



תוספתו מרובה על העיקר

מסכת בבא בתרא - פרק יש נוהלין

דף קה; קכג, ב - קכט, ב'

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



הרב שגיב הלוי עמית
אייר תשפ"ד אלעד





לע"נ אבי מזורי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

גלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

תוספתו מרובה על העיקר - מסכת בבא בתרא - יש נוחלין

תוכן עניינים

הקדמה בנימה אישית - החיבור זכות פורים

דרך הלימוד ובפרט בלימוד התוספות, שלבטח תיעשה תלמיד חכם - עפ"י האדמו"ר מבעלזא

המהרש"ל - וחיבור לימודו לתוספות

ניתוח הכרעת המהרש"ל לטובת התוס' מול הרמב"ם

ניתוח התייחסות הבן איש חי למהרש"ל

ההתייחסות לדקדוק הגירסאות, וכיצד ראוי לנהוג תלמיד הישיבה



הקדמה בנימה אישית - החיבור זכות פורים

בכל פעם מחדש - אני בעצמי מופתע מההקדמות, ומהתגובות עליהם

אחת התגובות היתה מבנו של אחד מראשי ישיבת מיר ע"ה, אשר חיבוריו של אביו נכנסו בחזית ספרי ראשי הישיבות הליטאיות. בזכות חיבורך זה, אל תתפלא, שנוציא מכתביו גם ספר על דרכי הלימוד, אף שרגילים אנו להוציא לפי סדר המסכתות. נכון כמו תמיד, ההקדמות מרתקות, ובפרט ההקדמה על דרך לימודו של המהרש"ל, שיש ללמוד אותה בעיון.

תגובה אחרת על המאמרים בנושא הניתוח על המהרש"ל: קראתי עכשיו הכל, פשוט מעניין ביותר, תובנות מאלפות, ניתוח מעמיק, זורם, קולח, מעניין, ממש, לא יאומן איזה שפע יש לך.

הוספתי מאמר על דרך הלימוד בעיקר לעניין התוספות, מביטאון בעדה החרדית, דורות גליון 624, ויקרא תשפ"ג. מאחר והרעיונות המובאים שם, הרי כעין זה קיבלתי הסכמה בכרך הראשון של תוספתו מרובה על העיקר מהרב אליעזר זוננפלד. ושני הדברים הללו יחדיו, הרי הם כעין הסכמה מחד, וגם כלי חשוב להעביר ללומדים, שלבטח את ההקדמה מעיינים. (יש לציין כי תוספת זו, הינה בזכות אוצר החוכמה גירסא 22 החדשה, בה בחרתי לחפש התייחסות לדרך הלימוד של התוספות).

הצד האנושי מכריע לפעמים במהלך התוכניות

גם אני עומד ומשתומם כל פעם מחדש, כיצד סדרת החיבורים על התוס' קורמת עור וגידים. וממצב בו דוקא החיבור הראשון היה על מכות פרק ראשון, יצאו לפי בקשת ידידי משיבת תומכי תמימים באלעד שלושה חיבורים על מסכת גיטין, ולאחר מכן עוד חמישה חיבורים על מסכת בבא בתרא. (פרק השותפין וחזקת הבתים). אלא שלפעמים סיפור שהינך שומע, עושה לך תפנית בחיך, וכך יצאה לאורה מסכת תענית כולה. בקשה של ראש ישיבה בצפת, הגדילה את התכנון המקורי למסכת כתובות שתהא נלמדת בשנה הבאה. ותוך כדי זה אני רואה בחוש, כיצד הסדר משתנה, והספרים אינם נסגרים. וגם היתה בקשה של ראש ישיבה ליטאית באלעד.

ומאחר ובתחילה לא האמנתי כי אכתוב על פרק יש נוחלין, כי עברתי לכתוב על פרקים שלמים, והנה ברגע האחרון כשהתארחתי אצל ידידי הרב דניאל מקובצקי בפורים, והראיתי לו על מסכת מגילה, הוא ביקש ממני שכן אכתוב על החומר הנלמד ביש נוחלין בחודש אייר, ונרתמתי לבקשתו. ונקווה שהדברים רק יביאו תועלת ללומדים. עצם הבקשה היא במובן מסויים, ההסכמה הטובה ביותר.



דרך הלימוד ובפרט בלימוד התוספות שלבטח תיעשה תלמיד חכם - עפ"י האדמו"ר מבעלזא

הלומד בעצמו, אלא לכולהו רבנן ולכל העולם, שיש בעולם עוד יהודי שיש לו שלימות בעוד מסכת! די וועלט האט "נאך" א תלמיד חכם!... יודע מ"ש בשם צדיקים דאזותיות הס"מ הוא ר"ת "סיום מסכת אין לעשות" דעבודת הס"מ הוא שלא לסיים מסכתא בשלימות.

ג - ההקפדה לא לפחות מגמרא רש"י ותוספות

הדבר השלישי, הוא ללמוד אותה לפחות גמרא רש"י ותוס', ומסופר (מובא בספר בית מנחם) כי פעם שאל הרה"ק החוזה מלובלין ז"ע את הרה"ק רבי מנחם מענדל מרימנוב ז"ע אם יש לו חסידים, ענה לו, כן.

הוסיף ושאל החוזה: ובמה הינם חסידים? ענהו הרה"ק מרימנוב: "חסידים שלנו שוקדים על עיון הלכה ותוספות", ענה הרה"ק מלובלין ואמר, "אם כן הינם באמת חסידים". ותלמידו הרה"ק מדעעש בעל מראה יחזקאל ז"ע כתב בתשובה על רבו הרה"ק מרימנוב ז"ע, שכמה פעמים הזהירנו על לימוד העיון, והרבה בשבח הלימוד הזה, כשהוא לשמה ... ושכל הצדיקים שבדורינו לא זכו למעלה עליונה הזאת רק על ידי לימוד העיון.

וראה לשון קודשו של הגה"ק החיד"א ז"ע (שה"ג ספרים אות ת) וכתב הגאון מהר"ר שעפטל בן הגאון הרב של"ה בצוואה ... לימוד גמרא ופירוש תוספות חיוב כמו הנחת תפילין ... וצריך להיות בקי בגמרא, ובפרט באלו המסכתות ברכות, שבת, כתובות, חולין, ע"ז, נדה.

ד - חזרה אינה רק פעולת שינון, אלא השקעה בסידור הדברים, כתיבתם והטמעתם

הדבר הרביעי, שהוא מעיקרי ויסודות הצלחת הדרך הזאת והוא מיסודי וסודות הצלחת כל לימוד ולימוד, היינו "לחזור ע"ז הרבה פעמים", ובזה כלול גם כמה חלקים: א הוא לחזור הרבה על המסכתא באופן כללי.

ב כל תוספות ותוספות באופן פרטי, דהיינו שיש להשקיע כוחות וחזרות, הן באופן כללי על המסכת והן באופן פרטי על כל תוספות. שכידוע, כל דיבור של "תוספות" היא מערכה שלימה בפני עצמה בהבנת והעמקת פשט הסוגיא, והרבה פעמים בליבון שאר סוגיות הקשורות לסוגיא זו, ולפעמים בהצגת כמה דרכים ושיטות בהבנת הסוגיא, וע"כ יש לחזור ולעשות עסק גדול הן על לימוד וחזרת המסכת כולה, דהיינו לימוד וליבון הסוגיות הגמרא השקלא וטריא והשיטות והראיות עם הדחיות עם פירוש רש"י הדק היטב, ולסכם ולחדד בבהירות כל הנאמר בגמרא שיהא שגור ושנון בפיו, שאם ישאלך אדם אל תגמגם, וגם לעשות עסק גדול מכל דיבור של תוספות בפני עצמו, בלימודם והבנתם בדקדוק ובבהירות ולסכם היטב את כל הנאמר בה ולחזור ע"ז הרבה פעמים.

ג לחזור על כל זה כ"ב הרבה פעמים עד שיהא שגור בפיו הן הגמרא ורש"י והן התוספות, דבר זה גורם ומחזק גם את הבהירות והחידוד, וגם את ה"זכרון", ויש להשתדל מאוד

ציטוט המקור - שלכאורה היא סתם ברכה של רבי - ולדקדק בכל פרט ממנה

עתה בני יקירי הצמוד בקירות לבבי, נמשיך מעט בנוגע להצעת הדרך שבה התחלנו, שהיא מהדרכים והעצות המובחרות ביותר עבור בחור כמוך, איך לגדול תלמיד חכם. הנה בעצם הדרך הזה ניתן ונשמע מפי הגה"ק רבי ישכר דוב מבעלזא ז"ע, שפעם אחת נכנס אליו יהודי אחד עם בנו הבחור, ואמר להרה"ק מבעלזא על בנו, "ער וויל קענען לערנען" - שהבן רוצה לידע ללמוד, וביקש שהרבי יברך אותו בהצלחה. קרא לו האדמו"ר להבחור, והוא נבהל ומפחד היו ארכבותיו דא לרא נקשן, ואמר לו כלשון הזה: תקח לך ללמוד איזה מסכת גמרא תוס' ותחזור על מסכתא זו הרבה פעמים, ועל כל תוס' הרבה פעמים, עד שיהא שגור בפיו כל המסכתא עם התוס', ועם כל מאמרי הגמרות שמובאין בתוס' של מסכתא זו, ובאופן זה "מוז מען ווערן א תלמיד חכם" עכדה"ק. (ויגד יעקב בהקדמה).

בדרך זה כלולים לפחות ה' יסודות חזקים הקובעים ומשפיעים מאוד על האדם להיות תלמיד חכם, כל דבר בפני עצמו, ובפרט אם נקבצים ומתחברים כל היסודות יחד.

א - באמירת תקח לך מסכת - יש להעמיק במשמעות של בחירת מסכת ללמוד

הדבר הראשון, הוא "תקח לך איזה מסכת", שזה כולל כמה וכמה חלקים:

א. לבחור "מסכת" ולהחליט עליה שרוצים לרכשה ולקנותה קנין עולם.

ב. להתקשר "נפשית" עם המסכת, "לחיות" במשך כל היום והתקופה עם ה"מסכת", כמו, להבדיל, אחד שעסוק ברכישת מקצוע מסויים שזוכר במשך כל שעות היום, כי הוא מתעתד ומתכנן ומכין את עצמו להיות "נגר" וכד', כן עליו לחיות ולזכור במשך כל היום, כי לימוד וידעת זאת המסכתא, זה הוא עיקר עיסוקו ותפקידו ורצונו בתקופה זו.

ג. להיות עיקר עיסוקו ולימודו בתקופה זו בעיקר בזו ה"מסכת" יותר משאר כל לימוד, או שיהיה כמעט הלימוד היחידי שלו, באופן שכל מוחו יהיה שקוע ומרוכז במסכת זו, ועיקר זמנו יהא נתון ומסור עבור התכלית הזו.

ב - לימוד מסכת שלימה - יש בו עניין גדול ואימותי, מעבר לכמות הדפים שבה

הדבר השני, ללמוד את המסכת כולה מרישא עד סיפא, - ולכתחילה אף כדאי ללמוד על הסדר (דבמסכת אחת כו"ע מודו דיש סדר למשנה) - וכבר אמרו בשם צדיקים שהתבטאו "וכי מה לא טוב הסדר שרבינו הקדוש "סידר" שמשנים אותה ועוברים למסכת חדשה לפני שגומרים הקודמת..."

וכן מצינו בגמ' גודל המעלה ב"שלימות" ה"מסכת וכמ"ש אביי דאי צורבא מרבנן דשלים מסכתא - עבידנא יומא טובא לרבנן, טבא לכולהו רבנן. ומשמע מזה דעיקר גדול הוא להיות "שלים" מסכתא, ומשמע מזה שזה טובה גדולה לא רק לת"ח

ויש הרבה סוגיות שנמצאים בגמרא בכמה מקומות, וכשלומד ב' הגמרות בבת אחת, ה"ז בגדר איש את רעהו יעזורו, שע"ז יכול להבין יותר נכון ויותר לעומק ב' הסוגיות. (ויש בזה הרבה טבעים, כי יש אנשים שלא כדאי להם מתחילה ללמוד כל הסוגיות שזה רק יבלבל אותם, אלא להתרכז בלימוד סוגיא שלומד עכשיו ורק כשכבר הבין וקלט את השקו"ט כאן יכול בהמשך ללמוד גם הסוגיא השניה מבלי להתבלבל ואז יוסיף להבין גם סוגיא זו יותר טוב ביתר בהירות).

ובדרך הזו הוא רוכש במשך תקופת לימוד המסכתא עוד סוגיות רבות בש"ס, כך שבלימוד מסכת של מאה ועשרים דפים הוא נהיה בקי וידען בלפחות עוד כמה מאות דפים בש"ס, חלקם בפרטות וחלקם בכללות, וחלקם רק בכמה פרטים ...

"און אויף אזא אופן - מוז מען ווערן א תלמיד חכם".

עבודה שיטתית ובהתמדה - חייבת להוליד תוצאה

(עד כאן המקור עצמו, וכעת תוספת אישית שלי, אמר העורך של ספר זה .. נתרגם ונסכם הדברים, כלומר לימוד בדרך זו בהכרח מצמיחה אותו להיות תלמיד חכם, ובכוונה לקחת את מה שקשור בלימוד התוספות, כי מאחר ותמיד הקפדנו לראות את הגמרות והתוספות, שכל תוספות שולח, ובחוש ראיתי, בכל תוספות שאני כותב עליו, עד כמה באופן זה מקבלים הבנה אחרת לגמרי, מאשר סתם להבין מה היתה שאלת התוס' ומה ענה על כך).



המהרש"ל - וחשיבות לימודו לתוספות

פשוט לקרוא את הדברים בשקיקה. הרבי הרי"צ ממש עושה את מה שבדיק ביקשתי, בשעה שהוא מצייר את הדמויות. אכן יש ריבוי פיסות מידע חשוב ביותר, אבל יוצאת כאן תמונה. אין זה אוסף מידע מיושב, המילים יוצרות תיאור חי, והינך מרגיש, שהינך מצוי שם. וכאילו במסע קסום הינך חוזר ומגיע לתקופה זו.

משלמה עד שלמה לא קם כשלמה - המהרש"ל הינו דמות מלכותית

גם בבואי לצייר את דמותו הנשגבה של המהרש"ל, לא יכולתי שלא להתפעל, ולראות, כי הוא ממש בהנהגה מלכותית. וכפי שהיתה אמרה ידועה כי ממש עד משה - לא קם כמשה, והמעניין שהיא הוכפלה, הן ממש רבינו לא קם כרמב"ם, ומהרמב"ם עד הרמ"א. הרי תוך שאני מעיין בכל המקורות שנכתבים בסגנון היבש והלמדני, עולה בעיני - ההגדרה כי משלמה עד שלמה לא קם כשלמה, ואף כאן זה בכפליים, משלמה המלך ועד רש"י, ומרש"י אל המהרש"ל.

והמפתיע שלאחר שכך חשבתי, הרי הנני רואה שלא רק שכל הדמויות מתחברות, כי המהרש"ל הוא צאצא של דוד המלך, כמו רש"י (וכמו המהר"ל, שבעל התניא הוא דור שביעי ממנו). ואכן המהרש"ל היה חברותא גם עם הרמ"א (וגם סבתו של בעל התניא היתה מצאצאי המהרש"ל). ולאחר שאני

להכניס הכל למאגר הזכרון לעשות עצות ותחבולות לזכור כל אחד לפי טבעו ויכולתו והרגלו.

והרי יש יצה"ר מיוחד נגד "חזרה" יותר מכל דבר אחר בלימוד התורה, כמ"ש הצדיקים כי הוא יודע שבוזה תלוי סוד ההצלחה! ...

ה - חשיבות אדירה בעיניו בכל הסוגיות אשר מובאות בתוספות

הדבר החמישי, לעיין ולברר הסוגיות המרובות המובאות בדיבורי התוספות, לראות וללמוד בפנים את סוגיות הגמרא המובאים בתוספות, שכידוע זה גורם גדול להבנת דברי התוס' על בוריים ולא לטעות ולסלף כוונת דבריהם, והרבה פעמים רואים שם שתוספות גם מקשה ומתרח' כעין מה שמקשה ומתרח' כאן ודברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר.

ומתאמרא בשם השל"ה הק' על מי שסומך על הבנתו בלי לעיין בדברי הגמ' המובא בתוס' בפנים, שהוא בגדר שוטה רשע וגס רוח.

וריוח גדול ונפלא נוסף לו בדרך זו, שהוא רוכש ידיעות ויסודות מרובות בעשרות ומאות סוגיות בש"ס, באופן שאינם מפריעים לו להיות שקוע בסוגיא זו, ואדרבה, זה מעצים ומחזק את הבנת הסוגיא, וקל לו גם לרכוש את יסודות הסוגיא ההיא, כיון שהוא עסוק בענין זה כאן ג"כ בלימוד התוס'.

שני האופנים בניתוח דמות של גדול בישראל

בצעירותי, אבי התעניין בגרפולוגיה, ואף הביא ספרי לימוד על כך. בהיותי סקרן, נוכחתי, כי קיימות שתי שיטות ניתוח. השיטה הידועה והמסודרת, המבוססת על איסוף של ריבוי כללים קטנים. ואילו היתה שיטה אחרת, ובפרט מצאתי ספר המדמה חתימות לציור, וגם כל ההסתכלות על הכתיבה, היה לדמיין כאילו מתוך אורך ורוחב, עולה דמות בשלושה מימדים. מאחר וזכיתי כי בגיל עשרים, אפילו את כתב ידי ניתח מי שהיה גרפולוג מספר אחד בארץ, הרי הוא התפעל ביותר מהכתב, ונתן לי הגדרה משנה חיים. כבר מהכתב הוא ראה, כי יש לי ראייה של תמונה מצד אחד, ויכולת לצלול לפרטים מצד שני.

ברור שהגישה שלי היא ראיית התמונה. וכך כאשר באים לכתוב על גדול בישראל כמו המהרש"ל, חזרה אליי הבחירה באיזה אופן להעביר את תמצית חייו. בניגוד לאיסוף המדוקדק של ריבוי פרטים, הראייה שלי היא ציורית, מה שחכמינו הגדירו בלשונם החריפה והציורית, לעולם יראה את בעל השמועה כנגד עיניו.

אכן בתחילת דרכי, זכיתי לקרוא את ספר הזכרונות של הרבי הרי"צ, אמן הכתיבה, אשר בפרקים פ"ג - פ"ו מתאר בצורה חיה, את צמד החברים המהר"ל מפראג והמהרש"ל, ובנוסף הוא מעביר את האווירה ואופן ההתייחסות ללימוד.

דמתה לזו של האמוראים בישיבות בבל. התלמידים רשמו לעצמם רשימות על מהלך המשא ומתן שהיה בישיבה. הם עברו מישיבה לישיבה, ובכל מקום אליו הגיעו הביאו אתם את חידושי בית המדרש שלהם. חידושים אלה צוינו כתוספות של בית מדרש פלוני. וכך הופיעו קובצי תוספות רבים, וכל אחד נושא עליו שם של בית מדרש. לפני בעלי התוספות היה חומר רב: נוסף לתלמוד הם עסקו בכל מה שנתחבר אחרי התלמוד, ולכן לימודם היה מקיף ורב ממדים. הם השוו סוגיות בבבלי ובירושלמי, השוו ברייתות, תוספתא ומדרשי הלכה. הם בדקו את הנוסחאות וקבעו את הנוסחה הנכונה. הם דנו בדברי הראשונים, ובראש ובראשונה בדברי רש"י.

אלא שכאשר באים לנתח את מהות יצירתם של בעלי התוספות, לא ניתן שלא להביא את הגדרתו החריפה שהמהרש"ל כתב עליהם בהקדמתו לים של שלמה מסכת בבא קמא. "חכמי הצרפתים בעלי התוספות שעשאוהו אותו [את התלמוד] ככדור אחד, ועליהם נאמר "דברי חכמים כדרבונות", הפכוהו וגלגלוהו ממקום למקום, עד שנראה לנו כאחת, מבלי סותר ומבלי עוקר, לא סוגיא זו אומרת ככה וסוגיא זו אומרת ככה ולא קרב זה אל זה, ונמצא מיושר התלמוד ומקושר."

המרתק הוא, שמדובר במי שאינו נושא פנים לראשונים, אינו מקבל את שיטת הפלפול שנהגה בדורו, אף חולק על הרמ"א בפסיקותיו. וכאן יש תיאור חי ומדוקדק מתוך הערצה לפועלם. שהרי בהיותו כה יסודי, ידע להוקיר את פועלם. ונראה כי אופן לימודו שלו מזכיר את דרך לימודם של בעלי התוספות. יש כאן העמקה, ניתוח, ובניין, ולא פלפול, שהוא פחות בנוי על יסודות יציבים.

ידוע הסיפור, שהיה לו מגיד שיוכיח אותו, והיה משלם לו על כך. יום אחד עמל המהרש"ל והתייגע בתוספות מסויים, עד שאחר לתפילה, והפעם המגיד שותק ואינו מוחה. המהרש"ל אכן אמר לו, מדוע אינך עושה את תפקידך. מה שמראה, כי ידע לדרוש מעצמו. ועונה לו המגיד מישרים, כי שני זקנים מלווים אותך. אמר לו המהרש"ל כי אלו הם רבינו ת"ם והר"י מבעלי התוספות, שכה התייגעתי בדבריהם.

ואכן הלשונות שמתארים את חיבוריו ואותו הינם מדהימים. אשר אין ערך לגדלו לעומקו ולחריפותו בו צלל בים התלמוד במים אדירים ודלה פנינים מחיבורי הראשונים ומימיו כמים קרים על נפש עיפה, ותרב חכמת שלמה מכל בני קדם. ומובא מהחיד"א, כי מרגלא בפומיה דחכמי אשכנז, שאת רוב קושיות המהרש"א על המהרש"ל ניתן לתרץ בקלות. וגם החת"ם סופר כותב כן בהסכמתו על ספר צהר לבנין.

המרתק היא תגובה שקיבלתי ממי שערך את הביבליוגרפיה של המהרש"ל בספרו ים של שלמה למכון המאור. מעניין ביותר, שילבת את הנתונים היבשים בעסיסיות עם הגדרות משלך ומקורות מעניינים, יצא ממש ממש יפה, וגם קולע. בהחלט זו הקדמה הראויה ללומדי התוס', שאחרים לא היו מגיעים לכל מה שנכתב. בהזדמנות אתה צריך לעשות משהו על המהרש"א.

מרגיש כי זה ביטוי נכון, אני אכן כיוונתי לדעת גדולים, שבחוות יאיר סימן מ"ד, התבטא כך על המהרש"ל. ועליו אמר הרמ"א, שראוי לסמוך עליו "כעל משה מפי הגבורה".

דמות מלכותית – תוקף עצום, עשירות בידע, וקו לימודי ברור

באותה תקופה, היו מספר שיטות לימוד, וכל תהליך הלמידה היה בהתהוות. המדהים כי עם היותו תלמיד, אשר זוכה לטעום מהגישה הפלפולית באותה תקופה, הרי הוא והחברותא שלו (המהר"ל מפראג) התנגדו בצורה חריפה לשיטת הפלפול. והחוכמה אינה להתנגד ולומר מה לא, כי אם לצקת ולסלול דרך של מה כן.

והדרך שסולל המהרש"ל, הינה בעלת היקף עצום, חקירה וניתוח, דיוק במקורות, תוך היותו אף מקובל גדול. לא בכדי אחד מתלמידיו הינו השל"ה הקדוש, אשר אדמו"ר הזקן בעל התניא, לפני שסלל את דרך חב"ד, היה מוגדר שדבק בדרכו. גם הרבי, שידוע בשיטת הדייק הינו ממשיך את הדרך הראויה.

קיימות שתי שיטות הגהה, סברא ומקורות. המהרש"ל אסף ריבוי ספרים, טרח ויגע ותקן רוב המעוות ועשאו כקופה שיש לה אזנים. ושקד ביסודיות לעשות הגהה רצינית הן על הש"ס והן על התוספות, עד שהוא אף נחשב כגדול המגיהים. ובעוד שהב"ח מגיה על פי סברא, הרי הוא לעומת זאת יונק רבות מהמקורות, מה שמעיד שהוא בנוי על דיוק.

המרה היא בחינה מלכותית, ומאחר ושיטתו היתה כה מבוססת, הרי ראוי ללכת אחריה

ההעמקה האדירה של ניתוח הסוגיות וכפי שהוא כותב בהקדמה על ספרו האגדי ים של שלמה על מסכת יבמות. "כשתי שנים לא הגעתי במסכת יבמות אלא לחצי המסכת, ועל כתובות יגעתי שנה תמימה ולא הגעתי אלא לשני פרקים, ובפרק מצות חליצה עסקתי חצי שנה." ולכן אין פלא שמאחר והוא חותר להבנת הגמרא, הרי רשאי הוא לחלוק על ראשונים.

אדמו"ר הזקן ואדמו"ר הצמח צדק מצטטים רבות את המהרש"ל בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן, צמח צדק, ובשו"ת שלהם. אדמו"ר הזקן כותב בשו"ת שלו (סימן י"ב) "יש לסמוך על הפוסקים האחרונים שאנו נמשכים אחריהם בכל מקום ה"ה רמ"א ורש"ל וט"ז וש"ך.. שכן דעת רש"ל וסיעתו (ומוכרח הוא ודאי...)" ומציין את המהרש"ל כראש סיעת האחרונים הללו, שעליהם אנו סומכים בכל מקום. ועם היות ורוב הפוסקים בדורם של הרמ"א והמהרש"ל היו מתלמידיו של המהרש"ל, יש נטייה ברורה לפסיקה בעקבות הרמ"א. השל"ה כותב שראוי ליראי שמים להחמיר על עצמם כמהרש"ל נגד הרמ"א. ואכן אדמו"ר הזקן בשלחנו מציין הרבה למהרש"ל כנגד הרמ"א.

גישתו של המהרש"ל אל בעלי התוספות

כאשר באים להגדיר את פעולת ויצירתם של התוספות מובא "בבתי המדרש ישבו התלמידים וחכמי הישיבות עם מוריהם, והתווכחו על התלמוד ועל מפרשיו. דרך לימודם



המהרש"ל הכריע לטובת בעלי התוס', ורבינו תם לעומת הרמב"ם - ניתוח הדברים

ברוב אריכות פלפול ועומק שלו, קודם מסקנא דשמעתא וסיומא. וגם נשתנו הסוגיות בתלמוד בפנים שונים. עד שידמה לקורא בו, שבמקום אחד מורה לטהור. והשני לטמא ח"ו. או אחד לחיוב, והשני לפטור. וכאלו התלמוד עצמו סותר את בניינו, וניחם על דבריו. ואין אנו יודעים איזה בראשונה ואיזה באחרונה, להיות מסקנא וחיתום גזר דין. אף שבאו הגאונים וכל בעלי ההלכות וקצרו התלמוד, ועשאוהו כסולת נקייה. לא הצילו נפשם מן ההשגה אשר הזכרתי.

הקושי הגדול שמציג המהרש"ל בחיבור הרמב"ם

אמת שרבי משה בן מיימו"ן הספרדי ז"ל. עשה חיבור נאה מכל אשר היו לפניו. בעניין זה, שהוא מסודר בהלכותיו ובפרקיו בקוצר הסיפור. וכולל כל התורה עם סדריו, נהוג ואינו נהוג. לא יש דבר שהניח מלהעלות בספר. ובאמת לפי דעתו ושכלו כתב כל התורה, כאילו קבל משה מפי הגבורה הלכה למשה מסיני, מבלי ראייה. ומשום הכי, הוא אינו מקובל בשכל הנקנה, מאחר שאינו ידוע מקורו באמת, כאשר כתב ר' משה מקוצי בעל הסמ"ג, שהוא כחלום בלא פתרון בעניין זה. שאם יבוא החולק עליו בהשגה, לא תמצא מקום לנצחו. כי מי ידע מזה היה כוונתו, או מחמת ראייה מהתלמוד שלנו, או מהירושלמי. או מהתוספתא, או מן הגאונים. או מסברת עצמו, או טעות סופר הוא. כאשר יש בכמה מקומות.

וכמה פעמים השיג עליו הראב"ד בדברים נכוחים לעין כל, בדבר הנראה לעינינו. והמגיד משנה כתב בעצמו שהוא טעות סופר, או הודה ולא בוש. והמגדול עזר כתב, תמה אני אם יצא ההשגה מפי הראב"ד. וכתב דבריו כמצליף, ומקלקל ומעות הדברים בלי טעם וריח, ועובר בכל תשחית הדיו. כאשר כתבתי עליו בפרק החובל סימן ט"ז. ובכמה מקומות. כל זה מסמיון עינים, שלא היה מביא ראייה וזכרון לדבריו. אפילו מעט בתכלית הקיצור היה מספיק. ומי יבוא אחרי המלך שכבר עשהו:

מעלת יצירת התוס'

ונחזור לראשונות, להתלמוד אשר אנו עוסקים בו, וממנו אנו שותים. לולי חכמי הצרפתים בעלי התוס', שעשאוהו אותו כדור אחד. ועליהם נאמר דברי חכמים כרבונו, והפכוהו וגלגלוהו ממקום למקום. עד שנראה לנו כאחת, מבלי סותר ומבלי עוקר. אלא סוגיא זו אומרת בכה, וסוגיא זו אומרת בכה, ולא קרב זה אל זה. ונמצא מיושר התלמוד. ומקושר: וכל הסתימות יפושרו. ותוכן פסקיו יאושרו:

אף כל זאת לא הספיק לאחרונים. אם מצד החלוקות, שעמדו האחרונים אשר באו אחריהם, והוסיפו וגרעו חילקו ושינו. ולא נאותו להם בכל הדרך אשר דרכו, ולקחו [להם] אשר בחרו. או מצד שבעלי התוס' בעצמם חולקים בכמה מקומות. ודבריהם סתרו זו את זו. בסיבה שבמקום אחד הוא דברי ר"ת, ובמקום השני הוא דברי ר"י וריב"א, ויתר החולקים, ומהם במקום אחד תמצא תימא ועלה בקושיא, ובסוגיא השניה תמצא מתורץ. והוסיפו ושינו במקומות שונים. בגרמא שבעלי התוס' תלמידי ר"ת היה לרוב, כי שמונים בעלי תוס' היו בפרק אחד לפני ר"ת. וכל אחד הגיע להוראה, כגון ר' חיים כ"ץ. ור"א ממי"ץ, ור' [שמשון] משנ"ץ, וחביריו, ותלמידים לרוב בלי מספר.

לא ניתן להכריע על פי משפט בודד, אלא על מנת להבין כראוי - יש להביא את המקור, ובהרחבה

על מנת להבין דברים צריך שיהיה בעל השמועה כנגדך. ולאחר שנתתי לתלמידי חכמים לעבור על ההקדמה על המהרש"ל, זכיתי לקבל התייחסויות מעניינות. שהמהרש"ל אומר שרבינו תם עולה על הרמב"ם, ויש להכריע כמותו. ואותו אחד התפלא, כיצד ניתן למדוד את חכמי ישראל. אלא שהרבי לימד אותנו תמיד לחפש את המקור. (אפילו שהרבי הורה לשרוק וצילמו תמונה זו בעיתון אלגמאינער ג'ורנאל. והיתה ביקורת חריפה, הרי בהתוועדות פורים תשל"ו הרבי שוחח על כך, מדוע מצטדקים ולא מחפשים מקור. והביא מקור מגמרא בחולין, תוך שחיך שאנשים נוטים ללמוד רק את חלק ההלכה ולא מכירים את האגדה).

הקדמת המהרש"ל בים של שלמה הינה מנכסי צאן ברזל וחובה להמירה

וזו הזדמנות להביא מהקדמתו המופלאה של המהרש"ל בספרו ים של שלמה על מסכת בבא קמא. אלא שדורנו לומד במשפט אחד מכריע, ומבלי לצלול לעומק הדברים. כך שמה שנשאר ואפילו הוא נכון, ומצוטט מדבריו, לטעמי, הינו חסר ערך ללא ראיית התמונה כולה. אביא בתחילה את המשפט, ולאחר מכן נצלול להקדמה. המשפט הוא "קבלה בידו, שר"ת ור"י הצרפתים היו גדולים בחכמה ובמניין יותר מן הרמב"ם."

המהרש"ל פותח בהקדמתו על שלב המשנה והגמרא

"... ועתה צאנה וראנה בנות ציון המצויינים בתורה ובמצות, אם אינכם נביאים בני נביאים אתם. הביטו וראו, אם שלמה ע"ה אמר בעתו נגד חכמי דורו, שלבם היה כפתחו של אולם לרוחב השגתם. עשות ספרים אין קץ. ר"ל שלא יספיק להם לכתוב התורה, מבלי שיפול בו ספיקות ודעות חלוקות. אף שעדיין לא היה מתפשט כ"כ רבוי הדעת וההוספה. אנו יתמי דיתמי, שליבנו אינו אלא כפתח מחט של סדקית. ואם הראשונים מלאכים, אנו כחמורים ממש. איזהו ספר ואיזה חיבור שיספיק לנו, ק"ו שלעשות ספר לספיקות, ולקוצר השגתינו אין קץ ותכלית. כי אפילו מאותם שהיו לפנינו נפלו בהם המחלוקת, וגודל רבוי הדיעות, ושאלות ותשובות.

שמבית שמאי והילל ז"ל ואילך נעשה התורה כשתי תורות (סנהדרין פ"ח ע"ב). וגלל הדבר הוצרכו להוסיף ולשנות על תורה שבכתב, עד שלא היה מספיק תורה שבעל פה. כי אם להעלותם בספר, ולעשות ג"כ [תורה כתובה]. עת לעשות הפרו תורתך. כמו שעשו חכמי המשנה עד סוף התנאים. וראש לחכמים רבינו הקדוש, שעשה חיבור וספר לכל המשניות והסדרים. עד שהיה נראה לו ולחכמים שעשו דבר מספיק בזמנו.

ומחמת אותה ההוספה נתרבה יותר ההוספה. מחמת שנפל מחלוקות בין חכמי האמוראים. עד שנתרבה ג"כ הוספה על הוספה, ושנוי הדעות. עד שהוכרחו בימי רבינא ורב אשי, שהוא גדול [בדור] האחרון. להוסיף ולחבר התלמוד, כולל כל הסדרים בתכלית האריכות המשא והמתן, בימיו נחתם התלמוד, שאין להוסיף עליו ולא לגרוע ממנו. ואף גם זאת.

מעלת כתיבת הרא"ש

והנה כת אחרת, כגון הרמב"ן והרמ"ה והר"ז והרשב"א, ואיש הקדוש ר' יונה ותלמידיו. ואיש ענו וטהור, אשר אין באחרונים כמוהו, מהר"ם מרוטנבורג נקרא, והעמיד תלמיד אחד, שכמעט מלא את מקומו, מרנא ורבנא רבינו אשר, למדו היטב, ודרשו וחקרו, ובנו את יסודם על דברי הרי"ף. אשר בירר התלמוד, וניפה ב"ג נפות. ועל דברי התוספת, משניהם הוציאו לאור כל תעלומתם.

עדיין לאחר כל זאת נוצרה מחלוקת בפסיקה

אחרי כל זאת לא די שלא הספיק לנו חיבורם, אלא שרבתה המבוכה. והתורה לא נעשה כשתי תורות, אלא כתרי"ג תורות, מרוב ריבוי החלוקות. וכל אחד בונה במה לעצמו. וכאילו כף מאזני צד"ק בידו, ובשקל הקודש הוא שוקל, ומכריע כלפי כף זכותו. ולעומתו ברוך יאמר, הספרדי אומר, לעולם צדקו דברי המחברים אם הוא מן הספרדים. ובפרט דברי הרמב"ם, שהיה מעולה בכל מעלות, בפנימיות וחיצונות, וכל חכמי הצרפתים כקליפות השום נגדו.

ההמרה מחוייבת להיות על פי תוכן הדברים, ולא מי אמרה

אבל מצאתי בתשובות הרא"ש, שכתב, שהאיש ר' משה בר מיימון גדול היה מאוד בכל החכמות, מ"מ כשהוא חולק עם ר"ת ור"י שלא לשמוע אליו, אלא לילך אחרי בעלי התוספות. כי קבלה בידו, שר"ת ור"י הצרפתים היו גדולים בחכמה ובמניין יותר מן הרמב"ם. ומתוך זה ניתן לבעל דין לחלוק, ולומר קים לי כחד מנהון, הספרדי כספרדים הצרפתי כצרפתים, וכל אחד בורר את שלו. ועם ועם כלשונו. וסובר התורה ירושה היא למשפחות. ולא זו הדרך ולא זו העיר. כי מימות רבינא ורב אשי אין קבלה לפסוק כאחד מן הגאונים, או מן האחרונים. אלא מי שיכשרו דבריו, להיותן מיוסדים במופת חותך על פי התלמוד והירושלמי. ותוספתא, במקום שאין הכרע בתלמוד.

המהרש"ל בעצמו מביא כיצד חלקו על פסק של ר"ת, והקובע אינו מי אמר, אלא כיצד ובאיזה הוכחות יש לדבריו

ולכן לא אאמין לשום אחד מן המחברים יותר מחבירו. אף שיש הכרע גדול בין מעלותם, למי שמורגל בהם בעיון רב. מכל מקום התלמוד הוא המכריע, וראיות ברורות יצדקו ויתנו עדיהן. ולפעמים מחבר אחד כיון ההלכה, ולא מטעמיה. מי היה גדול בחכמה ובמניין כר"ת בזמנו. והוא התיר אשה שזינתה עם הגוי לכשיתגייר (כתובות ג' ע"ב תוד"ה ולדרוש), וכתבו עליו כל האחרונים, אשר לא הגיעו למעלתו, שטעה בראיות ובמופת. וחזרו הרא"מ והרא"ש (שם פ"א סימן ד') וקיימו את דינו, וכתבו דהלכתא כותיה, ולא מטעמיה, בעבור כל זאת דרשתי וחקרתי היטב, בשבע חקירות ובשבע בדיקות, אחר כל מקור וחוצב ההלכה, בתכלית היגיעה והעיון, ובמיעוט שינה, וברוב שיח' עם חבירי, ומתלמידיי יותר מכולם, ולבא עם הספר, וכל הקורא בו ימצא מקור חוצבו עם המופתים, ויבין וידע שלא הנחתי שום מחבר שלא עסקתי בעיוני קודם חיתוך גזר דין:

ומסכם ... מלא הוא על כל גדותיו. בפירוש השמעתא, ופסק הלכה, וביאור התוס', לפעמים עם כל דעת המחברים, והחידושים, מכל התשובות והכתבים מהאחרונים, כל מה שהוסיפו בשאלות ותשובות:

החובה לראות את בעל השמועה - מראה מדוע יצאו דבריו אלו מפיו דווקא

לסיכום אוסיף, כי למרות הנטייה לקיצור ולמשפט מחץ, הרי אנו רואים כי המהרש"ל ביצע תהליך למידה עמוק ויסודי. כך שטבעי לשיטתו לומר, שראוי להימשך אחר בעלי התוס', כי כל מהות שיטתו קרובה יותר למהלך שערכו. ובפרט שהרי דבריו אלו נאמרו משמו של הרא"ש, וגם זה כי כך קבלה בידו. וכמו שהקדמת הרמב"ם אף היא נכס צאן ברזל, הרי החובה לראות לא מילה מרכזית ותמצית כותרת, אלא לראות את המהלך, והבאנו את לשונו כמעט במילואה.

החיד"א מבהיר שלא יעלה על הדעת כי הרמב"ם יצא מנגד בעלי התוספות

ראוי להביא כהערה את התייחסותו של ספרדי אחר לכללות הנושא. החיד"א בספרו שם הגדולים בערך הרמב"ן: "ולהיות הרמב"ן תלמיד תלמידים של רבותינו בעלי התוספות, לכך הוא היה מונה שבחן בפתיחתו לדיני דגרמי. ומ"ש באגרות הרמב"ם נגד חכמי צרפת, ונצטער אותו צדיק מהרש"ל בהקדמת ים שלמח, על הרוב שאינן דברי הרמב"ם ותלו בו בוקי סריקי. ואם הם דבריו ח"ו שנתכוין על רבותינו בעלי התוספות, אלא על חכמי צרפת אחרים. כי בזמנו לריחוק המקומות, לא שמע מרבותינו בעלי התוספות, ולא נודע לו טיבן וחיין ערכם:"

היקף חיבור התוספות מזרזב וארוך בהרבה מהרמב"ם, וכמות הלומדים את כלל החיבור יומיחו

דרך נוספת שלימדונו רבותינו הוא לא לצאת כנגד האדם אלא לבאר את השיטה. ולשם כך ניתן להקדים עובדות פשוטות. כמות המילים בתוס' הינה שניים ורבע מיליון מילים!! ואילו הרמב"ם עם השגות הראב"ד כמות המילים היא 872 אלף מילים, כלומר רק כמות המילים הינה מעל פעמיים ומחצה. את הרמב"ם לאחר תקנת הרבי יש 339 שיעורים יומיים, של שלושה פרקים ביום, כלומר ניתן לסיימו תוך פחות משנה, ויתירה מזו, המעלה הגדולה היא שבחיו חוזר האדם על כך ריבוי פעמים, כך ששונה הדבר הלימוד הראשוני, לכך שחזור עשרות פעמים בחייו.

אמנם לא רק כמות המילים, שהרי הגמרא מכילה קרוב לשני מיליון מילים, אלא שיש קושי רב בהרבה ללומדה. ואפילו לאחר חידוש הדף היומי, שנעשה בדיוק לפני כמאה שנה, הרי זה סלל לריבוי אנשים להגיע לחלום ותוך מעט יותר משבע שנים ללמוד את כל הגמרא. כי המילים עצמם מורכבות יותר. ודורש מאמץ רב יותר. אלא שעם היות והאדמו"ר מצאנו קלויזנבורג אמר ללמוד את הדף היומי עם תוספות, הרי זה חלום שרחוק מלהתגשם ובטח לא כנחלת רבים.

החילוק בין הפלפול לפסיקה, וגופא החילוק בפסיקה חתוכה או הלכה בטעמיה

אכן מעלת הרמב"ם היא בלשון הפז, בכתיבתו המסודרת והברורה. ואילו התוס' הנחילו לנו אוצר של כלי למדנות פלפול וניתוח. אלא שיש כאן שתי תנועות הפוכות. צד ההרחבה - הוספה ועמקות ולמדנות, וצד הפסיק שהיא ההפסקה וההכרעה, לאחר כל הלמדנות. ועל כן לאחר הרחבה של התלמוד, הרי התבקש מאליו שתהיה לנו הכרעה, וכאן הגיע הרמב"ם. אלא שתמיד החריף הוא המרחיב עמוק נתחן

בהקדמתו לים של שלמה בגיטין רואים אנו כי שיטת המהרש"ל לא להתפעל ממי אמר הדברים – אלא להעמיק בגוף הדברים

"בעבור כל זאת דרשתי וחקרתי היטב בשבע חקירות ובשבע בדיקות, אחר כל מקור ומחצב ההלכה בתכלית היגיעה והעיון ובמעוט שינה וברוב שיחה עם חברי ותלמידי יותר מכלם, ולבי עם הספר, וכל הקורא בו ימצא מקור, חוצב משם עם המופתים, ויבין וידע שלא הנחתי שום מחבר שלא עסקתי בעיוני בו קודם חתום גור דין."

נסיים בהערה אישית, לא באים לשלול דרך או לתת ציונים, אלא לחזק את היופי של כל דרך מסויימת

כאשר היתה שריפת התלמיד בפאריז, חקרו חכמי ישראל לידע מה הטעם הרוחני לכך, ומצאו כי היה זה בשל שריפת ספרי הרמב"ם. כך שיש להדגיש, כי מה שנאמר כאן, היה לא על מנת לשלול את הרמב"ם, או להשוות האחד כנגד השני. אלא ביארתי כי דווקא המהרש"ל, שהיה כה מסודר, וודאי שיעדיף את הדרך הארוכה, שהיא עצמה הדרך הקצרה. ובאריכות שיטת לימודם של בעלי התוס', אשר לא ויתרו על כל שלב, ובדקו חקרו הקשו ותירצו - הרי לעתים אף אצלם יש יותר מדרך אחת. ומאחר ובדרך זאת נקט המהרש"ל עצמו, הרי עליה הסתמך. ולכן רואים מאריכות ההקדמות, את מהלך הדברים.

וממילא המהרש"ל, גם לא היה יכול לקבל את הכרעת השולחן ערוך להכריע לפי רוב שניים משלושה (רי"ף, רמב"ם ורא"ש), כי זה הרי מנוגד לכל מהלך לימודו, ואף זה מובא בהקדמותיו על ים של שלמה, שהינן נכס צאן ברזל וראויות ללימוד.

נסיים שאפילו גדולי החסידות הפליגו בלימוד גמרא דווקא עם רש"י ובעלי התוספות, ויש על כך תיאורים מרתקים, שהבאתי על זה בהקדמות אחרות במפעל "תוספתו מרובה על העיקר". ואף יש לא מעט הקדמות המפליאות את דרך הרמב"ם, וכיצד דווקא לאחר שנים, שרואים לא מה היה באותה נקודת הזמן אלא תרומתם לדורות, רואים כי החוכמה היא לראות את השילוב המדהים שכל שיטה העניקה, וגרמה להעשרה עצומה בהמשך.

והמעניין שהרבי קישר את מעלת אדמו"ר הזקן והרמב"ם ששניהם נפטרו בתאריך סמוך, ועם היות ויש שתי קצוות בדרך לימודם מחד, שהרי דווקא אדמו"ר הזקן הוא בקו של הרא"ש והתוספות, עם הלכה בטעמיה, בוחר הרבי להדגיש את המשותף ביניהם, מה ששומר מצד אחד את מעלת כל אחד, ולראות כיצד יש ריבוי עניינים שממש הם כדבר אחד. הליקוט יצא סמוך לכ" - כ"ד טבת תשמ"ה. והובא בהקדמת ספרו של הרב לוי ביסטריצקי על הרמב"ם ושו"ע אדמו"ר הזקן.

והודר לכל פרט ופרט. ולכן בעלי התוס', לא נעצרו רק בהלכה, אלא הקיפו את כל חלקי הגמרא כולל האגדה, וכמיקשה אחת.

גם גופא הפסיקה עצמה מחולקת לשניים, מה שבעל התניא מגדיר כמשנה, שהוא פסק הכרעה כמו השולחן ערוך, ובניגוד לכך הרא"ש והבית יוסף, שהם בדרגת התלמוד, שהיא הלכה עם טעמים, ואם כן הרמב"ם הוא כדרגת המשנה. ואם הרא"ש הוא עצמו ההפסקה של הפלפול של התוס', הרי הוא שואב את יכולתו כהלכה עם טעמים. הרי כל שכן שהמקור של התוס' וודאי שבדרגה חריפה יותר. שהרי כתיבתם היא עצמה הרחבת התלמוד והעמקתו. ולא בכדי דווקא הרא"ש הוא החלוק על דרך הרמב"ם, שלא ניתן לפסוק ממנו, כי הוא ללא טעמים, ופסיקה אינו אומר על מה שכתב הרמב"ם במפורש, אלא להסיק לגבי מקרה חדש. ועל כן המקור שמסתמך עליו המהרש"ל בביטוי שדיברנו הינו תשובת הרא"ש.

תשובת הרא"ש כלל צד סימן ה'

ראוי להביא את גוף תשובת הרא"ש, ולנתחה. "יראה לי אחר שכתב רבינו יצחק אלפסי ורבינו יצחק הזקן בעל התוספות והראב"ד ז"ל דשומר חנם פטור אף מפשיעה בעבדים ושטרות וקרקעות בראיות ברורות וידועות לנו יותר יש לנו לסמוך עליהם מעל דברי רבי משה ז"ל שכתב לנו דברי נבואה בלא ראייה, ועוד שהיו מופלגין יותר בחכמה ובמנין. ולא שיש בי כח להכריע בין גדולתם, אלא לפי השמועה ששמענו וקבלנו."

ונמצא שיש כאן סדרת ראיות. הראיה הראשונה - יש ראיות ברורות וידועות לנו, בניגוד לרמב"ם שכתב בלא ראייה. הראיה השנייה - מפעל חכמי התוס' השתרע על ריבוי אנשים וריבוי שנים. ונמצא כי הלכה כרבים, מבחינת מניין. הראיה השלישית - שהם היו מופלגין יותר ממנו בחוכמה, ומיד הוא מצטנע ואומר, שאכן מצד עצמו לא היה יכול לומר כן, אלא שכך מצד השמועה שקיבל. וגם הריב"ש, לא נתן ציון שבת, מבלי שהתייחס לגוף הדברים, לפי מה שנראה שחידש בתלמוד.

ולגבי מעלת הגביר נסיים במקור מעניין. גדלותו, חריפותו, ובקיאותו נודעו לתהילה בארצות רבות. כך כותב עליו הריב"ש, רבי יצחק בר ששת מספרד (ברצלונה ואחר כך סרגוסה): "המאור השני [אחר רש"י] - רבינו יעקב איש תם, אשר כמוהו בפלפול לא נהיה, מאחר שהתלמוד נחתם. תלמוד ערוך בפיו ושגור, סיני ועוקר הרים וטוחנן זה בזה, מפלפולו ועמק שכלו ורחב בינתו ... דשאני ר"ת דרב גובריה, והיה כאחד מהם, ואולי יותר מהם בחריפות ובקיאות, לפי מה שנראה ממה שחידש בתלמוד. וכל חכמי ישראל הנמצאים היום - כלם כקליפות השום וכגריר שומשום נגד אחד מתלמידיו הקטנים" (שו"ת הריב"ש, סי' שצ"ד, מהד' מצגר, ח"ב, עמ' תקעד-ה).



התייחסות הבן איש חי למהרש"ל

בו הוא טעות ואיננו נכון. ראו מי לנו גדול מרבינו הראב"ד בתורה ויראה, אשר השיג על רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל כמה השגות, וזולל בכבודו, ולא היה חשוב בעיניו, וסוף דבר מה עלתה לו, שבאו חכמי הדור אחריו וקיימו דברי הרמב"ם, ותרצו כל אותם ההשגות אשר עליו, וכבוד הרמב"ם הלך וגדול בעיני כל חכמי הדורות, ועלה על כבוד רבינו הראב"ד ז"ל עשר ידות בעוה"ז, ומה' היה לו כבוד זה דשמעתיה מתבררן בעלמא דור אחר דור, אליו ישמעון, וכל העולם עונין אחר ספר משנה תורה מקודש מקודש:

מקשה הרב פעלים, כיצד המהרש"ל דיבר בחריפות יתירה כנגד רשב"י

הביטו וראו בדרך זה, מה שקרה שגיאה ומכשול לחכם גדול בדורו, הוא הגאון רש"ל ז"ל, בשו"ת סי' צ"ח, שהטיח דברים נגד מאור העולם התנא האלקי הקדוש רשב"י ע"ה, אשר הכריזה עליו בת קול זה האיש מרעיש הארץ מרגיז ממלכות, והגאון ההוא חשבו כאלו הוא אחד מחכמי הדור שלו, שיהיה עומד לפניו וצוח, שכתב ואם היה רשב"י עומד לפניו וצוח לשנות המנהג שנהגו הקדמונים, לא אשגחינן ביה, כי ברוב דבריו אין הלכה כמותו ע"כ יע"ש.

וכל הרואה פליטת הקולמוס הזה שפלט מאצבעות הגאון הנו', נבהל מראות, ומרתע כוליה גופיה, וגרם לו כל זה, מפני שראה את עצמו, ולא ראה מה למעלה ממנו אשר דבר בו מי הוא, וחשב שיעור גלגל חמה הזורח על כל העולם כולו, כאשר תחונה עין האדם אשר בארץ התחתונה לשיעור ככר לחם, ועם היות הגאון הנו' בקי בחדרי כל התלמוד, שכח במחילת כבודו מאמר התלמוד שאמרו, אם ראשונים כמלאכים אנו כבני אדם, ואם ראשונים כבני אדם אנו כחמורים, דפרשו בו המפרשים כונה פשטית, לומר אם נשער כבוד הראשונים בעינינו כמלאכים, אז אנחנו חשובין כבני אדם שיודעין לשער. כבוד הראשונים, אבל אם אנחנו נדמה כבוד הראשונים בעינינו כערך בני אדם, אז אנחנו נחשבין כחמורים שאין בהם דעת להבחין. איך שיהיה הנה בודאי לעת כזאת, אדונינו רשב"י ע"ה מחל לו בג"ע, ורק אני הזכרתי דבר זה לדוגמה, שמוזה נדע דכל אדם אשר יראה רק את כבוד עצמו. בדורו, יהיה נכשל בדבריו, עד אשר גם נגד גדול שבגדולים לא יוכל לעצור בעצמו, לבלתי יצא משורת דרך ארץ:

תשובתי על סגנון המהרש"ל בהזכירו את רשב"י

יש לשים לב כי שם לא היה דיון הלכתי, אלא קנאות על שמירת מנהג. הבן איש חי עצמו כותב כי מנהג זה אותיות גהנם, כאשר מישוהו מחדש מנהג מעצמו. מצד שני ידועה תשובת הרשב"א עד כמה יש לשמר מנהג נשים זקנות. דווקא שאין מישוהו גבוה יותר מרשב"י, עד אשר נאמר עליו מאן פני האדון הוי' - דא רשב"י. הרי ביטויי החריף של המהרש"ל, לא היה חוסר כבוד לרשב"י, אלא ההתייחסות הינה על מעלת המנהג. שאין מישוהו בעולם אשר יוכל לבטל מנהג.

התייחסות הרב פעלים ביחסו של המהרש"ל לשו"ע

והנה עוד תמצא להגאון הנו' בהקדמתו לים של שלמה על חולין, שהרהר אחר דעתו של מרן הקדוש ז"ל, והכרעתו בספרו

בנימה אישית על הבן איש חי

לפני שאני פותח על דבריו החריפים של הבן איש חי ביחס למהרש"ל, אקדים כי יש לי אהבה אישית אדירה לבן איש חי. זכיתי בשעה שעבדתי בירושלים, למסור שיעור קצר בהלכה בסמוך לתפילת מנחה בירושלים, ונהניתי מכל מילה שכתב. זכיתי לעבור על רבים מספריו, שהם ממש בכל תחום, ובעירי אלעד לפני כשנה עשו סעודה לכבוד היארצייט שלו, ומסרתי שיחה עליו. אמו היתה קוראת את הזוהר הקדוש, מה שכידוע נתן יראת שמים בתכלית לבני עדות המזרח. לא בכדי אנו האשכנזים מכנים את לימוד התורה פרד"ס, שהוא פשט רמז דרש וסוד, בעוד הספרדים זוכים לפתוח ישר בסוד - שזה אותיות ספר"ד. אשתי הראשונה מוצאה מג'רבא, ואך חלק מילדי נשואים לספרדיות. כך שנימה זו נועדה לסלק את המחנאות הטיפשית, שלדאבוננו, יש הרגילים לחשוב כך.

מאחר ורבים מידידי הלמדניים הינם ספרדים, הרי כשסיפרתי להם בליל שבת הגדול, על ההקדמות למהרש"ל, שלחו אותי לעבור על דברי הבן איש חי בהקדמה שהיא נקראת פתיחת הספר, לספרו שו"ת רב פעלים. ידוע שיש ליקר את ההקדמות ביותר. והקדמה שכזאת אכן מעידה על גדלות המחבר. ומאחר ויש שני נושאים מרכזיים בהם דן על המהרש"ל, נבאר על אחד מהם בפני עצמו. והצעתי את הדברים שעניתי, לפני שני תלמידי חכמים אשכנזי מחד, ומאידך לא רק ספרדי, אלא דווקא ההולך בשיטת פסיקת הבן איש חי.

פתיחת הבן איש חי

המרתק לראות שלושה דברים בהקדמתו. ראשית, בדומה לרמב"ם וכן למהרש"ל גם הוא פותח בסדר קבלת והעברת התורה. שנית, ישר הוא משתמש ביסוד של האר"י ז"ל המחלק את פערי הדורות, שכל אחד עומד ממש בפני עצמו "מקום אחיזת הדורות להזקנים והשופטים בפ"ע, ונביאים בפ"ע, ואנשי כנה"ג בפ"ע, והזוגות בפ"ע, והתנאים בפ"ע, והאמוראים בפ"ע, ורבנן סבוראי בפ"ע, והגאונים בפ"ע, ורבנן סבוראי בפ"ע, והפוסקים בפ"ע, והדורות שאחר הפוסקים בפ"ע, יע"ש." והחידוש השלישי בפוסקים הוא מתייחס לראשונים, ומזכיר לא רק את הר"ף והרמב"ם ושאר גדולי ספרד, אלא גם את רבותינו הצרפתיים.

ההתייחסות ממי מלקטים ובסגנון התשובה

בקצירת האומר נתייחס שיש המתייחסים רק לראשונים בתשובותיהם, ויש המתייחסים אפילו לבני זמנם. וכאן הוא עובר לדבר על סגנון הדברים.

"עוד יש בבעלי תשובות שני סוגים בענין אחר, והוא, יש מדברים בענוה ודרך כבוד, בשקלא וטריא שעושין בדברי חכמי הדור שקדמו להם, וגם לאשר בזמנם, ואם ימצאון איזה שגיאה גדולה בדבריהם, הן בסברה ועיון, הן בהשמטה דאשתמיט להו, לא יחליטו השגיאה לחכמי הדור אלא יתחילו בלשון לכאורה, ויסיימו בלשון צ"ע.

ויש מפני שרואין חריפותם ובקיאותם כי רבה היא, והמה חכמים גדולים בעיניהם, ידברו קשות נגד חכמי הדור שקדמו להם, ויחשובים לטועים ויחליטו בדעתם ההשגה, עד שברור להם שאין לקושייתם תשובה. ובאמת מנהג זה אשר נוהגים

הוא הבסיס, ועליו שינה.

ופעם התייחסתי כי אחת ממעלותיו של השו"ע הוא היותו נושא כלים של הרמב"ם והטור. ואדרבא, בהלכות תלמוד תורה לאדמו"ר הזקן, הוא מייקר את חיבורו הבית יוסף וכן הרא"ש שהם בבחינת גמרא, בעוד שהשולחן ערוך הוא רק בדרגת משנה. השו"ע התקבל העם ישראל, דווקא בזכות נושאי כליו, שהרי הש"ך והט"ז המגן אברהם, והסמ"ע, חולקים עליו רבות, ודווקא החזוק הוא של השו"ע יחד עם נושאי כליו, ואפילו ניתן להתייחס לרמ"א מבחינה מסויימת כנושא כלים. ידוע כי המהרש"ל שהיה בתקופת הרמ"א, לא קיבל כמובן מאליו את סמכותו, וכל דרך לימודו היתה לנתח את הדברים, ברבים, בדיוק כמו בעלי התוס', ובדיוק כמו שהבן איש חי כותב בהקדמתו, בחלק שלא הבאתי.

גם מה שכתב בעל התניא את שולחנו, הרי הוא הכניס הלכה בטעמיה, והוא הלך לפי סימני השולחן ערוך. כך שאפילו אם יש מחלוקת יסודית בפסק עצמו, הרי כל אלו שעשו כן, היתה להם אמת המידה, ודרך שאותה הם ראו כנכונה. וכמו כן הרב פעלים עצמו, שהתייחס לקבלה בפסיקה - אף היא דרך שאינה מקבלת את הפסקים כמובן מאליו. ואין בכך על מנת לזלזל באדם. וכפי שהארכתי בהקדמות הקודמות, על צורת ודרך לימודו של המהרש"ל. ומאחר והתחנך באופן אחר, הרי הוא לא היה מוכן לקבל את הדרך, ושוב זה ויכוח לא על האיש ומעלתו, אלא רק לאחר התנצלות וביאור שלא היתה לו ברירה, אלא לצעוד במהלך שבחר.



ההתייחסות לדקדוק הגירסאות, וכיצד ראוי לנהוג תלמיד הישיבה

אמנם, מובן ופשוט שאין זה ענינים של תלמידי הישיבה לבדוק ולברר נוסחאות המדוייקות ולהשוות בין הכתבי-יד וכיו"ב. - מעולם לא שמענו על סדר לימוד כזה בישיבות, לא בליובאוויטש, ולא בשום מקום אחר. תלמידי-ישיבה צריכים ללמוד דברי הגמרא, עם פירוש רש"י ותוספות, ראשונים ואחרונים וכו', ואין זה ענינם להחזיק בצדם "תיקון סופרים" כדי לבדוק ולברר את הגירסא המדוייקת. אם יצטרכו לעסוק בבירור הגירסאות - לא ישאר להם זמן ללימוד דברי הגמרא! כאשר מתעוררת קושיא אצל התלמיד - יפנה לראש הישיבה או ל"מגיד-שיעור" ויאמר להם שיש לו קושיא כזו, ועלה בדעתו לומר כך וכך, והם יאמרו לו אם יש מקום לדבריו, או שישנה גירסא מדוייקת שלפי" אין מקום לקושיא כלל, וכיו"ב.

זאת ועוד מלאכת בירור והשוואת כתבי יד דורשת מומחיות בפיענוח הכתבי-יד ע"י ברי-סמכא, ומי שאינו רגיל בקריאת כתבי-יד דתקופה ההיא אינו יכול לזהות נכונה את האותיות והתיבות מכיון שישנם כו"כ אותיות ותיבות מחוברות וכיו"ב כפי שרואים בצילומי כת"י הרמב"ם שנדפסו וכל זה נוסף לכך שכתבי יד אלו אינם בהישג ידו של כאו"א.

ובהתאם לכך - כדאי ונכון שיבחרו באחד מובחר שבחבורה, ומה טוב - אחד שעוסק בלאו הכי בענינים כיוצא בזה, וכאשר תתעורר שאלה מסוימת בנוגע לדיוק הלשון וכיו"ב, יפנו אליו כדי שיברר אם יש בענין זה שינויי נוסחאות בכתבי-יד.

ביתה יוסף ושה"ט, ולא נהג בו כבוד בדברים אשר דבר בו, אך מה הועילו דבריו שדיבר נגדו, דקושטא קאי, וכמאן דלא חלי ולא מרגיש גברא דמאריה סייעיה, הלא בכמה תפוצות ישראל קבלו הוראותיו להלכה פסוקה להקל ולהחמיר בכל דיני איסור והיתר, ולא עוד אלא גם בפלוגתא דיני ממונות דקי"ל המוציא מחבירו עליו הראיה, אין המוחזק יכול לטעון קי"ל נגד פסק מרן בש"ע, ומוציאין על פיו ממון מיד המוחזק, ואפילו במקומות שתופסין דגל הקי"ל, הנה הוא עטרה בראש כל אדם, ולא דוקא אצל בני הספרדים, אלא גם אצל בני האשכנזים שלחנו ערוך לכל, ודבריו עושים פירות, ולו משפט הקדימה, ואין נוטין מדבריו אלא בדברים של המנהג אשר פירש רבינו הרמ"א ז"ל בהגהתו, ופוק חזי מ"ש רבינו הרמ"א ז"ל בתשובותיו סי' מ"ח ע"ש, ותדע כבודו של מרן ז"ל באשכנז מה שהיה לו בחייו, וכ"ש וכ"ש אחר פטירתו לחיי עוה"ב:

תשובתי ביחס לשולחן ערוך

ידוע כי בפסיקה הספרדים יש שני קווים בולטים. המסתמכים רק על השו"ע ואלו המתייחסים גם לקבלה. היו שלושה גדולי עולם, אשר סימם וכל החיים ידורך סלה, הרב חיים פלאגי מטורקיה, החיד"א - רבי חיים יוסף דוד אזולאי, מחברון שנדד בכל העולם, ורבי יוסף חיים מבגדד - עיראק, בבל. והנה עם היות וטענתם שכאשר הבית יוסף פגש באר"י ז"ל שינה בעצמו את הנהגתו. הרי הם מסתמכים על האר"י ז"ל ופסקי הקבלה. והנה הרב פעלים בעצמו, שבחר דרך חדשה, לא עשה כן, מצד זילוזל בשולחן ערוך, אלא אדרבא,

שיחת הרבי בנוגע למעלת הדיוק מחד, ומאיך מה לא תפקידו של בחור הלומד בישיבה

דווקא לאחר שהבאנו על המהרש"ל, אשר שילב למדנות לעומק, וכביכול היה לו עיסוק של כעין מכון להגהה, ראוי להביא את השיחה של הרבי בענין זה שנאמרה בג' אייר, שבת פרשת אמור תשמ"ד והובאה בהתוועדויות תשמ"ד ח"ג עמ' 1661.

"כמו כן העירו כו"כ אודות דיוקי לשונות במנין המצוות (ויש שהתייחסו ללשונות הרמב"ם), ותבוא עליהם ברכה שמדייקים ומפלפלים בזה.

אמנם, בכגון דא יש להעיר, שמכיון שישנם חילוקי נוסחאות בכתבי יד, הרי לפעמים יתכן שמתעכבים על דיוק מסויים לבארו באופן כך וכך, בה בשעה שגירסא זו אינה הגירסא הנכונה, ובכתבי-יד מדוייק יותר הגירסא היא באופן אחר, כך שאין מקום לדיוק הנ"ל.

ולהעיר ממ"ש אדה"ז בשו"ע שלו "אשר הרבה מספרים הראשונים ז"ל לא יצאו לאור הדפוס עדיין בימי האחרונים ז"ל". ועד"ז מובן בנוגע לשינויי הגירסאות כו' - שכאשר מוצאים נוסחא מדוייקת בכתבי-יד, שוב אין מקום לדיוקים בנוסחא שאינה מדוייקת כו'.

ולכן: לפני שהולכים לכתוב ביאור בדיוק הלשון - יש לוודא אם זוהי הגירסא הנכונה, ע"פ השוואת עם כתבי-יד וכו'.



תוספתו מרובה על העיקר - מסכת בבא בתרא - יש נוחלין

[דף קח עמוד א]

מספר המקומות שדבר נאמר - אינו קובע בהכרח

[לעיתים אנו מוצאים שהתוס' מדגישים שאע"פ דבכל דוכתיה נקט - לאו דווקא. או שזה רק לסימנא בעלמא נקטיה. או שכן למדים מכך שבכל דוכתיה נקט מחאה ולא חזקה, ומשם למדים שאכן הטעם תלוי במחאה ולא בחזקה. וכאן שמלכתחילה איכא דוכתי נקיט מהדוגמא האחרונה, ואיכא - מהראשונה. והמקביל לו הן מילות המפתח "בכמה דוכתי" ששתי הדוגמאות הללו מתקרבות לארבעים פעמים. והרעיון, שמאחר והתוס' הינו פרשן השוואתי - הרי קיימת נטייה למצוא חוקיות והגיון. וכמו כאן מדוע לפתוח בדוגמא הראשונה שנאמרת או דווקא באחרונה. ובפרט שמאחר והתורה מדוייקת, וסדר בתורה הוא גם בחינת תורה. ומאיך בכל הנושא של סדר יש סדר זמן, סדר חשיבות, סדר חביבות שהוא עוקף בתחילה כל סדר רגיל.]

האב את הבנים והבנים את האב -

תימה,
והאב את הבנים - היינו בנים את האב,
שאם האב - נוחל את בנו,
אם כן - בנו מנחילו,
ואם הוא מנחיל לבנו -
א"כ - בנו נוחלו.

ואומר ר"י,
דאייתר למידק מיניה - בנים ולא בנות;
אף על גב דקתני לה בהדיא בסמוך,
מכל מקום, תנא ליה הכא - אגב אורחיה,
ולקמן נמי - תנא ליה למנות סדר נחלות.

וכן משמע בגמרא,
דקאמר הבנים את האב מנלן,
אמר קרא, ובן - אין לו,
הא יש לו בן - בן קודם לבת,
משמע דמתניתין - לאקדומי בן לבת איצטריך.
אבל מרישא דקתני האב את הבנים,
ליכא למידק הכי,
דהאב מנחיל בנים ולא בנות,
דהא לא מייתר.

ואם תאמר,
דקתני בני אחיות,
ודייק בגמרא עלה ולא בנות אחיות,
אף על גב דלא מייתר,

ואלו נוחלין ומנחילין -

איכא דוכתי, דנקיט - אדסליק מיניה,
ואיכא - אדפתח ביה,
ובמסכת נדרים (דף ב:): - מפרש לה.

המשנה מביאה ארבע אפשרויות ביחס של נוחלין ומנחילין

המשנה מציינת התייחסות שונה בין הנוחלין, כלומר המקבלים, ולבין המנחילין, שביכולתם להעביר הלאה. והיחס בנוי על חיוב ושליה, ופותר בבחינה של חיוב כפול, גם נוחלין וגם מנחילין. ולאחר מכן מונה: נוחלין - כן, אבל לא מנחילין, ולהיפך, מנחילין - כן, אבל לא נוחלין, ומסיים במי שאין אף אחד מהכוחות, לא לנחול ולא להנחיל.

התוס' נעמדים על שהגמרא בחרה להתחילה בחלוקה שנאמרה ראשונה במשנה

התוס' מבארים, כי מאחר ויש דוגמאות סותרות - הרי לא ניתן למצוא כלל ברור, מתי ראוי לפתוח בדוגמא המובאת ראשונה במשנה, ומתי לא. ושולחים אותנו לנדרים בתחילתה, לפרש את הכלל שנאמר כאן בקצרה, ובגמרא שם הוא הובא עם דוגמאות ובאריכות.

אכן הגמרא בנדרים הגיעה לאחר דיון ארוך, למסקנת התוס' כאן

במסכת נדרים שואלים גם על סדר הדברים ובמה לפתוח. מאחר ויש כמה הגדרות, והראשונה היא כינויים, ומן הראוי שגם הגמרא תלך לפי אותו הסדר. "פתח בכינויין: כל כנויי נדרים, ומפרש ידות .. וזה מוביל בהכרח לשאלה ליפרוש כינויין ברישא!" ואז נקבלים תשובה בהיפוך, "ההוא דסליק מיניה - ההוא מפרש ברישא." ועם היות ומביאים דוגמאות על כך, שוב עולה השאלה עם דוגמא נגדית, כמו משנתנו ביש נוחלין. ומנסה הגמרא לתת בזה כלל, שכאשר יש ריבוי פרטים, הולכים מההתחלה. "ההוא דסליק מיניה - ההוא מפרש ברישא." ומאחר וגם על כך מצליחים להביא דוגמא לסתור - מגיעים לשתי מסקנות שונות.

המסקנה הראשונה - אכן אין כל כלל. "אלא לאו דווקא, זימנין מפרש ההוא דפתח ברישא, זימנין ההוא דסליק מפרש ברישא." והמסקנה השנייה הינה מורכבת, סדר המשנה יש לו סדר חשיבות, המקרה הראשון מהתורה והשני מדרבנן. ואילו הגמרא יש לה סדר אחר, שפותחים בדבר החביב ושכך גם יזכרו אותו, וגם ימשוך את לב התלמידים, אף שהוא הפחות חשוב בצד הסדק חשיבות. "ואיבעית אימא: ידות איידי דאתיין מדרשא, מפרש להון ברישא. וליפתח הדין ברישא! מיפתח פתח בכינויין דאורייתא ברישא, והדר מפרש ידות דאתיין ליה מדרשא."

אורחיה, והמידע שכבר היה ידוע לפני משנה ב', שם הוא נכתב במסגרת הסדר של הנחלות.

נדרש ייתור בהמשך על מנת ללמוד מי ההנחלה היא לבנים ולא לבנות

הגמרא אכן מדייקת בהמשך (קי, א) כי הבנים קודמים לירושת הבנות, מלשון הכתוב (פינחס, כו, ב) וְאֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר אִישׁ פִּי־יְמֹת וּבֶן אֵין לוֹ וְהֵעֲבַרְתֶּם אֶת־נַחֲלָתוֹ לְבָתוֹ: כל הנחלת הבת היא רק מתוך חוסר ברירה, ויש בכך שתי הדגשות, ההדגשה הראשונה: טעמא - דאין לו בן, הא יש לו בן - בן קודם. וההדגשה השנייה, שעליה הגמרא אינה מדברת היא והעברתם, שהרי הרוגוצ'ובער לומד כי הבן הינו תחת אביו, כלומר, ללא כל פעולה, אלא הוא עצם האב, ומאוחד עימו. וכאן נדרשת העברה.

מדייקים התוס', כי מהרישא (האב את הבנים) - לא היה ניתן ללמוד זאת, שההנחלה היא על הבנים דווקא ולא על הבנות, שהרי אין כאן כל ייתור.

הייתור הינו ההחסרה, והריבוי - באים ללמדנו שמסתתר כאן דין נוסף

[אחד הכללים הלמדניים הוא הייתור, שמאחר וניתן לבצע החסרה, סימן שהוא בא על מנת שנדייק ממנו עניין נוסף. ועניין זה נלמד הן בצד החיוב "אייתר למידק", או עם פעלים אחרים "אייתר לומר/ לגזירה שוה / לדרשא/ לאצרוכי/ למידרש". והן בצד השלילה "ליכא למידק הכי .. דהא לא מייתר."]

יש לעיין את הגמרא בהמשך בשיטת הדיוק בני אחות, ולא בנות אחיות

על מנת להבין את קושיית התוס', יש להקדים את הגמרא כאן בהמשך (קטו, א). "איתיביה רבי יוחנן לרבי יהודה ברבי שמעון: האשה את בנה, והאשה את בעלה, ואחי האם - מנחילין ולא נוחלין, משפחת האם אינה קרויה משפחה, והיאך אמרת, האם יורשת את בנה?! אמר ליה: משנתנו - איני יודע מי שנאה (בגלל הקושי שיצויין בהמשך). ולימא ליה: רבי זכריה בן הקצב היא (שאמר - אחד הבן ואחד הבת - שוים בנכסי האם. ולא מקשינן מטה האם למטה האב), דלא דריש מטות! לא מיתוקמא מתניתין כרבי זכריה בן הקצב, דקתני (במשנה): ובני אחות, ותנא: בני אחות ולא בנות אחות, ואמרינן: למאי הלכתא? ואמר רב ששת: לקדם;

ואי סלקא דעתך מתני' רבי זכריה בן הקצב היא, הא אמר: אחד הבן ואחד הבת - שוין בנכסי האם. ותנא דידן, ממ"נ? אי דריש מטות, אשה נמי תירש את בנה! אי לא דריש מטות, בן דקודם לבת בנכסי האם מנא ליה? לעולם דריש מטות, ושאני הכא, דאמר קרא: וכל בת יורשת נחלה, יורשת - ואינה מורשת."

חייבים לדייק כי הברייתא נשנית כמשנה, ולכן לא ניתן להעמיד את המשנה כרבי זכריה בן הקצב המשווה בנים לבנות

מקשים התוס', יש דיוק המלמדנו כי האשה אינה מנחילה לביתה. ולדוגמא, אם לאה ורחל אחיות. ללאה יש את דינה,

ומתוך כך צריך לומר, דמתניתין - איני יודע מי שנאה, לימא דבנים - לאו דוקא, אלא הוא הדין בנות, ואתיא שפיר כרבי זכריה בן הקצב;

אף על גב דתנא בגמרא בני אחיות ולא בנות אחיות,

[יש] לומר דברייתא פליגא אמתניתין,

ויודע מי שנאה.

ואומר ר"י,

דקים ליה, דברייתא - נשנית על המשנה, לפיכך דייק מינה.

ועוד אומר ר"י,

דכיון דבנים את האב,

אייתר למידק בנים ולא בנות,

אית לן למימר,

דכולהו בנים דמתניתין דוקא ולא בנות,

לקדום.

יש להבין מה התחדש לנו בלשון המשנה, שאם האב מנחיל את הבן - ממילא על פי הגדרה הבן נוחל את האב

המשנה נותנת ארבע קבוצות הקשורות ביכולת ההנחלה ויכולת הקבלה. והקבוצה הראשונה היא "וְאֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמְנַחֲלֵינָם, הָאָב אֶת הַבָּנִים וְהַבָּנִים אֶת הָאָב וְהָאָבִי מִן הָאָב, וְנֹחֲלִין וּמְנַחֲלִין." הגמרא מביאה את הטעם לכך שפתחו בתחילה, שהאב מנחיל את הבן, שאז זה דרכו של עולם, שהאב הזקן נפטר, אך יש גם מצב בו הבן הצעיר נפטר בחיי האב.

אלא שבעצם זה משחק הגדרות. באשר הנחלה הוא העברת הרכוש כאשר הוא מת, ולכן האב כשהוא נפטר - הבן יורשו. מצד האב זאת פעולת הנחלה, שהיא זכות העברת הרכוש אל הבן. ומצד הבן, זה היכולת של קבלת הרכוש מהאב. אלא שמקשים התוס', שברור לנו כי אם האב מנחיל את הבן, ממילא בנו נוחלו. וכן במקרה השני, שאם האב נוחל את בנו, כאשר בנו נפטר, בהכרח שבנו מנחילו.

הדיוק הנלמד הוא לגבי בנות, ועם היות שזו נכתב בהמשך, הרי יש שיידרש כתיבה, ויש כתיבת גוף הסדר של ההנחלה

עונים התוס', שדבר זה אכן הוא ייתור, שבא ללמד שהוא מנחיל דווקא בנים ולא בנות. אלא שעולה כאן שאלת אע"ג שהוא קושי שאינו אמיתי, ומלכתחילה ידוע כי יש תשובה על כך. הוספת דבר במשנה על מנת לדייק הוא מיותר לכאורה, שהרי כלל זה נאמר מפורשות בהמשך. שהרי במשנה הבאה (ב) סֵדֶר נְחָלוֹת כֶּף הוּא, (במדבר כז) אִישׁ פִּי יְמֹת וּבֶן אֵין לוֹ, וְהֵעֲבַרְתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְבָתוֹ, בֶּן קוֹדֵם לְבָת, וְכָל יוֹצֵאֵי יָרְכוּ שֶׁל בֶּן קוֹדֵמִין לְבָת. ואם כן מה היה צורך לייתר, רק על מנת לקבל מידע, שכבר יהיה ידוע. ולכן מבארים, שהלימוד במשנתנו לא היה מחמת הדיוק אלא היה אגב

סד"א נהי דאינו יורש,
 אחיו מן האם מכח אמו,
מכח אח - הוה אמינא דירש,
דכתיב ונתתם את נחלתו לאחיו,
 לא שנא מן האב ולא שנא מן האם.
 וכי תימא,
 דמכל מקום - **לא איצטריך למיתני,**
דשמעינן מרישא,
 דקתני אחין מן האב דוקא,
 ולא אחין מן האם;
 איצטריך,
 דהוה אמינא אחין מן האב **לרבותא נקט,**
אף על פי שאין כל כך ודאין,
 כמו אחין מן האם.

ואם תאמר,
 אם כן אחי האב נמי ליתני,
אגב אחי האם דסיפא.

ויש לומר,
דאי הוי תני אחי האב,
תו לא הוה צריך למיתני אחי האם,
דמכלל אחי האב - שמעינן להו.

ועוד,
דלא שייך למיתני אגב אחי האם,
דהיא גופה - משנה דלא צריכא היא,
 כדדייקינן בגמרא - דהיינו בני אחות.

המשנה מציינת כי לאחר הבנים עוברים לאחים
 המשנה ציינה דרגות שונות. החשובה שבהן - היא הנוחלין
 ומנחילין. והדוגמא הראשונה הינה אב ובניו. וכעת עוברים
 לדוגמא השניה. והאחין מן האב - נוחלין ומנחילין. להעיר,
 כי הגאון הרוגוצ'ובי מבהיר, כי הבן עומד תחת אביו, והרי
 הם כדבר אחד. האחים בהלכות עדות נקראים ראשון בראשון.
 אכן משפחת האב - היא משפחה. ולכן כאשר אין לאח המשך,
 עוברים לאח נוסף.

התוס' שזואלים על דין נוסף המופיע בפרשה, מדוע הוחרס
במשנה

אלא שהתוס' מקשים על השלב הבא, שאם אין לו אחים,
 הרי אנו עוברים לדודים (אחי האב), והקושי הוא שמאחר
 והפרשה דנה על כך, הרי לכאורה הייתי מצפה לראות זאת
 גם במשנה. (פינחס כז, י) וְאִם-אֵין לוֹ אֲחִים וְנָתַתְּם אֶת-נַחֲלָתוֹ
 לְאָחֵי אָבִיו:

אלא זו עצמה התשובה, כאשר יש פסוקים, אין כל צורך
 להכפיל במשנה, וכל מה שמביאים במשנה - נועד רק ללמד
 אותנו דין חדש, שמתוך הפסוקים ישירות - לא היינו יכולים
 ללומדם. האחים - שדווקא אחים מהאב נקראים אחים, ולא
 אחים מהאם. והבנים את האב, גם הוא חידוש שתירצו התוס'
 לעיל, שבא ללמדנו שמדובר בנים דווקא ולמעט בנות.

ולרחל יש את יוסף. ולא נפטר ונותרה רק רחל. הרי יוסף
 יורש את לאה דרך אמו רחל, ואילו לאה אינה יכולה להוריש
 את דינה, כי ברגע שיש את יוסף, הרי הוא מקדים אותה.
 ונמצא כי המילים בני אחיות אינן מיותרות. ורק אם נלך
 בשיטת רבי זכריה בן הקצב, שדין אחד לבנים ולבנות בנכסי
 האם. ואז היינו צריכים לומר, כי הברייתא שמדייקת בני אחות
 ולא בני אחיות הוא רבנן החלוקים על רבי זכריה בן הקצב.
 ואז המשנה היתה כרבי זכריה בן הקצב, ורק הברייתא היא
 החלוקה.

ולכן אנו אומרים שלא כך הדברים, אלא הברייתא נשנית
 על המשנה, ולא ניתן להעמידה כזכריה בן הקצב. וניתן לדייק
 ממנה. ועוד שמאחר ודייקנו בנים את האב, הרי דיוק זה אינו
 רק על הירושה הישירה של האב לבניו, אלא באופן שיטתי,
 תמיד הבנים יקדמו.

ואחין מן האב -

הקשה ר"י,
אמאי לא קתני, אחי האב - נוחלין ומנחילין,
שהן כתובין נמי בפרשה.

ותירץ,
 משום דאחי האב וכל שאר אב,
נפקי מהנך האב את הבנים,
 והבנים את האב והאחין מן האב,
 דכיון שנודע שהבנים קודמין,
 ואחר הבנים האב,
 ואחר האב אחין,
 הרי אחי האב,
נפקי מכלל זה על ידי משמוש,
 דאם היה אבי האב קיים - היה יורש לבנו,
ועכשיו שאינו קיים,
הרי הוא יורש בקבר,
להנחיל לבנו שהוא אחיו של מת.

ומשמוש שמעינן,
 מדתנן בסמוך בני אחות,
שמנחילה בקבר - נכסי אחיה לבנה.

וא"ת,
 אם כן אחין מן האב - **נמי לא ליתני,**
דשמעינן ליה,
מהאב את הבנים - על ידי משמוש נחלה,
שהאב יורש את בנו,
להנחיל לשאר בניו הקיימין, שהן אחי המת.

ויש לומר,
 דנקט לה **אגב דבעי למיתני,**
 אחים מן האם - לא נוחלין ולא מנחילין,
דהוא איצטריך למיתני,
אף על גב דתנא, האשה - אינה נוחלת את בנה,

[דף קח עמוד ב]

יכול יהא קודם לבן -

פרש ריב"ם,
יהא קודם לבן ולא לאח,
 כדמסיק בתר הכי,
 דאדרבה - מרבה אני את האח,
 שכן קם תחת אחיו ליבום.

ולא פריך השתא, **שיקדום אף לבן,**
דהא פשיטא ליה להאי תנא,
שאין להקדימו אלא לאחד מהן,
 או לאח או לבן, ולא לתרוייהו,
 דהא אי לאו נכתב שארו,
 לא היינו מקדימין אפילו לאחד מהן,
שהרי האב אינו קם תחת בנו לשום דבר,
 ולכך השתא דכתב שארו,
די אם נקדימנו לאחד מהן,
ובזה נושא ונותן,
איזה מהן קרוב יותר אח או בן,
 ונקדימנו למרוחק שבהן.

ואין נראה פירושו כלל,
דכיון דאין סברא להקדימו אלא לאחד מהן,
מה צריך לדרשא,
 דהקרוב קרוב - קודם,
מסברא, יש לי להקדימו לאח יותר מלבן,
 כדמסיק כלום יש יבום,
אלא במקום שאין בן.

ונראה לפרש,
 דהשתא קאמר,
יכול יקדום אף לבן,
דמדכתב שארו להקדים,
אקדמוניה לכל הכתוב בפרשה,
 תלמוד לומר, הקרוב אליו, דקרוב - קודם.
ומה ראית,
דמוקמת הקרוב לבן ושאר להקדים לאח,
אימא איפכא.

טעם הבחירה ללכת נגד הברכה והפסוק ולפתוח שהאב יורש את בנו, כי זה נלמד מדרשה

הגמרא בחלק של הנוחלין ומנחילין הקדימה שהאב נוהל את הבנים, לפני שהבן נוהל את האב, והתקשתה הגמרא, מה טעם בחרה המשנה בסדר זה, שהרי טיבו של עולם שהאב הזקן מת תחילה והבן הצעיר יורשו, ושינוי סדר זה הינו לפתוח בפורענות. ומה עוד שאף הפסוק אומר איש כי ימות ובן אין לו. וענתה הגמרא כי ירושת האב את בנו, שהיא

מושג המשמוש הוא העברה דרך הקבר

בדרך כלל אנו מסתכלים לפי סדר הדורות, ואכן טבעי הדבר שהמבוגרים מתים תחילה. אך גם מצב בו האח והאב נפטרו, וקיים אח נוסף, הרי הנכסים יעברו אליו. ונדגים זאת בדוגמא דרך הפסוקים. "(ח) וְאֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר אִישׁ פְּרִיָּמוֹת (לדוגמא קהת) וּבֶן אֵינן לוֹ וְהֵעֲבַרְתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ לְבָתּוֹ: (ט) וְאִם-אֵינן לוֹ בֵּת וּנְתַתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ (לאביו לוי, אפילו בקבר, וממנו אל גרשון אחיו של קהת) לְאָחָיו:

דוגמת המשמוש של בני אחיות - היכולת להעביר דרך מי שבקבר, הן למעלה והן למטה

לו יצוייר שראובן ודינה אחים הם. ולדינה יש בן שאול. וכעת גם ראובן וגם דינה וגם יעקב מתו בלא בנים. נחלתו של ראובן מטפסת למעלה אל האב יעקב (עם היותו בקבר), ומאב עוברת הירושה לדינה, שבקבר מנחילה את הנכסים הללו למטה, לשאול בנה.

אלא שאם החידוש הוא המשמוש - הרי גם אחים מן האב מיותר

מקשים התוס', שהרי מאחר והאב יורש את בנו, הרי זה כיוון למעלה, אלא שגם כעת האב גם מנחיל לשאר הבנים הקיימים, שהם אחי המת. ומחדשים, כי יש כאן שני דברים, נכון שמצד האב התוצאה היא שהנחלה עוברת מאח אחד לשני, אבל מצד שני, הנחלה לא עוברת דרך אחי האם. ולכן היו חייבים ללמד זאת דרך אחי האב.

הצורך להכניס במשנה, אף שלכאורה יש סברות מנוגדות - זה עצמו מלמד אותנו

[אחד המרכיבים בלימוד הוא הצריכותא, שיש לנו לדייק, וחייבים אנו לומר, למרות שלכאורה יש נימוקים שאין צריך לאומרו. כי יכולנו לומר סברא שזה לא בא ללמדנו דין ממשי, שלא מן האם, אלא רק בחרה המשנה לציין שאפילו שנולדו לא מאותה האם, ואין וודאות של אחים, מה שלא ניתן לטעות באחי האם. ואלו מילות המפתח "איצטריך למיתני", שאפילו מופיעות בתוס' זה לבדו יותר מפעם בודדת. ובאופן כולל זה מתקרב לשבעים פעמים שזה מופיע.]

הסיפא דנה על אחי האם, שהם אינם נוהלין ואינם מנחילין

שנינו ברישא "והאחין מן האב", ומשמע דוקא מן האב ולא מן האם, ומדוע נזקק התנא לחזור ולשנותו בסיפא? ומבארים תוספות, אילולי חזר התנא בסיפא וכתב שאחי האם אינם יורשים, היינו אומרים, שאחי האם עדיפים על אחי האב, שהרי הם ודאי אחים, ואילו אחי האב אינם אחים בודאי, אלא רק משום "רוב בעילות אחר הבעל". וברישא אמרינן "אחי האב" לחדש שאף הם יורשים. לכן נזקק התנא בסיפא לומר בפירוש "והאחים מן האם לא נוהלין ולא מנחילין". ולכן כל מה שנכתב על אחי האב, בא ללמדנו שזה בניגוד לאחי האם. ולכן האחד מלמד על השני. שאם לא כן זה הופך להיות בבחינת משנה שאינה צריכה.

שהבן קודם לאח, וכל הייבום עצמו נוצר רק בשל העדר הבן. ואז מדייקים התוס' שצריך ללמוד זאת אחרת, ומציעים פירוש, כי מאחר והפסוק אומר לשארו הקרוב, הרי אדם אותו בהכל, וכי מהיכן למדת להקדימו דווקא לבן ולא לאח, והרי לכאורה אני יכול לומר מסברא אחרת.

בתוס' הרא"ש מבאר את המהלך בצורה מפורטת

"מתוך פירוש רשב"ם משמע, שרוצה לפרש אף לבן - לא נהירא לריב"ם. דאם כן, הא דמסיק ומה ראית לרבות את הבן ולהוציא את האח? הוה ליה למימר - להוציא את האב. ופירש הוא - יכול לקדום לבן ולא לאח כו'?

ואין נראה פירושו כלל כו' ככתוב בתוספות. ונראה לפרש הכי, שארו - זו האב. מלמד שהאב קודם לאחין, מדכתביה רחמנא. דלא לכתוב רחמנא שארו, ואנא ידענא דקדים לאחי האב, דאחי האב מכח מאן קאתו כו'? אלא ודאי להקדימו לאחי האב כתבו. יכול יהא קודם אף לבן? דכיון שאני מקדימו, יהא קודם לכל אותם הכתובים בפרשה? תלמוד לומר: הקרוב אליו, ואין להקדימו לכל אותם הכתובים, דאם כן הקרוב אליו למאי אתא? ומה ראית כו'? ככתוב בתוספות. וביאור התוס' רא"ש מבהיר את כל המהלך.

הסדר הבאת פירוש דחייתו והצעת פירוש חדש - ידוע, אלא שכאן הדחייה נעשית בחריפות יתירה, ומחייבת טעם על כך

[פעמים רבות ראינו כיצד יש מהלך משולש בתוס'. הבאת הפירוש, ניתוח הפירוש, דחייתו והבאת הצעה אחרת. מילות המפתח של הדחייה "אין נראה כלל" מופיעות קרוב לשלושים פעם בתוס'. שזו דחייה חריפה ביותר. מה שמזמין התייחסות, של או שדחק לפרש, או לאחר מכן טעם לסיבת הדחייה, דכיוון, דהא, דאם כן, כי איזו סברא היא דכיוון, וכי בשביל, שהרי, מדנקיט, משום. כלומר, הדגש הוא לאחר ביטוי כה חריף חייב להיאמר טעם צמוד מדוע דחינו את הדבר עד הקצה.]

יכול יהא קודם לבן -

ואם תאמר,
אם כן - לא יירשו בן ובת ואח לעולם,
 אם האב קודם לבן,
שהרי האב יורשו בקבר,
 ואם יקדום אבי המת לבנו ולבתו ולאחיו,
יקדום אחריו אבי אביו,
דנחלה ממשמשת והולכת עד ראובן,
 כדנפקא ליה לקמן (דף קטו:).

ויש לומר,
 דאיכא לאוקומי לקרא,
דיורשין בן ובת ואח בבן דגר,
ובבן בנו של גר,
 כדי לקיים שיירשנו אחי אביו.

לכיוון מעלה הינה מדרשה. והתנא בחר לפתוח בדבר שהוא חביב עליו, כי טרח בו.

הקדמת פרשת הנחלות, הקובעת את סדר ההנחלה

מבארת הגמרא את הדרשה. בנות צלפחד באות בטענה שהן מאבדות את נחלת אביהן, ואז נאמרת בפרשת פינחס פרק כז, פרשת הנחלות. הדברים נלמדים כל פעם ממה שאין לו, כי אם היה לו - היה יורשו. בתחילה "איש פיימות וכן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו": כלומר תחנה ראשונה הינה ילדיו ובה קודם הבן, ואם אין בן עוברים לבת. התחנה השנייה היא האחים: "(ט) ואם אין לו בת ונתתם את נחלתו לאחיו: התחנה השלישית היא הדודים, אחי האב. "(י) ואם אין לו אחים ונתתם את נחלתו לאחי אביו: " וכאן אנו מגיעים לתחנה הרביעית, שהיא שארו. "(יא) ואם אין אחים לאביו ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו ממשפחתו וירש אתה והיתה לבני ישראל לחקת משפט כאשר צוה ה' את משה: " ובדרשה נגלה מיהו אותו שארו המדובר כאן, שזה האב. ואף נגלה כי הפסוקים אינם כתובים על פי הסדר של ההנחלה שטרחנו כאן לבארו. ובזה גדולת החביבות של הדרש, שהיא מלמדת אותנו את הסדר הראוי.

ביאור הדרשה לגבי ירושת האב

וכעת אומרת הגמרא את הדרשא מברייתא דתניא שארו - זה האב. ומכאן המסקנה מלמד שהאב קודם לאחין, ואף שהוא בניגוד לפסוק, ואז הסדר הינו בן, בת, אב, אח. כדרכה של דרשה, מאחר וחידשנו כך, הבה ננסה להקצין עוד יותר, יכול יהא (האב) קודם אף לבן? ועונה הברייתא תלמוד לומר הקרוב (לשארו הקרוב). ודורשים הקרוב הקרוב - קודם. והבן קרוב למת יותר מהאב, וכפי שהגמרא תוכיח בהמשך, שקם תחת אביו לעניין ייעוד ושדה אחוזה. ואגב הגאון הרוגוצ'ובי מדגיש כי קם, משמעו שהאב והבן הוא עצם אחד, ואין כאן פעולת הנחלה, אלא הוא קם ועומד תחתיו. ובייעוד מדובר על שאותו כסף הקידושין שקנה בו האב את האמה העבריייה, הוא כסף קידושי בנו, ואין צורך בנתינת קידושין נוספים.

ואז מקשה הגמרא, והרי לכאורה הייתי יכול לקדם את האח עוד אפילו לפני הבן, שכן קם תחת אחיו לייבום, בשעה שהאח מת ללא בנים, הרי האחים הם הממשיכים ולא הבן. ודוחה הגמרא סברא זו, שכל פרשת הייבום מתחילה רק בגלל שאין לו בן. ואם היה בן מלכתחילה לא היה כל צורך בייבום.

ביאור שלושת שלבי התוס', ביאור דברי הריב"ם, דחייתם, ומה כן ניתן וראוי לומר

שלב ראשון בתוס', שפירוש הריב"ם הוא לרבות את הקשר של האב לאח, שהרי באח יש מעלה של ייבום. ויהיה הפירוש על קדימת האב לאח. ובשלב זה הריב"ם מבודד רק את האב לאח, כי הוא יודע שניתן להקדימו רק לאחד מהם, שהרי האב מעולם לא קם תחת בנו, ולכן הקושיא שלו היא דמספיק לנו אם נקדים את האב לאחד מהם, ובזה השאלה מה קרוב יותר הבן או האח, ואז נצטרך להקדימו למי שיותר מרוחק מהם.

אלא שהתוס' דוחים את דבריו. שסברא זו הינה כה הגיונית, ולא נדרשת דרשה על כך. כי בכל מקום בו הסברא קיימת - הרי היא מנצחת, ולדוגמה מה שאומר לו, שברור

אי נמי,

היכא דאיכא בן ובת או אח,

לא נאמר דממשמשת והולכת,

כיון דדריש מקרא לקמן (דף קט:),

שאינן לך מעביר נחלה משבט לשבט אלא בת,

הואיל ובנה ובעלה - יורשין אותה,

דאם כן נמצא כל נחלות מועברות משבט לשבט,

דממשמשת נחלה עד יעקב אבינו,

ומורישי לכל ישראל,

כיון שהאבות - קודמין לבן ולבת ולאח.

רשב"א.

ואם תאמר,

אחי אביו דכתב רחמנא למה לי,

תיפוק לי, מאין לו - עיין עליו,

דדרשינן מינה לקמן (דף קטו).

דנחלה - ממשמשת ובאה.

ותירץ ריב"ם,

דכתביה לאשמועינן,

דקראי שלא כסדרן כתיבי,

דאי לא כתב אחי אביו,

הוי אמינא דכסדרן כתיבי,

ואחי המת קודמין לאב,

אבל השתא דכתב אחי אביו,

על כרחך לא נכתב שארו,

אלא להקדימו לאחין,

דלהקדימו לאחי האב -

לא איצטריך כדאמרינן לקמן.

וקשיא לר"י,

התינח למאן דאמר,

קראי - לאו כסדרן כתיבי,

אלא למאן דאמר,

כסדרן כתיבי - אמאי כתב אחי האב.

ועוד קשיא לרשב"א,

דאפילו למאן דאמר שלא כסדרן כתיבי,

לא איצטריך למכתב אחי האב,

דעל כרחך לא נכתב שארו,

אלא להקדימו לאחין,

דבענין אחר - למאי כתביה רחמנא?

דאי לאשמועינן,

דהיכא דליכא בן ובת ואח - שהוא יורש,

פשיטא,

אלא מאן לירת,

אטו בר קשא דמתא לירת,

כדאמרינן לקמן (דף קי:).

וליכא למימר,

אי לאו דכתב אחי האב,

הוה אמינא דאיצטריך שארו,

לאשמועינן שהאחין קודמין לאב,

דאי לא הוה כתב שארו,

הוה אמינא דאב קודם לאחיו,

דאי אמרינן מסברא,

דאב קודם לאחיו,

לא לכתוב רחמנא - לא אב ולא אחי האב.

ועוד,

דבכולה שמעתין אנו דוחקין למצוא פסוק,

מנא לן דאב קודם לאחיו,

משום דמסברא אית לן למימר דאחין קדמי.

ואומר ר"י,

דמאין לו,

לא הוה שמעינן דנחלה ממשמשת למעלה,

אלא למטה,

כגון בן הבן ובת הבן ובן בת הבן,

אף על גב דעלה אמר לקמן,

דנחלה הולכת וממשמשת עד ראובן, דהיינו למעלה,

אהאי קרא דאחי אביו סמיך.

וא"ת,

ואחין **דכתב רחמנא - למה לי,**

כיון דנחלה ממשמשת עד ראובן,

ירש האב בקבר להנחיל לבניו הנותרים.

וי"ל,

דאי לא כתב אחין,

ה"א שהאב קודם לבת,

דאית לן לאקדומי אב,

לחד מהנך דכתיבי בהדיא בקרא.

אם האב גובר על בניו, עלול הדבר להגיע לתוצאה מגוחכת

- שההנחלה תחזור לראש השבט

למדנו בגמרא, כי מה שפתחה המשנה בדין בו האב יורש

את בנו הוא בשל חביבות הדרשה. דתניא: שארו - זה האב,

מלמד שהאב קודם לאחין; יכול יהא קודם לבן? ת"ל: הקרוב

- הקרוב הקרוב קודם. אלא שמאליה עולה השאלה, שאם

כיוון הירושה הינה כלפי מעלה, ותמיד האב קודם, הרי

הירושה תטפס עד ראובן.

וכפי שהגמרא דנה בהמשך הפרק. הא כיצד? כלומר, כיצד

מצינו "עיין עליו" אף למעלה במקרה שאין זרעו קיים? נחלה

ממשמשת והולכת עד ראובן. שאם אין לו בן, בת, אב, אח,

אחות, ולא בני בניהם עד עולם, ולא אבי האב, ולא אחי

האב, או אחיות האב, ובני בניהם, מחזירים את הנחלה

למעלה ולמטה על קרובי אבותיו, עד ראובן. ואין מעבירים

את הנחלה למשפחת האם.

הריטב"א שכל אדם שאינו קרוב למת, הרי הוא כמושל העיר לעניין ירושה.

ואם כל מה שרצו לבאר לנו הוא שהאחין קודמין לאב, לא היה צריך כלל לכתוב שארו, ואז מסברא היינו מגיעים כי האב קודם לאחין, כי לא היה נכתב דבר. וכך יש לנו כל פעם דיון בין הפסוק ולבין הסברא.

ומבאר ר"י כי מטרת הזכרת אחי האב, היא להורות לנו כי משמוש יכול להיות לא רק למטה, אלא גם למעלה. ולכן היו צריכים לכתוב את האחין על מנת לשלול שהאב קודם אף לבת. שהיינו תולין כי יש לנו להקדימו למי שנכתב מפורשות בפסוק.

מאשר יש ריבוי מילות שאלות ותשובה, הרי זה אינו אוסף - אלא ניתוח עומק

[ריבוי ואם תאמר, ויש לומר, וכן קשיא, ועוד קשיא, וליכא למימר, ופירש ריב"ם, ואומר ר"י, מראים כי יש כאן מהלך שלם, הנלמד בכמה אופנים שונים. בדרך כלל הראייה שלנו מצומצמת, שעם היות וקיימת שאלה - ראוי למצוא לה תשובה. אך כאן באין התוס' ומדגישים, כי יש ריבוי זוויות והסתכלויות. ואין כל שאלה עומדת בפני עצמה, אלא שיש כאן מהלך של ציור שלם, שאפילו מכיל מספר כיוונים.]

שכן קם תחת אביו ליעדה ולשדה אחוזה -

ה"ה דה"מ למנקט נמי ולעבד עברי.

הגמרא דייקה על סדר המשנה

הגמרא מקשה על כך, שהמשנה הקדימה שהאב נוהל את הבנים, ולא את מה שנאמר בהמשך, שהבנים נוהלים את האב משני קשיים. הקושי הראשון, שהיה על המשנה להימנע לפתוח בפורענות, שהבן מת בחיי האב. והקושי השני, שלשון הפסוק כדכתיב בפרשת ירושה, "איש כי ימות וכן אין לו", הרי שירושת הבן נוכרת בתחילה. ומדוע שינה התנא וכתב את ירושת האב בתחילה?

ומתוצת הגמרא: תנא דמתניתין, אידי [כיון] דאתיא ליה דין ירושת האב את בנו מדרשא, ועמל עליו, חביבא ליה. ולכן כתבו בריש המשנה. וסדר ההנחלה הינו בן, בת אב ואח. ומדוייק הדבר ממה שנאמר בפרשת ירושה, "ואם אין לו אחים, ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו ממשפחתו וירש אותה."

הגמרא מבארת מדוע לא ניתן לקדם את האב עוד לפני הבן

ואז שאלה הברייתא על הסדר, וכי יכול להיות שהאב אפילו יקדים את הבן? וענתה - תלמוד לומר "הקרוב", ודרשינן, קרוב קרוב [הקרוב יותר למת] - קודם בירושה. והבן - קרוב למת יותר מהאב, כיון שקם תחת אביו לענין יעוד, ושדה אחוזה, כמו שיבואר בהמשך.

ומה ראית לרבות את הבן, ולהקדימו לאב, ולהוציא את האח, לומר שהאב קודם לו? מרבה אני את הבן, שכן קם תחת אביו ליעדה, כגון אם קנה האב אמה העבריה, יכול ליעדה לבנו כשירצה, בכסף מקנתה, ואינו צריך קידושין

גר - אילו לו אב ישראלי, ובו תמיד ההנחלה היא כלפי מטה

עונים התוס', שקיים מקרה חריג של גר. הגר הוא הפותח את השער ליהדות, וממילא אין לו אב שהנחלה תעבור אליו. במקרה כזה ניתן לקיים את דברי הפסוק כפשוטו שהנחלה תעבור לבנו או לבתו של הגר.

אופן אחר לדון בגדר של משמוש נחלה, שלא נגיע לידי טעות

תירוץ שני לומד הרשב"א, כי משמוש נחלה הוא רק דור אחד, שאם לא כן - היא תגיע עד יעקב, בעוד שרצו שכן יהיו שבטים. ואנו רואים כי רק בת עלולה להעביר נחלה. ועל כן קודמת ירושה ללא משמוש, כלומר דרך מי שבקבר, מירושה במשמוש. ורק בציור בו האב קודם לבן, הרי גם שלא יהיה שבט ללא בנים - אין בכך על מנת לעצור את הירושה הפעם עד יעקב אבינו.

כל סדר הפסוקים בפרשת נחלות אומר דרשני, שאין ללמוד אותו כפשוטו

כל סגנון כתיבת התורה בפרשת נחלות, מאחר שהוא דרך קללה, לכן הוא נכתב באופן כה משונה, ושלא כסדרן. ולכן כל מה שהעמידו שמדובר לאחי האב בבן בנו הגר, הרי מהפסוק עצמו שומעים שאין לו, ולכן נדרשים לעיין עליו. כלומר, ללכת דרך משמוש.

ותירץ ריב"ם - 'ואם אין לו אחים - ונתתם את נחלתו לאחי אביו' לא בא ללמד 'משמוש נחלה' אלא ללמד שהפסוקים אינם לפי הסדר ההלכתי. כי בלא פסוק י' ואם אין לו אחים ונתתם את נחלתו לאחי אביו' המשמעות הפשוטה של הפסוקים היתה - פסוק ח 'ואל בני ישראל תדבר לאמר איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו' - שבנו של הנפטר - ראשון לנחלה. ואם אין לו בן - בתו יורשת. פסוק ט 'ואם אין לו בת ונתתם את נחלתו לאחיו' של מת שקודם לאביו של מת.

אבל כעת שכתוב בפסוק י' 'ואם אין לו אחים - ונתתם את נחלתו לאחי אביו' - נוצר חלל בהעברת נחלות. כי אין סיבה שאם אין למת אחים, שהנחלה תעבור אל אחיו של אביו דודו. ולכן ברור מכאן שהסדר משובש. וכאן התורה מגלה, שמה שכתוב בפסוק י"א 'ואם אין אחים לאביו - ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו ממשפחתו' בא ללמד שבירושות - הסדר נקבע לפי מי שקרוב יותר לנפטר. כך שאביו של הנפטר, שהנפטר הוא יוצא חלציו - קודם לאחיו של הנפטר. ואביו - בודאי יותר קרוב מדודו של הנפטר.

התוס' מבארים מהלך שלישי, שאמן האב, הנקרא שאר קודם לאחד הקרובים המוזכרים בפסוקים, אך מבלי להיכנס לרשימת הסדר

ראשית אמירה כה חריפה, שהפסוקים מלכתחילה נכתבו שלא כסדרן אמנם היא תירוץ של ריב"ם, אלא גם קיימת דעה אחת. ויש לבאר כיצד הוא יבאר. וקושי נוסף יש על מה שביאר הרשב"א, וכי מה צורך לכתוב כשארין בן או בת או אח שהאב יירש, אלא מי ציפית שיירש? וכי מושל העיר יירש, וכפי שהקשה בגמרא בהמשך אביי? וכפי שביאר

שדה האחוזה, הרי זה מראה כאילו הוא עומד ממש במקום האב. ומקשה הגמרא והרי לכאורה יכולתי לקדם את האח לפני הבן. כי כאשר אין לאב בנים, הרי אחיו נושא את יבימתו, שהיא אשת האח, להעמיד עבודה בית לאחיו שנפטר. ועונה על כך הגמרא, כי כל הצורך בייבום הוא בדיוק מאחר ולא נולדו לאח בנים. וכאשר יש בן, אין כל צורך בייבום, שהוא רק כעין ברירת מחדל, ובוודאי שעדיף שיהיה בן.

הייבום לומר, כי שורש הקדמת הבן וכן הבת לעומת האח, כי בייבום עצמו מתגלית מעלתם

התוס' באים לשלול סברא, כי בנושא הייבום, גם האח וגם הבן פתרו את הבעיה, ובנושא זה אכן הם שווים. ואז יש רווח בבן שיש לו את המעלות שקם תחת אביו בייעוד, ולשדה אחוזה. כי הבנה זו מביאה אותנו למסקנה מגוחכת. שאם נקח את הבת, הרי כשיש בת - גם אז אין צורך בייבום, שהרי יש לאח בן בית רוחני, ושמו אינו מחוי.

וכפי שהגמרא מציינת בעמוד הבא כיון דלענין יבום, בן ובת כי הדדי נינהו, ושניהם מקימים שם לאביהם בשוה, לענין נחלה נמי, בן ובת כי הדדי נינהו. ושניהם קודמים לאבי המת. וכלל אין לנו צורך להשתמש במעלות הצדדיות שיש לבן וכלל אינן קיימות אצל הבת.

יש להדגיש כי הטעם מבהיר את כל עומק הסוגיה

[מילות המפתח "מהאי טעמא" מופיעות קרוב שלוש מאות פעם. ובפרט שכאן הקדימו את מילת השלילה אלא, הבאה לסתור את המהלך שנאמר קודם, ולהדגיש כי עכשיו זה עומק העניין. הבן עדיף על האח לענין יבום, כיון, שעניין יבום הוא הקמת שם לאח המת. ואם יש בן או בת, הם עצמם מקימים שם לאביהם, ואינם צריכים לעשות עוד מעשה יבום. לעומת זאת, האח, אינו מקים שם לאחיו המת עד שיעשה מעשה יבום.]

[דף קכג עמוד ב]

היתה מוחכרת או מושכרת ביד אחרים בכור נוטל פי שנים -

לקמן מוקי לה כרבי,

דלרבנן - אין הבכור נוטל פי שנים, בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביו, אף על גב דבכור ופשוט, שהניח להן אביו עבד או בהמה טמאה, עובד לזה יום אחד ולזה שני ימים.

ה"נ אי אמר הבכור,

או תחלקו או אטול פי שנים בשבח - הרשות בידו.

והא דלא נקט החכירה והשכירה היתומין.

משום **דהשתא אשמעינן חידוש טפי,**

דאע"ג שהיתה חכורה ושכורה בחיי האב,

לא חשבינן להפרה - ראוי, ויטול פי שנים.

נוספים על מנת לשאתה. כדכתיב, "ואם לבנו יעדנה". אך אחיו אינו יכול ליעדה, ואם ירצה לשאתה? עליו לתת לה קידושין נוספים. וכן לענין שדה אחוזה. הבן יכול לפדות את השדה כאביו. אך האח נחשב כאחר לענין זה.

קיים עניין נוסף בו הבן עולה על האב

התוס' מקשים שהיה יכול לתת דוגמא נוספת בהם הבן עדיף על האב, שהרי לעבד עברי יש זכות שלישית לבן לגבי אביו, שאם יש לאביו עבד עברי ומת האב, ממשיך העבד לעבוד את הבן עד סוף תקופת העבדות. אמנם יש מקום לענות על כך, על מה שהגמרא דלא נקטה ולעבד עברי, דהתם הא דעובד את הבן - אין זה משום דהבן קם תחת אביו, אלא דמעיקרא חל העבדות גם לבן.

יכולת ההרחבה, יש לדייק במרחב הסגנונות

[כאשר אנו מנסים לדקדק בדיוק כפי שכאן נאמר "ה"ה דה"מ למינקט" - יהיה בתוס' רק המקרה הזה. אולם עיקרון ההרחבה הוא באלפים. בין אם זה רק ראשי התיבות ה"ה, ובין אם פותחים אנו "הוא הדין". וכן בראשי תיבות הו"מ או באופן פתוח "הוה מצי" או "הוה מצי למינקט". וכולם עניין אחר, של יכולת להוסיף עוד מקרה נוסף, שלא נאמר. כדרכם של התוס' לדבר לא רק על מה שכן נאמר, אלא על עצם היכולת ולציין דוגמא נוספת, שלא נאמרה.]

כלום יש יבום אלא במקום שאין בן -

אין לפרש,

דלא עדיף לענין יבום בן מאח,

אלא כלומר הן שוין לענין יבום,

וא"כ הכי נמי **עדיף בן מאח,**

משום דקם תחת אביו ליעדה ולשדה אחוזה;

דעל כרחך לקמן,

אף גבי בת - לא אפשר לפרש כן,

דאמרינן כיון דלענין יבום - כי הדדי נינהו,

לענין נחלה נמי - כי הדדי נינהו,

כלומר ותהא עדיפא בת מאח,

שיקדום אב לאח ולא לבת,

ואי לא עדיפא מאח לענין יבום,

הכי עדיפא מיניה לענין נחלה,

אלא ודאי מהאי טעמא,

דכלום יש יבום אלא במקום שאין בת,

היא עדיפא מאח,

דבת - מקימה שם,

ואח - אינו מקים שם, אלא צריך לייבם.

הטעם שהבן עדיף על האח, שאף שהאח מייבם, אלא שזה עצמו קודה כשאין לו בנים

הגמרא למדה את סדר ההנחלה שהוא בן בת אב ואח. וסדר הירושה נלמד לפי סדר הקורבה. והסיבה כי הבן גובר על האב, מאחר שהוא קם תחת אביו לייעוד, ולפדות את

אינה מצוי אצלו, בעת פטירתו, ואעפ"כ אנו מתייחסים מבחינה דינית שהוא מוחזק, ולא רק ראוי. וממילא יקבל הבכור פי שניים.]

הכא במכירי כהונה (ולויה) עסקינן -

בכל דוכתא,

עביד מכירי כהונה - מוחזק,
בפרק כל הגט (גיטין דף ל.),
המלוה מעות את הכהן והלוי;

והיינו טעמא,

שזהו **מתנה מועטת,**

ואסור לחזור בו,

ואפילו בדברים בעלמא.

ואף על פי, **שאם רצה - יכול לחזור בו,**

מכל מקום, **כל כמה דלא הדר - הוי כמוחזק,**

ודוקא - דאשתחית בחיי אבוהון,

הא לאו הכי - לא,

כיון דמת - מי זכה.

מכירי כהונה - המשמעות שעים היות ומבחינת המציאות האב לא קיבל זאת בחייו, הרי מבחינה דינית הוא כן נחשב כבר במוחזק בהם

מבררת הגמרא לגבי מה שהבכור שכאן מדובר שאביו כהן נוטל פי שניים, במתנות המגיעות לאב. האי "הזרוע והלחיים והקיבה", היכי דמי? אי דאתי לידי אבוהון מחיים, פשיטא שהבכור יטול פי שניים, כשאר נכסי האב. שהרי הוא כבר מוחזק ב"פועל ממש", ואין כאן כל חידוש, שהרי זו המציאות.

ואי דלא אתי לידי אבוהון, הלא רק ראוי הוא, ואין הבכור נוטל פי שנים בראוי כבמוחזק? ואין זה דומה לשבח שהשביחו הנכסים לאחר מיתת אביהם, דהתם, האב היה מוחזק בגוף הנכסים מחיים, וכיון שהושבחו מאליהם, האב נחשב כמוחזק אף בשבח. אך במתנות כהונה הרי לא זכה האב מחיים בכלום, והוי ראוי?

ומתרצת הגמרא: הכא במכירי כהונה [כלומר, אנשי העיר קרוביו ומכיריו של כהן זה, ומזכין לו זיכוי גמור במתנות בהמותיהן, מיד שנשחטו קודם שהופרשו מן הבהמה] עסקינן, ומדובר בפר דאשתחית בחיי דאבוהון, כלומר, כן קרתה מציאות מסויימת של שחיטה, שהיא רק מחוסרת נתינה בפועל, אבל ב"כוח" יש כאן כבר כן מתינה. ומבחינה למדנית נקרא הדבר, וקסבר "מתנות שלא הורמו - כמי שהורמו דמו". ואף על פי שעדיין לא הפרישו את המתנות בפועל, הרי הם כאילו באו לידו, וזכה בהם. ולכן בנו הבכור נוטל פי שנים באותן מתנות.

מכירי כהונה - יש להם גדר של מציאות בה המקבל כבר נחשב מוחזק

המשנה בגיטין לומדת, כי כאן יש שני תהליכים. מצד אחד הוא כן העביר להם כסף כהלוואה, ומצד שני הוא גובה זאת, על סמך שהם בוודאי נותנים לו, ואף אינו נדרש לבדוק שהם

הגמרא מביאה ברייתא המחלקת מתי הבכור נוטל פי שניים, ומתי לא

"תנו רבנן: הבכור נוטל פי שנים בזרוע ובלחיים ובקיבה, ובמוקדשין (במקרה בו אביו היה כהן), ובשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן. כיצד? הניח להן אביהן פרה מוחכרת (התשלום הוא על השימוש בפרה, והוא לדוגמא מחצית מהרווח) ומושכרת (התשלון הינו קצוב על זמן השכירות) ביד אחרים, או שהיתה רועה באפר, וילדה - בכור נוטל פי שנים (שאנו מתייחסים לזה כשבח הבא ממילא, וכאילו הוחזק בו האב מחיים). אבל בנו בתים ונטעו כרמים (שהיתומים כולם, הם שיצרו כאן מכוחם, הכנסה מחודשת לאחר פטירת אביהם) - אין בכור נוטל פי שניים."

מדייקים התוס', כי הגמרא העמידה ברייתא זו לקמן בשיטת רבי

הגמרא מנתחת מדוע היה צורך להביא שני מקרים שונים של גם מוחכרת ומושכרת וגם רועה באפר. ודייקה הגמרא: השתא, מוחכרת ומושכרת דלאו ברשותא דמרה דידהו קיימא [אינה נמצאת ברשות האב], אמרת שקיל, [כלומר, נוטל בה פי שניים], רועה באפר מיבעיא?! הרי פשוט הדבר, וקל וחומר, שיטול בה פי שניים, שהרי אביו מוחזק בה?

ומתרצת הגמרא, ששני המקרים נשנו יחדיו על מנת לקשר ביניהם, שדווקא שזה כעין המקרה הראשון: דהיינו: מה רועה באפר - נוטל פי שניים, כיון דשבחא דממילא קא אתי, ולא מחמת טורח היתומים, שהרי לא קא חסרי בה מזונא, [לא הוציאו עליה שום מזונות, אלא אכלה מעצמה בשדה]. אף מוחכרת ומושכרת, אינו נוטל פי שניים אלא בגוונא דשבחא דממילא קא אתי, דלא חסרי בה מזוני.

ומדייקת הגמרא כי הברייתא נאמרה בשיטת רבי שחילק, באשר רבי אומר: אומר אני, בכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים מעצמם לאחר מיתת אביהן. אבל לא בשבח שהשביחו יתומים לאחר מיתת אביהן. וחלוקים עליו רבנן, שמה שקובע אצלם הוא שמאחר והשבח התרחש אחר מועד פטירת אביהן - אין הבכור נוטל בו פי שניים.

מביאים התוס' מקרה להשוואה, ומבארים מה החידוש כאן בשיטת רבי

אחת מהדרכים להשוואה היא קושיית אף-על-גב, שזה קושי שאינו ממשי. והדוגמא מעבד או בהמה טמאה, שאינם יכולים למוכרה, וכאן הבכור מקבל זמן כפול של שימוש, ולא זו בלבד, אלא שהוא רשאי להמיר את זמן השימוש הכפול, לקבלת שבח כפול. ולכאורה, מדוע לא הביאו את המקרה של חכורה ושכורה.

אלא שיש כאן חידוש גדול יותר. שמצד אחד מאחר והיא מושכרת, אינו יכול למוכרה או להקדישה, אבל מצד שני האב כן מוחזק בה, וזה מאפשר לבכור ליטול פי שניים, אף שזמן יצירת הרווח הוא לאחר מות האב. אלא מאחר ודמי השכירות או הוולד באים ממילא, מכוח מה שהיה בחיי האב, הרי זה אינו ראוי, אלא שהאב מוחזק בו.

בהשוואת מקרים יש לשים היכן יש חידוש בדבר

[מילות המפתח "חידוש טפוי" מופיעות בתוס' קרוב לעשר פעמים. כי מצד אחד, של המציאות, גוף הבהמה

וקסבר מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמו -

תימה,

דבסמוך - מוקי לה כרבי,**ובסוף פ"ב דקידושין (דף נח:),****אית ליה - דלאו כמי שהורמו דמי.**

וי"ל,

דתנא דהכא - לא סבר ליה כרבי,**אלא בהא דבכור שקיל פי שנים בשבת.**

אי נמי,

דוקא במתנות דתרומות ומעשרות,**אית ליה לרבי, דלאו כמי שהורמו דמי,**

אבל מתנות דהכא דזרוע ולחיים,

שהן ניכרות,**אית ליה - כמי שהורמו דמיין.**

העיקרון שהבכור יכול לקבל פי שניים, אף במתנות של הזרוע הלחיים והקיבה שטרם ניתנו, הוא מכיון שיש לנו את הכלל שכמי שהורמו דמיין

הברייתא למדה, כי בכור שהוא בן כהן נוטל פי שניים גם במתנות שטרם ניתנו. "תנו רבנן: הבכור - נוטל פי שנים בזרוע ובלחיים ובקיבה." והרחיבה הברייתא במה מדובר, שעם היות וטרם קיבלם אביהם, היות ומדובר במכירי כהונה, הרי אנו מתייחסים לפי הכלל שגם מתנות שעדיין לא הורמו - הרי מבחינה דינית ב"כוח" נחשבות שכבר כן הורמו, ולכן האב מוחזק כאן ולא ראוי.

"האי הזרוע והלחיים והקיבה היכי דמי? אי דאתי לידי אבוהון, פשיטא! ואי דלא אתי לידי אבוהון, ראוי הוא, ואין הבכור נוטל בראוי כבמוחזק! הכא במכירי כהונה עסקינן, ודאשתחית בחיי דאבוהון, וקסבר: מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמו." ובהמשך העמידה הגמרא שמדובר בשיטת רבי.

בסוף פרק שני בקידושין, אנו מוצאים שלושה דיונים. - והקושיא של התוס', נובעת משינוי גרסה

הדיון הראשון אמר עולא: טובת הנאה שיש לישראל בתרומות מעשרות ובמתנות, אינה ממון לקדש בו את האשה, כלומר: המקדש את האשה בפירות של מתנות כהונה [תרומה זרוע לחיים וקיבה, או במעשרות] שהוא צריך ליתנם לכהן או ללוי, אך יכול הוא ליתנם לכל כהן שירצה, ויכול הוא לקבל טובת הנאה מאדם כדי שיתננה לכהן מסוים, והוא מקדש באלו את האשה, אין היא מקודשת.

הדיון השני הוא תשובת רבי אבא לעולא ממשנתנו, כי ניתן לקדש בתרומות, והעמידו שמדובר אפילו בישראל, ובמתנות שלא הורמו בבית הסב הכהן, כי יש לנו את הכלל, של כמי שהורמו דמיין. וזכה בהן הסב להורישם לקרוביו שלא יצטרכו ליתנם לכהן לכשיפרישום, אלא יפרישום ויקיימום לעצמם. ובתרומה זו אמרו במשנתנו שהוא מקדש בה, כי שלו היא, והיא לכשתקבל ממנו שלה תהא, ותמכור את התרומה לכהן שיאכלנה.

ב"פועל" חיים. אלא הוא התנה עמהם שיפרע את חובו מן התרומה או מעשר ראשון או מעשר עני שהוא עתיד להפריש, שבמקום ליתנם להם, יקחם לעצמו בפרעון חובו. "המלוה מעות את הכהן ואת הלוי ואת העני להיות מפריש עליהן מחלקן - מפריש עליהן בחזקת שהן קיימין, ואינו חושש שמא מת הכהן או הלוי, או העשיר העני."

אלא שהגמרא קפצה כיצד הוא עושה תנאי שכזה? שהרי בעצם הוא לוקח את המתנות שהם עתידים לתת לו, עם היות ולא נתנו לו. ועונה על כך הגמרא בשיטת רב, שמדובר במכירי כהונה. שמשמעו הלווים - היו מכריו של המלוה, ואין רגיל המלוה ליתן את מתנותיו אלא להם;

והיות ודבר ברור הוא שהמלוה יתן להם את מתנותיו, כבר הסיחו השאר את דעתם מן המתנות, וכאילו באו המתנות לידיהם של אלו. כלומר, אף שאין כאן מעשה נתינה ממשי, הרי ב"כוח" בגלל שכך היה בעבר, ובגלל שזו מתנה מועטת, שאמורה להימשך גם בעתיד, ולא להיעצר, הרי הדין שהוא ממש מוחזק בהם, ולכן התירו לו לעשות עימם תנאי זה.

התוס' נוקטים שלוש סיבות מדוע הוא מוחזק - מתנה מועטת, יש איסור לחזור, ואפילו על הבטחה

מדייקים התוס' שהטעם בהיות הדבר מתנה מועטת, ואסור לחזור בו. ומתנות כהונה הם כמתנה מועטת כיון דלבעל הבית יש בזה רק טובת הנאה, לכן אסור לחזור. ומכירי כהונה - הוי כמבטיח ליתן לו, וסמכא דעתו שיתן לו מה שרגיל ליתן, ולכן - הוי מוחזק, והבכור נוטל פי שניים.

ודומה הדבר למחוסר אמנה. שאפילו כשאין חיוב נתינה, הרי עצם ההפרה יכול הוא לקבל על כך מי שפרע. כלומר, כוח הדיבור, מורה שעצם אמירתו, אף ללא מעשה - יש לה תוקף. ועם היות שיוכל לחזור, אך כל עוד שלא חזר - אנו מחשיבים זאת כוודאות, להיותו מוחזק.

התוס' מצד שני, קובעים הגבלות, חייבת להיות שחיטה בפועל, שאינו מנצל את יכולתו לחזור בו

יש כאן מצב והיפוכו. נכון שיש איסור לחזור בו, אבל היכולת לחזור בו אינה נשללת ממנו. ומצד שני אנו ממש מתקרבים לנתינה, שכבר היתה שחיטה, ורק הבאת המתנות, היא שטרם נעשתה. אלא שאנו תולים שלא רק שכפי שנראה היא תיעשה, אלא כל עוד לא השתנתה המציאות - הרי היא כעשויה, עד שהאב מוגדר כמוחזק, והראייה כי הבכור נוטל על כך פי שניים.

עם היות ואין תוקף הלכתי לאמירה בכל דוכתא - אלא שהדבר הינו ברור

[מילות המפתח "בכל דוכתא" מצויות מעל מאה פעמים בתוס'. ונמצא כי זה מעבר לסתם סברא, אלא כעין הוכחה, או דבר שהוא ברור. ואם כן מכירי כהונה הוא מושג ממוני שיש לו תוקף, עד שהאב לא רק ראוי, שיש כאן משהו עתידי, אלא שזה כבר כמוחזק, שכאילו כבר התרחש, עוד טרם שקרה בפועל, עם גבול המוחזק ב"כוח".]

דחסרי בה מזוני,
דוקא אין הבכור נוטל פי שנים,
משום דהוי **ראוי גמור**,
דאין השבח על גוף הפרה,
אבל בנו בתים ונטעו כרמים,
שהשבח **על גוף הקרקע**,
אימא שאין זה ראוי, ויטול פי שנים,
קא משמע לן.

הגמרא מבארת כי יכולת הבכור ליטול פי שניים במוחכרת ומושכרת הוא רק באופן הדומה לפרה הרועה באפר, שלא הוציאו על כך היתומים מזונות וגרמו להשבתה

שנינו בברייתא "הניח להן אביהן פרה מוחכרת ומושכרת ביד אחרים, או שהיתה רועה באפר, וילדה - בכור נוטל בה פי שנים." מדייקת הגמרא ומשווה את שני הדברים, הרי בשעה שהיא מוחכרת אינה ברשות האב, ואעפ"כ נוטל, הרי ברור לנו כי על רועה באפר יטול. "השתא מוחכרת ומושכרת, דלאו ברשותא דמרה דידהו קיימא - אמרת: שקיל, רועה באפר מיבעיא?".

עונה הגמרא, שבאנו לצמצם את האופן של המוחכרת, שהיא בדומה לתכונה שבשעה שהיא באפר, השבח מגיע מאליו, כי היתומים אינם מוציאים מכיסם על מנת שהפרה תאכל, אלא היא אוכלת מעצמה בשדה. "הא קא משמע לן, דמוחכרת ומושכרת דומיא דרועה באפר, מה רועה באפר - שבחא דממילא קא אתי ולא קא חסרי בה מזונא,"

לכאורה היה מקום לגמרא לשאול באופן אחר

מקשים התוס'. מאחר וראינו כי עיקר הדיון הקובע אינו הבתים או הפרה, אלא האם חיסרו היתומים מזונות, הרי שאלת הגמרא מלכתחילה צריכה להיות שונה, בנושא של מוחכרת ומושכרת הדיון צריך להיות במה דברים אמורים, שהבכור נוטל פי שניים, כאשר לא הוציאו היתומים והתחסר להם מזונות, אבל אם כן חיסרו - ממילא לא יקבל הבכור פי שניים.

לכאורה יש להסיט את נושא החקירה בפרט לפלוג וליתניה בדידה, שהוא המדרד הקובע

[מילות המפתח שעלינו לחלק בגוף הדבר "לפלוג וליתני בדידה" מצויים למעלה מעשר פעמים בתוס'. וזו עוד דוגמא בה התוס' משתמשים בהגדרה המצויה כמה פעמים בגמרא.

כי העיקר אינו האם היא מוחכרת ומושכרת, ולא זה גוף ההיתר, אלא האם התחסרו היתומים ממון אם לאו. ולכן ההצעה היא למקד את הדיון בדבר המשמעותי והקובע.

וכל זה בצד השאלה בתוס', אבל בצד התשובה מילות המפתח הינן "דהוה אמינא .. קא משמע לן." שגם שילוב זה מופיע רבות בתוס' ולעתים קמ"ל בראשי תיבות].

הדיון השלישי שהוא מחלוקת שהובאה בברייתא (נח, ב) הגונב טבלו של חבירו, משלם לו דמי טבלו של חבירו, כולל את ערך המתנות שבתוכו, דברי רבי. רבי יוסי ברבי יהודה אומר: אינו משלם לבעל הטבל אלא דמי חולין שבו, אבל דמי תרומה ומעשר אינם שלו, אלא של כהן ולוי הם, והם אין יכולים לתובעו, כי לכל אחד יכול לומר: "לא לך אתננה אלא לחבירך". והעמידה הגמרא שנחלקו בדיון השני. בדיון "מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין" או לא, הוא דקמיפלגי: מר - רבי - סבר: "מתנות שלא הורמו [ביד הסב הכהן] כמי שהורמו דמיין", וזכה בהם הסב להורישם לנכדו שלא יצטרך אלא להפרישם, אבל נוטלם לעצמו; ולכן משלם הגנב גם אותם.

מקשים התוס', שיש סתירה בדעת רבי. אלא שהעירו כבר במסורת הש"ס, שגירסתם בגמרא היתה הפוכה, ואכן רש"י הר"ן והרא"ש בנדרים פה, א פירשו כי רבי סבר דלאו כמו שהורמו דמיין. והקושיא שהקשו כאן בתוספות נובעת מהגירסא שהיתה בידם בקידושין, וכן במה שהסתמכו על נדרים.

התוס' מחלקים בין המקרים

[בהשוואה של סתירה ניתן לחזק או להחליש. אנו יכולים להישאר עם הסברא, שאכן באופן כללי רבי יסבור, שלא נחשב כמו שהורמו, אולם לחזק כאן את הסוגיא, שרק לעניין נטילת בכור פי שניים, בשבח זה, החשיבו זאת כמו שניתנו. וגם תמיד ניתן להראות שיש כאן חילוק. כאן מדובר במתנות של זרוע לחיים וקיבה שהן מתנות ניכרות, ובזה אף רבי יקבל, כמי שהורמו דמיין. וכל מה שרבי שם סובר אחרת, הוא רק לעניין מתנות של תרומות ומעשרות.

כלומר, עם היות וכל התוס' אצלנו מבוסס על גירסא שיש בה קושי, וכפי שביארנו. הרי את העיקרון של הכוח של מתנות שלא הורמו שנחשבות כהורמו, לעניין שבח הבכור שייטול פי שניים או שמאחר ומדובר במתנות ממשיות, שהרי הן לאחר פטירת הבהמה, שכבר נשחטה, מראה כי הכלל שנחשב כמו שהורמו, כאן הוא ניכר בהרכה. ואת זה וודאי שניתן ללמוד בסוגייתנו כאן].

[דף קכד עמוד א]

אף מוחכרת ומושכרת דלא חסרי בה מזוני -

וא"ת,
אדתנא אבל בנו בתים,
ליפלוג וליתני בדידה,
במוחכרת ומושכרת גופה,
בד"א דלא חסרי מזוני,
אבל חסרי מזוני - אין הבכור נוטל פי שנים.

ויש לומר,
דהוה אמינא במוחכרת ומושכרת גופה,

הבכורה, יותר חלקים עוברים לשאר האחים, ואם הוא גדול והם עדיין קטנים, הרי בעל החוב לא יוכל לגבות מהם. והדבר בכוחו של הבכור לא לקבל את חלק בכורתו, ויכול לעשות זאת על ידי מחילה, מכיוון שטרם זכה בו. ולכן לבעל החוב ישלם רק על חלק פשיטותו. ורבי לומר זאת מהפסוק לתת לו, שאם אמר איני נוטל ואיני נותן - רשאי.

יכולתו של הבכור למחול על חלק הבכורה כאן, כי אין לו כל חיוב לפרוע

יש ליישב, דכיון דחלק בכורה חשיב כמתנה, לא שייך שיהיו מחייבין אדם לקבל מתנה, כדי שתהא לו היכי תמצוי לפרוע את חובו. וכשם שאיש חייב לחזור על הפתחים, כדי לפרוע חובו. ואשר על כן רשאי הבכור מעיקרא לומר, איני נוטל ואיני נותן.

שיטת ר"ת, לחלק במקרה בו שטר החוב היה רק על הבכור או על כל האחים

חלק הבכורה - אין זה בר גוביינא. וכל זמן שלא זכה בבכורה - לא שייך לומר שיהא מחוייב ליקח את הבכורה כדי לשלם את החוב. ועכשיו אין זה אלא מילי בעלמא. ואמנם, הוא מצד עצמו בודאי שראוי שיקח את הבכורה כדי לשלם, אבל לכפותו - לא שייך. ומצד שני גם על הפשוט אין כל חובה לתת לבכור את בכורתו - אם אין הבכור מעוניין בכך.

הגדר אמירה בעלמא בא למעט את כוח האמירה, למרות שבמקומות מסויימים אכן יש לה תוקף

[מילות המפתח "באמירה בעלמא" היא שיש כאן רק אמירה, בניגוד למעשה קניין. מילות מפתח הללו מצויות כעשר פעמים בתוס'. אלא שיש שני צדדים בכך. מצד אחד, יש מקרים שזה עצמו מספיק, ויש מקרים שאינו יוצא בכך. ולעומת זאת יש דברים הנקנים, ויש גם שרק רוצים לומר דבר מה, הרי מאחר ואין להם תוקף, אלא נועדו לאמירה בעלמא, לכן אינם מצריכים שרטוט בכתיבתם.

ואילו כאן במחילת חלק הפשיטות, יש אכן המצריכים קניין, כי שונים חלק הפשיטות מחלק הבכורה שהינו רק כמתנה. ויש האומרים, כי כאשר הוא אומר איני נוטל ואיני נותן - כן יש כוח לאמירה זו.]

[דף קכד עמוד ב]

מספקא ליה אי הלכה כרבי מחבירו ולא מחבירו או אפילו מחבירו -

תימה,

דבכולי גמרא אומר,

דאין הלכה כרבי מחבירו,

והכא - מספקא ליה.

ותו,

דרב נחמן דידיה אמר **אפילו מחבירו,**

וקיי"ל כרב נחמן בדיני,

והא קיימא לן - דאין הלכה כרבי מחבירו.

הגמרא באה לשלול סברא, ולכן עיקר הטעות היה לא על עצם הוצאת המזונות מהיתומים, אלא שהיינו טועים לחלק בין פרה לבתים

עונים התוס', כי אכן לא זה המדד הקובע. אלא בתחילה השואל סבר, שיש חילוק בין הפרה לבתים. אכן בשעה שחיסרו היתומים מזונות, הרי השבח אינו מגיע מגוף הבהמה, ולכן הוא ראוי. אבל היה טועה לסבור, כי במוחכרת, הרי השבח מגיע מהקרקע עצמה, ולכן הוא מוחזק, אפילו כאשר חיסרו ממזונות. ולכן היה צריך לחדש לנו, שאעפ"כ הוא רק ראוי ואין הבכור נוטל בו פי שניים.

ואם אמר איני נוטל ואיני נותן רשאי -

אומר ר"י,

דנפקא מינה **אם היתומין קטנים,**

דיכול לומר הבכור איני נוטל פי שנים,

וישאר הקרקע לפני היתומין **ולא יטול מהן,**

דאין נזקקין לנכסי יתומין,

אלא אם כן רבית אוכלת בהן,

ולקמן מפיק מלתת לו,

שיכול למחול לו בכורתו,

משום דעדיין לא אתיא לידיה.

ואפילו בלא קנין,

כדמשמע לקמן, דאמר דויתר בכל הנכסים,

דמדאחיל בהא - אחיל בהא,

אבל חלק פשיטות,

לא יוכל למחול ולסלק עצמו **באמירה בעלמא,**

אם לא על ידי קנין.

ורבינו תם מפרש,

דאם אמר **כשיצא עליו שטר חוב,**

על הבכור **עצמו ולא על האחין,**

איני נוטל ואיני נותן - רשאי,

ומפסיד בעל חוב,

ואין לו על היתומין כלום,

דלאו בעל דברים דידהו הוא,

ולא הוי דומיא דרישא,

דאיירי דיצא על כולן שטר חוב.

צד הבכורה בקבלה פי שניים מצד אחד היא זכות, אך דווקא כשהיא באה עם אחריות

הגמרא לומדת ואם יצא עליהן שטר חוב שחייבים לאחרים, בכור נותן פי שנים. כשם שנטל פי שנים בנכסים. כיון שאותם נכסים השתעבדו כולם למלוה. ומכל מקום, אם אמר איני נותן פי שנים לבעל חוב, וכנגד זה איני נוטל פי שנים כדין בכור, רשאי.

יכולתו של הבכור למחול על בכורתו, ולגרום לבעל החוב להפסיד

מציג ר"י מה המניע של הבכור לעשות זאת. ויש כאן מקרה מעניין, בו יש בעל חוב, אלא שמאחר והוא מוחל על חלק

מקשים התוס', שבכל הגמרא אין הלכה כרבי מחבריו, וכאן זה בכלל ספק?

הגמרא מסבירה את שורש המחלוקת, האם ההלכה כרבי רק מחברו, שיש דעת יחיד החולקת עליו, או אף מחבריו, ויכול הוא להישאר בדעתו ויפסק כן להלכה אף כיחיד מול רבים.

מקשים התוס', קושיית תימהון חזקה, כיצד יכול בכלל לסבור כי יכולה להיות מציאות של הלכה של רבי מחבריו, בניגוד לכל הגמרא, שתמיד סוברים שאין הלכה כרבי מחבריו. וכמו בפסחים כז, א שבעלמא קסבר שמואל הלכה כרבי מחבריו ולא מחבריו, ובהא - אפילו מחבריו. כלומר זה חידוש לסבור כך. ועד שיש שם דעה ששמואל הפך את הדברים, על מנת שיעשו כדעת הרבים, אף שהאמת זו דעת רבי.

התוס' מחזקים את השאלה לפי דברי רב נחמן

הגמרא מביאה את הכרעת רב נחמן, בתחילה כיצד שקיבל מרב, ולאחר מכן מהי דעתו האישית. אמר רב נחמן: אמר רב, אסור לעשות כדברי רבי. ואם עשה - דינו בטל. והיינו דקא סבר, הלכה כרבי מחבריו ולא מחבריו. ורב נחמן דידיה [בשם עצמו] אמר: מותר לעשות כדברי רבי. דקא סבר, הלכה כרבי מחבריו ואפילו מחבריו.

מקשים התוס', כיצד סבר רב נחמן שהלכה כרבי אפילו מחבריו, והרי אנו פוסקים כי אין הלכה של רבי מחבריו, ומצד שני אנו פוסקים כי ההלכה כרב נחמן.

ומתוך כך סלל רבינו תם מהלך חדש, כי יש חילוק בין ההתייחסות בדרך כלל, ורק כאן היה הספק, ורק כאן סבר רב נחמן שההלכה היא כרבי ואף מחבריו. כלומר, הוא לא היה עסוק בניסוח כלל לכל הש"ס, אלא הדין היה על מקרה זה.

אמנם מקשים התוס', כיצד רב נחמן סובר שההלכה כאן כרבי אף מחבריו, והלשון שאמר היא מעט מגומגמת, רק מותר לעשות כן, והרי אם זאת ההלכה - היה צריך לומר בלשון החלטית, חייב.

הימלות להפריד בין כלל ובין מקרה פרטי

[הלשון "אבל בעלמא" מופיעה עשרות פעמים בתוס'. כלומר, יש הבדל בין המקרה הפרטי לכללי. וכנגדו "דוקא הכא" אף הוא מופיע עשרות פעמים בתוס'. כלומר, האחד מדגיש את ההתייחסות הפרטית, והשני מדגיש את ההתייחסות הכללית].

סברא נוספת לחזק את ההמרה לפסוק כאן כרבי

הגמרא מביאה גם הכרעה של רבא. אמר רבא הלכתא כרבי, ואם עשה - עשוי. קא סבר: מטין איתמר. כלומר, נאמר בבית המדרש להטות את הדין כרבנן. לדון כדבריהם לכתחילה. ומכל מקום אם נפסק כרבי, אין מחזירים את הדין. ואילו מקשים התוס' שלשון מטין נאמרה רק במקרים שכבר נפסק הלכה כמותו, מולכן לא ניתן לומר מטין על רבנן, אלא אדרבא רק על רבי שנאמרה בו לשון הלכה.

ומפרש ר"ת, **דדוקא הכא** מספקא ליה, **אבל בעלמא** - לא, וכן לרב נחמן.

אבל קצת קשה, דקאמר רב נחמן - **מותר** לעשות כדברי רבי, וכיון דסבירא ליה הכא, שהלכה כרבי אפילו מחבריו, **אמאי קאמר מותר**, **חייב לעשות - הוה ליה למימר**.

ותו, דקאמר קסבר רבא - מטין איתמר, **כלומר מטין** הדבר לעשות כרבנן **לכתחלה**, **ובכל הגמרא לא קאמר מטין**, **אלא על אותו שפסק הלכה כמותו**, כדאמרינן בהכותב (כתובות דף פד:), גבי הלכה כר"ע מחבריו, מר סבר הלכה איתמר ומר סבר מטין איתמר, **והכא - לא הוזכרה הלכה**, **אלא על רבי ולא על רבנן**.

ונראה לר"י, דהכי **מספקא ליה**, **אי הלכה** כרבי מחבריו ולא מחבריו, **שפסקו כן בהדיא**.

פסק ראשון שיטתי הדעות של רבי ורבנן אינן טעות - ולכן אין מבטלים את פסק הדין

שנינו בברייתא מחלוקת רבי וחכמים "דתניא: אין בכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן; רבי אומר, אומר אני: בכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן, אבל לא בשבח שהשביחו יתומים לאחר מיתת אביהן." בהמשך מובא מעשה משמו של רב פפא: 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 הוה תמרי. דמר סבר [רבי]: בכור נוטל פי שנים. כיון דהוה שבחא דממילא. ומר סבר [רבנן]: אינו נוטל פי שנים, כיון דאישתני שמו לאחר מיתה, והוה ראוי.

אמר רבה בר חנא אמר רבי חייא: דיין שעשה כדברי רבי - עשה, ואין מחזירים אותו כ"טועה בדבר משנה". וכן אם עשה כדברי חכמים - עשה.

וכל מהלך גמרא זו מתמצתים לנו התוס' בשורה, העמידו זאת כרבנן ושמדובר במילווה בשטר.

התוס' יוצאים נגד ההעמדה שהשטר הוא הגוף והריבית היא השבח

ובדעת רבי מבאר הרשב"ם, כיון שהשטר הוי כגוף והמלוה היא השבח, לכן נוטל בשבח פי שנים. והקשו בתוספות, אם כן מדוע אמרו חכמים שאין הבכור נוטל פי שנים, הא כיון שיחלקו את השטרות ויטול בשטרות פי שנים, שהרי הם הגוף, ממילא יגבה את החוב, ויטול פי שנים בשבח, שהרי הוא המלוה? ומה שהוא נוטל, הרי זה כדבר אחד מגוף השטר, אלא שהוא מגיע מאוחר יותר.

הוכחה על דרך השלילה

[אחת הדרכים החזקות בלמדנות הינה הוכחה דרך השלילה. ההוכחה מורכבת מארבעה שלבים. השלב הראשון הינו הבאת הנושא הנידון (כאן מה שפירש וכו'). השלב השני הוא מילת השלילה "ואין נראה", ולעיתים מציינים גם את בעל המאמר שחלוק על היסוד שנאמר בראשונה, וכמו ואין נראה לר". השלב השלישי הוא מדוע לא ניתן לומר כן "דאם כן" או בראשי תיבות כמו כאן דא"כ. והשלב הרביעי שמופיע לעתים הוא הטעם, שכאן הוזכר דהא פשיטא. ומילות המפתח "ואין נראה .. דא"כ" או "ואין נראה דאם כן" מופיעות קרוב לחמישים פעמים.]

נהרדעי לטעמייהו -

לפירוש רבינו תם דבסמוך,

דפירש דרב נחמן אליבא דנפשיה,

אית ליה, בין גבו קרקע בין גבו - מעות יש לו,

אתי שפיר,

הא דקאמר הכא נהרדעי לטעמייהו,

דאמימר - **נמי סתמא קאמר,**

דנוטל פי שנים במלוה,

בין גבו קרקע בין גבו מעות.

אבל לפירוש הקונטרס דמפרש בסמוך,

דרב נחמן אליבא דנפשיה אית ליה,

בין גבו קרקע בין גבו מעות - אין לו,

לא יתכן,

הא דאמר נהרדעי לטעמייהו.

הסברא כי בכור נוטל פי שניים במילווה - משותפת הן לאמימר והן לרב נחמן, ועוד משותף ששניהם היו משיבת נהרדעא

אמר ליה רב אחא בר רב לרבינא: איקלע אמימר לאתרין, [אמימר הזדמן למקומינן] ודריש, בכור נוטל פי שנים במלוה אבל לא ברבית. אמר ליה: נהרדעי לטעמייהו [אמימר, סבר כרב נחמן המובא להלן, ששניהם היו מנהרדעא].

גם הכלל כיצד להכריע ניתן לאומרו בכמה דרגות פסיקה

מסכם ר"י, שמספקא ליה, אי פסקי כך להדיא שהלכה כחביריו ולא כרבי, או הכי פירושו, הלכה כרבי מחביריו ולא מחביריו, כלומר שאין הלכה כרבי בודאי, אלא תוכל לפסוק אף כחביריו

אין הבכור נוטל פי שנים במלוה -

כרבנן מוקי לה, ובמלוה בשטר.

מה שפירש הקונטרס לעיל,

גבי ירשו שטר חוב בכור נוטל פי שנים,

שהשטר - הוי הגוף, ומלוה - הוי שבח,

אין נראה,

דא"כ אמאי אמרי רבנן,

דאין הבכור נוטל פי שנים,

דכיון שיחלקו שטרות,

ויטול בשטרות פי שנים שהן הגוף,

יטול גם השבח שיבא אח"כ שהיא המלוה;

דהא פשיטא דאחר שיחלקו,

כל השבח שיבוא מחלקו שהוא שלו.

הגמרא העמידה שמה שאין הבכור נוטל במילווה פי שנים הוא דווקא בשטר ולשיטת רבנן

למדה הגמרא "אמר רב יהודה אמר שמואל: אין בכור נוטל פי שנים במלוה." תמדה הגמרא מה חידוש יש כאן? שהרי ברור שזאת לא שיטת רבנן, כי הגמרא סברה, שבמילווה אינו מוחזק, ולכן היות ואף בנכסים בהם מוחזק אין לבכור פי שניים, מה נצרך כאן להשמיענו? "למאן? אילימא לרבנן, השתא שבחא דאיתיה ברשותיה - אמרי רבנן: לא שקיל, מלוה מבעיא?"

וממשיכה הגמרא שגם לא ניתן להעמיד כרבי, מאחר ויש שם חידוש גדול יותר, שלא רק שהוא נוטל פי שניים במילווה עצמו אלא אף ברבית, שיש כאן כאילו גדר של השבחה. ואם כך לא יהיה ניתן להעמיד זאת לפי אף שיטה. "אלא לרבי. ואלא הא דתניא: ירשו שטר חוב - בכור נוטל פי שנים בין במלוה בין ברבית, מני? לא רבי ולא רבנן!"

ומתוך קושי זה מעמידה הגמרא שזאת שיטת רבנן, ועל הקושי שאינו מוחזק, הרי מאחר ומדובר על מילווה בשטר, חייבים אנו לומר, שכאילו היינו יכולים לומר שהוא מוחזק, ועל כן מחדש לנו רב יהודה משמו של שמואל, כי עם כל זאת, אין הבכור נוטל לשיטת חכמים פי שניים, אף במילווה בשטר. "לעולם לרבנן, ואצטריך, סלקא דעתך אמינא: מלוה כיון דנקיט שטרא, כמאן דגביא דמיא, קא משמע לן." וכל מ אמר רב יהודה אמר שמואל: אין בכור נוטל פי שנים במלוה. למאן? אילימא לרבנן, השתא שבחא דאיתיה ברשותיה - אמרי רבנן: לא שקיל, מלוה מבעיא? אלא לרבי. ואלא הא דתניא: ירשו שטר חוב - בכור נוטל פי שנים בין במלוה בין ברבית, מני? לא רבי ולא רבנן! לעולם לרבנן, ואצטריך, סלקא דעתך אמינא: מלוה כיון דנקיט שטרא כמאן דגביא דמיא, קא משמע לן.

מחלוקת רבה ורב נחמן לעניין בכור נוטל פי שניים, כאשר גבו מעות

הגמרא מביאה את שיטת רבה, לעניין הסברא שבכור נוטל פי שניים, המחלק האם היתומים גבו קרקע או מעות. הוא מקבל כי קרקע הוא מוחזק, כיון שהקרקע היתה משועבדת לאביהם בחייו, והרי היא כמו משכון. ועל כן הוא סובר שחשיב כמוחזק. בניגוד לכך, בעניין המעות, הרי אפילו גבו כעת מעות, אין לזה כל קשר להלוואה, שהרי מעות ההלוואה נועדו על מנת להוציאם מידיית, ואלו הן מעות חדשות. וממילא לא הוחזק בהם אביהם כלל, ולכן מאחר ואין כל גדר של מוחזקות - כאן לשיטתו אין הבכור נוטל פי שניים במילוה שהיתומים גבו מעות.

לעומתו רב נחמן אמר: גבו מעות יש לו, (נוטל פי שנים) שהרי מעות הלווהו, ובמעות חשיב כמוחזק. כך פירש הרשב"ם. וקשה, הא מלוה להוצאה ניתנה, ואין אלו המעות שהלווהו? ומבאר הריטב"א, כיון שמעות הלווהו, עיקר סמיכות דעתם על המעות, ואילו יש ללוה מעות כפיפנין ליה לשלמם, ואינו יכול לתת קרקע תחתיהם. ולכן, כשנפרעים במעות התקיים תנאי ההלוואה, והוי פרעון החוב. וכיון שהיורשים מוחזקים בחוב, הוי כמוחזק. אבל כשפורע קרקע, לא התקיים התנאי, אלא הוי כמי שקנה קרקע תמורת מעותיו. ולכן הוי ראוי.

על מנת לבאר נהרדעי לטעמייהו, יש לבאר את רב נחמן באופן מסויים, כפי שביארו רבינו תם בסמוך

כוונתם לדברי ר"ת לקמן (קכה. ד"ה לטעמייהו, דפליג על הרשב"ם וס"ל דרב נחמן אליבא דנפשיה סבירא ליה דלעולם גובה, והיינו כאמימר, דקאמר בסתמא - נוטל פי שנים במלוה, ולא חילק בין גבו מעות לקרקע. ועל כורחך, שדעתו שבין בגבו קרקע ובין בגבו מעות - נוטל, ודלא כהרשב"ם שביאר שרב נחמן דידיה ס"ל דבין גבו קרקע ובין גבו מעות - אינו נוטל.

הקושי מפידוש הקונטרס מכריח את רבינו תם לסלול ביאור חדש, ולפיו אכן מסתדר אותו העניין בו היה קושי

[ההשוואה במעלת והצורך לחידוש התוס' חוזרת על עצמה במקומות נוספים, ומילות המפתח הינן בסגנון זה, רק שלפעמים זה לאו דווקא בראשי תיבות. "לפירוש ר"ת .. אתי שפיר, אבל לפ"ה .. קשה". כי הרעיון שנדרש לסלול מהלך חדש, מתרחש פעמים רבות כאשר קיים קושי בפירוש הקונטרס. ואז מצד הקושי, מודגש מדוע באותו העניין אתי שפיר הפירוש המחודש שרבינו תם סלל.]

גבו מעות יש לו -

פירש הקונטרס,
משום דמעות - **יהיב**, ומעות - **שקיל**.

ואין נראה,
דבפרק שור שנגח ד' וה' (ב"ק דף מג.),
דפריך אמאי דאוקי רבה ורב נחמן הא,

דאין בעל יורש [נזקי] אשתו לר"ע,
היינו דוקא בגרושה,
ולוקמה לרבה כגון שגבו מעות,
ולרב נחמן כגון שגבו קרקע,
דהוה ליה ראוי.

למה ליה למינקט קרקע,

דגבו מעות - **נמי הוי ראוי**,

דהא דאמר הכא,

גבו מעות - יש לו, והוי מוחזק,

היינו משום דמעות יהיב - מעות שקיל,

אבל התם - **גבי נזק דלא יהיב מעות,**

מודי רב נחמן,

דגבו מעות - נמי הוי ראוי.

ואין לפרש,

דהכי פריך,

ולוקמה לרבה בגבו מעות,

ולרב נחמן - אף בגבו קרקע,

דהא לרבה - נמי הוה מצי למינקט,

בין בגבו קרקע בין בגבו מעות,

דהכי אית ליה בפרק גט פשוט (לקמן דף קעה:),

אלא משום דלרב נחמן -

לא מצי למינקט אלא חדא,

דהיינו בגבו קרקע,

נקט נמי לרבה - חדא.

אלא נראה דטעמא דרב נחמן,

דאמר גבו מעות - יש לו,

משום דדרך בעלי חובים,

לפרוע בחובם מעות ולא קרקע,

והוי מוחזק בגבו מעות,

משום דסמיכי עלייהו,

אבל קרקע - שאין דרך קרקע ליתן בחובם,

לא סמיכי עליה, ולא הוי מוחזק.

מחלוקת רבה ורב נחמן ביתומים שגבו מעות

הגמרא מביאה משמו של רב אחא בר רב שאמר לרבינא, שאמימר דרש כי הבכור נוטל פי שניים במילוה אבל לא בריבית. והחילוק הוא במה הבכור מוחזק יותר. שהרי הם גבו מעות כנגד חוב של אביהם. שיטת רבה, שאין לבכור, כי המילוה להוצאה ניתנה, וממילא אין לו כלל מוחזקות במעות, ואלו הם מעות אחרים. ואילו סברתו של רב נחמן הינה, כי מאחר והילוהו מעות - לא יוכל לסלקם בקרקע בשעה שיש לו מעות. ומכיוון שהיורשים מוחזקין בחוב, הרי המעות הן העיקר, וכך ביאר הריטב"א. והתוס' סיכמו זאת, בקצירת האומר, מעות יהיב - ומעות שקיל.

מצמצמים התוס', שכל הכלל של מעות יהיב ומעות שקיל הוא רק לסוגיה אצלנו

הגמרא במסכת ב"ק לומדת כי רבי עקיבא אומר, שאין הבעל יורש בנוקי אשתו. והעמידה הגמרא אמר תירץ רבה, וכן אמר רב נחמן: זו ששנינו "אין האשה נותן ליורשיה", בגרושה עסקינן, ולכן זוכים קרוביה בנוק ובצער; אבל אם יש לה בעל, הוא קודם לקרוביה לזכות בהם.

אלא שמקשה הגמרא שם, שיכלו להעמיד כי אם היות והחוב נעשה באשה לפני מיתתה, הרי תשלום הנזק התבצע רק לאחר מותה, ואם כן היה זה ראוי. ואז ניתן להעמיד לרבה ולרב נחמן כל אחד לשיטתו, לרבה שגבו מעות ולרב נחמן שגבו קרקע.

אלא שמקשים התוס' מדוע הגמרא במסכת בבא קמא מביאה לגבי רב נחמן רק קרקע, והרי גם מעות נחשבות אצלו כראוי. שהרי לענין הבכור אמר כאן בב"ב גבו מעות יש לו לבכור, כי יש סיבה צדדית שמדובר מעות נתן מעות הוא לוקח, ולכן הבכור הוא היחיד שמוחזק. אבל שם שמדובר בנוק יודה גם רב נחמן ששם המעות אינו אלא ראוי.

כלל ההמשכיות - אם ניתן להעמיד אמורא אחד רק בקו אחד, יעדיפו לילך כך עם האמורא החלוק עליו

[התוס' מדקדקים בלשון הגמרא. כי כל ביאור לשוני קשור במילה נקט. ומגלים לנו התוס', כי העדיפות היא ללכת בסגנון משותף, כי רק מאחר ולרב נחמן ניתן לנקוט רק דבר אחד, הרי אפילו שיכולנו להעמיד את רבה בשני אופנים, מעדיפה הגמרא לילך באותו הקו. ולכן הלשון היא נקט נמי לרבה חדא. כי הרצף הלשוני הוא בעל משמעות גדולה בלימוד.]

ההרגל, ודרך בני האדם בהנהגתם - קובעת כאילו בוודאי הדבר אכן ייעשה כך

[החשבון שאנשים נוהגים לעשות הוא מחמת הרגילות של בני האדם. ומילות המפתח "משם דדרך" מופיעות בתוס' כעשר פעמים. אלא בשעה שאנו מדברים על רגילות זה כבר מעל מאתיים פעמים (חלקם לחיוב וחלקם לשלילה). וכאן היכולת של רגילות בעלי החוב לפרוע דווקא מעות, הרי אף לפני שהמעות ניתנו, מתייחסים אליהם כאילו ב"כוח" הם כבר ניתנו, בשל כוחה של רגילות זו. עד שהבוא כבר נקרא מוחזק, כי אנשים סומכים ששיריין את המעות לצורך הפירעון. כלומר יש כאן שלושה מרכיבים, הווי מוחזק, מטעם שסמכי עליהו, כיוון שזו דרך כל בעלי החוב.]

[דף קכה עמוד א]

לטעמייהו דבני מערבא קאמרי' ולא סבירא לן -

פ"ה דבין רב נחמן ובין רבה,
סברי תרוייהו אליבא דנפשייהו,
דבין גבו קרקע ובין גבו מעות - אין לו,
והא דקאמר רב נחמן,

דבע"ח חוזר וגובה אותה מהן,
היינו כדתרצה רבא משום דרבי נתן.

ולפירוש,

הא דפסיק לעיל רב נחמן כרבי,
היינו דוקא בשבח ולא במלוח.

וקשה,

דלרב נחמן,

עיקר התירוץ, דמשני לדידיה - חסר מן הספר,

דלא משני מידי,

מההוא דיתומין שגבו בחובת אביהן.

ועוד,

דבפרק שור שנגח ד' וה' (ב"ק דף מג.),

ה"ל למיפרך ולוקמה,

בין לרבה בין לרב נחמן,

בין גבו מעות בין גבו קרקע.

ומיהו זה י"ל,

שהיה צריך להאריך,

דלא דברו רבה ורב נחמן בהדיא,

דבין גבו קרקע בין גבו מעות - אין לו,

אלא דבפרק גט פשוט (לקמן דף קעה:),

מוכח מההוא,

דסבר רבה שעבודא לאו דאורייתא קאמר,

דסבר רבה אליבא דנפשיה,

דבין גבו קרקע בין גבו מעות - אין לו,

להכי מקשה בקוצר ובפשיטות,

ממה שדברו בהדיא רבה ורב נחמן.

ור"ת מפרש,

לטעמא דבני מערבא קאמרינן,

ולא סבירא לן הכי,

אלא לדידיה,

בין גבו קרקע בין גבו מעות - אין לו,

כדאמר גבי האי סבתא,

דאפילו גבו קרקע - אין לו,

כ"ש גבו מעות,

וכן מוכיח בפרק גט פשוט,

דלרבה,

בין גבו קרקע בין גבו מעות - אין לו,

כיון דשעבודא לאו דאורייתא,

והא דאמר גבו קרקע - יש לו,

אליבא דבני מערבא,

דאמרי, הבכור - נוטל פי שנים במלוח,

ומסתבר ליה טפי, לאוקמי בקרקע ולא במעות.

והא דאמרי בני מערבא גבי סבתא,

דהוי ראוי אף על גב דהוי קרקע,

**היינו משום שהבעל לא היה מוחזק מעולם,
ולא היה לו ולאשתו,
שום חוב מעולם על הסבתא,
שישתעבד לו הקרקע,**

ולכך הו' ראוי,
אבל גבי מלוה - **הו' מוחזק,
אפילו לא יוכל לטרוף אם מכר,
כגון אם שטר חוב - הו' שלא באחריות,**
מ"מ היכא דלא מכר - הו' מוחזק,
כיון שהיה משועבד לו בחובו.

והא דקאמר רבה טעמא,
**משום דאי קדמה סבתא וזבנא - זבינה זביני,
לאו אליבא דבני מערבא קאמר,**
דלדידהו לא תלה בהכי כדפרישית,
אלא טעמא דנפשיה קאמר,
**דלדידיה אפילו במלוה - הו' ראוי,
משום דאי זבין - הו' זביניה זביני.**

ועוד י"ל,
דלרבה אפילו,
אי זבין - לא הו' זביניה זביני - הו' ראוי,
וגבי האי סבתא דוקא צריך להאי טעמא,
משום דסבר רבה,

**כל האומר אחרין כאומר מעכשיו דמי,
והו' כאילו הוא מוחזק מעיקרא,
אלא משום דאי קדמה וזבנא - דהו' זבינה זביני,
הוא דהו' ראוי,
אבל בני מערבא - לית להו כדאמר מעכשיו דמי,
מטעם דזבינה זביני - לא הו' חשוב ראוי,
כדאמר גבי מלוה,
אלא סברי דלאו כאומר מעכשיו דמי,
ולא הוחזק בו מעולם.**

ורב נחמן סבר,
בין גבו קרקע בין גבו מעות - יש לו,
כמו שהביא אב"י מההוא דיתומין,
שגבו קרקע בחובת אביהן;

**ולדברי אב"י קאמר ליה רבה,
ולא לפי מה שתרצה רבא משום דרבי נתן,
דלרב נחמן אליבא דנפשיה,
ודאי סבר, דאפילו גבו קרקע - יש לו,
והא דקאמר גבו קרקע - אין לו,
היינו אליבא דבני מערבא,
דאמרי גבי סבתא דקרקע - הו' ראוי.**

וא"ת,
ומנא ליה לרב נחמן,

דלבני מערבא, גבו קרקע - אין לו,
**דלמא בני מערבא סבירא להו נמי,
גבו קרקע יש לו כרב נחמן,
וגבי סבתא - היינו טעמא,
דלא נשתעבד לבעל הקרקע, ולא הוחזק בו מעולם.**

וי"ל,
**דסבירא ליה לרב נחמן,
דמפלגי בני מערבא בין גבו קרקע לגבו מעות,**
מדלא קאמרי,
הבכור נוטל פי שנים במלוה,
בין גבו קרקע בין גבו מעות,
**מסתברא ליה לרב נחמן,
דספי הו' מוחזק במעות מבקרקע.**

וא"ת בפרק שור שנגח ד' וה' (ב"ק דף מג.),
כי פריך,
ולוקמה לרבה - בגבו מעות,
ולר"נ - בגבו קרקע,
ומשני,

ה"מ לבני מערבא,
**וכי קאמרי אינהו בגרושה,
כרבי דחשיב מלוה מוחזק,
לכך אוקמה בגרושה;**
והשתא לפר"ת,
לרבנן - נמי צריך לאוקומי בגרושה לר"נ,
דאית ליה,
בין גבו קרקע בין גבו מעות - יש לו.

וי"ל,
דנקט כרבי משום רבה,
דלדידיה דסבר,
בין גבו קרקע בין גבו מעות - אין לו,
**א"צ לאוקומי בגרושה אלא לרבי.
והוה מצי לרבה לאוקמה בלא גרושה וכרבנן,
[וכן לפ"ה הוה מצי בין רבה ובין ר"נ,
לאוקומי בלא גרושה וכרבנן],
אלא דניחא ליה לישיבה אפילו לרבי.**

ור' יעקב דאורליינ"ש תירץ,
לפירוש הקונטרס - **לא הוה מצי לאוקומי כרבנן,**
דרבה ור"נ אליבא דריש לקיש,
דאמר לא אמר ר"ע,
דלא ירית לה בעל - אלא בכופר,
שאינו משתלם אלא לאחר מיתה,
אבל שאר נזקין - ירית לה בעל,
ואליבא דידיה **איצטריכו ליה לשנויי,**
האי דקתני הכה ויצאו ילדיה,

הקושי לשיטת רב נחמן, שהרי הקרקע במילוה כלל לא היתה של אביהם

לפי פירוש רשב"ם זה, שמובא לעיל קכד ב' ז'רב נחמן דידיה אמר מותר לעשות כדברי רבי, קא סבר הלכה כרבי מחבירו ואפילו מחביריו - הכוונה היא לשבח שבא מאליו, כגון חפורה וזהו שובלי (העלה השדה שיבולים מאליו). אבל לא לפרעון מילוה של אביהם.

וקשה, שא"כ דברי הגמרא 'לדידיה' הם רק הסבר חלקי בשיטת רב נחמן, כי זה לא ענה על מה שהקשינו, איך רב נחמן פסק שבעל חוב של אביהם חוזר וגובה מה שגבו יתומים, ממי שלוח מאביהם, אם הקרקע לא היתה של אביהם בחייו?

תמיד שהתוס' באים להקשות על הקונטרס, הם תחילה צריכים למקד מה הקושי המשמעותי בתירוץ

[כל גדר השבח הוא על גבי הנכס, שהרי מדובר בנכסים שהשביחו. ואם עיקר השאלה היא על הנכסים עצמם, הרי לא ניתן לתרץ רק על השבח, שהוא עצמו טפל לנכסים. ומכאן מופיע הביטוי "העיקר חסר מן הספר", שמופיע בתוספות בעוד כמה וכמה מקומות. כדרכם של התוס' למקד אותנו בעיקר, ולא להתפעל מהברק של התירוץ, אם לא פתרנו את העיקר.]

מה שהגמרא בב"ק לא העמידה מי הן רב נחמן והן רבה ניתן להעמיד בין גבו מעות ובין גבו קרקע

הגמרא בפרק שור שנגח (ב"ק), דנה לגבי הורשת הנזק. שהרי מדובר כי החוב של נזק וצער נעשה קודם מיתת האשה, מכל מקום הברייתא הרי עוסקת במקרה כגון ששולם הנזק והצער לאחר מיתה, ודינו כחוב שהיה לאשה קודם שמתה, וגבו אותה לאחר מיתתה, שנחלקו בו רבה ורב נחמן באיזה אופן הוא "ראוי", ובאיזה אופן הוא "מוחזק"; ואם כן נוקמה, נפרש את הברייתא באופן שהוא "ראוי" ולא "מוחזק".

אלא שמקשים התוס', שאם כעת החשבון שלשיטת שניהם הן מעות והן קרקע הוא ראוי, היתה הגמרא יכולה וצריכה לומר שם, הן לרב והן לרב נחמן במילה או, כי בשניהם מדובר שהדבר הינו ראוי.

ומבארים, כי מה שלא אומר כך, מאחר ולא אמרו את דבריהם בצורה מפורשת, ומסקנה זו היתה גוררת פתיחת סוגיא, ועוד שהיה צריך להאריך בגמרא, בעוד שדרך הגמרא לקצר. כי כל מסקנה זו היא בכלל מגיעה מהדיון שרבה סבר בסוף מסכת ב"ב כי שיעבודא - לאו דאורייתא.

שיטת ר"ת ליצור חילוק רבה ורב נחמן יש הבדל בדבריהם האם אמרו סברתם העצמית או כתגובה לטעמם של בני ארץ ישראל

אם סוברים אנו שהשעבוד הוא מהתורה, הרי אף שיש ללווה נכסים - הרי הם משועבדים לטובת המלווה. ולכן כאשר מדובר בקרקע, הרי אף שהיא כעת ברשות הלווה, הרי בני המלווה בשעה שבאים לגבותה, הם גובים מה שכבר נחשב שהם מוחזקים בו, ושהיה ברשות אביהם. ומאחר וזה עד כדי כך - הרי גם הבכור נוטל את חלק הבכורה ממה שגבו קרקעות. ולכן נוח להעמיד בגביית הקרקע.

דלא ירית בעל בגרושה כו' - וכרבי, ולא מצי לאוקמי כרבנן ובלא גרושה,
דא"כ שום נזקין לא ירית בעל,
דהא בין גבו קרקע בין לא גבו - אין לו,
ור"ל קאמר, דשאר נזקין - ירית,
והיינו ע"כ כרבי.

לשיטת רב נחמן גביית הקרקע בחוב אביהן מאפשרת לבעל החוב ליטול מהם, בניגוד אם גבו מעות, ולכאורה יש להקשות על כך

הגמרא הקשתה לרב נחמן. הא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוב, יתומים שגבו קרקע בחובת אביהן, בעל חוב חוזר וגובה מהן. ואילו גבו מעות - אינו חוזר וגובה מהם, ד"מטלטלי דיתמי - לבעל חוב לא משתעבדי". ומבואר, שקרקע נחשבת כמוחזקת למלוה יותר ממעות, ואם כן קשה, מדוע אם גבו קרקע - חשיב כראוי יותר מאם גבו מעות?

רבה מבאר מי גם הוא וגם רב נחמן רק פירשו את שיטת המערב, אבל הם סוברים שהבכור אינו נוטל כלל במילוה, שאינו מוחזק, בין אם זה קרקע ובין אם זה מעות

אמר ליה רבה לאביי: לא לדידי קשיא, ולא לרב נחמן קשיא. כיון שגם רב נחמן, וגם אנכי, טעמא דבני מערבא קאמרינן, [כלומר באנו לבאר דברי ה"שלחו מתם", דלעיל, שאמרו דבכור - נוטל פי שנים במלוה ולא בריבית]. ולן - לא סבירא לן כוותיה. אלא סבירא לן כדברי רבי יהודה אמר שמואל, שאין הבכור נוטל פי שנים במלוה, לא שנא גבו קרקע לא שנא גבו מעות, כיון שאינו נחשב כמוחזק בקרקע, עד שתבא הקרקע לידו. ולכן הוא רק ראוי, ומראוי - אין הבכור נוטל פי שניים.

להבין משמעות הגדר של לווה שאמר למלווה שאם לא אפרע עד יום פלוני, תגבה נכסי

ויש להבין, מה פסק רב נחמן בפסחים, וזה לשון הרשב"ם. "היינו טעמא דרב נחמן, כדמפרש בפסחים בפרק כל שעה. דאיתמר, בע"ח - אביי אמר: למפרע הוא גובה, רבא אמר: מכאן ולהבא הוא גובה, דלא חשיב מוחזק, אלא משעת גבייה ואילך, וכדמפרש התם טעמא דרבא, כיון דאילו הוה ליה זוזי - הוה מסלק ליה זוזי, אשתכח דהשתא הוא דקא קני".

ואם כן הכיצד מי שהילוה לאביהם יוכל לתבוע את הקרקע שקיבלו כפירעון על הלוואה, שהרי מעולם הקרקע לא היתה שייכת אליהם, וכאילו שקנו אותה רק כעת. ולא שרב נחמן סובר זאת, אלא זה מדינו של רבי נתן, שניתן ללכת ישירות למי שיש לו כסף. כלומר, שאם היה נושה בחבירו מנה, וחבירו נושה בחבר נוסף, הרי ניתן ללכת ישירות לחבר הנוסף ולהוציא ממנו את החוב, שזה שעבודא דרבי נתן. ומאחר ורב נחמן כן פסק לעיל כרבי, הרי מחלקים התוס' שמדובר לגבי שבח ולא לגבי מילוה.

אלא שכעת יש להקשות.

צריכים לדון לא על קרקע אלא לומר ישירות על המלווה, ומאחר ולא אמרו כך - הרי מסתבר לרב נחמן שהבכור מוחזק במעות יותר מאשר בקרקע.

הסיבה כיצד בחרו רבה ורב נחמן להעמיד כרבנן או כרבה בעניין גביית הנוק והצער לאחר פטירת האשה

במסכת בבא קמא, מציעה הגמרא שנעמיד את הסוגיה כראוי ולא כמוחזק. ואז יכולנו להעמיד לרבה במעות, שלשיטתו זה רק ראוי, ולרב נחמן בקרקע. וענתה הני מילי - שאין מלוה חשובה "מוחזק" בכל אופן - לדעת בני מערבא אליבא דרבנן, שהם אומרים בדעתם, שאם כי הבכור אינו נוטל פי שנים בשבח, מכל מקום במלוה הוא נוטל, וזוה נחלקו רבה ורב נחמן מתי מלוה עדיפה משבח, אם בגביית קרקע אם במעות -

כי קאמרי - רבה ורב נחמן - הכא שהמלוה חשובה מוחזקת בכל אופן, כרבי שלפי דעתו אף בשבח ששבו נכסים מעצמן נוטל הבכור פי שנים, ואם כן כל פרעון מלוה לא גרע משבח דממילא, ואינו חשוב ראוי.

מדויקים התוס', כי לכאורה יכולנו גם לשיטת ר"ת להעמיד בשיטת רבנן בגרושה. ומתמצים, שנקטו כרבי משום רבה, הרי ההעמדה של גרושה היא רק לשיטת רבי, ולכן מלכתחילה בחרו ליישב את הסוגיא אפילו לשיטת רבי. ולכן לא העמידו בלא גרושה וכדרבנן.

אי היכולת להעמיד כשיטה אחת - מלווה עם הוכחה על דרך השלילה

[יש פעמים שהתוס' מבארים מהלך מסויים, לפי דעה מסויימת. ומילות המפתח "לא מצי לאוקמי" מופיעות למעלה משלושים פעמים בתוס' (לעתים עם תחיליות כמו ולא מצי או דלא מצי, ולעתים עם סופיות שונות לאוקמי או לאוקמה או לאוקמא).

נדגים כאן. מאחר ולשיטת הקונטרס רבה ורב נחמן העמידו דווקא בשיטת ריש לקיש, הסובר בדעת רבי עקיבא, כי הבעל יורש, פרט לכופר המשתלם לאחר מיתה, ולכן היה להם חובה להעמיד כרבי, ושגירש אותה. כי אם היו מנסים להעמיד כרבנן ובלא גרושה, הרי הוא היה יורש, כי בין גבו קרקע ובין גבו מעות - אין לו, ומאחר אצל ריש לקיש חייב לירש, נדרשו להעמידו כרבי.]

[דף קכה עמוד ב]

לירתי ולא לירתי ירתי -

וא"ת, הא דאמר בפירקין לקמן (דף קלו:), נכסיי לך ואחר כך לפלוני ואחרי אחר כך לפלוני, מת ראשון - קנה שני, **ואם מת שני בחיי ראשון, יחזרו נכסים ליורשי הראשון,** ולרב ענן דהכא דאמר ולא לירתי ירתי,

ומאחר וכך סוברים בני מערבא, הרי הם מעמידים שהבכור נוטל אף במלווה מסיבה זו. אמנם רבה עצמו הסובר שהשעבוד אינו מהתורה, ממילא כל הנכסים שיגבו לאחר מכן הינם רק בבחינת מוחזק. כי עם היות וקיים מושג של שיעבוד אינו מהתורה, הכי כל הכלל של יוציא אליך העבוט, הוא רק לאחר מכן בעת הגבייה, אך כוחו של המלווה אינו כה חזק בעת מתן ההלוואה.

הבנת בני מערבא מדוע הקרקע אצל הסבתא היתה רק ראוי

גדר המוחזקות מראה כי ב"כוח" הדבר כבר שייך לו, ולכן עם היות וטרם גבה ב"פועל", ואפילו אם ימכור, ואפילו לא יוכל לטרוף, מכיוון ולא היתה לו אחריות - הרי באותה שעה שטרם מכר, הוא כן היה עם מוחזקות לגבי הקרקע. וזה בנוגע למלווה. אבל עם הסבתא, מעולם לא הגיעה הקרקע למצב שהוא מוחזק בה. ולכן זה לא משנה לו שמדובר בקרקע, אלא השאלה הינה על המוחזקות.

ראיית הב"כוח" וב"פועל" מבהירה לנו את החילוק לגבי מכירת הסבתא

התוס' משתמשים ביסוד של הב"כוח" וב"פועל" על מנת לבאר את הגדר של מכירת הסבתא לשיטת רבה ולשיטת בני מערבא. לשיטת רבה, עצם היכולת של הסבתא למכור - הרי זה לבד כבר מונע את המוחזקות, ולכן הוא רק ראוי על הקרקע, שאין כל ביטחון שהיא בסופו של דבר אכן תגיע אליו.

אבל לבני מערבא, אין כלל את החילוק של יכולת המכירה, ולכן אצלם הדיון הוא רק אם מכרה הסבתא בפועל ממש את הקרקע. שהרי הדבר הוא ברשותה, וכעת המציאות היא חדשה, ובלתי ניתנת להשבה.

ביאור אחר להעמיד במה נחלקו רבה ובני מערבא - בגדר כל האומר אחריו

תירוץ אחר יש להעמיד, כי המחלוקת הינה בדיון של גדר אמירת אחריו. לשיטתו באמירה זו הרי כבר מעכשיו הוא אכן מוחזק, אלא יש בכוח מכירתה לשנות את המציאות. ואילו בני מערבא חלוקים בעניין אחר, לא האם יש לה את יכולת המכירה, אלא שבאמירת אחריו, לא קיבל מוחזקות. אלא שאנו ממתנינים לראות שאם במציאות שלא תהיה המכירה - הרי כשתמות הסבתא היא תעבור אליהם. אבל מאחר והבת מתה תחילה, הרי בשעה שמתה הסבתא, לא היה ניתן להעביר כעת לבת שאינה מצויה בעולם.

התוס' מחלקים בדעת רב נחמן, בין סברתו העצמית ולבין ביאורו בשיטת בני מערבא

מחלקים התוס', כי רב נחמן מצד עצמו סובר שאם גבו קרקע יש לו לבכור פי שניים. וכל מה שאמר שאין לו - הוא רק לשיטת בני מערבא, הלומדים כי הקרקע הוא רק בגדר ראוי, וממילא מאחר והבכור אינו נוטל פי שניים בראוי - הרי לשיטתם אפילו בקרקע - אין לו.

אלא מקשים התוס', ואולי סברת רב נחמן שאין זה דין בקרקע, אלא הבנה שהמציאות הינה שמעולם הקרקע לא נשתעבדה. ועונים על כך, שאם היו סוברים כך היו בני מערבא

כמה עקרונות - השוואה, החסרה, וסגנון, ויש כאן כמה מילות מפתח

[מילות המפתח כאן הינן "אמאי נקט .. דהא". אנחנו מקשים על סוגייתנו ועל הדיוק שבה, מסוגיה נוספת. וכלל זה מופיע למעלה מעשר פעמים בתוס'. ועוד עיקרון שיש כאן בתוס' הוא עיקרון החסרה. ומילות המפתח הינן "אפילו לא היה" המופיעות קרוב לעשרים פעמים בתוס'. ולמעשה השאלה מורכבת מהחיבור של שני העקרונות הללו. שהמקרה הנוסף דן על שלושה דורות, והיינו יכולים כאן ללומדו רק עם שני דורות. ויש כאן עיקרון החסרה נוסף של "ותו לא", המופיע קרוב למאתיים פעמים בתוספות.]

אמר רב פפא הלכתא דאין הבעל נוטל בראוי

אבל שבת - נוטל,

כדפירש הקונטרס,

דכיון דליכא יורש אחר אלא הוא,

זוכה בנכסים מיד, וברשותו - בא השבת.

ולהכי - לא חשיב ליה בעל,

במתניתין בפרק יש בכור

(בכורות דף נב. ושם ד"ה ולא),

גבי הנהו,

דאין נוטלין לשבת ולא בראוי כבמוחזק,

משום דבעל - יש לו שבת.

והוא הדין נמי,

דלא שקיל בעל במלות אשתו,

אפילו במה שהלותה אשתו מנכסי מלוג,

דהא נזק - נמי הוי כנכסי מלוג,

כדמוכח מתניתין דמציאת האשה (כתובות דף סה:),

ואפילו הכי משמע,

בפרק שור שנגח ד' וה' (ב"ק דף מב:),

דלא ירית בעל,

דלרבי דוקא הוצרך לאוקומי בגרושה,

דלא חשיב מלוה ראוי בבכור,

והוא הדין לגבי בעל;

והאי דשביק בעל דאיירי בה,

ונקט בכור שאינו נוטל פי שנים במלוה,

היינו משום דלגבי בכור איפליגו אמוראי בשמעתין,

אבל הוא הדין בעל כדפרישית.

וליכא לאקשוויי,

דאמאי לא עריב ותני להו בהדי הדדי,

דאין הבעל ובכור נוטלין בראוי כבמוחזק,

ואין נוטלין במלוה,

משום דלגבי בכור,

אמאי נקט התם אחרי אחריו לפלוני,

הא אפילו לא היה שלישי,

אלא אמר נכסיי לך ואחריו לפלוני ותו לא,

מת שני בחיי ראשון - יחזרו ליורשי ראשון.

וי"ל,

דאשמועינן,

דאם מת שני בחיי ראשון - לא יהא לשלישי.

מהלך הגמרא הסוגיה, דעת רב הונא, דעת רב ענן, ומה ששלחו מי ההלכה היא מרב ענן אך לא מטעמו

הגמרא מביאה מקרה על מי שאמר נכסי לסבתא, ולאחריה לירתאי (ליורשים שלי, ולא ליורשי הסבתא). אותו אדם היתה לו בת נשואה, אלא שהיא נפטרה בחיי הבעל והסבתא. כעת לאחר שנפטרה הסבתא בא הבעל לתבוע לעצמו את הירושה. רב הונא לומד, שמה שאותו אחד אמר שאחרי הסבתא ליורשי, הרי זה גם ליורשי יורשיי. ואילו רב ענן אומר, שהבעל לא יירש, כי הוא התכוון לתת רק ליורש הישיר שלו ולא ליורש עקיף, שהוא היורש של היורש.

ועל כך שלחו פסק מארץ ישראל כי ההלכה הינה כרב ענן, אך לא בגלל הנימוק שאמר. כי אם היתה לבת בן, הרי לדברי רב ענן, לא היה יורש, שהיותו היורש של היורש. אבל לא כך המציאות, וכן היה יורש. אמנם מה שמסכימים אנו לכך שהבעל לא יירש, כי מאחר והסבתא היתה יכולה למכור בחייה - הרי הבעל הינו רק ראוי, ומעולם לא הגיע לידי אשתו, כך שאינו מוחזק, ולכן ההלכה היא כרב ענן, שלא יירש.

הכלל המובא בירושה של שלושה יורשים זה אחר זה, ומה קורה כאשר האמצעי נפטר בחיי הראשון

הגמרא בהמשך מביאה כיצד שנינו בברייתא: האומר לחבירו "נכסי לך, ואחריו יירש פלוני נכסים אלו, ואחריו יירש פלוני". מת ראשון - קנה שני, מת שני - קנה שלישי. אבל, אם מת שני בחיי ראשון, כשימות הראשון יחזרו הנכסים ליורשי ראשון. כיון שלא זיכה לשלישי אלא מכח השני, וכיון שהשני לא זכה, אף השלישי - לא זכה.

וביאה הגמרא כי לשון אחריו משמעו שנתן לו הן את הגוף והן את הפירות, כלומר, הראשון רשאי למכור לחלוטין, ולכן רק מה שיישאר בסוף - קונה. ומאחר ונעלם השני בחיי הראשון, הרי הראשון אין לו להעביר לשלישי, שהרי כל כוח השלישי הגיע רק מצד השני, ולכן יחזרו הנכסים אל יורשי הראשון.

קושיית התוס', לכאורה על פי כלל זה, יש להבין דברי רב ענן

הרי מאחר ורב ענן אומר שלא לירתני ירתיה, הרי אף ללא האמירה על השלישי, והיה אומר רק נכסי לך (הראשון) ואחריו לשני, וללא כל תוספת - היינו מבינים שאם אכן מתה הבת, הרי אין לאחריה דבר. ואם כן מדוע היתה ברייתא בהמשך נדרשת להביא שלושה דורות. ומתמצים, ששם באעים לשלול לא את יורשי השני, אלא ההעברה לשלישי, ולכן מחוייבים שם לומר את כל השלוש דורות.

דבעל שקיל במלוה, דהא ודאי לא שקיל, כדפרישית. אלא להכי נקט גבי בכור פסקא דמלוה, משום דלגבי בכור - פליגי בה אמוראי התם בהדיא שמעתא, ולהכי שבקיה לבעל ונקט בכור.

הסיבה מדוע לא נאמרו דינם של הבעל והכור יחדיו - אף שהן שווים, הוא עוצמת מקור הדין

גם זה נאמר בתוס' בבכורות: "והא ליכא לאקשוויי, אמאי לא תני להו בהדי הדדי, הא אין הבעל ובכור נוטלין בראוי כבמוחזק ואין נוטלין במלוה, משום דלגבי בכור - משנה שלימה היא, כדתנן הכא דאין נוטל בראוי כבמוחזק. אבל בעל דאינו נוטל בראוי - לא אשכח לא משנה ולא ברייתא, אלא מימרא היא בפרק יש נוחלין (שם דף קיג.). דא"ר אבהו א"ר ינאי ומטו בה משמיה דר' יהושע, מנין לבעל שאינו נוטל בראוי כבמוחזק, שנאמר הוליד את יאיר וגו'."

נושא שיש בו קישור, לכאורה יש לכלול אותם יחדיו

[הביטוי "בהדי הדדי" יש בו שתי משמעויות בתוס'. האחד לתאר שני דברים שמבחינת הזמן מתרחשים יחדיו. אבל יש גם מקומות בהם שואלים מדוע לא חיבר את שני העניינים יחדיו. ויש בזה הגדרות לשוניות שונות, אך עניינם שווה. "ליתני תרווייהו בהדי הדדי", "אמאי לא כייל להו בהדי הדדי", "דחליצה ומיאון - דמו להדדי, שתצא ע"י מעשה שלהם, ומיתנו נמי בהדי הדדי.", "אמאי לא ערבינהו בהדי הדדי". וכפי שאנו רואים כי התוס' כאן נקטו לשון של עירוב, ואילו בבכורות נקטו לשון תני להו בהדי הדדי.]

ואין הבכור נוטל פי שנים במלוה -

וכל שכן בשבח.

והא דלא נקט שבת,

משום דמשבח לא הוה שמעינן,

דמלוה הוה ראוי,

דהא איכא למאן דאמר,

דאפילו לרבנן - הוי מלוה מוחזק,

דכמאן דגביא דמיא,

ולהכי נקט רב פפא,

מלוה דאין הבכור נוטל פי שנים,

דשמעינן מינה כל שכן שבת.

ואף על גב דלגבי בעל ובכור חשבינן מלוה ראוי,

לגבי כתובת אשה - חשיבא מוחזקת,

וגובה אשה כתובתה ממלוה,

אף על פי שאינה נוטלת,

לא מן השבח ולא מן הראוי,

כדתנן בבכורות (דף נב. ושם),

אפילו הכי גביא ממלוה,

כדתנן הכותב (כתובות פד.),

מי שמת והניח אשה ובע"ח ויורשין,

והיה לו פקדון או מלוה ביד אחרים,

משנה שלימה היא בבכורות (דף נא:),

דאין נוטל בראוי,

אבל בעל,

דאין נוטל בראוי,

לא אשכח לא משנה ולא ברייתא,

אלא מימרא דא"ר אבהו,

ומטו בה משמיה דרבי יהושע בן קרחה,

לעיל בפירקין (דף קיג.).

הבעל יורש את אשתו וממילא השבח יגיע לאחר מכן, ורק מה שהיא אמורה לקבל לאחר שתמות - את זה אינו יורש

הגמרא מביאה פסק הכרעה מדברי רב פפא, שביחס לאשתו הרי הבעל רק נוטל את מה שמוחזק, אך לא את הראוי: "אמר רב פפא: הלכתא, אין הבעל נוטל בראוי כבמוחזק". מבאר הרשב"ם לצמצם את דינו של רב פפא, שיש כאן התייחסות רק לעניין מה שתקבל לאחר שמתה. "בראוי ממש כגון לירש את אשתו בקבר בנחלה שנפלה לה לאחר מיתה אתא רב פפא לאשמועינן דלא ירית."

מעירים התוס', להמשך דברי הרשב"ם. אבל שבח - וודאי שהוא שלו. "אלא ודאי הבעל נוטל, שהרי כשמתה - יורש את כל נכסים שהיתה מוחזקת בהן, וכי גדלי פירי - ברשותיה גדלי." והטעם לכך: "דליכא יורש אחר אלא הוא."

הבעל לא הובא במשנה בבכורות, כי הוא כן נוטל את השבח

המשנה בבכורות מציינת את הבכור אשר אינו נוטל פי שנים בשבח, וכן לא בראוי כבמוחזק. ומדייקים התוס' כאן, שהטעם שלא הזכירו שם את הבעל, כי כפי שרואים אנו, לאחר שלקח את גוף הדבר, ממילא יקבל את השבח. והמשנה גם מונה את האשה והבנות במזונותיהם וכן את היבם.

ואף בבכורות מדייקים התוס' באותו היסוד. "הא דלא חשיב בעלים דאמר רב פפא ביש נוחלין (ב"ב דף קכה: ושם ד"ה אמר) הלכתא אין הבעל נוטל בראוי כבמוחזק משום דשבח נוטל כדפירש רבינו שמואל התם דכיון דאין יורש אלא הוא זוכה בנכסים מיד ובירושתו באו לשבח."

לעומת זאת אין הבעל נוטל ממילוא של אשתו

ממשיכים התוס' כאן ובבכורות. מאחר והבעל אינו נוטל בראוי - כמו כן אינו נוטל ממילוא אשתו, אף ממה שהלוותה מנכסי מלוג שלה, כשהיא תחתיו. הוכחת התוס' היא ההשוואה מגדר של תשלום נזק, שהוא יש לו דין של נכס מלוג של האשה. שאם הנזקין שלה באים לידה בחיים היה עליהם תורת נכסי מלוג כדמוכח מתני' דמציאת האשה (כתובות דף סה:). שיש חילוק במשנה רק עד כמה האשה מקבלת בושט ופגם, אבל ממה ששייך לה, מוסכם לכולם - ילקח בהן קרקע והוא אוכל פירות. שזאת הרי הגדרת נכסי מלוג.

התוס' בבכורות מדגישים, כי עם היות וברור לנו, כי הבעל אינו נוטל במילואו, יש להדגיש מדוע דיבר על בכור

"והאי דשבק ביש נוחלין (ב"ב דף קכד:) בעל דאיירי ביה, ונקט בכור שאינו נוטל פי שנים במלוה - לאו משום דס"ל

מכך שאין הבכור נוטל פי שניים במילווה - אנו כן למדים שגם אינו נוטל בשבח

מדייקים התוס', שכל שכן שאינו נוטל בשבח. והביאור הוא שנכסי הלווה היו משועבדים לאביהם. ואעפ"כ אנו אומרים שלא היה מוחזק בהם אלא רק ראוי. ואילו השבח אפילו מעולם לא היה קשר לאביהם או אפילו משועבד - ולכן היחס לשבח הוא בוודאי ראוי. ועל כן גם אותו לא יטול את חלק הבכורה.

אם היה רב פפא מביא את השבח - לא היינו בהכרח למדים שמילווה אין הבכור נוטל בו פי שניים

אלא שכעת עורכים התוס' את החשבון ההפוך. שאם היה מביא רב פפא רק לגבי שבח, ואז היינו מבינים ששבח זה ראוי ולא מוחזק - עדיין לא היינו יכולים להסיק לעניין מילווה. כי קיימת הרי סברא נגדית, שמילווה נקרא הוא מוחזק. שהרי יש לו את השטר, וכאילו הנכסים המשועבדים גורמים לו וודאות, עד שנוטל הוא פי שניים. אבל מעות מלוה, כיון שמעות הלווה, ואותם הוא נוטל מכח השטר, נמצא השטר מוחזק בידו במקום מעותיו, והרי הוא כמו משכון. ובמלוה שהניח עליה משכון לכולי עלמא נוטל פי שנים. דבעל חוב קונה משכון

הבחירה מדוייקת בניסוח, וזה לא רק משחק מילים וניסוח - אלא גם יש לכך משמעות למעשה

[הניסוח יש לו משמעות. וכאן מחדשים התוס' אמנם דרך הערה על הניסוח "הא דלא נקט .. ולהכי נקט" שכל צד בפני עצמו מופיע עשרות פעמים (השליחה) ולמעלה ממאה (החיוב). אבל כאן החידוש הגדול, שחייבים לילך בכיוון אחד, ואם נהפוך את הסדר - לא נצליח להוכיח את מה שרצינו.

והיותר נכון מצד רצף ההבנה, הוא לצרף זאת עם חלקי ה"שמעינן" ו"לא שמעינן". כלומר, "הא דלא נקט, משום ד(משבח) - לא הוה שמעינן (דמילווה) - הוי ראוי. ולהכי נקט (מילווה), דשמעינן מינה כל שכן שבח."]

התוספות מבארים כי עם היות זמנית אנו דנים בענייניו של הבכור - הרי החישוב לגבי כתובה - שזונה הוא

הגמרא בבכורות גרעה את כוח הבכור הן בראוי והן בשבח. "ואינו נוטל בשבח דכתיב - בכל אשר ימצא לו. ולא בראוי כבמוחזק דכתיב: בכל אשר ימצא לו." והמשנה שם הביאה שכן הוא דינה של האשה, שאינה נוטלת לא מהראוי ולא מהשבח. והתוס' בבכורות ביארו כי אכן מילווה עבור הבעל הוא בבחינת מוחזק "ונראה דכיון שאין הבעל נוטל בראוי - כמו כן אינו נוטל ממלוה אשתו, אפילו מה שהלוותה מנכסי מלוג שלה, כשהיא תחתיו."

אמנם מדייקים התוס', שהחשבון לגבי האשה שונה. שהרי המשנה בכתובות מביאה מקרה שהניח מילווה ביד אחרים והיו שם שלושה, אשה בעל חוב ויורשים. ולא רק לשיטת רבי טרפון שאמרו שיינתנו לכושל שבהם, ורבי יוחנן למד בגמרא שמדובר על האשה, וכל מה שנותנים להם, הוא על

רבי טרפון אומר - ינתנו לכושל שבהן, רבי עקיבא אומר ינתנו ליורשין, שכולן - צריכין שבועה, ואין היורשין צריכין שבועה;

אלמא אפילו לרבי עקיבא,

אי לא צריכה שבועה היתה גובה,

אבל לפי שצריכה שבועה גובין היורשין, ותו לא תגבי האשה מהן,

דהו להו מטלטלי דיתמי ולא משתעבדי,

ואם גבו [דף קכו עמוד א] קרקע בחוב אביהן, היא חוזרת וגובה מהן בשבועה כדין בעל חוב,

או אם פטרה מן השבועה,

גובה ממלוה שהיא ביד אחרים אפילו לר"ע,

ודלא כאבא שאול בן אימא מרים.

ואין לומר,

דהוא - כרבי אתיא,

אבל לרבנן - הוי מלוה ראוי,

דהא לא משתמיט התם שום אמורא לאוקומי כרבי, משמע דליכא מאן דפליג,

אלא כ"ע אית להו,

מלוה מוחזקת לגבי כתובה.

ובזמן הזה דתקינו גאונים,

דגביא אשה ובעל חוב,

ממטלטלי דיתמי כמו ממקרקעי,

יתומין שגבו בחובת אביהן,

בין מקרקעי בין מטלטלי,

חוזרת אשה וגובה מהן,

כי היכי דבמקרקעי,

משום דרבי נתן חשיב - כאילו גבאן אביהן מחיים,

הכי נמי במטלטלי.

וצריך עיון,

דרב פפא סבר הכא,

בין גבו קרקע בין גבו - מעות אין לו,

אם כן סבר, שעבודא - לאו דאורייתא,

דבשילהי גט פשוט (לקמן ד' קעה:),

מדמי להו אהדדי,

ובפרק קמא דקדושין (ד' יג:),

סבר רב פפא שעבודא דאורייתא.

הכרעת הגמרא להלכה, שהבכור אינו נוטל פי שניים במילווה

בסוגיא בדף הקודם (קכד, ב) ראינו, כי יש מחלוקת בעניין גביית הבכור במילווה ובריבית שבו, האם הוא נחשב כמוחזק בדבר. וכדרכה של הגמרא להכריע לאחר דיון ארוך, הרי רב פפא מסכם. "ואין הבכור נוטל בראוי כבמוחזק. ואין הבכור נוטל פי שנים במלוה, בין שגבו קרקע בין שגבו מעות.."

אבל אין הכרח משם דמאן דאית ליה שיעבודא דאורייתא בהכרח אית ליה יש לו. דלעולם איכא למימר שגם אם שיעבודא דאורייתא - אין זה מוחזק, דסוף סוף זה עדיין מחוסר גוביינא. וא"כ ממה שאמר רב פפא גבה קרקע - אין לו - אין ראייה דס"ל שיעבודא דאורייתא.

ובמלוה שעמו פלגי -

לא משום דקי"ל ממון המוטל בספק - חולקין,

דהא לא קי"ל כסומכוס,
כדפרישית לעיל (ד' לה. ד"ה ומ"ש),

אלא תקנת חכמים היא הכא,

ובמקום שמפורש בהדיא דחולקין.

מה שהמלווה שעמו שחולקים לשיטת הרשב"ם זה מדין ממון המוטל בספק

רב פפא סיכם את ההלכה, ואמר כי אין הבכור נוטל פי שניים במלוה, אך במלוה שעמו - פלגי. ומדובר במלוה שהבכור עצמו היה חייב לאביהם, וכאן האחים חולקים את חלק הבכורה.

הרשב"ם ביאר שזה מבוסס על הכלל של ממון המוטל בספק "חלק בכורה - יחלקו ביניהן. איהו - מעכב פלגא, ונותן לאחיו פלגא, דהוי ליה ממון המוטל בספק, וחולקין. דאין ידוע אי חשיב מוחזק לאביו שהרי הבכור רוצה הוא לשעבד נכסיו לאביו לגמרי, ובעין יפה גמר ומקני נכסיו לאביו, כדי שיהא אביו מוחזק בהך מלוה, ויטול בה אותן פי שנים, או דלמא לא שנא משאר מלוה - הלכך פלגי."

הבנת המציאות מדוע חולקים כאן האחים עם הבכור

התוס' שוללים פירוש זה, ואומרים כי הבכור מוחזק, וכל החלוקה היא מצד תקנת חכמים. או שהאחים הם המוחזקים מצד שכל חלק הבכורה הוא גדר מתנה. אלא שיש לבאר בדיוק מה המציאות. אכן במקום ספק הוא חשיב מוציא מהאחין, אבל זה הוא רק בירושת חפץ, שבוה קודם חלוקה, האחין - מוחזקין בחפץ, ולבכור - יש בחפץ רק זכות לקבלו בשעת החלוקה.

אבל בחוב שהוא חייב לאב - הרי אין צריך מעשה חלוקה כדי שיזכה בו חלקו, ובמיתת האב - הוא נפטר מיד מחובו לפי חלקו, וזה הוא איפוא החילוק בין סוגיין לההיא דנתערבו. דהתם - שפיר חשיבי הפשוטים מוחזקים והספק בכור נחשב מוציא, כיון דהתם אף לבכור ודאי יש רק זכות בעלמא ליטול חלקו בשעת חלוקה. ומשום הכי מספק אינו יכול להוציא, ומשא"כ הכא במלוה שעמו. דהספק הוא אם הבכור נפטר כבר מחובו בשיעור פי שנים, הרי בזה האחין - אינם מוחזקין, ומשום הכי פלגי.

תקנת חכמים היא - כוח חכמים לפסוק בממונות גם שאין הדין כך

[מילות המפתח "אלא תקנת חכמים היא" מופיעות למעלה מעשר פעמים בתוס'. והרעיון שכאן ההכרעה אינה מתוך שכך הפסיקה. אלא בשל מורכבות העניין

מנת שהאנשים ימצאו חן בעיני הנשים, וירצו להינשא להן ולא לאבד את כתובתן.

ומדייקים שעם היות ורבי עקיבא סובר שיינתנו ליורשים, הרי זה רק מאחר ואין הם נדרשים לשבועה. ואם אכן לא היתה צריכה שבועה - הרי כן היתה גובה עם היות ומדובר במלווה. ולאחר שגבו היתומים, כבר אינה יכולה לגבות מהם, שנכנסו לגדר מטלטלים של היתומים ולא משתעבדים. אלא מאחר שכאן אנו מדברים מצד השבועה, בציור בו היו היתומים פוטרים אותה משבועה - מלכתחילה כן היתה יכולה לגבות, וכך נראה להם לבאר, אפילו בשיטת רבי עקיבא.

התוס' דוחים אפשרות להעמיד שמילוה הינו רק ראוי ובשיטת רבנן

עם היות ומחלוקת רבנן הינה בעניין שבח, הרי לכאורה היתה סברא לומר, שמאחר ולשיטת רבי נוטל הוא שבח, יש להרחיב שכל שכן מלווה, שהרי הוא נקרא יותר מוחזק משבח, ועל זה אמרו התוס' וא"כ נימא דההיא כרבי, דשבח ומלוה - מקרי מוחזק, אבל לרבנן - הוי ראוי בין שבח ובין מלוה. ולזה כתבו דזה אינו, דהא לא משתמיט שום אמורא להעמיד כרבי, ועל כן לכולם יש את הכלל שהמלווה מוחזקת היא לגבי כתובה.

החידוש שמאחר ובזמן הזה נתנו הגאונים כוח מיוחד לאשה, הרי היא יכולה לגבות מהיתומים

דין שעבודא דרבי נתן - אינו חיוב ישיר מבעל החוב השלישי למלווה הראשון, אלא הוא עובר דרך בעל החוב האמצעי, שכאן הם היתומים. ומאחר ומטלטלי היתומים אינם משתעבדים - הרי ללא התקנה, לא היה ניתן להעבירם לאשה. ומאחר ונתנו הגאונים להשוות בים קרקע למטלטלים, הרי בקרקע שהגבייה כאילו נעשתה עוד בחיים, היה עובד שעבודא דרבי נתן, ומהשוואת המלווה לקרקע, אז קיבלה האשה את כוחה לגבות.

המסקנה ביחס בין משועבד לכאן

אכן לגבות את המשועבדים - אומרים שיש כוח בגביית השעבוד מהתורה, אבל עדיין יש מרחק לומר, שכאילו גבה מחיים, ואין זה ראוי - לא ניתן לומר. עם היות ושעבודא הינו מדאורייתא. כי כל הלימוד מהגמרא, של גט פשוט הוא שאם שעבודא אינו מהתורה - וודאי שאז אינו ראוי, אבל לא למדנו להיפך, שאם השעבוד הוא מהתורה - וודאי שלא נחשב ראוי.

שבסוף המסכת הובא מחלוקת האם יש כוח לגבות מנכסים משועבדים אף במלווה בעל פה, לדעת עולא הסובר כי השעבוד הוא מהתורה, וכל מה שלא נתנו לגבות מהמשועבדים להלוואה בעל פה, הוא רק מצד הפסד הלקוחות, שקנו מבלי לדעת על חובות המוכר.

בסוף הדיבור הקשו סתירה בדברי רב פפא. דר"פ סבירא ליה הכא בין גבו קרקע בין גבו מעות - אין לו. ומוכח דס"ל שיעבודא - לאו דאורייתא. שהגמרא לקמן תולה המחלוקת אם יש לו או אין לו במחלוקת אם שיעבודא דאורייתא או לאו דאורייתא. דברי התוס' לכאורה אינם מובנים שבדף קע"ה מבואר רק דמאן דאית ליה שיעבודא לאו דאורייתא - ע"כ ס"ל גבו קרקע - אין לו.

כדאמר רב עוקבא בר חמא בענין אחר (יובא להלן), דנפקא מינא ליתן לו דמי היזק ענביו.

הכא נמי יש לתרץ דברי רב יוסף, דנותן לו דמי היזק ענביו. נמצא שלא נחלקו רבה ורב יוסף בדין, אלא מר אמר בלשון זו, ומר בלשון אחרת.

מאחר ויש דעה הסוברת ששינוי אינו קונה, כלל לא ברור שהאחים קנאו את השבח על ידי הדריכה ששינתה את הענבים ליינ

הקשו התוספות על פירוש הקונטרס שתלה שקנו בשינוי על ידי הדריכה, הא איכא מאן דאמר ששינוי - אינו קונה, אלא במקומו עומד. ושם סבר רב יוסף כאותו מאן דאמר? שהרי בפרק הגזול עצים מובאת דעה האם שינוי קונה או עומד במקומו. ויש להדגיש, כי כל השאלה היתה לאחר מעשה גזילה, אלא שהתוסף בו גם שינוי. ואילו כאן אצל האחים אמנם הוא ביקש לחלוק מיידית, ומה שהשביחו אין זה מצד מעשה גזילה.

ולכן יש יותר מקום לומר, שאף שיש כאן שינוי, אלא מכיוון שאינו מחובר לקנייני גזילה - הרי אינו מועיל. ואפילו שרב יוסף דעתו ברורה בפרק מרובה ששינוי קונה, הרי בגלל השינוי כאן, יתכן שיש מקום לומר שהשינוי לא יועיל להם לקנות. כי הרי המטרה אינה לגזול את הבכור. ...

הבנת המציאות על ידי טעם נפסקת הלכה, יכולה להיסתר שמצביאים שיש החולק על טעם זה

[כל הדין שאם היתומים דרכו את הענבים אין הבכור קונה פי שניים, הוא משום שקנאוהו בשינוי, שהפכו מענבים ליינ. מילות המפתח "טעמא .. משום" מצויות בתוספות מעל אלף פעמים. אלא שהדרך לסתור טעם זה, הוא להביא מקרה שבו יש הסובר שלמרות שיש מציאות זו של השינוי, ואעפ"כ עדיין אינו קונה. ואז הקושי, מי מכריח אותו לסבור כמו הדעה כאן, והרי רשאי הוא לסבור כמו הדעה האחרת.]

[דף קכו עמוד ב]

לא עשה כלום בפלגא -

פירש הקונטרס,

בחלק פשיטותו,

וכל שכן בחלק פשיטות אחין.

ואין נראה,

דחלק פשיטותו - פשיטא דמכר,

כדקאמר לעיל, מה חלק פשוט,

אף על גב דלא אתי לידיה.

אלא נראה,

דלא עשה ולא כלום בפלגא,

היינו בחלק פשיטות אחין,

אבל חלק בכורה - מכר,

וכל שכן חלק פשיטותו.

- החליטו חכמים להכריע בחלוקה. ויכולתם לחלוק, ויש להבין מה טעם שינוי מהרגיל ותיקנו זאת.

שהרי בכל מקום חכמים חלוקים על סומכוס, הלומד חולקין במציאות שאינה מובנת וניתנת לבירור, ועל כן מכריע כי ממון המוטל בספק חולקים. ובאים חכמים ולומדים, כי כלל גדול אמרו, כי המוציא מחבירו עליו הראייה. ואפילו מול המוכר לחבירו שור ונמצא נגחן. כלומר המוחזקות היא שיוצרת את המציאות. וכפי שהאריכו התוס' להוכיח, כי גם במקומות בהם סתמה המשנה כסומכוס, ואעפ"כ אין ההלכה כמותו.

וחכמים נחתו להבין כל מקרה לגופו, ועם היות והוא הבכור מוחזק במילווה, הרי על מנת למנוע איבה, מכוח התורה שחכמים יכולים ליצור תקנות בממונות, וכמו להפקיע בעלות, הרי בכל מקום בו נאמר מפורש - יש לחלוק.]

אבל דרכום לא -

לפירוש הקונטרס,

דטעמא משום דקנאום בשינוי - קשיא,

דהיכי פריך, מעיקרא - ענבים, והשתא - חמרא,

הא איכא למ"ד בהגזול קמא (ב"ק דף צה.),

שינוי - במקומו עומד.

מחלוקת רבה ורב יוסף לגבי בכור שתבע בעודם ענבים ודרכו ועשו יין, לעניין קבלת שבח פי שניים

התבאר לעיל, שאין הבכור נוטל פי שנים בשבח שהשביחו היתומים בנכסים אחר מיתת אביהם.

בסוגיא שלפנינו יתבאר, מה הדין אם תבע הבכור לחלוק מיד, כדי שיוכל הוא להשביח את חלקו, והיתומים לא חלקו, והשביחו את הנכסים, האם יטול פי שנים בשבח:

אמר רב הונא אמר רב אסי: בכור שמיחה ביתומים ותבע לחלוק את הירושה, מיחה! כלומר, הוי כאילו זכה בחלק הבכורה, ואם השביחו היתומים את חלקו, זוכה בשבח, כאילו נכסיו הם שהשביחו.

וטעם הדבר, משום דקיימא לן, "יש לו לבכור פי שנים קודם חלוקה", ומשעה שתבע את חלק בכורתו זכה בה בכל מקום שהיא.

אמר רבה, מסתבר טעמיה דרב אסי במקרה שהיו בנכסים ענבים, ובצרום היתומים, או זיתים ומסקום, אבל אם דרכום היתומים, לא. [אין הבכור נוטל פי שניים]. שהרי קנו אותם בשינוי. ועל כל פנים, חייבים לשלם לו דמי היזק ענביו. כמו שיבואר לקמן.

ורב יוסף אמר: אפילו דרכום, בכור נוטל פי שנים. ומקשה הגמרא: וכי במקרה שדרכום נוטל פי שנים?! והא מעיקרא עינבי, והשתא חמרא [יין]! ומדוע לא יקנו את הענבים בשינוי? (רשב"ם פירש, דקושיית הגמרא היתה מהלכות "שינוי" בגזילה, וכשם ששינוי קונה בגזילה, כך יקנה בנידון דידן, שלא יטול הבכור פי שנים בשבח הענבים). ומתרצת הגמרא:

הבכור זוכה בחלק פשיטותו אף לפני שהגיע לידיו – ולכן לדעת התוס', מכירת חלק פשיטותו הועילה

התוס' מסתמכים על דעת רבי שאמר לעיל, ששני החלקים של הפשוט והבכורה הינם יחידה אחת. "רבי אומר: אמר קרא "פי שנים", משמע, שני חלקים, חלק בכורה, וחלק פשיטות, וכיון שהזכירם הכתוב במילה אחת, מקיש חלק בכורה לחלק פשוט, מה חלק פשוט - אף על גב דלא מטא לידיה מורישו לבניו, אף חלק בכורה אף על גב דלא מטא לידיה - נוטל בו פי שנים."

וממילא דוחים את פירוש הרשב"ם, באשר רשאי הוא למכור את חלק פשיטותו עוד לפני החלוקה, שאם רשאי הוא למכור את חלק בכורתו, ממילא גם רשאי בחלק פשיטותו, ורק את חלק פשיטות האחים לא היה יכול למכור. והדעה השניה סברא, שלא הועילה מכירתו לא רק בחלק בכורתו, אלא בכל החלקים כולם.

מאחר ולא היה יכול האח למכור מה שלא שייך לו – מה היה צורך לכל האחים להגיע ולשאול את רבא?

אלא שמעלים התוס' שאלה על הבנה זו מהמציאות. לדעה שרק בחלק פשיטות אחיו לא מכר, וכי מה נדרשו האחים לשאול? ויש שתירצו שאכן היתה לו הרשאה מהאח למכור את פשיטותו, אלא שאותו אח נפטר, וממילא נדרשת כעת חלוקה חדשה. או שאפילו היה מוכר רק את חלקו וחלק פשיטותו - היה המוכר יכול לחזור בו, שלא קנה אלא שדה שלם, וכעת בעקבות פסק רבא, הוא חוזר בו מכל כללות המכירה. ואולי היה מקום לסבור כי הבכור אינו רק מוכר חלקים, אלא שיש לו מעמד של גדול האחים, ובמעמד כזה מכירתו מועלת למכור את הקרקעות עבור כולם.

דרך הלימוד של התוס' מורה על עונה

[מילות המפתח של התוס' מעידות על ארבעה שלבים. "פירש הקונטרס.. ואין נראה.. אלא נראה.. אך תימה". גם כשהינך חולק על מישהו, ראשית כל הבא את דבריו. שנית הקושי אינו ברמה האישית, אלא יש להבהיר במה התקשית בפירושו. לאחר מכן הבהר את שיטתך. ועדיין המלאכה לא הסתיימה, כי אולי גם בפירושך החדש קיים קושי. ומאחר והאמת היא הנר לרגליהם, לא נבהלו מלהציג גם את מה שקיים קושי בפירושם].

והלכתא יש לבכור קודם חלוקה -

אף על גב דקיימא לן כרבנן,

כדפסק רב פפא,

דאין בכור נוטל פי שנים במלוה כרבנן,

דאמרי חלק בכורה עד דאתי לידיה,

מודו רבנן דיש לו לבכור קודם חלוקה,

כפ"ה דהוי שפיר ראוי לתת לו,

שמשעה שמת האב - היה ראוי לתת לו.

ומיהו,

מכל מקום,

ומר סבר - לא עשה ולא כלום - בכולהו,
לא חלק בכורה, ולא חלק פשיטות אחיו.

אך תימה,

דלמאן דאמר, לא עשה ולא כלום - בפלגא,

היינו בחלק פשיטות אחיו,

מאי קא משמע לן רבא,

וכי על חלק אחיו הוצרכו לישאל.

מחלוקת רב פפי ורב פפא בגדר ויתורו של הבכור בחלוקה

הגמרא הביאה את כללו של רב אסי, כי בכור שנטל חלק בפשוט - ויתר. שהרי חלק הבכורה הינו מתנה, לתת לו פי שניים. אלא שנחלקו אמוראים על המשמעות ההלכתית של הויתור. רב פפא משמיה דרבא הגביל זאת רק לאותה השדה. ואילו רב פפי אף הוא משמו של רבא, למד שויתר בכל הנכסים כולם. וביארה הגמרא את טעמם. רב פפא סובר, כי רק בעת החלוקה נוצרת לבכור הזכות על חלק בכורתו בשדה, ולכן כאן רק במה שבא לידו - יכול הוא למחול. אבל לגבי שאר השדות, הרי זה דבר שעדיין לא בא לעולם, שאינו יכול להקנותו. ואילו רב פפי חלוק בזכות חלק הבכורה, ולומד שהיא קיימת עוד לפני החלוקה. ומאחר ומחל בשדה אחת, הרי פעולת המחילה מועלת לכל שאר השדות.

הגמרא מבארת שמחלוקתם נבעה ממקרה פרטי שהתרחש

מבהירה הגמרא שלא שכל אחד אמר את דעתו בפירוש, אלא היה מקרה פרטי, ומתוך מעשה זה הסיקו לנסח את הכלל. היה בכור שמכר את חלק בכורתו וחלק מנכסי אחיו הפשוט. באו היתומים הפשוטים לאכול תמרי מאותם לקוחות שקנו, והם היכו אותם ומנעו מהם מלאכול מנכסיהם. ואז אמרו קרובי היתומים לקונים, לא זו בלבד שקניתם שלא כדין את הנכסים, ואתם גם מוסיפים ומכים אותם? והגיעו לפני רבא על מנת שיכריע בדין תורה. ואמר להם, כי המכירה בטילה, ולא עשה הבכור במכירתו דבר. אלא על מקרה זה נחלקו רב פפא ורב פפי בהבנת משמעות הפסק של רבא. רב פפי סבר, שהיו וחלק בכורתו שייך לו אף ללא צורך של חלוקה, הרי בידו למוכרו, וכל מה שרבא אמר לא עשה כלום, הוא רק על חלק פשיטות, ואילו רב פפא שלומד כי אף חלק הבכורה לא הגיע לידו קודם החלוקה, וממילא כל מכירתו לא הועילה דבר, לא חלק הפשוט ולא חלק הבכורה.

שיטת הרשב"ם, המשמעות של לא עשה כלום בפלגא, היא הן על חלק הפשיטות שלו והן על חלק הפשיטות של אחיו

התוס' מביאים תחילה את פירוש הקונטרס (רשב"ם) ד"ה לא עשה כלום בפלגא - בחלק פשיטותו וכל שכן בחלק פשוט אחיו. אבל בחלק בכורה - יפה מכר, דיש לו לבכור קודם חלוקה. כלומר, הקונטרס מחלק את המכירה לשלושה חלקים, חלק הבכורה שלו, חלק הפשיטות שלו וחלק הפשיטות של כל אחיו. ומאחר ועדיין אין חלוקה - לא היה יכול למכור כלל בחלק הפשיטות, לא שלו ולא של אחיו.

רק המילוה והשבח הם בבחינת ראוי, וכל דבר נלמד מפסוק אחר

עונים על כך התוס' שיש שני פסוקים שכל אחד בא להדגיש עניין שונה. בפסוק הראשון, דטעמייהו דרבנן מבכל אשר ימצא לו, כדתינא לעיל, פרט לשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן. כי אנו רוצים שיהיה ממש מוחזק בדבר ולא רק ראוי, ולכן אינו זוכה לא במילוה ולא בשבח. ואילו מהפסוק השני - לתת לו, הרי זה מלמדנו שזה בבחינת מתנה המוחזקת אצלו. ונמצא כי אכן למסקנה יש לבכור קודם חלוקה. ורק את השבח ממעטים.

היכולת לומר איני נוטל ואיני נוטל, אינה קשורה האם הבכור יש לו לפני חלוקה

מדייקים התוס', כי יכולתו לומר איני נוטל ואיני נותן, אינה קשורה האם הוא כבר זכה. אלא שרק יש לו את היכולת להקפיא, שכל עוד שלא נטל, לא יוכלו לתובעו. אבל לא שבא להסתלק כליל מיכולתו לקבל את חלק הבכורה. אלא הוא יוכל להשתמש ברצון זה מאוחר יותר. וכל המטרה שאינו חולק, הוא שיכול הוא לדחות את בעל החוב שלא ניתן לגבות מול הקטנים.

הצגת ארבעה שלבים בהוכחת התוס' להבין את דבריו שאיני נוטל ואיני נותן, באופן מיוחד

[התוס' מבארים לנו הבנה שגויה באימרה, ויש לכך מספר שלבים (הצגת העניין, שלילת הטעם, הוכחה שניתן ללמוד אפילו ממקרה קיצוני יותר (דאפילו), ומתוך כך ניסוח הסבר חדש). ומילות המפתח, כאשר הנקודות מרמזות על השלבים. "והא דאמרינן.. לא הוי טעמא משום.. דאפילו.. אלא הכי קאמר להו".]

הרי זו מקודשת ותנאו בטל -

מפורש בריש אף על פי, (כתובות דף נו. ד"ה הרי).

באומרו הרי את מקודשת - שזה המעשה, ולתנאי - אין קיום, שהרי התנאי מתנגד לתורה - נשאר המעשה, והיא מקודשת

במסכת כתובות ואף כאן, שנינו בברייתא "דתניא: האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה - הרי זו מקודשת ותנאו בטל, דברי רבי מאיר." כלומר, מאחר ואינו יכול להתנות על מה שנכתב בתורה, הרי אין זה כמו תנאי ממוני רגיל, והתוצאה כאן כפולה. מצד אחד - כל תנאו מתבטל. אולם מצד שני - הרי היא מקודשת, והוא ממשיך להיות מחוייב לה בכל מה שניסה לפטור את עצמו דרך התנאי.

משפטי התנאים נלמדו מבני גד וראובן, ואחד הכללים שלא התנו כנגד התורה

במסכת כתובות מובא עיקרון של התנאי בתוס', שהוא צריך להיות כמו תנאי בני גד וראובן, משתי בחינות. הבחינה האחת - שנדרש תנאי כפול. הבחינה השניה - שעם היות ובכוח התנאי לבטל את המעשה, הרי יש לסייג זאת, שלא

אין נוטל פי שנים בשבח,

דלא מלתת לו ממעטינן לה,

אלא מימצא לו ממעטינן,

דבעי מצוי ומוחזק,

למעוטי ראוי היינו מלוה ושבח;

ומלתת לו - גלי לן,

מדקרייה מתנה,

דרשינן מימצא לו - מצוי ומוחזק,

ואי לא ימצא לו,

לא הוה דרשינן, מלתת לו - פרט לראוי.

וכן משמע ההיא דספרי דבי רב,

דמימצא לו - ממעטינן שבח,

ולעולם אית להו לרבנן,

דיש לו לבכור קודם חלוקה.

והא דאמרינן,

ואם אמר איני נוטל ואיני נותן - **רשאי,**

לא הוי טעמא,

משום דיש לו לבכור קודם חלוקה,

דאפילו אין לו לבכור קודם חלוקה,

יכול לומר איני נוטל ואיני נותן,

דלא משום שרוצה להסתלק מן הבכורה לגמרי,

שלא יוכל לחזור ולתבעה קאמר,

אלא הכי קאמר להו,

איני נוטל, **וכל זמן שלא נטלתי,**

לא תוכלו לתבעני כלום.

יכולתו של הבכור למכור חלק בכורתו

אמר רב אסי בכור שנטל חלק כפשוט - ויתר. הגמרא מספרת כיצד נחלקו רב פפא (ויתר באותו שדה, קסבר אין לו לבכור קודם חלוקה, ומאי דאתא לידיה - אחיל, אידך - לא אחיל) ורב פפי (כל הנכסים קסבר יש לו לבכור קודם חלוקה, ומדאחיל בהא - אחיל בכולהו) בהבנת הפסק שפסק רבא.

והגמרא סיכמה "שלחו מתם: בכור שמכר (הכוונה חלק בכורתו) קודם חלוקה - לא עשה כלום. אלמא, (סברו בני ישראל) אין לו לבכור קודם חלוקה. והלכתא: יש לבכור קודם חלוקה." וביאר הרשב"ם "ואם מכר או מחל או נטל חלק אחד כפשוט - ויתר בכל הנכסים כולן, משום דמתנה קרייה רחמנא, ומשמת אב - נתונה לבכור."

אכן ראוי הבכור לתת לו משעת מות האב, ורק הדיון לגבי מלוה

מקשים התוס' (עפ"י הרא"ש): ותימה, הא פסקינן לעיל דאין נוטל פי שנים במלוה, והיינו כרבנן. דרבנן סברי דאין נוטל פי שנים בשבח, דמתנה קרייה רחמנא, ועד דמטי לידיה - אלמא אין לו לבכור קודם חלוקה. כלומר, אכן היה ראוי לקבל זאת, משעה שמת האב, וכפי שביאר זאת הרשב"ם.

שמהות ההרשאה היא העברת זכויות במה ששייך לו. וכיצד השני יבוא לקחת את חלק הבכורה מכוח מי שכלל לא שייך לו? ותירצו כי אכן לא שמכר חלקו או הקנה לו, אלא רק מינהו שליח, ואז הגביה היא ממה נפשך, או שהוא הבעלים והבכור האמיתי או מדין שליח. וכל זה הוא מכוח תקנת חכמים. ועם היות שהנכס אינו שייך לו לעניין שיכול למכרו, כי אין לו בעלות שלימה, אבל עדיין הוא כן יכול למנות שליח. כי זכות תביעה על האחים כן קיימת לו.

המילה אלא באה ושוללת, ואכן שאלתך נכונה, ורק התשובה הינה מכיוון אחר

[כאשר שואלים שאלה, הרי כאן התשובה, שהינך צודק, ומה שבכל זאת הוא יכול לקבל, אין זה כשאלתך שזה ממש שלו, אלא רק כוח שליחות יכול האחד להעביר לחבירו. מעניין שההגדרה "אלא מכח" מופיעה קרוב לארבעים פעמים בתוס'. וכאילו שזה גורם שני. שהרי את גוף הנכס - אין לו לפני חלוקה.]

[דף קכו עמוד ב]

כך נאמן לומר זה בן גרושה נו' -

תימה,

לפי שנאמן לבכר,

יהא נאמן גם לפסול,

ולומר שהוא בן גרושה או בן חלוצה?

ויש לומר,

כיון שנאמן לבכר,

בכל ענין האמינו הכתוב,

ואפילו על אחד מבניו הקטנים,

נאמן לומר שהוא בכור,

ואם כן עושה בניו הגדולים ממזרים,

שמאיש אחר הם,

והכי נמי נאמן לומר שהוא בן גרושה.

ורבינו אליהו מפרש,

דיכיר נמי קאי - אבן השנואה,

כלומר בן השנואה יכיר,

דנאמן לומר שהוא בן שנואה,

דהיינו שנואה בנישואיה,

כדמפרש בפ"ב דיבמות (דף כג. ושם),

כגון חייבי לאוין, שנשא כהן גרושה.

ומיהו כשם שנאמן לומר,

משמע דממה שנאמן לבכר - יליף.

אבל בירושלמי בפרק עשרה יוחסין,

משמע כפירוש רבינו אליהו.

ופוסק בה"ג,

דהא דפסקינן לקמן,

הלכה כרבי יהודה כדשלח ר' אבא,

התנו על מה שכתוב בתורה, ולא באו לעקור דבר שהוא אסור, וכמו שמתנה שלא יתן לה את החיוב שנדרש מאיש ליתן לאשה, ומחילה לא תועיל בדבר.

התוס' מנצלים מה שכתבו באריכות בתוס' במקום אחר, ושולחים לשם לראות את הפירוש

[התוס' שולחים למה שכתבו במקומות אחרים. ומילות המפתח הן "מפורש .. ד"ה או מפורש .. ושם", המצויות עשרות פעמים בתוס']. כלומר מראי המקומות של התוס' בגמרא מתחלקים לשניים, כאשר התוס' שולחים לגמרא אחרת, הרי מצויין רק הפרק והמסכת (שהרי בימיהם לא היה עדיין הדפוס, ולכן ציינו את שם הפרק). אבל פעמים רבות התוס' שולחים לא רק למקור בגמרא, אלא מוסיפים במראה המקום ד"ה או "ושם", שהכוונה לעיין בתוס' המובא שם ולעתים אף מציינים גם באיזה דיבור המתחיל מדובר, שבא לציין. וכאן כאשר נאמר מפורש, הרי התוס' שם הוא באריכות, ולא מצאו סיבה לכותבו מחדש.]

[דף קכו עמוד א]

מדדרש רבא שתי נשים שילדו במחבא כותבין הרשאה זה לזה -

ואם תאמר,

הא רב פפא משמיה דרבא אמר,

דאין לו לבכור קודם חלוקה,

והיאך יבא ליטול בכורה מכח אידך.

ואומר ר"י,

דאין זה בא - **אלא מכח שליחות,**

דהלכתא - שליח שוויה.

לא ניתן לכתוב הרשאה זה על זה, אם לא שהוכר אחד מהם שהוא הבכור, ורק לאחר מכן נתערבו

הכלל הוא שבכורה זה דבר שהוא ברור ולא שמגיע מספק. ומביאים על כך דוגמא שדרש רבא, ממקרה בו היה אדם אחד, והיו לו שתי נשים במחבוא וילדו, ואין אנו יודעים מי הבכור. הרי אינם יכולים ליצור קבוצה, ולומר, ברור לנו כי אחד מאיתנו הוא הבכור לגבי שאר האחים, ותנו לנו את חלק הבכורה, ולא ניתן לעשות כן, כי חייבים בכור מבורר, ולא מכוח ספק.

ועל כך ענה רב פפא לרבא, כי רבין שאל את כל רבותיו, ורק הצליח לשמוע מקרה שיש חילוק שבתחילה כן היה ידוע מי הבכור, והעירוב היה לאחר מכן, רק במקרה כזה ניתן לכתוב הרשאה אחד לשני. ואכן רבא חזר מדבריו והעמיד על כך כרוז, אשר אמר את כללו של רבי ינאי ברביים.

מאחר ואין לבכור לפני החלוקה, כיצד היה יכול להקנות בהרשאה, דבר שאינו שלו

התוס' מעלים שאלה, שהרי רב פפא אמר, כי לפני החלוקה - אין לבכור חלק בכורה, והיאך יכול הוא לכתוב הרשאה?

בפרט החריוג. ומילות המפתח "בכל ענין .. ואפילו" מופיעות כעשר פעמים בתוס'. ונמצא כי ההוכחה אינה קל וחומר מהמקרה הפרטי.

אלא שהנאמנות היא על הגברא. וה"אפילו" - בא להורות שהוא עצמו נאמן. ולכן יש בכוחו לומר אף טענת פיסול. כלומר אין אנו דנים על גוף טענת הפיסול, אלא שנאמנותו היא ללא הגבלה, וממילא היא לא רק ביכיר, אלא גם בפיסול.

לשיטת רבי אליהו יכיר - הוא לא רק על הבן, אלא לזהות ולומר שהיתה כאן בעיה בנישואין, ומכאן המוח לפוסלו, שהוא בן גרושה לכהן

הפסוק של היכיר הוא את הבכור בן השנואה יכיר, כלומר, זו לשיטת רבי אליהו לא רק הגדרה התלויה בבן אלא גם לומר שהוא בן שנואה. והגמרא ביבמות מבארת שזה שנואה בנישואיה.

הגמרא ביבמות מגדירה מהי שנואה - שהיא שנואה בנישואיה "אמר רב פפא: חייבי לאוין תפשי בהו קדושין, דכתיב: כי תהיין לאיש שתי נשים האחת אהובה והאחת שנואה, וכי יש אהובה לפני המקום, ויש שנואה לפני המקום? אלא, אהובה - אהובה בנישואיה, שנואה - שנואה בנישואיה, ואמר רחמנא: כי תהיין."

ומבארים שם התוס', שמאחר ואנו באים להפקיע זכות בנה, הרי זה חייב להיות קשור שיש בעיה בגוף צורת הנישואין. "דפשיטא דבשביל אהבת ושנאת הבעל - לא יפקיע המקום זכות בנה, ואם תאמר ונימא שנואה - היינו רשעה, דהיא שנואה לפני המקום וי"ל דמשמע ליה אהובה ושנואה בנישואיה, ואם ברשעה מדבר, בלא נישואיה - נמי יש לשנאותה."

יכולתו לפסול גם על בן גרושה

ונמצא כי המקור אינו כשם שנאמן, אלא רבי אליהו לומר זאת מהפסוק עצמו. ויש להרחיב מהתוס' יבמות מז, א ד"ה כך נאמן "ר' אליהו מפרי"ש מפרש דנפקא לן מדכתיב בן השנואה יכיר (דברים כא) וכן משמע בירושלמי בפרק בתרא דקידושין. ולשון הש"ס - לא משמע הכי. דקתני כשם שנאמן אדם לומר זה בני בכור, משמע דמינה גמר. וי"מ דטעמא דר' יהודה דמשמע ליה קרא דנאמן אדם לומר זה בני בכור אפי' על תינוק בין הבנים וכשאומר על הקטן שהוא בכור א"כ הראשון ממזר אלמא דנאמן לפוסלו, וה"נ דנאמן לומר שהוא בן גרושה."

התוס' שוללים את הסברא שיכול לפסול רק בשעה שמבצע פעולת הכרה

כאן הביאו משמו של בה"ג ואילו בתוס' יבמות מז, א ד"ה והלכתא מביא זאת משמו של רבינו תם. "ולא כמו שמפרש רבינו תם, דאין הלכה כרבי יהודה, אלא כשפוסל אחרים על ידי הכרת בכור, אבל בלא הכרת בכור - לא."

התוספות מכריעים להלכה, דזוקא ממה שלא נאמר

במסכת יבמות מובא סיפור. "מעשה באחד שבא לפני רבי יהודה, ואמר לו: נתגיירתי ביני לבין עצמי, א"ל רבי יהודה:

היינו דוקא כשפוסל ע"י הכרת בכורה,

אבל אין הלכה כרבי יהודה,

שיהא נאמן לומר זה בן גרושה.

ואין נראה לר"י,

דאמר בפרק החולץ (שם דף מז.),

הוא דאתא לקמיה דרבי יהודה,

אמר ליה נתגיירתי ביני לבין עצמי,

אמר ליה נאמן אתה לפסול עצמך,

ואי אתה נאמן לפסול בניך.

ופריך, והתניא רבי יהודה אומר - יכיר,

ומשני, אמר רב נחמן בר יצחק דהכי קאמר,

לדברין כותי אתה ואין עדות לכותי;

ופסק התם הלכה כרב נחמן בר יצחק,

משמע, דאי לאו דאין עדות לכותי,

היה נאמן לפסול,

אף על גב דליכא הכרת בכורה.

הברייתא מביאה כי לרבי יהודה יכולתו להכיר היא אף לפסול את בנו

קיימת ברייתא עם מחלוקת רבי יהודה וחכמים האם נאמר אב לפסול את בנו ולומר שהוא בן גרושה וחלוצה. "דתניא: יכיר - יכירו לאחרים, מכאן א"ר יהודה: נאמן אדם לומר זה בני בכור, וכשם שנאמן אדם לומר זה בני בכור, כך נאמן אדם לומר זה בן גרושה וזה בן חלוצה; וחכמים אומרים: אינו נאמן."

מקשים התוס', הכתוב נתן לו רק יכולת לבכר, ומהיכן יכול הוא לפסול?

מקשים התוס' שאלת תימה חזקה, הרי הפסוק בתורה (כי תצא כא, יז) אומר רק על הזכות להכיר, ומהיכן שואב האב את כוחו לפסול? פ"י א"ת ה"בכר בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו כ"הוא ראשית אנו לו משפט ה"בכרה.

התוס' מוזיחים שיכוח היכיר, מסוגל לבצע תוצאה החמורה יותר מפיסול, והמקור לכך הוא כוח הנאמנות, שאותה קיבל בכל עניין

מתרצים התוס', כי עם כוח ההיכר הוא יכול להגיע לתוצאה חריפה יותר. בשעה שיטען על אחד מבניו הקטנים שהוא הבכור, וזה אכן יש לו כוח. הרי בהכרח שכל שאר מי שאנו מחזיקים אותו כבניו הגדולים - הופכים להיות ממזרים. ואז ניתן ללמוד מקל וחומר, שאם התורה נתנה לו להגיע למצב כזה. הרי בכל ענין האמינו הכתוב. וכאן באומרו שהוא רק בן גרושה - הרי זו טענה קלה יותר, ועל כן יהיה נאמן בה.

ראיית הכלל של נאמנות ה"גברא", ממילא נותנת לו כח אף ב"הפצא" שנואה חריג

[לימוד התורה הינו מהכלל אל הפרט. ונמצא כי ברגע שיש לגברא כאן מנדט מהתורה, הרי זה אפילו

הדין לגבי דוגמא שלא נאמרה

[היכולת לבחור אחת הדוגמאות יכול להתבטא במספר לשונות. "חדא מינייהו נקט", "חדא מתרתי נקט" או "חדא נקט והוא הדין בענין אחר". וכל עניינו שהיה יכול לתרץ גם באופן אחר "הוה מצי לשנויי" שיש יותר ממאה דוגמאות כאלה בתוס'. כי התוס', נעמדים לבאר לא רק מה נאמר אלא מה שלא נאמר. וכאן התשובה הינה, נכון שזה לא נאמר, אלא לא בגלל שהטעם אינו נכון, אלא שיכול הוא להסתפק בדוגמא אחת כלשהי.]

[דף קכח עמוד א]

הכי גרסינן ונשבע אינו יכול לחזור בו -

פירוש,

אם נשבע כבר - אינו יכול לחזור בו.

אבל אם לא נשבע - יכול לחזור בו, כדאמרינן בזה בורר (סנהדרין דף כד: ושם),

מחלוקת - לאחר גמר דין,

אבל לפני גמר דין,

דברי הכל - יכול לחזור בו,

והכא נמי,

אף על גב דאמר השבע וטול - יכול לחזור,

כיון שעדיין לא נשבע,

הוי כמו קודם גמר דין.

וכן משמע בריש המפקיד (ב"מ דף לד: ושם), **אמר** הריני משלם,

וחזר ואמר איני משלם - **מהו,**

מי אמר מיהדר **קא מיהדר ביה,**

אלמא דיכול לחזור בו,

דהוי **כמו קודם** גמר דין.

והא דאמר בריש שבועת הדיינין (שבועות דף לט. ושם),

ואם אמר איני נשבע - פושרין אותו מיד,

אומר רבינו תם - **היינו שמסלקין אותו,**

כדי שיתבייש מלחזור בו,

אבל אם רוצה,

לחזור ולבא לב"ד **ולישבע** - **הרשות בידו.**

אבל קצת קשה,

מנא ליה הא דקאמר הכא, דקסבר הלכה כחכמים,

דלמא סבר,

דלפני גמר דין - מחלוקת,

אבל אחר גמר דין,

דברי הכל - אינו יכול לחזור בו.

יש לך עדים? אמר ליה: לאו. יש לך בנים? א"ל: הן. א"ל: נאמן אתה לפסול את עצמך, ואי אתה נאמן לפסול את בניך. והקשתה הגמרא הרי אתה בעצמך רבי יהודה ראה מה אמרת. [ומי] א"ר יהודה אבנים לא מהימן? והתניא: יכיר - יכירנו לאחרים, מכאן א"ר יהודה: נאמן אדם לומר זה בני בכור, וכשם שנאמן לומר זה בני בכור, כך נאמן לומר בני זה בן גרושה הוא או בן חלוצה הוא; וחכ"א: אינו נאמן! ועונה על כך הגמרא "א"ר נחמן בר יצחק, ה"ק ליה: לדברייך עובד כוכבים אתה, ואין עדות לעובד כוכבים."

ומעירים כאן התוס', שנכון שהגמרא פסקה כרב נחמן בר יצחק. "והלכתא כוותיה דרב נחמן בר יצחק." וכאן מגיע הדיוק של התוס', כי כל טעמו של רב נחמן בר יצחק הוא רק מאחר ומדובר בגר לדבריו, שעדיין כותי. אבל אם כן היה יהודי - היה נאמן לפסול, אפילו שאין כאן הכרת בכורה.

וכפי שאכן התוס' מבארים אף ביבמות "משמע דהלכה כר"י, דנאמן אף לפסול בניו, דדוקא משום דאין עדות לעובד כוכבים דאין יכול לפוסלן, ולא כמו שמפרש רבינו תם, דאין הלכה כרבי יהודה, אלא כשפוסל אחרים על ידי הכרת בכור, אבל בלא הכרת בכור - לא. ובשאלות בפרשת וירא, נמי דקדק מהך דשמעתין, דבכל ענין - הלכה כרבי יהודה."

בנכסים שנפלו כשהוא גוסס -

הכי נמי הוה מצי לשנויי,

בנכסים - **דלא עבידי דאתו,**

אלא חדא מתרי טעמי נקט.

מחלוקת רבי יהודה ורבנן בגדר יכיר

הגמרא הביאה ברייתא בה נחלקו רבי יהודה וחכמים ביכולת האב להכיר. דתניא, נאמר בתורה, "כי את הבכור בן השנואה יכיר, לתת לו פי שנים", ודרשינן: יכירנו לאחרים. ומכאן אמר רבי יהודה, נאמן אדם לומר "זה בני בכור". וכשם שנאמן אדם לומר "זה בני בכור", כך נאמן אדם לומר זה בן גרושה וזה בן חלוצה (כלומר, ביכולתו לפסול את בנו. כי כמו שהוא נאמן לומר על בנו הצעיר שהוא הבכור, אף שאנו מחזיקים את הגדול שהוא הבכור, ומאליו כל השאר נעשים ממזרים, כך נאמן לומר זה בן גרושה וחלוצה). וחכמים אומרים, אינו נאמן.

הגמרא מביאה דוגמא שנכסים שנפלו לו אחר מותו

מאחר והגענו למסקנה כי לרבנן אינו נאמר להכיר, אלא כשאין חזקה כנגדו, יש להבין מה ההלכה הנלמדת מהפסוק. ועונה על כך הגמרא, לאחר דאמר שבני בכור, אם נפלו לו נכסים לאחר מכאן, ולא הספיק לתתם עד שמת, ואז יקבל הבכור פי שניים.

התוס' מציעים תירוץ נוסף, על נכסים שלא ראויים להגיע

התוס' מציעים אפשרות נוספת לתרץ, שמדובר על נכסים שניתנו לו מתנה לאחר מכאן, ובכאלה נכסים, אף רבי מאיר הסובר שיכול להקנות דבר שלא בעולם כגון כפל שמשלם הגנב, שבעל הגניבה אינו יכול להקנות את הכפל לאדם אחר, לפני שנתפס הגנב. ועם היות והיה יכול לתרץ גם תירוץ זה, די לנו בדוגמא אחת.

המהלך, ומעמידים שמה שאינו יכול לחזור הוא כיוון שנשבע כבר. ומשתמשים במילה - פירוש. כלומר זה משמעות הדברים.

התוס' מחלקים את המהלך לדיון וגמר דין, וכמו שיכולים לחזור לפני גמר דין - כאן גם ניתן לחזור לפני שבועה

ההשוואה למסכת סנהדרין אינה רק על עצם החלוקה לפני או לאחר גמר דין. אלא יש כאן השוואה משמעותית יותר. הרי יש כאן הצעה לא ראוייה, שאין נשבעים באופן כזה. ואף בסנהדרין מובא כי הוציא לו יכולת דיון שלא כרגיל, ועצם ההגעה לגמר דין, מוכיחה כי אף שמלכתחילה לא היה מחוייב לכזה אופן של דיון, אלא בעצם קבלתו - התאפשר להם לפסוק. "דאמר רבא: קיבל עליו קרוב או פסול, לפני גמר דין - יכול לחזור בו, לאחר גמר דין - אין יכול לחזור בו."

התוס' בסנהדרין מבארים את המקרה כאן באופן מיוחד, שרק אם קפץ ונשבע וחטף את ההצעה - אינו יכול לחזור בו

ההשוואה ניכרת יותר עפ"י דברי התוס' בסנהדרין. שהרי כאן התוס' פותחים הכי גרסינן, וגם שם מתבאר לנו, כי זו בעצם גירסת רבינו תם בסוגיא. ואלמלא שינוי הגירסא, הסוגיא היתה שגויה.

"תימה, דהכא משמע דלאחר גמר דין - מחלוקת, אבל קודם גמר דין - יכול לחזור בו.

ובפרק יש נוחלין (ב"ב דף קכח. ושם) אמרינן, אמר לו עבדי גבת שורי טבחת, והלה אומר אתה מכרתו לי אתה נתת לי במתנה רצונך השבע וטול, נשבע ואינו יכול לחזור בו. משמע מיד שאמר השבע וטול, שחבירו ישבע - ואינו יכול לחזור בו, אלמא אפילו קודם גמר דין אינו יכול לחזור בו.

להכי גרס ר"ת ונשבע - אינו יכול לחזור בו. כלומר, אם קפץ זה חבירו ונשבע - אינו יכול לחזור בו, דכיון דכבר נשבע - הוי לאחר גמר דין, ואמרינן לאחר גמר דין - דהלכה כחכמים." ואכן מדויקים כאן התוס', שגם בצד השני, שאם לא הספיק להישבע, הרי זה לפני גמר דין, ועל כן רשאי לחזור בו.

השומר חנם כלל אינו מחוייב לשלם, אלא יכול לפטור עצמו בשבועה

שומר חנם שנגנב ממנו - יכול להישבע ולהיפטר. אמנם אם ירצה לא להישבע - הרי הוא יכול לשלם. אלא שיש כאן דיון שהוא רק מציע שישלם, ולאחר מכן הוא אומר שהוא אינו משלם. האם בכוח אמירתו, הוא שלל לגמרי את יכולתו להיפטר על ידי שבועה? ואז נעמיד שבאמת הוא ישלם, ורק הוא דוחה אותו וכאילו אומר, אשלם אך לא עכשיו. או שאכן כל עוד לא שלם, הרי זה בדומה לפני גמר דין, ואכן ביכולתו לחזור בו מהצעתו הנדיבה, ולהישבע.

ואכן גם שם מביאים התוס', כי בסוגייתנו, רק אם נשבע - אינו יכול לחזור בו, אבל אם לא נשבע - עדיין יש לו יכולת לחזור בו. כלומר, עצם חקירת הגמרא האם באמירתו השנייה הוא ממש חוזר בו, מוכיחה, כי אכן קיימת לו האפשרות לחזור בו.

אבל רש"י פירש, אם אמר איני נשבע - פוטרין אותו מיד, דשוב אינו יכול לחזור בו;

והכא גרס - נשבע בלא וי"ו - שישבע בעל כרחו.

וההוא דריש המפקיד (ב"מ דף לד: ושם) דקאמר, מי אמרינן מיהדר קא הדר ביה, אף על גב דאינו יכול לחזור בו, מ"מ כיון דדעתו לחזור, ובעי לאטרוחי בי דינא - לא מקני ליה כפילא, דכה"ג אמר התם.

אבל לפירוש זה - לא אתי שפיר,

דפסיק בשמעתין - ככל הני דשלח רבי אבא, וא"כ אפילו קודם גמר דין - אינו יכול לחזור,

ובזה בורר מסקינן,

דלפני גמר דין - יכול לחזור בו;

אם לא שנאמר,

דהכא אפילו קודם שבועה - חשיב גמר דין,

מכי אמר, רצונך - השבע וטול.

יש לשים לב לשלבי הדיון - על טענה עבדי גבת, ובאיזה שלב נשבע, ומהי כוח השבועה להוציא את העבד בניגוד לכלל כללי השבועה

הגמרא מביאה מקרה: שלח ליה רבי אבא לרב יוסף בר חמא: (שלב ראשון טענה). האומר לחבירו עבדי גבת, (השלב השני - כפירה בטענתו). והוא אומר לא גבתני. ואז הוא מתחקר אותו על תשובתו: אם כן מה טיבו אצלך? אמר לו: אתה מכרתו לי, אתה נתת לי במתנה, רצונך, השבע וטול. (כלומר השלב השלישי לא רק שעונה לו את הטעם, אלא מציע לו להישבע).

(השלב הרביעי - אכן הוא נשבע ונשבע, וכעת לא ניתן לשלב זה לחזור בו בטענה משטה הייתי בך). אינו יכול המחזיק בעבד, לחזור בו ולומר, "משטה הייתי בך", שהרי פטור הייתי, שהרי אין אדם נשבע ונטל, דהמוציא מחבירו עליו הראייה, כלומר, מלכתחילה שבועה אינה כלי על מנת להעביר אליו את העבד, באופן רגיל. וגם אין נשבעים על העבדים.

ומחדשת לנו הגמרא, כי כוח השבועה לא הגיע מחמת גוף השבועה, ורק משום שהוא נתן לו כוח באמירתו, שיוכל הוא לקבל על ידי שבועה, שהאמינו על שבועה, אף שמצד עצמה לא היתה מועילה. אלא כיון שעל פיו נשבע, חייב לתת לו את העבד. שהרי האמינו בשבועה זו.

התוס' מדויקים כי קיימת לו יכולת לעצור ולחזור בו, בין האמירה הישבע ובין השבועה עצמה

כפי שהדגשנו השלבים אינם רק סתם סדר הדברים כיצד היה, אלא שאנו לומדים מה נקודת העניין אשר פועלת את הדבר. וכאן, רק השבועה עצמה מכניסה אותנו לשלב של אל-חזור. ואם רק הציע לו להישבע, והוא טרם נשבע, הרי עדיין ביכולתו לבטל את ההצעה. כלומר, התוס' מגדירים את

מר בר רב אשי מכשר באבא דאבא -

וא"ת,

והלא אפילו שני בשני,

אמר בפרק זה בורר

(סנהדרין דף כח. ושם ד"ה רב) **דפסול,****וכ"ש זקנו.**

ויש לומר,

דאבא דאבא - כשר טפי, דאיתפלג דרא.**ארבע דרגות לגבי עדים, שני בשני - פסול, שני בשלישי****- כשר, ראשון בשלישי, ואבי אבא**

פסול עדות הינה בני דודים, כלומר שני בשני. שני בשני פסול לעדות. דכתיב, "לא יומתו אבות על בנים", ודרשינן, כשם שהאבות פסולים לעדות איש על אחיו, כך גם בניהם פסולים להעיד אחד על חבירו בן דודו. דנה הגמרא על מקרים קרובים. המקרה הראשון בו אנו מתרחקים יותר, כגון שני בשלישי, וכאן כבר אין פיסול מחמת קורבה. "שלח ליה ר' אבא לרב יוסף בר חמא, הלכה: שלישי בשני - כשר."

כעת מבצע רבא ניתוח רגישות אחר, כי מצד אחד מתרחק דור כלפי מעלה שלישי, אך מצד שני מתקרב עם ראשון. רבא אמר: אף בראשון. "אלא שכעת מובא מקרה שיש להבינו מצד אחד, ומצד שני האם הוא דומה או שונה לשלישי בראשון. "מר בר רב אשי אכשר באבא דאבא. ולית הלכתא כמר בר רב אשי."

לשיטת רשב"ם זה מקרה אחר, ואף הפסק הוא אחר. "כגון בנו של חנוך בן ראובן מעיד לשמעון אחי ראובן והכי הלכתא מדאמר ר' לקמן מוסיף הוא ומדפסיק לקמיה ולית הלכתא כמר בר רב אשי מכלל דהלכתא מיהא כרבא." והטעם שאין הלכה כמותו הינה דבני בנים הרי הם כבנים, ואפילו עד אלף דורות לא יעידו על אבותיהם, דבן - ירך אביו הוא.

קושיית התוס', שאם בני דודים שנראים כרחוקים - פסולים לעדות, כל שכן שנפסול סבא ונכדו

ומבאר ר"ת בתוס' בסנהדרין את המהלך על פי גמרתנו. "אומר ר"ת, דכן הלכה, דשלישי בראשון - פסול. כדמוכח בפרק יש נוחלין (ב"ב ד' קנח: ושם) דשלח ליה ר' אבא לרב יוסף בר חמא, הלכה שלישי בשני - כשר, ומשמע הא בראשון - פסול. ואמר התם דהכי הלכתא.

ובירושלמי נמי אמרינן משה מהו להעיד באשת פנחס, ואמר ר' יוחנן - כשר. ומדנקט אשת פנחס משמע, דלפנחס - לא יעיד דהוה שלישי בראשון. והא דלא אמרינן אשה כבעלה, כי הכא - באשת חורגו, משום דהתם איתפלג דרא."

מאחר והסברא הינה מכמה מיוונים, יש לראות את הגדר בשלבים

[מילות המפתח "כשר טפי" מופיעות בעוד כמה מקומות בתוס'. ולכאורה הרי זה פלא, שהיינו חושבים שכר הוא בבחינת שחור ולבן כן או לא, שהרי השאלה היא האם הם פסולי עדות אם לאו. והביטוי טפי, מראה

בסוגיה במסכת שבועות גם נחלקו האם מה שפוטרים ומוציאים אותו מבית הדין היא מניעת יכולת השבועה או לחץ נוסף שלא יישבע

הגמרא במסכת שבועות דנה עד כמה עשו מאמץ נפשי לומר לאדם שלא ישבע. ולאחר מאמץ זה אם אכן אמר איני נשבע, מפעילים עליו לחץ נפשי נוסף, בכך שמסלקים אותו מבית הדין. ולאחר שהזהירו בית דין את העומד להשבע בכל האזהרות החמורות האלו: אם לאחר כל זאת אמר, איני נשבע! אלא מקבל עליו לשלם - פוטרין [משלחין] אותו מיד, כדי שלא יתחרט ויחזור בו ויבקש להישבע, אלא ישלם מיד מה שקיבל עליו על ידי כך שלא רצה להישבע.

אך זהו דעת הקונטרס, ואילו רבינו תם למד אחרת. כי כל זמן שטרם נשבע עדיין הזכות אינה אובדת לו, וכל מה שמוציאים אותו מבית הדין, הוא חלק מהמשך מסע הלחץ הנפשי שלא יישבע. והרווח בהוצאתו, היא שיתבייש מעצם זה שיצטרך לחזור ולהיכנס לבית הדין, אבל לא שאיבד את זכות השבועה.

אכן לשיטת רש"י - אינו יכול לחזור בו לאחר ההצעה שיישבע

מקשים התוס' על שיטת רבינו תם, שהרי כל מה שרבינו תם אמר שיכול לחזור בו קודם שנשבע - הרי הוא מעמיד שהצעת השבועה היה כדוגמת לפני גמר דין. ולא נאמר בשום מקום כי חכמים מודים שיכול לחזור בו בשלב זה. ומדברי רש"י אין קושי, כי בשבועות הוא אמר שפוטרים אותו, ולא נותנים לו לחזור לבית הדין, וגם כאן הוא משמיט את הוא, שנותנת לו אפשרות שלא יישבע, אלא מחייב הוא שישבע בעל כורחו, כבר מעצם ההצעה.

ובתוס' בפרק המפקיד מובא "מיהו שוב פירש ר"ת בתשובה אחת, דשפיר גרסינן נשבע בלא וא"ו, וישבע בעל כורחו. וכן ביאר בתוס' במסכת שבועות בסוגיא של המפקיד: "אפילו אחר שיצא (מבית הדין), ואי דעתיה למהדר, אף על פי שאינו יכול לחזור בו - לא מיקני ליה כפילא, דבעי אטרוחזי לבי דינא." כלומר, מוכח לנו כי אינו יכול לחזור בו מרצונו להישבע.

התוס' מצד אחד מחלישים את הפירוש, אך מצד שני נותנים אפשרות לומר כאן אחרת

[הביטוי "לא אתי שפיר" שמופיע קרוב לשלושים פעם בתוס', בא לשלול את הפירוש. אלא שהתוס' נוקטים כאן שלושה שלבים. ראשית, עצם האמירה לא אתי שפיר - באה להחליש את הפירוש.

השלב השני - הוא הצגת הקושי, שהמשמעות כאן שאינו יכול לחזור קודם גמר דין, שזה בניגוד לגמרא מפורשת בסנהדרין, כלומר שיש כאן סתירה. והשלב השלישי הינו ערעור הפרשנות לכאן, ולהציג שעצם ההצעה של השבועה - היא עצמה נחשבת כגמר דין. ומילות ההסבר לכך הינן "אם לא שנאמר".]

כורחך, דאם כן, כיוון, דהא, משום, דדווקא, דבהדיא משמע. כלומר, אם נסתכל בצורה רחבה יותר, המטרה אינה לפסוק ולחתוך מה כן ומה לא, אלא להטעים ולקשר זאת עם תוכן].

פיתח ונסתמא פסול -

ואף על גב דגבי גט - מכשירין, שאם היה בשעת כתיבה פיתח, יכול לומר,

בפני נכתב ובפני נחתם לאחר שנסתמא, שאני התם,

דאקילו רבנן להכשיר - אפילו אשה וקרובים.

שלושה דינים - פיקח ונסתמא בעדות קרקע, כללות דין פיתח ונסתמא, ודין פיתח ונסתמא שחזר להיות פיתח

הגמרא מביאה את דינו של רבי אבא, שאם בתחילה היה יודע לו בעדות קרקע, לפני שנסתמא, אלא שלאחר מכן נסתמא - הרי הוא פסול. אן מצד שאנו חוששים לטעות, או מצד פיסול בעצמותו שעל עדות נאמר או ראה.

אלא שעל כך מביאים ברייתא המקשה שאם היה פיתח ונסתמא - הרי הוא פסול, אבל במידה ובתחילה ראה לאחר מכן הסתמא ולבסוף נפתח, הרי מכונה הדבר שתחילתו וסופו בכשרות - ושוה כשר. ואם כן ההוכחה כרבי אבא שפסל את מי שכעת הוא סומא.

התוס' מקשים, והרי קיים מקרה בו כן קיבלו את עדותו אף בהיותו כעת עיוור, עם היות וראה בהיותו פיתח

מקשים התוס', בשאלת אע"ג, שזה קושי שמלכתחילה ידוע שיש לו תשובה. שהרי מוצאים אנו מקרה לכאורה לסתור, והוא שבגט כן מכשירים אנו במצב זה, שבשעת הכתיבה היה פיתח וראה, וביכולתו לומר בפני נכתב ובפני נחתם, אף שכעת הוא סומא. והתשובה הינה בחילוק. שבגלל נשים עגונות הקילו בעוד עדים שאינם ראויים, כגון אשה או קרובים.

אין ביכולתך להקשות ממקרה שיש לו הבדל מהותי

[החילוק הוא להפריד בין שני מקרים שנראים מלכתחילה כזהים, ושלאורה יש סתירה. ואחת המילים להפרדה הינה "שאני התם" שיש קרוב לשלוש מאות פעמים בתוספות. וממילא אין לך מקום להקשות, כי כאן אין זה כלל גדר העדות הרגילה, אלא ששונה הדבר, שהקילו אף בפסולי עדות כגון אשה או קרובים].

[דף קכח עמוד ב]

נשבע וגובה מחצה מנכסים בני חורין -

נראה לר"י,

דלהכי נאמן בשבועה,

משום דחשיבא כמלוה על פה,

שהרי עדים מעידין שהשטר פרוע.

שיש דרגות בכשרות. וכאן עם היות ופסול קרובים הוא כגזירת מלך, שהרי משה ואהרן נפסלים לא משום חשש שישקרו. אבל מצד שני כן ניסו לתת גדרים המובנים.

ולכן כן מנסים להמחיש זאת על פי קירבת דעת. ונמצא כי ר"י חלוק, כי ריבוי הדורות (שיש פילוג גם בקירוב הדעת) - וודאי פוסל, וכמו שהרא"ש מבאר כי דור רביעי כבר כן כשר. שאכן קורבת דעת יש לנכד אך לא לנין.

ומה שאין אנו מקבלים פסק זה הוא מסיבה אחרת, כי האב והבן הם מציאות אחת, ולכן באמת רק בן מול אחיו הינו ראשון בראשון. ומה שנאמר אתפלג דרא, שיש כאן שלושה דורות, מה שאין כן שני בשני הרי זה שני דורות של אבות ובנים].

לית הלכתא כמו בר רב אשי -

פירש בקונטרס,

דאפילו עד סוף כל הדורות - פסול.

ואין נראה לר"י,

כיון דאתפלג דרא כ"כ.

הבנת פירושי הקונטרס - מה היה מקום להגיע ולפסול לכל הדורות

מר בר רב אשי סובר להכשיר באבי אבא, כלומר שהנכד יעיד על סבו. וכאן יש לנו שני כיווני הלכה הפוכים. צד אחד, כי מאחר והבן ירח אביו הוא, הרי כאילו הם דבר אחד. ועל דרך הכלל של חברא דחברא - חברא אית ליה, הרי גם כאן, מאחר והבן והאב הם כמציאות אחת. הרי בסברא זו גם אצל בן הבן הוא היחידה עם אביו, ואז בהבנה זו - הרי הקירבה היא לכל הדורות.

גם לכך טעם ריחוק הדורות הקירבה נעלמת - היא גם מסברא וגם יש לכך מקור

אולם ר"י חולק, כי ככל שהדורות מתרחקים, הרי זו כבר מציאות חדשה. ולא רק שמבקש אבימלך מאברהם אבינו (וירא כא, כג) וְעֵתָהּ הִשְׁבַּעְתָּ לִּי בְּאַלְהֵים הַיְהוָה אֲסִתְּשָׁקֵךְ לִי וְלִנְיָי וְלִנְכְדָי וּכְפִי שְׂבִיאר רִשִׁי עַד כִּאֵן רַחֲמֵי הָאֵב עַל הַבֵּן: כלומר, ריחוק הדורות יש לו השפעה.

ואכן כך פסק הרא"ש: "פירש רשב"ם, והאב ליוצאי יריכו - פסול עד סוף כל הדורות. ומלתא דתמיה היא, דאף באבא דאבא - אכשר מר בר רב אשי, ואנן ניקום ונפסול עד סוף כל הדורות!?! אלא דור רביעי - כשר".

תמיד יש לקשר ואין נראה, עם טעם בסמוך

[מילות המפתח "ואין נראה לפלוני.. כיון" מופיעות עוד פעמים בתוס'. והרעיון הוא לא רק לשלול, ולומר מה לא, אלא מיד לכרוך זאת עם טעם כיון. והמרתק יותר שהמילות מפתח "ואין נראה" - מופיעות מאות רבות של פעמים, ויש לראות את מה שסמוך להן, דעל

את מה שמודה שלא פרע, וישבע על השאר, על מנת לבטל חשש שאנו אומרים שרק הוא רוצה למשוך זמן, אבל בשל השבועה הוא ישלם מייד.

בשטר שהוא גם מודה שכתבו, הרי עדי השטר לא ניתן לפוסלם בכך שאומר שפרע מחצה

מבארים התוס', ציור בו הוא עצמו מודה לא רק על תוכן השטר, שאכן היתה הלוואה, אלא שגם מודה שכתבו. כאן אינו נאמן לומר פרעתי, כי התורה נתנה כוח לעדים, שנחקרה עדותן בבית דין. וכל מה שבאו חכמים ואמרו להצריך את קיום דברי העדים, היא רק על טענה מפורשת של מזוייף.

אבל כאשר הוא אומר שפרע, ואפילו חלקו - אין לו לכך נאמנות, שהרי השטר כנגד דבריו, שאם פורעים היה לו לקרוע את השטר. וכוח השטר אינו רק על בחינת הכמות של הגביה, אלא גם על איכות הגבייה, שהיא על נכסים משועבדים.

במילים לא דמי - יש כאן השוואה על מקרה נוסף שלא נאמר מחד, והבנת המקרה שלנו בעומק יתר

[מילות המפתח "לא דמי" הינה הבהרה מרכזית במהלך התוס', בהיותם פרשן משווה. ולכן אין פלא, שזה מופיע קרוב לתשע מאות פעמים בתוספות. וכאילו מבארים התוס' שני מקרים על אותה הסוגיה, שטר רגיל, ובנוסף אם היה מודה שכתבו, שזו סוגיה שלא נאמרה, אלא שראויה היא להעלות על שולחן הניתוחים, על מנת להבין את ההבדל, מה שמסייע לנו לא רק לדעת מה פסק הדין בכל מקרה, אלא מה משתנה בכל מצב, ושדרך המקרה הזה, מובן יותר, מה שכן היה יכול לפסול את השטר בכך שהכחיש את העדים.

וכאן בניגוד לכך, מאחר והוא מודה בשטר - הרי העדים עצמם קיבלו כוח רב יותר, שכעת אינו יכול להכחישם כלל. וכל טענת הקיום, היא רק על טענה אחרת לחלוטין, שגוף השטר עצמו הינו מזוייף.]

ואפילו לרבי עקיבא דאמר משיב אבדה הוי -

אומר ה"ר יעקב דאורליינ"ש,

דלא גרסינן 'רבי עקיבא',

אלא 'רבי יעקב' גרסינן,

ואין להאריך.

כאשר יש ויכוח בין המלווה ללווה על מחצית, והעדים פוטרם לחלוטין את הלווה - הרי מלווה נשבע רק על מחצית, כמודה במקצת, אלא שהמלווה גובה מבני חורין

אחת מהסוגיות ששלח רבי אבא היא "שלח ליה רבי אבא לרב יוסף בר חמא: המוציא שטר חוב על חבירו, מלווה אומר - לא נפרעתי כלום, (וממילא אתה נתבע על כולו). ולוה אומר - פרעתי מחצה (ואז יש כאן דין של מודה במקצת), והעדים מעידין שפרע כולו (ונמצא כי לשיטתם אינו חייה הלווה כלום). - הרי זה נשבע וגובה מחצה מנכסים בני חורין, אבל ממשועבדין - לא, דאמרי: אנן אעדים סמכינן. (והדין הוא כעין פשרה, מאחר והודה הלווה שלא פרע יותר ממחצית, אך כנגד

ואף על גב דלדבריו העדים פסולים,

שהרי מכחישם ואומר שחייב מחצה,

מכל מקום,

שטר - אינו מתקיים אלא ע"י הודאתו,

והא קאמר דפרע מחצה.

ולא דמי למודה בשטר שכתבו,

שאינ צריך לקיימו ואינו נאמן לומר פרעתי,

וגובה מנכסים משועבדים,

אף על גב דאינו מקויים אלא על פיו,

דהתם - הוי שטר גמור,

דעדים החתומים על השטר,

כמי שנחקרה עדותן בבית דין,

אלא רבנן הוא דאצרכוהו קיום,

כי טעין בהדיא מזויף,

אבל כשקיימו - הוי שטר גמור,

ואין נאמן לומר פרעתי.

המקרה ששלח רבי אבא, שטר שהוא עצמו מודה במקצת והעדים מעידים שפרע בו הכל

הגמרא מביאה מקרה נוסף של פסק מרבי אבא. שיש בו שני מהלכים. מצד אחד אלמלא העדים יש כאן מקרה רגיל של מודה במקצת, שהוא צריך לפרוע מה שהודה שלא שילם, אולם מצד שני העדים הינם לטובתו ומעידים יותר ממה שאמר ששילם את הכל. ואז מחדשים לנו, כי אין בכוח העדים למנוע את חובת התשלום, אלא רק לשנות את אופן הגבייה, שתהיה על נכסים שאינם משועבדים.

"שלח ליה רבי אבא לרב יוסף בר חמא: המוציא שטר חוב על חבירו, מלווה אומר - לא נפרעתי כלום, ולוה אומר - פרעתי מחצה, והעדים מעידין שפרע כולו - הרי זה נשבע (שבועת מודה במקצת, שהרי מצידו אכן הודה על המחצית), וגובה מחצה מנכסים בני חורין, אבל ממשועבדין - לא, דאמרי: אנן - אעדים סמכינן."

מאחר והעדים בשבועתם הפכו את השטר כפרוע, לכן השבועה הינה התגוננות ומועלת

מבאר ר"י, שהעדים הפכו את השטר לחסר ערך, בכך שהעידו כי הוא פרוע. ואז יש לנו מילווה בעל פה, שגם על טענת החוב, הרי הוא יכול להיפטר בשבועתו, על המחצית שלא הודה בה, כי כאילו אין כנגד דבריו שטר.

מצד שני, מאחר ואינו מקבל דברי העדים - הרי הוא מכחישם

מקשים התוס', שאלת אף-על-גב, שהיא שאלה שמלכתחילה אין בה קושי אמיתי, ורק נדרש לבאר. שהרי בעצם זה שהוא מודה במחצה, והעדים אומרים שפרע את הכל, הרי לא רק שהוא אינו מקבל את דבריהם, אלא הוא פוסל אותם. הרי אפילו אם נתעלם מהם כליל, הרי הוא זה שמקיים את השטר, בכך שמודה שאכן מחוייב הוא מחצה.

כלומר, יש כאן הודאה על עצם החוב מבחינה עקרונית, וכל הויכוח הוא רק על הכמות. והדין במודה במקצת, שישלם

אבל לפי שירא שיכחישוהו,
אין נוח לו לכפור הכל,
שלא יראה שקרן יותר מדאי - אם יכחישוהו.

יש הבדל בין דין הגיל של מודה במקצת ולבין הימצאות עדים, אף שמעידין לטובתו לגמרי

הגמרא הביאה שמועה נוספת משמו של רבי אבא "שלח ליה רבי אבא לרב יוסף בר חמא: המוציא שטר חוב על חבירו, מלוה אומר - לא נפרעתי כלום, ולזה אומר - פרעתי מחצה (כלומר יש כאן גדר של מודה במקצת, המחוייב שבועה).

(אלא שיש כאן מקרה בו העדים מעידים עוד יותר ממה שאמר ששילם רק מחצית והם מעידים כי שילם את הכל), והעדים מעידין שפרע כולו - הרי זה נשבע וגובה מחצה מנכסים בני חורין, אבל ממשועבדין - לא, דאמרי: אנן - אעדים סמכינן. ואפילו לרבי עקיבא דאמר: משיב אבדה הוי, הני מילי היכא דליכא עדים, אבל היכא דאיכא עדים - אירתותי אירתת.

לכאורה מה כאן מציאות העדים גורמת לו לחשוש ולשקר ולכפור הכל, הרי זה מצד העזת פנים על שמופר בטובה שקיבל הלואה

כלומר, עצם מציאות העדים, גורמת לו לחשוש שמא יתפסו אותו בשקר, ולכן אינו מעז לומר ששילם את הכל. שהרי אין בעל חוב מעז מול מיטיבו לכפור את הכל, זה על הסוגיא אף ללא עדים, אבל כאן מתקשה ר"י מדוע תלו את הטעם על חשש מירתת, באשר כאילו הבעיה היא רק שמא יכחישוהו, הרי גם מאליו היה לו חשש לשקר.

ועם היות והוא הביא את העדים, הרי עצם מציאותם, אמור להיות לטובתו, ואז הייתי אומר, שנאמין לו, ואף לא מצריכו שבועה, שהרי היה לו מיגו שיכל הוא לכפור את הכל, מצד שהוא עצמו הביא את העדים, ומאחר והוא מרגיש בביטחון, הרי אין לו כאן כל חשש לומר שהחזיר את הכל.

עצם הסברא שהעדים עלולים להכחישו, גורמת לו לא ללכת עד הקצה ולכפור הכל, כי אז יראה שקרן יתר על המידה

ולכן מבארים לנו, כי מציאות העדים אינה בבחינת ביטחון מוחלט, כי הוא ירא, שמא יחזרו בהם, ואז יכול להיות שני מצבים, שהוא כפר במחצית, ובפרט שתמיד יכולים לומר, שהוא רק רצה למשוך זמן. ואז הוא אינו מצטייר כשקרן כה גדול. אבל אם יכפור בכל, ואז העדים יחזרו בהם, ולמרות שהביאן יאמרו כי הוא משקר, אזי הבושה היא כה גדולה, וזה מה שעוצר אותו מלשקר, ולכן עצם מציאותם מביאה למירתת. כי הוא חושש לא ממש שהוא הביא אותם לומר, אלא שיכולה להיות גם מציאות אחרת.

אחד הכלים החזקים בלמדנות הוא שכל הסברא מתהפכת והמילה אבל באה ושוללת את כל מה שהיה בתחילה

[אחד הכלים החזקים הוא ההיפוך ומילות המפתח כאן הינן "אבל לפי" שמופיעות עשרות פעמים בתוספות. כלומר, כאן היה לנו מהלך לומר שאינו מתיירא מהעדים כלל, ובפרט שהוא עצמו מביא

זה לטובתו יש עדים, הרי מלווה נשבע על אותה מחצית, את שבועת המודה במקצת, כאילו לא היו עדים, והמלווה יגבה רק מנכסים בני חורין, כי אנו יכולין לומר שבאנו להגן על לקוחות, ולא יוכל לתבוע יותר מכך)

שיטת רבי עקיבא שמאחר והוא משיב אבדה, לא היה לו כלל להישבע

ואפילו לרבי עקיבא דאמר: משיב אבדה הוי, הני מילי היכא דליכא עדים, אבל היכא דאיכא עדים - אירתותי אירתת. "במסכת בבא מציעא אמרינן: שטר שכתוב בו "פלוגי ליה מפלוגי סלעין דיגרים", ולא כתוב כמה סלעים לזה. מלוה אומר, חמשה. ולזה אומר, שלשה. רבי שמעון בן אלעזר אומר: כיון שהודה במקצת הטענה - ישבע.

רבי עקיבא אומר, אינו אלא כמשיב אבדה, ופטור משבועה על המנה השלישי. כיון שאילו היה שותק, אי אפשר לגבות בשטר זה אלא שני סלעים. ועל השלישי שהודה - הוי כמשיב אבדה, ותנן, "המוצא מציאה - לא ישבע, מפני תיקון העולם". ואף בנידון דידן, אילולי שהודה במקצת, סמכינן על העדים שפטרוהו מן הכל, והוי כמשיב אבדה. ואמאי חייב שבועת מודה במקצת?

יש להצמיד לשינוי גירסא שני עניינים, לא רק שהדבר מצד עצמו לא יכול להיאמר, אלא כיצד נפלה טעות זאת, ומהי הגירסא הנכונה

[הכלל של שינוי גירסא - יש בו זהירות רבה, ולכן צריכים למצוא סיבה טובה, כאשר באים לשנות. מחמת קושיא זו, שלא ניתן להשאיר את הדברים לפי רבי עקיבא, מצד הסברא. הרי הכלל של "לא גרסינן או אף גרסי' בקיצור מופיע מאות רבות של פעמים. ומן הראוי למצוא גם כיצד יש לתקן, ושיהיה הגיון בתיקון, הקשור לגירסא. תוס' גורסים, שלא כותבים רבי עקיבא אלא רבי יעקב ויש לבאר דשורש הטעות היתה טעות באותיות, שיעקב אותיות עקיבא חסר א.]

אבל היכא דאיכא עדים אירתותי מירתת -

תימה לר"י,
אמאי תלי טעמא משום דמירתת,
במה שיש עדים,
שירא שמא יכחישוהו,
 הלא רק שלא יסייעוהו,
אינו יכול לכפור הכל ולהעז פניו,
דאין אדם מעז פניו,
פני בעל חובו לכפור הכל.

ויש לומר,
דכיון שהוא סבור שיבאו עדים לסייעו,
שהרי מביאן והגידו לו דעתן.
תו ליכא עזות - אם יכפור הכל,
ואי לאו שירא, שמא יחזרו בהן ויכחישוהו,
היה לו מגו טוב,

הילך - הוא מחוייב בשבועה. "דר' חייא דאמר מנה לי בידך, והלה אומר אין לך בידי אלא נ' והילך - חייב. מאי טעמא? דאע"ג דאמר ליה הילך, כיון דעדיין לא נתן - מודה מקצת הטענה הוא. ורב ששת אמר הילך פטור דכיון דאמר ליה הילך כמאן דפרע להו דמי ובשאר הא לא מודה ליה ולא מידי הלכך לאו, מודה מקצת הטענה הוא."

מיצד יש להתייחס כאן לשטר, שהעדים אומרים שכבר פרע הכל, ובכך שהחלישו אותו מלגבות ממשועבדים - אינה טענת הילך

מקשים התוס', מאחר והעדים טוענים שפרע את הכל, הרי לשטר אין כל כוח, וכפי שרואים אנו שלא ניתן לגבות אלא מנכסים בני חורין, ולא ממשועבדים. וכל הכוח שיש כאן למלוה הוא לא מחמת השטר, אלא רק מחמת הודאת הלווה, שאומר שעדיין חייב מחצה. ונמצא כי בכך הוא מסלק את מלוא חובו, כי השטר איבד את כוחו מעדות העדים. ולכן השאלה העולה - מדוע בכל זאת מצריכים את הלווה להישבע?

ועל כך תירצו, כי משמעות הילך היא סילוק התביעה לגמרי. ונמצא כי אם אינו יכול לגבות בו מנכסים משועבדים - הרי לא סילק את התביעה. כי השטר הוא בעצם חסר. כי אף שיש לו נכסים בני חורין, הרי הוא רשאי למוכרן.

הוספת התנאי "אלא" מצמצמת את ההחשבה שלו

[היכולת לצמצם מושג רק כשמתקיים בו עניין מסויים. מילות המפתח "דלא חשיב .. אלא" - מורות כי כאן לא ניתן לומר שזה שטר חזק והילך, כלומר סיימת את תביעתך מולי. אבל כאשר לא ניתן לגבות בו מנכסים משועבדים - הרי אינו כשטר עם טענת הילך. וכלל זה מופיע פעמים רבות בתוס'.]

[דף קט עמוד א]

אי לאפוקי מדרבא מוסיף הוא -

ואפשר דרבי אבא - נמי מודה לרבא,
דהוי דשלישי בראשון - כשר,
כדפירש בקונטרס,

דלא ממעט הלכתא מילתא דרבא.

ואי לאפוקי מדשמואל ורב ששת ודרב פפא,
הא איתותבו,

אבל רבי אבא (בר חמא) - לא איתותבו.

ואף על גב דנקט בעדות קרקע,

ומשמע, אבל בהלואה - כשר,
אף על גב דנסתמא,

ובברייתא משמע - דפסיל ליה לכל עדיות,
מצינן למימר,

דהוא הדין בהלואה דפסיל רבי אבא,

וקרקע - סבירא ליה דמכוין בטוב כדשמואל,
והוי כהלואה, ואפ"ה - פסיל ליה.

לטובתו, עד שעוד היה מקום לסבור כי אפילו אין לו עזות לכפור.

וכאן מתהפכת התמונה. אבל לפי שהוא כן מתיירא, ולעתים הפחד המשתק הוא גם שמצד ההגיון והסדר של התוכנית המקורית שהם לטובתו - הרי עדים אינם חפץ, והם עלולים לחזור בהם, ולכן הוא מתיירא.]

הלכתא ככל הני שמעתתא -

וא"ת,

הוא קיימא לן דהילך - פטור,

כדפסק רבינו חננאל בריש בבא מציעא (דף ד. ושם),

והכא - פסקינן דנשבע וגובה מחצה,

והא - הך שטרא,

כיון דקא מודה ביה - הילך הוא.

ויש לומר,

דלא חשיב שטר - הילך,

אלא שטר דגבי ביה ממשעבדי.

הגמרא הביאה הכרעה בכל שלושת הסוגיות ששלח רבי אבא לרב יוסף בר חמא

הגמרא הביאה הכרעה "דרש מר זוטרא משמיה דרב שימי בר אשי: הלכתא בכל הני שמעתתא כדשלח ליה רבי אבא לרב יוסף בר חמא." הסוגיא הראשונה "שלח ר' אבא לרב יוסף בר חמא: האומר על תינוק בין הבנים - נאמן; ורבי יוחנן אמר: אינו נאמן."

הסוגיא השנייה "שלח ליה ר' אבא לרב יוסף בר חמא: האומר תטול אשתי כאחד מן הבנים - נוטלת כאחד מן הבנים."

הסוגיא השלישית "שלח ליה רבי אבא לרב יוסף בר חמא: המוציא שטר חוב על חברו, מלוה אומר לא נפרעתי כלום ולוה אומר פרעתי מחצה, והעדים מעדיין שפרע כולו - הרי זה נשבע וגובה מחצה מנכסים בני חורין, אבל ממשועבדין - לא, דאמרי: אנן אעדים סמכינן. ואפילו לרבי עקיבא דאמר: משיב אבדה הוי, הני מילי היכא דליכא עדים, אבל היכא דאיכא עדים - אירתותי אירתת."

התוס' מקשים על הסוגיא השלישית, שלכאורה המציאות כאן הינה הילך, ולא היתה נדרשת השבועה

כאשר מישהו תובע חוב, הרי אם הוא נשבע רק על חלק מהסכום - הרי יש לו דין של מודה במקצת. ואנו אומרים כי למען האמת הוא חייב את מלוא הסכום, והוא רק משתמט, ולכן אנו מחייבים אותו שישלם את מה שהודה, ועל מה שלא הודה, עליו לפטור את עצמו בשבועה, על מנת שיוודה על מלוא הסכום.

בדיון בו אומר הילך - הרי הוא פטור מהשבועה, שאנו פוסקים כרב ששת

על מנת להבין את מציאות ההילך והפסק, יש להקדים את מחלוקת אמוראים במסכת בבא מציעא, ואת פסקו של רבינו חננאל. האמורא הראשון הוא רבי חייא, שעם היות ואומר לו

אשי: הלכתא בכל הני שמעתתא כדשלח ליה רבי אבא לרב יוסף בר חמא. ומתחילה הגמרא לברר מה צורך בדברים הללו. בתחילה הקשה רבינא לרב אשי, והרי אנו נוהגים להלכה, כמו רב נחמן בדיני, והוא חלוק על רבי אבא. ומתוך כך תיקנו את הסוגיה הראשונה, ורבי נחמן כעת הוא סיוע לכך.

ומתוך כך עולה השאלה, בשעה שאנו באים לומר הלכתא, כלומר כך היא ההלכה ולא אחרת, ולכאורה על מה היינו סוברים אחרת, אלמלא אימרה זו? ומה באנו לשלול? ומציעה הגמרא הצעה, שרבי אבא למד ששני שלישי - כשר לעדות, דשוה בא לשלול את דעת רבא, שאמר אף בראשון (הכוונה ראשון בשלישי שהוא הנכד), אלא שדוחה הגמרא שהרי לא ניתן לומר כן, כי הוא אינו חלוק על רבי אבא, אלא רק מוסיף.

התוס' מחזקים את דברי הגמרא, שמהרשב"ם המבאר באריכות ברור לנו כי לאו בהכרח שרבי אבא חלוק על רבא

התוס' מביאים הוכחה על כך שהרשב"ם מרחיב ומבאר זאת מפורשות ד"ה אי לאפוקי מדרבא - "דאמר אף בראשון, והלא מוסיף הוא על דברי ר' אבא דאמר שלישי בשני - כשר, ואתא איהו למימר דאף בראשון. ואיכא למימר דאפילו רבי אבא - מודה. והיא גופה אצטריך לרבי אבא לאשמועין, דשלישי בשני - כשר, דאיכא למי"ד בסנהדרין - פסול בפרק זה בורר (דף כח). ולאו למידק מינה, הא שלישי בראשון - פסול, דדלמא עובדא הוה בשלישי בשני, ושלח ליה דכשר."

לכאורה גם הסוגיה של מי שידע בקרקע ולאחר מכן נתעוור - הגמרא כבר הכריעה כרבי אבא שפסול

הגמרא ממשיכה לדחות הצעות אחרות, מה בא מר זוטרא לחדש, באומרו שהלכה כרבי אבא. אי דמר בר רב אשי, [דאכשר אף באבא דאבא], לא ניתן לומר כן, דהא אמרינן לעיל, לית הלכתא כמר בר רב אשי. אי לאפוקי מדשמואל ורב ששת ורב פפא, [לגבי מי שראה עדות בקרקע ונתעוור, לפני שבא לומר עדותו] - הא איתותבו לעיל. וממילא ההלכה שרבי אבא פסל אותו - מאליה נשארה, ולכן לא צריכים על כך חיזוק נוסף. ובפרט שהגמרא ניסחה על כך כלל, שהרי הוא בגדר שטופו בפסלות - ועל כן הוא פסול.

לא ניתן לומר, כי רבי אבא דיבר בפסלות הסומא רק על קרקע ולא על הלואה

מביאים התוס' שאלת אף-על-גב, שלכאורה היה כן מקום לחזק את פסקו של רבי אבא בעניין זה. המקרה שמובא הינו דווקא על עדות קרקע שידע, ומתוך כך הייתי יכול לכאורה לדייק, שלגבי הלואה העדות כן כשירה, למרות שנסתמא. ואילו בברייתא המדברת באופן כללי, הרי עצם זה שטופו בפסלות - הרי פסול. ולכאורה, החידוש שאומרים שהלכה כרבי אבא, באה לדבר על הלואה.

אלא שהתוס' שוללים סברא זו. כי הדיוק שלך שהוא דיבר רק על קרקע, וסובר שבהלואה הדין אחר - אינו נכון. כי מה שהביא את דבריו על קרקע, לא באה עם האמירה שרק בקרקע פסול, אף שיכול לכוון כראוי כשמואל, אלא גם בהלואה כך הוא סובר שהעד הסומא פסול, וכל מה שדיבר בקרקע היא רק לשלול את שיטת שמואל.

ור"ת פסק בספר הישר, שלישי בראשון - פסול, וכן פוסק הלכות גדולות, אלא שהם - אינם פוסלים אלא מדרבנן, והוא - פוסל מן התורה, כדפסיל רב בזה בורר.

ומפרש הכי,
לאפוקי מאי,
אי לאפוקי מדרבא,
מוסיף הוא על דברי רבי אבא,
ואי אתא למפסק,
דדוקא שלישי בשני - כשר, ולא - שלישי בראשון,
א"כ הוה ליה למימר,
אין הלכה כרבא;

ואי לאפוקי ממר בר רב אשי,
כלומר,
הא דלא קאמר אין הלכה כרבא,
אלא הלכתא כרבי אבא,
משום שרוצה לכלול בהדיא,
דאין הלכה כמר בר רב אשי,
הא לית הלכתא כו';

ואי משום שמואל ורב ששת ורב פפא,
אצטריך ליה למימר דהלכה כרבי אבא,
שעתה ממעט כולהו ביחד,
הא איתותבו,
ולימא אין הלכה כרבא **בהדיא,**
אי לאפוקי **מדידיה לחוד אתא;**

אלא לאפוקי מרבי יוחנן,
דהשתא לא מצי למימר, דאין הלכה כרבא,
ואצטריך ליה למימר,
דהלכה כרבי אבא **דממעט לכולהו,**
ומפיק נמי מדרבא,
דדוקא שלישי בשני - כשר.

וקשה לר"י,
דאי דייקנן ממילתיה דרבי אבא דוקא שלישי בשני,
א"כ נידוק נמי,
דדוקא עדות קרקע,
ובהלואה - כשר,
ובברייתא - פוסל הכל.

הגמרא מבארת כי לא ניתן לומר שהחידוש לומר כי דברי רבי אבא להלכה באו לשלול את דברי רבא לגבי ראשון בשלישי שהוא מכשיך

הגמרא לעיל הביאה מספר מקרים שנשלחו מארץ ישראל משמו של רבי אבא. "דרש מר זוטרא משמיה דרב שימי בר

למימר". וכל ביטוי כזה מצוי בתוס' בסגנונות דומים, אלא שהכוח כאן הוא להמחיש זאת מריבוי הלשונות, על השמטת דיבור שהיה נדרש להיאמר. ומאחר ולא נאמר - הרי זו עצמה הוכחה.]

ר"י מראה לנו כי דיוק שאינו הוכחה ממשית - לא ניתן להסתמך עליו

אמנם מקשה ר"י, שברגע שמדייקים, עלולים להגיע לכלל טעות, שמדוע הינך מדייק כאן ולא שם. ואף שעל כל מקום יש לנו לתרץ, כגון למה בחר לדיוק רק בקרקע ולא במילוה, הרי ר"י בא לומר, כי לא תמיד הדיוק כה ברור, ואז לכאורה לאו בהכרח שכך הוא כל המהלך. שהרי הברייתא שוללת הבנה כזאת.

ודוקא באדם אחד ושדה אחת -

לא גרסינן אמר רבי יוחנן,

אלא הכל - ממילתיה דרב דימי,

ורבין - פליג עליה בסמוך,

ואמוראי ניהו - אליבא דרבי יוחנן.

המשנה מחלקת בין לשון ידושה, בה הוא חולק על התורה ולבין לשון מתנה

האומר איש פלוני בני בכור - לא יטול פי שנים, איש פלוני בני - לא יירש עם אָחיו, לא אָמר פְּלוֹם, שְׁהִתְנָה עַל מֵה שְׁפָתוֹב בְּתוֹרָה. הַמְחַלֵּק נִכְסָיו לְבָנָיו עַל פִּי, רָבָה לְאַחַד וּמַעַט לְאַחַד וְהַשְׁוָה לָהֶן אֶת הַבְּכוֹר, דְּבָרָיו קְיָמִין. וְאִם אָמַר מְשׁוּם יִרְשָׁה, לֹא אָמַר פְּלוֹם. כְּתָב בֵּין בְּתַחֲלָה בֵּין בְּאַמְצַע בֵּין בְּסוֹף מְשׁוּם מִתְנָה, דְּבָרָיו קְיָמִין.

הגמרא מפרשת שני מצבים בשיטת רבי יוחנן

הגמרא מדגימה, כיצד יכול הוא לומר שתי לשונות שונים של מתנה וירושה. והביאה הגמרא על כך מחלוקת אמוראים משמו של רבי יוחנן. האמורא הראשון המצטט את רבי יוחנן הוא רב דימי "אם כתב, "תנתן שדה פלונית לפלוני, ויירשה", זו היא מתנה בתחלה. "ירשה, ותנתן לו", זו היא מתנה בסוף. "יירשה, ותנתן לו, ויירשה", זו היא מתנה באמצע."

אלא שרב דימי מצמצם את דברי רבי יוחנן. ודוקא באדם אחד ושדה אחת, אבל באדם אחד ושתי שדות כגון אמר "תנתן שדה פלונית לראובן, וירש שדה אחרת", או שדה אחת ושני בני אדם, כגון, "חצי שדה פלונית תנתן לראובן, ושמעון ירש את חציה השני", לא. כלומר, מה שאמר לשון מתנה אינו מציל את השדה שנתן בלשון ירושה. ולא קנה אלא מה שנתן במתנה.

התוס' מוזיחים, כי מאחד ורבין חלוק על רב דימי, לא ניתן לומר שזה לשון רבי יוחנן עצמה

מדייקים התוס', שכל זה הוא לא דברי רבי יוחנן אלא חייבים לומר, שעדיין זו שיטת רב דימי בהבנת דעת רבי יוחנן. שהרי בסמוך מגיע נחותי ימא אחר (כלומר, אמורא נוסף, שהיה נודד בין ארץ ישראל בה מצוי רבי יוחנן לבבל, ואמר לנו את דבריו, והוא רבין).

אפילו שר"ת ובה"ג סוברים כי שלישי בראשון פסול - הרי זה רק מדרבנן, ורבי אבא יכול לקבל שרבא אמר דבריו שאינו פסול מהתורה

בסוגיא הראשונה, שדיברנו עליה, למד הרשב"ם כי שלישי בראשון שהכשיר רבא, אינו חלוק על רבי אבא. אולם הן ר"ת (בספר הישר) והן בעל הלכות גדולות פסקו לפסול שלישי בראשון. ונמצא כי לדבריהם רבא אכן בא לחלוק על רבי אבא, ואז כן היה מקום לומר הלכתא על סוגיא זו. אמנם ניתן לתרץ זאת בחילוק, שרבא מכשיר מהתורה, ואילו ר"ת ובה"ג פסלו מדרבנן. ואז רבי אבא כן יכול לקבל את הפסק של רבא לפחות מהתורה, שאינו פסול.

התוס' עוברים שלב אחר שלב - ומבארים את מהלך הסוגיא ומה היה צריך להיאמר אם היינו סוברים אחרת

התוס' מבארים את כל שלבי הסוגיא. שהרי הבנו שרבינא שואל את רב אשי, מה באה האימרה שדברי רבי אבא הינם להלכה. ומציעים חמש אפשרויות. ועל כל אחת מהן נעצרים התוס' ומרחיבים.

אפשרות ראשונה - לשלול את דברי רבא. ומה שענתה הגמרא שהוא מוסיף, מבואר בדרך השלילה, שאם רבי אבא היה חלוק על רבא, ולא קיבל את דבריו בשלישי בראשון, ודעתו היתה שזה פסול, היתה הגמרא חייבת לפרט דבריה ולומר מפורשות - אין הלכה כרבא.

אפשרות שניה - חידושו של מר זוטרא הוא לשלול שרבי אבא חלוק על נר בר רב אשי. ואז היינו מציעים כי מה שלא אמר בשלב הקודם שאין הלכה כרבא, זה רק מאחר והוא רוצה לכלול, שבבת אחת יחלקו גם על מר בר רב אשי, הרי את זה ניתן לדחות בקלות, כי הגמרא עצמה כבר אומרת שיש לדחות את דבריו, ומה לנו לקשר את שני הדברים יחדיו.

אפשרות שלישית - אם באנו לשלול את שמואל רב ששת ורב פפא - הרי גם על כך לא היה צורך, שהרי הגמרא דחתה אותם.

אפשרות רביעית - להוציא מדעתו של רבא. הרי עדיף היה לו לומר ישירות, לא הלכה כרבי אבא, וממילא התוצאה הינה, שההלכה לא כרבא, אלא בפשטות לומר, אין הלכה כרבא, באופן ישיר וברור.

אפשרות חמישית - להוציא מדברי רבי יוחנן, שיכול הוא לומר על תינוק בין הבנים שדהוא נאמן. אלא שמאחר והדין הוא על רבי יוחנן, הרי אנו גם לא נדרשים לומר שאין הלכה כרבא, ובאומרו הלכה כרבי אבא, הרי אנו גם ממעטים את כל האפשרויות, וגם דוחים את דברי רבא, ומכשירים רק שלישי בשני.

יש לדייק לא רק מהדברים שנאמרו מפורשות, אלא גם על עצם היעדר דברים שהיו מחוייבים להיאמר

[אחד הדברים שיש לדייק הוא לא רק על מה שנאמר, אלא למה לא נאמרו דברים, שהיו צריכים להיאמר מפורשות. וכאן התוס' מביאים סברא זאת במספר סגנונות "אם כן - הוה ליה למימר", וכן "אצטריך ליה למימר", "ולימא .. בהדיא", ואצטריך ליה

מטרת הזמן שתיקנו חכמים שתוך כדי דיבור - כדיבור דמי, ואינו מבטל את דבריו

התוס' נעמדים על הטעם, משום מה שקבעו שתוך כדי דיבור - הרי יכול האדם לחזור בו, הוא זמן המספיק לאדם להתייחס לרבו ולומר, שלום עליך רבי. והביאו משמו של רבינו תם, כי תקנה זו באה לענות על צורך. האדם היה במצב בו ללא התקנה, היה מגיע לבעיה. הוא עסוק במסחר, ותוך כדי כך רואה את רבו. ואם היתה האמירה שלום עליך רבי מבטלת את העיסוק, או מונעת ממנו את היכולת לבטל את העיסוק - היה נמנע מלומר שלום, או שהיה מפסיד על כך, והרי האדם בהול על ממונו.

מאחר וקרע אף שטרם נפטר, אלא הפטירה היתה תוך כדי דיבור - קריעתו מועילה

מקשה ר"י על דברי ר"ת כי קיים מקרה נוסף, בו יש התייחסות לזמן של תוך כדי דיבור. במסכת נדרים מובאת ברייתא "והתניא: מי שיש לו חולה בתוך ביתו ונתעלף, וכמדומה שמת וקרע, ואחר כך מת - לא יצא ידי קריעה; אמר ר' שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: לא שנו אלא שמת לאחר כדי דיבור, אבל בתוך כדי דיבור - כדבור דמי", וממילא אין צריך לקרוע. כי אנו אומרים שאף שמעשה הקריעה הראשוני היה על עילפון ולא על מוות, וממילא לא יצא ידי חובה.

אלא אנו מחדשים ואומרים, כי מאחר והמוות התרחש ממש סמוך לקריעה - הרי מעשה הקריעה כן מועיל. ואז מובא הכלל שהוא בכמה וכמה עניינים, ורק החריגו אותו בשני דברים. ומקשה ר"י, שבמת אין אנו נזקקים לטעמו של רבינו תם.

ביאור הכלל של לא פלוג - שמועיל אף במקרה אחר

התשובה לקושיית ר"י הינה כי אכן התקנה במקורה היתה עבור היכולת שלא לקלקל אמירת שלום ומסחר. אלא שמאחר וכך היה הזמן במקום אחד, כבר שיכפלו אותו חכמים לכל שאר המקומות, ושיכפול זה בלשון חכמים נקרא דלא פלוג רבנן". פרט למקרה בעייתי שלא משחקים בנושא קידושין וגירושין וכבוד הקב"ה. באשר מצווה כעין קריעה שהיא מדבריהם, שאין לה זמן מסויים, וזמנה סמוך למיתה, מועיל הדבר אם קרע תוך כדי דיבור למיתה או לידיעה על המיתה. ואז החשיבוהו שזה כבבת אחת.

תקנה מטרתה שתהיה ברורה וכללית על מנת שיוכרו ויבצעו אותה, אף שבמקרה צדדי עיקר מטרת התקנה הראשונית - לא יתקיים

[מילות המפתח "דלא פלוג רבנן" מופיעות כשלושים פעמים בתוס'. והרעיון שבאו חכמים לבצע תקנה, הרי על מנת שהתקנה תהיה קליטה וברורה, לא נכנסו לכל פרטי הפרטים, אלא מלכתחילה תיקנו תקנה כללית, אף שבפרטים מסויימים, אין בכך על מנת לענות על מטרת התקנה. כי מאחר והתקנה היא כללית, אפילו שבמקרה הפרטי, לא זאת היתה מטרת התקנה. הרי היה משתלם לחכמים, והרחיב את התקנה, ובכך אנשים

כי אתא רבין אמר: האומר לבניו "נתתן שדה פלונית לפלוני, ויירש פלוני שדה פלונית", דהיינו שתי שנות, ושני בני אדם, רבי יוחנן אומר: קנה. ומיד אביי מקשה על דברי רבין. אלא דרבי יוחנן אדרבי יוחנן קשיא, דלעיל אמר רבי יוחנן שאדם אחד ושתי שדות לא קנה, ואילו הכא אמר "קנה"? ומתרצת הגמרא: אמוראי נינהו, ואליבא דרבי יוחנן. כלומר, נחלקו האמוראים בדעת רבי יוחנן.

היכולת שתהיה גירסאות שונות המובאות משמו של אמורא, יש בזה ריבוי פעמים דווקא על דברי רבי יוחנן

[מילות המפתח "ואמוראי נינהו" חוזרות בתוס' פעמים רבות דווקא "ואליבא דרבי יוחנן". כי כאן אין זו סברתם העצמית, אלא כל אחד מהם מסר נפשו על מנת לזכור מהי שיטת רבו. שהרי המידע על שיטת רבי יוחנן הגיעה אלינו דרכם, ולא שכל אחד אומר את דעתו העצמית. ולכו קיים הבדל בו רב דימי אומר בצורה מפורשת אמר רבי יוחנן, ולבין מקרה בו הוא מבאר את דבריו. שאכן בציור הזה אכן קיימת מחלוקת בינו ולבין רבין].

[דף קכט עמוד ב]

והלכתא דתוך כדי דיבור כדבור דמי -

פירש ר"ת,

דלכך אמר כדבור דמי - כדי שאילת תלמיד לרב, היינו שלום עליך רבי,

לפי שכשאדם עושה סחורה עם חבירו,

ויראה רבו או גדול הימנו בחכמה,

לא יתן לו שלום,

שאם יתן לו שלום,

לא יוכל לחזור בו ממקחו,

לכך תקנו חכמים,

שכשיעור זה - יוכל לחזור.

וקשה לר"י,

בפרק בתרא דנדרים (דף פז.) תניא,

מי שיש לו חולה בתוך ביתו ונתעלף,

כמדומה לו שמת,

וקרע ואח"כ מת - לא יצא ידי קריעה,

ואמר ר"ש בן פזי אמר ר"ש בן לוי,

לא שנו אלא אחר כדי דיבור,

אבל תוך כדי דיבור - אינו חוזר וקורע,

והתם - לא שייך האי טעמא.

וי"ל,

דלא פלוג רבנן.

מבטלים את מה שנאמר תחילה, ואכן כך ההלכה, וכאילו נאמר כאן דיבור אחד ארוך. שכל שאמר דבר וחזר בו תוך כדי דבור - חזרתו חזרה. אלא שמחריגים שני מקרים בהם כלל זה אינו תופס, עבודת כוכבים וקידושין, שבהם אינו יכול לחזור ממה שכבר אמר.

שיטת הרשב"ם - ההתפסה לעבודת כוכבים כבר אינה יכולה להתבטל

התוס' מביאים תחילה את ביאור הרשב"ם ד"ה לבר מעבודת כוכבים - "שם התפיס או הקצה דבר לעבודת כוכבים, ובתוך כדי דבור חזר בו - אפי"ה נאסרה, משום חומרא דעבודת כוכבים וכדאמרינן נמי בעבודת כוכבים, שקץ תשקצנו, דאע"ג דאתי מדינא להיתירא - אסור." כלומר, מאחר ודבר זה עבר לרשות ע"ז - הרי שוב אינו יכול לבטלה. וסמכו זאת על כפל הלשון לתעב כל מה שקשור בה, שיש בכך בחינה של חיבור שלא ניתן להפרידו.

מקשים התוס' בשם ר"י, כי מלכתחילה לא ניתן להתפיס לעבודה זרה

מקשים התוס', על דברי הרשב"ם, שפעולת ההתפסה, אינה שייכת בעבודה זרה. שהרי במסכת עבודה זרה שנינו בברייתא: האומר: בית זה מוקדש לעבודת כוכבים, כוס [גירסא אחרת: כרם] זה מוקדש לעבודת כוכבים - לא אמר כלום ואינו נאסר בהנאה, שהרי לא עבדו להבית, ולא הקריבו לתקרובת אלילים, אלא שייחדו לכך בפיו, וההלכה היא, שאין הקדש לעבודת כוכבים.

גם הקצאה אינה שייכת לע"ז אינה מועלת, ומה עוד שלא שייך בה גם חזרה תוך כדי דיבור

גם פעולה נוספת שמנה הרשב"ם והיא ההקצאה - אינה מועלת. שהרי מצינו לגבי גדעון, אשר לוקח את הפר של העבודה זרה, שהקצו אותו שבע שנים. אלא שלא פעולת ההקצאה היא מה שגורמת את הפיכתו לגדר של עבודה זרה, אלא לאחר הדיבור התבצע עוד שתי פעולות, פעולה אחת, היא מסירתו לכמרים העובדים ע"ז, ופעולה שניה, שהאכילתו כרשיני ע"ז במשך שבע שנים. ועל הפעולות הללו לא שייכת הגדרה של תוך כדי דיבור המבטלת את ההקצאה.

הדין של שבע השנים נלמד ממה שמסופר כיצד נדרש מגדעון בספר שופטים לקחת את הפר השני שנתפסם שבע שנים לעבודה זרה. וכן לומד ריש לקיש במסכת תמורה (כח, ב). וסומך זאת על הפסוק (שופטים ו, כה) וַיְהִי בַלְיִלָה הַהוּא וַיֵּאמֶר לוֹ ה' קַח אֶת-פְּרֵי-הַשֹּׂרֶךְ אֲשֶׁר לְאַבְיָךְ וּפֶר הַשָּׁנִי שִׁבַּע שָׁנִים וְהִרְסֵתָ אֶת-מִזְבַּח הַבַּעַל אֲשֶׁר לְאַבְיָךְ וְאֶת-הָאֲשֵׁרָה אֲשֶׁר-עָלְיוֹ תִכְרֹת:

מכירה על מנת לפטם שבע שנים עוקפת את הבעיות של ההקצאה

אמנם מציעים התוס', ציור בו אנו כן יכולים להתעלם מבעיית השבע שנים. יש מכירה כעת, על מנת לפטמה שבע שנים, הרי זה כן מוקצה, ומצד שני אינו יכול לחזור בו תוך כדי דיבור, לא מצד שאין אפשרות, אלא מצד שמדובר שזה הופך להיות בחינת עבודה זרה כבר כעת.

יבצעו ויזכרו אותה. וכל המקרים בהם כתובים הדברים בתוס' רק ממחיש זאת.]

חוץ מעבודת כוכבים וקידושין -

פירש רשב"ם,

שם התפיס או הקצה **דבר לעבודת כוכבים, ובתוך כדי דבור חזר בו - אפילו הכי נאסר.**

ואין נראה לר"י,

ההתפסה - לא שייכא בעבודת כוכבים,

דאמרינן בפרק כל הצלמים (ע"ז דף מד:),

האומר 'בית זה - לעבודת כוכבים' - **לא אמר כלום, שאין הקדש לעבודת כוכבים.**

ואמרינן נמי,

בפרק כל האסורין (תמורה כח: ושם),

דאין מוקצה לעבודת כוכבים - אלא שבע שנים,

שנאמר (שופטים ו) ואת הפר השני - שבע שנים,

ועד שימסרנו לכומרי עבודת כוכבים,

ויאכילנה כרשיני עבודת כוכבים,

והתם - **לא שייך תוך כדי דבור.**

ויש לדחות,

דאם ימכרנו לכהנים של עבודת כוכבים,

ע"מ לפטמו שבע שנים - הוי מוקצה,

ואפילו חזר בו תוך כדי דבור - לא מהני.

ור"י פירש,

עבודת כוכבים שא"ל אלי אתה,

וחזר תוך כדי דבור,

דלא מהני מידי,

ויכול להיות שהוא גזירת הכתוב.

ובפרק בתרא דנדרים (דף פז.) קאמר,

'והלכתא תוך כדי דבור - כדבור דמי,

לבר מעבודת כוכבים ומגדף ומקדש ומגרש',

פירוש מגדף,

שם גידף וחזר בו תוך כדי דבור,

לא מהני מידי,

וגמרא קיצר כאן,

משום דמגדף - **הוי בכלל** עבודת כוכבים,

ומגרש - **בכלל מקדש, כי טעם אחד להם.**

קיים יכולת לבטל דבריו באמירה נוספת, שהיא תוך כדי דיבור של האמירה הראשונה, פרט לע"ז וקידושין

הגמרא מציינת לשון שבו מעניק לאחד, כגון לשון מתנה, אלא שתוך כדי דיבור הוא עובר לסוג לשון אחרת, כגון ירושה, שאין לה הפסק, המבטלת את דבריו הקודמים. והחידוש הוא שהדברים הנאמרים בסמוך, בשיעור זמן של תוך כדי דיבור,

ולא ידענא מ"ש הני ומנא להו לרבנן הכי, ונראה בעיני דבשאר מילי דלא חמירי כולי האי, כשאדם עושה אותם, לא בגמר דעתו הוא עושה, אלא דעתו שיכול לחזור בו תוך כדי דבור, אבל הני - כיון דחמירי כולי האי, אין אדם עושה אותם, אלא בהסכמה גמורה, ומשום הכי חזרה אפי' תוך כדי דבור - לא מהני.

וראיתי לרבינו משה בר נחמן ז"ל בפרק יש נוחלין שכתב בשם ר"ת ז"ל, דתוך כדי דבור כדבור דמי - תקנתא הוא דתקון רבנן, משום תלמיד הלוקח מקח ופגע בו רבו, שיוכל ליתן לו שלום, והשוו מדותיהן בכל מילי בר מהני. ולא ניחא לי, וכי ב"ד מתנין לעקור דבר מן התורה לעולם בקום עשה בנדרים, אלא ודאי כדאמרן.

קיצור לשון יכול להיות שהוא רק עניין של סגנון, ולא עניין של מהות, כאשר צוללים להבין את גוף התוכן

[אחד הדברים שהתוס' מדגישים הינו שהש"ס יכול לקצר בלשונו, ועניין זה מופיע מספר פעמים בתוס'. וכאן הביאור שאין בקיצור על מנת לחלוק על הדין המופיע בגמרא אחרת (נדרים) כי עם היות ושם מובאים ארבעה דברים, הרי מה שציין כאן שניים, הם שני נושאים, והתוספות נכללות באותם הנושאים. ומצד מילות המפתח זה מופיע בכל פעם בסגנון מעט שונה. "ולהכי קיצר בלשונו", וגמרא קיצר כאן", "והש"ס קיצר הלשון".]

דוגמא נוספת של חזרה תוך כדי דיבור - ומהי דרגת חומרותו, מהתורה או תקנת חכמים

ר"י נותן דוגמא נוספת שאומר על עבודת כוכבים אלי אתה וחוזר בו תוך כדי דיבור. ומה שאומר שזו גזירת הכתוב, הרי זה מעלה את הבעייה לגדר תורה, ולא מצד תקנת חכמים. והטעם שהובאה שיטתו, שהרי ר"י סובר דמדאורייתא הוא, וחולק על ר"ת שכתבו התוספות בדבור הקודם שתקנת חכמים הוא. ועוד י"ל, דתוך כדי דיבור מדאורייתא - כדבור דמי, אבל השיעור דכדי שאלת תלמיד לרב הוא שכתבו לעיל - דתקנת חכמים הוא.

הגמרא בנדרים הצמידה מגרש למקדש ומגדף לעבודת כוכבים, שמהותם עניין אחד

הגמרא בנדרים הביאה זאת ובהרחבה. ויש לראות את ניתוחו של הר"ן בנדרים ד"ה והלכתא - "תוך כדי דיבור - כדבור דמי, בר ממגדף ועובד עבודת כוכבים ומקדש ומגרש, ובפרק יש נוחלין לא חשיב אלא תרי, בר מעבודת כוכבים וקדושין.

ולא פליגי, דמגדף - בכלל עובד עבודת כוכבים, ומגרש - בכלל מקדש. דאיתקש יציאה להויה, מגדף היינו שאם גדף וחוזר בו תכ"ד - לא הויא חזרה. ועובד עבודת כוכבים, שאם אמר לעבודת כוכבים אלי אתה וחוזר בו - לא הויא חזרה. ומקדש ומגרש שאם קדש או גירש וחוזר בו תוך כדי דבור - לא מצי הדר ביה.

