמרא בערכין (כא, ב). במשנה נאמר שכופין את האדם במסירת הגט עד שיאמר רוצה אני. כלומר, עם היות והגט ניתן על ידי לחץ - הגט מועיל, שהרי רוצה הוא לקיים את המצווה. אמנם, כאשר הוא מוסר מודעא לפני שגירש - הרי יש תוקף למודעא, והגט מבוטל. אלא שכאן מגיעה בחינה של ביטול המודעא, האם בכוחו לבטל. ועל כך מדייקת הגמרא, שהוא נדרש לומר מפורשות, כי הוא אכן ביטל את המודעא, ובכך הוא חוזר מדעתו שאמר שאינו רוצה בגירושין.

הביטול בפועל בסוף גובר על המודעא, אף שימסור שכל מה שיבטל לא יועיל

מתוך כך משווים התוס' לענייננו במכר. כי אכן יכול הוא בשעת המכירה לבטל את המודעא שמסר תחילה. יתירה מזו אומרים התוס', שאפילו התחכם בשעת מסירת המודעא, ומראש ניסה למנוע כל אפשרות לביטול, באמירה שכל מה שאבטל - לא יהיה ביטול, עדיין אנו מתייחסים לכך שבסופו של דבר ביטל. והרעיון נראה לי, כי אנו מסתכלים על כך

בין שדה סתם לשדה זו,
דבתרוייהו - שייך למימר,
'אי לאו דאודי ליה,
הוה ממטי ליה ולחמריה לשחורר'.

ע"כ נראה דגרסינן דלא ארצי זוזי,
ולא גרסינן 'ליה', וכן פירש בקונטרס.

הגמרא בהווה אמינא מנסה לחלק פעמיים, הן בין שדה סתם לשדה זו, והן ביחס לשדה זו, בין ארצו לפניו את המעות (וברור שקיבל הכסף) ובין לאו

הגמרא מביאה את כללו של רבא, שהלכה היא שבכל מוכר קיים בחינה של אונס, ולהלכה נוקטים אנו, שאעפ"כ המכירה חלה. אלא שהגמרא ניסתה בתחילה לחלק בין שני סוגי מכירה, שדה סתם ושדה זו. כי כאשר אונסים אותו למכור סתם שדה כלשהו כרצונו, הרי מאחר והוא עצמו ברר את מה שנחשב בעיניו כשדה פחות טוב, וודאי שהמכירה חלה לעומת זאת, כאשר אנסו אותו למכור שדה זו, המסויימת, שהקונים בחרו, היה מקום לסבור - שהמכירה קרובה יותר לאונס ולא תחול. אלא שגם על כך מביאה הגמרא חילוק, באם ממש ראו את הכסף של התשלום, שאז ניכר שאעפ"כ הוא בחר להעדיף את הכסף, ולא את השדה. אמנם, למסקנה, לומדת הגמרא, כי אף בשדה זו - ואף שלא מנה לו את המעות, ולא יכל להשתמש ממנו - הרי המכירה חלה.

התוס' מדוייקים להפליא, ויש לשים לב לכל השלבים, ומילות המפתח שממשי מתאימות לכל שלב

[לא בכדי ראוי לדייק במילות המפתח של התוס', שיש כאן משנה סדורה של דרך לימוד. ואפילו שמדובר כאן על תוס' שנראה כה קצר ופשוט, הרי מניתי כאן תשעה שלבים. התוס' מדברים על שלב ההווה אמינא. ומטרתם היא דיוק בגירסת הגמרא. בתחילה הם מביאים את הגירסא המשובשת. "לפי .. דגרסי". לאחר מכן הם מביאים מה הפירוש לפי גירסא זו "משמע דבעי למימר". לאחר מכן עוברים לחילוק כשאינ מכירה לשיטת רבא, ומבארים באיזה מקרה מדובר. "וכי קאמר .. היינו". ומתוך כך מסיקים הם מסקנה לגבי סוג השדה השני. "ואם כן משמע .. אפילו שלא ראו" ועדיין המכירה תחול בהודאה.

אלא שעל כך הם באים לשלול "ואין נראה". ומבארים טעמם. "דבהודאה - לא שייך לחלק". ומביאים הוכחה על דרך השלילה, מה היה קורה אלמלא היה מודה. וחשש זה קיים לגבי שני סוגי השדות, הן שדה סתם והן שדה זו. "אי לאו דאודי ליה, הוה ממטי ליה". שהיה נוקט במכת מחץ, ולכן הרי הוא אנוס, ואין לסמוך רק על הודאה. ומאחר ובהווה אמינא יש כן מקרה בו רבא אינו מקבל את המכירה, הרי חייבים לגרוס אחרת. "על כורחך נראה דגרסינן". ואף לאחר הוכחה כה מוחצת, מביאים התוס' סיוע מהותי לדבריהם "וכן פירש בקונטרס".]

אין להקשות על רבא מאופן המודעה כפי שדרשו זאת נהרדעי

לעיל (מ, א) " אמרי נהרדעי: כל מודעה דלא כתיב בה אנן ידעינן ביה באונסא דפלניא - לאו מודעה היא." כי רק אונס גמור שיש לו, ומכירים אנו העדים מהו אונס זה - הרי זה מועיל. אבל כאשר כתוב בשיגרת הלשון שפלוגי אמר לנו שהוא נאנס - אין בכך להורות שאכן יש לו אונס. ומאחר ורבא לא הסכים לכתובת מודעה, אלא רק באונס של הפרדס, שלא היה כאן תהליך מכירה רגיל, בו היה נדרש למעות, אלא שאיינו עליו שיכבשו את שטר המשכנתא, ויטענו שכבר מכר לו את הפרדס - שם היה מדובר על אונס מבורר ואמיתי, ורק בזה הסכים רבא למסירת מודעה.

ומבארים התוס', כי יש שני מצבי מכירה, האחד שנקרא שדה סתם, ולא כופים את המוכר איזה שדה למכור, ואז הוא מעצמו בוחר לתת את הגרוע בשדותיו, כי מה שקובע אצלו כעת הוא הצורך המיידי למעות. ומאחר ומודעה נמסרת על אונס, אין כאן בכלל מציאות של אונס, ואפילו יכתוב מודעה היא תהיה פסולה. ואפילו שרוצים ממנו שדה מסויים, הרי גם כאן יוכל להביא עדים על עצם האונס, ותיבטל שטר המכירה, ולא יזדקק כלל למודעה.

מבהירים התוס' כי לשיטת רבא, אין כלל חילוק לגבי מסירת מודעה בין שדה זו ושדה סתם

[אחד הכלים הידועים הינו החילוק. ועם היות ורבא בתחילה מסייג את כללו לגבי תלויהו וזבין, שהמכירה מועלת, ולכאורה יש הבדל אם זה שדה סתם, שהוא בורר לו מיוזמתו, ולבין שדה זו, שיש בכך אונס, לכאורה, הרי גדר המודעה אינו קשור כלל לחילוק זה. והחידוש הוא רק מצד מה לא שייך מודעה, בסתם שדה אף אם ימסור מודעה - לא יועיל הדבר. ובשדה זו - אין כלל צורך במודעה, אלא רק לידע את העדים על עצם האונס המסויים אם קיים].

ואפילו בשדה זו לא אמרינן אלא דלא ארצי זוזי -

לפי הספרים דגרסי,
'לא ארצי ליה' - משמע דבעי למימר,
דכי אמרי עדים,
'בפנינו מנה לו',
הוי זביני אפילו בשדה זו.

וכי קאמר רבא דלא הוי זביני,
היינו כי אמרו 'בפנינו הודה לו',
שלא ראו נתינת המעות,
וא"כ משמע דבשדה סתם,
אפילו כי אמרו 'בפנינו הודה',
שלא ראו נתינת המעות - הוי זביני.

ואין נראה,
דבהודאה - לא שייך לחלק,

דאדעתא דרבנן מקדש,
משמע דאי לאו דאדעתא דרבנן מקדש,
לא היה כח בידם להפקיע הקדושין.

ומיהו נראה, דלא פליגי,

ואיצטריך טעמא דאדעתא דרבנן מקדש,
משום דהתם כיון דקדושין נעשו כהוגן,
לא היה כח לחכמים להפקיעם,
אי לאו משום דאדעתא דרבנן מקדש.

לשיטת מר בר רב אשי - מאחר וניסה לקדש בכוח - הפקיעו ממנו חכמים את מעשה הקידושין

הגמרא השוותה את האשה לשדה. ומאחר וכאשר כפו עליה להתקדש - הרי הקידושין תופסין, וזו דעת אמימר. לעומתו חולק מר בר רב אשי, שבוודאי באשה אינם קידושין, ומטעים את דבריו, באשר הוא עשה שלא כהוגן, לפיכך עשו עמו שלא כהוגן ומצד תקנת חכמים, אפקעינהו רבנן לקידושיה מיניה. ועל כך אמר רבינא לרב אשי, הנני מצליח להבין בכסף, שיש יכולת לחכמים להפקיר את המעות הקדושין, מצד הדין של "הפקר בית דין - הרי הוא הפקר", כלומר שהדבר נתון להם. וממילא כאילו המעות אינם קיימים, ולכן מובן כיצד אין חלים כאן הקידושין. (ובשאלתו - זו בעצם הקדמה, שאם קידש בביאה, לכאורה, כיצד יכולים לבטל את מעשהו).

התוס' מבארים כי כאן לא השתמשו ביסוד שכל המקדש - הרי מקדש על דעת חכמים

לשיטת הרשב"ם, הרי מן התורה אכן חלו הקידושין. ואז באו חכמים ועקרו אותם, כי ברגע שהפכו את מעות הקידושין למתנה בעלמא. ויש לנו את הכלל, שזה בעצם מה שאומרים בחופה כדת משה וישראל, כי כל המקדש, הרי בשעת הקידושין מקדש על דעת חכמים. ומאחר והם אינם חפצים בקידושין הללו - מלכתחילה אין כאן קידושין, וכך פירש הרשב"ם. ואילו התוס' טוענים, שכאן לא משתמשים בכלל זה, אדרבא, כאן מגדירים את מעשהו, שמלכתחילה עשה שלא כהוגן. ואז זה מצד שיש כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, בכך שהפקיעו את הקידושין ממנו. כי הלשון הינה שהם עשו לו בחזרה גם כן שלא כהוגן, כלומר, לא על הדרך הרגילה.

המקדש אמנם מקדש על דעת חכמים, אך מביאים מקרה בו חכמים שללו ממנו לחלוטין את עצם מה שניסה לקדש

התוס' מביאים תימוכין לדבריהם, מסיפור עם עיקרון דומה המסופר ביבמות. היה מקרה במקום הנקרא נרש, בו קידש אחד ילדה, בהיותה קטנה, ולאחר שגדלה עשה לה חופה מיוחדת, בכך שהושיבה על אפיריון, שזה כעין כסא לכלה, אלא שבא אדם אחר, חטף אותה, וקידשה לו לאישה. ולא הצריכו כלל גט מהשני, וביאר שם רב אשי את הטעם, כי מאחר והחוטף עשה שלא כהוגן, שגם חטף לו את מי שהיתה כבר מקודשת לו, ולפיכך עשו לו חכמים שלא כהוגן, והפקיעו את קידושיו ממנו. ומדגישים התוס' את קו הדמיון, שהוא עשה שלא כהוגן, וממילא לא יכולים לומר על מעשה החוטף

**האיום במקום שאינו מודה, אינו קשור כלל לסוג השדה,
בהיות שדה סתם או זו, ולכן ההודאה אינה יכולה להבדיל
להלכה, בין שני סוגי השדות**

קיים חילוק משמעותי בין כאשר הוא רק מודה על שלמרות שלא רצה למכור, הרי הוא מודה שקיבל מעות. שכאשר רוצים להוציא הודאה מאדם, קיים ביטוי עסיסי של רב כהנא. דאמר רב כהנא: אי לאו דאודי ליה, הוה ממטי ליה לדידיה ולחמריה לשחזור נאם לא שהיה מודה לו, היה הגולן מביא אותו ואת חמורו לפקיד המכס מטעם השלטונות, והיו מחרימים ממנו את הכל!

תינח דקדיש בכספא -

הכא לא קאמר,

'כל דמקדש - אדעתא דרבנן מקדש',
וכן בפרק בית שמאי (יבמות דף קי. ושם ד"ה לפיכך),
גבי עובדא דנרש,
דקדשה כשהיא קטנה וגדלה,
ואתא איניש אחרינא וחטפה מיניה,
כדאמר בריש כתובות (דף ג. ושם ד"ה תינח),
ובהשולח (גיטין דף לג. ושם),
משום דהכא ובפרק בית שמאי,
לא קדש אדעתא דרבנן,
כדקאמר - **הוא עשה שלא כהוגן.**

וצריך לומר,

דסבר הכא,

דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה,

כיון דאפקעינהו רבנן לקדושין מיניה,

ואף על גב דלא קדש אדעתם.

והכי פירושא,

בשלמא דקדיש בכספא,

מצו רבנן להפקיר הכסף,

ולתת במתנה לאשה,

אלא דקדיש בביאה,

אף על גב דיש כח ביד חכמים,

לעקור דבר מן התורה,

היינו היכא דליכא עבירה,

כגון (יבמות פט.). ההוא גריווא דהדר לטיבלא,

אבל ביאה,

וכי יעשו חכמים ביאתו ביאת עבירה?

ומשני,

אין,

ודאי, דשוויה ביאתו - ביאת זנות.

ובהיא דכתובות (שם) ובהשולח (שם),

לכאורה פליגי אהך דשמעתין,

דאיצטריך למימר טעמא,

הנישואין לא היו על דעתם, וכמו המקרים הקיצוניים שהובאו, והגמרא כינתה אותם שעשה שלא כהוגן. והחידוש, שעם היות ולא עשה עבירה, הרי לא רק שאת הכסף הם יכולים להפוך למתנה, ולא לכסף קידושין, אלא אפילו בכוחם לקחת את פעולת הביאה, ו"לצבוע" אותה לא כמעשה ביאה, אלא ביאת זנות, כלומר, שאין כאן פעולת קניין.

ודומה הדבר בפעולת מחשבת בשבת, שכאשר עוקרים את הכוונה מהמעשה - הרי זה בגדר מתעסק בלבד, עד שאין לזה תוקף של חילול שבת, כי אין כאן מעשה. אולם בתחילת כתובות, כל יכולתם היה נראה, שכל כוחם, שמלכתחילה ניתן להם המנדט במעשה הקידושין. אמנם חייבים אנו לומר, כי מאחר והקידושין כן נעשו כהוגן, ואעפ"כ כן יש כוח לחכמים לבטל את המעשה.

משיני הטעמים יש בכוחם של חכמים לבטל נישואין, כולל אלו שהיו בביאה

[התוס' מבארים, כי יש שני מצבים שונים בעת הקידושין, וביכולתם של חכמים לבטל זאת. כאן מדובר על הכלל שמאחר וקידש שלא כהוגן, הרי זה מגיע מכוח שיש בידם לעקור דבר מן התורה. וגם במקומות בהם היו הקידושין כהוגן, הרי עם כל זאת, גם כאן יש בכוח החכמים לבטל, אלא שכאן הם משתמשים בנשק אחר, שמלכתחילה קיבלו החכמים את המנדט להפקיע את הקידושין, כולל את היכולת, לא רק להפקיר את המזון, אלא אפילו למחוק ממעשה הביאה את הקשר לקידושין, אלא להפוך זאת לביאת זנות. ומילת המפתח המשמעותית בתוס' לדעתי הוא המהפך ממה שנאמר בתחילה "לכאורה פליגי .. ומיהו נראה, דלא פליגי".]

קדיש בביאה מאי איכא למימר -

תימה לרשב"א,

דקדיש בביאה בלא הפקעה - **לא להו קדושין,**

דהוי תליוהו **ויהיב,**

דכנגד גופה שקנוי לו - **אינו נותן לה כלום.**

ודוחק לומר,

לפי שיש לה **הנאת** ביאה.

ועוד,

דאם כן - הא דאמר אמימר,

'תליוהו וקדיש - קדושי קדושין',

לא הוי אלא דקדיש בכסף או בביאה,

אבל בשטר לא - דהוי כמו תליוהו ויהיב.

וי"ל,

דכנגד גופה שקנוי לו,

מתחייב לה שאר כסות ועונה.

ואף על גב דפרישית לעיל,

גבי גט **דלא חשיב זביני,**

מה שהבעל נפטר משאר כסות ועונה;

את הגדר שלכל המקדש - על דעת חכמים הוא מקדש, אדרבא, כל מעשהו הוא עצמו שלא כהוגן, ואינו על דעת חכמים.

אחת הראיות של התוס' כאן לדבריהם, מי מה שביארו שם כחקירה וספק, הרי רק למצד שעקרו דבר מן התורה הוסיפו טעם

המעניין הוא שהתוס' שם עשו זאת כחקירה, אמנם את הטעם ביארו רק על הצד השני, כלומר, לא כמו הצד הראשון שכל המקדש הוא על דעת חכמים. "מספקא לר"י, אי טעמא דאפקעינהו משום דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, או משום דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה. מדלא הזכיר כאן כמו שהזכיר בכל מקום, כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש".

החילוק בין המקדים בו השתמשו חכמים בכלל של המקדש עושה זאת על דעת חכמים, ולבין שמלכתחילה עשה שלא כהוגן

בתחילת כתובות חששו למקרה בו הבעל נתן גט אך נאנס. והבעיה היתה מצד התנהגות הפוכה של נשים. ההתנהגות האחת שלמרות שלא היה אונס - היא ממתנה ומחכה, וכינו את סוג הנשים הללו - צנועות. וההתנהגות השניה - שאכן באמת היה אונס, והגט לא היה, ואעפ"כ היא סברה שהגט ניתן, והלכה והתחנתה - ובניה ממזרים, וכינו אותן פרוצות. ובאו חכמים על מנת למנוע בעיה זו, שלא יהיו בניה ממזרים, וניצלו את הכלל שכל המקדש - כאילו מסר זאת לחכמים, והפקיעו ממנו את המעשה בעבר שקידש אותן.

והחילוק בין תחילת כתובות לכאן, שמעשה הקידושין כאן בעל כורחה, במסכת בבא בתרא, וכן המעשה שבו חטף השני מהחופה בשעת הקידושין ביבמות, היה מלכתחילה שלא כראוי - ולכן רק שם לא היו יכולים להזדקק לכלל שכל המקדש עושה זאת על דעת חכמים, מאחר ולא שהיה מעשה, שלאחריו באו חכמים ועקרו אותו, אלא כאילו לא היה מעשה כלל.

סוגיה נוספת שבאים חכמים ועוקרים דבר מהתורה, בשעה שעשה עבירה, שתרם מן הטמא על הטהור, שאסור משום הפסד הכהן

הגמרא ביבמות פט, א מביאה דוגמא מכיוון שונה לחלוטין שבאו חכמים ועקרו דבר מן התורה. מאחר ויש לנו כלל ברור "תנן התם: אין תורמין מן הטמא על הטהור, ואם תרם, בשוגג - תרומתו תרומה, במזיד - לא עשה ולא כלום." אלא תמדה הגמרא, כיצד ממצב בו מהתורה זו תרומה, וכעת הינך מבטל זאת? "מאי לא עשה ולא כלום? א"ר חסדא: לא עשה ולא כלום - כל עיקר, דאפילו ההיא גריוא הדר לטיבליה." כלומר, שעם היות ומה שהפריש את מידת הפירות הרי מן התורה זו תרומה גמורה, באו חכמים והפקיעו ממנה את קדושת התרומה, עד אשר זה חוזר לבחינת טבל. וזו שיטת רב חסדא.

היכולת לעקור דבר מן התורה מסור לחכמים גם בשעה שאין כאן עבירה, ואפילו שכל הקידושין כלל לא היו על דעת רבנן

אחרי כל היסודות הללו, מבארים התוס' את דבריהם. שהכח לעקור דבר מן התורה, הינו אפילו במקרה שכל

ה"מ גבי בעל,

שהיה נותנם ברצון, ולא היה מגרשה.

הגמרא תמהה כיצד הצליחו חכמים לעקור מעשה של ביאה, ולהפקיע את הקידושין

כלל נקוט הוא שקידושין צריכים להיות בהסכמת האשה, ולא בעל כורחה. כאשר אדם מקדש בצורה שאינה הוגנת, באו חכמים והפקיעו ממנו את הקידושין. ביררה הגמרא, מילא כסף, הרי ביכולת חכמים להופכו להפקר, כלומר להוציא את הבעלות מהמקדש - וממילא אין כאן מעשה קידושין. אבל בשעה שמקדשה בביאה - התפלאה הגמרא ושאלה, הכיצד יוכלו חכמים לעקור מעשה שנעשה?

לכאורה - מאחר ואינה רוצה בנישואין, כיצד הינך משווה לתליוהו זבין, בו הוא אמנם מקבל כסף על המכירה

מקשה הרשב"א, בקושייה חזקה של תימה. שאם נעשה הדבר ללא רצונה, כיצד אתה קורא לכך תליוהו זבין. כי זבין פירושו שהוא מקבל תמורה כנגד מה שמכריחים אותו (תליוהו), אלא מאחר וזה נגד רצונה, יש לכנות זאת תליוהו ויהיב (שיש כאן שתי תנועות לרעתה, גם אילצו אותה, וגם אינה מקבלת דבר). וממצב שאינה מרוצה מכך, זה מעט מגוחך לומר, שיש לה הנאת ביאה, שהרי הוא כמאוס בעיניה. ואפילו אם תרצה לומר כי היא כן נהנית, הרי יוצא שאם המדד הוא שאינו מקבל דבר - הרי לכאורה שטר הוא חוסר תשלום. ומילא בתליוהו וקדיש - הרי זה רק כנגד תשלום כסף או הנאת ביאה.

נישואים אינו רק ביצוע הקניין באחד מג' קניינים - אלא שיש כאן התחייבות כספית, ולכן זה תליוהו וקדיש, שדומה לתליוהו זבין, שמקבל כסף, כנגד המכירה

ומתוך כך מחדשים התוס', עם היות ופעולת הקידושין הינה באחד משלושת הקניינים. הרי מעצם הנישואין הוא מתחייבת לתת לה ג' דברים, שאר כסות ועונה, שהם לחלוטין שווה ערך כספי. ואין לטעון שאינה רוצה, למרות שלושת הדברים, כי כל הגדר שהוא מתחילה אינו רוצה למכור, אלא מאחר ומוכר ומקבל כסף, הרי בכל זאת יש כאן תוקף מלא של מכירה.

ויתור על ממון, כנגד הפסד גדול יותר של ביטול הנישואים - אינו מהווה תמורה, כי אין רצונו כלל בכך

אלא שעל כך עונים על שאלת אגב של "אף-על-גב". שאם מעשה את העיסקה ההפוכה, בו הבעל היה מוותר על שלושת החיובים והיה מגרשה - אין זה נקרא קבלה עבור הבעל, עם היות ומדובר על שווה ערך כספי. ואז מבהירים כי אין כאן בכלל מקום לשאלה, שהרי הוא אינו רוצה בכך, ועדיף לו לפרנסה וחליות עימה. אולם האשה שמתקדשת - כן מקבלת דבר חדש וממשי שיש לו ערך ותמורה. ובסופו של דבר הרי כן יש לנו את הכלל שכל אשה רוצה להתחתן, ומשל הוא שאומרות הנשים, טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו.

המהפך מתליוהו זבין לתליוהו ויהיב, וחזרה לגדר של תליוהו זבין

[התוס' עושים לנו מהפך, כל הדיון של מכירה כנגד רצונו, הוא שמאחר וכן מקבל כסף, הרי זה נקרא

תליוהו זבין, שאמנם אינו רוצה למכור, אך מתן המעות משנה את דעתו. ואילו כאן, שהאשה כלל אינה רוצה - הרי ממבט ראשון יש כאן מהפך שך תליוהו ויהיב, שלא רק שאינה מעוניינת, אלא שגם לא קיבלה דבר. ועל כך סוללים התוס' מהלך מחודש, שהיא מקבלת כן שאר כסות ועונה. ונמצא כי יש כאן היפוך כפול.]

אמר רב הונא מאן דחתים אמודעא שפיר חתים -

הא דרב הונא פליגא אדרבא,

דאמר (לעיל מ:;) **דלא כתבין מודעא** אזבין.

לשיטת רב הונא - מעשה המודעא לביטול המכירה היה נכון

הגמרא מספרת על מכירה שנעשתה באלימות, שאלמלא תלה טאבי את פאפי על אילן הנקרא כינרא, לא היה מוכר. ועל מנת לבטל את מעשה המכירה מסר תחילה מודעא, שנועד לבטל את המכירה. "טאבי תלא לפאפי אכינרא זבין, חתם רבה בר בר חנה אמודעא ואאשקלתא. אמר רב הונא: מאן דחתים אמודעא - שפיר חתים."

יש לחלק האם כאן זה מקרה קיצוני, השונה מכל גדרי מכירה

מעירים התוס' כי דבריו של רב הונא, שאמר כי רשאי היה לכתוב מודעא לבטל את המכירה מנוגד לשיטת רבא, שאומר, שלא ניתן כלל לערוך מודעא על מכירה. ויש המתרצים, כי לשיטת רבא במקרה הזה אפילו מודעא אין צורך, אלא רק שידעו באונסו. ויש לחלק בין מקרה זה שהיה כאן אונס קיצוני, ולבין כל מכירה שיש בה מימד שהמוכר אנוס לכסף, ועל כן הוא מוכן לוותר על נכסיו.

חילוק יכול להיות על אותו מקרה בין חכמי ישראל

[ההלכה מורכבת ממקרה דין וטעם. אלא שמחלוקת יכולה להיות בין גדולי ישראל, שעל אותו מקרה יפסקו אחרת. ועל כן התוס' כפרשן השוואתי, לא רק משווה מקרים דומים, אלא מקרה זהה, אלא שהמחלוקת הוא בהכרעה שונה בין חכמים. ומילות המפתח הינן "הא דרב פלוני פליגא ארב אלמוני".]

אמר רב נחמן עדים שאמרו אמנה היו דברינו אין נאמנין -

על כרחך,

באין כתב ידם יוצא ממקום אחר **איירי**,

דאי יוצא ממקום אחר - **פשיטא**,

דהכי פריך,

בפרק שני דכתובות (דף יט. ושם: ד"ה אמר),

גבי האומר,

שטר אמנה הוא זה - אינו נאמן,

'דקאמר מאן, אי דקאמרי עדים,

אי כתב ידן **יוצא ממקום אחר - פשיטא**.

ועוד, דמר בר רב אשי, דקאמר אמנה היו דברינו **אינו נאמן**, משום דלא ניתן ליכתב, ואי כתב ידן יוצא ממקום אחר, אפילו ניתן ליכתב - **אינו נאמן**.

וקשה, דאמאי לא מהימני במיגו, דאי בעו אמרי 'אין זה כתב ידינו', דהא רב נחמן גופיה, אית ליה מיגו לפסול השטר, בפרק שני דכתובות (שם) דקאמר, 'כי אתו לקמן לדינא, אמינא להו זילו קיימו שטריכו וחותו לדינא', דמהימן לומר פרוע הוא, מיגו דאי בעי אמר מזוייף הוא, וכל שכן עדים, דאלימי לאורועי שטרא, דהכי אמר בהדיא, בפרק מי שמת (לקמן דף קנד. ושם).

וא"ת, כיון דר"נ מודה דאין נאמן לומר, שהוא שטר אמנה ומודעא, מאי קאמר ליה לרב הונא, דאמר א"צ לקיימו, 'גנובא גנבי למה לך', אי סבירא לך כר"מ - אימא הלכה כר"מ. דלמא רב הונא נמי אאמנה ומודעא, קאמר דא"צ לקיימו, דמודה ביה רב נחמן.

וי"ל, דרב הונא אפילו אטענת פרוע, קאמר דא"צ לקיימו, מדלא מפליג מידי.

והשתא לרב נחמן, אפילו לרבנן דפליגי ארבי מאיר התם, באמנה ומודעא מודו; וההיא ברייתא, דתניא פרק מי שמת (לקמן דף קנד: ושם), 'האומר דשטר אמנה הוא זה - אינו נאמן', ובעי לאוקומה בפלוגתא דר"מ ורבנן, **רב נחמן - הוי מוקי לה כדברי הכל**.

מתי כן ניתן לכתוב שטר מודעא, והרי אם העדים עצמם אמרו על שטר שחתמו שהיה אמנה או מודעא - אינם נאמנים

הגמרא מביאה את שיטת רב הונא, כי יש כוח לחתום על מודעה, על מנת לבטל את המכירה, אף שיש חתימה על שטר המכירה, ומקשה הגמרא כיצד מועילה המודעה שחתם רבה בר בר חנה על מנת לבטל מה שחתם על השטר. והקושיא היא מדבר רב נחמן, כי אם עדים שבאו לאחר שחתמו על שטר ההלוואה ורצו לבטל את מעשיהם באומרם כי אמנה היו דברינו, כלומר, אנו רק סיענו לו שיהיה לו שטר מוכן במידה וירצה להלוות, והוא האמין למלווה, ומסר לו את השטר עוד בטרם שלווה, כי האמינו שלא יתבע ממנו את החוב מבלי שילווה - הרי אינם נאמנים. ולא זו בלבד, אלא גם אינם יכולים לומר שהיתה כאן מודעה. ועונה הגמרא, כי בשעה שהם רק צובעים את המעשה בכוח הדיבור, אין הם

ותירץ ר"י, **דהיינו טעמא** במודעא ואמנה לרב נחמן, הואיל ואמר שהשטר נכתב ונמסר כהלכתו, שוב לא אתי על פה, ומרע לשטרא אפילו במיגו, ודמי נמי לחוזרין ומגידין, הואיל ואמרו שחתמו על השטר כדין, ומדאורייתא - עדים החתומין על השטר, נעשה כנחקרה עדותן בבית דין, ומדרבנן - הוא **דאצרכוהו קיום**, **דוקא כי טעין מזוייף**

[דף מט עמוד א]

אבל כשאומר שהשטר נכתב ונמסר כהלכתו, אין נאמן לומר,

מודעא ואמנה היו דברינו במיגו דמזוייף.

ולא דמי לקטנים ואנוסים היינו, דמתניתין בפ"ב דכתובות (דף יח: ושם ד"ה הרי), דאין מודין כלל שהשטר נכתב כדין, **שאומרים** שאנוסים וקטנים ופסולים היו, ולא נכתב מעולם כדין, הלכך מיגו מהני, דלא שייך כאן לומר, 'לא אתי על פה ומרע לשטרא', **שהרי אינן מודים שהיה שטר כדין**.

הצריכו קיום, זה רק בשעה שטוענים מזויף כנגד זה. כי כח הטענה הוא על פה, בחינת דיבור, והשטר שנכתב כתיקונו הוא כוח המעשה. ונמצא כי אפילו שזה דיבור כביכול חזק, עם כוח המיגו, עדיין, אינו יכול לעקור את המעשה הברור והמוצק.

מקשים התוס', והרי לכאורה יכלו העדים לפסול את השטר מטענה שאין זה כתב ידינו

שיטת רב נחמן בכתובות, שאומרים לעדים, בואו וקיימו את השטר שלכם, ורדו לדין. כלומר, שמאחר ולפני הדין נדרש הקיום, סימן שהיו יכולים לטעון - פרוע הוא, במיגו שיאמרו מזויף הוא. על אחת כמה וכמה שהעדים יש להם כוח לקלקל את כוח השטר, ולפוסלו. וכפי שהובא בגמרא מפורשת בב"ב.

מאחר ואינו יכול לחזור ולומר מזויף הוא לאחר שאמר שהשטר נכתב ואף נמסר כהלכתו - גם אינו יכול אז לבטלו בטענה שיאמר מודעה ואמנה היו דברינו

עפ"י העיקרון שביארנו לעיל בשם ר"י, מבהירים, כי לאחר שכבר אמר שהשטר נכתב ונמסר כהלכתו - אין כוח טענת המזויף, אף שהוא רק מיגו, ונמצא כי כל אמירה של מודעה ואמנה היו דברינו, אינה יכולה להיעזר בטענת המזויף, אף לא כמיגו. בניגוד לטענה האחרת (טענה של אנוסים היינו קטנים היינו), שנבאר בהמשך במה היא שונה.

טענת אנוסים היינו, מופרת בעצם קיום השטר, ואינה באה לבטל שטר שכבר היה קיים

טענה של אנוסים היינו קטנים היינו חוזרת לזמן כתיבתו, ופוסלת את השטר מעיקרא. כאן אין את הבסיס עליו אנו יושבים, שהשטר נכתב ונמסר כהלכה. אדרבא, אנו שוללים זאת ואומרים מפורשות, שמעולם לא היה רגע כזה. ולכן כאן כבר כן מועיל המיגו. שהטענה הנגדית על מיגו הינה שלא בא כוח הדיבור ומרע את השטר שהוא מכוח המעשה. והרי כאן עיקר הטענה הראשונית - אין כאן כלל מעשה. והרי הוא כחספא בעלמא, חרס. ואז כוח הדיבור המיגו הוא כנגד כלום. ולא ניתן לומר שאנן סהדי שלא היו כאלה. וכפי שמדייקים התוס' בכתובות "כיון דהצריכו חכמים קיום, הכא לא חשיב כלל קיום, מה שאומרים כתב ידינו הוא זה, כיון דאינהו גופייהו אמרי תוך כדי דבור קטנים או אנוסים היינו."

גם טענות של פרוע הוא, מזויף הוא - באות מעצם הטענה שלא היה כאן שטר

דומה הדבר למיגו שנאמר בכתובות, שאומר פרוע הוא במיגו של מזויף, שהרי לשיטתו אין כאן כלל שטר. ואז הוא יוצא כנגד השטר משני כיוונים הן שאומר פרוע, והן שאומר שהיה יכול להגיד מזויף. ומאותה סברה סובר רב הונא, כי אם מודה שכתבו, לא יוכל לומר פרוע הוא, אלא רק כאשר מצטרפת לכך הטענה של מזויף, שאז הוא מערער על עצם קיום השטר. כי טענת פרוע הוא בעצם יש בה הסכמה שהשטר יכול להיות טוב, אלא שהוא כבר נפרע.

רב נחמן מתפלא מדוע רב הונא אומר דבריו משמו ולא אומר שדעתו הינה כרבי מאיר

על מנת להבין את המשך התוס' יש להבין את מהלך הסוגיה בכתובות. שם מובאת מחלוקת רבי מאיר וחכמים.

יכולים לעקור זאת. אבל שטר כנגד שטר - כן מועיל. ולכן יש בכוח שטר המודעה הקדום, לבטל את שטר המכירה לאחר מכן.

שיטת מר רב בר אשי, לחלק בין נסיונם של העדים לבטל את השטר, בין אמנה או מודעה, תלויה האם רשאים היו לכתוב שטר מודעה או אמנה

ממשיכה הגמרא ומביאה כי יש כאן מחלוקת אמוראים, בעוד רב נחמן אמר כי אין כלל ביכולת העדים לומר כי אמנה היו דברינו או מודעה היו דברינו, מחלק מר בר אשי בין המקרים. לשיטתו רק באמנה אינם נאמנים, כי זהו שטר שנאסר לכותבו. ונאמר עליו "אל תשכן באהליך עולה", ומאחר ואין אדם נאמן לומר על עצמו שביצע עבירה, שהרי אין אדם משים את עצמו לרשע - לכן איננו מקבלים את דבריהם. לעומת זאת, מאחר ורשאים הם לכתוב שטר מודעה, ושטר זה ניתן להיכתב, הרי הם כן נאמים לומר מודעה היו דברינו.

כאשר כתב ידם יוצא ממקום אחר, אף לשיטת מר בר אשי אינם נאמנים לבטל את השטר שחתמו בטענת מודעה

התוס' דנים על חילוק במציאות, שקיים בפנינו שטר אחר של אותם העדים שהוא מקוים, מה שנקרא כי כתב ידם יוצא ממקום אחר. ניקח את המקרה עם מר בר רב אשי. אמנם יש כאן סברא שהיה ביכולתם לכתוב שטר מודעה, שהוא ניתן להיכתב. אבל אין אנו נדרשים לעדים כעת, כי כבר ביכולתנו לדמות את חתימתם ממקום אחר. ולכן אף שיטענו שהם כתבו, אנו יכולים לקיים את השטר שעומד מולנו בלעדיהם, ולכן אינם נאמנים לבטלו.

מהגמרא בכתובות ברז, שאם כתב ידם היה יוצא ממקום אחר - שלא היו נאמנים, והחידוש שאפילו במקום בו לא היה יוצא כתב ידם ממקום אחר, ואעפ"כ אינם נאמנים

הגמרא בכתובות דנה לגבי שטר אמנה, והחילוק האם כתב ידם של העדים יוצא ממקום אחר. כבר במשנה החילוק שכתב ידם יוצא ממקום אחר מבטל את יכולת טענתם "העדים שאמרו: כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו, קטנים היינו, פסולי עדות היינו - הרי אלו נאמנים; ואם יש עדים שהוא כתב ידם, או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר - אינן נאמנים." ולאחר מכן בגמרא נאמר מפורשות "אמר רב יהודה אמר רב: האומר שטר אמנה הוא זה - אינו נאמן." ומבררת הגמרא "דקאמר מאן?" ובאחת האפשרויות דנים שאלו הם העדים. "אי דכתב ידם יוצא ממקום אחר, פשיטא דלא מהימני! ואי דאין כתב ידם יוצא ממקום אחר, אמאי לא מהימני?" שאז אנו אומרים שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. כלומר, מהיכן הינך יודע שהשטר טוב, בזכות החתימה שלנו, והנה גם אנו באים ואומרים אל תשתמש בשטר בהיותו אמנה. שיש לנו מיגו לומר שמעולם לא חתמנו על השטר.

ועל פי זה מדייקים התוס', כי מה שהחידוש שרב נחמן אומר שאינם נאמנים, הוא אפילו באופן שלא ניתן לאמת את כתב ידם ממקום אחר, וכפי שבהמשך מפרש זאת ר"י, בהיות שרב נחמן סובר כי מהתורה, נעשית חתימתם כחקרה עדותן בבית דין, ואינם רשאים לחזור, על פי הכלל של כיון שהגיד - שוב אינו חוזר ומגיד. ואז הוא מצמצם את מה שחכמים

מ"מ,
כשאין כתב ידן יוצא ממקום אחר,
נאמנין במיגו,
הואיל ואין חזרין לגמרי מעדותם.

שיטת מר בר אשי - כי אם אמרו מודעה היו דברינו - נאמנים, כי שטר כזה ניתן לכותבו

הגמרא מביאה דעה נוספת באשר ליכולתם של העדים לומר דבר השולל את עדותם על השטר. ומר בר רב אשי אמר: אמנה היו דברינו - אין נאמנין, מודעה היו דברינו - נאמנין, מאי טעמא? שזה ניתן ליכתב, וזה לא ניתן ליכתב. אמנה הינו שטר, שנכתב אף שלא ניתנה ההלוואה בפועל. והוא נקרא אמנה, מאחר והוא העניק את השטר למלוה, אף ללא הלוואה בפועל, רק מאחר וסמך עליו שלא ינצל אותו בשקר. אולם, מאחר וכל מהות השטר זועקת שקר, הרי נקרא הדבר עוולה, ובאו חכמים, ואסרו לאדם להשאיר כזה דבר בביתו. ונמצא כי אם יבואו העדים ויאמרו, כי היו שותפים בחתימה על שטר זה - הרי הם רשעים, ומאחר ולאדם נאסר לעשות את עצמו רשע - הרי מאחר ושטר זה, אינו ראוי להיות קיים, הרי בכוח אינו קיים. ונקרא שהוא לא ניתן להיכתב. ועל כן אף שהעדים יעידו על חתימתם - לא יהיו נאמנים. וזה הן לשיטת רב נחמן והן לשיטת מר בר רב אשי.

עוד אפשרות קיימת לשלול את דבריהם והוא מושג המודעה. שהמוכר מסר מודעת ביטול בפנינו לפני כתיבת השטר או לפני נתינתו, כדי לבטל מכירה זו. לפי שיטת רב נחמן - אין נאמנים לומר כן. אך לגבי מודעה, ההסתכלות של מר בר רב אשי, שמאחר וניתן כן לכותבו. ולכן הם כן נאמנים.

עצם זה שייכלו לומר טענה זו - הרי זה כדוגמת שטר שהיה יכול להיכתב - ונאמנותם, מצד שלא מבטלים את דבריהם הראשונים, ואין הוכחה נגדית לדבריהם, כגון שכתב ידם יוצא ממקום אחר

אם נפרק את דברי העדים, הרי בתחילה אמרו שיש שטר מכירה. ולאחר מכן הם אינם מכחישים את דבריהם שהיה כאן שטר מכירה, אלא מוסיפים נתון חדש, שרק בנוסף לשטר המכירה גם עשה מודעה. ולכן אינם נכנסים לגדר של מי שחוזר מדבריו הראשונים עליהם העיד, ושוב הוא מגיד עדות חדשה. אלא שאם כתב ידן יוצא ממקום אחר - הרי הכוח של השטר, כאילו הוא מקויים, ולכן כבר אינו יכול לטעון דבר נוסף, ואינם נאמנים בטענה החדשה, לאחר שהשטר כביכול קויים. אולם, כשינו יוצא, הרי יש להם שתי אמירות. ומאחר ואינו מבטל את דבריו הראשונים, היה מלכתחילה יכול לבחור רק את המודעה, ולכן יש לו מיגו שתאמינו, שהרי יכל לומר רק את דבריו האחרונים. כי הרי אין כתב ידם יוצא ממקום אחר, כך שהדברים של המודעה, עם היות והם פוסלים את המכירה, כן מקבלים כוח.

עיקר החידוש של התוס', היא ההגדרה, שמאחר ואינם חוזרים לגמרי מדבריהם - לא נכללים בגדר של חוזר ומגיד

[הגדרה ראשונה שיש בה איסור - הינה חוזר ומגיד, כי הוא מבטל את דבריו, ואין בכוח העד לתת עדות

שרבי מאיר אומר שאין נאמנים לפוסלו, וחכמים חולקים. ואז הגמרא מביאה מספר נסיונות להבין את טעמו של רבי מאיר, שהרי טעמם של חכמים ברור מצד הפה שאסר הוא הפה שהתיר. ומסיימת "אלא טעמא דר"מ - כדבר הונא אמר רב, דא"ר הונא אמר רב: מודה בשטר שכתבו - אין צריך לקיימו. גופא, אמר רב הונא אמר רב: מודה בשטר שכתבו - אין צריך לקיימו. א"ל רב נחמן: גנובא גנובי למה לך? אי סבירא לך כר"מ, אימא: הלכה כר"מ!

בניתוח כלל הסוגיות, רואים שיש כאן ריבוי שיטות, ושהבנת רב נחמן הינה שונה

משווים התוס' בין פרטי הסוגיות. אכן רב הונא אמר שהמודה בשטר שכתבו שאין צריך לקיימו. אלא כאן הויכוח הוא בפרטים. מצד אחד רב נחמן סובר שאינו נאמן לומר אמנה או מודעה. בשלב השאלה היתה סברא שניתן להרחיב את דברי רב הונא גם לעניין זה. אך בשלב התשובה, מדגישים התוס', שאפילו על טענת פרוע אין צריך לקיימו. ולשיטת רב נחמן חכמים אמנם חלוקים על רבי מאיר בטענת קטנים היינו פסולי עדות היינו, יודו לו לגבי אמנה ומודעה. ואת הברייתא בסוף ב"ב יוכל רב נחמן להעמיד את הברייתא של האומר שטר אמנה זה שאינו נאמן, שאינו תלוי במחלוקת רבנו ורבי מאיר, אלא שהוא לשיטת הכל.

השימוש בצורך לרדת לעומק הטעם, וממילא מתבארות ומתבהרות כל השיטות

[התוס' מצד אחד מדייקים בכל מילות הגמרא, אך יש גם מושג של סברא, שעל ידי יסוד ברור, ניתן לבאר ריבוי דינים, לכל השיטות. ולכן הבסיס הוא ללכת אחר הטעם. "דהיינו טעמא .. לרב נחמן". באשר מילות מפתח אלו "היינו טעמא" כולל "והיינו טעמא" או "דהיינו טעמא" הם קרוב לארבע מאות פעם בתוספות. הואיל ואמר שהשטר נכתב ונמסר כהלכתו - שוב לא אתי על פה, ומרע לשטר אפילו במיגו. "ודמי נמי לחוזרין ומגידין. ואף כאן מילה אחרת לטעם הינה "הואיל". ואז הואיל ואמרו .. נעשה כנחקרה עדותן".

וממילא הבסיס של לימוד על פי הטעם, הרי לכן כאשר עם אותו טעם המקרה רק מתחלף. הרי בשעה שאומרים קטנים ואנוסים היינו - הרי המציאות הינה לא רק "דאין מודים כלל שהשטר נכתב כדין", אלא כביכול אומרים מפורשות "ולא נכתב מעולם כדין", וממילא כשאין כוח המעשה של שטר - כאן יועיל המיגו.]

מר בר רב אשי אמר מודעה היו דברינו נאמנין

-

דלא דמי לחוזרין ומגידין,
שאינם אלא מוסיפין על עדותם.
אף על גב דכשכתב ידן,
יוצא ממקום אחר - אין נאמנין,
ולא אמרינן דמוסיפין על עדותן הן;

הדיוק וההוכחה על דרך השלילה

[התוס' לאחר שהפנו את תשומת ליבנו להבדל ההלכתי, כאשר כותב רק שדין ודברים אין לי אלא בנכסייך, לעומת שמוסיף גם בפירותיך. מדגישים, כי סילוק אמיתי שמדובר כאן בגמרא - חייב להיות רק באופן בו מוסיף שאין דין ודברים גם בפירותיך, וההוכחה היא דרך השלילה "דאי לא כתב" (והוכחה בסגנון זה מופיעה עשרות פעמים, והביטוי דאי לא כבר מופיע מאות פעמים) - כי אם לא היה מוסיף כן - הרי היה ממשיך לאכול פירות כרגיל, וכל אמירתו רק בנכסייך, תועיל רק לעניין צדדי אחר, שיש לה זכות מכירה, כבעלת נכסים הללו לבדה, אחר שסילק עצמו מהן.]

בכתב לה בעודה ארוסה -

והוי מצי למימר,

שכתב לה בלשון טוב;

אי נמי,

שנתנו לה על מנת שאין לבעלה רשות בה;

או שנתן לה בעלה,

דאמר לקמן,

קנתה ואין הבעל אוכל פירות.

גם כשהתנה בעודה ארוסה להסתלק מהקרקע - עדיין יש לחדש, שאין לבעל חזקה בנכסי אשתו

הגמרא ביארה, כיצד לא יכול הבעל שתהיה לו חזקה בנכסי אשתו? והרי ברור לנו הדבר, שבשעה שהוא אוכל פירות, הוא אוכל את רכושו שלו, שקיבל ממנה נכסי מלוג, וכל אכילת הפירות וודאי שלא יכולה להיות כהוכחת בעלות.

בישיבתו של רבי ינאי פירשו, שהבעל התנתק כליל מהנכסים, שמאחר וכתב לה שאין לו דין ודברים עליהם, ובפירותיהם, ועשה זאת, עוד טרם שהספיק לזכות בהם, כלומר, בעודה ארוסה - הרי בכך הוא התנתק מהקרקע. ולכן, מאחר והיתה לנו סברא לומר, שמה שכעת אוכל את הפירות - הרי זה מחמת שקנה את הקרקע, ולכן מחדשת המשנה, ואומרת שאעפ"כ - אינו יכול שהדבר יהיה בעבורו חזקה.

התוס' מבארים עוד ג' עניינים שהיה יכול לכתוב

[פעמים רבות באים התוס' ומרחיבים אפשרויות נוספות מעבר לדוגמא המובאת בגמרא. לעתים זה נאמר בסגנון הוא הדין. הלשון עם תחילית של "הוי מצי למימר" מופיע 40 פעם בתוספות.

כלומר, התוס' בדוגמא הראשונה במקום לכתוב לה דין ודברים אין לי, כלומר, לשון שלילי שמשמעו שהוא כביכול פורש, וזה נקרא "לשון גרוע", הרי ניתן לכתוב גם בסגנון חיובי "לשון טוב". שמשמעו, לא רק בנחלה שטרם הגיע אליו, אלא אפילו כבר הגיעה אליו הנחלה, יכול להתנות עליה. שיכול להקנות לה זכות הפירות.

כזאת. ואנו מחשיבים רק את החלק הראשון שבדבריו. הגדרה שניה - שעם היות והתוצאה סותרת, הרי מאחר ולא באו ואמרו שלא היה שטר מכירה, אלא שבנוסף גם היתה מודעה - ולכן מאחר ואינו מבטל את גוף דבריו הראשונים, עם היות ותוצאת דבריו מתבטלים - כאן יש נאמנות. הגדרה שלישית - ציור בו אין כתב ידם יוצא ממקום אחר, ואז יש לנו מצב ביניים, שנקרא "ואין חוזרים לגמרי מעדותם" - ולכן בגלל המיגו - קיימת להם נאמנות. כלומר בשעה שאנו אומרים שזה אינו לגמרי, הרי דרגת ביניים זו קלה יותר, ולכן ניתן יהיה להפעיל את המיגו.]

דכתב לה דין ודברים אין לי בנכסייך -

וצריך לומר,

דבכתב לה נמי 'ובפירותיך',

כדתנן בהכותב (כתובות דף פג. ושם),

דאי לא כתב לה אלא בנכסייך,

אכתי אוכל פירות,

ולא מהני 'בנכסייך',

אלא שאם מכרה ונתנה - קיים.

בשעה שהבעל אומר שאין לו דין ודברים בנכסייך - הרי כעת אכילת הפירות לכאורה, כן יכולה להיות הוכחת בעלות

המשנה לומדת כי אין לאיש חזקה בנכסי אשתו. עונה הגמרא, והרי ברור הדבר, כי כל מה שאוכל הבעל את הפירות, כי זה רכושו שלו, שהרי הוא מקבל נכסי מלוג מהאשה. ובכך שהוא אוכל פירות, לא יוכל לטעון, כי הוא קנה את הנכס, כי כל המציאות של אכילת הפירות הינה שהוא אוכל את רכושו שלו, שהרי הפירות שייכים לו. ומתוך שאלה זו העמידה הגמרא, שהיה כאן מקרה ייחודי, בו הבעל עשה נתק בין הנכס אליו, על ידי שאמר, שדין ודברים אין לי בנכסייך. ואז כן יש מקום למשנה לחדש, שלמרות תנאי ואמירה זו - אינו יכול על ידי אכילה זו, ליצור לעצמו הוכחת בעלות, בבחינת חזקה.

יש להקדים ולראות כי קיימים שני ביטויי אמירה שונים של הבעל, ולהבין החילוק ביניהם

מדייקים התוס', 'וצריך לומר', שיש שתי סוגי אמירות. אמירה אחת, בה הבעל רק מבודד את הנכסים ממנו, ואמירה שניה, בה הבעל מבודד הן את הנכסים, והן את פירותיהם. ומדייקים התוס', מה ההבדל להלכה בין שני המקרים.

ומעירים התוס', שהרי יש לנו משנה מפורשת במסכת כתובות, המחלקת בין שני המקרים. "הכותב לאשתו דין ודברים אין לי בנכסייך - הרי זה אוכל פירות בחייה, ואם מתה - יורשה. אם כן, למה כתב לה דין ודברים אין לי בנכסייך? שאם מכרה ונתנה - קיים. כתב לה דין ודברים אין לי בנכסייך ובפירותיהן - הרי זה אינו אוכל פירות בחייה, ואם מתה - יורשה;"

או כל לשון המועילה, כגון "הריני בזה למכור לך את כל זכויותי בשדה שלך".

המקרה השני הוא נתינת האב, שכל הנתינה הוא על דעת שאין לבעלה רשות בה. המקרה השלישי, שהבעל נותן לה שדה במתנה, וממילא אין לבעלה זכות באכילת הפירות, דבר הקיים רק בנכסי מלוג.]

וכדרב כהנא -

תימה,

**דמאי מייתי ראייה מדרב כהנא,
אי דמייתי דמהני לשון 'דין ודברים',
אף על פי שהוא לשון גרוע,
דלמא כל הנהו דמייתי -
מיירי דאמר בלשון טוב.**

ועוד,

**דאי אפשי דמייתי - הוא לשון טוב,
כדמוכח בפרק בתרא דכריתות (דף כד.).**

ויש מפרשים,

**מדקאמר 'נחלה הבאה לו לאדם' דוקא,
ולא הבאה לו כבר,
מכלל דבלשון גרוע מיירי,
דאי בלשון טוב,
אפילו באה לו כבר נמי,
למה לא יוכל להתנות עליה.**

ולר"י נראה,

דמייתי ראייה,

דאע"ג דקיי"ל,

**דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם,
מ"מ יכול להסתלק מדבר שלא בא לעולם.**

ואם תאמר,

בלא רב כהנא מצי מייתי,

דמדבר שלא בא לעולם יכול להסתלק,

מידי דהוה אשאר כסות ועונה,

(לקמן קכו:),

דאמר רבי יהודה בדבר שבממון - תנאו קיים,

ואפילו ר"מ - לא פליג,

אלא משום דקסבר,

מתנה על מה שכתוב בתורה - תנאו בטל.

וי"ל,

שאני התם,

שעושה תנאי גמור,

אבל הכא מיירי,

שאינו אומר דרך תנאי,

אלא שאומר 'דין ודברים' - אין לי בנכסייך.

ועוד,

דהכא - שאומר מעצמו, ואין האשה מבקשת ממנו,

ס"ד דהוי פטומי דמילי בעלמא,

כדאמרינן באיזהו נשך (ב"מ דף סו. ושם),

דלאשה איבעי לה לאתנווי,

ובעל קא מתני.

ומייתי מדרב כהנא **דבסילוק מועיל.**

ומייתי נמי 'כדרבא',

כלומר,

באיזו נחלה מועיל התנאי,

באותה שבאה לו על ידי תקנת חכמים כדרבא,

אבל בנחלה **דאורייתא,**

כגון 'דין ודברים אין לי בירושת אבי',

לא יועיל כלום.

ודרב הונא מייתי,

דטעמא דיכול להסתלק,

משום דכיון דלשובתו תקנו,

יכול לומר - איני חפץ באותה טובה.

אבל אלשון דין ודברים, לא צריך לאיתווי ראייה,

דסברא הוא,

דהיכא דלא בא לידו,

מהני דשייך לשון דין ודברים,

כמו בעלמא לישראל מעליא.

והא דאיצטריך לכדרב כהנא,

לאו משום דרבי ינאי איצטריך,

דאיהו סבירא ליה בהאשה רבה (יבמות דף צג. ושם)

[דף מט עמוד ב]

דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם,

אלא משום דלדין קיי"ל,

דאין אדם מקנה.

ובמילתיה דרבא לחודיה,

לא סגי בלא רב כהנא,

דמדרבא - **לא הוה שמעינן,**

שיוכל להתנות בדבר שלא בא לעולם,

דאע"ג דרבא קאי אמזונות, שלא באו לעולם,

התם - **אינו חידוש מאי שאין לה מזונות,**

דאטו יש לה ליטול מזונות בעל כרחיה,

דכשרוצה חוזרת בה,

ולא קמ"ל רב הונא,

אלא שיכולה להפקיע מעשה ידיה מבעלה.

וא"ת,

רב דפסיק בפרק הכותב (כתובות דף פג: ושם),

בראייה של רב כהנא. וכאן אנו דנים הן בגוף לשונו, והן לגבי יכולתו להסתלק. ומתבאר, כי רק באופן המסויים שמשלב הן את דברי רב כהנא והן שמדובר בשילוב עם דברי רבא. והעיקרון השני הוא כל נושא הירושות, ודיון בתקנות החכמים, המסייע לנו להבין כאן את עניין ירושת הפירות.]

הגמרא מביאה את בית מדרשו של רבי ינאי, שהסתייעו בכלל של רב כהנא, שאדם יכול להימנע מלזכות בדבר שטרם ניתן לו

מאחר והאיש רשאי לאכול את פירות נכסי המלוג של אשתו, הרי ברור כי באכילתו הוא אוכל את רכשו, ואין בכך כל הוכחה, שקנה ממנה את השדה. וניסחה הגמרא להעמיד, כי הוא ניתק את עצמו מנכסיה, בכך שכתב לה דין ודברים אין לי בנכסייך. אלא שהגמרא הקשתה, שאף שכתב לה, והרי קיימת ברייתא מפורשת שהאומר לחבירו: דין ודברים אין לי על שדה זו ואין לי עסק בה וידי מסולקות ממנה - לא אמר כלום! ומתוך כך הגענו לבית מדרשו של רבי ינאי, שציין, שהכתיבה כאן הועילה, מאחר ומדובר בארוסה. והוא הסתמך על דברי רב כהנא, שביכולתו לא לקבל נחלה, שטרם זכה בה. כלומר, בניגוד לסילוק, שהוא ממשוהו שכבר הוא מצוי אצלו, הרי קל יותר להימנע בכלל לזכות בדבר טרם שזכה בו. וממילא, כעת שיש נתק, מובן חידוש המשנה, שאעפ"כ עדיין באכילתו אינו יכול שהדבר ייחשב לו כחזקה מול אשתו.

מקשים התוס', שגם ללא רב כהנא, אם היה מסתלק ממה שכבר היה לו בלשון טוב - היה מועיל

מקשים התוס', יש כאן שני דינים. עצם זה שטרם זכה בנכס, ואלו הם דברי רב כהנא, וגם שהלשון דין ודברים אין בנכסייך, הבעיה היא רק מצד טיב הלשון, וכמו הגמרא בכריתות, שלשון זה הוא מסתלק לא מעצם השדה, אלא רק מהדין והדברים. ונמצא כי אם היה אומר בלשון טוב, כלל לא היינו נזקקים להוכחה מדברי רב כהנא.

קושיה שנייה, מדוע היה נזקק גם ללשון טוב של אי אפשי, בשעה שעצם זה שטרם קנה הוא לכאורה, עיקר החזק מדברי רב כהנא

בגמרא בכריתות מבואר כי הלשון אי אפשי - הינו לשון סילוק מעולה, כי הוא בעצם מפקיר הדבר. "אמר ריש לקיש: הנותן מתנה מטלטלין לחבירו, ואמר הלה, מקבל המתנה, אי אפשי בה במתנה, שאיני רוצה בה - כל המחזיק בה זכה בה, שהרי כשאומר המקבל לשון שכזאת - הוא מפקירה בכך, ולא אמרינן שתחזור המתנה לנותן אותה." וגם כאן לאחר שהגמרא הביאה את דברי רב כהנא, הרי הביאו את דברי רבא, הנותן דוגמא על הלשון שפועל זאת, וכיצד הוא יכול להסתלק מנחלה שטרם הגיעה אליו, שהוא מתנה שלא יירשנה. "וכדרבא, דאמר רבא: כל האומר אי אפשי בתקנת חכמים כגון זאת - שומעין לו." ושאלת התוס', שאם כל העניין הוא החילוק בין טרם שזכה בה או לאחר מכן, מדוע כאן הוא משתמש בלשון טוב, ובמקרה שכבר זכה בה משתמש בלשון רע.

כרשב"ג,

דאמר אם מתה - **יירשנה,**

אפילו כתב לה,

'דין ודברים אין לי בנכסייך בחיך ובמותך',

ולאו מטעמיה,

דאיהו סבר ירושת הבעל דאורייתא,

ורב סבר - **ירושת הבעל דרבנן,**

וחכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה,

מאי שנא,

דמפירות יכול להסתלק משום דהוו דרבנן.

ויש לומר,

דשאני ירושה דנפלה קמיה דבעל,

דירשי האשה,

כנכרים הם באותה ירושה לגבי בעל,

ולכך אין יכול להסתלק,

אבל הכא - מנכסי מלוג יכול להסתלק,

שישארו ביד מי שהן עכשיו,

דהיינו ביד האשה.

ועוד מצינן למימר,

דלא עשו חיזוק,

אלא בדבר שיש לו שורש מן התורה,

כגון ירושה דאיכא ירושה דאורייתא,

אבל בדבר דליכא כוותיה בדאורייתא,

לא עבוד רבנן חיזוק.

אי נמי,

פירות **דלא שכיחי, לא עבוד חיזוק,**

כדאמרינן בריש אף על פי (שם דף נו:),

'לכל - יש כתובה, ולא לכל יש פירות',

דלא שכיחי כמו ירושה,

דאין לך אשה,

שאין לה נכסי צאן ברזל שיירש הבעל,

דאפילו במשיאים יתומות תנן (כתובות דף סז.),

לא יפחתו לה מחמישים זוז,

הלכך ירושת צאן ברזל שכיח,

ולא פלוג רבנן בירושת הבעל,

דכל ירושות אין יכול להתנות,

אבל פירות דלא שכיחי,

דאיכא טובא שאין להם נכסי מלוג,

לא עשו חיזוק.

דווקא מאחר והתוס' כה ארוך, הרי לאחר שעוברים עליו, יש מקום להקדים את התמצית של מה עיקר הנושאים שאנו עוברים לעבוד כאן

[לפני שנצלול לבאר תוס' ארוך זה, נקדים כי התוס' בנוי על שני עקרונות. העיקרון הראשון הוא מה צורך

אמימר, כי בדבריו אלו אין כל תוקף, וכאילו פיתמו במילים, מבלי שיהיה לך כל חיוב למעשה. ורב אשי חיזק את דברי אמימר, וביארם, כי זה תנאי שהלוקח היה צריך לדרוש, וכאן המוכר לא חזר וביקש זאת. ולכן ניתן לומר בדיוק כאן, כאשר הבעל מיזמתו אומר כן, או אפילו בזמן האירוסין, לא שהתכוון לדבריו.

רק בגלל שמדובר בתקנת חכמים לטובתו – יש לו את היכולת להסתלק ממנה, אף בלשון דין ודברים

עונים התוס' כי כאן הכוח הינו משילוב שני הכוחות הן של רב כהנא והן של רבא. שיש לצמצם שמועיל הסילוק, אף שהוא לשון חלש ואינו תנאי, כי מדובר בתקנה שעשו חכמים לטובתו. ואם היתה זו ירושה מהתורה, אכן לא היה יכול להסתלק, אף אם היה אומר דין ודברים אין לי בירושת אבי.

רבי ינאי מעצמו סובר שאפילו ניתן להקנות דבר שלא בא לעולם, אף שאינה הלכה, ומחדש, לפי רב כהנא, שלהסתלק מדבר שטרם בא לעולם היא כדעת הכל

מדגישים התוס', כי מאחר ורבי ינאי סובר ביבמות שאדם כן יכול להקנות דבר שלא בעולם, שהיה לו אריס שהיה תמיד מביא לו כלי מלא פירות בערב שבת. באחת הפעמים התמהמה אותו אריס, ומאחר ואין מעשרין בשבת, לקח ועישר פירות טבל שלו, על הפירות של האריס שעתידי להביאם, ואכן קיבל על כך אישור מרבי חייא, שעשה כראוי. הרי רבי ינאי יסבור, שכל שכן שהוא רשאי למנוע מעצמו חלות של זכות שטרם באה לעולם. ולשם כך היה נדרש דווקא להסתייע בדברי רב כהנא, שאפילו מכיוון שההלכה היא כמי שחלוק עליו, כי הדין הוא שאין אדם יכול להקנות דבר שלא בא לעולם, הרי כאן שמדובר בסילוק, אף החולק עליו, כאן יקבל זאת.

בתקנת רבא עצמה – אינו חידוש שיכולה לסרב לקבל את המזונות, אלא על מה שהיא יכולה למנוע מבעלה, ולכן חייבים גם את דברי רב כהנא

מדגישים התוס', שאלמלא התוספת של רב כהנא, לא היינו יכולים ללמוד זאת רק מדברי רבא. כי מה שיכולה האשה לומר אינו ניוזנת ואינו עושה, יש שני דברים עם הבלדל. האחד שיכולה לחזור בה, באם תרצה. אלא החידוש הוא בכך שהיא יכולה להפקיע מבעלה את מעשה ידיה.

יש לצלול ולהבין היטב את תקנותיהם של חכמים, שיש בהם סברא עמוקה, מתי נדרשו לחוק דבריהם

[לפני שנצלול לנושא האחרון, ראוי להביא הקדמה. דגש מעניין יש בתוס' זה על תקנות החכמים, ותמיד כל דגש מוצא ביטוי במילות המפתח של התוס'. הביטוי עשו חיזוק או עבוד חיזוק בין לחיוב ובין לשלילה מופיע קרוב לעשרים פעם בתוס'. ובהרחבה על כל עניין החיזוק - מגיעים קרוב לארבעים. ובכל יש לצלול ולהבין לעומק את אופן מחשבתם של חכמים בתקנותיהם. ולכן זה מרתק לראות, מתי נדרשו חכמים להוסיף ולעשות חיזוק לדבריהם, ואימתי - לא. וכאן זה עומק דבריהם, כי יש חילוק מהותי בין פירות לשאר הנכסים. וזה הגורם מדוע כאשר עשו

מדייקים כי לשון שהנחלה העתידה לבוא, ולכך אף בלשון גרוע היה יכול להסתלק ממנה

אכן ניתן לומר, שעם היות ורבא נקט לשון טוב, הרי גם בלשון גרוע היה מצליח להסתלק. וגם מדובר במציאות שהוא מתנה עליה שלא ירשנה, ומשמעות הבאה לו לאדם, שהיא עתידה לבוא אליו, ולא שכבר באה. ואכן מאחר וטרם באה - אכן היה יכול אף בלשון גרוע להסתלק.

בקלות הוא יכול להימנע מדבר שעדיין כביכול לא בא לעולם, לפחות עבורו

מחדש ר"י, שמאחר וזה בבחינת דבר שלא בא לעולם, הרי עם היות ואינו יכול להעניקו, כי אין על מה לחול, ולכן יש חיסרון בגמירות הדעת, שהרי אינו נותן לו דבר ממשי, שקיים כעת בעין. אבל להימנע ולהסתלק, הרי הוא כן יכול להימנע לפני שהדבר יגיע. ואז אפילו לשון גרוע של דין ודברים אין לי בנכסייך - כן יועיל. כי כל החיסרון להקנות דבר שלא בא לעולם, שלא ניכר שהוא בעל הפירות. אבל כאן על מנת לא לקבל, הוא לא צריך שיהיה לו קשר עם הדבר, ולכן כבר כעת יש גמירות דעת גמורה.

כמו שיכול הוא להסתלק מתנאי בממון לאשה, ואפילו מה שחלק רבי מאיר, שבוזה סתו דבר מהתורה, כאן יאשר זאת, וממילא לא נזקקים לדברי רב כהנא

מעלים התוס' קושי לא רק על לשונו של רב כהנא, אלא על עצם זה שניתן היה להגיע למסקנת הדברים אף בלעדיו. הגמרא (ב"ב קכו, ב) דנה לגבי תנאים בירושות. ומביאה ברייתא על מחלוקתם של רבי יהודה ורבי מאיר באומר לאשה שהיא מקודשת על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה, שהם חיובי התורה, ורבי יהודה אומר, כי כל דבר שהוא ממון - יכול האדם לומר. ועם היות ורבי מאיר חלוק עליו שם, באומרו שהיא אכן מקודשת, אלא שתנאו בטל, הוא מכיוון שהתנה על דבר מהתורה. אבל כאן, שאין עומד כנגדו כל דבר מהתורה, גם רבי מאיר יסכים לכך. ומה אם כן הבעיה להסתלק מדבר שטרם בא לעולם?

אין להביא ראייה מהתנאי שמתנה שלא יהיה עליו חובה, כי כאן הלשון הוא סילוק ולא לשון תנאי

עונים התוס', שאין להביא משם ראייה. כי שם דבריו יש להם תוקף, שזהו לשון תנאי גמור. אלא שכאן מאחר והלשון הינה חלשה, דין ודברים אין לי בנכסייך, ולכן חייבים אנו ללמוד דווקא מרב כהנא.

אמירת דבר כנגדו, ומיזמתו – הוא על גדר של פיטום מילים, שרק שותל תקווה בלב הקונה, אך ללא כל בסיס של הלכה מעשה לדברים הללו

יש גרועותא נוספת בתוכן דבריו. הוא אומר דבר שלרעתו, וללא שהאשה קדמה וביקשה זאת ממנו. מה שמיד מעלה במוחה את החשש, כי דבריו היו כפטפט בעלמא, ולא התכוון לכך. מילא אם היא היתה מבקשת זאת ממנו ואז הוא היה בוחר להסכים. וראייה לכך מפרק הריבית. על אותו אדם שמכר לו קרקע שלא באחריות, וראה כי הקונה עצוב, ואמר לו מה לך להיות עצוב, שאם יטרפו ממך, אתן לך מעידית שבנכסי ואפילו שבח ופירות. והלקוח לא הגיב. אמר על כך

כתובה ולא לכל (הבעלים) יש פירות, מילתא דשכיחא עבדו בה רבנן חיזוק (שאפילו שלשיטת רבי יהודה זה רק דבר שבממון ויכול הוא להתנות על כך, באו חכמים ועם היות שהכתובה הינה רק מדרבנן תנאו בטל, מילתא דלא שכיחא - לא עבדו בה רבנן חיזוק (לבעל, שאינו דבר כה מצוי שהאשה תכניס נכסים לבעלה, ולכן לא הגנו על הבעל). וזה בניגוד לירושא, שאפילו אם היא יתומה, כלומר שבאה ריקה לחתונה, הרי חייבים לתת לה לכל הפחות חמישים זוז. כמובא במתבאר במשנה בכתובות. "וכן גבאי צדקה המשיא את היתומה, לא יפחות לה מחמשים זוז. ואם יש בכיס של צדקה מספיק כסף, מפרנסין אותה לפי כבודה." מה שמוכיח, כי ירושה הינה דבר שכיח. שתכניס לו נכסי צאן וברזל, בניגוד לנכסי מלוג.

ולאחר שעשו חכמים תקנה, הרי אופן תקנה שהיא לרבים, וחייבת להיות פשוטה וברורה, ולכן לא חילקו במצבים השונים, ועשו כלל שמקיף את הכל, שעל ירושות אינו יכול להתנות.

יכולה אשה שתאמר לבעלה כו' -

פירש בקונטרס,

וכי קאמר נמי,

'איני מקבל עלי תקנת פרקונה,

ואיני חושש בפירות נכסי מלוג שלה שתקנו לי',

דמועיל התנאי בעודה ארוסה,

שעדיין לא זכה בקרקעותיה לפירות.

וקצת היה נראה לרשב"א,

להביא ראיה לדבריו,

מדתניא פרק נערה שנתפתתה

(שם דף מז: ושם ד"ה זימנין),

'תקנו פרקונה תחת פירות',

ש"מ דפירי - עיקר ויכול לומר כן,

דהא בפרק אף על פי (שם דף נח: ושם),

פריך אמילתא דרב הונא דהכא,

מהא דקתני 'תקנו מזונות תחת מעשה ידיה',

ומשני 'אימא תקנו מעשה ידיה תחת מזונות'.

ומ"מ אומר רשב"א,

דאי אפשר לומר כן,

דאדרבה - פרקונה עיקר,

כמו שמדקדק ר"י,

בכתובות פרק נערה (דף מז:),

דאמר מאי לפיכך בעל אוכל פירות,

מהו דתימא,

מיכל לא ניכלינהו - אנוחי נינחינהו כו',

קמ"ל דהא עדיפא,

דזימנין דלא מלו - ופריק לה מדידיה;

וקאמר נמי התם לעיל,

בשלמא בעל - תקינו ליה רבנן פירות,

חיזוק, חילקו והפרידו בתקנתם. מה שמוכיח עד כמה ירדו חכמים בתקנותיהם לדייק. שמהות התקנה היא עבור דבר המצוי, אבל בדבר שהוא יוצא מן הכלל, הרי זה הפוך ממושג התקנה, שהיא סלילת דרך רחבה.

וכמו כן, תקנת חכמים יושבת על בסיס הגיוני וסביר. רק בדבר שיש לו שורש מהתורה, הרי זה דבר שיכלו חכמים לבוא מכוחם. ומרתק לשון התוס' בזבחים קא, א שבאו לשלול את פשט הביטוי שחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, כאילו יש להם כוח יותר. "אלא כלומר, חכמים עשו חיזוק לדבריהם, יותר ממה שעשתה תורה לדבריה." כלומר הם הרחיבו רק במקום שהוא מבוסס על דבר כעין התורה, וכאילו גילו את הפנים שכבר היה, רק שלא היה גלוי. ועוד עיקרון שקיים הוא בעניין קנס, שבאו למנוע מצב מסויים, הרשו לעצמם לחרוג, כי המטרה שלא יגיעו לכלל טעות עמדה כנגד עיניהם. או בצד החיובי לטובת עניין [חשוב].

מקשים על רב כהנא, מכך שלשיטת רב עשו חכמים חיזוק לדבריהם, אף שזה מדרבנן, ואינו יכול להסתלק מירושא

המשנה בכתובות (פג, א) מביאה את שיטת רשב"ג שאף שמדובר בפירות, הבעל יורש את אשתו מהתורה. "כתב לה דין ודברים אין לי בנכסיך ובפירותיהן ובפירי פירותיהן בחיך ובמותך - אינו אוכל פירות בחייה, ואם מתה - אינו יורשה; רשב"ג אומר: אם מתה - יירשנה, מפני שמתנה על מה שכתוב בתורה, וכל המתנה על מה שכתוב בתורה - תנאו בטל." הגמרא (פג, ב) מביאה את שיטת רב הפוסק בשיטת רשב"ג אך חלוק עליו בטעם. "ולאו מטעמיה, דאילו רשב"ג סבר: מתנה על מה שכתוב בתורה - תנאו בטל, ורב סבר: תנאו קיים, וקסבר: ירושת הבעל דרבנן, וחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה." והנה כאן בפירות עם היות ושזה מדבריהם, רב אינו סובר שיוכל להסתלק בירושא, בעוד שכאן רב כהנא סובר שכן יכול להסתלק מפירות.

יש להבין את המציאות מה משמעות סילוק, בשעה שזה כפעולת הפקר, או כחוסר פעולה, וכאילו הוא אינו, ואז הדבר נשאר כקדמותו

תמיד חילוק מתרץ סתירה. ויש לצלול להבין כי המציאות שהוא מסתלק, הרי אין הוא מעביר את הירושה לאנשים זרים, אלא זו פעולת הפקר, שאינה מועילה. בעוד שלגבי האשה, הנכסים אכן שייכים לאשה, ולבעל יש זכות בפירותיהם. וכאשר הוא מסתלק המשמעות איננה שהוא מפקיר אותם, אלא שהדבר נשאר כקדמותו, וכאילו הוא איננו, ולשון התוס' שיישאר ביד מי שהן עכשיו, שזה הכוונה אצל האשה.

הכללים של תקנת חכמים: פשוטה, שיש לה בסיס כעין זה בתורה, ושהיא רק על דבר המצוי

את העיקרון של חיזוק הסברנו בפנים, אלא שמאחר ובאו רבנן ועשו חיזוק, הרי זה דווקא בדבר שיש לו עיקר מהתורה, בניגוד לפירות שאינם שכיחים, שמציאות זו מתבארת בכתובות. כתובה הינה דרבנן. אמר אביי: לכל (הנשים) יש

הדרא קושיא לדוכתה,
כיון דמשעבד לה - היכי מצי מדיר לה.

האשה יכולה להסתלק אף היא מדבר העתידי לבוא, וכך היא לא תזכה במזונות, ומצד שני לא תעשה, ותכניס לבעלה מעבודתה

הגמרא ביארה כיצד יכול להיות לאיש כן חוקה בנכסי אשתו. ולשם כך הוא כותב לה שדין ודברים אין לי עסק על שדה זה, וזה בעודה ארוסה, היות והוא יכול להסתלק מדבר שרק בעתיד הוא צפוי לקבלו. וכמו שהאשה יכולה להתנות, כי מאחר ותיקנו לה מזונות כנגד עבודתה, היא תאמר לבעלה, איני ניוזנת משלך ואיני עושה מלאכה לך. כי לא ניתן להכריח אדם לקבל בעל כורחו זכות, אם אינו חושש בטובה שעשו לו חכמים.

גם הבעל יכול להתנות בדבר שטרם התרחש, והוא בעודה ארוסה, שטרם זכה בקרקעותיה לפירות

מביאים התוס' את פירוש הקונטרס, כי גם לבעל יש תקנה לטובתו כנגד חובה. שהוא זוכה בנכסי מלוג שלה בפירותיהם, וכנגד זה עליו לפדות אותה אם היא נשבית. ובעודה ארוסה, רשאי הבעל לוותר על כך, מכיוון שטרם זכה בקרקעותיה, וכנגד זה הוא גם לא יפדה אותה. ומועיל התנאי.

החובה לבנות את מהלך התוס', מתוך מילות הקישור, כהכנה להבנת הפרטים והראיות לאחר מכן

[על מנת ל"עבור בשלום" תוספות כה מורכב. נראה לי, שיש לבנות את המפה של מהלך התוספות. להיעזר במילות המפתח, ורק לאחר מכן להרחיב.

שלב ראשון הבאת שיטת הקונטרס בו המסקנה היא שתקנת פרקונה הוא עבור הבעל, מכיוון שהוא זוכה בפירות נכסי המלוג שלה.

בשלב השני, התוס' פותחים בראייה "לכאורה" והלשון הוא "וקצת היה נראה לרשב"א להביא ראייה לדבריו". כאן אנו מכניסים השוואה נוספת, מאחר והאשה זוכה במזונות, שזה העיקר - נתנו לבעל בתמורה, את מעשה ידיה. ואם כן אף בחיוב לפרוק, הוא התשלום על העיקר, שהוא הפירות. ומאחר והיא מעניקה את פירות נכסי המלוג שלה, הרי כנגד זה מחוייב הבעל לפדות אותה, באם תיפול לשבי. והדבר בנוי על הדיוק של המילה תחת, שהיא מגדירה, מה כאן העיקר, ומהי התמורה כנגדו.

בשלב השלישי חוזר בו רשב"א ולומד כי בעצם התקנה הינה בכלל לטובת האשה. "ומכל מקום אומר רשב"א, דאי אפשר לומר כן".

בשלב הרביעי מביאים ראייה על כך מירושלמי מפורש, ומילות המפתח "קאמר בהדיא". ששם רואים אנו כי הבעל אינו יכול להימנע מלפרוק אותה. כך שזה העיקר, וממילא נותנים לו כנגד זה פירות.

בשלב החמישי מיישבים, כיצד מצד אחד אנו רואים, כי חייבו את הבעל לפרוק, ומצד שני הלשון הוא תחת

דאי אישתבאי - הוא ליה איבה, ומימנע ולא פריק; משמע דלטובת האשה נתקן.

ובירושלמי פרק נערה - **קאמר בהדיא**, אהא דתנן נשאת - יתר עליו הבעל, שאוכל פירות בחייה, 'בעל שאמר,

אי אפשי לאכול ולא לפרוק - אין שומעין לו'.

והא דתני 'פרקונה תחת פירות',

אף על גב דפרקונה עיקר,

לא תני הכי - אלא לאשמועינן,

שלא תוכל האשה לומר,

'איני נפדית ואיני נותנת פירות',

ואף על גב דלטובתה נתקן,

שלא תשמע בין העובדי כוכבים.

ועוד,

דלא דמי למזונות,

שיכולה לומר 'איני ניוזנת ואיני עושה',

דהתם - **לא מפקעת תקנת מעשה ידיה,**

שאם אינה עושה ואינה ניוזנת היום,

למחר - תעשה ותהא ניוזנת;

אבל אם אמרה, 'איני נפדית ואיני נותנת פירות',

הרי מפקעת לגמרי תקנת פירות,

דפירות של כל ימיה הם תחת פרקונה.

אי נמי,

שאני פירות - משום דידו כידה,

שהוא זוכה בגוף הקרקע,

אבל מעשה ידיה - היאך יזכה בהן,

שאינן בעין,

דלא שייך למימר שיזכה בגוף הידים.

וכענין זה מצינו,

דר"ל דפליג ארב הונא בפרק אף על פי,

וסבר דמעשה ידיה עיקר,

ואינו מגיה הברייתא,

אלא תני 'תקנו מזונות תחת מעשה ידיה',

כדקתני.

אפ"ה אומר ר"ת,

דאין הבעל יכול לומר לה, הינא דלא ספקה,

צאי מעשה ידיך למזונותיך,

כדמוכח בהדיא בפ"ק דגישין (דף יב.),

ובריש המדיר (כתובות דף ע.ע.),

דפריך אי דלא ספקה,

חייבים לומר, מי תקנת הפורקן הינה לטובת האשה, למנוע מצב בו יסרב הבעל לפדותה

מדייקת הגמרא בכתובות, כי התקנה לא היתה שלא יאכל, ויצטרך לו היסכון של כעין קרן שממנה יוכל לפדות אותה, אלא שהתקנה היתה כללית, עצם הזכות לאכילת הפירות, הוא שמיידיית מעניק לאשה את הזכות, שמחוייב הבעל לפדותה מנכסיו, ללא קשר כמה אכל בשל כך. מושג האיבה נוצר כאשר יש חוסר שוויון בתקנות. ולמשל השתמשו על כך שמציאת האשה לבעלה, שהרי הוא מפרנס אותה. ואם התקנה תהיה לא הגיונית, ולא ניתן לבעל - לא ירצה לזונה. ואותו דבר גם לגבי הפירות, שאז עלול הוא להימנע מלפדות אותה, וימנע ולא יפדה אותה. ונמצא שזה אפילו עדיף לטובתה, כי לחכמים יש ראייה לטווח ארוך, ומי יודע אם תיפול לשבי, בשעה שכלל לא הצליחה להכין לה מספיק כסף להיפדות.

ואכן מביא ראייה מפורשת מלשון הירושלמי, שאין שומעין לבעל שלא רצה לפרוק את אשתו. מכיוון שזה אחד מתנאי בית דין. והכלל הוא הן חיוב לבעל והן חיוב על האשה. וכפי שהראינו כי העיקר כאן הוא האיסור, אלא מכיוון שיש איסור, תיקנו ממון בצידו.

אף שמעשה ידיה הוא העיקר לשיטת ריש לקיש, עדיין יש הוכחה מגמרות מפורשות, כי התקנה הינה בגדר חובה איסורית, שהבעל משועבד לה

אפילו הכי אומר ר"ת שגם לשיטת ריש לקיש שהתקנה העיקרית היא שמעשה ידיה לבעלה, ואח"כ תיקנו מזונות לאשה, הבעל אינו יכול לומר, שהוא מוותר על מעשה ידיה, ולא יספק לה מזונות. שכן אופי התקנה של מזונות הוא כחובה מדרבנן, והבעל נעשה משועבד לאשתו בענין זה. וחכמים ראו רחוק, ובמקום האנשים שמחפשים את הכסף הקל והמהיר, ראוי שיש פעמים בו האשה, למרות שחושבת שתרוויה אם תתפרנס בכוחות עצמה, הרי גם קיימים תקופות קשות, בהן אינה מספקת לעצמה.

וכפי שהגמרא בגיטין נותנת דוגמה על כך מעבד בשנות בצורת. וכן הגמרא בכתובות, כי המדיר את אשתו מליהנות לו - יעמיד פרנס. והגמרא מתפלאה, והרי כאילו הוא אומר לה, מעשה ידיך יהיה כנגד המזונות. ומתרצת הגמרא שיש מציאות שאינה מצליחה לפרנס את עצמה. ולפיכך חייבהו לזונה על ידי פרנס, שהרי משועבד הוא לה. ולכן אינו יכול לומר כך. ואינו יכול להדירה.

ה"ג בפ"י ר"ח ואחת שהכניס לה שום משלו -

וה"פ,

'אחת שכתב לה בכתובה',

במנה ומאתים,

ובמה שאדם נותן משלו,

שייך לשון כתיבה ולא לשון יחוד,

כגון 'הכותב כל נכסיו לבניו';

'ואחת שיחד לה בכתובתה',

תחת הנדוניה שהביאה מבית אביה,

פירות. ומיישבים, כי אנו נשארים שיש חובה לפרוק, והיא אינה יכולה להיפטר בטענה הממונית, מה שהיה נשמע לנו מהלשון של תחת, "ואף על גב דלטובתה נתקן". כי יש כאן שאלה של איסור "שלא תטמע בין הגויים". ומילות המפתח של האיסור "לא תני הכי, אלא לאשמועינן שלא תוכל האשה לומר".

בשלב השני, מחזקים את הטענה, בכך שמבטלים את ההשוואה למזונות. כי בקשתה של איני עושה ואיני ניזונת היא אינה הפקעה לחלוטין, אלא שזה כל יום מחדש. ואילו כל הפירות שמעניקה לבעלה בכל חייה, הם תשלום על שיפדה אותה באם תישבה. ולכן זו הפקעה לגמרי.

בשלב השני, יש כיוון חדש להשוואה בין התקנות. כי ברגע שנעשתה אשתו, ממילא זוכה בכל נכסיה, אבל מלאכה שהיא עושה, אינו יכול לזכות בגוף הידיים, שנשאר שלה, אלא שזה דבר עתידי.

בשלב השני מביאים ראייה על כך "וכעין זה מצינו", כי ריש לקיש סובר כי מעשה ידיה אכן הם העיקר.

בשלב התשיעי, חולקים על כך, שהרי אם אינה מסוגלת לפרנס את עצמה "הכלל הוא דאין הבעל יכול לומר לה", שהרי הוא משועבד לה, ולכן אינו יכול מיוזמתו לבטל את החיוב שיש עליו, ולומר לה, לכו ופרנסי את עצמך].

בשלב הראשון, מנסים להביא כן ראייה, שהבעל יכול לא לפדותה

מדייקים התוס' בכתובות, שעם היות ועיקר התקנה בפירוקנה כנגד פירות היה עבודה, על מנת למנוע מצב בו תהיה שבויה, ולא יפדה אותה, הרי היא אינה יכולה לומר איני נפדית ואיני נותנת פירות. הרי יש לדייק, כי הבעל כן יכול לומר להיפך. כי כאשר קשרו האחד בשני, הרי יש להבין היכן מצויה המילה "תחת", כלומר מה העיקר, ומה הנגרר בעקבותיו. האם המזונות הם תחת מעשה ידיה, או להיפך שמעשה ידיה הינם תחת מזונות.

וכפי שמדייקת הגמרא בפרק אע"פ "אמר רב הונא אמר רב: יכולה אשה לומר לבעלה איני ניזונת ואיני עושה. קסבר: כי תקינו רבנן - מזוני עיקר, ומעשה ידיה משום איבה, וכי אמרה איני ניזונת ואיני עושה - הרשות בידה. (ומכאן שהתקנה הינה לטובתה, ובמה שהוא לטובתה היא יכולה לומר, איני רוצה בזכות שהקנו לי חכמים, ואז לא יהיה ניתן לכפות עליה זכות בעל כורחה).

[אלא שמיד מקשה הגמרא, מדיוק הלשון, שכל מה שמקבלת האשה את המזונות הינו כנגד "תחת" עבודתה] מיתבי: תקנו מזונות תחת מעשה ידיה! ומיד מתרצת הגמרא וכפי שהתוס' מכניסים מילת יחס "ומשני", ואומרים אל תגרס כך, אלא עליך לגרוס להיפך "אימא: תקנו מעשה ידיה תחת מזונות".

התוספות מביאים פירוש שונה לגמרי מהקונטרס, ואף יוצקים בו הבנה מחודשת

[פעמים רבות, התוס' יכולים להביא את פירושו של רבינו חננאל, ולהראות עד כמה לשיטתם הוא הנכון, ומבלי שיתעמתו כלל עם פירוש הקונטרס, אלא התייחסו אליו רק בסופו באמירה: "ובקונטרס לא פירש כן." "הביטוי "לא פירש כן" מופיע בתוס' קרוב לשישים פעם.

התוס' מביאים את הנוסח של רבינו חננאל, שמדובר שהוא זה שהכניס לה שום משלו. ולמעשה רבינו חננאל חולק גם בפירוש שתי השדות הראשונות, וכפי שמבארים התוספות. ויוצקים תוכן לדבריו "והכי פירושו" (ביטוי שבהרחבה קיים כשש מאות פעם. כי חלק ממטרת התוס' אינה סתם לצטט פירוש מסויים, אלא להעניק לו משמעות חדשה). ובפרט שבסוף הם מצליחים להראות כי לא רק ששלושת סוגי השדות קשורים לכתובה, אלא גם סדר הכתובה היא בסגנון זה].

ביאור שלושת השדות, וכפי שהם בסדר כתיבת הכתובה

השדה הראשונה, הוא מה שהבעל מעניק לאשה, שזה עומד על עיקר כתובתה, המנה ומאתיים, ומדויק הלשון וכתב לה - שהוא העניק משלו. והביאו תימוכין מהלשון בעניין דומה שאדם כותב כל נכסיו לבניו.

השדה השנייה - היא כנגד הנדוניא שהיא הביאה לו. וראוי הדבר, מאחר ונדוניה נקראת בלשון כתובה. שהרי מה שהאשה זוכה שהבעל יוציא מעות על קבורתה, הוא כנגד הנדוניה, ששם בגמרא בברייתא נקראת כתובתה. "תנו רבנן: תיקנו מזונותיה תחת מעשה ידיה, וקבורתה תחת כתובתה." וכפי שמדייקים גם שם התוס', שלארוסה אין קבורה, למרות שיש לה כתובה, ולכן לא ניתן לומר שמדובר על המנה והמאתיים. ולכן הלשון ייחד הוא מתאים.

השדה השלישית - שהוא כנגד תוספת הכתובה מעל המאה והמאתיים. ומדייקים התוס', שזו ממש לשון וסדר הכתובה, ומקשרים זאת בלשונות הכתובה. וכל זה רק מחזק גירסא והבנה זו.



כי נדוניה נמי נקראת כתובה,

דבפרק נערה שנתפתתה (שם דף מז: ושם) קתני, 'קבורתה תחת כתובתה',

דהיינו תחת נדונייתה,

דתחת מנה מאתים - לא קאמרינן, דבסוף ההוא פירקא (דף נג.), קאמרינן דארוסה - אין לה קבורה.

ואחת שהכניס לה שום משלו,

ששם לה שדה כנגד תוספת,

שהוסיף לה משלו על מנה ומאתים.

ושלשה עניני ממון אלו כותבין בכתובה בסדר זה,

תחלה מנה ומאתים,

ואח"כ נדוניה שמביאה עמה,

'דהנעלת ליה',

ואחר כך 'וצבי חתן והוסיף לה מדיליה' כו',

ובקונטרס לא פירש כן.

קיימים שלושה סוגי שדות עליה האשה בוטחת במיוחד, ואפילו חתמה בשטר - היא יכולה לומר, שרק עשתה נחת רוח לבעלה - לפי ביאור הקונטרס

הגמרא מביאה שלושה מקרים, בהם אנו אומרים כי מקחו בטל, למרות חתימת האשה, מאחר ובשלושת שדות הללו דעתה סומכת עליהם ביותר, ואנו אומרים כי האשה לא גמרה דעתה והקנתה, וממילא מיקחו בטל. ועליהם היא אכן יכולה לטעון, שכל מה שחתמה אינו אמיתי, אלא רק מצד שלא רצתה לערער את שלום הבית, ובבחינת נחת רוח עשיתי לבעלי. ומונה הגמרא את שלושת השדות הללו. השדה הראשון - מה שכתב לה בכתובתה. ונמצא כי שעבד אותה מפורשות לפרעון כתובתה. השדה השני - שייחד לה בעדים, ועשה שדה זה בבחינת אפותיקי, כלומר, מכאן תיגבי כתובתך. והשדה השלישי - על כך יש נוסח אחד בגמרא, שהיא הכניסה שום משלה, שזה מנכסי צאן ברזל - שהוא מחוייב להחזיר לפי השווי ששמו בשעת הנישואין.