



תוספתו מרובה על העיקר

מסכת בבא קמא - פרק ט*
(הגוזל עצים)

דף צג עמוד ב - דף ק עמוד ב

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



הרב שגיב הלוי עמית
אב תשפ"ד אלעד





לע"נ אבי מזרי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

גלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

הגזול עצים - תוספות

הקדמה

אהבת ראשי הישיבה - היא הפותחת את ליבו של התלמיד

ארבעים, ואילו התוס' למדים שזה ארבעים שנות לימוד. ובכך שכאן בתענית אנו רואים כי בכל פעם נוהג ריש לקיש לערוך את לימודו ארבעים פעמים, הרי הוא כביכול מקיים את קפיצת ארבעים השנים הללו, בכל פרט ופרט, על מנת להתמסר ולהבין את דעת רבו, וכפי שהגמרא קושרת זאת עם ארבעים יום שניתנה תורה, אלא שמאחר וזה קבלת התורה, הרי קבלת התורה האמיתית, בו יכול האדם לעמוד על דעת רבו, תלויה בלקיחת האחריות של התלמיד, וכל זה עשה עוד בטרם נכנס ללמוד עם רבו. ולא רק שלמד זאת, אלא הוא סידר את תלמודו, שיהיה מסודר ונהיר עבורו. עד שהוא יכול להיות שווה ערך ולהקשות על רבו.

פטירת ריש לקיש, הינה בשל הקפדת רבו וזילזול בו, ואף שלא הבין כי לא התכוון לפגוע בו

וכל מה שהסתלק מהעולם היה מכך שדנו בסוגיה של פגיון וחרב, ואמר רבי יוחנן דרך הלצה, שהליסטים, כלומר ריש לקיש, שהיה בעברו ראש השודדים - מבין בכך, וזה מה שהביא לפטירתו אף בגשמיות, כי חלשה דעתו, מהפגיעה הנפשית, שרבו לא רק שאינו מאיר לו פנים, אלא אף מקפיד עליו. גם פטירתו הינה מכת מוות למורה הגדול, שבלעדיו חייו אינם חיים. והרבה פעמים אנו יודעים ללמוד ולהעריך דבר רק כאשר הוא חסר.

הגמרא מאריכה בסיפור כיצד רבי יוחנן לא יכל להתקיים בלא ריש לקיש, ובכך אנו רואים עד כמה מעלת החברותא, שהוא הפך מיחס של רב לתלמיד לשוויון

ונראה כמה פעולות מתרחשות כאן. פעולה ראשונה - והוא קא מצטער רבי יוחנן בתריה טובא. פעולה שניה - הוה קא אזיל וקרע מאניה, פעולה שלישית - וקא בכי. פעולה רביעית - ואמר: היכא את בר לקישא, היכא את בר לקישא, (שזו אינה סתם אמירה, אלא שחוזרים על דבר, הרי זה בא להורות עוצמה מיוחדת, ולא רק שתי פעמים). פעולה חמישית - והוה קא צוח עד דשף דעתיה [מיניה]. (כלומר, זו היתה פעולה נמשכת, שכמו שאיננו יכולים לחיות בלא אוויר לנשימה - כך היה הלימוד איתו, ולא היה לו תחליף). ולכן כל מה שהביאו את הסיפור שניסו כן להביא לו תלמיד אחר, והאימרה הרגילה, כי לכל אחד יש תחליף, ובית הקברות מלא באנשים שאמרו עליהם כי אין להם תחליף, אבל כאשר הגמרא באה לבטא את הקשר האדיר של רב ותלמיד, היא מראה שכאן אין לזה תחליף כלל, עד אשר לא נותרה לחכמים ברירה, והתפללו להסתלקות רבי יוחנן, על דרך או חברותא או מיתותא. "בעו רבנן רחמי עליה ונח נפשיה".

מחלוקת אמוראים לגבי אי הצלחת התלמיד בלימודו - אחריות התלמיד שלא טרח כראוי, או שהינה שיקוף של הארת פניו של הרב

הגמרא בתענית (ח, א) דנה על תלמיד שלימודו קשה עליו כברזל. ממבט ראשוני, הייתי תולה זאת בתלמיד, הן מצד מיעוט כשרונו, או מצד שלא טרח ועמל בסידור הסוגיות. ואין פלא שהבנה זו היא הראשונה, וכך הולך ריש לקיש. ואילו רבא הולך בדרך שונה, ושהכל תלוי ברבו, האם האיר לו פנים. וכשאינו מאיר לו פנים, ואדרבא מקלקל בכך שמראה לו פנים זועפות - הרי התוצאה ברורה.

דווקא דעתו של רבא, על העברת מרכז הכובד לרב, באי הצלחת התלמיד - באה לידי ביטוי בחיי ריש לקיש

ונראה לי, שלא רק שאין כאן סתירה, אלא אדרבא, הרי כל סיפור חייו של ריש לקיש התחיל בחילוף לאוריינתא (ב"מ פד, א), ויש להתבונן בכל פרט בסוגיה. הרי לכאורה שריש לקיש מקפץ לאורך מרחק עצום, ועובר את כל נהר הירדן, אינו נראה כתלמיד חכם, ואדרבא. זו השתקפות של תורת יון המעצימה את חוזק הגוף ולא הרוח.

שלב ההצלחה של ריש לקיש - אהבתו העצומה של רבי יוחנן אליו - מרוממת אותו, עד שזוכה להיות החברותא

אולם רבי יוחנן מזהה בו את יכולתו הסמויה, שכל כולה אינה אלא עבור התורה. זו אינה אמירה מהשפה לחוץ, הוא באמת מעריך אותו ומשדר לו את זאת. יתירה מזו, הוא אפילו אינו נבהל מחוצפתו של הצעיר, שאינו מקבל את הדברים, ועוד עונה לו, כי שופרך לנשי. היכולת של מורה לקחת חוצפה ולבנות ממנה גשר, היא פשוט מדהימה. הוא מראה לו כי הוא כל כך סומך עליו, עד אשר הוא זוכה שראש הדור רבי יוחנן יציע לו את אחותו היפה ממנו, ובלבד שילמד תורה. והיחס לא היה רגעי, אלא כאן היתה התמסרות מוחלטת מצד הרב. "אקרייה ואתנייה, ושווייה גברא רבא". ובואו ונתבונן, מדובר על גדול הדור, אשר לא שולח אותו למלמדים אחרים, אלא עובר עימו את כל שלבי הלימוד אקריה - לשון מקרא, אתניה - לשון משנה, ועשאו לאדם גדול - זה הגמרא.

שיטת לימודו של ריש לקיש מראה עד כמה הינו יסודי, ודורש מעצמו, חזרה ושינון כהכנה

וגם התלמיד, ריש לקיש אינו מתבטל, שהרי נאמר שעד ארבעים שנים - לא קאי איניש על דעת רבו. וכאן יש הרי מחלוקת בין רש"י לתוס', שרש"י לומד שהתלמיד יגיע לגיל

שזכיתי ללמוד בה רק כחודש, הרי הספקתי רבות. ולספר הבא אף נתן לי הסכמה מפוארת, ששוב ראיתי כיצד הוא מאיר לי פנים, שזה נדיר ביותר לקבל זאת ממנו. והוא ממשיך ומעודד אותי בכל הספרים של התוספות. ובגללו אף שיניתי והוספתי לכתוב על פרק ראשון בכתובות, שנלמד רק בישיבה גבוהה בחב"ד, אף שמלכתחילה כתבתי לישיבות הקטנות. כלומר, כל ההחלטה לשנות תוכנית, היא בגלל שאתה שמח לגרום לרב שמחה. ובשביל זה הינך טורח הרבה מכל מה שתכננת.

וגם כאן, בתחילה התחלתי לכתוב על מסכת כתובות לפי הלימוד של הישיבות הקטנות (וכן החסידיות), בו מתחילים ללמוד כתובות מהמשנה בדף יח, ב. ואילו רק בגלל הרב ווילשאנסקי שהוא ראש ישיבה גדולה, בה נוהגים גם ללמוד פרק ראשון במסכת כתובות, יוצאים עוד שני ספרים, פרק ראשון ותחילת פרק שני. (בפועל זה יצר כרך אחד על תחילת פרק ראשון, ופרק שני על המשך פרק ראשון ותחילת פרק שני, עד ללימוד שאינו בישיבות הקטנות. ואכן פרק שני מתחילת החומר הנלמד בישיבות הקטנות ועד גמר פרק שני, יצא בנפרד.)

גם מאחר ובאתי לישיבה בעיר הקודש צפת, ולמדתי פרק יש נוחלין, הרי עם היות ובתחילה הוצאתי על מסכת בבא בתרא שני כרכים על הפרק הראשון, השותפין, ושלושה כרכים על פרק שלישי חזקת הבתים, חשבתי שאסתפק בכך למסכת זו. ואחת הסיבות שכתבתי על יש נוחלין הוא שזה היה הפרק הראשון שלמדתי.

היחס לתלמיד יכול להיות הן מפעולה קטנה, והן שהתלמיד רואה זאת לאורך זמן

ראש ישיבה נוסף שקשור בעניין משתלב אף הוא עם פרק הגזול. כשלמדתי בכפר חב"ד למדו פרק זה, ולמעשה יש שני פרקים, הגזול קמא (הגזול עצים) והגזול בתרא (הגזול ומאכיל). עד היום אני זוכר את הרב יעקב כ"ץ ראש הישיבה של כפר חב"ד, כיצד הוא עמד איתי ולמד איתי דף שלם בפרק הגזול. כשהוצאתי תמצית לכל המאמרים של הרבי על חג פורים, לאחר עשרות שנים, הראיתי לו בישיבה, והוא שהיה חוזר בשבת מאמרים בעל פה, עבר על תוכן מאמר שחזר, ונהנה מהספר. וגם כאן מה שכתבתי בסוף, ולא כפי שתכננתי בתחילה, על כל פרק הגזול ומאכיל, שלכאורה הוא פרק לגירסא, היה בשל אותו זיכרון.

האהבה של תלמיד לרב, איננה מפלגתית, אלא מדובר ביחס אישי, שהוא מעבר לחלוקה של חב"ד, חסידי, ליטאי או ספרדי

ראש ישיבה נוסף הוא הרב אברהם מרמורוש, מיישיבה סמוכה לבית הכנסת חב"ד באלעד. הוא אפילו דיבר בהערצה על הגבאי שלנו, שאפשר להם ללמוד בבית הכנסת של חב"ד, בשעה שעשו שיפוץ אצלם בישיבה. אף הוא נתן לי הסכמה, וכשנתן לי את ההסכמה בכתב ידו, אמר כי כל מילה כאן מדויקת. ועוד התבטא, כי כשעשו לו סדר בארון הספרים שלו, אמר לאחרים, כי את הספרים שלי, שלא יוציאו משם. ומאחר והוא ביקש ממני השנה לכתוב על פרק זה, ואמר, שזה בשביל לימוד הגירסא שלהם, שהוא כולל תוספות, ואדרבא מתמקד בהם. ושאלו הדבר עבור השיעורים שהוא

נראה לי, כי כאשר מתבוננים באגדות הש"ס, שרוב סודות התורה רמוזים בהם, הרי אין זה סתם סיפור היסטורי מעניין, אלא מלמד אותנו מה הסרגל הנדרש מרב. ורק כאשר עוברים על פרטי הפרטים, מקבלים את עוצמת התמונה הראויה.

כל הבחירה לכתוב על פרק הגזול עצים קשורה בהארת פנים של ראש ישיבה

אנשים אינם מבינים עד כמה יש להארת פנים השפעה. וברצוני לספר כאן כמה סיפורים, שחלקם קשורים אליי, ושגרמו לכתובה על פרק זה. ומרגלית מצאתי בכל סדר הלימוד המובא בעירובין נד, ב. שכל הויכוח מה עדיף שיטת ריש לקיש או רבא, כבר מוצג בדבר רבי עקיבא. "רבי עקיבא אומר: מניין שחייב אדם לשנות לתלמידו עד שילמדנו - שנאמר ולמדה את בני ישראל. ומנין עד שתהא סדורה בפיהם - שנאמר שימה בפיהם. ומניין שחייב להראות לו פנים - שנאמר ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם." מה שמוכיח כי לא רק הכמות נדרשת, אלא גם האיכות הן בסדר, והן בהארת הפנים.

אנשים אינם יודעים להעריך מראוי, כי עיקר הבניין של התלמיד נובעת מהארת רבו - כל יצירת הסדרה תוספתו מרובה על העיקר - קשורה בהארת פנים.

בתחילה התחלתי לכתוב על מסכת מכות את התוספות, וגם זה קשור בהארת פנים שזכיתי. הרב פינקל מיישיבת מיר, סייע לי רבות בהתמודדויות במצבים מורכבים. וכשהוציא לאור את שיעורי אביו, רבי אליהו ברוך על מסכת מכות, רק בגלל זה בחרתי לכתוב על כך, ולא שהאמנתי שהדבר יתפתח לסדרה. מאחר ובדרך כלל אני מסתפק להוציא ספר או שניים בתחום מסויים, הרב פינקל, ממשיך ותומך בי לכל מהלך כתיבת הספרים על התוס'. כל קשר עם רב גורם לתוספת הן בכמות והן באיכות.

אולם לאחר מכן, כשהראיתי דוגמא מכך, עוד לפני שנסתיימה כתיבת הספר הראשון. הרי הרב אליעזר זוננפלד מאלעד (נין לרבי יוסף חיים זוננפלד) עודד אותי לכתוב דווקא על המסכתות והפרקים הנלמדים בישיבה, התניתי שאם יכתוב על כך הסכמה, ורק לאחר שהוא יצא מגדרו לכתוב לי - שיניתי את התוכנית, וכתבתי על מחצית הראשונה של הפרק הראשון בגיטין. אפילו זכיתי לכתבה בשבועון כפר חב"ד.

כלומר, אנשים טועים בחושבם, כי ההצלחה נובעת מכשרון והתמדה. ואינם מבינים עד כמה בשביל הארת פנים, כל התוכנית השתנתה לחלוטין. ובזמן הרבה יותר קצר ממה ששיעורתי, השלמתי לא רק את הפרק המסויים, אלא יצאו תשעה חלקים עד שגם הוצאתי את הפרק הראשון מהתוכנית הראשונה. ואפילו לא גמרתי להוציא את שני הפרקים של התוכנית הראשונה לכתוב על מסכת מכות, עם היות ורובה הסתיימה.

כל הסכמה שניתנה, מזוהה על יחס אישי, ובפעמים רבות אכן מופיעה בה המילה ידידי

למחרת צאת הכתבה בשבועון כפר חב"ד, מתקשר אלי הרב יוסף יצחק ווילשאנסקי, עם טענה מדוע הזכרתי שלמדתי בתחילה בישיבת כפר חב"ד ולא צפת. ופעם עודדני שאף

של שלוש מאות דולאר. מסירות נפשו של אותו רב, שעם שהיה מטופל בילדים רבים, פתחה בפניו את האהבה ללימוד, והחזירה לו את הביטחון.

אחד מהתוספות הנלמדים בפרק זה, הגבירו את מעלת הרב סגל

ומשמייס גלגלו לי בפרק זה ללמוד את מהלך התוס', בגדר של מקור הדין של לפני משורת הדין. לכאורה יש לזה סמך בתורה (יתרו יח, כ) "והזהרתה אתהם את-החקים ואת-התורות והודעת להם את-הדרך ילכו בה ואת-המעשה אשר יעשון:" שאם כבר קיים מעשה, הבא ללמדנו את הדינים, מה נדרש להוסיף אשר יעשון? אלא שזה חובת ההנהגה של לפני משורת הדין.

והתוספות משמו של רבי יעקב מאורלייאנס הביאו שלכאורה כלל זה קיים, היכן שקיים פטור אישי לאדם מסויים, והוא אינו מנצל זאת, אלא נוהג כמו כולם, לדוגמא זקן שאינו לפי כבודו, שאינו נדרש לטרוח בטענה ובפריקה. אלא שממשיכים התוס', לאחר כלל זה באותם סבלים שפשעו ושברו את חבית היין שלו, וכפו עליו לא רק להשיב את הגלימה שלהם, שגבה כנגד ההפסד שגרמו לו, אלא אף לשלם את שכרם, מאחר ועניים ורעבים הם. שלזה נדרש חיוב אחר מדברי קבלה (משלי ב, כ) לַמֶּעַן תִּלְךָ בְּדֶרֶךְ טוֹבִים וְאֶרְחֹת צְדִיקִים תִּשְׁמֹר: ולא בסתם אותו אמורא "כביכול" מתפוצץ, ושואל פעמיים, דינא הכי?! ואף מחלקים לו את הפסוק ועל כל הנהגה הוא מביא לו חצי ממנו. ונמצא כי במקום בו האדם לא צריך כלל להוציא ממנו מכיסו, הרי זו הנהגה שהיא יציאה לחלוטין מגדר האדם, שהממון הוא מאודו של האדם.

מה שהרב נתן סכום לא מבוטל מממונו על מנת שהתלמיד יצליח – לא רק שהוכיח לתלמיד כי הוא אכן מסוגל, אלא נטע בו ביטחון לאורך שנים

וכל זה טרחנו לציין, על מנת להבליט, כי מעשה זה נשמר עשרות שנים בליבו של הרב שניאור אשכנזי, וטורח לספרו בהזדמנויות שונות, ואף הגיע במיוחד לשבעה וסיפר לבניו את דרכו של אביהם. כי רק מעשה שהוא הנהגה כה קיצונית לטובה - הוא מה שהצליח לפרוץ אצלו את הקושי, ולהחזיר לו את האיומן בעצמו. ונמצא שלא רק שאין כאן חיוב ממוני, אלא אפילו חיוב של לפני משורת הדין - לא זה המקרה. ואפילו המקרה עוד יותר ייחודי למה ששברו את חביתו, כי כאן הוא עשה מעשה של נתינה, שלא היה מעשה מקרי וחד פעמי, אלא מעשה שהיה לו תוקף לאורך זמן באדם זה, וכבר פעל את פעולתו עם אנשים נוספים ששמעו זאת.

ויש לספר תמיד סיפור אישי על השגחה פרטית. יצא לאחרונה ספר מתוך שיחת השבוע על סיפורי צדיקים. ובין השאר הובא הסיפור על רבי העשיל מקראקוב גליון 1256, והנה לימוד התוס' שנכתב היה ביום ששי, ולמחרת בשבת אני זוכה לסיפור זה.

גם משמייס מגיע הרב, לעודד את התלמיד העסוק בסוגיותיו, וכבר היו סיפורים על גדולי ישראל, שבעלי התוס' באו ללוחםם לאחר ריבוי שנים שנפטרו

במשך שנים היה ה'מוכיח' מבקר כל תנועה ולו הקלה ביותר של הרב, ומעוררו מיד לתקן את מעשיו. רבי העשיל

נותן, אלא טובת הבחורים לקנות את יכולות הלימוד לתוספות. ואפילו לאחר שכתבתי בתחילה והראיתי לו את הביאור על התוס' הראשון, אמר שזה אינו עבודה, אלא ממש יצירה. רק מאחר והוא כה מאיר לי פנים, הרי זה עצמו עשה לי שינוי בכל סדר ההתקדמות. כי כאשר הנני בא לכתוב על מסכת בבא קמא, הרי הקדימות לכתובה הינה על פרק הראשון ארבע אבות, והפרק השביעי מרובה. כך שזה נועד להראות, עד כמה כוחה של הארת פנים, הרבה יותר מהגישה הקשוחה. ולא בכדי דווקא רבא הוא שבשעה שפותח לרבנן, בשמעתתא, שהיא סוגיא מורכבת, אמר מילתא דבדיחותא לפתוח את ליבם.

לימודו של רבינו תם מול קערת זהובים נועדה להכניס בליבו רחבות והארת פנים

ומאחר ובעסקי התוס' אנו עוסקים, הרי חשיבות הרחבת הדעת והארת הפנים, היתה מכך שרבינו תם היתה לו קערת עם תל של זהובים, על מנת לפתוח את ליבו ומוחו, כמובא בסוף ספר המהרי"ל. כי חיוך של הרב, אף הוא קשור בהרחבת כוח לימודו בגשמיות, הרחבת הדעת. נמצא כי כל התוס' נוצרו מהארת פנים, והרחבת הדעת, עם היות ונכתבו בתקופה של קושי אדיר. ומי אומר זאת, רבא שהוא לא רק ממעתיקי השבועה וראש הדור במסירת התורה ארבעים דורות ממשה רבינו ועד חתימת התלמיד, אלא שמהות התלמוד הם על הוויות אביו ורבא.

רב אשר מקדים ואומר לתלמידיו, שאתם תראו איך בקלות תצליחו להבין תוספות כה ארוך – מלכתחילה נוטע ביטחון בתלמידו

ובדיוק ראיתי כי אחד הרבנים כותב לספר עד כמה אינה ראויה הדרך שכאשר היה תוס' ארוך מסובך וקשה, ובאו ואמרו לתלמידים, הרי זה יוצר רתיעה. לעומת זאת ראש הכולל של צאנו התבטא על ספרי הביאורים שלי לתוס', שמחקתי את האמירה, שיש תוס' קשה, כי עכשיו הכל מסתדר. ואותו רב הציג שיטה אחרת, שהגישה הראויה הינה שהתלמיד אומר כהקדמה, שתוספות זה רק נדמה כארוך וקשה, אבל באמת אינו קשה כלל, ואתם בעצמכם תראו, שכולכם יכולים להבינו על בוריו. ועם הקדמה כזאת, לא רק שאינו מרתיע, אלא הוא גורם להם חשק ללמוד, וכל הכיתה ישמעו למלמד.

הסיפור האחרון שיהיה לעילוי נשימת הרב שניאור זלמן סגל

יהודי חשוב שהכרתי, היה הרב סגל, שאף זכה כבחור ללמוד עם הרב דב לנדו מסלבודקא, אף שהיה צעיר ממנו בריבוי שנים. אחד הסיפורים המרתקים שסופר עליו בשבעה, היה מאחד מגדולי הדרשנים, הרב שניאור אשכנזי. הוא סיפר, כי דווקא שלא הצליח בלימודו. והיה בטוח שהישיבה תאמר לו שאינו מתאים, על אף היותו בן של הרב של כפר חב"ד. וכאן הוא חוזר לישיבה, אחרי פסח, מתוך כוונה לבטל את זמנו. ואותו הרב, שלא היה ראש הישיבה, קורא לו, והוא מתחמק. אחרי שקרא לו יותר מפעם, הבין שהוא חייב להתראות עימו. ואז הוא אומר לו, שילמד את המסכת הנלמדת בעל פה תוכן, ושהוא סומך עליו שהוא מסוגל, ושבסוף השנה יבחן אצלו ויקבל סכום שבאותו זמן היה אגדי

האקדמאים סימסטר). ואף כל חיי הנני עובד לא בקודש, ואעפ"כ יוצאים חיבורים הללו, ורבים שהסתייעו בהם, הרי אם אני יכול, כל אחד יכול. ורק שידע שעם סבלנות, מצליחים. כל יום שהצלחתי לסיים לכתוב אפילו שני תוספות, הרי זה בשבילי עניין של שמחה, ולעתים אף אני מצליח יותר, ואז זו ממש שמחה גדולה. אבל על כל תוספות ותוספות ממש מתבצע תהליך של למידה, ואז שאני רואה שיש תוצאה, הרי בחיבות אני אומר שזאת תוכנית החיסכון שלי.

בימינו כאשר התלמיד זוכה ללמוד בדיוק משהו שמעודדו באותו עניין בו עסק, הרי זה עידוד משמיי

מאחר וההתמודדות לכתוב הספרים הינה אדירה מצד אחד, ודורשת הקרבה אדירה מאידך, זכיתי לקבל עידוד בשיחה ליום הולדת בני מנחם מענדל, צאצא של המהר"ם מרוטנברג מבעלי התוספות. ח' שבט, שנאמרה בשבת תשל"ו.

הרבי התבטא כיצד ראוי לשלב, שאכן יש כאן עבודה, אך היא צריכה להיעשות מתוך תענוג, ואפילו שיש כאן הרבה קבלת עול, הרי עם היות ויש לעבד את התענוג, הרי מדובר על תענוג האדון. כלומר, שמה שמחזיק אותך אינו ההנאה האישית מלימוד התוספות, אלא שהינך זוכה לעשות מפעל שליחות חיוני. ושהעבודה צריכה להתבצע בזריזות, שמי הוא היודע עתו וזמנו, שהרי אין אדם שליט לומר המתינו לי. אך אין הדבר פועל עליו מרה שחורה, אלא שדבר מתבצע מתוך שמחה, וכאשר יש ביכולתו לעשות דבר טוב - אינו דוחה זאת למחר. ומאמר החכם הוא שהעבר - אין, שרגע זה כבר לא יהיה לו יותר. ומאחר ואני מרגיש את המלחמה היומיומית. ושזכיתי תוך זמן קצר להוציא עשרה כרכים, וכעת אני עובד בו זמנית על עוד 13, הרי כבר עברתי את גיל הששים, וממש יש כאן מלחמה על מנת להספיק ככל היותר.



קיבל תמיד את תוכחתו בהכנעה, גם אם הייתה לעיני עם ועדה, והתאמץ מאוד שלא להיכשל. יום אחד איחר הרב לבוא לבית-הכנסת. הרב כבר התכוון לקבל את 'מנתו' מאת ה'מוכיח'. כאשר נכנס לבית-הכנסת ראה כי ה'מוכיח' הבחין בכניסתו המאוחרת, אך לא אמר לו דבר.

בסיום התפילה נכונה לרב הפתעה. ה'מוכיח' ניגש אליו בכובד-ראש ואמר: "מהיום והלאה אינני רוצה להיות ה'מוכיח' של כבוד הרב". הרב היה בטוח כי התפטרותו של ה'מוכיח' באה משום שאיחר לתפילה, והחל להתנצל כי לא עשה זאת בכוונה, אלא היה שקוע כל-כך בנבכי הסוגיה שלמד בביתו, עד שלא שם לב לשעה המתאחרת.

ר' מרדכי הרגיעו ואמר, כי זו אינה סיבת התפטרותו. להפך, הוא מרגיש שאינו מסוגל עוד להוכיח אותו. "מדוע?", תמה הרב. ר' מרדכי הביט ברבי העשיל בתמימות שאפיינה אותו, ואמר: "כאשר נכנס הרב לבית-הכנסת ראיתי שנלווה אליך רבי יעקב מאורליינש, מבעלי ה'תוספות'. אם הרב זכה לכך, מי אני שיוכיח אותו!". רבי העשיל התרגש למשמע דבריו של ר' מרדכי. "כיצד ידע שבדיוק בקושייתו של הר"י מאורלייניש עסקתי בלימודי בביתך?", הרהר. ואכן, כל הבוקר עמל רבי העשיל למצוא תירוץ לקושיית ה'תוספות' ששאל הר"י מאורלייניש, וזו הייתה סיבת איחורו. "אין זאת אלא שר' מרדכי אינו אדם פשוט כלל", הסיק הרב. לאחר שהרהר בדבר החליט הרב לבקש מר' מרדכי לגלות לפניו את זהותו הנסתרת, שזה עתה זכה להכיר בה, אולם באותו יום נעלם ר' מרדכי מהעיר ולא נראה עוד.

כמה שורות של חיזוק, על הטורה הגדול במפעל על התוספות

ולסיום, נאמר בחיור, שאם לא זכיתי כלל ללמוד בישיבה, אפילו זמן אחד (כמחצית שנה, מה שנקרא בלימודים

האם התוס' שייכים לחלק התורה המדוד או הפלפולי, בלא מידה

מצותך מאד, ונאמר ארוכה מארץ מדה וגו' כי באמת ההלכות הנגלות לנו ולבנינו - יש להן קץ ותכלית ומספר וכן המדרשים שנתגלו לנו.

רק שהתורה מצד עצמה - אין קץ ותכלית אפילו לפשטי דרשותיה הצפונים בה. ורבי עקיבא היה דורש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות, ולא הגיע לתכלית דרשותיה עדיין. וכן אין קץ ותכלית לעומק טעמי ההלכות והפלפול בטעמיהן ובדרשותיהן, במדות שהתורה נדרשת, ועל ידי זה יתחדשו ג"כ חידושי הלכות לאין קץ ותכלית, למי שזוכה לזה אחר שגמר תחלה כל התורה שבעל פה המסורה לנו, ונגלות לעין כל, כמו שאמרו חכמים ליגמר אינש והדר ליסבר, שהוא עיון בעומק הטעמים וכמו שיתבאר:

השאלה שלנו כיצד ראוי להתייחס ללימוד התוס', האם הוא שייך לחלק הקצוב או המורחב

התורה בנויה כאמור משני חלקים, והחלק המוגבל הינו ההלכה. אמנם נראה בהמשך, כי אדמו"ר הזקן מגדיר את

התורה מחולקת לשני רבדים - החלק המוגבל ושאינו מוגבל

בניגלה דתורה, מצינו שיכולים לגמור (הלכות) כל התורה כולה (מלבד השקלא וטריא ופלפולי דאורייתא). מה שאין כן פנימיות התורה, שהינה באופן שארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים (איוב יא, ט). וגם ברוחניות יש את הרחבת הגבול הכוללת את ארץ הקיני קניזי וקדמוני, שזה קשור עם עבודת המוחין, וכך תהיה הרחבה בתורת החסידות, באופן של בינה. וכפי שמצינו במנחות צט, ב "שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל: כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יונית? קרא עליו המקרא הזה: לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו יומם ולילה, צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית."

ובהלכות תלמוד תורה לאדמו"ר הזקן (פ"א ס"ה) "ואל יאמר האדם, איך אפשר ללמוד כל התורה שבעל פה כולה? הרי התורה אין לה קץ ותכלית, כמ"ש לכל תכלה ראיתי קץ רחבה

ויום שלישי במקרא, שליש במשנה שהן הלכות פסוקות בלי טעמים שבכל המשניות וברייתות ומימרות האמוראים, שהן פירוש התרי"ג מצות שבתורה בכל תנאיהם ודקדוקיהם ודקדוקי סופרים, ובזמן הזה גם הלכות פסוקות של פסקי הגאונים הפוסקים כמו הטור והשלחן ערוך והגהותיו - בכלל משנה יחשבו, ושליש בתלמוד המבאר טעמי ההלכות שבמשניות וברייתות ומימרות האמוראים. ובזמן הזה גם בספרי הפוסקים הראשונים המבארים טעמי ההלכות פסוקות, שפסקו הטור ושלחן ערוך כמו הרא"ש ובית יוסף.

כי אם אינו יודע טעמי ההלכות, אינו מבין גופי ההלכות לאשורן על בורין ונקרא בור, ולכן יש אוסרין להורות אפילו לעצמו, מתוך הלכות פסוקות בלי טעמים שלמד, ולפיכך אינו רשאי להתאחר מללמוד הטעמים, עד שיגמור ללמוד כל ההלכות פסוקות.

כאשר לימוד התוס' הינו כחלק מההכנה להבנת הפסיקה - הוא בחלק ההלכה

התורה הרי בנויה במדרגות. והמשנה הינה חלק ההלכות בלא הטעמים, שעל כך אין ספק שהיא כלולה בחלק המוגבל, שיש חובה על כל האדם לידע. אבל לימוד התורה אינו בסגנון של הוראות ביצוע, על דרך הקיצור שלוחן ערוך, אלא מאחר ואדמו"ר הזקן פוסק הלכה למעשה, שחייבים הלכות בטעמיהן, הרי זה חלק בלתי נפרד מההלכה. וכאשר הגמרא מפלגת בהבנת ההלכה - הרי אין זה שייך לחלק הפלפול, אלא שללא זה אינו לומד את ההלכות כראוי, ואף בסדר לימודו, לא אמרו לו שיבלע את כל הקיצור שולחן ערוך, וידע מה לנהוג, אלא חלק מלימוד ההלכה, לידע את המעשה אשר יעשה, כולל, גם את הרא"ש והבית יוסף, שהביאו את התוס' והראשונים, שביארו עוד יותר את אופן ההלכה וטעמיה.

ונמצא כי עם היות וזה אכן במהות שייך לחלק התלמוד, ולא לחלק ההלכה, הרי גם התוס', מפלפלים בדרך התלמוד ומדייקים. וכפי שביארנו, עד כמה ריבוי הלכות קיימות רק לאחר דרך הלימוד של התוס'. ובפרט שיש להבין את גוף ההלכה מה לעשות, בשעה שיש גמרות, שממבט ראשון נראות כסותרות זו את זו. ונמצא כי הרא"ש והבית יוסף, לא רק שבאו לאחר זמנם של בעלי התוס', אלא ההלכה, חייבת היתה לכלול חלק משמעותי מהבירור שהתוס' לימדו אותנו. וזה הרי חלק בלתי נפרד מלימוד ההלכה. עד אשר לא מרשים לו להתקדם קדימה, מבלי שלמד כל הלכה באופן הראוי לה. ועם היות וזה כבר נקרא טעמי ההלכות הפסוקות - הרי זה עדיין נכלל בחלק זה.

כאשר לימוד התוס', הוא חלק מהכנת הפילפול - הוא שייך לחלק ללא המידה

ממשיך ה' ת"ת פ"ב ה' א': "כי לא אמרו ליגמור והדר ליסבר, אלא לסבור סברות בעומק עיון טעמי ההלכות, ולהבין דבר מתוך דבר, ולדמות דבר לדבר, להקשות ולתרץ, עד שיגיע וירד לעמק הלכה. שזה אין לו לעשות בתחלת למודו, אלא לאחר שיגמור ללמוד כל ההלכות פסוקות בטעמיהן בדרך קצרה, בלי עיון רב ופלפול להקשות ולתרץ, אבל בלימוד זה לידע הטעמים בדרך קצרה מהתלמוד והפוסקים בלי עיון רב ופלפול - חייב הוא לעסוק בכל יום ויום שליש זמן לימודו.

ספרי הפוסקים, שזה בגדר המשנה. כלומר, שיש בזה בחינה של הגבלה. ואכן ראיתי מי שהגדיר את הפוסקים מלשון הפסקה, ובכל דור היו שתי הבחינות הללו, צד החידוש וההעמקה והפלפול, וצד ההפסקה, בבחינת לידע את המעשה אשר יעשו, אלא שיש חובה ללמוד גם מה שעדיין כביכול בחלק התלמוד כולל הרא"ש והבית יוסף, שכן צירפו טעמים להלכות, כי לימוד ההלכה המוגבלת חייב להיעשות כולל הבנת יסוד הטעמים לכך, וללא זה - זה חסר לו בגוף ההלכות עצמן.

והשאלה הינה היכן יש להעמיד את לימוד התוס'. מצד אחד, כששאלתי שאלה זו את אחד הרבנים, המלמדים הלכות ובוחן לסמיכה לרבנות, ענה לי, כיצד אפשר לזוז בהלכות שבת ובהלכות ברכות הנהנין, שפרטי הלכות רבות, נובעות רק לאחר דיוקי התוספות. כלומר, התוס' גם הם חתרו בשיטת לימודם להוציא ריבוי פרטי הלכות למעשה.

ויש להדגיש שאיני מתכוון מצד הספק לימודו של האדם. שהרי כבר ראינו כי הגמרא הינה כן בהישג ידם של רבים, ולומדי דף היומי יוכיחו. ולשיטת האדמו"ר שפע חיים מצאנו קלויזנבורג, הרי גם חלק התוס' ראוי להיכלל, בחלק בלתי נפרד בלימוד הגמרא. שזה קשור רק עם יכולת האדם ללמוד, אבל אינו דן על מהות הלימוד.

אולם מצד שני, כל דרך לימודם של התוס' הינו הפלפול. וכל מה שהגבילו את לימוד התורה, הוא מצד ההלכות למעשה. ואכן וודאי שיש בלימוד, כולל לימוד התוס' שמוציאים מכך הלכה למעשה, בחלק מהפרטים, ולא בכדי נוצר ספר פסקי התוס'. ואפילו הרא"ש, הרי בלימודו הוא ריכוז לא מעט מלימוד התוס' להלכה.

וראוי לעבור תחילה, על לשון אדמו"ר הזקן בלימוד הלכות תלמוד תורה, שאפילו הגר"א אמר על כך, שהיה מוליך את כליו של מחבר ספר זה לבית המרחץ, מאחר ובתחילה יצאו ההלכות הללו בלא ציון שם המחבר. והמרתק, שבעל התניא הינו הפוסק היחיד, הלומד, כי החובה היא על ידיעת התורה כולה. ובו זמנית, הרי הוא עצמו יודע את ההבדל של לימוד ההלכות בטעמיהן, ולגבי הפלפול, שהוא בחלק התורה הרחבה מני ים. ולא עוד, שהרי לימוד פנימיות התורה - שייך אפילו לפי הניגלה לחלק הבלתי מוגבל.

בהלכות תלמוד תורה מתבאר כיצד יש לגשת ללימוד, מאחר והתורה בנויה מלכתחילה בשני חלקים הללו

ובפרק ב' הוא פותח, במי שאביו לא לימדו תורה, וכעת מוטלת עליו מצוות תלמוד תורה, היאך ינהג. הלכה א' - "מי שלא לימדו אביו תורה - חייב ללמד את עצמו כשיכיר, שנאמר 'ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם' - זו מצות עשה של תלמוד תורה. על כל אדם לעצמו ללמוד כל התורה שבכתב ושבעל פה כולה, כמו שנתבאר למעלה שנאמר כל המצוה וגו'.

וכשלומד לעצמו כשיגדיל ויכיר ויוכל ללמוד, אזי לא ילמוד תחלה כל המקרא, ואח"כ כל המשנה, ואח"כ התלמוד, כמו שנתבאר למעלה בנערים, שאין יכולין ללמוד משנה ותלמוד בתחלה. כי זה שיכול - אינו רשאי לעשות כן, כי מי יודע כמה יחיה? לפיכך חייב הוא לשלש זמן למידתו, שבכל יום

ויש אומרים, שגם בתחלת לימודו של אדם, לא ישלש זמן לימודו לשלשה חלקים שוים ממש, שהרי המשנה חמורה מן המקרא, וצריכה זמן מרובה יותר, ואצ"ל התלמוד, שצריך זמן מרובה יותר מהמשנה אלא מה שהצריכו לשלש זמן לימוד, הוא ליתן לכל אחד שיעור וזמן כפי הראוי לו בכל יום ויום כדי שיגמור כולו בשוה, ואחר כך כל ימיו לסבור ולעיין. וטוב לחוש לדבריהם:

למעשה, בעל התניא, סולל לנו דרך, כיצד לא רק להגיע לידיעת כל התורה כולה, שהכוונה הינה בהלכות הפסוקות בטעמיהן הקצרים. שעל כך הרי קיים חיוב לימוד, והיכולת לסיים, אלא גם מנחה אותנו בשני עקרונות, ידיעת התורה שיש ביכולת האדם לידע את כולה - היא גם אפשרית, וגם ניתנת לשימור, וגם ראוי לאדם לעבור לחלק הפלפול, ושזה יהיה עיקר חייו.

דרך הלימוד בישיבות כיום אינו כפי דרך ההלכה הראויה

גישתו של אדמו"ר הזקן באופן החלוקה השניה, ובאומרו יש לחוש לדבריהם, הינה מעשית מצד אחד, ומתחשבת בחומר הלימוד, ואפן לימודו של האדם. אין הכוונה שחלוקה של שליש הינו שליש הזמן. אלא החלוקה היא על שליש הנושאים. ובחלוקה זו יש שתי בחינות סדר חשיבות ואופן הלימוד. אכן מאחר והמטרה העומדת לנגד עינינו היא ידיעת כל ההלכות הפסוקות ובטעמיהן הקצרים, ברור לנו כי זה הופך להיות העיקר. וממילא ידיעת המקרא נדחית בעדיפות. מצד שני זמן הבנת הטעמים, החלק התלמוד, דורש זמן ארוך יותר, ועל כן החלוקה הופכת להיות עניינית. מעט מלמדים אותנו את המקרא, עוברים למשנה, וממילא להבנת הטעמים, בחלק התלמודי, וכפי שביארנו כי הבנת הטעמים בדרך קצרה, שהתוצר שלה הוא מה שנכתב ברא"ש ובבית יוסף - היא חלק בלתי נפרד מהלימוד בשלב הראשון. וכפי שפעם הערתי, שלא בכדי, במפעל הש"ס למסלול ההלכה, למדו תחילה גמרא רש"י תוס' ורא"ש כולל הבית יוסף. כי על מנת לידע את ההלכה - זה חלק מהצורך להגיע.

נקודה מעניינת נוספת, שבתחילה דרש האדמו"ר שתהיה חזרה על כל מה שנלמד, אך כיום, דבר זה הוא אינו בכוח התלמידים.

אמנם, כאשר בעל התניא סלל את המטרה הראויה בדרך לימוד התורה, הרי הלימוד כיום, עובר לכל מיני חידושים, אשר זו קפיצה לשלב שמותר ללמוד רק לאחר שידע את כל התורה כולה. והמעניין הוא שכאן זה לימוד שכבר עוד יותר מהצד הפלפולי בתוס'. כי הוא מתחלק לעיון התלמוד, ולחדש חידושי הלכות רבות. שזה בעצם ממש מעניין, באשר יש כאן דבר והיפוכו. מצד אחד אנו רואים את כל הכלים של הפלפול שהזכרנו תחילה, ומצד שני ה"לסבור ולעיין", אינו על מנת לומר איזה עוד חידוש של ראש ישיבה שאינו נוגע להלכה, אלא פעם אמר החת"ס סופר, כי שלושת המקצועות של ראש ישיבה, רב ודיין היו באדם אחד, אשר הוא שלימד את הלימוד, על מנת להוציא ממנו הלכה בעומקה.

ואולי מצד לימוד זכות, היות וקרובים אנו לגאולה, הרי כבר כעת מטעמים - לכל אחד מאיתנו שתהיה לו טעימה מאופן הלימוד לאחר שידע את כל התורה כולה.

אך פירוש המקרא ודרשות ההגדות יחשבו בכלל שליש במשנה לפי שהמשנה ג"כ פירוש התרי"ג מצות שבתורה וחכמת הקבלה תחשב בכלל שליש בתלמוד:

אמנם קיים לימוד שהוא הלימוד של עומק התורה, בבחינת ללא ארץ מידה, שהוא לאחר לימוד כל ההלכות פסוקות בטעמיהן בדרך קצרה. ומאמירה זו אנו רואים שלושה כללים, הן בחלק הראשון והן בחלק השני. הכלל הראשון הוא השלימות "כל". הכלל השני, הוא הלימוד למעשה, מדובר לא על מנת להיקרא למדן או פלפול, אלא לידע ההלכות ודווקא הפסוקות. והכלל השלישי - הטעם בקצרה, הינו חלק בלתי נפרד מלימוד ההלכה הפסוקה. ורק לאחר מכן רשאי האדם לעבור לחלק של התורה שהוא בבחינת ללא מידה. אלא שכאן נראה לי, כי התוס' יצקו את היסודות ללימוד חלק זה. וכמו שהגמרא הבבליה נקראת כך, משום שהיא בלולה, הרי גם התוס', בלולים משני הדברים יחדיו. ונראה מהם שלושת היסודות של הלימוד ללא מידה. החלק הראשון הוא ללמוד דבר מתוך דבר - שאת זה התוס' מדגימים ומרחיבים גם על דברים שכלל לא נאמרו בגמרא. אלא ואם תאמר - הרי יש לכך תשובה. החלק השני לדמות דבר לדבר. שזה הרי מהות לימוד התוס', שמשווים גמרות, שנראות סותרות, ואז הם יוצקים את היסוד הראוי. וכל זה בנוי בדיוק על היסוד של דימוי דבר לדבר. החלק השלישי להקשות ולתרוץ, ואף כאן הוא ללא הלימוד להכרעה. כלומר, התוס' מציעים ריבוי קושיות ותירוצים, ובחלקם סוללים את עומק ההלכה, ולעתים אף מביאים לעניין מסויים יותר משיטת הבנה אחת. ונמצא כי לימוד זה של התוס', וודאי שהוא שייך לחלק של לימוד התורה ללא מידה.

ונמצא, כי עם היות וראינו כיצד בצאנו לא רק שנבחנו רבים והגיעו לבחינת מורינו, שזה אלף דף גמרא רש"י ותוס', אלא אף היו כאלה שנבחנו על כל הש"ס. והיינו יכולים לומר, שזה שייך בחלק המוגבל והמדוד של התורה, ובפרט שנכללו אף ריבוי בחורים צעירים, הרי נראה לי, כי עלינו להסתכל על מהות הלימוד, שזה מה שקובע, ובוודאי שיש בתו' לא רק שהוא בעצמו באופן של לימוד ללא מידה, אלא שהוא בעצם מלמד אותנו כיצד ראוי לגשת לכך בהמשך.

סדר הלימוד לאחר שלמד את כל התורה כולה

הלכה ב - "במה דברים אמורים, בתחלת תלמודו של אדם. אבל כשיגדיל בחכמה וירבה בה במאד, ולא יהיה צריך לא ללמוד תורה שבכתב, ולא לעסוק תמיד בתורה שבע"פ, מפני שכבר חזר על לימודו פעמים רבות מאד, עד שנחקק היטב בזכרונו כל התורה שבכתב ושבע"פ כולה - אזי יקרא בעתים מזומנים תורה שבכתב, ודברי תורה שבע"פ, כדי שלא ישכח דבר מדיני התורה, ויפנה כל ימיו לעיון התלמוד, לסבור סברות בהלכות, ולפלפל בהן בקושיות ופירוקים, לירד לעומק הסברות וטעמי ההלכות, להבין דבר מתוך דבר, ולדמות דבר לדבר, ולחדש חידושי הלכות רבות, לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו, כמו שאמרו ליגמר אינש והדר ליסבר.

וכן בדרשות ההגדות להתבונן מתוכם מוסר השכל לידע את ה', כמו שאמרו חכמים, רצונך שתכיר מי שאמר והיה העולם - למד דברי אגדה, שמתוך כך אתה מכיר את הקדוש ברוך הוא, ומתדבק בדרכיו, כי רוב סודות התורה שהיא חכמת הקבלה וידיעת ה' - גנוזים באגדות.

לא בכדי מונה אדמו"ר הזקן את הבית יוסף, ולא את השולחן ערוך. המטרה בהלכה לשיטתו אינו התמצית, כי אם הלכה בטעמיה. רבי יוסף קארו, הצליח למזג מזרח ומערב. הוא היה נושא הכלים הן של הרמב"ם, בחיבורו כסף משנה עליו, והן הבית יוסף, שהוא נושא כליו של הטור, בנו וממשיכו של הרא"ש, שזה תמצית הלימוד האשכנזי. אך בו זמנית, הוא מביא את כל שיטות הפוסקים בטעמיהם דווקא. ולכן ידוע כי זה החיבור החשוב בהרבה יותר, להבנת ההלכה בטעמיה, והשולחן ערוך הינו רק תמצית (ולכן הוא בחלק המשנה, ולא התלמוד, מה שאין כן הבית יוסף). והנה אכן הוא בדרך ההרחבה, מה שיותר מזכיר את לימוד התוס', מאשר לימוד הרי"ף. ולכן הוא נמנה על חלק התלמוד מצד אחד, אך בו זמנית הוא עדיין בחלק הסולל את ההלכה בטעמיה.

גם מה שבחר לפסוק בסופו של דבר כג' עמודי ההוראה, הרי"ף הרמב"ם והרא"ש, זה שוב מיזוג של מזרח ומערב, בחלק הפסיקה. ומשמייס הרמ"א רצה אף הוא לכתוב בעצמו שולחן ערוך, אך חזר בו, והכניס את המפה על השולחן בהגותו, ושוב סלל מיזוג של המזרח והמערב. כאשר הוא כולל את הלימוד להלכה.

גם כפי שהראינו, כי יש בתוס' את כל שורש הלימוד של ההרחבה והפלפול, הרי על כך באו נושאי כליו של השו"ע, והכניסו את המהלך הפלפולי האינסופי, לתוך השולחן ערוך. הט"ז, המגן אברהם, הש"ך, והסמ"ע (שאגב כולם היו משבט לוי). כי כל העת במקביל ללימוד ההלכה בטעמיה הפשוטים, ממשיכה וחייה חובת הלמידה הפלפולית, כך שכל אחד זוכה לקבל את הכלים, כיצד יעסוק בכך, לאחר שידע את כל ההלכה כולה.

מעניין, שהרי התוס' לא דילגו על חלקי האגדה בגמרא, כי אכן לפי ההלכה, יש חובה ללימוד עומק סודות התורה, וגם חלק זה שהוא מהחלק הפלפולי והלא מוגבל שבתורה, מאחר והוא כה חשוב, הרי כבר עכשיו אנו גם מדלגים ללומדו בשלבים מוקדמים יותר בחלק הלימוד.

מאחר והעיקר של החלק המוגבל קשור בהלכה, יש להתבונן כיצד צמחה ההלכה

לימוד ההלכה מחולק הוא בלימוד שהגיע ממזרח, הלימוד הספרדי, ולבין התוספת האשכנזית שניתנה בו. ועד אשר הדבר התאחד לדבר אחד. בתחילה אם ניקח את רבינו חננאל, שהינו על גבול הגאונים והראשונים, הרי הוא מתמצת בפירושו דרך הדגשת מילות המפתח של הגמרא, על מנת לבאר את הסוגיא אליבא דהלכתא. לאחר מכן הגיע הרי"ף, אשר לקח את השקלא וטריא של הגמרא בענייני ההלכה והביאה. ועד שסללו את הכתיבת ההלכה בצורה פשוטה וחתוכה, כנתינתה מסיני על ידי הרמב"ם. כלומר, אנו מצמצמים את הכל, ומזקקים את הלימוד, על מנת להגיע להכרעה. לעומת זאת, הלימוד להלכה האשכנזי עובר דרך ההרחבה והפלפול של התוס'. דרך הלמידה קרוב לצד התלמודי, הפלפולי, ומבלי זה, כלל לא ניתן להגיע להכרעה, דרך כל הגמרות הסותרות, אלא נעשה כאן מהלך מפרה, שהוליד ממנו גם את ההלכה בצורה מעולה יותר, ומתייחסת לפרטים רבים, וכל זה ניכר בדרך לימודו של הרא"ש, שכללה שילוב של ההרחבה, ועל מנת להגיע לפסיקה. ונמצא כי ההרחבה, סייעה לקבל את ההלכה בטעמיה, לפחות בדרך קצרה.



פרק הגזול עצים - תוספתו מרובה על העיקר

[דף צג עמוד ב]

הברייתא לומד כי דווקא השיפוי הוא שינוי שלא ניתן להחזירו - והוא מהתורה, ורק הוא קונה.

שיטה שניה נאמרה על ידי רב אשי. התנא של משנתנו מצריך רק שינוי מהתורה על מנת שיקנה. ומה שבחר התנא לציין כלי, שהוא שינוי גדול יותר משיוף, הרי הכלי עצמו הוא רק יצירת בוכני - שגדרו מכתש, שאין בו חקיקה, אלא רק שיוף. וגם הצמר שעשה ממנו בגדים - מדובר שעשאם מצעי לבד, שיש כאן שינוי שאינו חוזר לברייתו.

מקשים התוס', משיטת רבה, שאפילו שינוי קל שכן חוזר לברייתו - נקרא שינוי, וקונה בו

הגמרא בפרק מרובה מציינת את לימודו של רבה. "אמר רבה: שינוי קונה כתיבא ותנינא; כתיבא: והשיב את הגזלה אשר גזל - מה ת"ל אשר גזל? אם כעין שגזל - יחזיר, ואם לאו - דמים בעלמא בעי שלומי; תנינא: הגזול עצים ועשאן כלים, צמר ועשאן בגדים - משלם כשעת הגזילה." ומדייקים בשיטתו, כי אפילו שינוי החוזר לברייתו - קונה. והוא לומד כי אפילו לאחר שצבע את הצמר - הרי הוא יכול להעבירו על ידי צפון.

וכעת מקשים התוס', שרבה לא יוכל להעמיד את משנתנו לא כאבוי (שהעמידה בשינוי מדרבנן) ולא כרב אשי (שבחר דווקא להעמידה בשינוי שאינו חוזר לברייתו). ואם כן כיצד יפרשה.

גם לשיטת רבה, יש חידוש הן במשנה והן בברייתא

ועונים על כך, כי הוא יעמיד כי המשנה מדברת אפילו בעצים משופים, שיכול לחזור ולשלוף, ללמדנו כי עם כל זאת הוא קנה. ובברייתא יש חידוש אחר, שלמרות החסרון במשנה שיכול לבטל את השינוי, הרי נוצר כאן דבר עם שם חדש, שיש עליו כעת תורת כלי. והברייתא באה ללמדנו, כי עם היו וכל השינוי היה רק בחומר גלם, ולא נוצר כאן כלי - עדיין קנה.

עם היות וקיים קושי לרבה לתרץ כאן כשני האמוראים - הרי חובת ההוכחה עליו לבאר את המשנה (והברייתא)

[מילות המפתח הינן "לא מצי לשנויי" המופיעות קרוב לשבעים פעמים בתוס'. ושוב אנו רואים, כי דווקא הקושי, הוא הסולל את הפיתרון. עם היות ורבה יש לו מהלך שונה, ואינו יכול לתרץ לא כאבוי ולא כרב אשי - עדיין זה מכריח לנו למצוא הבנה מחודשת כאן לסוגייתו. וכפי שביאר מה התחדש הן במשנה והן בברייתא.]

עצים ועשאן כלים בוכני -

דוקא שיפוי כי האי,

שנעשה בכך בוכני מועיל - דחשיב שינוי מעשה,

וכן בשורא ועבדיה **נסרים** - נמי מהני,

אבל שיפוי **שאינ משתנה שמו בכך** - לא מהני.

תנא דידן תנא שינוי דרבנן -

וא"ת,

ולרבה דאית ליה,

אפילו שינוי החוזר לברייתו - הוי דאורייתא,

כדפירשתי במרובה (לעיל דף סה: ושם),

היכי משני מתניתין,

כדאבוי - **לא מצי** לשנויי,

וכרב אשי - **נמי לא,**

דרב אשי מוקי לה, דוקא בשינוי שאין חוזר.

ויש לומר,

דהוה משני,

דמתניתין - **לרבותא נקט** עצים משופים ועשאן כלים,

לאשמועינן, **דאפילו** שינוי החוזר לברייתו - **קני,**

וברייתא - קמשמע לן,

דשינוי בעלמא - הוי שינוי,

אף על פי שאין שם כלי עליהן.

הצגת המשנה, הבנת הגמרא תחילה, והברייתא הסותרת - מה נחשב כשינוי על מנת שהגזול יקנהו

משנתנו מחדשת, כי אף שהבעלים לא התייאשו, הרי כאשר הגזול משנה את הגזילה - הרי הוא קונה אותה בכך. מאחר וערך החפץ יכול להשתנות - הרי מאחר והגזול קנה אותה, הרי התשלום הוא לפי ערכו בשעת הגזילה. דייקא הגמרא מה נחשב לשינוי. ומאחר והמשנה נתנה דוגמא כי מהעצים עשה כלי - זה אכן נחשב שינוי, בניגוד שאם רק שייף והחליק את העצים, ולא נוצר כאן מציאות מחודשת. וכן צמר ועשאו בגדים, אבל רק ליבון הצמר - בכך אינו קונה בשינוי. הקשתה על כך הגמרא מברייתא, כי גם עצים ושיפן, אבנים וסיתתן, צמר וליבנן או פשתן ונקהו - כבר זה שינוי, שהוא קונה לעצמו, וישלם כשעת ערכם בשעת הגזילה. כלומר, הברייתא מדברת על שינוי בחומר הגלם, ואילו המשנה מדברת על יצירת דבר מחודש.

הגמרא הציגה שתי שיטות אמוראים, לבאר את הסתירה מהמשנה לברייתא - אבוי ורב אשי

שיטה ראשונה לבאר את הסתירה - נאמרה על ידי אבוי. המשנה מדברת על שינוי שניתן לבטל אותו, ולהשיבו לקדמותו. והוא מגדיר בכך שני דברים, מהות וחומרת השינוי. מאחר והמשנה מדברת על שינוי שהוא חוזר - הרי זה מדרבנן, וכל שכן אף אם יעשה שינוי שאינו חוזר, שהוא שינוי מהתורה. ואז הוא מדבר בעצים שכבר היה משופין, כמו נסרים, שכעת ניתן יהיה לפרק את הכלי ולהשיבו. בכך שישלוף את העצים. וכך הוא מעמיד בצמר. ואילו התנא של

מאחר וכלל הכמות של ראשית הגז היא יחידה אחת, הרי הפטור של צבעו - שבבת אחת צבע את כולו, ולכך נפטור מהחיוב

המשנה בחולין פרק י"א משנה ב דנה בראשית הגז. "לא הספיק לתנו לו עד שצבעו, פטור. לִבְנוּ וְלֹא צָבְעוּ, חֵיב." מבארים התוס' שם שיש שני עקרונות, העיקרון הראשון, היא הכמות הכוללת הנדרשת על מנת להתחייב בראשית הגז. והעיקרון השני, שאף כשגזו שיעור חמשה רחילות יחד שחל עליו חיוב ראשית הגז פטור כשצבעו. והעיקרון השני - שהצביעה היתה על הכל בבית אחת, שהיא הפוטרת אותו. "אבל הניח מקצת - מה שהניח חייב, אף על פי שאין בו שיעור, שכבר נתחייב."

כשהפירוש במקום אחר מבאר מספיק, אין צורך למותבו מחדש, אלא רק להפנות

[מילת המפתח "פירשתי", מופיעה בתוס' קרוב למאתיים פעמים. ומאחר ולא מתחדש כאן צורך חדש לבאר, וכפי שיש תוס' המשלימים זה את זה, הרי מאחר ומדובר על עניין שלם, לא חזרו התוס' לבארו כאן, אלא הסתפקו במראה מקום.]

טוואו וארגו -

וא"ת,

ארגו - תיפוק ליה משום טווייה.

וי"ל,

מאי אריגה - תיכי,

דכה"ג מפרש בסוף מכילתין (דף קיש:).

פעולות שהוא עושה בחוטים ומשנות אותם - גורמות לו לקנות לעצמו

ראינו בברייתא כי עם שהוא מחייב בראשית הגז, אלא שהוא מבצע לאחר שגזו מטווה או אריגה, הרי זה שינוי משמעותי, ולכך קנאו, ולא יוכל להגיע לכמות של החיוב של ראשית הגז. ואף שעושה שרשרת, שלכאורה יכול הוא לפרקו, הרי כמו שסריגה, הוא יכול לפרוץ ולקבל חוט, אלא שהחוט לאחר ההחזרה יהיה שונה ומקומט, כך שלא ניתן להחזירו לקדמותו.

הבנת המושג טווייה ואריגה, והיכולת שכל פעולה תהיה בנפרד

מקשים התוס', שהרי על מנת שהוא יכול לארגו הוא חייב לטוות תחילה. ואם כן בשביל מה מצינים שתי פעולות, שהפעולה השניה כבר נכללה בראשונה. כלומר, אם הטווייה נהווה שינוי, הרי שהוא אורג, מסתמא מדובר שטוואו תחילה. ועל כך עונים התוס' לפי סוף המסכת, מה מותר לקחת מהאורגים, שקנאם בשינוי, שהכוונה בארגו הוא תיכי, שאינו אריג ממש שקודם לכן טוואו, אלא שעשאו כעין שרשראות, ומבלי שיהיו טוויית תחילה.

וכן אמרינו לקמן (דף צו.),
גזל דיקלא וקטליה - לא קני,
דיקלא ועבדיה גובי - לא קני,
דגובי דדיקלא מקרי.

אבל גובי ועבדינהו כשורי - קני,

מעיקרא - גובי,

והשתא - כשורי.

התוס' מבארים כי על מנת להיקרא שינוי - נדרש גם שינוי השם

ראינו כי רב אשי, ביאר שמאחר והמשנה פעלה שינוי המועיל מהתורה, שלא ניתן לבטלו, יש להבין כיצד למדנו שמדובר בעצם משופים שעשאו כלים, והרי היה די לשייפם. אלא מבאר כי המשנה יצרה שינוי עם שם חדש, מה שמוכיח כי נוצרה כאן מציאות חדשה, עד אשר גם האנשים קוראים לה שם אחר.

רב פפא מציין מספר מצבים, שדינם שונה, אבל העיקרון של שינוי השם, עובר בהם כחוט השני

התוס' מביאים ראייה לעיקרון שביארו מהגמרא בהמשך. "אמר רב פפא: האי מאן דגזל דיקלא מחבריה וקטליה (קצצו), אף על גב דשדיא מארעא לארעא ידידה - לא קני (אפילו העבירו שינוי רשות מקרקע הבעלים לקרקע שלו), מאי טעמא? מעיקרא דיקלא מיקרי והשתא נמי דיקלא מיקרי (ומאחר ואין כאן שינוי השם, הרי אנו ממשיכים להחשיבו ברשות הבעלים, ויהיה נדרש להשיב את גוף הדקל בחזרה); דיקלא ועביד גובי (גזרי עץ) - לא קני, השתא מיהת גובי דדיקלא מיקרי (כי מאחר והם נקראים גזרי הדקל, סימן שמציאות של הדקל לא עזבה אותם); גובי ועבדינהו כשורי - קני (שהרי אין מתייחסים לחומר הגלם מהם נעשו, אלא כבר קיבלו שם חדש - קורות); כשורי רברבי ועבדינהו כשורי זוטרי - לא קני (כי בעצם יש כאן שם עצם ושם תואר, והשינוי הוא רק בשם התואר, כי הם נקראות קורות, ורק השם תואר מציין כי אלו קורות קטנות או גדולות). עבדינהו קצוצייטא - קני. (קרשים), זה שינוי כה גדול, עד שנדרשה מילה חדשה בשפה על מנת לבטא, כי שם העצם נשתנה בה)."

שינוי השם - או דיוקא מהדוגמא השלילית, שלא נשתנה שמו, מראה כי אין כאן אכן שינוי שהגזלן קונה בו

[מילות המפתח של שורש המילה שינוי עם שמו הוא כעשרים פעמים מופיע בתוס'. ובחרתי להביא כאן דוגמא המדגימה זאת ממסכת סוכה (ל, ב) "והכא באגודת לולב בעלמא - לא שייך תקנת השבים, דנקיל להתיר אגודו, ומה שנקצץ מן המחובר - לא חשיב שינוי מעשה, כיון דלא נשתנה שמו בכך, דמעיקרא אסא והשתא אסא."]

לא הספיק ליתנו לו עד שצבעו -

פירשתי במרובה (לעיל דף סו.).

צביעה - כבר לא צריך ליתנם לכהן, אולם אם ליבן ולא צבעו - עדיין הוא חייב ליתנם לכהן, ומשמע מכך, שהליבון בפני עצמו - אכן אינו מהווה שינוי מספיק על מנת לקנותו לעצמו. ועל כך הובאו בגמרא שלושה תירוצים. התירוצ הראשון משמו של אבין, שזו מחלוקת רבנן ורבי שמעון. כי מובא בחולין בברייתא, שאם עשה זאת לא לכל הכמות כולה, אלא לאחר שגזז רחל אחת, ועדיין לא התחייב בכמות של ראשית הגז, הרי אם הוא ליבן בלבד - לרבי שמעון כבר אינו מצטרף, שלשיתנו זה כן נחשב שינוי, וחכמים אומרים כי הכמות הזאת מצטרפת לגזיזה בהמשך של שאר הרחלות, כי הליבון לשיטתם אינו נקרא שינוי.

התירוצ השני משמו של רבא, כי גם המשנה בחולין וגם הברייתא הינם בשיטת רבי שמעון. אלא שיש שני סוגי ליבון. אם הפריד את הסיבים תחילה בידיו (נפציה נפוצי) ורק לאחר מכן ליבן - אכן אין זה שינוי, וזו המשנה בחולין לשיטתו. אבל אצלנו בברייתא מדובר שסירק את הסיבים של הצמר במסרק (סרקה סרוקי), וזה כבר נחשב כן כליבון לשיטת רבי שמעון.

התירוצ השלישי משמו של רבי חייא בר אבין מחלק באופן אחר על אופן הליבון. הא (המשנה בחולין) חווריה חוורי (שרק הלבין וללא גפרית), שאין בכל שינוי מספיק, והא - אצלנו מדובר דכברי כברויי (ששינה ליבון על ידי גופרית), שיש בליבון יפה זה שינוי גמור.

החילוק בהבנת המציאות של הלכנה עם גופרית האם הוא רק ליבון משובח, או כבר בגדר צביעה, שינה את התירוצ בין האמוראים

נעמדים התוס' על התירוצ השלישי, ומדייקים, כי תירוצ זה הוא בדעת הכל. ותרווייהו אליבא דכ"ע, דבחוריה חוורי דגרע מליבון - אפילו לר"ש לא הוי שינוי, וכבריה כברויי - אפילו לרבנן הוי שינוי, ורבא לא רצה לתרץ, דקסבר דכבריה כברויי - לאו ליבון מיקרי, אלא צביעה שתקנו בגפרית. כלומר, רבא לא רצה לתרץ כרבי חייא בר אבין, כי סבר שהפעולה עם הגפרית היא יותר מסתם ליבון - אלא בדוגמת הצביעה, שאכן קונה.

מהלך התוס', יש עיקרון משמעותי מדוע כל אמורא נקט באופן המסוים

התוס' מנסים לעשות סדר בין דעתו של רבא לדעתו של רבי חייא בר אבין. ויש כאן שתי דרכים לסדר זאת. בצד הקושיא מותר לנו לערבב בין המושגים, ובלבד שהשיטות יסתדרו. אולם בצד התירוצ אנו חודרים להבין את המציאות כראוי. וכאן לא ניתן לערבב, כי כל אמורא התבונן במהלך ההגייוני של קו ייצור אחר, שיש בו סדר פעולות ברור, ובו אנו מנסים לראות היכן הגבול בין השינויים עובר, להיות שינוי חוזר או שינוי משמעותי שאינו חוזר. מהלך אחד הוא ניפוצ ובמהשכו סירוק. מהלך שני חוורי ולאחר מכן כבריה, שהוא שינוי משמעותי לדעת כולם.

יש להעדיף הבנה בהירה לפי המציאות, מאשר להתפתל בין שני תהליכים שונים, ושהעיקר יהיה לתרץ

[נמצא כי העיקרון של "אורחא דמילתא", שמילות מפתח אלו מופיעות למעלה מחמישים פעמים

נתינת דוגמא ממקום אחר

[מילת המפתח דכה"ג מופיעה מעל שבעים פעמים וביחד בצורה הפתוח כהאי גוונא זה מעל מאה פעם. אלא שהמרתק הם הפעלים הקשורים לכך. דכה"ג .. פריץ/דייק/אשכחן/משני/אמרינן/איכא, ואפילו שהצירוף דכה"ג מפרש מופיע רק כאן. והכוונה אינה רק מראה מקום, אלא פרט לכך שהעניין מתורץ, הרי הביאור שם מבהיר, איך לכתחילה אין מקום לקושיה].

הא דחווריה חוורי והא דכווריה כוורויי -

ותרווייהו אליבא דכ"ע,

דחווריה חוורי - אפילו לר"ש - לא הוי שינוי,

וכווריה כוורויי - אפילו לרבנן - הוי שינוי,

ורבא - לא רצה לתרץ כן,

דקסבר כווריה כוורויי,

לא מקרי ליבון - אלא צביעה.

והא דלא נקט רבי חייא בר אבין,

הא - דנפציה נפוצי, הא - דכווריה כוורויי,

דהא בנפציה - אפילו לר"ש מודה - דלא הוי שינוי,

כדמוכח במילתיה דרבא.

יש לומר,

אורחא דמילתא נקט כל חד וחד,

דקודם סירוק - עושין ניפוצ,

ואין משהין זה אחר זה - אלא מיד מסרקין,

וקודם כווריה - עושין חוורי,

והשתא בנפוצי וחוורי - לכ"ע לא הוי שינוי,

ובכוורי - לכולי עלמא הוי שינוי,

ובסירוק - פליגי.

וי"ס שכתוב בהן במילתיה דרבי חייא בר אבין,

הא והא - רבנן,

ולגירסא זו צריך לומר,

דבחיוורי - נמי פליגי כמו בסרוקי.

ותימה,

למה לא העמיד תרווייהו ככ"ע,

והא - דנפציה נפוצי, והא - דכווריה כוורויי,

ושמא קסבר רבי חייא בר אבין,

בדנפוצי - **נמי פליגי.**

מחלוקת הגמרא בין רבנן ורבי שמעון, והאופן בו תירצו אותה אבין, רבא ורבי חייא בר אבין

ראינו כי רב אשי תירץ את הסתירה מהמשנה לברייתא, שהתנא של המשנה, שונה לנו שינוי מהתורה, שאינו חוזר, ונתן לכך דוגמא מצמר ועשאן בגדים, שהם מבוססים על לבד, ואף שלא ליבן אותם, הרי מאחר ואין הצמר חוזר לקדמותו, להיות כל נימה בפני עצמה - הרי קנה אותם בשינוי זה. אלא שעל כך מקשים ממשנה בחולין, כי לאחר שגזז את צאנו והתחייב בכמות של ראשית הגז, אם עשה בהם שינוי, כגון

לפי שהוא שינוי מרובה,
מליבון שהוא שינוי מועט,
אף על גב דלא הדר.

קלא אילן הוא צבע שלא ניתן לבטלו על ידי צפון -
ונחשב כשינוי שאינו חוזר

הגמרא ביארה משמו של רבא, שרבנן אינם חולקים על רבי שמעון בן יהודה, שצביעה אינה שינוי, ועם היות וליבון נחשב שינוי. והחילוק ביניהם הוא שצבע הוא שינוי החוזר לברייתו על ידי צפון (סבון). ומה שהמשנה בחולין אמרה שאינו חוזר, הרי זה סוג צבע מיוחד של קלא אילן, שאותו לא ניתן להעביר על ידי צפון.

במה שהגמרא דנה בחילוקים - הרי זה עצמו מוכיח מה הנקודה המשמעותית, שינוי מרובה או שניתן להחזירו

ומבארים התוס', כי לפי זה גם הליבון וגם הקלא אילן - יש בהם תכונה משותפת, שאינם חוזרים לברייתן. כי לשיטת רבא בדעת רבי שמעון - העיקר הוא שינוי שאינו חוזר. שתכונה זאת מבטאת ביתר שאת את גדר ומהות השינוי. מה שהיה - כבר לא יחזור. ואילו חכמים מעדיפים את הצבע, שהוא שינוי מוחשי, ואפילו שעל ידי מאמץ ופעולה נוספת של צפון, ניתן לבטלו. ואמנם הליבון יש בו את התכונה שלא ניתן לבטלו - אלא שאין זה שינוי מרובה וניכר.

כמו שאנו לומדים מהווה אמינא שלא נאמרה, כך יכולים
אנו ללמוד מחילוק שלא נאמר

[מילות המפתח "הוא מצי לפלוגי" או בראשי תיבות הו"מ לפלוגי מופיעות כעשר פעמים בתוס', והתוס' כאן מבארים, שעם היות ואכן היה יכול לחלוק בצביעה עצמה, שיש בה מרכיב מחלק של עוברת או לא עוברת. הרי מאחר ולשיטת רבא מעדיף רבי שמעון להישאר בתחום של שינוי שאינו חוזר, ולכן בחר לדון בתוך מסגרת זו, בין הליבון לצביעה.

כי בעצם מטרת התוס' היא להדגיש מדוע הגמרא בחרה לא להשתמש בחילוק שהוצע, ושהוא אפשרי. ולמעשה ניתן להסתכל על הביטוי באופן רחב יותר שיש בו שלושה מרכיבים. "והא דמפליג בין .. הו"מ לפלוגי בין .. אלא דעדיפא". ואכן בהמשך הביטוי הקובע הוא המילה עדיף להו, שמבואר מדוע יש לבחור כך].

רבי שמעון בן יהודה הא דאמרן -

תימה,
הא בטוואו וארגו מודה,
ולא פליג אלא בצבעו,
משום דלא חשיב ליה שינוי,
לפי שלא נשתנה גוף הצמר.

וי"ל,
דלאו דוקא אמרו דבר אחד,

בתוספות, הוא הקובע. ולכן יש כאן דיון היכן רבנן ורבי שמעון חולקים בכל מהלך. והעדיפות ללכת על מהלך טבעי של עבודה עולה על נסיון לתרץ באופן של בעלי הדעות, כי בפעולה המקדמת סירוק יש ויכוח. ויש דעה שעל כל המהלך של סירוק וניפוץ יש ויכוח, מה בדיוק דעת רבנן ורבי שמעון. ולכן בחר לו רבי חייא בר אבין דווקא מהלך אחר של חיוורי וכבריה].

השתא צבעו לר"ש לא הוי שינוי -

לרבא דשני הא והא כר"ש,
הוי מצי למיפוך מצבע אצבע.

הקושיא כיצד רבי שמעון סובר כי ליבון נחשב שינוי
ואילו צבע - לא

רבא למד, כי הן המשנה מחולין והן הברייתא אצלנו הינם כדעת רבי שמעון, הסובר שליבון הינו שינוי. וכל החילוק ביניהם, הוא שהליבון אינו דבר אחד. אלא שמדייקים התוס', לאחר שראינו כי ליבון כן נחשב שינוי בשיטת רבי שמעון, יש מקום לשאול על צביעה, שבעינינו שלנו הוא נראה כשינוי גדול יותר מליבון.

ואילו לרבי שמעון נראה שאינו נחשב שינוי. כפי שמובא בברייתא. גזו ראשון ראשון וצבעו כל גזיזה וגזיזה בנפרד קודם שגזו את הגזיזה הבאה, או גזו ראשון ראשון וטוואו, או גזו ראשון ראשון וארגו, נחשב שינוי, וקנאו לעצמו בשינוי. ולפיכך הגזיזה שעשה בה שינוי אין מצטרף עם הצמר שיגזו אחר כך לשיעור המחייב בראשית הגז. רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון: אם צבעו את גזיזת הצמר אינו נחשב שינוי בצמר, ולפיכך מצטרף לצמר שיגזו אחר כך לשיעור המחייב ראשית הגז. מוכח מהברייתא כי לדעת רבי שמעון, צביעה אינה נחשבת שינוי מספיק, אם כן כיצד לדעתו, ליבון נחשב שינוי מעשה הקונה.

הדיון הוא על עצם האפשרות לשאול שאלה זו בשלב הזה

[התוס' דנים על עצם היכולת להקשות קושיא. "דהוי מצי למיפוך". שמופיע כעשרים פעם בתוס'. ומבארים כי היה כאן תנאי ראשוני, על מנת שאכן ניתן יהיה לשאול את הקושיא].

בקלא אילן דלא עבר -

והא דמפליג בין ליבון לצביעה,
בצביעה גופא - הו"מ לפלוגי בין עוברת לשאין עוברת,

אלא דעדיפא ליה לאיפלוגי,
בין קלא אילן לליבון,
דתרווייהו - לא הדרי לברייתן.

ולרבא לרבי שמעון,
עדיף ליבון דלא הדר מצבע דהדר,
ורבנן **עדיף להו צבע** אף על גב דהדרא,

אלא כלומר בשיטה אחת הן, וכה"ג - **אינא בכמה דוכתי**.

הדעה הראשונה שאב"י מונה, ששינוי במקומו עומד, היא שיטת רבי שמעון בן יהודה

אב"י הביא מספר שיטות, שאמרו ששינוי אינו קונה, בניגוד למשנה. אחד מהם הוא רבי שמעון בן יהודה כפי שכבר נאמר לעיל במהלך הסוגיא. רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון: אם צבעו את גזיזת הצמר - אינו נחשב שינוי בצמר, ולפיכך מצטרף לצמר שיגזו אחר כך לשיעור המחייב ראשית הגז.

מאחר ויש חילוק אפילו בדברי רבי שמעון בן יהודה - הרי וודאי שאין דבריו אחידים עם מולם

אלא "כולהו סבירא להו: שינוי במקומו עומד". הא דקאמר שינוי במקומו עומד - לאו דוקא קאמר כדפירש"י אינו זו מרשות בעלים הראשונים. שהרי ר"ש בן יהודה לא פליג כשטוואו וארגו וכו', דמודה דאין מצטרף - אלמא דקנייה בשינוי (ורק בצבעו שנשאר גוף הצמר אותו דבר, אינו מחשיבו לשינוי), אלא ה"פ שינוי במקומו עומד - היינו בשיטה אחת, טפי מדרבנן בר פלוגתייהו, ולא ממש זה כמו זה.

שיטה אחת אין הכוונה שיכפול דבריהם, אולם הקו האחיד בעניין זה - כן משותף

[הכלל של "אמרו דבר אחד", המופיע עשרות פעמים בתוס', יש בו דבר והיפוכו. מצד אחד אנשים שונים אומרים אותו דבר, אך מצד שני, מה הייחודיות שבכל דעה? ולפיכך מבארים התוס' יסוד שעונה על כך. אכן לאו דווקא שזה דבר אחד ממש, ועל כן תמיד זה מזמין שאלות על החילוק ביניהם, אולם, יש כן דבר המחובר. ולדוגמא (ב"ב יג, ב ד"ה דאית ביה) "לאו ממש אמרו דבר אחד, דאין דבריהם שוין, אלא כלומר בשיטה אחת הן, וכי האי גוונא איתא."]

[דף צד עמוד א]

ואפאה והרים ממנה חלה -

משעת גלגול מתחייב בחלה,
אלא רבותא קמ"ל,
דאע"פ שעשה כל השינויים הללו,
אין אלא מנאץ.

א"נ,

משום דהיכא דאין תחילתו עיסה,
אין מתחייב בחלה עד אחר אפייה, **נקטה הכי**.

אין בכוח השינויים שביצע הגזלן על חומר הגלם, לגרום שיוכל כעת לברך

הגמרא הביאה דעות אחרות החולקות על המשנה ששינוי קונה. אמר אב"י: ר' שמעון בן יהודה ובית שמאי ור' אליעזר בן יעקב ור"ש בן אלעזר ורבי ישמעאל, כולהו סבירא להו:

שינוי במקומו עומד. ומבררת הגמרא רבי אליעזר בן יעקב מאי היא? היכן מצאנו שסובר כי שינוי אינו קונה. ועונה דתניא בברייתא: רבי אליעזר בן יעקב אומר: הרי שגול סאה של חטין, טחנה, לשה ואפאה והפריש ממנה חלה, כיצד מברך על הפרשת החלה? אין זה מברך אלא מנאץ, המחרף את השם! ועל זה נאמר: [תהלים י ג] "בוצע ברך נאץ ה'" - כלומר הגזלן ומברך את ה' על הגזילה, הרי זה מנאץ את השם.

מוכח משם שרבי אליעזר בן יעקב סובר, כי למרות שעשה בחיטים כל כך הרבה שינויים, עדיין החיטים שנשתנו במקומם עומדים, ואינו נחשב כקניינו של הגזלן.

הסדר שימנה בברייתא הוא הפוך לכאורה מהמציאות, כי כבר בעת הגלגול מתחייב בחלה, ומיצד אופה ורק אחר כך מפריש?

הפסוק בחלה הוא לשון הרמה, ולכן אין צורך להגיה בתוספות שהפריש (אף שזו לשון הגמרא). ועולה השאלה במניית סדר הפעולות, מדוע מדבר על הפרשת חלה לאחר אפייה, הרי חלה מפרישים כבר מן העיסה, ומשעת הגלגול כבר נתחייבה בחלה?

עונים התוס', באופן הראשון למרות ארבעת הפעולות, שביצע בחיטים - עדיין לא מחק את הגזילה

וי"ל דלרבותא נקטיה, אף על גב שעשה כל השינויים הללו - אין זה מברך - אלא מנאץ, דלא קנה.

כלומר, לא שבאו לציין את סדר הפעולות, אלא שאפייה הינו שינוי גדול במיוחד, ובעודו חטים או לבטח עיסה, אינו ראוי לאכילה. ולמרות שבאו לכאן פנים חדשות - הרי מעשה הגזל דבוק בהם, ולא רק שאינו רשאי לברך, אלא זה כקללה.

תירוץ שני, יכולה להיות אפשרות בסוג מסויים של אפייה - שאכן הפרשת החלה הוא רק בסוף

עוד תירצו כי מדובר כשאפה מיני סופגנין שאין עיסתם נחשבת עיסה, וחובת חלה היא רק עם האפייה. (כמובא תוס' סנהדרין ו' ע"ב ד"ה טחנה ואפאה - להכי נקט ואפאה לפי שיש דברים שאין מתחייבין בחלה עד לאחר אפייה ומייתי לה פרק כל שעה (פסחים דף לז). הסופגנין [בצק שהוא דליל כספוג], והדובשנין [בצקות העשוין כצפיחית, שעיסתם רכה מאוד], והאיסקריטין [בצקות המטוגנים בדבש], עשאו באילפס - חייבין, בחמה - פטורין. כלומר, יש שתי פעולות, טיגון על האש ואפייה, והסברא היתה לחלק בין שני האופנים לגבי זמן חיוב חלה.

הגדרת הרבותא קא משימע לן, שיש כאן חידוש אפילו שלא הייתי חושב כך

[מילות המפתח "רבותא קמ"ל" מופיעות למעלה מעשר פעמים בתוספות. והייחודי הוא שהרבותא הוא כנגד משהו, ולכן לאחר מכן נאמר דבר מה בסגנון של "אף כי", "דאפילו", "אע"פ או אע"ג". כלומר הדגש הוא על החידוש. ולכאורה בכל אחת מהפעולות הללו כבר לא ניכר הבסיס, והרי המשנה היא לקיחת חומר גלם ושינויו, עצים ועשאו כלים, צמר ועשאו בגדים. ואילו כאן למרות כל ריבוי השינויים והפעולות - אין בכך על

אלא ודאי ליכא דפליג, אההוא תנא דמפקיר כרמו, ותרתו ש"מ כדפרישית.

לשיטת רבי ישמעאל נשארת החובה להפריש פאה לעניים אף לאחר שעשאה עיסה, מאחר ולא קנאה לעצמו בשינוי אחד מהתנאים שמונה אביו, שאינו סובר כמשנתנו, שהשינוי קונה - הוא רבי ישמעאל. דתניא: מצות פאה להפריש מן הקמה, לא הפריש מן הקמה - מפריש מן העומרים, לא הפריש מן העומרים - מפריש מן הכרי עד שלא מרחו, מרחו - מעשר ונותן לו; משום ר' ישמעאל אמרו: אף מפריש מן העיסה ונותן לו. כיון שסובר, כי שינוי - אינו קונה, והחטים הם עדיין של העניים, גם אחרי שנשתנו ונעשו עיסה. אבל לדעת תנא קמא, אינו מפריש פאה מן העיסה, לפי שבעל הבית קנאה בשינוי. [אבל קודם שעשאה עיסה, לא נשתנו החיטים, ומה שדש את החיטים לא נחשב שינוי, כי הם עדיין אוכל כמו שהיו].

לכאורה ניתן לומר, כי דברי רבי ישמעאל הינם נקודתיים בעניין העיסה, ולא שסובר כשיטת שמאי

מאחר ומנה אביו כל כך הרבה תנאים, התקף רב פפא מה צורך בכל כך הרבה תנאים, לסבור בבית שמאי. ומבאר את החידוש בדברי רבי ישמעאל. שמאחר והלשון "תעזוב" נכתב פעמיים, שבפרשת קדושים [ויקרא יט ט - י] כתוב "לא תכלה פאת שדך לקצר וגו' לעני ולגר תעזוב אתם", ובפרשת אמור [ויקרא כג כב] כתוב "לא תכלה פאת שדך בקצרך וגו' לעני ולגר תעזוב אתם", מדוע חזר על זה הכתוב פעמיים, משמע שהכתוב בא לרבות, כי אם עשה בה שינוי - אינו קונה, ועדיין חייב להפריש ממנה פאה. אבל בשאר מקומות שלא ריבה הכתוב, אפשר שמודה, כי שינוי - קונה. הרי בא הדבר ללמדנו, כי אפילו מהעיסה - עדיין יש צורך להפריש. וחייבים לומר, כי חיוב זה אינו מצד התעזוב יתירא, אלא משום שקסבר ששינוי אינו קונה.

מחלוקת אביו ורבא בנושא כל דאמר רחמנא לא תעביד - האם יש תוקף למעשיו

על מנת להבין את מהלך התוס', יש להבין את מחלוקת אביו ורבא באופן כללי, וכן את התייחסותם בנושא זה. הגמרא במסכת תמורה (דב), דנה במחלוקתם של אביו ורבא, מה קורה כאשר התורה אמרה לא לעשות והוא עשה. אמר אביו: כל מילתא, כל דבר, דאמר רחמנא שציווה הקדוש ברוך הוא בתורה "לא תעביד", אל תעשהו! - אם עביד, אם עבר על ציווי התורה ועשהו - מהני, מועילים מעשיו, ומה שעשה עשוי - דאי סלקא דעתך - לא מהני, קשה: אמאי לקי, למה לוקה ארבעים, הרי לא הועילו מעשיו? רבא אמר: כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אם עביד - לא מהני מידי, לא הועילו מעשיו כלום. והאי דלקי, הטעם שלוקה, משום דעבר אמימרא דרחמנא, הוא. שעבר על ציווי התורה, אף על פי שלא הועילו מעשיו כלום.

הגמרא בתמורה מקשה על שיטת אביו מסוגייתנו בעניין פאה

והרי פאה, דרחמנא אמר [ויקרא כג] "לא תכלה פאת שדך בקוצרך" - ותניא, שנינו בברייתא: מצות פאה היא להפריש

מנת לקנות בשינוי. ואפילו אם יתחייב במעות, הרי הדבר עצמו נשאר שיש כאן גזל.

לא הפריש מן הקמה יפריש מן העומרים -

אביו לטעמיה,

דאמר בריש תמורה (ד' ו. ושם ד"ה אמר),

כל דאמר רחמנא לא תעביד,

אי עביד - מהני,

ומפרש התם,

דטעמא דיפריש מן העומרים,

משום תעזוב יתירא,

דבלא תעזוב יתירא - לא היה מיחייב,

דכיון דעבר על לא תכלה,

הוה אמינא דאהני ופטור,

ולהכי אצטריך אביו בשמעתין,

ע"כ לרבי ישמעאל למימר, שינוי - במקומה עומדת.

אבל לרבא דאמר התם,

כל דאמר רחמנא לא תעביד,

אי עביד - לא מהני,

בלא תעזוב יתירא - מפריש מן העומרים,

ולא מבעי ליה תעזוב יתירא,

אלא למפקיר כרמו,

או לרבי ישמעאל,

אי שינוי קונה - אצטריך דמפריש מן העיסה.

ואם תאמר,

לאביו דאצטריך תעזוב יתירא לחייב מן העומרים,

מפקיר כרמו - מנליה דחייב בפאה.

וי"ל,

דתרתו ש"מ.

וכן צ"ל לרבא אליבא דרבי ישמעאל,

אי סבר רבי ישמעאל דשינוי קונה,

ודריש תעזוב יתירא לחייב מן העיסה,

אם כן המפקיר כרמו מנליה,

דמשמע דהיה דרשה אתיא ככ"ע,

מדדייק בפרק בא סימן (נדה ד' נא. ושם ד"ה מין),

דהא דתנן התם,

כל שחייב בפאה - חייב במעשר,

היינו כל מין שחייב בפאה - חייב במעשר,

דאי לאו הכי,

הרי מפקיר כרמו דחייב בפאה ופטור מן המעשר,

ומאי ראייה היא,

דלמא מתניתין כרבי ישמעאל,

דמוקי תעזוב יתירא לחייב מן העיסה,

ולא מייתר למדרש שיתחייב בפאה,

הביאור בשתי הסוגיות של פאה ומפקיר כרמו - והחידוש שאותו לימוד של תעזוב מיותר, מועיל לשני המקרים

יש דיון על התעזוב המיותר, שלמדנו אותו כאן בעניין פאה. אך יש מקרה נוסף של מפקיר כרמו, ואם כן מאחר והפקירו הרי אינו שלו, וכעת כביכול, רשאי הוא להשכים בעל הכרם בשחר ולבצור לעצמו. אלא שאומרים כאן, שעליו יש חובה בכל מתנות העניים כאילו לא הפקיר, וזה נלמד מהעזוב המיותר. ושואלים התוס' מהיכן ילמד זאת אביי. כי בשלב הקושיא למדנו כי כל לימודו של אביי הוא רק על הפאה. ובתירוץ, שגם הוא ילמד זאת שיש לך עזיבה אחרת. וכך נצטרך לומר בדעת רבא, אם יאמר שרבי ישמעאל יהיה לו שינוי קונה. והרעיון שהתעזוב המיותר, בא ללמדנו, גישה איכותית, ושיהיה בו כמה פעולות, עדיין מחוייב הוא יהיה לעזוב. כלומר, לא שהייתו בא רק על פעם נוספת אלא בכלל. ולכן יועיל גם לגבי פאה וגם לעניין מפקיר כרמו.

הצורך לבאר שני מהלכים, בשעה שמשווים למחלוקת בה יש מחלוקת אמוראים

[כאשר יש מחלוקת תנאים או אמוראים, הרי התוס' עושים את חשבון הסוגיא בנפרד לכל שיטה. ואכן מילת המפתח הינה "לטעמיה" המופיעה מאות פעמים בתוס'. ונמצא כי על התוס' להתמודד עם הגמרא אשר מציגה שני מהלכים, אחד של אביי ואחד של רבא. בפרט כאשר היא מפרשת את דעתם, עפ"י מחלוקת נוספת שקיימת בש"ס בסוגיה אחרת (תמורה).]

מרחו מעשר ונותן לו -

ואפילו למאן דאית ליה ברירה,
כל זמן שלא הפריש פאה ולא בדרה,
היה הכל שלו ונתחייב הכל במעשר,
ושוב - לא יפסד.

ואם תאמר,
תרומה - נמי לתני שתורם ונותן לו,
ואין לומר,
תרומה - בלאו הכי יפריש העני,
דכל פאה - חייבת בתרומה,
חדא,
דא"כ מקדים מעשר לתרומה גדולה.

ועוד,
דתנן במסכת תרומות בפ"ק (מ"ה),
אין תורמין מן הלקט ומן השכחה כו'.

ונראה לפרש,
משום דתרומה דבר קל לתרום - לא חש להזכיר.

ויש מפרשים,
דלהכי - אין תורם, משום דבגורן רגילין לתרום,
כדתינו בירושלמי במסכת מעשרות (פ"ג),
מצא פירות ממורחין בשדה,

מן הקמה, כשהתבואה בקומתה, דהיינו, כשהיא עדיין מחוברת לקרקע, וכן היא משמעות המקרא: בשעת קצרך, לא תכלה את הפאה. לא הפריש מן הקמה יפריש מן העמרים. לא הפריש מן העמרים יפריש מן הכרי עד שלא מירחו, והוא שמחליק את פני הכרי ברחת [כלי המיועד לכך], ו"מירוח" קובע למעשר ולתרומה, שהוא גמר מלאכת התבואה ואז נתחייב בתרומות ומעשרות. ואם כבר מירחו, מעשר תחילה תרומות ומעשרות, ונותן לו לעני את הפאה. ואף על פי שהעני עצמו הממרח מתנות עניים פטור מן המעשרות, שהרי לקט שכחה ופאה הם הפקר, הפטור מן המעשרות, מכל מקום, עכשיו שבעל הבית מירח כבר נתחייבו במעשרות.

משום רבי ישמעאל אמרו: אם לא הפריש עד שעשה ממנה עיסה, אף מפריש פאה מן העיסה.

והתנא קמא סובר שאם נעשתה עיסה, כבר קנאה בעל הבית בשינוי, ושוב אינו מפריש פאה. ואילו עד שלא נעשתה עיסה, לא נשתנה. ורבי ישמעאל סובר "שינוי במקומו עומד".

על כל פנים, בין לדברי תנא קמא וכל שכן לרבי ישמעאל - מפריש גם אחרי שכלה לקצור את הקמה, ואף על פי שעבר אמימרא דרחמנא.

תיובתא דאביי! כיון שאם "מהני" - כבר עבר על הלאו כשלקחם לעצמו, והועילו מעשיו. וממה שאמרה הברייתא שלא הועילו מעשיו, ועדיין צריך להפריש מן העמרים וכו', מוכח שלא הועילו מעשיו ולא קנאה?

ומתריצין: אמר לך אביי: שאני התם דאמר קרא "תעזוב" "תעזוב" יתירא, כלומר, שני מקראות כתבה התורה לגבי פאה. האחד בפרשת קדושים [ויקרא יט] "לא תכלה פאת שדך לקצור, לעני ולגר תעזוב אותם", והשני בפרשת אמור [ויקרא כג] "לא תכלה פאת שדך בקוצרך, לעני ולגר תעזוב אותם". והכפילות באה ללמדנו שאם לא הפריש מן הקמה יפריש מן העמרים ומן הכרי [עד שנשתנה לדעת תנא קמא. ואפילו מן העיסה, לדעת רבי ישמעאל]. וחוזרת הקושיא לרבא: למה כתבה התורה "תעזוב יתירא", הרי בלאו הכי אנו יודעים ש"לא מהני"?

התוס' מבארים את אביי בסוגייתנו

אכן אלמלא היה הכתוב מלמד אותנו עזוב מיותר, אכן היו מועילים מעשיו, והיה קונה זאת לעצמו, למרות האיסור של התורה להפריש פאה, שנאמר בלשון לא תכלה. ולכן אביי מעמיד אצלנו ששינוי לשיטת רבי ישמעאל אינו קונה. והוא לומד, כי רבי ישמעאל דאמר יפריש מן העיסה, אית ליה דשינוי במקומו עומד. דאי הוה ס"ל בעלמא דשינוי קונה - לא היה מפריש מן העיסה, ואף על גב דכתיב תעזוב יתירא איצטריך שפיר להיכא דלא אישתני. אף על גב דבעלמא אי עביד - מהני, הכא - לא מהני, משום דכתיב תעזוב יתירא. כלומר רק ההכרח של ריבוי התעזוב, הוא שמאפשר לו את היכולת להפריש גם כאשר נהייתה העיסה, ולא יוכל לקנות בשינוי.

התוס' מבארים את שיטת רבא

מאחר ולרבא אין מועילים מעשיו כנגד התורה, הרי היתה נשארת לו החובה להפריש גם ללא התעזוב המיותר. ולכן רבא היה מפרד את התעזוב המיותר, שהוא או למפקיר כרמו, או לגבי אם היינו סוברים שאצל רבי ישמעאל שינוי קונה.

הפירוש האחד אומר שמלכתחילה לא הזכירו, כי ברור שהם ייתרמו, ורק בגלל כי בקל הוא תורם - לא חש להזכירו. והתירוץ השני הוא על הבנת המציאות, שכפי הנראה מדובר כי כבר תרם. הרי זה מוביל אותנו להבנה כי כל פעם שיש יותר מתירוץ אחד, יש לנתח לא רק מה נאמר אלא מה הסגנון של כל אחד.

[דף צד עמוד ב]

ותנן לא הספיק ליתנו לו כו' -

תימה,

דלא מייתי מתניתין,

דבהמה והזקינה עבדים והזקינה,

דמשלם כשעת הגזילה לקמן (דף צו:),

ואפילו ר"מ לא פליג - אלא בעבדים,

דליכא למימר דלדבריהם דרבנן קאמר להו,

כדבעי למימר לקמן (דף צה:),

דהא ר"מ אית ליה דשינוי קונה,

גבי נותן צמר לצבע (לקמן ק:).

ועוד,

הא **קתני** גזל מטבע ונסדק,

משלם כשעת הגזילה (לקמן צו:).

וי"ל,

דכל הני - הוי מצי למימר,

דהוה סתם ואח"כ מחלוקת,

דפליגי לקמן (ק:),

ר"מ ור"י בצבעו לו אדום וצבעו שחור,

ואף על גב דטעמא דרבי יהודה,

לא משום דסבר, שינוי - אין קונה,

כמו שאפרש לקמן,

מ"מ היינו יכולים לדחות כן.

אבל ההיא דלא הספיק ליתנו - אין לדחות,

דאפילו הוי סתם - בחדא מסכת,

ומחלוקת - במסכת אחרית,

אית ליה לרבי יוחנן - הלכה כסתם משנה.

הגמרא הקשתה על דברי רבי יוחנן שתמיד נדרש להשיב את הגזילה, ממשנה בצבע את ראשית הגז

הגמרא מביאה משמו של רבי יוחנן, כי מדין התורה - אין בכוח השינוי לבטל את הבעלות, שהרי הפסוק האומר והשיב את הגזילה, הרי זה בכל מצב בו היא מצויה. אלא שהקשו עליו מהמשנה בחולין, שאם לא הספיק ליתנו, את הצמר של ראשית הגז לכהן, אלא צבעו - הרי הוא פטור, כלומר שקנה בשינוי. העמידה הגמרא את דברי רבי יוחנן, שאצלנו מדובר בעצים משופין, שניתן להחזירם למצבם הראשוני. ועל כן ממנה לא ניתן להכריע, כי סתם משנה אומרת, כי שינוי - קונה.

מכונסין - אסורים משום גזל,

מפוזרין - מותרין משום גזל;

בין כך ובין כך -

חייבין במעשר ופטורין מן התרומה,

לפי שאי אפשר לגודן שתעקר,

אלא אם כן ניטלה תרומה גדולה.

רק לשיטת רבי ישמעאל השינוי אינו קונה, ולכן ממשיכים העניינים לקבל את הפאה, אף לאחר שנעשית עיסה

ראינו לעיל "אמר אביי: ר' שמעון בן יהודה ובית שמאי ור' אלעזר בן יעקב ור"ש בן אלעזר ורבי ישמעאל, כולו סבירא להו: שינוי - במקומו עומד." מבררת הגמרא מהיכן דעתו של רבי ישמעאל, ועונה: "דתניא: מצות פאה להפריש מן הקמה, לא הפריש מן הקמה - מפריש מן העומרים, לא הפריש מן העומרים - מפריש מן הכרי עד שלא מרחו, מרחו - מעשר ונותן לו; משום ר' ישמעאל אמרו: אף מפריש מן העיסה ונותן לו." כי החטים למרות כל השינויים נשארו של העניים, גם לאחר שנוצר כאן שינוי.

עם היות ואין כאן כלל גדר ברירה, הרי אפילו לסובר ברירה - כאן המציאות שונה

התוס' צוללים לבאר מה התהליכים לשיטת תנא קמא. והרי לכאורה יש כאן כמו שני נכסים שונים, ושיש ברירה, שכל אחד יודע שהוא נכנס לשלו, ולכאורה עדיין יש לתחום את החלק של העני. אלא שמתבאר כך מהתוס'. כי כל זמן שלא הפריש פאה - הרי היא רק שלו, ואינה ממון עניים כלל, ולכן פטור מדמים. ולפי תוספות לתנא קמא פטור מפאה, משום שעל ידי השינוי, הוא כחפץ אחר שלא התחייב בפאה.

ואפי' למאן דאית ליה ברירה, כ"ז שלא הפריש פאה ולא בררה - ה' הכל שלו ונתחייב הכל במעשר ושוב לא יפטר. היינו דבאו לאפוקי דלא נימא דגם לפני שמברר - יש פאה, אלא דאינו מבורר, איזה תבואה היא הפאה, ואז אח"כ כשמפריש פאה, הוברר דזאת היתה הפאה והי' סברא שיפטר ממעשר. לכן כתבו דאינו כן, דכ"ז שלא הפריש - אין כלל פאה, אלא דיש עליו מצוה להפריש, ולקרוא שם פאה, דאז מתחדש חלות דין פאה.

ההתייחסות לתרומה, מכיוון שרק דובר על הפאה

מעירים התוס', הרי מכיוון שדנים על הפאה ולאחריה המעשר, מדוע לא ציינו את התרומה. שהרי ברור שהוא זה שצריך ליתן את התרומה, ולא ניתן לגלגל זאת על העני, כי התרומה קודמת, והרי כבר יש איסור לתרום בשלב הזה. אלא הכוונה שמאחר ומצוהו לעשר, הרי התרומה כבר נכללת בזה הציווי. ומתמצים כי הרי תרומה אחת פוטרת את כל הכרי, והיותו דבר קל, הרי לא חש להזכיר. הדרך השניה היא שכבר תרמו בגורן, שהרי ברור לנו שאכן כבר התרומה התבצעה.

יש לראות את סוגי התירוצים

[המעניין הוא לא רק למצוא מה התירוצים, אלא גם את סוג התירוץ. "ונראה לפרש .. ויש מפרשים". נראה לפרש מתקרב לחמש מאות פעמים בתוס', ואילו יש מפרשים הוא למעלה ממאה פעמים. שהובא בתוספות.

בימי רבי נשנית משנה זו -

אומר ר"ת,

דלא לפניו ולא לאחריו, אלא לדורו דוקא תקון, משום מעשה שהיה,
ולא לדורות הבאין.

דהא מעשים בכל יום,

שמקבלים מן הגזלנים ודנין דיני גזילות,

כי ההוא דגזל פדנא דתורא לקמן (דף צו:),
וההוא נרשאה דגנב סיפרא (לקמן דף קטו:),
וההוא רעיא דבפ"ק דב"מ (דף ה:),
ונסכא דרבי אבא (ב"ב דף לג:),
ואמר נמי באיזהו נשך (ב"מ דף סא:),
דרבית קצוצה יוצאה בדיינין.

ולכך לא פריך לקמן,

אלא מברייתות דהוה שונה רבי חייא,

שהיה תלמידו של רבי,

ולא הקשה ממתניתין,

דקתני משלם כשעת הגזילה,

לפי שהמשניות היו קודם רבי, אלא שרבי סדרם,

אבל ברייתות - היה שונה רבי חייא,

מה שהיה מוסיף רבי על המשניות.

ור"י אומר,

דמתניתין - לא ה"מ למפרך,

דלא תקון רבי דאין מקבלים,

אלא מאותן בני אדם,

שרוב עסקם ומחייתם בכך,

והיו ניזונים בגזל ורבית,

ומתפרנסים בכך כל ימיהם,

כדקתני הגזלנין ומלוי ברבית,

דמשמע שאומנותם בכך,

וכן רועים וכל הנהו דמייית,

אבל ממתניתין - לא פריך,

שלא עשו תקנה,

מלקבל מאדם שגזל ומלוה ברבית,

באקראי בעלמא.

אבל אין לפרש,

דלהכי לא פריך ממתניתין,

משום דרבי לא תיקון,

אלא באותם שעשו תשובה,

וברייתא דפריך מינה, מיירי בעבד תשובה,

מדקתני וחייבים להחזיר מפני כבוד אביהם,

דמכ"מ היא דגזלנים ומלוי ברבית,

לא משמע דאיירי בעבדי תשובה.

נסיון לתרץ ממשנה אחרת, ששינוי קונה

אלא מקשים התוס', משתי משניות שניתן היה להכריע מהן שהן גם כן סתם, ובהם אנו רואים ששינוי כן קונה. והדוגמא הראשונה הינה מבהמה והזקינה שמשלם כשעת גזילה. ובקושייתם מחדשים התוס' יסוד, כי עם היות ומובאת גם דעת רבי מאיר במשנה זו, הרי אין זה מאחר והוא חלוק בכל המשנה, אלא רק לגבי העבדים הוא חלוק, ועל עצם היסוד הוא מסכים. וכפי שמביאים הם מדבריו לעניין שינוי בצמר.

נסיון לתרץ ממשנה נוספת שבה לא ניתן לדחותה בתקנת השבים, כמו כאן

המשנה השנייה שניתן להקשות ממנה, והקושיא מדוע לא הובאה היא גזל מטבע ונסדק משלם כשעת הגזלה, אלמא משמע דאינה חוזרת בעינא כדקאמר השתא, וליכא למימר משום תקנת השבין כמו גבי גזל עצים ועשאן כלים, דהא לא הויה תקנה אם משלם כשעת הגזלה שהוא משלם יותר ממה שהיה משלם אם היה (משלם או הו"א) הגזלה חוזרת בעיניה שהוא נסדק ולא חשיב כל כך, והדרא קושיא לדוכתא.

מאחר והיה יכול לומר, כי אע"פ שהן משניות ללא הכרעה, מכיוון שלאחריה יש מחלוקת - לא ניתן להביא הוכחה מהן

ומתריצים התוס', דמשום הכי לא מייתי מהך משנה, דהוה מצי למימר דהוה סתם ואחר כך מחלוקת. דפליגי לקמן ר"מ ור"י בלצבוע לו אדום וצבעו שחור, וסתם ואחר כך מחלוקת - אין הלכה כסתם. אבל ההיא דלא הספיק ליתנו לו וכו', אין לדחות, אף על גב דאיכא מחלוקת בהאי פרקין, מ"מ הו"ל סתם בחדא מסכתא ומחלוקת במסכתא אחרת, דכה"ג קיימא ליה לרבן יוחנן דהלכה כסתם. וכאן הוא מחלוקת בפירקין (נזיקין) ואח"כ סתם במסכת חולין (קדשים).

פעמים רבות יש את הדיון בקשר של ההכרעה במשניות שנושא מסויים הוא במחלוקת וחלק אחר של המשניות נשנה כדעה מוכרעת

[כאשר רבי סידר את המשניות, הרי יש שלושה מרכיבים. המרכיב הראשון הינו הקשר בין המסכתות. המרכיב השני הוא האם המשנה נאמרת רק כדעה אחת, ולזה קוראים סתם בניגוד למשנה שיש בה מחלוקת. והמרכיב השלישי הוא מה קדם למה, האם המחלוקת או הסתם. כלומר, כאן קיים מושג של מחלוקת ואחר כך סתם, או להיפך סתם ואחר כך מחלוקת. שעניין זה (הקשר בין סתם למחלוקת) מופיע בתוס' עשרות פעמים.

ונראה לי, כי ניתן לקרוא סתם לא בשווא, כלומר ללא ויכוח, אלא ללא כל דעה, אלא כפעולה שרבי ביצע סתימה, והסתם הוא בקמץ, ומשמעותה הכרעה. ולכן רק מחלוקת ולאחריה סתם - אנו יכולים להתחשב בסתם. או כפי הדוגמא שהביאו בגמרא שכאן הוא מחלוקת בפירקין (נזיקין) ואח"כ סתם במסכת חולין (קדשים). ואף שהכריע במסכת אחרת - הרי הסתימה כן מועילה.]

נשבעו הבעלים ונטלו, וכך קיבלו ממנו לא רק את מה שאכל, אלא את כל הצאן כולו. על כל פנים אנו רואים כי דנים להוציא הגזילה מהגזלנים.

מקרה רביעי, באדם שחטף גוש כסף מחבירו והיה רק עד יחיד, ופסק רבי אבא, שמתוך שאינו יכול להישבע על מנת לפטור את עצמו, והוא הודה בעצם מעשה החטיפה, אלא רק ניסה לפרשו שאת שלו חטף - הרי הוא משלם. והנה אף כאן הוציאו את ערך הגזילה מהגזלן.

מקרה חמישי, ריבית קצוצה, שאסורה מהתורה - והרי היא כדוגמת גזל - שהיא יוצאה בדיינים, והנה שוב דנים את הגזלן.

מדייקים התוס', כי כל השאלות על משנה זו הינן רק מברייתות

היסוד שביארו התוס', בדעת ר"ת, כי ברייתא זו נשנתה לא לפניה ולא לאחריה, ואדרבא, רואים אנו כי כן מקבלים מן הגזלנים וכן מקבלים דיני גזילות. וההוכחה כי אין אנו מתקיפים אותה רק מברייתות, שהן אינן קדמוניות, כי עצם המשנה לקבל מגזלנים - וודאי שנשארה בתוקפה, לשאר הדורות.

ר"י מעמיד יסוד אחר - מדובר באנשים שונים, לא סתם מי שגזל, אלא באדם שזה כל מהותו

התקנה בימי רבי לאו דווקא שיש להגבילה שהיתה לתקופתו, אלא אמנם יש להגבילה, שזו תקנה ייחודית, למי שכל עסקו הוא בכך, וכפי שאשתו לגלגה עליו, שאם יעשה תשובה, אפילו האבנט שהוא לובש - לא היה שלו. ולמקרה כה קיצוני עשו תקנה מיוחדת, על מנת להציל אף אנשים שהגיעו לדיוטא כה תחתונה. ושתי ראיות יש בדבר, האחת שזו דרכה של תקנה, שעושים אותה לדבר מה ייחודי, ולא על כל אחד, שאם כן עקרת את דין התורה. וראייה שניה, לשון התקנה מלכתחילה מדויקת היא, שמגדירה את הגזלנים ומלווי בריבית, משמע שזה עיקר עיסוקם, עד שזכו לתואר המפוקפק. אבל מי שבמקרה גזל - אין הוא נקרא גזלן.

אלא שמבארים התוס', מדוע בכל זאת הקשו מברייתא מבארים התוס', כי הברייתא מדברת שאכן עשה תשובה, ועם היות שהוא מלווה בריבית שזה מקצועו - הרי כל מה שהקלו היה דווקא לא בחפץ גזול אלא במלווי בריבית. שמהם לא מקבלים, ואם החזירו - הרי זה לצאת ידי חובת שמיים. כי כל מה שהתירו את המעות של הרווח על הלואה בריבית לבנים - היה זה כי הם לא גזלו, ורק אם היה חפץ ממשי - היו מחוייבים להשיבו, כי זה עצמו היה מבייש את אביהם. ואמנם אביהם עדיין יש לו חיוב להשיב את הריבית, אלא אם כן עשה תשובה.

רבינו תם מוכיח מעוד שלושה מקרים, כי הלשון בימי רב פלוני נשנתה משנה זו - עניינה לאותו הדור

וכך מצליחים התוס' לחלק בין עשה תשובה ללא עשה תשובה. שאם לא עשה תשובה - אכן כן מקבלים מהם, וכפי שהוכחנו, כי הדבר צריך להיות ניכר, כי כך כל אדם עלול להערים בכך.

הוכחה ראשונה מדיני מוקצה בשבת. ששם אכן הגמרא מביאה: אמר רבי חנינא: בימי נחמיה בן חכליה נשנית משנה

ועוד,

שכל אדם יכול להערים שיעשה תשובה, ויחזור מעצמו ולא יקבלו ממנו.

וכן ההיא דכל הכלים (שבת דף קכג:), דאמר ר' חנינא,

בימי נחמיה בן חכליה נשנית משנה זו, וההיא דסוף אלו מציאות (ב"מ דף לג:),

דקאמר בימי רבי נשנית משנה זו,

הכל מפרש ר"ת,

דלא נשנית אלא להתואר דרא,

וכן ההיא דהוריות (דף יג:),

ואין להאריך.

תקנת רבי שאין מקבלים מהגזלנים והמלווי ריבית שהחזירו, ומי שכן מקבל אין רוח חכמים נוחה הימנו

שנינו בברייתא: תנו רבנן: הגזלן ומלווי ברבית שהחזירו - אין מקבלין מהן, והמקבל מהן - אין רוח חכמים נוחה הימנו. (אלא שכעת מתבאר, כיצד צמחה ברייתא זו, שהיה זה בעקבות סיפור מעשה) רבי יוחנן אמר רבי יוחנן: בימי רבי נשנית משנה זו; דתניא: מעשה באדם אחד שבקש לעשות תשובה, א"ל אשתו: ריקה, אם אתה עושה תשובה, אפילו אבנט אינו שלך! ונמנע ולא עשה תשובה; באותה שעה אמרו: הגזלן ומלווי רביות שהחזירו - אין מקבלין מהם, והמקבל מהם - אין רוח חכמים נוחה הימנו.

רבינו תם לומד, שמאחר ועיינו הרואות שכן מקבלים - יש לצמצם זאת רק לתקופתו, ובגלל המעשה שהיה

מבארים התוס', שהרי לא ניתן לומר כך, כי בדבר המצוי, רואים אנו כי כן מקבלים. ואז הוא לומד כי רבי יוחנן לא בא לתת לנו שיעור בהיסטוריה, כיצד השתשלה הלכה זו, אלא לצמצם ולומר, כי הדבר היה רק לאותו הדור.

התוס' מביאים הוכחה מחמש גמרות על מעשים בהם כן קיבלו מן הגזלנים

מקרה ראשון, בגמרא מספרת על מעשה: ההוא גברא דגזל פדנא דתורי מחבריה היה אדם שגזל צמד שוורים מחבירו, אזל כרב בהו כרבא זרע בהו זרעא, הלך חרש בהם חרישה וזרע בהם זרע, לסוף אהדרינהו למריה, ובסוף החזירים לבעליהם. ומסוף הסיפור רואים, כי אדם זה לא עשה תשובה, אלא היה רגיל בגזילה ורציתי לקונסו, ולכן אמר רב נחמן, שישלם גם את השבח, אפילו שאינו חייב מעיקר הדין.

מקרה שני, אדם מנרש גנב ספר, ומכרו לאדם מפפוניא בשמונים זוז. והאדם מפפוניא מכרו לאדם ממחוזא במאה ועשרים, והוכר הגנב. והגמרא משמו של רבא אמרה כי הבעלים יקנו את הספר במחיר מלא של מאה ועשרים מבין העיר מחוזא. ויגבה ארבעים מהשני ושמונים מהראשון. על כל פנים אנו רואים כי כן מחזירים מהגזלנים את מלוא הרווח שלקחו.

מקרה שלישי, על הרועה שמסרו לו צאן בלא עדים, והוא כפר בכל הצאן, אלא שבאו עדים שאכל שתי בהמות ואגב כך חייבוהו על הכל. ומאחר והיה הרועה חשוד על השבועה,

ואם כן הקושיה הינה מהיכן הינך מדייק שזה רק במקרה הראשון של חייב להחזיר?

הדיוק בלשון הברייתא, הוא מאחר וקיימת גם לשון אחרת, שמשמעותה שונה

עונים התוס', שלכל אחד מהמקרים יש לשון אחרת. אם ברצונך לומר שמדובר בבא לצאת ידי שמיים, היה על הברייתא לדקדק ולומר אין מחזירין, שהוא כולל אפילו מקרה של בא לצאת ידי חובת שמיים. ומאחר ובחרה לומר רק אין חייבין, הרי זה מדבר על חובה, ועדיין הוא משאיר פתח לאביהם, שהוא כן יוכל להחזיר, באם ירצה.

התוס' מדקדקים בלשון, ולא רק שמבארים את הדיוק שבה - אלא אף לעתים מוציאים ממנה דקדוק הלכה

[ראינו כי התוס' מדייקים היטב במה שהגמרא נוקטת לשון מסויים. ולא רק שמילול המפתח "נקט לשון" מצויות קרוב לחמישים פעם בתוס', אלא יש להתבונן בשלל הדוגמאות הקשורות לכך. המבארות הן לצד החיובי, מדוע בחר לנקוט בסגנון לשון מסויימת, או לצד השלילי שהיה לו לנקוט לשון אחרת, או שזה מחמת שיגרת לשון שהיתה בסוגיה. על כל פנים מאחר והלשון הינה מדויקת, יש להתייחס וללמוד ממנה אפילו דינים].

אי עשה תשובה נו' -

וא"ת,

ולימא כגון שלא קיבלו ממנו,
דאין מקבלין מהם.

וי"ל,

דאם החזיר ולא קיבלו ממנו,
לא מחייבין בנים להחזיר מפני כבוד אביהן,
דתו - ליכא גנאי.

א"נ,

בדבר המסוים ומקבלין מהן מפני כבודו,
ומשני, בשלא הספיק להחזיר עד שמת,
לפיכך חייבים בנים להחזיר מפני כבוד אביהן,
מקבלין מהן - דלא שייכא תקנה גבי בנים.

ועי"ל,

מאי בעי גביה,

דאיבעי ליה למוכרו או להוציא מתחת ידו,
ומדלא חשש לכבודו,
א"כ אמאי חייבין בנים להחזיר.

וכן צ"ל באיזהו נשך (ב"מ דף סב. ושם ד"ה תנאי),
דשם לא יתכן לפרש בע"א,
דפריך מהא ברייתא,
למ"ד רבית קצוצה - אין יוצאה בדיינין,

זו, שהובאה לעיל שבראשונה גזרו, והתירו רק ג' כלים בטלטול. והטעם לפי שראו שזוללו בשמירת שבת כדכתיב בספר נחמיה "בימים ההמה ראיתי ביהודה דורכים גתות בשבת ומביאים הערימות". כלומר, לדורם בלבד החמירו.

הוכחה שניה, מה עדיף בלימוד משנה או תלמוד? מה ששינוי "תלמוד - אין לך מדה גדולה מזו", בימי רבי, שערך את המשניות, נשנית משנה זו. אבל כשראה רבי, שמשום כך שבקו כולא עלמא מתניתין, שחדלו כולם מלחזור ולשנן את גרסת המשנה, ואזלו בתר תלמודא, הלכו רק אחר לימוד לברר הטעמים, חשש רבי שעל ידי כך ישתכחו המשניות, ויחליפו את שמות החכמים, ויחליפו בין פטור לחייב, ובין אסור למותר. לכן - הדר [חזר] ודרש להו: ולעולם הוי רץ למשנה - יותר מן התלמוד, כדי שילמדו גם משנה.

הוכחה שלישית, מהחילוק בין כבוד חכמים. "ת"ר: כשהנשיא נכנס, כל העם עומדים, ואין יושבים עד שאומר להם: שבו; כשאב ב"ד נכנס, עושים לו שורה אחת מכאן ושורה אחת מכאן עד שישב במקומו; כשחכם נכנס, אחד עומד ואחד יושב עד שישב במקומו". וכפי שמספרת הגמרא מה היה. "א"ר יוחנן: בימי רשב"ג נישנית משנה זו, רבן שמעון בן גמליאל נשיא, רבי מאיר חכם, רבי נתן אב"ד, כי הוה רשב"ג התם הוו קיימי כולי עלמא מקמיה, כי הוו עיילי רבי מאיר ורבי נתן הוו קיימי כולי עלמא מקמייהו, אמר רשב"ג: לא בעו למיהוי היכרא בין דילי לדידהו? תקין הא מתניתא." ומדגיש רבינו תם, שגם תקנה זו לא היתה לדורות.

הלשון משום מעשה שהיה - בא להורות שהיתה כאן תקנה ייחודית, שלא דווקא באה לעקור דברי תורה

[הלשון משום מעשה שהיה - מוכיחה גדר של תקנה. שלאחר מכן לאו דווקא שהיא נצחית. וכך הביאו התוס' במקום אחר (ב"מ סב, א ד"ה תנאי היא) בדיון על הוצאת ריבית בדיינים "דמן התורה מחזירין אלא משום מעשה שהיה תקנו דאין מחזירין"]

הא אביהם חייב להחזיר -

ואם תאמר,

לצאת ידי שמים קאמר.

ויש לומר,

דדייק מדנקט לשון חייבין,

דהוה ליה למימר אין מחזירין,

דהוה משמע,

הא אביהן - מחזיר לצאת ידי שמים.

עצם היכולת להעמיד את דברי הברייתא אחרת, מעלה את השאלה מדוע בחרה הגמרא ללמוד באופן של חייב

הגמרא דנה על תקנת השבים, והקשו על כך מברייתא "הניח להם אביהם מעות של רבית, אף על פי שהן יודעין שהן רבית - אין חייבין להחזיר; אינהו הוא דלא, הא אביהם חייב להחזיר!" אלא שעולה מאליה השאלה, יש הרי שתי צורות השבה, בהיותו חייב, ומתוך רצון למחוק את מעשיו, אף על פי שאינו חייב, מה שמוגדר כבא לצאת ידי שמים.

תירוץ נוסף, מאחר והאב לא חשש להשאיר חפץ זה אצלו - אין חובת השבה

אף שהאב חשש על הפסדו, הרי הוא היה יכול למכור חפץ זה, או להוציאו מתחת ידו, וכל עוד שהשאיר - הרי אם הוא עצמו לא כיבד את עצמו, מדוע יודקו הילדים לכבדו? וזה שונה ממה שנאמר שרצה להשיב ולא הספיק, אלא שבכלל לא רצה. ויש להוסיף מדברי התוס' באיזהו נשך "למ"ד רבית קצוצה יוצאה בדיינין - פריך שפיר, דהיה לו להחזיר. ואפילו למאן דאמר אינה יוצאה - מ"מ הוה לו להחזיר משום לעז ובושת, וכיון דלא חשש - גם בניו אין להם לחוש לכבודו."

לדעה שריבית קצוצה אינה יוצאה בדיינים, הרי מאחר ואין כלל חיוב, גם אין צורך בבא לצאת ידי שמים

ריבית קצוצה הינה הסכם בין שני אנשים. ואם אנו פוסקים כאן כרבי יוחנן, הרי הוא סובר אינה יוצאה בדיינין, אף לצאת ידי שמים - אינו צריך להחזיר. כי כל העניין שלצאת ידי שמים הוא שקיים חיוב, ומאחר ופוטרים אותו, אעפ"כ הוא מעצמו רוצה כן לעמוד בחיוב. וגם זה אינו כדעת הריב"ן הלומד, שלמורא ניתן, כלומר, שכן יש לו חיוב לצאת ידי שמים, אף שאין חיוב של השבה על ידי בית דין. ומאחר ואין חיוב השבה כלל, גם על הבנים אין כל חיוב.

חישוב הסוגיה בלצאת ידי שמים

[מילות המפתח "לצאת ידי שמים" בעצם מראות זווית נוספת של הלכה. אין כאן הלכה ברורה, אלא יש להבין גדר זה. יש מצב שאפילו אינו מחוייב לצאת ידי שמים, או כמו שהתוס' בחולין אומרים שיש בחינה עוד פחות, שהיא בכלל מידת חסידות, שזה רק מצד רצונו, מבלי שקיים איזה חיוב.]

לצאת ידי שמים -

בפרק איזהו נשך - לא ה"מ לשנויי הכי,

למ"ד רבית קצוצה - אינה יוצאה בדיינין,

ולדידיה - אפילו לצאת ידי שמים - לא מחייב,

כדפרישית.

וסוגיא דהכא - כמ"ד רבית קצוצה - יוצאה בדיינין,

אלא דתיקנו דאין מקבלין מדרבנן,

ולא שייך לשנויי הכא - תנאי היא,

כדמשני התם,

דהנהו תנאי דהתם קדמו.

בסוגיה כאן מדובר שריבית קצוצה מהתורה, יוצאה בדיינים, אך כנגד זה תיקנו שלא לקבל

התוס' כאן ביארו, שאם אכן הסוגיה כאן היא לפי שיש חיוב על כך, הרי מדוע נאמר כאן לצאת ידי שמים. אלא שהכוונה הינה, שעם היות וזה הדין לפי מי שסובר כאן שריבית קצוצה יש חיוב להשיבה, הרי בשל התקנה מדרבנן לא לקבלה - אין לו חובת השבה, אבל מאחר ויש כאן כן חיוב, הרי יציאה חובת שמים היא מעשה מרצונו, רק שיש בסיס של חיוב, שכנגדו תיקנו שאינו מחוייב בכך.

דמשמע הא אביהן - חייב להחזיר,

ומשני כי הכא,

ופריך, אי עבד תשובה - מאי בעי גביה,

ומאי קושיא,

אי רבית קצוצה - אין יוצאה בדיינין,

אין חייב להחזירה - אפילו לצאת ידי שמים,

כדמוכח התם,

דפריך מההיא דמייתי בסמוך,

הגולנים ומלוי רביות אף על פי שגבו מחזירין,

ומשני תנאי היא,

ולא משני בבא לצאת ידי שמים,

כדמשני הכא בסמוך,

דכיון דדרשינן למיתה ניתן ולא להשבון,

או למורא ניתן ולא להשבון,

אפילו לצאת ידי שמים - לא מחייב.

ולא כפירוש ריב"ן,

שפירש למורא ניתן - לירא את ה',

שיש לו להחזיר מיראתו,

ולא להשבון על פי ב"ד,

אלא צ"ל דהכי פריך,

מאי בעי גביה,

דכיון דלא חשש למוכרה ולהוציאה,

או להחזירה מפני כבודו,

תו לא מחייבי בנים משום כבוד אביהן.

החפץ הגזול נשאר, עם היות ועשה תשובה, אלא שלא הספיק להחזירו ומת

הגמרא מביאה ברייתא שאם הניח להם פרה וטלית, וכל דבר מסוים, שניכר לרבים שהיא גזולה - הרי הבנים מחוייבים להחזיר מפני כבוד אביהם. תמזה הגמרא, איזה כבוד יש לגזול? וענתה שמדובר שעשה תשובה, אלא כאן מקשה הגמרא, אם אכן עשה תשובה - מדוע נשאר אצלו החפץ הגזול? ועונה על כך הגמרא, שלא הספיק להחזיר עד שמת.

מקשים התוס', שהגמרא יכלה לתרץ באופן אחר, שלא קיבלו ממנו

ראינו כי עם היות ויש חובת השבה לגזול, הרי יש מצבים בהם לא ראוי לקבל את הגזילה, כי קבלה זו עלולה למנוע ממנו את התשובה. ואם כן גם כאן, יכלה הגמרא לומר, שהסיבה שנשאר החפץ הגזול, כי לא רצו לקבל ממנו. אלא שעל כך משיבים, שכבר אין גנאי, וממילא אין חיוב על הבנים להחזיר. או שמתרצים התוס' באופן אחר, כי כל התקנה לא לקבל מהם, הוא מצד החשש שמא האב לא ירצה לשוב בתשובה, כי יאבד את רכושו הרב שהשיג בדרכי מירמה, כגון ריבית, ואילו על הבנים כבר אין חשש זה. ולכן כן יצטרכו הבנים להשיב, ומצד שני כן מקבלים מהם.

שבאופן זה אין תקנת חכמים, ולכן צריך להשיב גם אם אינו מכיר את הבעלים, ואילו כאן, בברייתא לעיל ששנינו כי אין מקבלים מהם, מדובר בשאין גזילה קיימת.

מקשים התוס', כיצד בכלל יכולה להיות מציאות של גזילה קיימת אצל הרועים

מאחר והעמידו בתחילה שהוא רועה את הבהמות של האחרים, הרי תמהים התוס', כיצד יכולה להיות גזילה הקיימת בידו, והרי כל הבהמות הינן של האחרים. ומבארים, כי עם היות ומדובר שהוא רעה בהמה של אחרים, הרי אינו חשוד כלל להרעותם בשדות אחרים ולגנוב מהם, כי היא אינה שלו, ומדוע שיעשה עבירה עבור אחרים. אלא מאחר והוא עם הבהמה, הרי הוא משתמש ממנה שימושים של חלב וגזית הצמר, ואת זה הוא אינו מחזיר. וגם אינו זוכר בדיוק ממי לקח, שהרי יש לו בהמות רבות, ולכן תשובתו קשה. ועל בחינה זו נקרה הדבר גזילה שהיא קיימת.

הגמרא בריש בבא מציא מבהירה כי רועה של בהמות אחרים אינו רועה אותן בשדות אחרים

הגמרא מעמידה חילוק ביחס של הרועה לבהמותיו בעניין שרועה אותן בשדות זרים, האם הן בכלל שלו. הא, מה שאמר רבי יהודה שסתם רועה פסול לעדות, מדובר שרועה בהמות ידידה, שלו - ואז יש לחשוש שלוקח את הבהמות לרעות בשדות אחרים.

הא, אבל כשהוא רועה בהמות דעלמא, של אחרים, אינו חשוד שלוקח את הבהמות לרעות בשדות אחרים, וכשר לעדות. ולכך פסל אבוי את הרועה לעדות רק מחמת שהעידו עדים שאכל שתי בהמות של הבעלים.

וראיה לזה - דאי לא תימא הכי, שאם לא תאמר כן, אלא תאמר שאף הרועה בהמות אחרים חשוד על הגזל, אם כן - אנן, חיותא לרועה, היכי מסרינן?! כיצד אנו מוסרין את בהמותינו לרועה כדי שירעה אותן באחו, והרי יש לחשוש שיאכילן בשדות של אנשים אחרים, ויעבור על איסור גזל, והא כתיב "לפני עור לא תתן מכשול", ונמצא שבוה שאנו מוסרין את הצאן לרועה אנו עוברין על לאו של "לפני עור לא תתן מכשול", שהרי מחמת שמסרנו לו את בהמותינו לרעות, הוא יעבור באיסור גזל - אלא, בהכרח שחלוק הרועה את בהמותיו מהרועה בהמות אחרים, שרק הרועה בהמות שלו חשוד שמאכילם בשדות של אנשים אחרים, אבל הרועה בהמות שמסרו לו אנשים לרעות עבורם, אינו חשוד על כך, היות דחוקה בידינו שאין אדם חוטא, ולא לו! שאין אדם חוטא אם אינו מרויח מהחטא, ולכן יש לתלות שהרועה לא הניח לבהמות של האחרים לאכול עד שהגיעו לשדה הפקר, ורק לצורך השבחת בהמותיו הוא רועה אותם באיסור בשדות אנשים אחרים.

משלם דמי פרה העומדת לילד -

וכל שבח שמשעת גזלה עד שתלד לגזלן.

מחלוקת הרא"ש והגר"א שבח שהשביחה עד שעת גזיה ולידה למי שייך

אם השבח שהשביחה הפרה משעת הגזילה ועד שעת הלידה הינו לגזלן, אשר קנה בשינוי, הרי לכאורה לא היה

תירוץ שלא היה יכול להיאמר

[במילות המפתח יש אמנות שלימה כיצד ראוי לחפש. כי כאשר מחפשים בדיוק, "לא ה"מ לשנויי" הרי זה רק כאן. אבל כאשר משחררים עם תחיליות (כמו ו' או ד') ופותרים את הראשי תיבות. ושמים עם רווח - הרי אנו מגיעים כמאה פעם שזה נאמר. "ולא מצי לשנויי".

אלא שהעיקר הוא המשמעות אל מילות מפתח אלו. כי עם היות ויש כאן מחלוקת של שתי דעות האם ריבית קצוצה יוצאה בדיינים או לא. הרי תירוץ של לצאת לשם שמים לא היה יכול היה להיאמר בפרק איזהו נשך, מכיוון שאם אינה יוצאה בדיינים, הרי לצאת ידי שמיים אינו משנה דבר.

ומצד שני גם כאן יש מניעה לתרץ שיש כאן מחלוקת תנאי, כפי שמתרץ שם, כי מאחר והסוגיה כאן הולכת לפי הדעה שריבית קצוצה כן יוצאה בדיינים, הרי מה שלא מקבלים, אין זה מצד שכך היא ההלכה, אלא רק זו תקנה מדרבנן. ולכן קיימת אפשרות להחמיר על עצמו במי שאינו מעוניין בתקנה, אלא רוצה לקיים את דין התורה ולצאת ידי שמים.]

[דף צה עמוד א]

כאן בגזילה קיימת -

תימה,

רועים - מאי גזלה קיימת איכא.

וי"ל,

דאיירי ברועה בהמה של אחרים,

וגנב מהן גזיה וחלב,

ולאו משום דחשוד להרעות בשדות של אחרים,

דכיון שאין הבהמה שלו,

אין אדם חוטא ולא לו,

כדאמר בפרק קמא דבבא מציא (דף ה:).

בגזילה קיימת ניתן להעמיד שגם כאן יש חובה להחזיר אף לאחר תקמת רבי - שהיא תקנת השבים

הגמרא ביארה מספר ברייתות ותוספתא על ההתייחסות למלווי בריבית לגזלנים ולרועים. שנינו בתוספתא [בבא מציא ח כו]: הרועים - גזלנים הם, ורש"י פירש מכיוון שרועים את הבהמות בשדות אחרים, והגבאין של המלך לגבות כסף גולגולת וארנונה, ולוקחים לפעמים יותר מן הראוי, והמוכסין שגובים מכס ונוטלים לפעמים מכס שלא כדין - תשובתן קשה, כי גזלו את הרבים ואינם יודעים למי להחזיר. ומחזירין לכל הפחות למכירין לאותם אנשים שהם מכירים ויודעים שלקחו מהם שלא כדין. והשתא דאמר רב נחמן: והסביר כי תקנת החכמים שאינו מחזיר את הגזילה נאמרה רק בשאין גזילה קיימת, אפילו תימא אידי ואידי גם התוספתא מדברת לאחר תקנה שתיקנו חכמים כי אינו צריך להחזיר הגזילה, ולא קשיא דברי התוספתא: כאן, בתוספתא, מדובר בגזילה קיימת

חמישה מקרים בהם גובים רק מנכסים בני חורין

הגמרא מביאה ברייתא הדנה לגבי חמישה מקרים שלא ניתן לבעל החוב לגבות מנכסים משועבדים. "תא שמע: חמשה גובין מן המחוררין, ואלו הן: פירות, ושבח פירות, והמקבל עליו לזון בן אשתו ובת אשתו, וגט חוב שאין בו אחריות, וכתובת אשה שאין בה אחריות;" המקרה הראשון והשני - פירות ושבח פירות. הוא שאם גזל שדה חבירו ומכר, והקונה זיבלה וחרשה והשביח אותה, כך שכעת יש בה פירות. לאחר שהנגזל הוציא את הקרקע מיד הקונה, הרי עם היות ויכול לחזור על המוכר הגזלן, הרי יוכל להוציא ממנו מנכסים משועבדים רק את הקרן. כי הקונים לא יכלו להיזהר מדבר שאינו קצוב. המקרה השלישי בן או בת אשתו מנישואיה הקודמים, מאחר ולא נכתב בשטר כי נכסיו משועבדים למזונות שאינם קצובים. המקרה הרביעי - גט חוב, הכוונה שטר חוב ללא אחריות. והמקרה החמישי כתובה שלא נכתבה בה אחריות, ואין אנו אומרים כי יש כאן טעות סופר וכאילו כן נכתב. ומתוך סברא זו שנאמרה על ידי רבי מאיר, מעמידים ברייתא זו שהיא לשיטתו.

תנא ושייר יכול להיאמר גם במקום בו יש מניין

[מילות המפתח "תנא ושייר" מצויות כחמישים פעמים בתוספות. ואפילו במקום שנאמר בו והא שלשה קתני, וכן בשאר מקומות בו צויין מניין. ויש עוד מקרים בהם נאמר אין בין או אלו, ואעפ"כ עדיין יש מקרים של הוספה. וכאן מביאים התוס', שיש משנה מפורשת בגיטין שאין מוציאים למזונות האשה והבנות מנכסים משועבדים, מפני תיקון העולם. כלומר, שהיכולת לומר תנא ושייר כל עוד הינך מוכיח זאת היא אפשרית, אף כשיש מניין].

יש לדקדק מה כוחו של שטר שאין בו אחריות

אין ספק שאחריות מועילה גם כנגד נכסים משועבדים. אלא מאחר ושמאל מביא כי רבי מאיר לפחות כן נתן את היכולת לגבות מנכסים בני חורין. ומאחר ובברייתא זו, שהיא לשיטת רבי מאיר נאמר מפורשות שהוא כן גובה מהמחוררין, כלומר מנכסים בני חורין. אמנם מעירים התוס', שמאחר והקשו על שמאל שם ממקום אחר, לכן אין צורך להקשות מכאן. אמנם עדיין יש לדחות זאת. כי בביתו שאין בו אחריות יש לו שתי משמעויות. בדרך כלל, שאין כאן אחריות מנכסים משועבדים, אלא שעניין זה הוחסר. אך שם הכוונה הינה שבמפורש אין כאן אחריות, כלומר, יש כאן אמירה חיובית ששוללת את האחריות. וכל מה שכאן בגמרא מעמיד כרבי מאיר, אין זו סברתו של שמאל, וממילא אין להקשות עליו.

מאן שמעת ליה דאמר אחריות לאו טעות סופר

כו' -

וא"ת,

בלאו האי טעמא ה"מ למפרך,

מאן שמעת ליה דקניס - ר"מ,

וש"מ דבשוגג קניס,

ואז לא הוה צריך לאתויי ברייתא,

צריך לשלם את הפרה רק בסמוך ללידה, אלא כשעת הגזילה, וכך סובר הגר"א, אשר מגיה ומוחק את התיבה האחרונה לנגזל.

אבל הרא"ש, הסובר כי השבח שהשביחה משעת הגזילה ועד לשעת הגיזה והלידה הוא של הנגזל ביאר מדוע נקטה המשנה לשון של דמי פרה העומדת להיוולד. ותיירץ כי פרה העומדת להיוולד שווה יותר מפרה העומדת לשחיטה.

ודברי הרא"ש: "והא דקאמר דמי פרה העומדת לילד ודמי רחל העומדת ליגזז ולא קאמר דמי פרה מעוברת ודמי רחל טעונה. משום דלפעמים אדם קונה פרה מעוברת לשחיטה בשביל השליל. וכן רחל טעונה בשביל הגיזה שעליה (כלומר בשביל אותה הגיזה בלבד ולאחר כך לא יגדלה עוד וישחטנה). ואין דמיהם מרובים כדמי פרה שאדם קונה מעוברת לגדל הולד, וכן רחל לגדלה לגיזה. וזה הגזלן שהשהה אצלו עד שילדה וגזזה צריך לשלם דמים מרובין. ולפי שראיתי דעות רבות בפ"י משנה זו הארכתי בפירושה."

אלא שמאחר והתוס' לא פירטו וכתבו זאת בסתם, יותר נראה להעמיד את לשון המשנה כפשוטה.

חמשה גובין מן המחוררים -

אף על גב דתנא מנינא,

תנא ושייר הנך,

דתנן בהניזקין (גיטין דף מח: ושם נ:),

אין מוציאים למזון האשה והבנות,

מנכסים משועבדים מפני תיקון העולם,

והתם נמי שייר,

המקבל עליו לזון בן אשתו ובת אשתו,

וגט חוב שאין בו אחריות.

ומהכא קשה לשמואל,

דאמר בפ"ק דב"מ (דף יג.),

אומר היה ר"מ,

שטר חוב שאין בו אחריות נכסים,

אין גובה לא מנכסים משועבדים ולא מבני חורין,

והכא משמע,

דגבי מבני חורין.

ומיהו,

בלאו הכי איתותב שמואל התם,

מברייתא אחרית.

ויש לדחות,

דשמואל הוה מפרש,

שאין בו אחריות,

היינו שמפורש שלא קבל עליו אחריות,

והא דמוקי לה הכא כר"מ,

משום דלכאורה כוותיה אתיא.

גם סברא טובה - אינה בהכרח הוכחה

[מילות המפתח "מצי לאוכוחי" המופיעות למעלה מעשר פעמים בתוס', חלקן לחיוב, וחלקן כמו כאן לשלילה. כך שלפעמים היתה לנו סברא להוכיח כדוגמת כאן מעצם זה שרבי מאיר קונס, והנה זה אינו הוכחה ניצחת.]

דאתא בעל ארעא ושקיל ארעא ושבחא ש"מ בשוגג נמי קניס -

ה"מ לשנויי,
דבשבח היתר על היציאה מיירי,
דהוא - לא הוה קנס,
דכיון דקרקע אין נגזלת,
ברשותיה דמריה אשבחיה,
ולא דמי למטלטלי,
ואפילו לשמואל,
דאמר בפ"ק דב"מ (דף יד: ושם),
דלוקח מגזלן - לית ליה שבחא,
איכא לאוקמי כגון שקנו מידו כדאמר התם,
אלא דבלאו הכי משני שפיר.

אבל ליכא למימר,
דסתם שבח - משמע הכל,
בין כנגד היציאה בין מה שיתר על היציאה,
דהא התם גבי פלוגתא דרב ושמואל,
במוכר שדה לחבירו ונמצאת שאינה שלו,
דפליגי אם יש לו שבח אם לאו,
היינו ע"כ בשבח היתר על היציאה,
דיציאה למה לא יסול מן הנגזל,
מי גרע מיוחד בשדה חבירו שלא ברשות.

ועוד,

דעדיפא מיניה משנינן,
בפרק מי שמת (ב"ב דף קנז:) מאי שבח - חצי שבח.

ומיהו המקשה ודאי ס"ד,
דטריף כל השבח אף שכנגד היציאה,
ולפי סברתו,

הא דתניא בפ"ק דב"מ (דף טו.),
אם השבח יותר על היציאה,
נוטל השבח מבעל הקרקע והיציאה מב"ח,
ואוקמינן בגזל ונגזל לא אתיא כרבי מאיר,
דלר"מ אפילו יציאה מנגזל - לית ליה משום דקניס.

א"נ יש לחלק,
דהתם איירי, בלא ידע שהיא גזולה,
דבשוגג כי האי - לא קניס.

אלא מתניתין דהניזקין (גישין דף מח: ושם),
דאין מוציאין לאכילת פירות.

וי"ל,

דמכח זה לא ה"מ לאוכוחי דאתיא כר"מ,
דהא רבי יהודה - נמי מצינן למימר דקניס,
לרב זביד דאמר דלרבי יהודה,
שבח שעל גבי הגזילה - הוי דנגזל,
אף על גב דנשתנית על ידו,
כגון נטענה או נתעברה אצל גזלן,
והאי שבח שהשביח הלוקח,
היינו נמי שבח שעל גבי הגזילה,
ויקנוס בו רבי יהודה,
כמו בההיא דלקמן (ע"ב) לרב זביד.

ואף על גב דכי נוקי לה נמי כרבי יהודה,
אכתי מצי לאוכוחי,
דהשתא רבי יהודה דלא קניס ליה כולי האי,
קניס בשבח זה שע"ג קרקע,
ר"מ דקניס טפי - לא כ"ש,
מכל מקום,
טפי ניחא ליה לאוכוחי, מרבי מאיר גופיה.
ר"י.

התוס' מציעים אופן אחר לדייק שמדובר בדעת רבי מאיר,
שבו היינו יכולים ללמוד ישירות ממשנה

הגמרא רוצה לברר כשיטת מי הברייתא "חמשה גובין מן המחוררין, ואלו הן: פירות, ושבח פירות, והמקבל עליו לזון בן אשתו ובת אשתו, וגט חוב שאין בו אחריות, וכתובת אשה שאין בה אחריות." ורוצה הגמרא להוכיח כי זו שיטת רבי מאיר. אחד המקרים המצויינים בברייתא הינו גט חוב, כלומר שטר חוב שאין בו אחריות. ואין אנו יכולים לומר, כי למעשה כן היתה צריכה להיכתב האחריות, רק שכאן זה שלא נכתב הוא בכוונה, ואינו טעות של הסופר ששכח לכותבה. אלא שמקשים התוס', שעד שאנו באים ולומדים מהברייתא, יכולנו להביא מהמשך הגמרא כי רבי מאיר קונס את הגזלן אפילו היתה אצלו בשוגג ומחזיר את הקרקע לבעלים. אבל מאחר וזו דעתו, הרי לכאורה יכולנו ישירות ללמוד זאת מהמשנה בגיטין, אין נפרעין מנכסים משועבדים במקום שיש נכסי בני חורין, ואפילו הן זיבורית.

אין להוכיח כי מדובר בדעת רבי מאיר, כי גם רבי יהודה יקנוס

עם היות ורבי מאיר הוא הקונס כשעת גזילה להחזיר לנגזל, הרי עצם הקנס אינו דעתו הייחודית של רבי מאיר, באשר גם רבי יהודה קונס בשבח שעל גבי הגזילה. אלא שמעירים התוס', שעל כך יכולנו לומר, כי מאחר ויש שתי דרגות, ורבי מאיר קונס יותר, הרי ניתן אפילו ממהלך זה ללמוד כי זו שיטת רבי מאיר, אלא שמתרצים התוס', שעם כל זאת, עדיף להישאר עם ההוכחה הנוכחית של הגמרא, ולא ממה שניסינו להביא.

כלומר, כל מטרת הקנס שלא יהא חוטא נשכר, ואילו כאן לגבי הלוקח אינו אלא רק מונע ממנו הפסד, ולכן וודאי שאת ההוצאה הוא מקבל מהגזול, וכל הדיון הוא רק על השבח שבא מחמת ההוצאה. ומאחר והעמדנו שמדובר בקנו מידו, הרי כל הדיון על השבח עובר לפי מה שכבר הכניסו את הנושא לתוך המכירה מלכתחילה.

במסכת ב"ב מבואר מלכתחילה שאין הכוונה שגובה את מלוא השבח

התוס' מבארים כי לא רק מסברא הוא לא יכול להעמיד כי שבח משמעו הכל כולל יציאות שהוציא. אלא שיש תירוץ העדיף. ומביאים על כך סוגיא מסוף מסכת ב"ב. הרי שמכר שדה לחבירו, והשביחה הלוקח, ובא בעל חוב של המוכר, וטרפה מהלוקח עבור חובו, הרי כשהוא, הלוקח, גובה מהמוכר שלו את מה שטרפו ממנו, גובה את הקרן מנכסים משועבדים, ואת השבח מבני חורין. ואם איתא, אם סוברים שכאשר הוא משעבד נכסים דאיכני לשני בעלי חובות, חולקים ביניהם, אם כן, חצי שבח מבעי ליה? הבעל חוב של המוכר צריך לטרוף רק חצי שבח, כיון שהשבח משועבד גם לקונה, עבור האחריות שהמוכר נתן לו, וגם לבעל חוב של המוכר! ומתרצת הגמרא: מאי "גובה", נמי דקתני, כוונת הברייתא היא לומר, שהבעל גובה מהשבח רק חצי שבח.

אף שקיים תירוץ אחד, ניתן לתרוץ באופן עדיף

[אכן הביטוי "עדיפא מיניה" מופיע מעל עשרים פעמים בתוס', חלקו בצד הקושיא וחלקו בצד התירוץ. "דעדיפא מיניה קא משני". כלומר, התוס' מראים שניתן לדחות סברא מסויימת במספר אופנים, וניתן גם לדרג את עוצמת התירוץ].

[דף צה עמוד ב]

דילמא בלוקח ת"ח ידיע -

וא"ת,

ואמאי גובה שבח מנכסים בני חורין,

דבפ"ק דב"מ (דף טו:) איפליגו,

בהכיר בה שאין שלו ולקחה,

אם מעות מתנה או פקדון,

אבל לכ"ע - אין לו שבח.

וי"ל,

דהתם - שלא באחריות, והכא - באחריות,

דבאחריות - לא שייך למימר,

לא מתנה ולא פקדון.

המקרה בו הגבייה על שבח פירות הינה מנכסים בני חורין

הגמרא הביאה ברייתא שחמישה דברים גובים אותם רק מנכסים בני חורין, ולא מנכסים משועבדים. ובתחילה הביאה פירות ושבח פירות. ביררה הגמרא לענין שבח פירות. וציירה כאשר פלוני גזל שדה מחבירו, ומכרה לאחר והשביחה הקונה. כעת מגיע הבעלים לבית הדין, והקרע יוצאת מידו. כעת

ההוכחה בגמרא שמדובר שיקונים גם בשוגג

הברייתא ציינה חמישה דברים שגובין אותם רק מן הנכסים המחוררין, כלומר, שהם בני חורין ברשות בעליהם, ולא מנכסים משועבדים שמכרו הבעלים לאחר שכבר נתחייב בדברים אלו. ואלו הן:

והראשון שבהם הוא פירות, ושבח פירות, כגון אם גזל אדם שדה מחבירו, ומכרה לאחר, והשביחה הקונה שזיבלה וחרשה, ולאחר מכן הוציאה בעל הקרקע הנגזל מתחת יד הקונה עם השבח שהשביח בה ועם הפירות שבה, וחוזר עתה הקונה על המוכר שמכרה לו באחריות לגבות ממנו, הרי הוא גובה מן המוכר את הקרן מנכסים משועבדים, אבל את השבח והפירות גובה רק מנכסים בני חורין, לפי שאינם קצובין, ולא יכלו הקונים ליזהר לא לקנות מהמוכר נכסים כנגד השבח והפירות.

והעמידה הגמרא בקושייתא מאי לאו - האם לא מדובר - בקונה עם הארץ, דלא ידע דקרע נגזלת או אינה נגזלת, ואם כן בשוגג עשה כאשר קנה מהגזול, שסבור היה שיש גזילה בקרקעות, וכיון שמדובר לאחר יאוש, קנאה הגזול, ואפילו הכי שהיה הלוקח שוגג, בכל זאת קאתי בא בעל קרקע ושקיל לארעא ושבחה ולקח את הקרקע עם השבח, והלוקח אינו מקבל מהנגזל אפילו את ההוצאות שהיו לו עבור השבח. ושמע מינה: שרבי מאיר סובר, כי אפילו אם היתה אצלו הגזילה בשוגג נמי קניס, ומחייב להשיב גם את השבח לנגזל.

הדיון כשמדובר בשבח היתר על היציאה, והשוואתו לדברי שמואל במסכת ב"מ

מעירים התוס', שכאשר מדובר שהלוקח עמל בקרקע והוציא הוצאות ועל כך יש לו שבח, הרי הוא כיוור לתוך שדה חבירו ומשביחה שלא מדעתו, שנוטל מבעל השדה כשיעור הוצאותיו. ואם השביחה השדה יותר מהוצאותיו, אינו נוטל את היתר מבעל השדה. ואם כן מעולם לא עלה על דעתנו לקנוס את הקונה עד שאפילו את הוצאותיו הוא יפסיד, אלא כל הקנס המדובר הוא רק לענין השבח היתר על היציאה.

בפרק ראשון של מסכת ב"מ, מובא משמו של שמואל, שהלוקח מגזול - אין לו שבח. והעמידו הכא במאי עסקינן - כגון שקנו מידו. דהיינו, שעשו קנין בשעת המכר, שיתן לו את השבח אם יטרפוה ממנו. ולכן אין זה נחשב כריבית, כיון שהיה המוכר מחויב בדבר עוד לפני שהיה שכר המתנת מעות.

פירוש, שמואל סובר שהלוקח מגזול והשביח - אינו מקבל מהמוכר הגזול תשלום עבור השבח, דאם יקבל מיחזי כריבית. שהוא נתן למוכר סכום מסוים, למשל מאה זוז, ומקבל חזרה מאה ועשר זוז, דכיון שהמכר התבטל, נמצא שהמאה זוז הם כהלואה ביד המוכר, ואם מחזיר מאה ועשר - מיחזי כריבית. וכתבו התוס' שלפי שמואל אי אפשר לתרוץ שברייתא דידן מיירי בשבח יותר על ההוצאה, שהרי לפי שמואל - אין הלוקח גובה השבח הזה מהמוכר, ובברייתא קתני שגובה השבח מבני חורין, דהיינו מהמוכר. וא"כ על כרחך כוונת הברייתא להוצאה לחוד בלי שבח. [פני יהושע]. ודוחים התוס' שאף לפי שמואל אפשר לאוקמי שהלוקח קנה מיד המוכר, שיקבל השבח דהשתא מחויב המוכר באותן מעות מזמן המכירה, ולא מיחזי כשכר המתנת מעות, [כ"כ רש"י ב"מ סו ד"ה שקנו].

שמא מודה רבי יהודה דמשלם **כשעת הגזילה**,

אף על גב דהוי שבח שע"ג הגזילה,

דכיון דסרח בהאי שינוי,

שייך ביה תקנת השבים,

ואף על גב דגבי,

נתן לצבוע לו אדום וצבעו שחור,

קאמר רבי יהודה דאם השבח יתר על היציאה כו',

התם - דלא נחת בתורת גזילה,

לא שייך תקנת השבים.

וכן צ"ל **לרב פפא,**

ע"כ דאמר **לרבי יהודה,**

שבח שעל גבי גזילה - דגזולן הוי,

דהיינו משום תקנת השבים,

דהא ס"ל **בההיא דצבוע לו אדום - שינוי לא קני,**

ובההיא - לא שייך תקנת השבים כדפירשתי,

והשתא הוי **סברא הפוכה דרבי יהודה מדר"מ,**

דבצבע לר"מ - שינוי קונה,

ובגזולן - אין קונה משום דקניס,

ולרבי יהודה,

בצבע - שינוי לא קני,

ובגזולן - קני משום תקנת השבים.

ור"ת מפרש,

דאין אנו צריכים לרבי יהודה,

שעמא דתקנת השבים,

אלא סבר ר"י דשינוי קונה,

ולרב זביד,

שבח שלא ע"ג גזילה דלא הדרא - הוי דגזולן,

אבל שבח שע"ג גזילה,

דשינוי דהדר הוא ולא קני - הוי דגזולן,

ולרב פפא אפילו דע"ג גזילה,

דשינוי דהדר הוא - קני, והוי דגזולן,

והא דלא קני בצבע,

לפי שאין מתכוין לקנותו.

וכן נראה,

דלא צריכי השתא לאוקמא ר"י כב"ש,

וא"ש נמי דלא חשיב רבי יהודה לעיל,

(דף צג:) **בהדי הני תנאי,**

דסברי שינוי - אין קונה,

כי היכי דחשיב ר"ש דצביעה.

**ביאור המחלוקת המשולשת בעניין שבח שעל גבי הבהמה
הגזולה, כיצד מחזירו**

ראינו כי יש שלוש שיטות בהתייחסות לשבח של הגזולן.
רבי מאיר קונס לשלם לגזולן רק שגול במזיד, אבל אם השביח
חפץ שאינו שלו בשוגג - בכך לא קנס רבי מאיר. ואילו רבי
יהודה לומד שמצד אחד הגזילה חוזרת בעיניה, כמות שהיא

חוזר הקונה אל הגזולן וגובה ממנו תשלום הן על השדה שמכר
לו באחריות, מנכסיו המשועבדים של הגזולן, שהיו לו בשעת
המכירה, ואילו מאחר והשבח אינו סכום קצוב, הרי את זה
הוא יכול לגבות ממנו רק מנכסים בני חורין. והטעם שהוא
חוזר אל המוכר, כי בעל הקרקע מחזיר לו את שדהו כולל
השבח שהשביחה. הגמרא מגיעה למסקנה שמדובר שהלוקח
הינו תלמיד חכם, וידע שלגזולן אין זכות בקרקע, ובאופן זה
יש עליו קנס להשיב גם את השבח לנגזל.

לכאורה, לשיטת מי יגבה את השבח

התוס' מביאים גמרא במסכת בבא מציעא, שבה מובאת
מחלוקת של רב ושמואל לגבי הקרן, אך לא לגבי השבח.
"הכיר בה שאינה שלו ולקחה. אמר רב: מעות - יש לו, שבח
- אין לו. ושמואל אמר: אפילו מעות אין לו. במאי קמיפלגי?
רב סבר: אדם יודע שקרקע אין לו, וגמר ונתן לשום פקדון. -
ונימא ליה לשום פקדון! - סבר: לא מקבל. ושמואל סבר:
אדם יודע שקרקע אין לו, וגמר ונתן לשום מתנה. - ונימא
ליה לשום מתנה! - כסיפא ליה מילתא."

**מוכיחים התוס', כי חייבים לומר שיש כאן מקרה שונה,
שהמכירה היתה באחריות**

התוס' מחלקים שיש כאן שני מקרים שונים. וכל הגדר של
פיקדון או אחריות כלל לא שייך כשהמכירה הינה באחריות.
כי כאשר המכירה הינה באחריות היא מוכיחה שזה עסקה
חד פעמית, שלא יחזור אליו. ואילו מתנה הוא בא להחליש
את המכירה. כי לא נועדה בשביל מכירה, אלא זה סיפור
כיסוי לפיקדון או למתנה. וכן ציינו שם על הדף את החילוק
הזה, שהרי עצם זה שהעמידו את הסוגיה בתלמיד חכם ידוע
דקרקע אינה נגזלת - אלמא אפילו בהכיר בה, יש לו שבח
וי"ל דהתם - מיירי כשקיבל עליו אחריות."

סתירה בין גמרות נפתרת על ידי חילוק

[התוס' משווים בין שתי סוגיות שנראה שיש סתירה
ביניהם. ומאחר והסתירה היא משתי גמרות, הרי בשתי
הגמרות הם דנים על כך. ושם הם עוד שואלים תימה.
ולכן עולה השאלה, שלא היה יכול לגבות שבח. ולכן
התירוץ הקבוע לסתירה הוא החילוק. ואחת ממילות
המפתח של חילוק הינן "התם..הכא". דבר זה כפי
שאמרנו הינו כה יסודי שיש למעלה מאלף פעמים
שהובא בתוס'. שהרי התוס' משתדלים לבאר כיצד שתי
הסוגיות נכונות, אלא שכל אחת מהן דנה על מקרה
שונה, המהפך את התוצאה.]

**בשבח שעל גבי גזילה קמפלגי דרבי יהודה
סבר דנגזל הוי -**

אבל שבח שלא ע"ג גזילה - הוי דגזולן,

או משום דהוי **שינוי גמור,**

או משום **תקנת השבים,**

ואם גזל עצים ועשאן כלים,

או **אפילו נסרים ועשאן כלים,**

דהוי שינוי דהדר,

נכון שאכן טעה ועשה שינוי בצבע, הרי אפילו שירוויח בעבודה שהיתה בטעות, הרי לא נוכל כאן לומר שקנה בשינוי, כי על מנת לקנות הוא נדרש לצרף את מעשה השינוי את הכוונה].

הדיון של צבע האם הוא שינוי הקונה

מעירים התוס', שלא ניתן להשוות את הסוגיה האם צבע שהוא שינוי החזר קונה. כי לדעת רבי יהודה שינוי כן קונה, ורק לא ניתן להשוות בין שתי הסוגיות של צביעה. כי שם היה זה על מנת לקנות וכל הדיון היה האם זה שינוי המספיק לכך, ובוודאי שיש לו כוונה לזה. ואילו בכך שהתבלבל ובמקום אדום צבע לו שחור - השינוי הינו טעות, ולכן אין כאן גדר של קניין, לא מצד מעשה הצביעה ויכולת השינוי לקנות, אלא שכאן מדובר בטעות.

מני לא ר' יהודה ולא ר"ש -

וא"ת,

לעולם ר"ש היא לרב פפא,

ונימא הכי, ילדה - אין, לא ילדה - לא, אלא הוי למחצה לשליש ולרביע.

וי"ל,

דלר"ש - אפילו ילדה קאמר,

דלמחצה ושליש ורביע קשקיל גזול,

דקאי אר"מ דאיירי בילדה.

הגמרא בביאורו של רב פפא התקשתה לבאר את המשנה

כמה שיטות יש לבאר את החילוק בין רבי יהודה ורבי שמעון. אחד מהם הוא שיטת רב פפא. לשיטתו, על כך שהגזול קונה בשינוי - לא נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון. וכאן הוא מחלק בין גוף הדבר להשבחה הממונית. רבי יהודה סובר כי כל השבח הינו של הגזול. בעוד שרבי שמעון מצמצם ולומד כי הגזול הוא בדומה למי שלוקח את הבהמה לטפלה בה ולהשביחה, שהוא זכאי לקבל מחצה שליש או רביע, כפי שמנהג ליתן על מלאכה זו.

אלא שכעת מתקשה הגמרא כיצד לבאר את המשנה. גזל פרה ונתעברה אצלו וילדה, וכן אם גזל רחל ונטענה אצלו בצמר וגוזה - משלם כשעת הגזילה בלא העובר והצמר. ומדויק מהמשנה: כי רק אם ילדה - אין [כן] משלם כשעת הגזילה, אבל אם לא ילדה ועדיין היא מעוברת - הדרא בעינא היא חזרת בעינה כמות שהיא. והרי לשיטת רב פפא השבח שעדיין על הגזילה שייך לגזול.

ומתרצים. אמר לך רב פפא: הוא הדין אפילו לא ילדה נמי, רק כשעת הגזילה הוא דמשלם, בלא השבח שהשביחה אצל הגזול.

והא דקתני במשנה ילדה, היינו איידי דנסיב רישא אגב שנקט ברישא מקרה של ילדה, כדי להשמיענו שאינו משלם גיזות וולדות כשוויים עכשיו, אלא דמי פרה העומדת לילד, לכן נסיב סיפא נמי נקט גם בסיפא מקרה של ילדה, אבל אין הכי נמי בסיפא גם במקרה שרק נתעברה ולא ילדה נוטל הגזול את השבח לעצמו. ואם כן המשנה מתיישבת לדברי רב פפא בין כדעת רבי יהודה ובין כדעת רבי שמעון.

עכשיו לאחר השינוי, אלא שמוסיף על כך את ערך הגזיות והעובר שהיו שווים רק בשעת הגזילה, אבל מה שהשביחו אצלו קנאם בשינוי. ואילו רבי שמעון לומד ששמים כלומר מעריכים כמה היתה בשעת הגזילה.

מבררת הגמרא וכי מה כבר ההבדל בין שתי השיטות האחרונות, שהרי הוא מקבל לעצמו את השבח. ועל כך מתרץ רב זביד שכל מחלוקתם הוא רק לגבי השבח שעל גבי הגזילה, כגון שהיתה הפרה ריקנית ונתעברה, או שכעת טעונה היא גיזה. וכאן רבי יהודה חולק על רבי מאיר, וסובר שהשבח שנמצא כעת שייך לגזול, כי כשהבהמה תחזור, היא תחזור כמות שהיא כעת. ורק מה שיצא כבר ואינו על הבהמה, את זה יוכל לשלמו בדמים. ורבי שמעון סובר, שהגזול קנאו בשינוי, ולכן נדרש לשלם לא בבהמה, אלא בשומא כפי שהיתה שווה בעת הגזילה. (מאחר וגם רב פפא מדבר על כך, נביא דבריו, בסמוך לדברי התוס' הקשורים אליו).

מאחר והעמיד רב זביד את הדיון רק בשבח על גבי בהמה, מבארים התוס', מה עם השבח שלא על גבי הבהמה

מבארים התוס' את מה שלא דיבר עליו רב זביד, והוא השבח שלא על גבי בהמה, שכאן יש לנו לסבור שרבי יהודה יסבור כי הוא של הגזול, ונותנים על כך כמה ביאורים, או מצד שיש כאן שינוי גמור, או מצד תקנת השבים, שהגזול אינו משיב את גוף החפץ. ואפילו אם רק לקח נסרים ובנה מהם כלי, הרי אפילו שיש כאן שינוי חלש, בהיותו שינוי חזר, כאן כפי הנראה בגלל שטרח בשינוי זה, הוא נכנס לגדר תקנת השבים, ואין ללמוד ממה שנתן לו לצבוע אדום והוא צבע שחור, שאפילו שיש שבח הגובר על עלות היציאה, ידו של האומן על התחתונה, כי בכלל לא נכנס בגדר גזלות, וממילא לא ניתן להכיל על כך את תקנת השבים.

ביאור התוס' בשיטת רב פפא

רב פפא סובר שכלל אין מחלוקת בין רבי יהודה ורבי שמעון למי שייח השבח, שעל גבי הגזילה והוא של הגזול. ורק נחלקו על אופן התשלום, כי לשיטת רבי יהודה כולו של הגזול, ואילו לדעת רבי שמעון הוא כלוקח את הבהמה לטיפול, ומקבל רק מחצה שליש ורביע על התועלת שהביא. אלא מאחר והעמדנו כי רבי יהודה השבח שלו משום תקנת השבים, הרי יש לנו שתי סוגיות בהם סברות רבי מאיר ורבי יהודה הפוכות. כי בגזול יסבור רבי מאיר שיש לקנוס את הגזול ולכן לא יקנה, ובצבע בניגוד לרבי יהודה, לדעת רבי מאיר השינוי כן קונה.

מהלכו של רבינו תם בסוגיה, הוא ללא תקנת השבים

רבינו תם סובר כי רבי יהודה סובר כי רבי יהודה יסבור כי השינוי עצמו קונה. אלא שבזה נחלקו רב זביד ורב פפא לגבי שינוי שעל גבי גזילה, בו רב זביד יאמר שזה שינוי חזר, ולכן יהיה של הגזול. ואילו רב פפא יסבור שאפילו שחזר עדיין הגזול קונה. וכל מה שאינו קונה בצבע הוא מטעם אחר, שאין מתכוון לקנותו.

גדר המזונה יש לו משמעות, כי לעתים המעשה ללא המזונה לא מתבצע בשלימותו

[מילות המפתח "אין מתכוין" מופיעות קרוב למאתיים פעמים בתוס'. וחשיבות אי הכוונה, או יותר

ופשטנא ופשטנו את הספק מהא דאמר רב נחמן אמר שמואל: שלשה שמין [מעריכים] להן את השבח שהשביחו ומעלין אותן בדמים, לשלם להם את השבח בכסף. והוא הדין גזלן שהשביח, יכול הנגזל לשלם לו עבור השבח בדמים, ואינו צריך לתת לו מן השבח עצמו.

התוס' נעמדים מדוע השאלה נשאלה רק על רבי שמעון
כוונתם דהגמ' לא מסתפקת לפי ר' יהודה, כיון שלפי ר"י זוכה בכל השבח משום תקנת השבים - ודאי זוכה בשבח עצמו, ואין נגזל יכול לסלקו בדמים. ורק לר"ש שזוכה בחלק מהשבח, איכא ספק. ומבאר הפנ"י דכ"ש לפי ר"ת שסברת ר"י שזוכה בכל השבח משום שינוי, שאין הנגזל יכול לסלק הגזלן בדמים.

הב"ח כתב שהרא"ש כתב להיפך, וצ"ב דגם הרא"ש כתב שלפי ר"י נוטל הגזלן השבח עצמו, וצ"ל שכוונת הב"ח שמשלשון תוס' שכתבו שגזלן מגופיה שקיל, משמע שעצם הבהמה הוי של נגזל כמו שיטת רש"י, שאין שינוי בעצם הבהמה, וגזלן לוקח השבח מגוף הבהמה, ונעשה שותף בבהמה, אבל הרא"ש סובר שגזלן קונה עצם הבהמה בשינוי, וגם השבח שלו, ונותן לנגזל דמים תמורת הבהמה.

הרשב"א מביא את הראב"ד שתירץ דלכן הגמ' לא מסתפקת לפי ר"י כיון שר"י קאמר גזילה חוזרת בעיניה משמע כמו בזמן גזילה ואין נגזל לוקח השבח שהושבח לאחר הגזילה. הפנ"י כתב בשם רוב המפרשים הקדמונים, דכתבו להפך מתוס', שלפי ר"י כיון שגזלן נוטל רק מתקנת השבים - פשיטא לגמ' שיכול נגזל לסלק הגזלן בדמים. ורק לפי ר"ש איכא בעיה. וכך לומד המ"מ גזילה ב ב בדעת הרמב"ם ע"ש בלח"מ.

התוס' משלימים את הגמרא, מדוע השאלה היתה רק לרבי שמעון ולא לרבי יהודה

[הגמרא מביאה את השאלה שנאמרה רק על רבי שמעון. והתוס', שהם משלימים את הגמרא נעמדים על כך שהשאלה נשאלה רק על רבי שמעון, בשעה שהסוגיה היא על מחלוקתם של רבי יהודה ורבי שמעון. ומבהירים, מה טעם אין כלל שאלה על רבי יהודה. ומילות המפתח הינן "לא בעי לרבי .. כיוון .. פשיטא"]

שלשה שמין להן השבח -

אף על גב דקתני ג',

תנא ושייד גזלן,

ושייר נמי אריס,

שאם בא לסלקו מאריסותו,

מסלקו מן השבח בדמים.

המחלוקת כיצד יש להתייחס בדעת רבי שמעון לתשלום שבח לגזלן

הגמרא הביאה מחלוקת תנאים לעניין השבח של הגזלן. דעת רבי שמעון היא שנוטל הגזלן בשבח רק למחצה לשליש ולרביע, כיון שנחשב כמי שלקח את הבהמה לטפל בה ולהשביחה, ולכן אינו מקבל את כל הרווחים אלא רק את

מציעים התוס' תירוץ חדש - כן ניתן להעמיד ולהכריע
לעולם, משמעו בכללי הגמרא שאנו כן מכריעים כשיטה אחת, והיא של רבי שמעון. ואז מחלקים באופן אחר. אם היא ילדה - הרי את הגיזות והוולדות הוא לוקח לעצמו, כי לשיטת רבי שמעון זה אכן של הנגזל. וכאשר לא ילדה, הרי מה שהגמרא אמרה לא, אין הכוונה שאין כאן כלל תשלום, אלא תקרא את זה, שהוא מקבל כשיטתו תשלום חלקי של מחצה שלישי או רביעי.

התוס' משתמשים בדיוק באותם כללי הלימוד של הגמרא
[כאשר הגמרא למשל מקשה היכי דמי, ומציעה שתי אפשרויות שהיא דוחה את שתיהן, הרי הגמרא יכולה לבחור צד אחד, ולסלק את הקושי. ואז מילת המפתח המקדימה שבחרו שיטה אחת הינה "לעולם" גם כאן, הגמרא היא שאומרת שיש קושי בין שתי השיטות, שאינה לא רבי יהודה ולא רבי שמעון. והתוס' הינם תוספת של הגמרא, ולכן הם כהמשך ישיר לגמרא, ומציעים לבחור לא כדברי הגמרא, אלא להעמיד שרב פפא יסבור שהמשנה היא רק בשיטת רבי שמעון.]

ניתן להעמיד שמדובר גם בילדה, ומרבי שמעון

מאחר ורבי שמעון סובר ששינוי אכן קונה, הרי אכן מעיקר הדין כשילדה היה צריך לקנות בשינוי, אלא שקנסו את הגזלן שלא יקנה, אלא רק יקבל מחצה שלישי ורביעי כשאר מפתמי בהמות.

ונראה בדרך אפשר פירוש לדבריהם, דיש שני אופנים לומר אם הגזלן קונה השבח או לא. או משום שינוי קונה או חכמים חסו על הגזלן משום תקנת השבים, או עשו את הגזלן כמו מקבלי בהמות להשביחן לזמן גדול כזה כמו שכתב רש"י ז"ל בד"ה למחצה לשליש וכו'. והשתא אם הוא משום שינוי קונה, א"כ הדבר תלוי בהחפץ. ובחפץ אפשר לחלק בין ילדה או לא ילדה. אבל אי משום תקנת השבים או עשו כמו מקבלי בהמות להשביחן, תלוי הדבר בגברא, ולטעם זה אין שייך לחלק בין ילדה או לא ילדה. אם כן כיון דר' שמעון יהיב טעם שעשו הגזלן כמו מקבלי בהמות להשביחן, אין לחלק בין ילדה או לא ילדה.

לר"ש כי מסלק נו' -

לא בעי לרבי יהודה,

כיון דמתקנת השבים,

מוקמינן לה כולה שבחא ביד גזלן,

פשיטא דגופא שקיל.

רב אשי מעמיד שאלה שנשאלה בבית המדרש רק לגבי רבי שמעון

הגמרא מביאה כיצד רב אשי מספר כיצד למד סוגיה זו בצעירותו. אמר רב אשי: כי היונין בי כאשר היונינו לומדים בבית רב כהנא, איבעיא לן נשאלה לנו שאלה זו: לרבי שמעון דאמר למחצה, לשליש ולרביעי הוא דשקיל גזלן, האם כי מסלקין ליה כאשר משלמים לגזלן עבור השבח - בדמי מסלקין ליה בדמים משלמים לו את חלקו, או דילמא מברשא שקול או שמא מן הבשר עצמו הוא לוקח?

סוף סוף כל העומד ליגזז - כגוזז דמי,
דצריכי לדיקלא קאמינא.

וי"ל,

דשבח המגיע לכתפים,
קורא דבר שסופו ליתלש, ולישא בכתפים,
אפילו כגון פגין או בוסר דצריכי לארעא.

ור"ת מפרש,

דשבח המגיע לכתפים,

כגון דבר הבא בטורח,

ובחזקת הבתים (ב"ב דף מב: ושם ד"ה שבח) מפורש.

**סתירה בדברי שמואל, האם בעל החוב נותן ללוקח תשלום
על השבח, ומתריצים שהדבר תלוי בסוג השבח, האם הגיע
לכתפיים**

הגמרא ציינה את דעת שמואל, כי בעל חוב נותן ללוקח
תשלום על השבח שהשביח בקרקע, ובמקום אחר אותו
שמואל אמר, שבעל החוב גובה את השבח, ואינו מחזיר לקונה
כלום. ומתוך רב אשי, שיש כאן חילוק האם מדובר בשבח
המגיע לכתפיים, שאותו אינו גובה.

**התוס' מביאים תחילה את פירוש רש"י, לפני שחולקים
עליו**

כאן שאמר שמואל שאינו גובה את השבח עבור חובו,
מדובר בשבח המגיע לכתפים, כלומר שבח שהשביח הקונה
עד שנשלם גידולו, שהוא כבר בשל ואפשר לבוא ולקחת את
השבח על הכתפיים, וכאן שאמר שמואל כי גובה את השבח,
מדובר בשבח שאין מגיע לכתפיים שעדיין לא נשלם גידולו
והוא עובר לגמרי לרשות בעל החוב.

**מבארים התוס', כי לא ניתן לגבות מדבר שהוא אינו קשור
לקרקע**

הגמרא בכתובות דנה על ענייני המזונות שמוציאים מן
היתומים לגבייה לטובת האשה והבנות. ולא היה ניתן לתת
להם מהתמרים דעל בודיא [תנו לה מן התמרים שמונחים על
המחצלות שמניחים תחת הדקלים כשגודרים מהם את
התמרים]. אלא שהקשה ואמר ליה אביי לרב יוסף: אילו בעל
חוב הוה, שיפה כחו יותר, שהרי הוא טורף מן המשועבדים,
כי האי גוונא מי הוה יהיב ליה מר? הרי אף הוא אינו גובה
ממטלטלין של יתומים! ואיך אפשר לומר שלמזון הבנות,
שהורע כחן, שאין גובין ממשועבדים, יגבו ממטלטלין של
יתומים? אמר ליה: לא התכוונתי שיגבו מתמרים שנתלשו
כבר מהדקל, שהרי מטלטלין הן, אלא, דחזיית לבודיא קאמינא
[דהיינו, שיגבו להן מהתמרים העומדים להגזז מהדקל]. אמר
לו אביי: סוף סוף, כל העומד לגזוז - כגוזז דמי! ועדיין הרי
זו גביה ממטלטלין! אמר לו רב יוסף: בתמרים דצריכא
לדיקלא [שצריכים עדיין את הדקל, שאינם גמורים לגמרי]
קאמינא, שהם אינם נחשבים כעומדים ליגזז.

ולכן הביאור הנוסף שעצם זה שהוא בסופו נתלש, ונושאים
אותו בכתפי האנשים, ואז פירוש זה בשיטת מרש"י, כי מדובר
גם על בוסר, הצריך לקרקע. כי אם היה ניתן להיבצר מיד,

החלקם, כנהוג באותו מקום בתשלומי מלאכה זו. על כך סיפר
רב אשי על חקירה שהיתה להם, מהן אופן התשלום, בדמים,
כלומר בכסף, או שנותנים לו בגוף הבשר, והם פשטו זאת
מדברי רב נחמן שאמר משמו של שמואל שלשה שמין
[מעריכים] להן את השבח שהשביחו ומעלין אותן בדמים,
לשלם להם את השבח בכסף. ואלו הן: בכור לפשוט, ובעל
חוב ללוקח, ובעל חוב ליתומים.

ההתייחסות למספר שלוש שציין שמואל

עם היות שמואל ציין לא רק את שלושת המקרים, אלא
גם ציין מספר המגביל שזה רק שלושה, וכפי שכך אכן סובר
רבינו חננאל, שהוא בא להגביל, ולפשוט מכך שמכאן יש
לדייק: כי שלשה דווקא ולא יותר. ומשמע מכאן שהגזלן
שאינו נמנה עמיהם - אין שמים לו אלא נוטל מגוף השבח.
הרי התוס' חלוקים עליו. ומה שאמר שמואל "שלשה", תנא
ושייר, ששייר גם אריס, שאם בא לסלקו מאריסותו, יכול
לשלם לו עבור השבח שהשביח בדמים, ואינו צריך לתת לו
מן השבח עצמו.

וכן לומד הרשב"א מקל וחומר, שאם השלושה הללו שמנה
שמואל שירדו בהיתר ואינם מקבלים מהגוף, קל וחומר לגזלן
שירד באיסור. וכל מה שהביא גם את האריס, שמאחר ודנים
על הגזלן, הרי השויר הוא בעניין נוסף.

**מרגע שאנו מצליחים להוציא ממה שדקדק אלא שיש
כאן שיור, קל יותר למצוא שיור נוסף**

[מצינו בתוס' במקום אחר התייחסות מעניינת, מגו
דנחית לשוירא - שייר נמי. כלומר, קל יותר להוכיח
שיש כאן שיור, מאחר וכבר קיים כבר שיור נוסף. או
בלשונות אחרים: "מדשייר ב.. שייר נמי", "תנא ושייר
הני, ושייר נמי".]

שבח המגיע לכתפים -

כאן פ"ה,

כגון תבואה **שגדלה כל צרכה,**

ושאין מגיע לכתפים - שצריכה לקרקע.

וקשה,

דאם כן לפירוש,

גבי ב"ח, אפילו מתבואה שאין צריכה לקרקע

כדאמר,

והא מעשים בכל יום,

וקמגי שמואל אפילו בשבח המגיע לכתפים.

ובפרק נערה שנתפתתה (כתובות דף נ:),

משמע, דלא גבי ב"ח,

אלא ממדי דצריכא לקרקע גבי,

הא דקאמר,

זיל הב ליה מתמרי דעל בודיא,

דפריך לא יהא אלא ב"ח,

וכה"ג מי הוי שקיל,

אלא דחזו לבודיא קאמינא,

ולא האשה בכתובתה ולא הבנות במזונותיהם,
ופריך בגמרא,
והאמר שמואל ב"ח גובה את השבח,
ומשני, **מקולי כתובה שנו כאן,**
ומזונות בנות - **נמי תנאי כתובה ככתובה דמי.**

והתם - משבח יתומים מיירי,
דאי משבח לקוחות,
א"כ מאי איריא דלא טרפי בנות משבח,
והא מגוף הקרקע - **נמי לא טרפי,**
דאין מוציאין למזון האשה והבנות מנכסים משועבדים,
אלא בשבח יתומים מיירי,
ודוקא כתובת אשה ומזונות **דקילי,**
לא גבי משבח,
אבל שאר ב"ח - גבי.

ובקונטרס פירש התם מזון הבנות,
כגון נשא אשה,
ופסק לזון בתה ה' שנים,
ולפירושו - אין ראייה,
דמצי מיירי שפיר בשבח לקוחות,
אבל לא נהירא,
דא"כ ה"ל למיתני ולא בת אשתו למזונות,

ועוד,

דלא שיין בהו תנאי כתובה.

והא דאמר בהמקבל (ב"מ דף קי.),
יתומים אומרים אנו השבחנו ואין השבח שלך,
משמע דלא גבי משבח יתומים,
התם מיירי בשעשה אפותיקי,
ואמרי - אנו השבחנו **ותן לנו יציאה,**
כדין היורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות,
וכן מוקי לה במסקנא בעשאו אפותיקי.

וגם בתחילה משמע,
דמיירי בעשאו אפותיקי,
דקאמר על היתומים להביא ראייה,
מ"ט ארעא כיון דלגוביינא קיימא - כמאן דגביא דמיא,
ואי לא מיירי דשויה אפותיקי,
אמאי הוא בחזקת ב"ח ויתמי נייתו ראייה,
אדרבה, ארעא - בחזקת יתמי קיימא,
דאי בעי - מסלקי ליה בזוזי,
ועל ב"ח להביא ראייה.

אלא ודאי בעשאוהו אפותיקי איירי,
וגרע כחו של בעל חוב טפי,
במה שעשה לו הלואה אפותיקי,
דהויא כאחת משדותיו,

הרי הוא כמטלטלין, שמהם בעל חוב אינו גובה. והוא כמין שלב ביניים.

כל פירוש נדרש לבאר את הציור הייחודי של הכתפיים
מחד, ושיובן הדין שלו, ניגוד לשבח שלא הגיע לכתפיים
מאידך

כשאנו באים להגדיר מושג כה ציורי, נדרש להבין מה הכניסו לכאן כתפיים, מצד אחד, אך מצד שני, שהדבר יהיה במסגרת המקרים. ואכן לשיטת רבינו תם, שהוא שבח שבא מכוח עמל כתפיו של הטורח בו, בניגוד לשבח שנוצר מאליו, ושלא טרח בו כלל. כלומר, יש שבח שנוצר מחמת עמל והוצאות, ויש שבח הבא מעצמו שלא מגיע שכר עבורו לכתפי האנשים. ומבואר באריכות בפרק חזקת הבתים. ובשם רב צמח גאון מובא שפירש: שבח המגיע לכתפיים, כגון אילן שכבר גדל כל כך עד שמגיע לכתפי אדם.

על מנת לחלוק על פירוש רש"י נדרש לבאר את הקושי,
ולהביא פירוש חדש

[בתוס' זה אין ביטוי מיוחד החוזר, אולם יש ריבוי מקרים בהם מביאים התוס' את פירוש רש"י. מבארים את הקושי שבו, ומשנים או את משמעות ההגדרה או שיוצאים לפירוש עם הגדרה מחודשת. ובכל זאת נציין את השלבים במילות המפתח "כאן פ"ה .. וקשה, דאם כן לפירושו .. וי"ל .. ור"ת מפרש".]

[דף צו עמוד א]

הא דמסיק ביה שיעור ארעא ושבחא -

פירוש,

הא דקאמר שמואל ב"ח גובה את השבח,
דכיון דמסיק ביה **שיעור ארעא ושבחא,**
גובה את השבח בחנם מן הלקוחות.

ונראה,

דגם מיתמי - **גבי ב"ח השבח בחנם,**

ואין נותן דמים כמו מן הלקוחות,

ואף על גב דאין להם על מי לחזור,

והוי כמו מתנה,

דלא גבי מינה ב"ח שבחא,

כדמשמע בפ"ק דב"מ (דף שו. ושם ד"ה ב"ח),

דדוקא מלקוחות גובה,

לפי שכתב לו מוכר ללוקח,

אנא איקום ואשפי ואדכי ואמריק זביני אלין,

אינן ועמליהון ושבחיהון,

אבל מתנה - דלא כתב ליה הכי,

ואין לו על מי לחזור - לא,

מכל מקום גובה מן היתומים,

משום **דכרעיה דאבוהון נינהו.**

כדמוכח בפרק יש בכור (בכורות דף נב.),
דתנן אין הבכור נוטל בראוי ולא בשבח,

מקבל את מלוא הקרקע ששייכת לו, אבל משלם לו בנפרד על מה שהשביח, ואינו צריך לתת לו מגוף הקרקע). אמנם, מאחר ויש סתירה, באשר שמואל עצמו אמר שבעל חוב גובה את השבח, תירצו רב אשי בשני סוגי שבח, המגיע לכתפיים (שעמל וטרח בו, והוציא עליו הוצאות, שעל כך נדרש בעל החוב לשלם) או לא.

ומאחר ואמר לו רבינא, שלא תירצת לי, באשר אנו רואים בעינינו כיצד שמואל עצמו מגבה אפילו שבח הבא לכתפיים, ענתה הגמרא בחילוק אחר. הא דמסיק ביה כשיעור ארעא ושבחא (כלומר שהוא גובה את הקרקע שהיא מלכתחילה עם ערך חוב, שיש בה את ערך הקרקע עם השבח, ואז בפעולה אחת של לקיחת הקרקע הוא הצליח להחזיר לו חוב גדול יותר), הא דלא מסיק ביה אלא כשיעור ארעא (ואת הקרקע הוא גובה על חובו, ומה שטרח יותר, הוא יכול לסלקו בדמים, ואינו נצרך להפסיד מקרקעו).

מאחר ואת ערך ההשבחה יכול הלוקח לקבל ממי שמכר לו את הקרקע, הרי בפעולת הגבייה, מאחר והיא מכסה כולל את ההשבחה את החוב – לא בעל החוב מתעסק עם הלוקח

מבארים התוס', כי מאחר וערך הקרקע המושבחת היא מכסה את חובו, הרי בפעולת הגבייה, הוא מקבל את מלוא הקרקע, והוא עצמו אינו נדרש לשלם, שהרי הוא קיבל את מה שמגיע לו, ואת ההשבחה, יוכל הלוקח לחזור ולגבות מהבעלים, שמכרו לו קרקע שמלכתחילה היתה משועבדת.

בעניין הגבייה עם היתומים, יש להקדים את ההבדל בין מתנה למכר, ואף שהיתומים יש בהם תמונה של מתנה, הרי מצד שני הם אינם עומדים בפני עצמם

גופא, אמר שמואל: בעל חוב גובה את השבח. אמר רבא: תדע שכך הוא, ואין הלוקח יכול לטעון, אני השבחתני את הקרקע, שכך כותב לו מוכר ללוקח בנוסח האחריות שכותב בשטר המכר: "אנא איקום ואשפי [אשקיט], ואדכי [אטהר] מכל ערעור, ואמריק [ואנקה] זביני אילין [מכר זה], אינון ועמליהון ושבחיהון [הוא וההוצאות שתוציא עליו, והשבח שישביח], ואיקום קדמך [ואעמיד אותו לפניך], וצבי זבינא דנן וקבל עלוהי [והסכים הלוקח, וקיבל עליו תנאים אלו]. וכיון שקיבל עליו המוכר אחריות כלפי הלוקח גם על השבח, לכן בעל חוב גובה את השבח מהלוקח, היות והוא יכול לחזור על המוכר, ואינו נפסד בדבר.

התמונה של מתנה בנקודה בה אינו יכול לחזור לאף אחד, ומצד שני – הרי הוא עצמו השביח עבורו

אמר ליה רב חייא בר אבין לרבא: אלא מעתה, מתנה, דלא כתיב ליה בשטר הכי [שאין כתוב בשטר נוסח זה], הכי נמי דלא טריף בעל חוב שבחא, שהרי אין למקבל המתנה על מי לחזור ולגבות את השבח? אמר ליה: אין. אכן כך. תמה רב חייא בר אבין ושאל: יוצא אם כן, שהלוקח שדה, טורפים ממנו את השבח, ואילו מקבל מתנה, אין טורפין ממנו. וכי יפה כח מתנה ממכר? אמר ליה: אין. אכן. בענין זה יפה ויפה כח מתנה ממכר. וטעם הדבר, דבשלמא לגבי גוף הקרקע, טוען הבעל חוב למקבל המתנה, למה קיבלת את המתנה? הרי היא היתה משועבדת לי! ומאין אגבה את חובי אם לא אטלנה?

דמשלם יציאה למי שמשביח,

ואילו לא עשאו אפותיקי,

היה גובה הכל מן היתומים,

בלא פריעת יציאה כמו מלקוחות,

כדפירשתי.

והשתא מצינו למימר,

דבלקוחות נמי אם עשאו אפותיקי,

יש לו לשלם ללוקח היציאה,

אפילו מסיק ביה שיעור ארעא ושבחא,

ולמסקנא דמוקי לה הכא בעשאו אפותיקי,

לא נחלק עוד,

בין מסיק ביה שיעור ארעא ולא מסיק,

ובטל במסקנא אותו חילוק,

דכיון שעשאו אפותיקי - משלם יציאה,

אף על גב דמסיק שיעור ארעא ושבחא.

ומיהו יש לחלק,

דבלקוחות כיון שיש להם על מי לחזור,

היכא דמסיק שיעור ארעא ושבחא,

אינו פורע יציאה אפילו עשאו אפותיקי,

דמשום דעשו אפותיקי,

לא יגרע כח ב"ח בכך,

כיון שיש ללוקח על מי לחזור,

דדוחק לומר,

דבמסקנא דמוקי לה בעשאו אפותיקי - לא צריך,

למה שהיה מחלק,

בין מסיק ביה שיעור ארעא ללא מסיק,

שהרי כל אלו דברי רב אשי,

שהיה משיב לרבינא,

דבכל הספרים כתוב,

אמר ליה הא דמסיק ביה שיעור ארעא כו',

א"ל הכא במאי עסקינן,

דשויה ניהליה אפותיקי,

ואין דומה שהיה חוזר מדבריו הראשונים.

ומיהו אומר ר"י,

לפי הספרים שכתוב בהן,

אמר ליה כאן בשבח המגיע לכתפים כאן כו',

אותו תירוץ - ודאי לא קאי,

ומיהו ברוב הספרים גרסינן,

וכי תימא כאן בשבח המגיע לכתפים כו'.

האופן של גביית חוב מלוקח אשר גם השביח

הגמרא מבארת שרב נחמן אמר שמואל מנה שלושה אנשים, אשר שמין להן השבח (שהם השביחו בו) ומעלין אותן בדמים (כלומר, שיקבלו על כך), ואחר מהם הוא בעל חוב ללוקח (כלומר בעל החוב היתה לו קרקע משועבדת, אולם היא נמכרה, אלא שהלוקח השביח בה, ואז הדין הוא שהוא

לגבות אף מהלקוחות. ועוד הקשו התוס' על דבריו, שהיה לו לשנות בת אשתו למזונות, וכאן בכלל אין כל תנאי כתובה. שלא התחייב לתת לה עבור הבנות הללו יותר משאר בנותיו שלו, שהרי יש כאן רק דבר קצוב.

המסקנה בדיון עם היתומים הינה שמאחר ומדובר באפוטיקי - טענת היתומים הינה מיוחדת לתוך שדה חבירו שלא ברשות

הגמרא בב"מ מביאה ויכוח "יתומים אומרים: אנו השבחנו, ובעל חוב אומר: אביכם השביח, על מי להביא ראיה?". ומדייקים התוס', כי טענת היתומים, שאין השבח שלך היא עצמה הוכחה שאין גוברים מיתומים, והרי זו קושיא על כל מה שאמרו התוס'. אלא שהם מעמידים שמדובר באופן אחר לגמרי, של אפוטיקי. ומסקינן: הא דאמר שמואל בעל חוב גובה את הקרקע עם השבח היתר על חובו ומחזיר את שווי השבח בדמים, הכא במאי עסקינן, כגון דשווי ניהליה, עשאה הלווה לשדה אפוטיקי, דאמר ליה לא יהא לך פרעון אלא משדה זו. וכיוון שנשתעבדה השדה מלכתחילה לפרעון החוב, יש למלווה זכות בכל השדה, ואף אם השביחה - גובה את כולה, ומחזיר את שווי השבח ללוקח. כלומר, טענתם היתומים הינה שדווקא מאחר ומדובר באפוטיקי - הרי כולך שלך, וכעת אנו יש לנו דין של היורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות, ומאחר והשבחנו - הרי כן מגיע לנו ההוצאה.

התוס' מוכיחים כי לא רק במסקנה מדובר באפוטיקי, והחילוק אם לא היה מדובר באפוטיקי

הגמרא הביאה את הביאור על השאלה על מי להביא ראיה? שהרי היתומים אומרים שהם השביחו ואילו בעל החוב טוען שהאב השביח. ואם היה מדובר לא באפוטיקי - הרי אכן הקרקע הינה בחזרת היתומים, ובעל החוב להביא ראיה. שונה מכך, אם היא לגוביינא קיימא, הרי הוא כמוחזק בשדה. ומציאות כזאת קיימת רק אם אכן זה אפוטיקי. ולכן הוא כן חייב לשלם למי שמשביח, כי אם לא היה מדובר באפוטיקי אכן כן היה גובה הכל מן היתומים בלא לפרוע יציאות, וכמו שפירשו התוס' בתחילה.

מאחר והעמידו התוס' שמדובר באפוטיקי - הרי זה אינו רק דיון מול היתומים, אלא גם מול לקוחות

אלא מאחר ומדובר באפוטיקי, הרי כאן קיימת חובת התשלום אף ללקוחות, מבלי לחלק מהו השיעור שביצע בקרקע. ואפילו יהיה מדובר שיש בקרקע המושבחת שיעור של החוב. כי בכך שהיא אפוטיקי - החיוב על ההוצאה של ההשבחה הוא הגובר. אמנם מאחר והלקוחות כן יש להם לאן לחזור, ולא יגרע כוחו של בעל החוב בהמשך. אמנם מאחר ואנו מדברים ביורד לשדה חבירו אף שלא ברשות - הרי הוא מעוניין לקבל את מה שהוציא ישירות מבעל השדה, ולא שהדבר יגרום לו לחפש מישוהו נוסף.

דיון מרכזי בתוס' הוא על שלבי הסוגיה, בתחילה או במסקנא

[אחד מהכלים הידועים של התוס', הוא לחלק בין "בתחילה" של הסוגיא ולבין "במסקנא", כי הסתכלות של במסקנא מופיעה למעלה ממאה ועשרים פעמים

אבל לגבי השבח, טוען לו מקבל המתנה, הרי לולא קיבלתיה, לא היתה משתבחת, והיית נוטל רק את גוף הקרקע, ואם כן, מה הפסדתך בכך שאינך נוטל את השבח? [מה שאין כן בלוקח, היות והוא יכול לחזור על המוכר, טורפין ממנו גם את השבח].

היתומים עם היות ואין להם ממי לחזור על השקעתם בשבח, אולם מצד שני הם כמיקשה אחת עם אביהם

התוס' הבהירו כי בעל החוב גובה מהיתומים בחינם. כי עם היות וליתום אין כל חוזה לקחת ממישהו, הרי במציאותם הינם דבר אחד עם אביהם (עם היות והיתום אינו נדרש להוציא כסף מכיסו לשלם את חובותיו של אביו, הרי כאן אנו אומרים שהוא חלק מהעיסקה). וביארו זאת גם בתוס' בב"מ "נראה דגבי אפי" מן השבח שהשביחו יתומים, אף על פי שאין להם על מי לחזור, והוה ליה כמתנה, דאמרינן לקמן דלא גבי שבחא, מ"מ גובה מהן - משום דכרעיה דאבוהון ניהו. ואמנם מחלקים שם בעניין אפוטיקי, שעל כך ירחיבו התוס' בהמשך.

התוס' מביאים ראייה לדבריהם, שהבעל חוב גובה משבח היתומים, מדיק

המשנה בבכורות ציינה כי הבכור אינו נוטל פי שנים בשבח, ולא בראוי כבמוחזק. אלא זמן החלוקה של הבכור הינה מות האב, וכל מה שהתרחש לאחר מכן, הוא כאחד האחים. ואף לא האשה - נוטלת מן השבח שהשביחו הנכסים לאחר מיתת בעלה, ולא בראוי לבוא לבעלה לאחר מיתתו - בכתובתה, שאם לא היו שוים הנכסים כדי כתובתה, והשביחו, אינה נוטלת מאותו שבח.

ואף לא הבנות במזונותיהן. כלומר, בנות שהיו לאם קודם שנישאה לאב, וקיבל האב שיוזנו מנכסיו לפרק זמן - אין נוטלות בשבח שהשביחו נכסי אביהם לאחר מיתתו או בראוי לבוא לאביהם לאחר מיתתו. אלא שהגמרא הקשתה על כך, והרי שמואל אמר, כי הבעל חוב גובה את הגוף של הקרקע עם השבח. וביארו, כי מקולי כתובה שנו כאן, שמאחר והאשה מעוניינת להינשא - נתנו לה תנאים מופחתים. ואף בנותיה שהתחייב לזונם - לא גובות מהשבח ומהראוי, כי אף תנאי הכתובה - היא ככתובה, בה ראינו שאינה גובה.

וכעת מבארים התוס', כי כל הדיון הוא רק לגבי שבח היתומים. כי אם היה מדובר על שבח הלקוחות, הרי לא רק שהבנות אינן גובות מהשבח, אלא גם מגוף הקרקע אינן גובות. שהרי כלל הוא שמאחר ומדובר בנכס משועבד - ממנו לא משלמים עבור הוצאת מזונות האשה והבנות. וכעת מדייקים התוס', שמוכרחים אנו לומר, שהדיון הוא לא על שבח לקוחות, אלא על שבח היתומים, ואכן ממנו לא יגבו האלמנה ובנותיה, אבל שאר בעלי חוב - כן יגבו מהם.

התוס' מקשים על פירוש רש"י בבכורות לגבי הבנות

התוס' מביאים את פירוש רש"י למשנה בבכורות " לא הבנות - שהיה מקבל עליו לזון את בתה שהיה לה מאיש אחר חמש שנים - אינה ניונת לאחר מיתתו, אלא לפי מה שהנכסים שוין, לא בשבח ולא בראוי." אלא שהתוס' דוחים, שמאחר ומדובר על חוב קצוב וכתוב, מה צורך להעמיד זאת שאינו יכול לגבות רק מהיתומים, והרי במצב כזה כן ניתן

מעיר המהרש"ל על מטרת התוס'

[נביא תחילה את כללו של המהרש"ל, "כותבין התוס' דבר זה, לפי שלא מצינו להדיא דפליגי ביה אמוראי בדן זה, אלא מתוך משמעות הסוגיא דהתם. וכן כתבו התוס' התם, דמתוך משמעות דהתם פריך בכל דוכתא הניחא כו'." ואכן מילות המפתח "פלוגתא היא בפרק" מגיעות בתוס' מספר פעמים על דיבור המתחיל בהניחא, כמו כאן.]

התוס' בכתובות הבהירו את מהלך התוס' כאן במילים מפורטות, וראוי להביא מהם

"מכאן רגילין לומר דהא דמסקינן בהמקבל (כלומר בפרקנו) .. היינו פלוגתא דרמי בר חמא ורבא דהכא רמי בר חמא ס"ל לא מצי לסלוקי לוקח ורבא סבר מצי לסלוקי מיהו לרמי בר חמא ניחא אבל לרבא מנא לן דלמא הא דהוה הכא מצי לסלוקי משום שלא היה רוצה ליקח האפדנא אלא בה' מאות והלוקח רוצה לתת אלפא ולכך סילקו אבל היכא דרוצה הבעל חוב ליקח הקרקע באותם דמים שרוצה הלוקח לסלקו מצי למימר דמודה רבא דלא מצי לסלק." (שיש כלל, שכל פעם שהתוס' כותבים ושם - הרי ראוי להתבונן לא רק בגוף הגמרא, אלא גם בתוס' ומאחר והם הביאו מראה מקום, הרי הכוונה הינה שאכן נלך למקום שהם מראים לנו.

כל זכות שתבא לידו -

אף על גב דבפ"ק דב"מ (דף שו: ושם),
משמע דאפילו לרב,
דאמר יש לו שבח,
בשלא הכיר בה שאינו שלו ולקחה,
היינו מגזלן,
אבל נגזל - לא יהיב שבח,
היינו בקרקע, שאין נגזלת,
דגזלן גופיה לית ליה שבח,
אבל הכא - במטלטלין,
שיש שבח לגזלן מפני תקנת השבים,
גם ללוקח ממנו - יש לו.

הקונה והיורש שהשביחו - הרי זה שלהם

מביאה הגמרא, אמר רבא: אם גזל דבר, והשביח את הגזילה ומכר אותה לאחר עם השבח. וכן אם גזל דבר והשביח את הגזילה ומת והוריש את הגזילה לבנו - מה שהשביח הגזלן, ויש לו זכות בשבח [למחצה שליש ורביע כמו שראינו לעיל לדעת רבי שמעון, או שיש לו זכות בכל השבח למשנתנו מפני תקנת השבים], זכות זו מכר הגזלן לקונה, וכן הדין ביורש, מה שהשביח הגזלן הוריש, ולכן כשגובה הנגזל את הגזילה, צריך לשלם לקונה ולירש עבור השבח.

בעי רבא: אם השביח לוקח או יורש, מהו האם יש לקונה ולירש זכות בשבח לקבל ממנו למחצה לשליש ולרביע כמו הגזלן [לדעת רבי שמעון] או לא? בטר דבעיא הדר פשטה אחרי ששאל את השאלה חזר ופשט אותה: מה מכר ראשון לשני בחפץ שמכר לו? כל זכות שתבא לידו בחפץ הוא מכר,

בתוס'. ו"בתחילה" מופיע קרוב למאה פעמים. וכאן מדובר בדיון של מוחזקות היתומים מול הלוקח, וההבדל כאשר זה מדובר באפותיקי. שהוא דיון מרכזי, שמבטלת את ההתקפה האפשרית על דבריהם, ואדרבא, מכאן המסקנה, כפי שפירשו.]

הניחא למאן דאמר כו' -

פלוגתא היא,

בפרק מי שהיה נשוי (כתובות דף צא: ושם),
גבי ההוא גברא, דהוה מסקי ביה אלפא זוזי,
ומאן דאית ליה דלא מצי מסלק ליה,
היינו רמי בר חמא,
דסבר התם למימר דהיינו מתניתין.

היכולת לקבל את מלוא הקרקע, ולסלק את החוב בדמים

מי שהשביח כגון יתומים או גזלן, הרי כעת כשבא בעל החוב, וערך החוב נמוך מהקרקע עם השבח, הרי הוא נוטל מהם את מלוא הקרקע כולל השבח, ורק משיב להם את הפער מעבר לחוב בדמים. אלא שכל זה הוא בשעה שאכן יש ללוקח את הדמים אינו נדרש לתת לו חלק מהקרקע מעבר לחוב, אלא מקבל את מלוא הקרקע ומשלם לו את ההפרש בדמים.

הסיפור עם החוב במסכת כתובות, והאם יכול להגביה את המחיר ולסלקו

הגמרא בכתובות מספרת מקרה על אדם שהיו נושים בו חוב של אלף זוז, אלא שהיו לו שני בתים, האחד בערך מאה זוז והשני בערך חמש מאות. הגיע בעל החוב, וטרף אחד מהנכסים, אלא שעדיין לא החליטו את החוב בידיו. ואז הוא הלך לטרוף את הנכס השני.

ואז הוא בא אל בעל החוב עם אלף זוז ואמר לו. הנני מציע לך הצעה. או שאתה מסתפק בנכס האחד שלקחת, ובענין הוא כאלף זוז, ולא תטרוף את השני - מצויין, ואם לא יש לי יכולת לאיים. איום הגדרתו שאם לא תקבל את הצעתי בכוחי לבצע את המעשה הבא.

אני יכול לתת לך אלף זוז ולסלק אותך משני הנכסים. כי אפילו היה מגיע אדם אשר היה מוכן לשלם על הנכס הראשון אלף זוז, הרי עם היות ושוויה האמיתי אינו אלא חמש מאות, ואז תיקח את הקרקע בערך שהלוקח שיקבע. הרי אף אני יכול לעשות כן כאשר אף אני לא גרוע מאדם אחר שמעלה את מחירו של האפדנא ורוצה לקנותה באלף זוז, והרי אני עצמי מציע לקנות את האפדנא הראשונה באלף זוז, וממילא לאלץ אותך לאחת משתי החלופות שהצעתי לך.

רמי בר חמא סובר שלא ניתן לסלקו בזוז

סבר רמי בר חמא למימר, דהיינו מתניתין, ממשנתנו יש ללמוד שאין הלוקח יכול להעלות את מחיר האפדנא הראשונה מעבר לשוויה. שהרי שנינו: "אם אמרו יתומים הרי אנו מעלין על נכסי אבינו יפה דינר כדי שיטלו כתובת אמן אין שומעין להן", ואף כאן אין יכול הלוקח להעלות את מחיר האפדנא.

בסוגיות השוואה, כאשר קיים שינוי ניכר – זה עצמו גורם לשינוי בדין

[מילות המפתח הן "מינכר טפי" המצויות בעוד כמה מקומות בתוס', ויש לנו כאן שני מדדים, היות הדבר ניכר, ויש כן הבדל יסודי בין שני המקרים, ובגלל הבדל זה הדין מתהפך, שממצב שאינו נחשב שינוי בדקל, בבהמה - הוא כן נחשב שינוי.]

נחלקה התיומת כו' -

מצא ר"י בתשובת הגאונים,
נחלקה התיומת,
אותו הוצא העליון בראש הלולב,
שאינו הוצא למעלה הימנה,
והוא כשני הוצין דבוקין זה בזה ונקראין תיומת,
וכן משמע מתוך ה"ג,
שרוצים לפרש כן,
ולדבריהם לא ימצא לנו לולב כשר,
כי בטורח נמצאין אותו שיש להם תיומת כזה,
אפילו אחד בה' מאות.

ויש לומר,
שאף לדבריהם אין פסול,
אלא שהיה מתחילה כענין זה,
ונחלק שנשתנה מברייתו.

ובקונטרס פירש,
נחלקה תיומת -
שני עלים עליונים אמצעיים,
ששם כלה השדרה - **נחלקו זה מזה,**
ונסדקה השדרה - **עד העליון של מטה מהן,**
ומתוך פירושו משמע,
שנסדק השדרה כל כך,
שנראה העליון העליונים חלוקין ומפוזרין זה מזה.

ועוד אומר ר"י,
דיש מפרשים,
שכל עלי הלולב כפולין כל אחד לשנים,
ויש בראש הלולב בסוף השדרה,
ב' עליון יוצאין ממנה,
שכל אחד - כפול לשנים כשאר עלי הלולב,
ואותם שנים עליון היוצאין מראש השדרה - נקראין תיומת,
ואהנהו בעי נחלקה התיומת מהו,
אם נחלקו זה מזה, דהיינו קצת מן השדרה.
ומיהו - אין רוב הלולבין נמצאין כענין זה,
ומכל מקום יש לומר,

וכיון שלגולן היה זכות לקבל בשבח הגזילה למחצה שליש ורביע [לדעת רבי שמעון], אף הקונה והיורש קיבלו מהגולן זכות זו.

בתחילת בבא מציעא משמע שרק לנגול יש שבח

הגמרא בבבא מציעא דנה רק על המקרה שהכיר בה שאין הקרקע של הלוקח ואעפ"כ לא לקחה, ששם אין לו שבח, אבל מתוך כך מדייקים התוס', שמשמע שאם לא הכיר - כן יש לו את השבח. ומעמידים התוס', שמאחר ומדובר כאן בקרקע, הרי קרקע אינה נגזלת, ואף אין בה תקנת השבים. וממילא הגולן אינו קונה אותה כלל, אפילו בכל שינוי, שהיא נשארת אצל הבעלים הראשונים. ומאחר ולמקור הגולן אין שבח, כל שכן שגם לא יהיה לנגול. אבל כאן שמדובר במטלטלין, כן קונה הגולן והוא כן יכול להשביחו, וממילא גם הלוקח ממנו יש לו את הכוח לקבל את הזכות של ההשבחה, שהרי בא מכוח המוכר.

הצמד "אף על גב .. אבל הכא" מסייעים לתרוץ אפילו מה שנראה כסתירה

[התוס' כפרשן שווה, הרי לכאורה שיש קושי שניתן להתגבר עליו (קושיית אף על גב) - ויש כביכול סתירה. הרי תמיד החילוק פותר את הכל ומילות המפתח הינם "אבל הכא", ועניין זה הינו כה יסודי, עד שמילות המפתח הללו מופיעות למעלה מאלף פעמים בתוס'. שהרי התוס' בהיותו פרשן השוואתי, תמיד החילוק יבאר את ההבדל בין הסוגיות.]

דגול דיקלא וקטליה -

אף על גב דגול בהמה וקטליה - **קני,**
התם - הוי שינוי **דמינכר טפי.**

הגזול דקל וקצצו - לא קנאו בשינוי, מאחר ונשאר דקל

הגמרא מביאה כי גזילת דקל, ועם היות וקצצו, ובכך הוא עקר את החיות של הדקל, שמפסיק להיות צומח, ועובר לדומם, הרי אפילו שהשליכו מרשות קרקע הנגזל לרשותו - לא קנה את הדקל לעצמו בשינוי זה. ומבארת הגמרא, כי מאחר ולא נעשה שינוי השם, וגם לאחר קציצתו נקרא דקל - ועל כן לא קנה.

עם היות ומשתמשים באותה מילה של קטליה - הרי שזונה הדין לגבי דקל או בהמה שהרגה

מדייקים כי שינוי של מוות בבהמה הוא שינוי ניכר בהרבה. אבל באילן או בדקל טוען פירות וקצצו בלא שרשיו - אפילו הכי לא קני, דלא חשיב שינוי. זו דעת התוס', כי בתוס' רבינו פרץ גם מובאת דעה, שכל זה מדובר דווקא בדקל יבש או בדקל שאינו יבש, כגון שעקר עם שרשיו, שיכול לנוטעו במקום אחר, אבל אם היה טוען פירות וקצצו שאינו יכול עוד לטעון פירות, נראה דהוי שינוי, דהיינו כמו הרג הבהמה או ככחשה דלא הדר.

דבעי - דאי משתכח כה"ג,
תיומת ונחלקה מהו.

הגמרא הביאה את קושיית רב פפא

בעי רב פפא: אם נחלקה התיומת [העלה האמצעי של הלולב] בידי הגזולן מהו, כיצד מחשיבים מעשה זה לענין שינוי?

על כך הביאו התוס' שלוש שיטות. השיטה הראשונה - הינה שיטת הגאונים

האריך הט"ז אור"ח תרמ"ה ס"ק ד' בביאור הדברים. וביאר את דרך תשובת הגאונים. הדרך הא' מצד דבוקם והייתם תמיד יחד והיינו שאין להם לשנים העליוני' מקור א' אלא מקור אחד גבוה מחבירו, רק שאותם שהם שכני' זא"ז בראש הלולב הם נדבקי' תמיד, ואם נפרד אותו הדבוק - הוה נחלק התיומת, ופסול. וע"ז הקשו דהחבור הוה - לא נמצא אפי' בת"ק.

הדרך שלישית היא שיטת היש מפרשים

והדרך השני בפ' תיומת מצד שתולד' שלהם ממקור א' כמו אחי' תאומי' שאחר שבאו ממקור א' יתפרדו כן שני הוצים שיוצאי' ממקום א' במקום שכל' השדרה ואחר יציאתם מן המקור לא אכפת לן בדבוקם וחבורם ע"כ תליא הפסול בנחלק מקום חבורם בשדרה וע"ז הקש' דזה לא נמצא כלל שיצאו ממקור א' ותי' דבעי' אם ימצא כך תיומת - מה יהי' דינו בנחלק.

השיטה השניה - לפי תוס' רבינו פרץ

ונראה כפירש"י דנחלקה התיומת היינו עלה העליון אמצעי שעל השדרה ונסדקה, ומתוך פירושו משמע שאם לא נסדק העלה העליון עד השדרה שהוא מקום חיבורו דכשר.

ההתייחסות לתשובת הגאונים

[יש שתי התייחסויות שונות לגאונים, עצם הזכרת שיטתם או תקנתם, שכזה יש קרוב לחמישים פעמים בתוס', או הפניה לתשובת הגאונים, שכזה יש קרוב לעשרים. והנה כפי שאנו רואים, אף אם דוחים את פירושם, הרי יש להכיר ולהבין בכל פירוש את מעלתו וקשייו].

ניטלה התיומת פסול -

נראה לר"י,
דהא דאמר נקטם ראשו - פסול,
היינו שנקטמו הרבה מן העליון,
תדע,

דאין לך נקטם יותר מבנסילת התיומת,
ומשמע דוקא ניטלה, אבל נקטם - כשר.

ועוד אר"י,

דמצי למימר, דניטלה - אצטריכא ליה,
דס"ד דהוי הדר טפי,

כשניטלה כולה יותר מנקטם.

יש להבין מה השינוי שגזולן שיעשה בלולב יקנה

במסגרת השינויים שמבצע הגזולן, ובכך הוא קונה לעצמו, נשאלה השאלה לגבי נחלקה התיומת, ורצינו לפשוט זאת מהדין שאם ניטלה התיומת - פסול הלולב למצוותו. ותירצו, ששני הדינים שונים הם, מאחר ומציאות של ניטלה - יש לנו גדר של חסר, והוא הגורם ללולב להיות ככלי שבור, ושאינו ראוי לברכה. ואמנם הגזולן יקנה אותו בשינוי זה, אולם בנחלקה התיומת - עדיין אין זה שינוי הפוסל, מכיוון שאינו חסר דבר. אלא שיש הלומדים זאת שנחלקה התיומת, הרי זה נעשה כניטלה ופסול.

שני פירושי התוס', הינם בסיס למחלוקת הלכתית

אלא שמחדשים התוס' בשם ר"י, שכאן יש דיון של הדר מול חסר (האם זה רק פסול של הדר, בעוד שיש בוברים שזה בכלל פסול שנדרשת לקיחה תמה, וכעת מאחר ואינה - הרי זה כחסר). ויש לזה גם משמעות מבחינה הלכתית, כי פסול חסר - הינו רק ביום הראשון, אבל פסול הדר לפי הרמ"א - הוא אף בשאר הימים.

שני תירוצי התוס' נחלקו, אם נקטם ראשו נפסל רק אם נקטמו רוב העלים, או דפסול גם אם נקטם עלה אמצעי בלבד. ולדינא נחלקו בזה הפוסקים: דעת השו"ע סימן תרמה, ו - שנפסל רק אם נקטמו רוב העלים, וזה כמו תי' ראשון בתוס'. ודעת הרמ"א שגם אם נקטם עלה אמצעי - נפסל וזה כמו תי' ב', וכן דעת הר"ן והריטב"א בסוכה דף לא. (וכאן התוס' היו צריכים לשלול את הסברא, שאם ניטל כולו - הרי זה מהודר יותר). ובשו"ע אדה"ז אור"ח תרמ"ה י' מגדיר שנחלק העלה האמצעי - הרי זה פסול של חיסרון. (פסולים אלו שבעלה העליון, אינו משום הידור הלולב, אלא משום שנאמר ולקחתם, ודרשו חכמים לקיחה תמה ושלימה. וזה העלה שהוא עיקר הלולב, שהאדם רואה אותו בתחלת השקפתו, ודרכו להיות כפול בכל הלולבין, ואם הוא חלוק לשנים - הרי ניכר ונראה שאינו תם ושלם במקום הסדק):

התירוץ השני, מוכיח כי חייבים להתייחס לעוד עניין

[ההקדמה לתירוץ השני, הן מילות המפתח "דמצי למימר", המופיעות למעלה משבעים פעמים בתוס'. והם הקדמה, לכך שיש מקום להבנה אחרת. ובענייננו ההתייחסות לניטלה, שלפעמים עדיף הדר על חיסרון. וכן מילות המפתח "אצטריכא ליה" המופיעות קרוב לארבעים פעמים בתוס'. והם באים למקד אותנו, שיש כאן חידוש שעלינו לדון בו, כי היינו יכולים בהווא אמינא לטעות בו].

[דף צו עמוד ב]

ועבדיה זוזי לא קני -

דוקא עבדיה זוזי,

אבל עשה מן הנסכא כלי,

כגון כוס של כסף - קני,

אף על גב דהדר - עביד ליה נסכא,

דלא גרע מנסרים ועשאן כלים,

אבל זווי ולבינה,

אין תורת חשיבות עליהן כ"כ.

עצם היכולת לבטל את השינוי ולהחזירו לקדמותו - מוכיח שאין זה שינוי משמעותי

אמר רב פפא: האי מאן דגזל עפרא מחבריה ועבדיה לבינתא - לא קני, מאי טעמא? דהדר משוי ליה עפרא; לבינתא ועבדיה עפרא - קני, מאי טעמא? דלמא הדר ועביד ליה לבינתא, האי לבינתא אחריתי הוא, ופנים חדשות באו לכאן. ואמר רב פפא: האי מאן דגזל נסכא מחבריה ועביד זווי - לא קני, מאי טעמא? הדר עביד להו נסכא; זווי ועבדינהו נסכא - קני.

מחדשים התוס', שלמדות הגירעון שיכול להחזירו - הרי כאשר יש שינוי שם חשוב - ניכר השינוי

מצמצמים התוס' את דברי הגמרא. ודוקא עבדינהו זווי, (אז אינו קונה, כי הוא יכול להחזירו למצבו הקודם) אבל עבדינהו כלים - קני, כיון דאיכא שינוי השם חשוב (דאיכא שם עליהם) אף על גב דהדר עביד להו נסכא, דהא אמרינן לעיל עצים משופין ועשאן כלים - קני להו בשינוי, אף על גב דשינוי החזור הוא. (כלומר, הצירוף שיש כאן גם שם חדש, וגם שיצר דבר חשוב - הוא הקובע למרות שיש גריעותא, שיש בידו לבטלו ולהחזירו. כי גם בעצים ועשאן כלים, הרי עם היות וקיימת אפשרות לבטל זאת - הרי בגלל שהוא מרוויח בשינוי, סביר להניח שלא יבטל שינוי זה. אבל בזווי ובלבינה - התועלת אינה כה משמעותית, ולא ירד על השינוי תורת חשיבות).

יש להשוות שני עניינים, שבנושא מסויים הוא לא פחות, וממילא ניתן ללמוד משם לכאן

[יש לשים לב למילות המפתח שנראות שאינן משמעותיות, אבל הן חוזרות בתוס' למעלה מחמישים פעמים. וכאן בחרתי "דלא גרע". כיוון שהתוס' הינו פרשן השוואתי. הרי הכלל הוא שממקום אחד, ניתן להוציא כלל, אשר ממנו ניתן ללמוד למקום אחר. והביטוי דלא גרע, הוא לא שהם שווים לגמרי, אלא שמהבחינה הזאת הוא אינו פחות. ואם מכירים אנו את הלימוד של מקל וחומר, שהוא השוואת קל וחומר, הרי זה סגנון אחר, להשוות שני דברים בדרגה שונה.]

המחליף פרה בחמור -

אורחא דמילתא נקט,

שדרך להחליף פרה בחמור ולמכור שפחה בדמים,

אבל אין לפרש,

דלא מצי למינקט המוכר פרה וילדה,

לפי שאין פרה נקנית בכסף אלא במשיכה,

ובשעת משיכה - רואה אם ילדה אם לאו,

אבל שפחה - נקנית בכסף,

דעבדים הוקשו לקרקעות,

דהא רבי מאיר קתני לה,

ורבי מאיר לא מקיש,

דהא קאמר דנשבעים על העבדים ועל הקרקעות,

אית ליה דאין נשבעין,

כדמוכח בשבועות (דף מג. ושם),

גבי יש דברים שהן בקרקע ואינן כקרקע,

וכיון דלא מקיש לענין שבועה,

ה"ה לענין קנין,

דהא מיייתי ראייה הכא משבועה אגזל.

ומיהו, קצת יש לחלק,

דלענין גזל ושבועה,

נראה לגמרא להשוות,

דתרוייהו נפקי על ידי כלל ופרט;

גזל - לקמן בפרק בתרא (דף קיז:),

ושבועה - בפרק [שבועת הדיינים] (שבועות דף מב:).

במחליף פרה וחמור וילדה ולא ידוע, לא יהיה ניתן להישבע, אלא יעמוד הולד אצל בעל הפרה עד להוכחה ברורה

המשנה דנה על שהערך הגזילה פוחת, אלא שיש כאן דיון לגבי שני סוגי פריטים, ונחלקו עליהם. "גזל בהמה והזקינה, עבדים והזקינו - משלם כשעת הגזלה, רבי מאיר אומר: בעבדים - אומר לו הרי שלך לפניך." רב פוסק כרבי מאיר, כי היתה לו ברייתא בה דעותיהם באופן שההלכה בה היא כרבי מאיר. "דתניא: המחליף פרה בחמור וילדה, וכן המוכר שפחתו וילדה, זה אומר ברשותי ילדה והלה שותק - זכה בה, זה אומר איני יודע וזה אומר איני יודע - יחלוק, זה אומר ברשותי וזה אומר ברשותי - ישבע המוכר שברשותו ילדה, לפי שכל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין, דברי ר' מאיר; וחכמים אומרים: אין נשבעין לא על העבדים ולא על הקרקעות." כלומר, המסקנה היא בבחינת המוציא מחבירו עליו הראיה, בעל הפרה הוא המרא קמא, ולא ניתן להוציא את הוולד אפילו בטענת בריא, כי לא ניתן להישבע על עבדים וקרקעות. ומאחר וכך נשנתה המשנה כרבי מאיר, אמר רב שהלכה היא כרבי מאיר.

לשון מכירת שפחה בדמים מצד שהקישן לקרקע, משום דעבד כנעני נקנה בכסף כמו קרקע

מדייקים התוס' מדוע הדוגמאות נשנו בצורה כזאת, והעירו שכך היא הרגילות שמחליפים פרה בחמור, ואת השפחה קונים בדמים. ושללו אפשרות (שרש"י הביאה) לומר המוכה פרה וילדה, כי מאחר והפרה נקנית בקניין משיכה, הרי בשעת המשיכה בהכרח תהיה ידיעה ברורה מה היתה מצבה של הפרה האם ילדה אם לאו. וביארנו את התוס', עפ"י לשון התוס' רבינו פרץ.

"ולא נהירא, דהא ר"מ אית ליה עבדא - כמטלטלי דמי, מדקאמר בסיפא דנשבעין עליהם, וליכא למימר דוקא לענין שבועה, אבל לא למילי אחרני, דהא מוכח מינה לענין גזל דר"מ סבר דכמטלטלי דמי."

יש סברא כן להשאיר כדברי הקונטרס

"דלענין קנין הוי כמקרקעי גם לר"מ ולא ילפינן משבועה, דלא דמי לגזל דילפינן משבועה, דהתם היינו טעמא משום

ויש כאן שתי מילות מפתח - ההוכחה החיובית "שהוא מפרש" וסילוק הקושי "ולא כאומר". וקיימים עוד מספר תוס' בסגנון זה. חלק לצד החיובי, וחלק לצד השלילי.

בתוס' רבינו פרץ, התוכן זהה לחלוטין, אבל סגנון הדברים הוא שונה, נכון לשיטה האחת, וממילא קושי בשיטה השנייה

זה אומר ברשותי ילדה, והלה שותק - זכה בה. וטעמא משום בריא ושמא - בריא עדיף. תימא, אם כן קשה מהכא, למאן דאמר בריא ושמא - לאו בריא עדיף, לכן נראה טעמא, משום שתיקה - כהודאה דמיא.

[דף צו עמוד א]

ומי אמר רב עבדא כמקרקעי דמי והאמר רב דניאל בר רב קטינא כו' -

ואם היה כמקרקעי דמי, אפילו נחת ליה בתורת גזלות, לא נפק מרשותיה דמריה, דהוי כקרקע דאין נגזלת, ומשלם אגרא - היכא דקאי לאגרא, כמו ספינה דלקמן, היכא דלא נחת ליה בתורת גזלות.

הגמרא הקשתה על רב, שאם השתמש בעבד חבירו וזה היה נחשב כקרקע - כן היה צריך לשלם

הגמרא הקשתה כיצד רב פסק כי העבד דומה לקרקע, שהרי אם מדובר שהוא כקרקע, הקרי כל העת הקרקע שייכת לבעלים, וכאן כאשר הוא לוקח את העבד של חבירו לשימוש עבור עבודה שלו - אינו נצרך לשלם, וכאילו העבד התנתק מאדונו? "והאמר רב דניאל בר רב קטינא אמר רב: התוקף בעבדו של חבירו ועשה בו מלאכה - פטור, ואי ס"ד עבדא כמקרקעי דמי, אמאי פטור? ברשותא דמריה קאי!"

הקדמה על אופן תקיפת ספינה המיועדת לשכר, ושירד אליה כשוכר - ונדרש לשלם שכרה

הגמרא בהמשך דנה לגבי תוקף את ספינת חבירו ולא רק שעשה בה מלאכה והשתמש בה, כי אם שגם הזיקה. ודנים כי גובה התשלום תלוי בשני גורמים, האם הספינה עומד לאגרא, כלומר להשכרה, או לא, ובאיוזה אופן בא להשתמש בה, כגזול או כשוכר, אלא שמשמעות התוקף, שעם היות ובא לשוכרה, עשה זאת שלא ברשות. והחשבון הוא שאם הספינה עומדת לשכירות - הרי אם ירד על דעת לשוכרה, דינו כשוכר, וחייב לשלם שכר, אך כיון שעשה זאת שלא ברשות, יכולים הבעלים לתבוע ממנו את תשלום הפחת, אם היה הפחת יתר על השכר. ורק אם לא עשה כן, אלא, והא דנחית ליה אדעתא דגזלותא, שאז לדברי הכל דינו כגזול שאינו משלם שכר - אלא רק את הפחת. כדין כל הגזלנים שמשלמים כשעת הגזילה, ואינם משלמים שכר.

דגול ושבועה - דרשינן למעט קרקעות לרבנן מכלל ופרט וכלל לקמן [פרק] הגזול (ק"ז ב) ופ' הוזהב (ב"מ נז ב) ולכך ר"מ דפליג אשבועה פליג נמי אגזול, אבל לענין קנין - מודה דילפינן להו מדהקישן הכתוב לאחווה פרק קמא דקידושין (כב ב.).

הדיוק ולימוד הלכה או מצד המציאות

[מילות המפתח "אורחא דמילתא נקט" מופיעות קרוב לארבעים פעמים בתוספות. והמשמעות היא שרש"י רצה לדייק דין מההגדרה של המוכר פרה וחמור, ולא המחליף, כי במכירה יהיה צורך במשיכה, ואז יראה. אלא שהתוס' באים ואומרים כי שיגרת ההנהגה היא הסיבה העיקרית לשנות כן, ולא שמכל דבר חובה ללמוד הגדרה הלכתית. ונמצא כי הכלל של רגילות המציאות - יש לו משמעות רבה.]

והלה שותק זכה בה -

למ"ד דברי ושמא ברי עדיף - **ניחא**, ולמאן דאמר - לא ברי עדיף, אור"י, **שהוא מפרש**, דשתיקה - **כהודאה דמיא**, **ולא כאומר - איני יודע**.

דין הגמרא, האחד טוען שילדה ברשותו והשני שותק - זכה בה

במקרה ומכר את שפחתו הכנענית שהיתה מעוברת והיא ילדה. ואין אנו יודעים מעצמנו היכן ילדה. הרי במקרה ויטען טענת ברי שהיא ילדה ברשותו, והשני ישתוק - הרי הטוען ברי - זכה בה.

הקדמה בסיסית בגדרה של השתיקה

ניתן לפרש שתיקה בשני אופנים. האופן האחד הוא הסכמה בבירור, ומה שאני שותק, כי אין לי כל מילים להשיב לטענתך, ואני מקבל אותה, כלומר השתיקה הינה פעולה ממשית, של הודאה. האופן השני, הוא ספק, ומה שאני שותק, שמוכיח כי איני יודע, אבל אולי זה נכון, ואולי זה אינו נכון. ואם כן, אפילו האחד טוען טענת ברי, והשני רק אומר, יתכן, הרי בעצם מקופל אצלו שאולי לא. ומאחר והמוציא מחבירו עליו הראיה, הרי אין בכוח טענת ברי לגבור אפילו השני אומר שמא. אבל אם נפרש שהשתיקה הינה הסכמה, הרי זה שונה מהברי ושמא, אלא השתיקה היא פעולה בה הוא מסייע לשני, וממילא אין לו כל צורך להביא כלל ראיה.

צורת הטיפול במחלוקת הדעות, היא להביא את שתיהן ולהתייחס לכל דעה

[התוס' מטפלים לפי שתי הדעות של ברי ושמא. הם מציגים דעה אחת, שהברי עדיף, כי השני אינו מצליח לבטל את טענתו. ועליה אומרים "ניחא", כלומר הדין של הגמרא פשוט הוא. עם היות ומכך נוצרת השאלה לדעה שאין בכוח הברי לגבור, הרי כאן הם מחדשים

שיהא עושה לזה למלוה אותה הנאה בלא הלואה,
דומיא דהקדמת שלום,
שאין אסור, אלא באותו,
שלא היה רגיל להקדים לו מקודם לכן,
 ומיהו,
אפילו דבר שהיה משאילו בלאו הכי,
כגון חצר דלא קיימא לאגרא,
אם נכנס שלא מדעת חבירו - חייב,
 אף על פי שאם לא הלואה לו,
 לא היה חייב לתת לו שכר כדמשמע הכא.

ולפי זה,
 ההיא דאיזהו נשך (שם) איירי,
דוקא בחצר דקיימא לאגרא,
דהתם איירי מדעתו,
כדקאמר לא ישכור הימנו בפחות,
 אבל בלא קיימא לאגרא,
היה מותר,
כיון דברשותו נכנס,
וגם בלא הלואה - היה מניח לו לדור בחנם.

והאי דקאמר התם עלה,
 דמילתא דהכא מאי קמ"ל תנינא,
 ומשני מהו דתימא,
 ה"מ חצר דקיימא לאגרא כו',
 קמ"ל לא בעי למימר,
 קמ"ל דמתניתין איירי,
 אפילו בדלא קיימא לאגרא,
דמתניתין - ודאי לא מיירי,
אלא דוקא בדקיימא לאגרא כיון דמיירי מדעתו,
 אלא ה"פ,
 קמ"ל דאפילו לא קיימא לאגרא - אסור,
היכא דלא הוי מדעתו.

ופידוש זה דחוק,
דהפשט משמע דאמתניתין קאי,
 וקמ"ל דמתניתין איירי,
אפילו בדלא קיימא לאגרא,
 אף על גב דאיירי שנכנס מדעתו.

מאחר והשימוש בעבדים של מי שהם חייבים לו כסף
נראה כריבית - חזר בו מהנהגה זו

המשנה דנה לגבי גזילת עבד. ומתוך כך דנה הגמרא
 בהשוואת דינו של העבד לקרקע. אלא שהקשו מהתוקף בעבדו
 של חבירו, כלומר הגזל אינו על עצם העבד כחפץ, אלא על
 השימוש בזמן. ואם העבד הינו כקרקע, הרי הקרקע כל העת
 בבעלות אדוניה. ומתוך כך חילקו שהשתמש בו מחוץ לשעות
 העבודה של העבד, והפטור הינו מדין של זה נהנה וזה חסר.
 ובדיני קרקע מדובר על מקרה של אדם הדר בחצר חבירו

התוס' מבהירים כי הקושי הוא שאם אנו כן סוברים
לדמות העבד לקרקע פ- היה כן חייב לשלם

לאחר ההקדמה, הרי אנו מבינים שבמצב בו הדבר אינו
 לשם גזלנות - הרי עליו לשלם על השימוש. ומחדשים התוס',
 שאם אומרים אנו כי קרקע אינה נגזלת, הרי כאילו אנו
 אומרים, שיש בעבד רק דין של שימוש ולא דין של גזילה.
 כך שאף שהיה אומר שתקפו לשם גזלנות - לא היה מועיל
 לו הדבר, כי כאן אין לו אפשרות לגזול שהרי הוא כקרקע
 שאינה נגזלת.

לו יצוייר כדבריו - ואם היה .. ואפילו - הרי יש סתירה
מדברי הדין של התוקף עבדו

[אחד ממילות המפתח שמופיעות בתוס' קרוב למאה
 פעמים הינן "ואם היה". כלומר, אחת מצורות הלמדנות
 החזקות, שאם זו סברתך, ואם אכן היא זו - הרי בהכרח
 שיש קושי. וכאן עורכים התוס' את החשבון המפורט.
 שלא זו בלבד, אלא אפילו כן היה נוחת אליה בתורת
 גזלנות, הרי לא היה יכול לעשות כן, מאחר וקרקע
 אינה נגזלת, ולכן לא היינו מחילים עליו את דיני גזלן
 רגיל].

הלואה ודר בחצירו -

כולה סוגיא דהכא,
 כלישנא קמא דאיזהו נשך (ב"מ דף סד: ושם),
צ"ע היאך הלואה מותר לעשות שום טובה למלוה,
אפילו דברים שהיה עושה לו בלא הלואה,
ואפילו דברים שאין רגילות ליטול מהן שכר,
יהא אסור דומיא דחצר דלא קיימא לאגרא,
וכ"ש דברים שאין רגילות להשאיל בחנם,
 כגון להשאיל סוסו שיהא אסור,
אפילו הוא כ"כ אוהבו שבלאו הכי היה משאילו,
 וא"כ יותר מדאי יש לו לזהר ללוה,
 שלא יעשה למלוה שום הנאה.

וי"ל,
דדוקא מילי דפרהסיא ואוושא טובא,
כגון לדור בחצירו ולתקוף בעבדו,
 אבל להשאיל לו כליו או אפילו סוסו,
 כיון דבלאו הכי משאילו - מותר,
ודיקא נמי דנקט במתניתין חצירו,
ולא נקט,
 לא ישכיר לו כליו או בהמתו בפחות.

ועוד שמא י"ל,
 דכל היכא דקודם הלואה היו אוהבים זה את זה,
 שהיו משאילין חצר זה לזה, אם היו צריכין,
מותר להשאיל אף לאחר הלואה,
ומתניתין דאיזהו נשך (שם),
בסתם בני אדם שאין רגילות,

על-כך תשלום, אלא שרק אין רגילות להשאל - יש כאן גדר איסורי.

מתרצים התוס' כי כל האיסור הוא דווקא בחצר או בעבד, אך לא בהשכרת כליו או בהמתו בפחות

אלא שמצמצמים התוס' בחילוק בין דבר מפורסם לכל, כגון בית או עבד, ולבין השאלת כלים, ואפילו את סוסו, שבין כך היה משאלו, שזה מותר, ולכן מדייקים מהלשון בה נקטה הגמרא, שזה בא ללמדנו דיוק בדין, שהאיסור הוא רק בחצירו, ולא נקט את החידוש של השכרת כליו או בהמתו בפחות.

חילוק נוסף, הוא מה היה היחס בין הלווה למלווה קודם ההלוואה

מבארים התוס', אם ממילא עוד קודם ההלוואה היו אוהבים זה את זה, לא באה ההלוואה להרוס היניהם את יחסי החבירות. ורק באנשים שלפני כן לא היה כל קשר ביניהם, וכעת אנו יכולים לראות בחוש, שפתאום הוא מבצע עבורו טובה, אף שאינה כמותית - הרי יש איסור שנראה הדבר כעין ריבית. ובדיוק על כך הביאו את הקדמת שלום, שאין על כך כל ערך ממוני, ואפילו זה אסור. וברור שמי שהיה אומר לחבירו שלום - לא יצטרך להפסיק, בגלל שהלווה. אבל גם ביחס של אוהבו מכבר הימים, לא יוכל למתוח את החבל, והחמירו לדוגמא בחצר שאינו קיימת להשכרה - זה כן נאסר. אפילו שאין כאן גדר ממוני. וכאן זו הרחקה של הריבית, אך לא בכל דבר. ומתוך כך מאריכים התוס', ומגיעים למסקנה זו, שכך ראוי ללמוד את הסוגיא, שהרי העמידו את המסנה באיזהו נשך שהיא בסתם אנשים, שלפני כן לא היה ביניהם יחס של אוהבים.

המלווה את חבירו על המטבע -

פ"ה,
הלווה לחבירו שום פרקמטיא,
על המטבע שקצב לו במעות,
נותן לו מעות שיוצאין **בשעת פרעון,**
דהא קבל עליו לתת מטבע,
ודוקא הלווה פרקמטיא.
אבל הלווה מעות,
מה שהלווה - משלם לו, עכ"ל הקונטרס.

ולפידושו נראה,

דאם הלווה מעות נמי,
וקצב לו שישלם לו מעות,
דמשלם מטבע היוצא באותה שעה,
דמעות שנפסלו - לאו מטבע ניהו.

ולא נקט בקונטרס פרקמטיא,

אלא משום **דכשמלווה אדם מעותיו,**
אין רגילין להזכיר דבר,
אבל כשמוכר פרקמטיא,
אפילו אמר סתם - כך וכך מעות תתן,
צריך לשלם לו מטבע היוצא.

ושלא מדעתו. אלא מכיוון שהנכס אינו עומד להשכרה, נמצא שאינו מחסרו. ועדיין עומדת השאלה, כיצד הוא מכחיש את עבד חבירו?

ומתוך כך הגיעה הגמרא שרב יוסף בר חמא, היה משתמש בעבדים של אנשים שחייבים לו כסף. אלא שעל כך דנה הגמרא והקשתה דאמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: אף על פי שאמרו הדר בחצר חבירו שלא מדעתו אין צריך להעלות לו שכר, אבל אם הלווה, ודר בחצר, חבירו צריך להעלות לו שכר, כדי שלא יראה הדבר כריבית. אמר ליה: אכן הדרי בי! חזרני בי מהנהגתי זאת.

עולה השאלה, וכפי שבמקור יחס הלווה למלווה הוא גדר ריבית וכפי שהתבאר בפרק איזהו נשך

הגמרא בפרק הריבית (איזהו נשך) מתייחסת למשנה "המלווה את חבירו - לא ידור בחצרו חנם, ולא ישכור ממנו בפחות, מפני שהוא רבית." והתוס' מעירים כי כל דברי הגמרא כאן הינם כתחילת הסוגיא שם. אלא שמעלים התוס' שאלה, מאחר ויש יחס חמור של איסור ריבית, הרי כל טובת הנאה אסורה שהיא הענקה בין הלווה למלווה, שהרי חכמינו אפילו אסרו ריבים דברים, שפתאום הוא אומר לו שלום, רק בגלל שהוא הלווה לו. התוס' נוחתים לנתח את חומרת השאלה. ולפני שנדון בגוף דבריהם, נבאר יסוד כללי.

כאשר יש שורת הקלות, ולא יעזור שנצרך את כולו, אנו מגיעים לביטוי של "אפילו .. ואפילו"

[אחד הכללים המעניינים הוא "אפי' .. ואפילו" שמופיע עשרות פעמים בתוס'. וכאן הכוונה היא שאנו באים לאוסרו לעשות טובה למלווה, מאחר וזה כביכול גדר של ריבית. וכנגד האיסור, אנו מבצעים כאן שורה של הקלות, שאפילו ממילא היה עושה זאת, גם אם לא היתה הלוואה, ושממילא גם אין לזה שווי ממוני, שהרי אין רגילות ליטול מהן שכר. וגם על הצד שאין רגילות להשאילו בחינם, וכאן שוב אנו מחפשים הקלות, כגון שהיה אוהבו, וממילא היה עושה זאת, גם אלמלא ההלוואה. כלומר, אפילו היינו מעמידים בכל האוקימתות הללו - ועדיין לא היה מועיל הדבר.]

מאחר ושורש האיסור הינו איסורי, ולא על הערך הממוני - אפילו שאין כאן חידוש מעשה שנוצר רק בשל ההלוואה - עדיין זה איסור

התוס' בדבריהם מחלקים בין שני יסודות, שווה כסף, כלומר הצד הממוני, בו ניכרת הריבית, ולבין הצד האיסורי, ובלשונם "יותר מדאי יש לו להיזהר ללווה שלא יעשה למלווה שום הנאה. כי לאחר שהעמידו שאפילו מדובר בשימוש בדבר שממילא אינו מקבל על כך שכר. וכפי שהגמרא בתחילת הסוגיא שם למדה "אי ממתניתין הוה אמינא: הני מילי - בחצר דקיימא לאגרא, וגברא דעביד למיגר. אבל חצר דלא קיימא לאגרא, וגברא דלא עביד למיגר - אימא לא, קא משמע לן." כלומר, אפילו כך עדיין עצם זה שמחזי כריבית - יש לאוסרו. וכפי שמציירים התוס', שאפילו שהוא אוהבו, וממילא היה משאל לו את סוסו בחינם, אפילו שאין הוא כן מקבל

וקשה לפירושו,
דה"ל למימר המוכר לחבירו על המטבע,
או ה"ל למינקט המקיף.

ועוד,
כיון דמעות פרקמטיא **זוקף עליו במלוה,**
אין סברא כלל לחלק,
בין הלוהו מעות, לפרקמטיא שמכר במעות.

ונראה לפרש,
דאין חילוק,
בין מכר לו פרקמטיא בין הלוהו מעות,
ומיירי כשהתנה עמו - ע"מ שישלם לו מעות,
וכיון שפירש לו כך,
סתמא דמילתא **לכך פירש,**
שאם יפסל - יתן לו מטבע היוצא,
דאותו שנפסל - אין שמו מטבע,
ושמואל סבר,
דכיון שיוצא במישן - **שם מטבע עליו.**

ועוד אומר ר"י,
די"ל,
כגון שהלוהו סאה חטין ואמר לו,
או תחזור לי סאה או כך וכך מעות,
ואילו במעות לחודייהו קצב,
היה משלם לו מטבע שנפסל,
אבל הכא - שלא זקף עליו במלוה גמורה,
שיכול לפרוע לו חטין אם ירצה,
נותן לו מטבע היוצא באותה שעה.
ולכל הפירושים,
אם הלוהו מעות סתם,
מעות שהלוה לו [דף צו עמוד ב] - **יפרע לו,**
אפילו שנפסל.

ואם תאמר,
ומ"ש מגזלן,
דתנן גזל מטבע ונפסל,
אומר לו - הרי שלך לפניך,
משמע משום דישנו בעין,
אבל ליתנהו בעין - משלם כשעת הגזילה,
והכא - **גבי הלואה,**
אפילו איתנהו בעין - כי ליתנהו דמי,
דמלוה להוצאה ניתנה.

וי"ל,
דיש לחלק בין הלואה לגזילה,
דמטבע שנפסל - חשיב כהוזל,

ובמעיקרא שוין ד' ולבסוף שוין זוזא,
גבי גזלן אמרינן - דכי ליתנהו בעין,
דמשלם כדמעיקרא,
אבל **גבי הלואה,**
היכא דהוזל - משלם כי זולא דהשתא,
כדאמרינן באיזהו נשך (ב"מ דף עה.),
מלוה אדם כור חטין,
הוזלו - נותן חטין, הוקרו - נותן דמיהן,
ומטבע שנפסל - ודאי הוי כהוזל.

ונראה,
דרב ושמואל - **סברי כרב הונא דלעיל,**
דלרב יהודה דחשיב מטבע שנפסל כנסדק,
גבי הלואה -
לא מצי פטר נפשיה במטבע שנפסל,
אבל לרב הונא, דלא חשיב ליה כנסדק,
מצי פטר ליה נפשיה בנפסל;

אף על פי דרב הונא מדמה מטבע שנפסל,
לתרומה ונטמאת וחמץ שעבר עליו הפסח,
והא פשיטא,
דאין ליה יכול לשלם,
תרומה שמאה תחת תרומה שהורה,
וחמץ - אסור בתשלומי היתר,
לא דמי לגמרי,
דמטבע שנפסל - **דמי להוזל,**
והנהו - **לא דמו להוזל,**
ומכל מקום,
כשהוא בעין,
יכול לומר - הרי שלך לפניך,
וכשאינו בעין,
אפילו בהוזל - משלם כדמעיקרא.

מחלוקת אמוראים בגדר נסדק מטבע

המשנה חילקה בין גזל מטבע ונסדק, שהוא שינוי ניכר,
וקנה הגזלן את המטבע בשעת הגזילה, ומשלם לפי ערכו אז.
אבל בנפסל המטבע - אומר לו הרי שלך לפניך, שאין כאן
היזק ניכר, וממילא לא קנאו הגזלן כלל. וכאן הובאה מחלוקת
אמוראים, רב הונא מעמיד שמדובר בנסדק ממש, ומאחר ויש
פנים חדשות למטבע - שוב אינו יכול לומר לו הרי שלך לפניך,
שכבר אינה שלו. ונפסל הוא פסילת המלכות, ומאחר וגוף
המטבע לא השתנה - כן יוכל לומר לו הרי שלך לפניך.

אלא שרב יהודה אומר, מאחר ואין לו ערך - הרי זה
כדוגמת נסדק. ולכן הוא מעמיד שיש כאן מצב ביניים, מצד
אחד, כאן אכן המטבע אין לו ערך, אלא שמאחר ובמדינה
אחרת לא נפסל - עדיין יש לזה שם מטבע בעל ערך, ולכן
יוכל לומר לו - הרי שלך לפניך.

התוס' מבארים מה ההבדל בין הגזלן לפעולת ההלוואה

דיש חילוק בין גזלה להלוואה, וראיה מדאמר פ' איזהו נשך (ב"מ עה א) גבי מלוה חטים לחברו, ואם הוול - (נוטל) חטים, פירוש, אם הוולו בשעה שבא לשלם לו - לא ישלם לו דמיהם כשעת הלוואה, ולא משלם לו [אלא] חטין, אף על גב דליתנהו בעיניהו שאכלן. ולענין גזלה - ודאי משלם דמי חטין בשיוויין בשעת גזלה כיון דאין החטין בעין. ונפסל המטבע - נמי דמי להוולו החטים. ויש ליתן טעם לחלק בין גזלה להלוואה, דגזלה כיון שמתכוין לקנות, לכך כשאין הגזלה בעין - בעי לשלומי כשעת גזלה, וגבי הלוואה - לא שייך האי טעמא.

התוס' מדייקים, כי חייבים לומר, כי כל הדיון של רב ושמואל במחלוקת השניה, הוא מכיון שסוברים במחלוקת הראשונה כרב הונא

וצריך לומר דרב ושמואל הכא, ס"ל דנפסל - היינו פסלתו [מלכות], כר' הונא. דאי כר' יהודה ופסלתו מלכות - היינו נסדק, אם כן פשיטא ליה, דלא משלם מן המטבע הא', אפילו הלווה סתם, כיון דנפסל - כנסדק דמי.

מסיימים התוס', כי עם היות ובמשנה נאמרו עוד דינים שיכול לומר הרי שלך לפניך, אמנם עדיין יש כאן חידוש, שזה מציאות של הוול, שהיא הפחתת ערך, ולבין מציאות של פסילה, שהיא מחיקת ערך. ומילות המפתח כאן "דלא דמי לגמרי". ונמצא כי במטבע יש בו חילוק האם הוא בעין ואז מתייחסים כהוול, וכשאין בעין, ואז העדר המטבע מקרב אותנו יותר לסברת שאינו ולכן יצטרך לשלם כדמעיקרא, וכאילו קנאו בשינוי.

אי הכי של בבל והן בבבל למאי חזי -

קצת משמע,

דלא פריך אלא לרב נחמן,

דאוקי מילתא דשמואל,

דוקא בדאית ליה אורחא למישן,

מדפריך א"ה של בבל כו',

משמע,

דאי לא דאוקמא כשמלכיות מקפידות,

לא הוה קשה ולא מידי.

וקשה לר"י,

דבלאו רב נחמן,

צריך ע"כ לאוקמי ברייתא בתרייתא,

כשמלכיות מקפידות, דלא תיקשי מינה לשמואל,

דחשיב ליה מטבע - אפילו לית ליה אורחא למישן,

אי ליתא לדרב נחמן,

והכא קתני,

דאין מחללין על מעות של כאן והן בבבל,

ואף על גב דאית ליה אורחא לירושלים.

ותקשי נמי עלה דברייתא בתרייתא,

מההיא דלעיל דשל מלכים אחרונים - מחללין,

אף על גב דאין יוצאות שם במקום שעומד,

מחלוקת אמוראים נוספת בגדר המלוה את חבירו על המטבע

המלוה את חבירו על המטבע, ונפסלה המטבע, רב אמר נותן לו מטבע היוצאה באותה שעה, דווקא כאן. ואילו שמואל אמר שיוכל לומר לו לך הוציאו במישן. שזו מטבע שכאן אין לה ערך, אולם עדיין יש לה ערך במישן. ועל כך אמר רב נחמן, שאם יש לו דרך להגיע למישן - אכן יוכל לומר לו טענה זו.

התוס' מביאים תחילה את פירוש רש"י, המחלק בין אופן ההלוואה, האם היתה על מעות או על סחורה

החווה היה שצד אחד נתן פרגמטיא, כלומר חפץ סחורה, והוא כנגד זה קצב מעות. ואז הצד המקבל נותן לו מטבע היוצא - בשעת פרעון. דהא קיבל עליו לתת לו מטבע, והאי - לאו מטבע הוא. ודוקא הלווה פרגמטיא. אבל הלווה מעות - את שהלווה משלם לו.

התוס' מתייחסים לחילוקו של רש"י, ומבארים מה קשה עליו

ראשית, התוס' מבארים, כי גם במקרה שההלוואה היתה על מעות, הרי הוא כן חייב ליתן לו מטבע היוצא, כי אם המעות נפסלו - הרי הוא מחזיר לו מטבע חסר ערך. אלא שמאחר וכך למדו התוס' ברש"י, הרי הם מבארים מדוע בכל זאת כן בחר רש"י לנקוט בלשון פרקמטיא. וזה שכך היא דרך הלוואת המעות. אבל לא רצה לפרש כמשמעו שהלווה מעות, דהא פשיטא, דמה שהלווה - משלם לו, ולא משלם אלא מאותו מטבע שהלווה.

מיהו קשה לפירושו דא"כ לא הו"ל למנקט המלוה, אלא המוכר או המקיף. ועוד קשה, שאם זקף את דמי הפרעון במלווה, כבר אין כל הבדל בין הלואות מעות לפרקמטיא, וכאילו הזקיפה הינה פעולת הלוואה חדשה.

בקושיא השתמשו בכלל של אין סברא כלל, ובתשובה אכן קיבלו זאת

[מצד אחד מקשים התוס' ש"אין סברא כלל" לחלק, ובתשובה הם אכן מתרצים שאין חילוק. אלא מאחר ואין חילוק יש להבין את פעולת הזקיפה ואז משתמשים התוס' במילות מפתח נוספות "דסתמא דמילתא" והכוונה שלכן בחר לפרש באמירתו. ושזה להדגיש שהוא רוצה מטבע שיוצא, ושמואל אמר, שאני מסתכל האם במטבע זה יש כוח של ממון, ולכן אפילו אם זה אינו כאן אלא רק במישן - הרי לא יצא שם המטבע.]

ר"י מעמיד כי הסיבה שמחוייב ליתן לו מעות היוצאות, קשורה באופן ההלוואה

לשיטת ר"י יש להעמיד, כי מאחר וכנגד הסאה חטין היו שתי אפשרויות פריעה - או סאה או מעות קצובות. ואז אינו יכול לתת לו כל מטבע שירצה, שהרי הזקיפה לא היתה גמורה, ושכאילו החטין נהפכים להלוואת מעות. שהרי אם היה אומר לו הלוואת מעות - היה יכול לפרוע לו אף במטבע שנפסל.

א"כ של כאן והן בבבל - נמי לישויה ליה מטבע, דהא אית ליה אורחא לירושלים.

אם לא ניתן להעלות את המעות מבבל לירושלים בשל הקפדת המלכויות - הרי כאילו אינו יכול לממש את המטבע

הגמרא דיברה על מחלוקת אמוראים במלואה את חבירו על המטבע ונפסלה המטבע. והביאו מחלוקת אמוראים, רב הדרש שייתן לו מטבע היוצאה באותה השעה, ושמואל, שסבר שיכול לומר לו שיוציאו במישן. ואילו רב נחמן העמיד כי נראים דבריו, אם יש לו דרך למישן. אלא שהקשה רבא לרב נחמן שאין מחללין על מעות של כאן והן בבבל. ועם היות שבסופו עתיד הוא לעלות לכאן. ומכאן מוכח, שאין המעות נקראות יוצאות בהוצאה אלא במקומן, ולא די בכך שיש אפשרות להוציאן במישן!

ושאלה הגמרא, מאחר והעמדת שמדובר שהמלכויות מקפידות זו על זו, מעות של בבל והן בבבל, למאי חזו? למה הן ראויות לחילול מעשר שני, והרי לא יוכלו להעלות לירושלים, כי בירושלים מקפידים שלא להוציאן! ומשנין: חזו, ראויות הן לכך, דזבין בהו בהמה, ומסיק ומעלה את הבהמה לירושלים.

לכאורה נראה כי שאלה זו היא רק על רב נחמן

מדייקים התוס', כי יש את גישת שמואל, שעצם זה שיש תוקף למטבע אף במקום אחר כמו מישן - הרי עדיין יוכל לומר הרי שלך לפניך. בניגוד לכך מצמצם רב נחמן, כי יש להם ערך, רק אם באופן מעשי הוא יכול להשתמש שם. ונמצא כי אם המלכויות מקפידות, הרי אינו יכול להשתמש בירושלים, וזו שאלת הגמרא.

קושי ראשון - שהרי האימרה שאין מחללין על של כאן והן בבבל, היא קושיה גם על שיטת שמואל

תימא, משמע דלא פריך אלא לר"ג, דמוקי מילתיה דשמואל, בדאית ליה אורחא למישן, דהא אי לאו דר"ג - הו"א דשמואל מיירי אפילו בדלית ליה אורחא למישן, יכול לומר לו - לך והוציאו במישן, והכא קאמר אין מחללין על של כאן והן בבבל, אלמא לא חשיב מטבע, אפילו בדאית ליה אורחא, וכל שכן בדלית ליה אורחא.

קושי שני שמאחר וכעת אין בעיית מלכויות מקפידות ועוד קשה, דתקשה ליה הך ברייתא דהכא, אברייא דלעיל, דקאמר אחרונים דומיא דראשונים מחללין, למאי דס"ד השתא, דהך ברייתא איירי, כשאין מלכויות מקפידות.

מתרץ ר"י - מדוע יש צורך רק ברב נחמן

השתא ניחא כוליה מילתא. אי לאו דר"ג, אבל השתא דר"ג אוקי מילתא דשמואל, דוקא (בדאית) ליה אורחא למישן - קשה מהך ברייתא, דשל כאן והן בבבל, דליכא לשנויי דשאני לעיל, לפי שגם במלכות זו היו מטבע כבר כדפרישית, שהרי לר"ג טעם זה אינו מועיל כלל, מדקאמר אבל לית ליה אורחא - לא, דאם היה טעם זה מועיל, א"כ בדלית ליה אורחא - נמי יחשב מטבע מטעם זה, ומשני כשמלכויות מקפידות, פירוש

לפי שיוצאת במקום אחר,

והכא קתני, דעל מעות של כאן והן בבבל - אין מחללין, אף על גב דיוצאות בירושלים.

אלא,

התם - איירי, כשאין מלכויות מקפידות,

אם נראות מטבע של מלך האחד, במדינתו של זה,

הלכך - [באים] בני מלכויות אחרת כאן,

ומוכרין בהמתם במטבע שלהם,

ויכול הוא להוציאם בירושלים,

לבני שאר מדינות הבאות לכאן,

והכא - איירי במקפידות.

ונראה לר"י,

דודאי אי לאו מילתיה דרב נחמן,

הוה א"ש הכל,

ולא הוה צריך לאוקמא ברייתא בתרייתא,

כשהמלכויות מקפידות,

דלא קשה מיניה לשמואל,

ולא לההיא ברייתא דלעיל,

דיש לחלק בין מעות של כאן והן בבבל,

להנהו דלעיל,

דאיירי במטבע, שנפסל במקום אחד, ויוצא במקום אחר,

דהתם - ודאי חשוב שם מטבע,

דקודם שנפסלה היה שם חשוב מטבע,

ועדיין מטבע קיים לבני אותו מקום עצמו שנפסל שם,

שיכולין להוציאו במקום אחר,

אבל של כאן והן בבבל,

לא היה עליו שם מטבע בבבל מעולם,

ולכך אין מחללין,

אף על גב דאית ליה אורחא לירושלים.

אבל לרב נחמן,

דאוקי מילתא דשמואל,

דוקא בדאית ליה אורחא למישן,

אבל כי לית ליה אורחא למישן,

לא חשיב מטבע,

מטעם שהיה כבר מטבע באותו מקום,

ועדיין יכול להוציא במישן,

ולא תלי אלא באית ליה אורחא להתם,

א"כ כן יש לו מטבע שהיה כבר במקום זה,

כמו מטבע של מקום אחר,

שלא בא מעולם כאן,

אופן השימוש של מעות של מעשר שני המצויות בבבל

הגמרא הביאה ראייה מברייטא, שלא ניתן לחלל על מעות של בבל המצויות בירושלים, והעמידה הגמרא שמדובר בעת בו המלכויות מקפידות אחת על מטבע של השניה. ואם כן מה הועילה העצה שיחללו את המעות של בבל בבבל, שהרי סופן להעלותן לירושלים. ולכן מעמידה הגמרא שמדובר באופן שהוא משתמש עם המעות בבבל וקונה בהם בהמה, ואותה הוא מעלה לירושלים.

אלא שמקשים התוס' מגמרא בקידושין, שאין לעשות כן

שנינו בברייטא במסכת קידושין: תנו רבנן: אין לוקחים לכתחילה בהמה במעות מעשר שני חוץ לירושלים, משום דכתיב במעשר שני [דברים יד כד]: "וכי ירבה ממך הדרך כי לא תוכל שאתו [את המעשר השני שהפרשת].... ונתתה בכסף וצרת הכסף בידך".

התוספות מעמידים כי הדבר שנוי במחלוקת במסכת סוכה

מצינו מחלוקת במסכת סוכה לגבי חילול בהמה: "תניא כוותיה דרבי יוחנן: אחד שביעית ואחד מעשר שני מתחללין על בהמה חיה ועוף, בין חיינ בין שחוטין, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: על שחוטין - מתחללין, על חיינ - אין מתחללין תניא כוותיה דרבי יוחנן: אחד שביעית ואחד מעשר שני מתחללין על בהמה חיה ועוף, בין חיינ בין שחוטין, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: על שחוטין - מתחללין, על חיינ - אין מתחללין, גזירה שמא יגדל מהן עדרים. אמר רבא: מחלוקת בזכרים, אבל בנקבות - דברי הכל על שחוטין מתחללין, על חיינ אין מתחללין, גזירה שמא יגדל מהן עדרים." והביאור שגזירה הוא אף שכעת אין בעיה. שאף שזכרים אינם מולידים - סברו חכמים שאסור להשהותם, שמא יבוא להשהות נקבות ולגדל מהם עדרים. ואילו רבי מאיר מצמצם את הגזירה רק לדבר שעלול לצאת ממנו חורבן מידי. שגם רבי מאיר מודה לגזירה זו, אלא שבזכרים - התיר.

לשיטת רבי מאיר מחללין מעות מעשר שני על בהמה לכתחילה

מדייקים התוס', שעם היות והלשון הוא מתחללין, כלומר בדיעבד - הרי כל מה ששנינו בלשון זאת הוא רק אגב אורחא. כי אכן זו דעת חכמים, ולכן הם לא רק מודים שלא ראוי, אך שאפילו בדיעבד זה אינו תופס. ולכן נקטו באותה שיגרת לשון במסכת סוכה, אבל בתוספתא ששנו רק את דבריו לחוד הלשון הינה פעילה, ולכתחילה מחללין.

התייחסות למקרה חריג - שלכן לא ניתן ללמוד ממנו השוואה לשאר מקרים

[מילות המפתח "אי אפשר בענין אחר", באות להריג את הדין. אכן קיים כלל שלא לוקחים לכתחילה בהמה במעות מעשר. אולם בסוגיה שלנו, יד מצב של הקפדת מלכויות, וממילא לא יועיל לו העלאת המעול לירושלים. ולכן אנו מיישרים פינות, על מנת שעיקר התוצאה תתרחש, שיוכל לאכול ממעות מעשר שני בבית המקדש.]

מקפידות יותר מדאי, דאפילו בחשי הור, ולא מצו ממטי להו התם.

יש להבין את מהלך הגמרא, שיש רצף לראות האם הדבר הינו קושי רק לדעה אחת או לכל הדעות

[היכולת לשאול על דעה מסויימת "לא פריך אלא" היא חשובה, בפרט שיש כאן שאלה האם להתייחס לדעת שמואל, או של רב נחמן באופן שהוא מעמיד את דברי שמואל. ומילות המפתח הללו מצויות מעל חמישים פעם, ומתוך הדיון הפתוח האם יש להקשות רב על שיטת רב נחמן הוא המפתח שפותח לנו את ההבנה, כיצד להעמיד בכל דבר את חישוב הדברים, שהרי יש כאן כמה עניינים ליישב.]

דזבין בהו בהמה ומסיק לירושלים -

ואם תאמר, והתניא בפרק האיש מקדש (קדושין דף נה:), אין לוקחין בהמה במעות מעשר שני. ויש לומר, דפלוגתא היא בפרק לולב הגזול (סוכה דף מ:), דתניא אחד שביעית ואחד מעשר שני, מתחללין על בהמה חיה ועוף, בין חיים בין שחוטים, דברי ר"מ, וחכמים אומרים, על שחוטין - מתחללין, על חיינ - אין מתחללין, ולר"מ אפילו לכתחילה שרי, כדמוכח בתוספתא, דהתם דקתני בהדיא מחללין, והא דקתני בסוכה מתחללין, משום רבנן דאפילו בדיעבד - אין מתחללין.

ועוד י"ל, דבשמעתין - כיון דאי אפשר בענין אחר, שאין יכול להעלות המעות לירושלים, שרי למיזבן בהו בהמה לכולי עלמא.

וסעמא דאין לוקחין בהמה ממעות מעשר שני, פירש בקונטרס בקדושין (דף נה:), משום כחשא.

ואין הטעם בשביל כן, אלא כדמפרש בסוכה (דף מ:), דאמר התם, מחלוקת בזכרים, אבל בנקבות - דברי הכל, בשחוטין - מתחללין, ועל חיינ - אין מתחללין, שמא יגדל מהם עדרים עדרים, ובזכרים פליגי, אי גזרינן זכרים אטו נקבות, אי לא. וכן מפרש בירושלמי דמסכת מעשר שני, דסעמא דאסור לקנות זכרים - גזירה אטו נקבות.

התוס' שוללים את טעמו של רש"י בקידושין

רש"י בקידושין מביא כטעם שני לברייתא שאין לוקחין בהמות במעות מעשר שני, שמא תכחיש בטורח הדרך. אלא שהתוס' שוללים טעם זה, ומעדיפים את הטעם שמובא במסכת סוכה. וכפי שהביאו בתוס' במסכת סוכה: "פרק האיש מקדש (קדושין דף נה: ושם) דתניא, אין לוקחין בהמה במעות מעשר שני. פירש שם בקונטרס, שמא תכחיש. ולא היה לו לפרש כן, אלא כדמפרש טעמא הכא, שמא יגדל עדרים. ואפילו ר"מ - לא פליג אלא בזכרים אבל בנקבות - לא, כדקאמרינן הכא. ומפרש בירושלמי, דבזכרים פליגי - אי גזרי זכרים אטו נקבות."

שיהו כל המעות יוצאות בירושלים -

טעמא מפרש במסכת שקלים (דף ח),

דתקנו משום שקלים,

שהיו מביאין לירושלים מכל המקומות.

התקנה שעליה הגמרא מדברת בענייני מטבעות חוץ לארץ כאן - נאמרה בגמרא בענייני הבהמות והקורבנות

קיימים שני עקרונות סותרים. מצד אחד, מטבע הוא כוחה של המלכות, ולכן לעתים יש מצב בו קיימת קפידה בין המלכויות על שימוש במטבעות זרים. מצד שני, לא בכדי נקראת ירושלים רוכלת העמים, כי באים לעלות לרגל מכל המקומות. ואפילו הוא מגיע מבבל עם מטבע, הרי ראוי שיקנה לקורבן בירושלים. ועל כן שנינו בברייתא תניא: התקינו שיהיו כל המעות יוצאות בירושלים, מפני כך. אלא מחמת שזה סותר בשעה שיש קפידה, אכן מבאר זאת רבי זירא בחילוק. אמר רבי זירא: לא קשיא.

כאן - בזמן שיד ישראל תקיפה על אומות העולם, התקינו כך. כאן בזמן שיד אומות העולם תקיפה על עצמן, והן מונעות את העברת המטבעות. כי גם בקפידא יש מספר דרגות, וכאן מדובר על הקפדה יתירה, שממש מונעת מסחר.

התקנה שתקינו ויצרו מטבע - נועדה להקל על עולי הרגל, בשעה שאין הדבר יגרוז בעיה עם המלכויות

בזמן שהיתה יד ישראל תקפה על האומות התקינו שיהא כל מטבע יוצא בירושלם שלא יתעכבו עולי רגלים. ומטבע של ירושלם הוא שהיה דוד ושלמה מצד אחד וירושלם עיר הקדש מצד אחר ולא מצוייר שהרי צורת האדם אסורה כמו שהתבאר במקומו אלא שהיה כתוב בה כן באותיות:

מטבע של אברהם אבינו זקן וזקינה מצד אחד -

בבראשית רבה דריש, ואגדלה שמך שיצא לו מוניטין בעולם, ומהו מוניטין, זקן וזקינה מכאן, בחור ובתולה מכאן.

ונראה,

לא שהיה בו צורת זקן וזקינה מכאן,

בחור ובחורה מכאן,

דאסור לעשות צורת אדם,

אלא כך היה כתוב,

מצד אחד זקן וזקינה, ומצד אחר בחור ובתולה,

וכן פירש בקונטרס,

גבי דוד ושלמה וירושלים עיר הקודש,

שכן היה כתוב במטבע.

במסגרת הדיון על גול מטבע ונסדק, דנו על צורת המטבעות

ת"ר: איזהו מטבע של ירושלים? דוד ושלמה מצד אחד, וירושלים עיר הקודש מצד אחר; ואיזהו מטבע של אברהם אבינו? זקן וזקינה מצד אחד, ובחור ובתולה מצד אחר.

יש לבאר כי מוניטין הוא שיש לו מטבע אשר ניתן לסחור בו. מטבע הוא דבר רב משמעות, ולכן נאמרו דינים חמורים על זיוף מטבע, שיש לו דין רודף. והמלכים שעשו מטבעות, יצרו אותם בצורה אומנותית. אלא מאחר והביאו ביחד את המטבע של אברהם אבינו עם המטבע של דוד ושלמה, וכפי שרש"י מבאר שכן היה כתוב - הרי גם כאן. אלא שאברהם אבינו כלל לא היה מלך, וכפי הנראה הגויים עשו לכבודו, ומה עוד שלגירסה שהיתה כאן בתולה, הרי מילא בחורה ניתן לצייר, אלא וודאי שמלכתחילה לא מדובר כאן בציור. וכן במטבע של מרדכי שכתוב בו עטרת זהב מכאן ושק ואפר מכאן, שגם כאן לא שייך צורה, אלא כיתוב.

יש מקום לכל החידוש של התוס' לעומת המדרש, כי היינו יכולים לדחוק בצורה שאינה שלימה. ויש שדייקו, כי מאחר ומדובר בהבטחת הקב"ה, הרי עם היות וטרם ניתנה תורה, הרי לא יתכן שה' היה מבטיחו שתצא המטבע שלו ובאופן שעתיד להיאסר, מאחר והוא מאוס לפניו.

זקן וזקינה מצד אחד, אברהם ושרה. בחור ובתולה, יצחק ורבקה. נראה שכן היה כתוב באותיות ולא צורה, דאסור לעשות צורת אדם. ועוד מפרשים, דבחור ובתולה - היינו אברהם ושרה, ומשום דחזרו לנערותיהן קרא להו הכי. ובב"ר דריש ואעשך לגוי גדול א"ר ברכיה בשם ר' חלבו שיצא לו מוניטין בעולם, ומה הוא מוניטין שהוא זקן וזקינה מכאן בחור ובתולה מכאן.

גם בביטוי כה פשוט אלא כך היה ראוי להעמיק ולראות עד כמה הוא מדוקדק

[מילות המפתח "אלא כך היה" מצויות בעוד כמה מקומות בתוס'. וכאן זה בא להראות מה באמת היתה מציאות, באופן שלא יתנגש עם איסור מפורש. ומשמעות מילות המפתח הללו, נועדו בשני כיוונים, מצד אחד השלילה, שהרי המילה אלא תמיד שוללת את כל מה שנאמר תחילה. ומצד שני כך היה, באים לומר, כיצד באמת היתה כאן המציאות. לומר, ששני הדברים יכלו להתקיים, גם שמצד אחד יהיה כאן זקן וזקינה, וגם מצד שני, שלא תהיה כאן צורת אדם.]

[דף צח עמוד א]

עד י' בתמניא -

פירש בקונטרס,
ונותן לו שמונה.
ולפירושו - חשיב ממעלה למטה,
כלומר,
י"ב או י"א בתמניא **עד י'** בתמניא -

יהיב ליה תמניא,

אבל הא תשעה מן הראשונים בתמניא בשניים,
יהיב ליה ט' מן השניים תחת ט' של ראשונים,
או י' ב'.

ור"ח פירש,

עד י' בתמניא ויהיב ליה י',
ולפירושו הוי מלמטה למעלה.

ההתייקרות המצוינת בגמרא, ושכל השינוי הינו בכמות. וכעת מביא התוס' תעריף אחר, שההתייקרות היא קטנה יותר, ואז יצטרך לתת לו מטבעות חדשות באותו מספר, אפילו שהם שוקלות יותר, כי הפער אינו גדול, ורק כאשר היה הפער גדול יותר. ואילו רבינו חננאל למד שעד החומש, והחומש בכלל - אין ריבית. ומאחר ורש"י לומד שזה עד ולא עד בכלל, לכן מדגישים התוס' בשיטתו את המילים עד. שלדעת רש"י ז"ל פחות מחומש - מחיל, אבל חומש - לא מחיל. ולדעת רבנו חננאל חומש - מחיל, טפי - לא מחיל. (ואגב יש תשובה ארוכה ומרתקת בשו"ת תורת אמת סי' קנג על כל התוס' והסוגיא, של המר"א ששון).

בתוספות רבינו פרץ הוסיף את שיטת ר"ת

מיהו קשה, דהא משמע דקאי לפירושי הא דאמר נותן המטבע היוצא באותה שעה. לכך פירש ר"ת עד עשרה בתמניא, ויהיב ליה עשרה, דבכה"ג דמרווח - נותן לו מטבע היוצא באותה שעה, אבל אי הווי קם חדסר בתמניא - לא יהיב ליה של אותה שעה, אלא דמנכי ליה.

עכורין וצלולין -**לאו דוקא,**

אלא אפילו עכורין,

אי מצי בר אמורא למשקלינהו - הווי צלולין,

ואפילו צלולין,

אי לא מצי למשקלינהו - חייב.

והא דנקט צלולין ועכורין,**משום דסתם צלולין - מצי שקיל להו בר אמורא,****וסתם עכורין - לא מצי שקיל בר אמורא.**

הגמרא מביאה את הדין, שמאחר והוא רואה את המטבע - הרי הוא אומר לו - הרי שלך לפניך, ופטור

אמר רבה: הזורק מטבע של חבירו לים הגדול, פטור. מאי טעמא? אמר - הא מנח קמך [הזורק יכול לטעון - הרי המטבע מונח לפניך], אי בעית שקליה [אם תרצה תוכל לקחתו]. ואף על פי שצריך לשכור אמודאי [בלשון הגמרא - "בר אמוראה"] כדי למשוך את המטבע מן הים, מכל מקום נזק זה אינו אלא גרמא בעלמא. ופטור. והני מילי, כשהטיל את המטבע במים צלולין, דקא חזי ליה [רואין את המטבע] ורק צריך לשכור אמודאי כדי להוציאו. אבל אם זרקו במים עכורין, דלא קחזי ליה, לא. כיון שבמקרה זה, נחשב כמזיק בידים, בעצם זריקת המטבע לים. שהרי משהגיע המטבע לים כבר אבוד הוא.

המדד הנאמר בגמרא אינו מדוייק, אבל הוא סביר, ובמרבית המקרים הוא כן נכון

[מילות המפתח "לאו דוקא" מופיעות בתוס' כחמש מאות פעם. והמשמעות הינה שאין אנו נתפסים בדיוק הלשון, אלא במהות. ומה שקובע אינו מדידת עכירות או צלילות המים, אלא יכולתו של הצוללן להרים מה שלמטה.

וכמו פעמים רבות, התוס' מבאר גם את הגדר השלילי וגם את החיובי. שהרי בכל זאת כן השתמשו

שינוי שיעור המטבע - כיצד יש לנהוג?

הגמרא הביאה חקירה. בעא מיניה רבא מרב חסדא, לפי רב, הסובר שהמלוה לחבירו סחורה על המטבע ונפסלה המטבע נותן לו מטבע היוצאת עתה, מה הדין של המלוה את חבירו על המטבע, והוסיפו עליו, שהגדילו את ערך המטבע, מהו? ולאחר שקלא וטריא, נוספה הגמרא ומקשה, שמציאות כזאת יוצרת ריבית. ועדיין מקשה הגמרא: והא קא שבח המטבע לענין נסכא. שהגדלת ערך המטבע היתה נעשית על ידי הגדלת שיעור המתכת של כסף של המטבע, ונמצא שיש ריבית בקבלת מתכת כסף יותר ממה שהלוה לו.

מכריעה הגמרא על ההנהגה הראויה. אלא, כך יש לנהוג, כי, כמו הא דרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע, עבדי עובדא, כך עשו כאשר אירע שהוסיפו על המטבע, בזווי דאגרדמיס טייעא עד י' בתמניא. שניגשו אל סוחר במטבעות ישמעאלי, שהיו לו מטבעות חדשות וישנות, וחישובו שהשמונה מטבעות חדשות יש ערך של עשר מטבעות ישנות, ונתנו למלוה שמונה מטבעות חדשות במקום עשר ישנות.

ראשית יש להבין מה היתה המציאות

עבדי עובדא, באדם שהלוה את חברו על המטבע והוסיפו [עליו] והלכו אצל אגרדימוס, והוא סוחר ישמעאל והיו לו מעות מן הראשונה ומן השנייה. ומצאו בח' של מטבע שניה עשרה מן הראשונה ונתן לו ח', כך פירש"י.

החילוק בין רש"י לרבינו חננאל - האם מוחל בחומש במדוקדק

הבעיה בחיים, שלעולם אין התוצאה מדוקדקת. ואז יש לנו לערוך ניתוח רגישות, שהוא שינוי מה יקרה אם המציאות תהיה שונה מעט מהכלל, ולפי זה מבינים טוב יותר את גוף הכלל. נכון שכעת כשהמטבעות השניות שוקלות יותר, הרי על חוב של עשר יצטרך ליתן שמונה. אלא מה יקרה אם החוב היה מעט יותר מעשר, והחידוש שהוא אינו מוחל לו כשיש ממש חומש, ולכן כאשר החוב היה י"א או י"ב גם כן לא יקבל יותר משמונה. כלומר זה ניתוח ראשון במקרה של

דלא תפסם וגם אין מגביה אלא משפיל,
אבל יונים **דמתגבהי - חשיבא הגבהה,**
אבל אם היו נופלין למטה ע"י טריפת הקן,
לא היה קונה,
כיון שאין תפוס בידו כלל.

ולפירוש זה,
הו"מ לפלוגי הכא באדייה אדויי,
בין דרך ירידה לדרך עלייה,
אלא דניחא ליה לפלוגי בדרך ירידה גופיה,
בין אדייה אדויי בין שקליה בידיה.

אי נמי,
אין חילוק בין דרך ירידה לדרך עליה,
דאפילו דרך עליה לא קני הכא באדייה אדויי,
לפי שאין דרך הגבהה בזה הענין,
אבל ביונים שהן בעלי חיים,
דרך הגבהה בכך,
כמו קורא לה והיא באה,
או הכישה במקל ורצתה לפניו,
דחשיב משיכה אף על פי שהלכה מאיליה.

ומיהו,
אם היו היונים יורדים ע"י טריפת הקן,
לא חשיב הגבהה אלא עלייתם דוקא.

המכה על יד חבירו והמטבע נפלה למים צלולין - הרי
הוא פטור, כי לא קנה בגזילה

אמר רבה: הזורק מטבע של חבירו לים הגדול, פטור. מאי טעמא? אמר - הא מנח קמך [הזורק יכול לטעון - הרי המטבע מונח לפניך], אי בעית שקליה [אם תרצה תוכל לקחתו]. ואף על פי שצריך לשכור אמודאי [בלשון הגמרא - "בר אמוראה"] כדי למשוך את המטבע מן הים, מכל מקום נזק זה אינו אלא גרמא בעלמא. ופטור. והני מילי, כשהטיל את המטבע במים צלולין, דקא חזי ליה [רואין את המטבע] ורק צריך לשכור אמודאי כדי להוציאו.

אבל אם זרקו במים עכורין, דלא קחזי ליה, לא. כיון שבמקרה זה, נחשב כמזיק בידים, בעצם זריקת המטבע לים. שהרי משהגיע המטבע לים כבר אבוד הוא. והני מילי, דאדייה אדויי [כלומר, שהיתה המטבע ביד הבעלים, והכה זה על ידו, והפיל ממנה את המטבע], אבל אם שקליה [נטל] בידיה את המטבע וזרקו, חייב לשלם לו עבור האמודאי שימשנה מן המים. כיון שבנטילת המטבע - מיגול גזליה. - הרי הוא נחשב לגזלן. והשבה בעי מיעבד [חל עליו חיוב להשיב את החפץ לבעלים], ולכן חייב לשאת בהוצאות ההשבה.

מאחר ורק משום דרכי שלום קונה העני, הרי לא היותו
באוויר יוצרת פעולת קניין

הגמרא בגיטין דנה על איסוף הזיתים, שנופלים לקרקע. עני המנקף [תולש] זיתים בראש הזית של הפקר והם נופלים לפני שזכה בהם, מה שתחתיו, אותם זיתים שניקף ונפלו תחתיו

במילים הללו, כלומר, כן יש סיבה לא רק לשלול, אלא לבאר את הצד מדוע בכל זאת, עם כל מה ששללנו - ועדיין בחרה הגמרא לאומרה. ואז בעצם מילות המפתח צריכות לכלול את השילוב של שני הצדדים "לאו דוקא .. אלא אפילו .. והא דנקט .. משום דסתם" כלומר, בדרך כלל תכונה זו הינה קירוב מוצלח. וקל לאנשים להתמודד עם היכולת להבין עם זה צלול או עכור, ואפילו כאשר זה אינו מדוייק, הרי זה מדד סביר, למרות שאינו הקובע.]

וה"מ דאדייה אדויי -

משמע הכא,
דלא חשיב הגבהה,
כי אדייה אדויי **בלא נסילה בידו,**
אף על פי שעומד באויר למעלה מג',
קודם שיפול לגמרי,
וכן בהניזקין (גישין דף נט:),
גבי עני המנקף בראש הזית.

וקשה,
דבפ"ק דב"מ (דף ט. ושם),
אמר גבי **טלית שראשו אחד על העמוד,**
וראשו אחד מונח ע"ג קרקע,
שאם הגביה אדם ראשו המונח ע"ג קרקע,
ונתק ראש שע"ג העמוד להביאו אצלו,
שהוא קונה מטעם הגבהה,
ואי משיכה קאמר התם,
אמאי נקט ראשו אחד ע"ג העמוד,
אלמא חשיב הגבהה,
הואיל ומביאו על האויר למעלה מג'.

וי"ל,
דהתם **חשיבא הגבהה שפי,**
לפי שראשו אחד **אוחז בידו.**

א"נ,
התם מיירי כגון **שידו כ"כ בגובה,**
כשינתקנו - לא יפול ראשו לארץ,
אלא יהא מוגבה ג' מעל הארץ .

וא"ת,
דבסוף שילוח הקן (חולין דף קמא:),
משמע דכי טריף אקן,
ומתגבהי יונים - **דחשיבא הגבהה לקנות,**
אף על פי שאין תופסם בידו.

וי"ל,
דדוקא הכא ובהניזקין לא חשיבא הגבהה,
דאיכא תרתני לגריעותא,

התוס' כאן מחלקים ביסוד כפול מתי אינו נחשב להגבהה - אין תפיסת ביד ויש השפלה

על פי יסוד זה מבארים כי כל מה שהצליח לקנות עם היונים לא היה קורה, אם על ידי הכאת הקן היו נופלות, ולא פורחות. כי מאחר ולא היה קונה, ואין כאן תנועה לכיוון מעלה - הרי זה נחשב תרתי לגריעותא, ובציור כזה - לא היה קונה.

לכאורה היתה הגמרא יכולה לחלק בין שני סוגי אדויי אדויי

לכאורה, לאחר שבנינו יסוד זה, הרי יש הבדל אם המכה למטבע גרמה לו להתרומם או לרדת. אלא שהתוס' לומדים שהגמרא העדיפה את היסוד הברור של תפס בידו. כי מצד שני אפילו המטבע היתה מתרוממת, אין כאן כלל דרך של קנייה והגבהה. אבל ביונים מה שהיונה מתרוממת, מצינו בחיה זו שהוא מכישה והיא באה, שאף שהלכה מאליה - הרי יש כאן משיכה, כי הוא גרם לה לבצע את ההליכה. אבל מאחר וגם בהליכה הכיוון צריך להיות אליו, גם כאן תיקנו שיקנה רק כשהיונים פורחות למעלה בגלל הכאתו.

השף מטבע של חבירו פטור -

נראה דרבה סבר,

פסלתו מלכות - לא הוי כנסדק,

דאי הוי כנסדק,

אם כן כ"ש דשף מטבע - הוי כנסדק,

והרי חסריה טובא - ואמאי פטור.

מחלוקת אמוראים בעניין החילוק בין נסדק, שיש שינוי בגוף המטבע, ולבין פסלתו מלכות

הגמרא אמרה: לעיל שינוי במשנה: גול מטבע ונסדק [וכו']:
אמר רב הונא: "נסדק", נסדק ממש. וכיון שחל בו שינוי ניכר, שוב אינו יכול לומר לו הרי שלך לפניך. "נפסל", פסלתו מלכות. וכיון שגוף המטבע קיים, יכול לומר לו הרי שלך לפניך. ורב יהודה אמר: פסלתו מלכות נמי, כיון שפסלתו המלכות מלצאת בהוצאה לגמרי, היינו כמו "נסדק", ואינו יכול לומר לו הרי שלך לפניך אלא משלם לו כשעת הגזילה.

שיטת רבה בשף מטבע

ואמר רבה: השף מטבע של חבירו [שייף את הצורה שעל גבי המטבע, ושוב אינו עובר לסוחר], פטור.

מאי טעמא? דהא לא עבד ולא מידי. כלומר, לא נעשה שום חיסרון בחומר, ומה שכעת אינו עובר לסוחר - אין זה אלא גרמא בעלמא. ויכול לומר לו "הרי שלך לפניך".

הוכחה כי רבה סובר שפסלתו מלכות הוא מושג שיונה בתמלית (כביכול "דוחני"), מסדק גשמי

מדייקים התוס', שרבה כאן סובר כרב הונא, שפסילת המלכות אינה כמו נסדק. הוכחת התוס' הינה הוכחה על דרך השלילה. שאם נאמר שסדק ופסילה הם דבר אחד, כיצד יוכל הוא לפטור את עצמו. שהרי יש כאן שני גדרים. הגדר החומר בו חיסר מגוף המטבע - שזה הציור של שף מטבע. הגדר הקל

של הזית, יש בהן גול מפני דרכי שלום. רבי יוסי אומר: גול גמור הוא.

היסוד כאן, שאפילו שהחפץ יתרומם, ואפילו שיהיה בגובה ג' טפחים מעל גבי קרקע, שהוא גדר הגבהה, הרי אין כאן מעשה הגבהה, אלא שהוא כשומט ומערער את החפץ ממקומו, וכעת אמנם הוא באוויר. אבל רק כשנוטל את החפץ בידו, ניכרת פעולת ההגבהה.

הקושיה מהגבהה טלית שראשו האחד על עמוד וראשו השני על גבי קרקע

לגמרא בתחילת בבא מציעא היה פשוט, ללא חולק, שאם היתה טלית מונחת חציה על גבי קרקע וחציה על גבי עמוד, והגביה אחד את חציה שהיה על גבי קרקע, והחצי השני נשאר על גבי העמוד ולא נעקרה הטלית כולה ממקומה, עדיין לא קנה המגביה את חציה, ואם בא אחר כך השני והגביה את חציה שנשאר על גבי העמוד, קנו אז שניהם, כי הגבהת הטלית נעשתה אז על ידי שניהם.

והתוס' שם מציגים את הקושיא ביחס לשתי הסוגיות. "תנימה, דמשמע דאם נתקה - שהוא קונה כו', משום שעל ידו הוגבהה למעלה משלש. ומאי שנא מעני המנקף בראש הזית (גיטין דף נט:): שאין בו גול אלא מפני דרכי שלום? וכן פרק הגזול קמא (ב"ק דף צח. ושם ד"ה והני מילי) הזורק סלע של חבירו לים - פטור, ומוקי לה בדאדיי' אדויי, אלמא לא חשיב מה שהוגבהה על ידו, הואיל וסופו ליפול? וי"ל דשאני הכא - שתופס בידו אחד מן הראש". ואף כאן מביאים תירוץ זה, שנחשב יותר הגבהה, לפי שאוחזו ראשו האחד בידו.

והתירוץ השני שמובא שם, מבואר כאן באופן משלים. "א"נ הכא איירי - כשניתק מן העמוד, אינו ארוך כ"כ שיגיע ראש השני לארץ". כלומר, ידו הינה כל כך בגובה, שבשעה שינתקו - לא יפול ראשו לארץ, אלא עדיין יהיה מוגבה ג' מעל הארץ, ויש כאן תוצאה של מעשה הגבהה.

התירוצים אינם שחור לבן, כן לא אלא יש גם מידרג בעוצמת המקרה

[מילות המפתח "חשיבא .. טפי" מופיעות בתוס' קרוב לעשר פעמים. והמסר הוא שעם היות ואנו רגילים לראות דברים בצורה חותכת או כן הגבהה או לא. הרי יש גם מידרג, שאין כל המקרים שווים, ולכן כאשר אנו משווים בין מקרים, אנו רואים גם בחינה חלקית. ואגב, תמיד המחלוקות הם על אותם המקרים המורכבים הללו, שבעיני האחד זה כן ובעיני השני - זה לא.]

ההגבהה של היונים במסכת חולין

הגמרא בחולין כותבת: אמר ליה: זיל טרוף אקן [הכה על הקן] כי היכי דליתגבהו האפרוחים מיראתך, וקניניהו. מדייקים כאן התוס' שעם היות ואינו תופסם בידו - עדיין נחשב הדבר כהגבהה לקנות. והתוס' בבבא מציעא מתייחסים לכך שקושרים זאת עם התירוץ השני "התם נמי הוגבהו על ידו - יותר ממה שהיה תחילה, שהרי קצת מפריחים למעלה, לכך קני".

עבד יוצא בהן לחירות". ומבואר, שאם עשה מעשה בגוף העבד, אף על גב שלא חיסר ממנו כלום, מ"מ נחשב כמזיק. והכא נמי, אם הכה על המטבע בקורנס, ומשום הכאה זו נתחסר ממון, יתחייב כמזיק? מתרצת הגמרא: רבה לטעמיה, דאמר רבה - "חרשו לאביו נהרג! כדין חובל באביו", כיון שאי אפשר לחרישה בלא חבורה. דטפתא דדמא נפלת ליה באוניה [ובודאי אם נתחרש, נפלה באוזנו טיפת דם]. ולכן, אין להוכיח מכאן להכה על המטבע, כיון שכאן ישנו חיסרון בגוף העבד. ולכן יוצא לחירות.

החידוש, שכיוון שפגם בגוף הדבר - הרי רק אז מתייחסים לכך שחסרו לחלוטין מכוח השמיעה

דהנה בהפסד הבעלים לענין שיווי המטבע - אין שום נפקא מינה, בין אם חיסר מעט מן המטבע לבין היכא דמחייבה בקורנס, ומאי שנא זה מזה? ונראה דלא די בהפסד הבעלים, כדי לחייב את המזיק, אלא דצריך שיהא כאן היזק בגוף הממון. דכיון דנאמר מכה בהמה ישלמנה - בעינן שיהא דין מכה בהמה בגוף החפץ, ורק אז משלם לבעלים על הפסידו. ומשום הכי, אי מחייבה בקורנס דלא חשיב דעבד מידי במטבע עצמו - פטור מלשלם לבעלים על הפסדו, אבל אם חיסר בחפץ כל שהוא - דשוב יש כאן מכה בהמה בחפץ - חייב לשלם כל מה שהפסיד. וזה מה שרבה השיבו, שטיפת הדם הנחסרת מראה שפגם בגוף הדבר עצמו. והחידוש הוא שהתשלום אינו על שקצת שייך והחסיר מטבע ברמת החומר, אלא שמשעה שהזיקו, וכל הערך נחסר - הרי הוא חייב בכל. ונמצא כי כל הגדר של הדם הוא רק להכניסו למצב חיוב זה.

האם החרשות הינה מום גלוי? שהרי נדרש בדוגמת שן ועין מום גלוי

מקשים התוס', והרי כל דין של חבלת העבד נלמד משן ועין שהם איברים גלויים, וכאשר יש רק תוצאה של חרשות, הרי הינך רואה כלפי חוץ אדם שלם. ומתרצים על כך בשני אופנים. רק כאשר הוא כמו בובה, הרי זו בובה שלימה. אבל כאשר הוא אפילו יתחיל לצעוד, וכפי שבדקים את העבדים - הרי אין כאן מחלה פנימית שהבוחן אינו יכול לאבחן, אלא מיידית הוא מאבחן זאת. ועוד תירץ, שהמום הוא באוזנו, שהוא איבר גלוי בניגוד למום פנימי כגון בבטן, אם יש לו מחלת מעיים, שאינו רואה זאת.

הצורם און פרתו של חבירו פטור -

והא דתנן לעיל (דף צו:), גזל בהמה ונתעבדה בה עבירה, או שנפסלה מעל גבי המזבח, אומר לו הרי שלך לפניך ונפסלה, היינו שנפל בה מום, דאי נרבעה היינו שנעבדה בה עבירה, ומשמע דוקא שנפסלה מאיליה, אבל הטיל בה מום בידים - חייב.

וי"ל,

דמתניתין איירי בבהמה קדושה, דודאי לגבי מזבח קיימא.

של נסדק. ומאחר והקל הוא אינו יכול לומר לו הרי שלך לפניך, ולהיפטר - כל שכן בשף מטבע, שהוא עוד יותר מנסדק.

הכרעה בין שיטות על ידי הוכחה בדרך השלילה

[מילות המפתח של התוס' הינה הכרעה של רבה במחלוקת רב הונא ורב יהודה "נראה דסבר", וההוכחה הינה על דרך השלילה "דאי הוי .. אם כן כל שכן". והמילות המפתח דאי הוי הן מופיעות עשרות פעמים בתוס'.]

מתיב רבא הכהו על עינו וסמאה על אזנו וחרשה עבד יוצא בהן לחירות -

ואמאי,

והא - לא חסריה,

דאין בו פגם וחסרון,

אלא כיון שקלקלו - חייב,

אף על פי שאין בו שום פגם וחסרון,

והואיל וכן הוא - ה"נ ליחייב,

ומשני רבה לטעמיה כו',

ויש שם חסרון טיפתא דדמא דנפלה באזניה,

וכיון דיש חסרון באותו קלקול,

חייב על כל הקלקול,

כמו בשפייה - דחייב בכל הקלקול,

דליחייביה על מה שחסריה,

לא היה צריך רבה להשמיענו דחייב.

וא"ת,

ואמאי עבד יוצא בהן לחירות,

הא בעינן מומין שבגלוי דומיא דשן ועין,

ובחרשו - היכי הוי בגלוי.

וי"ל,

נהי שאין ניכר בו כלום,

כשהוא ישן או עומד במקום אחד ושותק,

מכ"מ כיון דלפי מנהגו שמתנהג והולך,

ניכר שהוא חרש - חשיב מום שבגלוי.

ועוד י"ל,

דאין צריך שיהא קלקול בגלוי,

אלא שהאבר שיש בו קלקול - יהא בגלוי.

גדרי המכה בשעה שגורם לעבד להיות חרש

רבה למד כי אם נותן מכה על המטבע ופוסלה משימוש, בשעה שאינו מחסרה, כגון שרק הכיש עליה במכוש והחליקה - הרי הוא פטור, ונקרא הדבר רק בגדר גרמא. אלא שהקשה עליו רבא תלמידו, אדון שהכה את עבדו ופגע בשינו או בעינו - "אם הכהו על עינו וסמאה, או על אזנו וחרשו, עבד יוצא בהן לחירות. אך אם הכהו כנגד עינו, וכתוצאה מכך - אינו רואה. או שהכהו כנגד אזנו וכתוצאה מכך אינו שומע, אין

הא קמ"ל דאפי' מלאכה דלא מינכר היזיקה -

תימה,

דבפרק הניזקין (גיטין דף נג. ושם),

פריך מהכא למ"ד,

היזק שאין ניכר - שמיה היזק,

דעושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת - פטור,

ואי שמיה היזק - אמאי פטור,

ומאי קושיא,

הא אפילו בצורם אוזן דמינכר - פטור,

משום דסתם שוורים - לאו לגבי מזבח קיימי,

וא"ל דהתם פריך מפרת חטאת,

דפרה אדומה דדמיה יקרים,

פשיטא דלגבי מזבח קיימא,

והכא בשמעתין פריך לרבה ממי חטאת,

דסתם מים - לאו למי חטאת קיימי,

דקודם קידושן - דוקא פסלה בהן מלאכה,

כדתנן במסכת פרה (פ"ד מ"ד),

ומים - המלאכה פוסלת בהן,

עד שיטילו את אפר לתוכן,

ותניא נמי בספרי,

יכול אף משיקדשו בכלי,

תלמוד לומר למי נדה וכבר הם מי נדה,

דע"כ בגיטין (דף נג. ושם),

ממי חטאת נמי פריך,

מדמשני התם מי חטאת ששקל בהן משקלות.

וי"ל,

דכיון דנקט מלאכה לרבותא,

כדקאמר הכא,

דאפילו מלאכה דלא מינכר היזיקה - חייב בדיני שמים,

א"כ דייק שפיר התם,

דהיזק שאין ניכר - לא שמיה היזק,

דאי שמיה היזק,

אין כאן שום רבותא, במאי דנקט מלאכה,

כיון דבכל מקום חשיב שאינו ניכר - כניכר.

ועוד יש לומר,

דרבה סבר, דהיזק שאין ניכר - לא שמיה היזק,

אבל למ"ד שמיה היזק,

כ"ש דמחייב בצורם דמינכר טפי,

ורבא דפריך בשמעתין לרבה,

סבר בצורם - הוי מינכר היזיקה,

וחייב אפילו למ"ד היזק שאין ניכר - לא שמיה היזק,

כדאמר מלאכה דלא מינכר היזק,

אבל צורם דמינכר היזקו - הכי נמי דמחייב.

אף שהפסול יהיה בשוור רק על מניעת הזכות להקריב, הרי מאחר ולא בהכרח שכל שוור מיועד לכך - הרי עדיין השוור ראוי, ולכן פטור

ועוד אמר רבה: הצורם [פוגם] אוזן פרתו של חבירו, ופסלה למזבח, כדין בעלת מום, פטור. מאי טעמא? כיון שהפרה בדקיימא קיימא [נשארה כשהיתה], דלא עבד ולא מידי. ואם תאמר, הרי נפסלה מכח הפגם למזבח? אין בכך כלום, כיון דכולהו שוורים - לאו לגבי מזבח קיימי.

מקשים התוס' ממשנה לעיל, אף שהבהמה נפסלה, יכול לומר לו הרי שלך לפניך, וכשהוא עצמו הטיל בה מום, יהא חייב

הקשו התוספות - הרי לעיל במשנה (צו ב) אמרינן, שאם גול פרה מחבירו ונעשתה בה עבירה, או שנפל בה מום, יכול הגולן לומר לנגזל - "הרי שלך לפניך", ומשמע, דוקא כשנפל בה המום מאליו, אך אם הטיל בה מום בידים - חייב! ומאי שנא מ"צורם אוזן פרתו של חבירו" דפטור?

יש להבין את המציאות, הן של סוג הבהמה, הן של אופן הפיסול, ומתוך כך מתרצים בחילוק, כך שלא תהיה סתירה

וההיא שנפסלה מעל גבי המזבח היינו שנפל בה מום, דליכא למימר שנרבעה דהיינו נעבדה בה עבירה, ואפ"ה קתני שנפסלה, דמשמע דממילא, הא בידים הטיל בה מום כגון שצערם אותה - משמע דחייב. וי"ל דמתניתין מיירי בבהמה קדושה וכגון שאמר הרי זו, ומשום הכי חייב, שהטיל בה מום בידים, דההיא - ודאי לגבי מזבח קיימא, אבל הכא - בבהמת חולין, מדקאמר כולוהו שוורים לאו לגבי מזבח קיימי. ולכן העמירו התוספות את המשנה בבהמה קדושה. ואז לא שייכת הסברה - "דכולהו שוורים לאו לגבי מזבח קיימי".

ומוסיף הג"ר שמעון שקאפ (בבא קמא סימן ג' אות א') לבאר - גם בבהמה קדושה אין הגולן קונה אותה בשינוי כשנפל בה מום, כיון שאין זה שינוי ניכר, ולכן כשנפל בה מום מאליו יכול לומר לנגזל - "הרי שלך לפניך". אך אם הטיל בה מום בידים - חייב עליה מדין מזיק! דכיון שפסלה לגבי מזבח הרי חיסר ממון הבעלים. וחייב לשלמו.

הבנת המציאות ההעמדה, מיישבת לא רק את הדין, אלא היא הבסיס לתירוץ של סתירה

[מילות המפתח "משמע דוקא" היא הבסיס להעמדה, שרק במציאות הזאת - הרי הדין יהיה כפי שדיברנו. וביטוי זה מופיע למעלה ממאה פעמים בתוס'. שהרי שונה הדבר אם נפילת המום, שמורכבת הן מהתוצאה, והן מהאופן בו התרחש הדבר, וכאן יש הבדל כי הפטור הוא רק כשהוא עצמו לא עשה מעשה בידים.

ומאחר ובסוף ביצענו חילוק הרי מילת המפתח "איירי" מופיעה אלפי פעם. כי על מנת לנתח את הדברים, וכאן במקרה השתמשו בחילוק, שהוא פותר כל סתירה, הקושי מדבר על בהמה קדושה, ואילו כאן מדובר על בהמת חולין.]

לרבותא, שעם היות ולא ניכרת היזקה - הרי הוא מחוייב בדיני שמיים. שאם לא כן, הרי אין במלאכה כלל חידוש יותר מסתם היזק שאינו ניכר.

ההבדל בין שיטת רבה למקשים עליו, בעניין צורם האוון
ועוד י"ל דרבה סבר דהיזק שאינו ניכר - לאו שמיה היזק וכו'. כוונתם לומר, דמה שסתם בהמות לאו למזבח קיימי - זה מחשיב את צרימת האוון כהיזק שאינו ניכר. וזהו טעמו דרבה. לפיכך למ"ד שמיה היזק - חייב במלאכה במים, וק"ו בצרימת אוון דחשיב כאילו קיימא למזבח.

חילוקים על אופן עשיית המלאכה בידיים או ממילא, והאם יש צורך שיהיה נוח לעושה המלאכה או לבעלים

מה שקובע כאן אינו מה שיהיה נוח לבעלי הפרה, אלא למי שמבצעה או את הכשרה. אלא שבתוס' בב"מ בתירוק הראשון שמדובר שהוא היה שותף בפרה ואסר את של עצמו, הרי לפי הבנה זו נדרש ניהולתא של הבעלים דווקא. והתוס' מתרצים כי כאשר המלאכה נעשית ממילא, רק אז נהיה הקושי, אבל כאשר הוא עושה את המלאכה בידיים, הרי הוא כאן הקובע.

החידוש של רבותא לחיוב או להיעדר

[כאשר אנו דנים על רבותא יש מצבים בהם מודגש השלילה וההיעדר "שום רבותא" וגם הוא מופיע מספר פעמים בתוס', אך ההסתכלות החיובים "נקט .. לרבותא" מופיעה קרוב למאה פעמים בתוס'. וכאן אנו רואים התוס', את שני הצדדים, מצד אחד הרבותא החיובית לעניין מלאכה, הרי אם יהיה גורם נוסף של היזק שאינו ניכר שיקלקל זאת, ממילא יגרם שלא תהיה רבותא בדבר.]

[דף צח עמוד ב]

נכתוב ליה שטרא -

לא שייך הכא 'מפיהם ולא מפי כתבם',
ולא בההיא דתנן בגט פשוט (ב"ב דף קסח.),
מי שנמחק שטר חובו,
דעדים החתומים על השטר,
נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד,
והוי כאילו אמרי הני עדים,
ראינו שנחקרה עדותן בב"ד.

ובפ"ב דכתובות (דף כ.) הארכת.

יש להבין את דינו של רבה, שהשווה את שטר חבירו - הרי הוא פטור

אמר רבה: השורף שטרו של חבירו, פטור! מאי טעמא? משום דאמר ליה - ניירא קלאי מינך. כלומר - אין כאן כל נזק ממשי, אלא רק נייר בעלמא. מתקיף לה רמי בר חמא: היכי דמי [באיזה מקרה רבה עוסק?] אי דאיכא סהדי דידעי מאי הוה בשטרא [אם יש עדים על החוב הכתוב בשטר], ליכתבו ליה מחדש שטרא מעליא! ופשיטא שהשורף פטור,

וא"ת,

והיאך יכול אדם לפסול פרתו של חבירו,
והא בעינן עובד דומיא דעבד דניחא ליה.

ויש לומר,

הני מילי בנעשית המלאכה ממילא,

אבל בעושה המלאכה בידיים,

לא בעיא אלא שיהא ניחא ליה לעושה,

וכן בהכשר דבעינן יותן - דומיא דכי יתן.

מחלוקת רבה ורבה בהבדל בין צורם אוון בהמה לעושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת

הדין הראשון דן בגמרא לגבי הפטור בצרימת אוון הבהמה: "ואמר רבה: הצורם אוון פרתו של חבירו - פטור; מאי טעמא? פרה כדקיימא - קיימא, דלא עבד ולא מידי, וכולהו שוורים - לאו לגבי מזבח קיימי." כלומר הפטור הוא בשני העניינים. העניין הראשון - מה שלא פגם בגוף הדבר, שהרי פרה לפניך. והעניין השני הוא השימוש, מאחר ובעיקרום מטרת השוורים הינה חרישה, ולא קילקלת את יכולת השימוש. ואנו מתעלמים מכך שאינך יכול להקריבה על גבי המזבח.

הדין השני של רבא כבר חולק על רבה. "העושה מלאכה במי חטאת [כגון ששקל כנגדן משקולות], ובפרת חטאת, ופסלן על ידי מלאכה זו - פטור מדיני אדם, וחייב בדיני שמיים". ורצה רבא להקשות בקל וחומר על רבה, שהרי כאן ניכר היזק הפרה שכעת האוון שלה צרומה, כלומר פגומה. ואם שם החיוב הוא בדיני שמיים, כאן לכאורה ראוי להיות חייב אפילו בדיני אדם.

הדין השלישי היא דחיית דברי רבא. ברור לנו כי אף הצורם פטור בדיני אדם, אלא החידוש הוא לגבי החיוב אף במלאכה שלא ניכרת היזקה.

החילוק בין שלושה גדרים, פרה אדומה, מי חטאת וסתם שוורים שכלל אינם מיועדים בסתמם למזבח

בגיטין מבארים התוס', "דהאי דסתם שוורים לאו לגבי מזבח קיימי - לא עביד ליה, אלא כהיזק שאינו ניכר." ולכן ניתן היה להקשות לדעה הסוברת שהיזק שאינו ניכר - כן נחשב להיזק. ומעלים התוס' סברא בעניין השימוש. כשאין לומר כי כל השאלה על פרת חטאת, היא כי פרה אדומה - היא כן מיועדת רק למזבח, ולא לעבודה, ולכן דמיה יקרים. שהרי מדובר גם על מי חטאת, וברור כי סתם מים אינם מיועדים למי חטאת, שהרי נפסלו על ידי מלאכה עוד לפני שהפכו להיות מי חטאת. ולכן כאשר שוקל בהם משקלות, רק בעתיד לא יוכלו ליהפך למי חטאת. ועם היות ששאיבת המים היתה על ידי תינוקות שגדלו על גבי סלעים, וכן היו שווים הרבה, אלא שעדיין בניגוד לפרה אדומה לא היו ניכרים כמים יקרים.

קיים הבדל בין מלאכה שאינה ניכרת ולבין היזק שאינו ניכר

מתרצים התוס', כיון דבכל מקום חשיב שאינו ניכר - כניכר, צ"ע. דזהו גופא חידוש גדול, לומר שהיזק שאינו ניכר - שמיה היזק, וחשיב כמו שניכר. ולכן מתחדש לנו, כי המלאכה היא

פרושי קמפרש כיצד כו' -

תימה,

דלא פריך,

אי הכי חייבין תרי זימני - למה לי,

כדפריך בפרק קמא דסנהדרין (דף ג. ושם),

אי הכי שלשה שלשה - למה לי,

ובכמה מקומות - דייק,

ובכמה מקומות - לא דייק.

כאן הגמרא אינה מדייקת למרות שיש כאן כפל לשון במשנה של חייבין

המשנה מביאה כאן כפל לשון של חייבין לשלם. נתן לאומנין לתקן וקלקלו - חייבין לשלם. נתן לחרש שידה תיבה ומגדל לתקן וקלקלו - חייב לשלם. (הכוונה לחרש עצים, שהוא אומן בנושאי עץ). ורצתה הגמרא לדייק, האם יש חילוק בין הרישא לסיפא האם נתן חומר גלם כמו עצים או כבר משהו בנוי, כמו שידה תיבה ומגדל. וענתה הגמרא ומשנינן: אמרי, פרושי קא מפרש לה (אמנם, צריך באור, מדוע כתבה המשנה פעמיים "חייבים לשלם", הרי מדובר במקרה אחד?). כלומר, הסיפא באה לבאר את הרישא: "כיצד [באיזה מקרה] נתן לאומנין לתקן וקלקלו חייבין לשלם? כגון שנתן לחרש שידה תיבה ומגדל". אך אם נתן עצים בלבד, אין משלמים אלא דמי עצים.

בניגוד לכך הגמרא בסנהדרין כן דייקה על כפל הלשון במשנה

בריש סנהדרין שנינו במשנה: דיני ממונות בשלשה, גזילות וחבלות בשלשה. והקשתה הגמרא והרי גם גזילות וחבלות הינן דיני ממונות. ועל כך אמר רבי אבהו - מה הן קתני; מה הן דיני ממונות - גזילות וחבלות, אבל הודאות והלואות - לא. ולאחר שהגיעה הגמרא שיש חילוק בין סתם דיני ממונות של הודאות והודאות, שניתן לדונם אף בבית דין של הדיוטות, ולבין גזילות וחבלות, שיש חובה לדונם בדיינים מומחים, ממשיכה הגמרא בקושי נוסף, מכיוון שלשיטתו זה דין אחד, "שלשה" "שלשה", למה לי? למה כפל התנא לומר בכל אחד מדיינים אלו שהוא נידון ב"שלשה" דיינים, והרי כך היה לו לשנות "דיני ממונות, [שהם] גזילות וחבלות, בשלשה". ומתוך כך דייקה הגמרא דינים נוספים.

מאחר ולא כל דיוק חייב להיות בהכרח בכל המקומות, הרי ממילא אין יסוד לעצם השאלה

[יש פעמים בהם הגמרא מדייקת ויש פעמים בהם הגמרא אינה מדייקת, ויש על כך בתוס' כעין זה בלשונות מעט שונים. "דהכי אורחיה דתלמודא, זימנין - דייק, וזימנין - לא דייק." "ובשמעתין - לא דייק הכי, ולא בדוכתי טובא." "בשאר דוכתי - לא דייק הכי." "בכמה דוכתי - דייק הכי, ובכמה דוכתי - לא דייק." על כל פנים, לא כל דיוק חייב להיות בכל מקום, וממילא מוסרת תמיהה התוס'.]

שהרי לא הזיקו כלום. ואי דליכא סהדי [ואם אין לנו עדים היודעים מה נכתב בשטר], אנן מנא ידעינן? והיאך נוכל לחייב את השורף לשלם מה שכתוב בשטר?

הביאור מדוע אין כאן בעיה של מפיהם ולא מפי כתבם, בכתיבת שטר חדש

התוס' מקשים, על הצד הראשון שאפילו שיש עדים, שידעו מה היה בשטר, כיצד רשאים לכתוב על סמך זה שטר אחר? מאחר וכל ידיעתם לגבי אמיתות השטר, הינו מכיוון שהם סומכים על העדים החתומים בשטר, שהשטר אינו מזויף. ונמצא כי כעת העדים יהיה זה מפי כתבם, שכל כוחם הוא מצד שראו מה שכתוב, ולא שהיתה זאת עדות ממשית מפיהם. ומאחר והם אינם מעידים על עצם מעשה ההלוואה, אלא רק על שטר, הרי זו הגדה חדשה, ואינו עד מפי עד. ולגבי מפיהם ולא מפי כתבם, האם אינם סומכים על העדים כאן, ומזה שואבים את כוחם כעת להעיד מהכתב, אלא הם סומכים על הבית דין שחקר אותם, וכאילו הם אומרים שראו את מעשה החקירה.

וכן כתב הרא"ש במפורש "ולא שייך הכא למימר מפיהם ולא מפי כתבם. דעדים החתומים על השטר, כמי שנחקרה עדותם בב"ד דמי, ונעשה כאילו מעידים עדים האחרונים, ראינו פסק דין שנתחייב פלוני כך וכך ממון".

ועניין זה הוא גם ביסוד המשנה במסכת בבא בתרא, האומרת "מי שנמחק שטר חובו - מעמיד עליו עדים, ובא לפני בית דין ועושין לו קיום: איש פלוני בן פלוני נמחק שטרו ביום פלוני, ופלוני ופלוני עדי".

וכל מה שהאריכו התוס' בכתובות חוזר לעניין זה, ומבאר מתי ההבדל שמה שכתוב בשטר הוא לזיכרון, ואילו בחתימת שטר, אין זה לזיכרון, אלא כאילו הדבר חי, ואנו מעידים על שהעדות נחקרה. שכל מה שאנו אומרים שהשטר מעיד בתור שטר, הרי יש בו גדר של דין של שטר, כי אין אנו נזקקים לעדים, שאפילו מתו העדים - מועיל השטר. וכל העניין של מפי כתבם, הוא היכן שהשטר מעצמו אינו מעיד, אלא העדים מעידים דרך הכתב.

הטעם לכך שאין כאן מפיהם ולא מפי כתבם, דרך הלימוד במח

[אחד מהדרכים החריפות של הלימוד הוא הב"כוח". ואחת ממילות המפתח לכך, המופיעות כעשרים פעמים בתוס' הן "דנעשה כמי". והתוס' גם מביאים עוד מילות מפתח על עניין זה "והוי כאילו", שמופיע מעל מאה פעמים בתוס'. כלומר, מה שרואים את השטר החתום, אין זה מצד מה שראו את הכתב, כי אז אכן היתה בעיה להעיד מתוך הכתב בלבד.

אלא שיש כאן שלושה דברים שמתרחשים. הדבר הראשון - נעשה כמי שנחקרה עדותן בבית דין. הדבר השני - והרי כאילו אמרי - כלומר שיש כאן גם פעולת אמירה מאותם העדים. והדבר השלישי - שאמירתם היא שראינו שנחקרה עדותן בבית דין, מה שדי מזכיר לנו את הכלל של אנן סהדי, שכביכול מקופל לנו, שיכולים הם לומר וכאילו ממש אמרו זאת.]

[דף צט עמוד א]

בהעמדה באופן טבעי יש דוחק, כי הינך מצמצם ואומר שזה רק באופן המסויים, אולם יש גם לעתים דוחק באימרה או תירוץ או שאר פעולות של הגמרא

[אנו רואים כי התוס' מרגישים בדוחק של ההעמדה. שיש כאן רק כאשר גם הצמר וגם הסממנים של בעל הבית, ודווקא בשעת נפילה. כלומר שיש כמה תנאים, והשאלה ניכרת יותר, מאחר והם מציעים גם אפשרות אחרת שניתן להעמיד, שהיא פתוחה יותר לא רק בשעת נפילה. ונמצא כי מילות המפתח "מאי דוחקיה" מופיעות כשלושים פעמים בתוס', אלא שבחלק גדול מהמקרים זה אכן בקשר לאוקמי, וחלק הדוחק הוא לגבי עניינים אחרים כגון חילוק או אמירה או לאפוכי, לשנויי, לפרש.]

דאגריה לביטשי -

פירש בקונטרס,
שהתנה עמו סכום הדריכות,
כל דריכה במעה,
דשכיר יום הוא ולא קבלן,
דליקני בשבחא.

תימה מה ר"ל,

דמ"מ - הרי קבלן הוא ולא שכיר יום.

ובהמקבל (ב"מ דף קיב. ושם) פירשה בע"א,
דאגריה לבטשי,
כשבא מבית הגרדי,
בוטשין ברגלים בתוך הכלי במים,
ומיהו,
לא בקבלנות עסקינן אלא בשכירות,
בין ישביח בין לא ישביח,
שכרו לפי מנין בטישות,
כך וכך בטישות בכך וכך מעות עכ"ל.

וי"מ,

דכי אגריה לבטשי,

עובר משום בל תלין אביטשא קמיתא,
דבהיא - ליכא שבחא.

וא"ת,

אמאי לא תירץ דבשכיר יום עסקינן.

ויש לומר,

משום דקתני וגמר והודיעו,

ובשכיר יום - מאי הודעה שייכא.

אומן הינו קבלן, ולכן אין בו בל תלין, ששייך רק בשכירות
אומרת הגמרא: תא שמע: הנותן טליתו לאומן, גמרו
והודיעו - אפילו מכאן ועד עשרה ימים אינו עובר עליו משום

הכא במאי עסקינן בצמר וסמנין דבעל הבית -

הו"מ למפרך,

מאי דוחקיה לאוקמי,

בצמר וסממנין דבעל הבית,

ודוקא בשעת נפילה,

לוקמה בסממנין דפועל,

ואפילו לאחר נפילה,

אלא משום דאית ליה עדיפות למיפרך.

הגמרא ביארה את דברי שמואל לגבי אומן שקילקל

הגמרא למדה, הנותן צמר לצבע והקדיחו יורה [השאיר את הצמר ביורה זמן רב מדי, עד שנשרף], נותן לו דמי צמרו. ומדייקינן - דמי צמרו - אין, דמי צמרו ושבחו - לא. לאו [האם לא מדובר גם במקרה] שהקדיחו לאחר נפילה, כלומר לאחר שנקלט הצבע בצמר, דאיכא שבחא, ובכל זאת, אינו נותן לו אלא דמי צמרו, אלמא שמע מינה אומן קונה בשבח כלי! ודחינן: אמר שמואל, הכא במאי עסקינן כגון שהקדיחו בשעת נפילה, דעדיין ליכא שבחא בצמר, ולכן נותן לו דמי צמרו בלבד.

הגמרא מציעה אופן בו ניתן להעמיד את שמואל שלא יחלוק על רב אסי

הגמרא דנה בדברי שמואל: לימא שמואל לית ליה דרב אסי שהרי, לפי רב אסי "אומן קונה בשבח כלי", ואף לאחר נפילה אין לו אלא דמי צמרו? ומכיון דקיימא לן כשמואל בדיני, אין לנו לפסוק כרב אסי מכאן ואילך. ודחינן - לעולם, סבר שמואל כרב אסי, אלא דאמר לך שמואל, הכא במאי עסקינן כגון דהצמר והסמנין דבעל הבית, והצבע אגר ידיה הוא דשקיל [נוטל שכר פעולתו בלבד] ובכחאי גוונא לא שייך לומר - "אומן קונה בשבח כלי", כיון שהסממנין הם המשביחים את הצמר, והאומן אינו אלא שכיר בעלמא. (ועם היות שבאן מגיעה קושיית התוס', הרי אכן הגמרא מקשה פירכא חזקה יותר).

ומקשינן: אי הכי, נותן לו דמי צמרו וסמנין מיבעי ליה? כיון שגם הסממנים שייכים לבעל הבית?

התוס' אכן מציגים שאלה שאכן הגמרא יכלה לתרץ, אולם בחרה שלא לתרץ

נביא את לשון הרשב"א, שהוא מציג את אותם הדברים באופן מעט שונה, ומתוך דבריו מתבארים דברי התוס'. "ואיכא למידק, מאי דוחקיה דשמואל לאוקמי בשקדיחתו בשעת נפילה, וצמר וסממנין דבעל הבית? לוקמי בשקדיחתו אפילו לאחר נפילה וסממנין דצבע, וי"ל משום דאורחא דמלתא הכי, דבעל הצמר יהיב סממנין, ועוד י"ל, דתלמודא הוי מצי למיפרך הכי, אלא דעדיפא מינה אקשי ליה, אי הכי צמר וסממנין מבעי ליה."

דוחקא. הנראה לומר דשכיר יום מקבל לפי זמנו בלבד, ואם שכרו לחמש שעות - חייב לשלם לו בין יגמור עבודתו ובין לא יגמור. ולכן אמרו התוס' מאי הודעה שייכא? הרי הבעלים יודע דנגמרת עבודתו בסוף חמש שעות. ואם נגמרת עבודתו בגמר מלאכתו - שוב הוי קבלן, והוי תרתי דסתרי, לומר דנגמרת עבודתו בגמר הכלי, ואעפ"כ הוי שכיר יום.

התירוץ מבוסס על הלשון, וממילא מובנת המציאות

[מילות המפתח "משום דקתני" מופיעות בתוס' כחמישים פעמים. עד שמתפלפלים חייבים לשים לב לכל הפרטים. ומאחר וגם מופיע הפרט וגמר והודיעו, הרי בשכיר יום הזמן הוא המודיע על הסיום, ולא נדרשת תוספת אמירתו. ואמירה זו, של גמר והודיעו מחייבת שיש כאן גדר של קבלן, שאצלו שכר העבודה מוגדר בהתאם לתוצאות פעולתו. ורק כאשר שמים לב להגדרות ה"קטנות" הרי זה מסייע לנו להבין מהי המציאות, וממילא לנסח נכון את הגדרים ההלכתיים, מה יכול להיות, ומה לא יכול להיות].

בשליחא דאגרתא -

ההוא דלעיל - לא מצי לאוקמי בשליחא דאגרתא, דהא בהדיא קתני הנותן טליתו, אבל בענין דרב ששת דהכא, ה"מ לאוקמי דאגריה לביטשא.

וא"ת,

והיכי מוקי לה בשליחא דאגרתא,

והא בהדיא בהמקבל (שם),

פירש בעייתו דמספקא ליה,

אי אומן קונה בשבח כלי אי לא,

דקאמר בעו מיניה מרב ששת,

קבלן עובר בבל תלין או אין עובר,

אומן קונה בשבח כלי ואין עובר,

או אין אומן קונה בשבח כלי ועובר.

וי"ל,

שהם שאלו סתם,

וגמרא הוא שמפרש שאילתו כן,

שסבור שבזה מסתפק,

וכן אורחיה דגמרא לעיל בריש פ"ב (דף יט.),

ובכמה מקומות ואין להאריך.

הגמרא מבארת כי קבלנות של שליחות - יש לה דין של בל תלין

הגמרא ביארה "ולמאי דסליק אדעתין מעיקרא דלא אגריה לביטשי, מסייע ליה לרב ששת, דבעו מיניה מרב ששת: קבלנות, עובר עליו משום בל תלין או אינו עובר? ואמר להו רב ששת: עובר. לימא, דרב ששת פליגא אדרב אסי!"

אמר שמואל בר אחא, לעולם מודה רב ששת ד"אומן קונה בשבח כלי". ואכן, הנותן כליו לאומן, אינו עובר בבל תלין,

לא תלין, נתנה לו בחצי היום - כיון ששקעה עליו החמה עובר עליו משום בל תלין; ואי ס"ד אומן קונה בשבח כלי, אמאי עובר משום בל תלין? שהרי מאחר האומן קונה, הרי ניתן לומר שהוא אינו אפילו בגדר קבלן, אלא שיש כאן קנייה ומכירה, ולא גדר עבודה. "אמר רב מרי בריה דרב כהנא: בגרדא דסרבלא, דליכא שבחא. סוף סוף למאי יהבה נהליה? לרכוכי, כיון דרככיה היינו שבחא! לא צריכא, דאגריה לביטשי, ביטשא ביטשא במעתא, דהיינו שכירות."

להבין מה צריך על מנת לשנות מצב של קבלן לשכיר

יש להקדים, כי קיים הבדל מרכזי בין אומן, אשר מקבל את החפץ על מנת לבצע בו עבודה ולהשביחו, ואז הגדרתו הינה עובד קבלן, כי התשלום אינו על כמות השעות שהשקיע. לעומת זאת השכיר הינו פועל שמקבל את שכרו כנגד השעות שהשקיע. לכן הוא מנותק מהתוצאה, כי התשלום הוא אינו תלוי תוצאה. מקשים התוס', על פירוש רש"י שהתנה עימו את כמות הדריכות, ויש תלשון מעה על כל דריכה, הרי זה מנתק אותנו מהתוצאה. אבל גם כאשר נאמר כי הוא מקבל מעה על כל פעולה של ביטוש הבגד על מנת לרככו, ויש גם פעולות אחרות המתבצעות על ידי ביטוש. ומאחר וכאן התשלום כן מותנה בפעולה, הרי זה עדיין בגדר הקבלנות.

ניצד ניתן לתרץ בשתי הסוגיות, מתי זה יכול להיות קבלנות ומתי זה חייב להיקרא שכירות

סוגיה זו הובאה במסכת בבא מציעא, ושם פירש רש"י "כשבא מבית הגרדי בוטשין אותו ברגלים בתוך כלי עץ במים וקרקע הראויה בכך, מיהו, לא בקבלנות עסקינן אלא בשכירות, בין ישביח ובין לא ישביח, שכרו לפי מנין בטישותיה, כך וכך בטישות בכך וכך מעות." וכעת שיש נתק בין התוצאה לפעולה, לא ניתן לומר שהוא קבלן. והבנת רש"י הינה שהתשלום היא לפי הפעולה, ורק מקוים שתהיה כאן השבחה, בעוד שהתוס' סוברים שמשלם רק אם השביח, הרי התשלום הוא עבור השבח בלבד, ומספר הדריכות הוא רק האופן לחשב את השכר, ועדיין הוא נשאר בגדר קבלנות.

והחילוק בין המסכתות הינו על אופן הקציבה. כאן הוא קצב עימו על מספר מאה דריכות ושעל כל דריכה יקבל מעה. אבל בבבא מציעא בפרק המקבל, לא קצב עימו את מספר הדריכות, אלא אמר לו שלפי מניין הדריכות, אפרע לך סכום מסוים על כל מאה דריכות.

למרות שמדובר כביכול בקבלנות - הרי מאחר ועל הבטישה הראשונה אין כל תועלת - שם לא ניתן להגדיר שזה קבלנות

אחד הפירושים, שבדריכה הראשונה אע"פ שאין שבח ניכר, הרי יש תשלום ברור, כנגד הפעולה שעושה, אף שלאחר מכן זה יצטרף. ולכן שייך על זה בל תלין.

לא ניתן להגדיר דבר והיפוכו שמדובר בשכיר יום, שכלל לא שייך בו גמר והודיעו

מבארים התוס' מדוע לא ניתן לומר שמדובר בשכיר יום. "משום דקתני וגמר והודיעו וכשכיר יום מאי הודעא שייכא עכ"ל". ובפשטות כוונתם, דסתם שכיר יום עובד בבית בעליו, וא"כ בעליו יודע מתי גמר ולא שייכא הודעה. אולם קשה, נוקים בשכיר יום בבית האומן, דבלא"ה מוקמינן ליה גוונא

דרך הגמרא לומר או לא לומר באופן מסויים

[יש לראות כיצד ראוי לחפש מילות מפתח מסויימות בתוס', מכיוון שעניין הדומה ביותר נאמר במספר סגנונות. "אורחא דגמרא" או בלשון של "דרך הגמרא" או "אורחיה דגמרא" וצירוף כולם מגיע לעשרים וחמש פעמים. כי התוס' מבארים לנו מה שנראה לנו כקושי, שעלינו לא להיבהל, מה פתאום הגמרא ביוזמתה מרחיבה ומפרשת את שאלתם, שנשאלה בסתם, מאחר וכך היא דרך הגמרא, ולא רק ששולחים אותנו למקום מסויים, אלא שהדבר קיים בכמה מקומות.]

אלא במאי מקדשא -

אומר ר"י,
דסברא הוא,
שאינ מקודשת, במה שמוחל לה שכרו,
אפילו לא יהא אומן קונה בשבח כלי,
אלא מלווה יש לו עליה,
והוא מוחל לה - אין מקודשת,
שאינ דעתה להתקדש,
עד שיבאו השירים והנזמים לידה.

ועוד אומר ר"י,
ונראה לו עיקר,

שאפילו שניהם רוצים שיחולו קודם הגעת ממון לידה,
אינה מקודשת,
אף על פי שמתחייבת לו ראשון ראשון,
לפי שישנה לשכירות מתחילה ועד סוף,
כיון שאין יכול לתובעה שכרו בדין,
עד שיגיע הממון לידה,
ואין חשוב כנותן לה כלום בתחילתו,
עד שתבא שעה **שיכול לתובעה בדין.**

המתקדשת על שכר עבודתו, יש להבין את שיטת רבי מאיר, שאינו מצריך שיגיע אליה הממון

שנינו במסכת קידושין (מח' ע"א) - "אשה שאמרה לאיש - 'עשה לי שירים [צמידים] נזמין וטבעות, ובשכר עבודתך אתקדש לך (מדובר, כשנתנה לו את החומרים לעשייתם, ורוצה להתקדש לו בשכר הפעולה בלבד).", כיון שעשאן - מקודשת. דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: אינה מקודשת, עד שיגיע ממון לידה."

חקרה הגמרא: מאי ממון? כלומר, איזה ממון צריך להגיע לידה? אילימא אותו ממון, כלומר - הצמידים שנתנה לו, מכלל דרבי מאיר סבר שאף אותו ממון לא צריך להגיע לידה, ואם כן קשה, לדעת רבי מאיר - אלא במאי מקדשא? ומכוח הדחייה חזרה בה הגמרא ופשטה אלא פשיטא, מאי "ממון" - ממון אחר.

כיון שהאומן קנה את הכלי בשבח שהשביחו ויש כאן מכירה חדשה לאחר מכן.

אלא, שיש קבלן שאינו משביח את הכלי, כגון בשליחא דאיגרתא, ששכר אדם בקבלנות להוליך לו איגרת מסויימת, ובכחאי גונא חידש רב ששת שיש דין "בל תלין" בקבלן.

מתי ניתן להעמיד שזה קבלן של שליחות, אשר הוא מחוייב לנהוג בו חובת תשלום, ביומו תתן שכרו

אפשר שהוקשה לתוס', דודאי האומר לימא דרב ששת פליגא וכו', לא הוה ידע דמיירי בשליחא דאיגרתא, אלא הוה סבר דמיירי בכל מין קבלנות. ואם כן במה נסתפק דקאמר לימא וכו', ותרצו דאין הכי נמי דלא ידע לה, ומ"מ מצינן לאוקומי דאגריה לביטשא, שכבר דברו התוס' בזה, ומפני כן שאל אם נעמיד דברי רב ששת בכך, או דילמא כיון דסתמא קאמר - פליגא אדרב אסי, אי נמי הוקשה להם ודקארי לה מאי קארי לה, וכי לא ידע דאיפשר להיות קבלנות בדבר שאין בו שבח, כגון ללכת באי זה שליחות, ותירצו שאין זה תימא, דנהי דהך דלעיל - לא מצי לאוקומה בשליחא דאיגרתא, הא דהכא - מצי לאוקומה דאגריה לביטשי וכו'. כלומר ועם כל זה שאל, אי מוקמינן לה בהכי, כיון דסתמא קאמר.

מקשים התוס', והרי ביארו סוגיה זו בפרק המקבל, אלא שאלו סוגיות מקבילות שנאמרות בהשלמה

פירש הקונטרס דקבלנות היא, שלא שכרו ליום, אלא להוליך לו אגרת למקום פלוני, בההיא קא"ר ששת דעובר, דליכא שבחא דניקני.

תימא, היכי מוקי בשליחא דאגרתא? הא בהדיא מסיק פ' המקבל (ב"מ קיב א) דכשיש בו שבח כלי איבעיא להו, דהכי איתא התם קבלנות עובר עליו משום בל תלין, [או אינו עובר עליו משום בל תלין], אומן קונה בשבח כלי ואינו עובר, או אין אומן קונה ועובר, וי"ל דהך בעיא - מעיקרא נשנית בלשון קצרה, והכי מיתניא, קבלנות - עובר עליו משום בל תלין או אינו עובר? ובאו תלמידים ופירשוה כל אחד לפי סברתו. והתם - קא נסיב תלמודא ואזיל לפי מאי דסבר דאיבעיא דידהו כשיש שבח כלי [כדמסיק התם], והכא - ס"ל דאיבעיא דידהו כשאין שבח כלי, כגון שליחא דאגרתא - כדאיתא הכא.

העיקרון שהגמרא היא זו שהרחיבה את שאלתם, והם שאלו באופן מקוצר מופיע בתוס' ב"מ קיב, א

כשמביאים תוס' נוסף, הרי הדברים מתבארים, דרך הרחבת המילים השונה הנאמרת בה. "פירוש, יש ענין שעובר, כגון היכא דליכא שבח כלי, כמו בשליחא דאגרתא או דאגריה לבטשי. אבל רב ששת סבר שפיר, דאומן - קונה בשבח כלי, כדמוכח בהגוזל קמא (ב"ק דף צט. ע"ש ושם ד"ה דאגריה) דקאמר התם, לימא רב ששת פליגא אדרב אמי דאמר אומן קונה בשבח כלי? אמר רב אשי בר חמא דרב ששת בשליחא דאגרתא, והנך דבעו מרב ששת לא הזכירו בבעייתן אומן קונה בשבח כלי, אלא סתם שאלו קבלן עובר בבל תלין או לאו? והגמרא הוא שאומר אומן קונה כו', שלפי הפשט בו תליא הבעיא. ולהכי קאמר נמי, לימא מסייע ליה, שהיה סבור הגמרא דהא בהא תליא, ורב ששת שהשיב עובר - סבר דאין אומן קונה."

**דישנה לשכירות מתחילה ועד סוף,
כיון דלא מצי למימר בע"א.**

אבל יש להביא ראיה,
מפ"ק דע"ז (דף יט: ושם),
גבי הגיע לכיפה שמעמידין בה ע"ז - אסור לבנותה,
וקאמר בגמרא אם בנה - **שכרו מותר,**
ומפרש טעמא,
משום דישנה לשכירות מתחילה ועד סוף,
אימת מיתסרא במכוש אחרון,
מכוש אחרון - לית בה שוה פרוטה,
ולכא דפליג התם,
משמע דהכי הלכתא.

ואף על גב דקיי"ל,
דשכירות אין משתלמת אלא לבסוף,
אפילו למ"ד ישנה,
מודה דאין משתלמת אלא לבסוף,
כדנפקא לן באיזהו נשך (ב"מ דף סה. ושם),
מדכתיב כשכיר שנה,
בשנה שכירות של שנה זו,
אין משתלמת אלא לשנה אחרת.

והא דאמר נמי,
דפועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום,
הוי אפילו למ"ד אינה אלא לבסוף,
דכשחזור בו ואין רוצה לפעול יותר,
אז הוא הסוף,
ולא נ"מ בפלוגתא,
דישנה לשכירות,
ואין לשכירות אלא לענין הך דשמעתא,
אי הויא מלוה אי לאו,
ולענין ההיא דע"ז.

**חייבים לומר שני כללים על מנת לבאר את מחלוקתם
של רבי מאיר וחכמים, ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף,
לדעת כולם, ומחלוקתם הינה על היכולת לקדש במילווה**
ראינו מחלוקת תנאים בקידושין, עשה לי שירים, נזמין
וטבעות ואקדש לך, כיון שעשאן - מקודשת, דברי רבי מאיר,
וחכמים אומרים: אינה מקודשת עד שיגיע ממון לידה. ויש
כאן שלושה גורמים עליהם דנים, מקדש במילווה, ישנה
לשכירות מתחילה ועד סוף, ואומן קונה בשבח הכלי.

המשמעות של ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף. כלומר,
על כל פרוטה ופרוטה שעובר בשבילה נתחייבה לו פרוטה
כנגדה בתורת הלואה. ולא אמרינן - "אינה לשכירות אלא
לבסוף", כלומר, שחוב השכירות אינו חל אלא כשמשלם את
המלאכה. ואז השכירות מצטברת לחוב. וכל היכולת של רבי
מאיר לומר, מכיוון שעשאן - מקודשת, הוא רק שהמקדש
בשכירות לשיטתו הינה מקודשת, ושניתן הדבר.

**חייבים לומר, שלא המחילה על שכרו הוא ההופך אותה
מקודשת, אלא כשיש לה חיוב לשלמו, אז המחילה היא
כסחר חליפין**

לכאורה קשה, מדוע לדעת רבי מאיר הצמידים צריכים
להגיע לידה, הרי אינה מתקדשת בצמידים עצמם, אלא בשכר
הפעולה שעשה בהם? תירוץ ראשון, שאין אנו מסתכלים רק
על צד הנאת מחילת המלווה שהוא מעניק לה עכשיו ויש בו
ממשות, אלא מכיוון שכאן היא גילתה דעתה ואמרה, עשה
לי שירים ונזמים, משמע שאין דעתה להתקדש עד שיגיעו
השירים והנזמים לידה.

ויש שפלפלו האם כבר בעת גמירת עשייתם ראוייה היא
לקידושין, ואז כשתקבל תתקדש למפרע או מלכתחילה כל
התנאי היה לא על הצד הממוני, אלא שיגיעו החפצים לידה.
אלא שברור לנו שיש גדר ממוני, שדרכו היא יכולה להתקדש.
ומצד שני אם תאמר שאינה מקפדת, אין צורך שיגיעו לידה.

**חיוב התשלום לפועל על הפעולה שעשה - חל רק בשעה
שנתן לה את מה שעבד בו**

תירוץ שני, והעיקרי, מנתק את רצונם, כי אין כאן בכלל
גדר של כסף דרכו תוכל להתקדש. ולכן התוס' מציגים זאת
בקיבוצניות שאפילו ששניהם רוצים. וזה לשון התוס' רבינו
פרץ, שהביא רק את התירוץ השני (וכן התוס' רא"ש
בקידושין). "תימא מאי פריך הא מקדשא בשכירות דכיון
שעשאן מיחייבא ליה השכירות מיד, וא"כ כי נמי לא הגיע
אותו ממון לידה מיקדשא בשכירות. וי"ל דמכל מקום, כיון
שאינו יכול לתובעה שתפרע לו השכירות עד שיגיעו הכלים
לידה, כדאמר לעיל, וגמרו והודיעו - אינו עובר משום בל
תלין, א"כ לא מיקדשא בשכירות - קודם שיגיעו הכלים לידה.

הצורך להדגיש בפירוש השני "ונראה לו עיקר"

[בתוס' זו הפעם היחידה שציינו על פירושם את
מילות המפתח "ונראה לו עיקר". ואדרבא, הביאו מרש"י
מספר פעמים שהוא מביא יותר מפירוש יחיד ואומר
על המאוחר יותר, ונראה לו עיקר. וכאן ראוי לבאר
עיקרון זה. כאשר מביאים שני תירוצים על פי רוב
התירוץ הראשון חזק יותר. ומאחר וכאן הביאו את
הפירוש העיקרי מאוחר יותר, הרי מעירים, שאל
תסתכל שזה תירוץ השני, ותסיק כי הוא פחות חשוב,
אלא אדרבא, נראה לו עיקר, ותמכנו יתדותינו גם בכך
שהתוס' רא"ש בקידושין ותוס' רבינו פרץ כאן, בחרו
להביא רק את הפירוש השני כפירוש יחיד.]

**ואיבעית אימא דכ"ע ישנה לשכירות מתחילה
ועד סוף -**

דאי אינה אלא בסוף,
כיון שאין מתחייב שכרו, אלא הכל יחד,
שנגמרה כל המלאכה,
ואז מוחל לה בתורת קדושין,
לא חשיב מלוה.
ואין לדקדק מכאן, **דכן הלכה,**

אמר רבא, דקו בה רבנן דקדקו חכמים בהא מילתא, למצוא מקור למה ששנינו, שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף. ואוקמוה והסמיכוהו אקרא, על דבר הכתוב בעבד עברי, [ויקרא כה גנ] "כשכיר שנה בשנה". מזה שכתוב "שנה בשנה" משמע שכירות של שנה זו, אינה משתלמת אלא בשנה אחרת, כלומר, שנה זו, שכרה ישולם בשנה שאחריה.

ומעירים התוס' שם ששני המושגים יכולים לשכון יחדיו. "אפילו למ"ד בהגזול קמא (ב"ק ד' צט. ושם ד"ה ואב"א) ובהאיש מקדש (קדושין ד' מח. ושם ד"ה דכ"ע) דישנה לשכירות מתחילה ועד סוף - מודה דאינה משתלמת אלא לבסוף, כדיליף הכא מקרא."

מאחר והפועל השכיר הוא על בסיס יומי - הרי זכותו לסיים את העבודה, גם באמצעה

ואפי' למ"ד אינה אלא לבסוף - מודה דפועל יכול לחזור בו ואפילו בחצי היום, וכשהוא חוזר - הרי הוא סוף, שאינו רוצה לעשות מלאכה יותר. ואז יוצא שמציאות זו יכולה לקרות לשתי השיטות. הן שהתשלום הוא שעותי, ומצטבר, והן שאפילו שהתעריף הוא שעותי, התשלום תמיד בסוף, אלא שהוא שובר - אזי כשחזר בו, הסתיימה העבודה.

הסקת המסקנה ההלכתית

[עם היות שהתוס' אינם פוסק, אבל סברא בפסיקה, בהחלט הם מביאים. ואף תומכים זאת עם טעם. ומילות המפתח "משמע דהכי הלכתא" מופיעות קרוב לעשר פעמים. ולא רק שמצויינת המסקנה, אלא כל פעם מדויקים גם מה טעם שמשמע לתוס' כך.]

רבי מאיר סבר המקדש במלוה מקודשת -

ותימה,
בפרק שני דקדושין (דף מז.),
אמר רבי שמעון בן אלעזר משום רבי מאיר,
מלוה - הרי היא כפקדון,
ואם לא נשתייר הימנו כלום,
אינה מקודשת, משום דאין בעין.

ואין סברא לומר,
דמה שהחזיר לה הנזמים - חשיב כמלוה בעין,
כיון דאין אומן קונה בשבח כלי.

ועוד,
דאם כן - **אמאי אין מקודשת,**
לרבי מאיר ללישנא דלעיל.

הגמרא כאן מביאה את שיטת רבי מאיר כי המקדש במילווה - מקודשת

הגמרא הביאה מהמשנה את מחלוקת רבי מאיר וחכמים. עשה לי שירים, נזמין וטבעות ואקדש לך, כיון שעשאן - מקודשת, דברי רבי מאיר. והגמרא ביארה את סברתו, דרבי מאיר סבר: המקדש במלוה - מקודשת.

ובלשון הגמרא. שכעת הגיעה הסוגיה לשלב בו השאירו את המחלוקת רק על עצם הקידושין במילווה. "ואי בעית אימא: דכולי עלמא - ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, והכא במקדש במלוה קמיפלגי, דרבי מאיר סבר: המקדש במלוה - מקודשת, ורבנן סברי: המקדש במלוה - אינה מקודשת."

מתייחסים התוס' לדעה הסוברת שהשכירות הינה רק בסוף

התוס' מוכיחים על דרך השלילה. כי אם היה מדובר שהשכירות אינה משתלמת אלא בסוף, הרי כל החיסרון של מילווה שהיא כבר הספיקה לאכול את הכסף ואין כסף שעליו יחולו הקידושין. ואז כאן הכסף כולו הופך להיות שלה. ואין זה כדעת ר"י לעיל שמחוייב שזה יגיע לידה. אמנם, כיוון שנגמרה כל המלאכה כן חל חיוב השכר. ומה שאינו יכול לומר בעניין אחר זו דחייה בעלמא ואינה הוכחה.

ממסכת עבודה זרה אנו רואים כי ההלכה הינה שיש לשכירות מתחילה ועד סוף

נביא את הסוגיא ממסכת עבודה זרה המשנה אומרת " הגיע לכיפה מקום שמעמידין בה עבודת כוכבים - אסור לבנות." ולאחר דיון מסכמת הגמרא: "אלא אמר רבה בר עולא: לא נצרכה אלא במכוש אחרון, עבודת כוכבים מאן קא גרים לה? גמר מלאכה, ואימת הויא גמר מלאכה? במכוש אחרון, מכוש אחרון לית ביה שוה פרוטה. אלמא קסבר: ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף."

ומובא שם בתוס' ד"ה מכוש אחרון לית ביה שוה פרוטה - "וא"ת מ"מ הלא הוא אסור ליהנות מדמי עבודת כוכבים, אפילו בפחות משה פרוטה, וא"כ נמצא איסור מעורב בשכר. וי"ל כיון דבשביל מכוש זה האחרון - לא היה העובד כוכבים נותן ממנו משכירותו פחות, א"כ אין לו עליו שכר עבודת כוכבים כלל. ואף על פי שעובד כוכבים מקפיד על פחות משה פרוטה בגזל, מ"מ הכא - ליכא קפיידא כולי האי." ומסכמים כאן התוס', שמאחר ואין מי שחולק על כך - משמע כי זו אכן ההלכה.

אין סתירה ממה שנאמר בבבא מציעא כי שכירות משתלמת לבסוף

מוכיחים התוס' מפרק הריבית, כי עם היות והשכירות ישנה מתחילה ועד סוף, הרי לעניין פירעון התשלום הוא בסופו. מדובר שם על מי שמשכיר את ביתו או שדהו, ומציג שני תעריפים, תשלום שנתי עשר סלעים ותשלום חודשי מאה לחודש. מבארים רבה ורב יוסף, שכירות, אינה משתלמת אלא בסוף. כלומר, מן הדין, הזמן שהשוכר צריך לשלם את דמי השכירות, הוא בסוף השימוש.

והאי משכיר, כיון דלא מטא זמניה למיגבא, שעדיין לא הגיע הזמן לגבות את דמי השכירות לפני שהתגורר השוכר בבית, הרי מה שאומר לו, שאם ישלם בסוף כל חודש יהיה השכר י"ב סלעים לשנה, לאו אגר נטר ליה. אלא משווא הוא דהכי שויא. כך שוה השכר של שכירות בית. והאי דקאמר ליה, אם מעכשיו אתה נותן לי את כל דמי השכירות, הרי הוא לך בעשר סלעים לשנה, אוזולי הוא דקא מוזיל גביה, מהשווי האמיתי.

באונס כי האי - לא מחייב אדם המזיק,
כדפרישית בריש המניח (לעיל דף כז: ושם).

**ההתחייבות של הטבח כשמקלקל, היא רק בשעה שקיבל
על כך שכר, ואפילו היה טבח מומחה**

ראינו כי יש חילוק האם מחוייב הטבח על מה שקילקל
בשחיתותו, האם קיבל לשחוט בחינם או בשכר. מצד אחד נאמ
"אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, טבח אומן שקלקל
חייב, ואפילו הוא אומן כטבחי ציפורי" ומצד שני והאמר רבה
בר בר חנה, עובדא הוה קמיה דרבי יוחנן בכנישתא דמעון,
ואמר ליה זיל אייתי ראייה דממחית לתרנגולים ואפטרך. [בא
מקרה של טבח אומן שקלקל, לפני רבי יוחנן כשהיה בבית
הכנסת בשוב מעון, ואמר לטבח - "הבא ראייה שטבח אומן
אתה, ואפטרך. והחילוק הוא כי במקרה של מעון הוא קיבל
לשחוט בחינם, ולכן היה פטור, ומה שנאמר תחילה שחייב -
הוא כשנתן לו לשחוט בשכר. עד שרבי זירא אמר זאת כעצה
טובה, הרוצה שיתחייב לו טבח אם יקלקל - יקדים לו דינר,
כדי שיחשב כשומר שכר, ויתחייב על הקלקול.

ועם הבנה זו מתבארת המשנה בבבא בתרא, שהקשו על
מספר מקרים, ובין השאר מדובר שאם נתן בהמה לטבח והוא
ניבלה - חייב, מפני שהוא כנושא שכר, ומשמע, דחייב אפילו
אם אינו נושא שכר, אלא אף בחינם, חייב כנושא שכר. אלא
מתרצים זאת: אימא [נגרס] "מפני שהוא נושא שכר", כלומר,
מדובר רק במקרה שקיבל שכר עבור עבודתו.

**כאן זה אונס, שאם לא היה מקבל תשלום, לא ניתן לחייבו
מאדם המזיק, מכיוון שהוא אונס הדומה לגניבה, ולא מדבר
הקרוב לפשיעה**

מדייקים התוס' בביאור התיורץ, את הצד השני, שמה
שאמרו ותלו זאת הוא רק בשעה כשהוא נושא שכר, שאם
היה בחינם - אכן היה פטור. אלא שעולה לכאורה שאלה,
והרי אדם מועד לעולם. ומתרצים, כי בכזה אונס - אין האדם
המזיק מתחייב. וכפי שביארו התוס' יסוד זה בפרק המניח (כז,
ב ד"ה ושמואל). ונראה לדקדק, דאדם המזיק דמפטר באונס
(משום) שהוא כעין גניבה. דגניבה - קרובה לאונס, ואבידה -
קרובה לפשיעה. נראה דאדם המזיק - חייב, דאי אפשר לומר,
שלא יתחייב אלא בפשיעה. ומביאים הוכחה ממספר מקורות
על כך, כולל את המקרה שלנו. "אלמא ס"ד דמקשה אפי'
בחנם חייב כמו שומר שכר שחייב על האבידה, ומשני אימא
מפני שהוא נושא שכר, ולפיכך בשכר - חייב, בחנם - פטור,
דהוי כעין גניבה."

**חובת השימוש לקחת רק את היסוד בקיצור, ממה
שהתוס' ביארו במקום אחר באריכות**

[יכולת התוס' לא לחזור על דברים במקרה שהובאו
במקום אחר באריכות, אלא רק להוציא את המסקנה
משם, ולשלוח כמראה מקום, מצויה במילת המפתח
"כדפרישית", שמופיעה כשמונה מאות פעמים בתוס'
(ברוב המכריע באופן מלא, ובאופן חלקי בקיצור -
כדפרי').]

**בקידושין מצמצמים, כי ניתן לקדש במילווה רק כאשר
נשתייר ממנה**

במסכת קידושין מובא ואם קידשה במלוה שהיא חייבת
לו, אף על פי שנגנבו או שנאבדו המעות שנתן לה, ולא
נשתייר הימנו [מהמלוה שנתן לה] שוה פרוטה, הרי זו
מקודשת. רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי מאיר: אף
מלוה הרי היא כפקדון, שאין היא מקודשת אלא אם יש עדיין
בעין שוה פרוטה מן המעות שנתן לה.

ותיקשי לרב: הרי עד כאן לא פליגי תנא קמא ורבי מאיר,
אלא, דמר - תנא קמא - סבר: מלוה אף על גב דלא נשתייר
הימנה שוה פרוטה, הרי היא מקודשת, ומר - רבי מאיר -
סבר: אם נשתייר הימנה שוה פרוטה, אין, ואי לא נשתייר
הימנה שוה פרוטה, לא - אבל דכולי עלמא - בין תנא קמא
ובין רבי מאיר - סוברים: המקדש במלוה כשהמעות עדיין
בעין, הרי היא מקודשת; ותיקשי לרב?!

עכ"פ יש כאן קושי על רבי מאיר כאן, שהרי לא הוי בעין,
ואם כן אפילו לרבי מאיר אינה מקודשת.

אפילו כשהחזיר לה הנזמים - אינה מקודשת.

תימה הינה קושיה חריפה

[יש לשונות שונים בקושיות התוס'. תימה הוא לשון
תימהון. ומאחר וכאן יש סתירה בדברי רבי מאיר, הרי
עצם הצגת הסתירה מראה את הקושי הגדול. ועם היות
יש מספר דרכים לתרץ סתירה, הרי אחת הדרכים הוא
השיכפול. מה שאתה אומר בדעת רבי מאיר, הרי זה
לא בהכרח אותה סברא. אלא שכבר אמרו (שיטה לא
נודע למי, בקידושין), שאלו הם שני תנאים בשיטת
רבי מאיר, ומלכתחילה - אין מקום לקושיא.]

**יש סברות לכל צד בהבנת המציאות ומה יוצר כאן את
הקידושין**

אפילו שהחזיר לה את הנזמים, הרי מאחר והאומן לא קנה
בשבח הכלי את החפץ, עדיין יש כאן רק הלוואה, שהיא
מחוייבת לשלם לו על שכרו. וכאילו שאמרו שיש לאומן
משכון. אלא שמאחר ולא הקנתה לו בתורת משכון - אין לו
על מה לחייב אותה להתחנת. וכל הטענה לפסול קידוש
במילה הוא שהמילווה להוצאה ניתנה, ואין על מה לחול.
אלא אם כן מדוע אינה מקודשת לשיטת רבי מאיר. ויש כאן
סברא נגדית האם יכול הוא לחזור בו מהתנאי ששכר עבודתו
הוא עבור קידושיה, ולכך לא קנתה, ולא יחולו הקידושין.

ביאר המהרש"א דללישנא דלעיל דקאמר דמקודשת, רק
מטעם דסבר רבי מאיר אין לשכירות אלא לבסוף. אבל אי
הוה סבר ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, והוי מלוה - אינה
מקודשת בנתינת השירים. ואי הוה מהני משום הנאת מחילת
מלוה אפילו ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף - נמי מקודשת.

[דף צט עמוד ב]

אימא מפני שהוא נושא שכר -

אבל בחנם - פטור,
אף על גב דאדם מועד לעולם,

מדויקים התוס' כאן בשני אופנים כיצד לבאר את פסקו של רב

הלשון ספק איסורא היה קשה להם, שהרי רב כן פסק כרבי יוסי ברבי יהודה, שזה כשר. ומחדש רבינו תם, שיש כאן שתי הנהגות שונות בפסיקה, ההנהגה האחת מה הוא פוסק לעצמו, וההנהגה השנייה הוא מה שהוא פוסק ברבים, במקום בו מצויים עמי הארץ, ועלולים לטעות בפסק שלו. שאם כן היה מתיר כשיטתו, עלול היה להיווצר מכך נזק, שיסברו שמה שהתיר רב, הוא מכיוון שהוא פוסק בכל כרבי יוסי ברבי יהודה, בכל שיטתו. ואילו רב מקבל את דבריו רק בטבעת העליונה אך לא בשאר הטבעות. ולכן רב אסר עליו, שלא יבוא להתיר בשאר הטבעות.

ומעירים התוס', היות והטבח ידע שהוא שוחט לעם הארץ, ופעמים רבות החמירו חכמים את הדין אצלם, היה לו להניח שיחמירו עליו ויאסרו לו. ואם היה יודע זאת בוודאות - היה חייב הטבח, אע"פ שעצם הפעולה הינה כשרה. ולכן זה רק ספק גזילה. כי גם הטבח היה צריך לקחת בחשבון, שיתכן שמאחר והוא שוחט לעם הארץ - יאסרו זאת. ומאחר וזה לא ברור שהיה צריך לחשוב כך - הרי זה רק ספק.

יש לעתים להעלות בדעתו, שעלולים כאן להחמיר, היות ומדובר בעם הארץ

[הפסיקה לפי מה שהיה צריך להעלות בדעתו הינה מיוחדת במינה. מילות המפתח "לאסוקי אדעתיה" אמנם מופיעות בתוס' קרוב לשלושים פעמים, אבל בחלק מהם נאמר הדבר בלשון חיובית, שכן היה צריך להעלות על דעתו, ובחלק נאמר שלא היה נדרש לכך. כלומר, מאחר וידועה שיטת רב להחמיר בדרשותיו בפירקא, וידוע כי לעם הארץ יש מקום להחמיר, מכיוון שהוא עלול להגיע לידי טעות - הרי כן היה נדרש להעלות הטבח, שפעמים רבות שוחט גם לעמי הארץ לחשב זאת, שעלולים כאן לפסוק כחומרה].

שיטת ר"י שהמציאות כאן הינה בכלל שונה, והיעה מדובר בשאר טבעות, וכן יש לו הבנה אחרת בהבנת שיטת רב

לכן נראה לר"י, דהאי מגרמא דהכא - בשאר טבעות הוא, ובשאר טבעות - מספקא ליה לרב אי הלכה כר"י בר יהודה אי לא, ואף על גב דאמר רב התם, ואף ר"י בר יהודה - לא אמר אלא בטבעת גדולה, אבל בשאר טבעות - לא, כלומר לא אמר רב שהלכה כמותו, כדמסיק התם, משום דבשאר טבעות - מספקא ליה לרב, אי כר"י אי לא.

ותניא אידך בין אומן בין הדיוש חייב -

לא שייך הכא לשנויי,

כאן בשכר כאן בחנם,

כדמשני גבי שחיטה,

דבהכרת מטבע - צריך בקיאות גדול,

ולית ליה למיחזי,

אם אין בקי כדנכו ואיסור.

מנעך מספק איסורא -

אומר ר"ת,

דמשום הכי קרי ליה ספק איסורא,

משום דרב פסיק בפ"ק דחולין (דף יח.),

כרבי יוסי ברבי יהודה בטבעת הגדולה,

והיה רב מחמיר עליו,

לפי שהיה עם הארץ,

שלא יבא להקל בשאר טבעות,

כדאשכחן בפרק קמא דחולין (דף טו.),

גבי מבשל בשבת,

כי מורי [רב] לתלמידיו,

מורי להו כר"מ,

וכי דריש להו בפירקא,

דריש כרבי יהודה - משום עמי הארץ.

ולהכי קרי ליה ספק גזילה, ולא ודאי גזילה,

דאותו האיש ששחט לעם הארץ,

ה"ל לאסוקי אדעתיה, שיחמירו עליו.

ור"י מפרש,

דהיא עובדא - בשאר טבעות הוה,

ורב דקאמר בפרק קמא דחולין (דף יח:),

'ואין הלכה כמותו בשאר טבעות',

משום דמספקא ליה,

אי הלכה כמותו אי לאו.

הפסק של רב, בהגרמה בטבעת העליונה, והאם ניתן לערער עליו

ההוא מגרומתא [במסכת חולין נחלקו רבי יוסי ורבנן, מה הדין אם שחט את הטבעת הגדולה, שהיא העליונה, וקודם שגמר את לשחוט את כולה, הטח את הסכין וגמר את השחיטה למעלה מן הטבעת, שאינו מקום שחיטה, וזהו פסול "הגרמה" שנאמר למשה מסיני, לדעת רבנן - אף אם שחט כבר את רוב הקנה במקום שחיטה, פסול, כיון שנגמר בפסול. אך לרבי יוסי - אם נשחט רוב הקנה בהיתר - כשר] דאתאי לקמיה דרב, טרפיה, כרבנן, ופטריה לטבח מלשלומי דמי.

פגעו ביה [פגשו] רב כהנא ורב אסי בההוא גברא [בעל הבהמה], אמרו ליה: עביד כך רב תרתי.

ומבאר הגמרא: מאי תרתי? אילימא תרתי לגריעותא, חדא - דאיבעי ליה לאכשורי כר' יוסי בר' יהודה וטרפה כרבנן, ואי נמי סבירא ליה כרבנן, דאיבעי ליה חיובא לטבחא.

ומי שרי למימר כי האי גונא?! כלומר, האם מותר לרב כהנא לערער על פסקו של רב בפני בעל הבהמה?! והתניא במסכת סנהדרין (כט' ע"א) "לכשיצא הדיין מן הסנהדרין, לא יאמר - 'אני מזכה וחבירי מחייבין אבל מה אעשה שחבירי רבו עלי', ועל זה נאמר (משלי יא) הולך רכיל מגלה סוד", ואם כן, כיצד ערערו על פסקו של רב? אלא, ודאי כוונתם לומר, דעבד לך רב תרתי למעליותא. חדא - דלא אוכלך ספק איסורא. ועוד - ומנעך מספק גזילה. דאי כשרה היא - הטבח פטור.

בקיותם של דנכו ואיסור כשולחנים הבקיות במטבעות היתה ידועה ומפורסמת לכל

הגמרא מביאה נידונים נוספים בדין אומן שקלקל:

איתמר [הובאה מחלוקת אמוראים בבית המדרש], המראה דינר לשולחני לבדוק האם הוא טוב, ויקבלנו מחבירו, ולבסוף, לאחר שקיבלו ממנו עקב המלצת השולחני - נמצא רע. מה דינו?

תני חדא - אם היה שולחני אומן, פטור. אך שולחני הדיוט, חייב. דפושע הוא.

ותניא אידך - בין אומן בין הדיוט - חייב. אמר רב פפא: כי תניא אומן פטור, כגון דנכו ואיסור [שולחנין אומנים היו], דלא צריכי למיגמר כלל. אלא במאי טעו? טעו בסיכתא חדתא, דההיא שעתא דנפק מתותי סיכתא. כלומר - טעו במטבע חדשה שיצאה כעת לשוק, ועדיין לא הספיקו לעמוד על צורתה כל צרכם.

התוס' פריך שמאריך, ממש פותח ומבאר היטב את הדברים

וא"ת ולישני ליה, הא - בחנם, הא - בשכר כדמשני לעיל, וי"ל דאפילו בחנם - הכא חייב, אף על גב דלעיל גבי טבח אומן - פטרינן אליבא דרבנן כשעושה בחנם, היינו משום דכל אדם יכול להיות אומן לשחיטה והוי אנוס, אבל לראות מטבע, אי לאו כדנכו ואיסור - לא הוי אומן, דצריך אומנות גדולה להכיר מטבע, הלכך - כולוהו הווי כהדיוט, אי לאו כדנכו ואיסור.

לכאורה היה עולה על דעתנו לתרוץ תירוץ מבריק שנאמר במקום אחר, אלא שיש לבאר מדוע איננו משתמשים איתו כאן

[מילות המפתח "לא שייך לשנויי" מופיעות כעשרים פעמים בתוס'. והן דנות על הסיבה שאע"פ שלכאורה יש רעיון מוצלח לתרוץ - כאן זה בלתי אפשרי. כלומר, זה תירוץ אפשרי ומתקבל, ונדרש לבאר, מה כאן שונה, שלא ניתן להשתמש בו, למרות החשיבה הטבעית. ועבור התירוץ ההגיוני יש מילות מפתח נוספות "כדמשני גבי". ולפעמים זה יופיע בתור הוכחה, שתירוץ זה הינו מוצלח, והראייה, שכך תירצנו במקום אחר. ונמצא כי הביטוי יש בו שתי צלעות משלימות "לא שייך הכא לשנויי .. כדמשני גבי". כלומר, בפרט לאחר שביארנו את החילוק - הרי הוא מבטל באופן כולל, שהדבר לא שייך, לתרוץ כך, כי מקצועיות כזו, היא רק למי שממש בקי בכך.]

[דף ק עמוד א]

לפנים משורת הדין עבד כדתני [רב יוסף] והודעת להם וגו' -

והן ברייתא,

מייתי נמי בפרק אלו מציאות (ב"מ דף ל:),

גבי זקן ואינו לפי כבודו,

ורבי ישמעאל ברבי יוסי -

לפנים משורת הדין עבד כדתני כו',

אבל בסוף פרק האומנים (שם דף פג.),

גבי רבה בר רב הונא,

דשקלינהו לגלימיהו דהנהו שקולאי,

לא מייתי לה,

אלא מייתי למען תלך בדרך טובים.

ומפרש הר"י מאורליינ"ש,

דלא שייך לפנים משורת הדין,

אלא בדבר שאחרים חייבין וזה פטור,

כמו רבי חייא דהכא,

ורבי ישמעאל ברבי יוסי באלו מציאות (שם דף ל:),

אבל בההיא דרבה בר רב הונא,

אין חילוק בינו לבין אחרים.

ואין נראה,

דבפרק אלו מציאות (שם דף כד: ושם),

אמר דעבד לפנים משורת הדין,

גבי הא [דאבוה] דשמואל,

אשכחינהו להנך חמרי במדברא,

אהדרינהו למרייהו לבתר תריסר ירחי שתא,

ובההיא - פטרי כ"ע.

וי"ל,

דבהנהו שקולאי - לא שייך לפנים משורת הדין,

כיון שעשו לו היזק גדול בפשיעה,

ששיבירו לו חבית של יין.

הגמרא מבארת שעם היות ורבי חייא היה פטור מלשלם לה על מה שאמר כי זה מבטע מעולה, שילם לה, רק מצד לפנים משורת הדין

הגמרא מספרת כיצד רבי חייא הראו לו מטבע, ואמר שהוא מעולה, אלא שהאשה שהראתה לו, לא יכלה להשתמש בדינר זה. ומאחר והוא חייב את עצמו לתת לה, שאלה הגמראף והרי דנכו ואיסור, שהיו חלפנים בקיאים - הרי הם פטורים בכך, ומדוע חייב רבי חייא את עצמו, והרי אף הוא היה בדינרים כל צורכו. וכאן עונה הגמרא בחילוק. נכון, הוא לא היה צריך לשלם לה כלל, ואכן היה פטור, והשאלה היא במקומה. וגם מה שנהג, אף זה נכון. שהוא נהג לפנים משורת הדין. כדתני רב יוסף: נאמר בתורה (שמות יח) "והודעת להם את הדרך ילכו בה, ואת המעשה אשר יעשון", ודרשינן - "והודעת להם" - זה בית חיייהם. כלומר, תלמוד תורה. "את הדרך" - זו גמילות חסדים. "ילכו" - זו ביקור חולים. "בה" - זו קבורה. "את המעשה" - זה הדין. "אשר יעשון" - זו לפנים משורת הדין.

אף רבי ישמעאל ברבי יוסי, הפסיד ממון, על מנת לא ליהנות מהדין של זקן ואינו לפי כבודו

הגמרא בפרק אלו מציאות מספרת על הנהגתו האישית של רבי ישמעאל ברבי יוסי, שפגש אדם שהיה נושא משאוי

צריכים לשלם לו על שבירת החבית, אלא הוא עוד משלם להם את שכרם). יהיב להו גלימיהו. אמרו ליה: עניי אנן, וטרחינן כולה יומא, וכפינן, ולית לן מיד. אמר ליה: זיל הב אגרייהו. - אמר ליה: דינא הכי? - אמר ליה: אין, וארחות צדיקים תשמר.

על מנת לפרוץ תירוץ המתיימר ליתן כלל יחיד – מספיק מקרה בודד לערער כלל זה

[הפעם נקדים את הכלל, ולאחר מכן נביא את המקרה שסותר את כללו של הר"י מאוליינ"ש. אחד הכללים בלמדנות הינו, שאם ייסדת כלל, ולא סתם, אלא היה בדברי הר"י מאורליאנש לשון חריף, המצמצם שרק עם הכלל שלו ניתן לבאר את הקושי "דלא שייך לפנין משורת הדין, אלא", ומבאר שהפטור הוא אישי, והנהגה שלפנים משורת הדין משמעותה היא לא להשתמש בפטור, שאכן יש לו, אלא לחזור לדין של כולם. וכאן מספיק מקרה בודד, על מנת להראות שכלל זה אינו נכון. והמקרה הוא השבת גוף האבידה של החמורים במדבר, ולא את דמיהם, אף לאחר הזמן הקצוב, שהתבצעה על ידי אביו של שמואל האמורא. ומילות המפתח "ואין נראה .. גבי הא .. ובהיא - פטרי כולא עלמא". אך מרתק לראות כיצד התוס' באותו מקרה בו הם מביאים על מנת לשבור את הכלל, מציגים זאת שם כשאלת תמיהה.]

נעמידים התוס' על מעשהו של אביו של שמואל שעשה לפנין משורת הדין, ומבארים את מקור הגדר של לפנין משורת הדין

(בתחילה מביאים התוס' ב"מ כד, ב את המקור, שהוא דברי תורה המעשה אשר יעשון, שהכפל הוא שגם נצרכים הם למקרה של לפנין משורת הדין) "מאשר יעשון - נפקא לן לקמן בפרקין (דף ל:). תימה, דלא מייתי קרא הכא, כדמייתי לקמן בעובדא דר' ישמעאל ובהגזול קמא (ב"ק דף ק. ושם ד"ה לפנין) בעובדא דרבי חייא במראה דינר לשולחני ונמצא רע. ולקמן בסוף פרק האומנין (דף פג.) מייתי קרא אחרינא, למען תלך בדרך טובים שהוא מדברי קבלה, ושביק קרא דאשר יעשון שהוא מדברי תורה.

(והתוס' כן אומרים את הכלל שכאן הם דוחים). וי"ל דלא מייתי קרא דאשר יעשון אלא במקום שאחרים חייבין והוא פטור, כמו במראה דינר. דאחרים דבעו למילף - חייבים, ור' חייא דלא בעי למילף - פטור, ולפנים משורת הדין שילם כמו אחרים. וכן בעובדא דרבי ישמעאל, דזקן ואינו לפי כבודו הוה - ועשה לפנין משורת הדין כמו אחרים. והכא בשמעתין דהדרינהו בתר תריסר ירחי שתא כ"ע פטורים - לכך לא מייתי קרא הכא, ומ"מ משום לפנין משורת הדין בעי ליה לאהדורי, כיון שאינו מתחסר ממונא. אבל בסוף האומנין (שם) בהנהו שקולאי ששברו לו החבית, ועשו לו הפסד גדול - משום לפנין משורת הדין - אין לו להפסיד, לכך מייתי קרא למען תלך בדרך טובים."

(ופסוק זה מורה שנדרש לימוד לא מצד גדר לפנין משורת הדין, אלא עם היות ומעשה זה הוא מעבר לגדר הדין, הרי יש המתייחסים שלפנים משורת הדין זו חובה, למשל באדם

של עצים, ומאחר והניחם ונח, ביקש סיוע מרבי ישמעאל ברבי יוסי, שיטעין לו. מעיקר הדין מאחר והיה זה שלא לפי כבודו - היה פטור מלהטעינו. אלא הוא נהג גם כאן לפנין משורת הדין, ומנע את הצורך לקבל כבוד ולא להטעינו, ושאלו מה ערך העצים, ולאחר שנודע לו שזה חצי זוז קנה אותם ממנו, והפקירם, שאם כעת יטלו אנשים, לא יעבור על לא תגזול. אלא שאותו אחד שוב תפס את העצים, ושוב נתן לו מחצית הזוז, וכשראה שרוצה ליטלם בפעם השלישית, אמר שלא הפקיר לו. וגם כאן הגמרא בפרק אלו מציאות הביאה את אותו הפסוק, כראייה להנהגת רבי ישמעאל ברבי יוסי.

ומביאה הגמרא ראייה, שיש לנהוג לפנין משורת הדין, ויש ללמוד זאת אף מפסוק

דתני רב יוסף: כך אמר יתרו למשה, "והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון". וכך דורשים את המקרא: "והודעת להם" - זה בית חייהם. ללמד אותם אומנות להתפרנס בה [ולמדים זאת מהמילה "להם", שמשמע דבר הנוגע לגופם ולעצמם]. "את הדרך" - זו גמילות חסדים.

"ילכו" - זה ביקור חולים [ודורשים כך מלשון "ילכו", משום שדרכו של החולה לשכב, והמבקר הולך לבקר אצלו]. "בה" - זו קבורה [ודורשים כך מלשון "בה", דהיינו בבית, בתוך הדרך, באדמה].

"ואת המעשה" - זה הדין. ומה שהוסיפה התורה לכתוב: "אשר יעשון" - זו לפנין משורת הדין.

אמר מר: "ילכו" - זה ביקור חולים. ויש לתמוה, הרי בקור חולים היינו גמילות חסדים, שנלמדה כבר ממה שכתוב "את הדרך"! ומתריצין: לא נצרכה - אלא לבן גילו של החולה [שנולדו שניהם בזמן אחד ובמזל אחד], שאף הוא חייב לבקר, אף שפעמים שביקור זה עלול לגרום לו רעה. דאמר מר: בן גילו, נוטל אחד מששים בחליו של החולה. ואפילו הכי, מבעי ליה למיזל לגביה.

עוד יש לתמוה על מה ששנה רב יוסף: "בה" - זו קבורה, הרי היינו גמילות חסדים! ומתריצין: לא נצרכה - אלא לזקן ואינו לפי כבודו, שאף הוא חייב בקבורה. "אשר יעשון" - זו לפנין משורת הדין.

דאמר רבי יוחנן: לא חרבה ירושלים - אלא על שדנו בה דין תורה. ולכאורה דבריו תמוהים, וכי באילו דינים ידונו, אלא דיני דמגזיותא [דינים של גזואי, שדנים ביסורין ובחזקה] לדיינו? אלא אימא כך: לא חרבה ירושלים, אלא על שהעמידו דיניהם על דין תורה, ולא עבדו לפנין משורת הדין.

התוס' מביאים מקרה נוסף שלכאורה אף הוא לפנין משום משורת הדין, אלא מקשים מדוע הוא נלמד מפסוק אחר

רבה בר בר חנה תברו ליה הנהו שקולאי חביתא דחמרא. שקל לגלימיהו, (כלומר, הוא לקח את גלימתם כתשלום על דמי החבית ששברו) אתו אמרו לרב. אמר ליה: הב להו גלימיהו. - אמר ליה: דינא הכי? - אמר ליה: אין, למען תלך בדרך טובים. (כלומר, כאן רב פוסק לו להשיב את הגלימה מחמת עניותם, אמנם עם היות ואף כאן מדובר בהנהגה שאינה על פי דין, אלא לפנין משורת הדין, מובא פסוק אחר ממשלי ב, כ לְמַעַן תֵּלֶךְ בְּדֶרֶךְ טוֹבִים וְאַרְחוֹת צְדִיקִים תִּשְׁמֹר; ואכן מסוף הפסוק הביא ראייה למעשה נוסף שלא רק שאינם

הכלל הראשון - של חובת הידיעה שהיתה לחלפנים הגויים ואף לרבי חייא. וברגע שיש לו את זה - הרי הוא פטור. ושלא תטעה בכלל השני שהוא האמירה, שהוא סומך עליך. ולשיטת התוס' אמירה זו אינה מעלה ואינה מורידה, כי אדרבא, בכך שהוא מראה לו, כאילו היא נאמרת מאליה. ובכך זה דיון חשוב של טענה ואמירות מול ידיעת המציאות.]

סימא את הטהור -

אף על גב דאמר בהניזקין (גיטין דף נב:), המטמא והמדמע והמנסך בשוגג - פטור, הכא - אית ליה לחיובי, אף על גב דשוגג הוא, מההיא טעמא דמחייב התם במזיד, למ"ד היזק שאין ניכר - לא שמיה היזק, כדי שלא יהא כל אחד ואחד, הולך ומטמא טהרותיו של חברו, הכא נמי חייב - כדי שידקדק בדין יפה.

ולמ"ד - נמי שמיה היזק, ושוגג פטור - כדי שיודיעו,

הכא - חייב,

דליכא למיחש להכי,

דאפילו טיהר את הטמא ועירבו עם פירותיו,

ליכא למיחש שמא אח"כ לא יודיענו שהן טמאים,

דכיון שדיין זה חכם,

ובעל הוראה - ודאי יודיענו.

הגמרא מביאה מקרים בהם רבי מאיר דן דינא דגרמי

דתנן במסכת סנהדרין (ו' ע"א) - "דן את הדין, זיכה את החייב, חייב את הזכאי, סימא את הטהור, טיהר את הטמא, מזה שעשה - עשוי, וישלם מביתו". ומשמע שחייב לשלם מדינא דגרמי.

מעלים התוס' קושי, והרי רואים אנו כשטמא בשוגג - הרי הוא פטור

[התוס' כאן מעלים קושיית אף-על-גב שאינה קושייה חזקה, אלא שיש קושי, שנדרש לבאר (המשנה בגיטין אומרת המטמא, והמדמע, והמנסך, בשוגג - פטור, במזיד - חייב. והרי ברור לנו שהדיין אף הוא שוגג, ומדוע חייבנו אותו). ואדרבא, איננו באים לעקור את הדין המובא (שאכן הדיין על אף היותו שוגג - חייב), מאחר ואין אנו באמת מקשים עליו.

אלא שבזכות הקושי שם, נבין טוב יותר את סיבת החיוב, ונמצא כי רק הטעם הוא שהשתנה. ויתירה מזו, היות ושם יש שני כיוונים בסוגיה, הכיוון הראשון של הסובר שהיזק שאינו ניכר - אינו נקרא היזק, והכיוון השני של הסובר שהוא כן נקרא היזק, ולכל אחד מהם הדין שיש לנו כאן יקבל טעם והבנה מחודשת.]

גדול, ולא רק הנהגה טובה, ולכן היה נדרש היה רב לומר לרבה בר רב הונא (ויש מספר גירסאות על מי מדובר שם), שהוא מחוייב מגדר שונה, של למען תלך בדרך טובים, שמובא מדברי קבלה, ובא להורות שזה מצד הנהגה ראויה).

אחוי דינר לר' אלעזר -

אכתי הוה צריך למיגמר,

דאי לא הוה צריך למיגמר - לא היה מחויב,

כדמשמע גבי רבי חייא,

דעבד לפני משורת הדין,

והא דקאמר - חזי דעלך קסמכינא,

אפילו לא אמר - הוה מחייב כמו רבי חייא,

דאע"ג דלא אמרה ליה - הוה מחייב,

אי לאו משום דלא הוה צריך למילף.

ורב אלפס כתב,

דלעולם לא מחייב - עד שיאמרו לו.

ריש לקיש מראה דינר לרבי אלעזר, ויש להבין מתי יוכל לתובעו אם יטעה

הגמרא מביאה מקרה נוסף בדין שולחני: ריש לקיש אחוי ליה דינרא לרבי אלעזר, על מנת לבדוק.

אמר - מעליא הוא. אמר ליה ריש לקיש: חזי דעלך קא סמכינא [תן ליבך לבדוק הטיב, כיון שאני סומך על דיברתך]! אמר לו רבי אלעזר - כי סמכת עלי מאי למימרא [מה בכך שסמכת עלי]? דאי משתכח בישא בעינא לאיחלופי לך [וכי אם ימצא הדינר רע, האם תוכל לתובעני]?!

והא את הוא דאמרת - "רבי מאיר הוא דדאין דינא דגרמי", מאי לאו [האם לא התכוונת לומר] שרק ר' מאיר סובר כך, ולא סבירא לן כוותיה? אמר לו ריש לקיש - לא! ר' מאיר וסבירא לן כוותיה.

לשיטת התוס', לא אמירתו שהוא סומך עליה פועלת את החיוב, ובניגוד לשיטת הרי"ף

על מנת לפסוק, מבהירים התוס' קודם כל את המציאות. שהרי רבי אלעזר לא היה בקי כל כך, מאחר ועדיין היה לו ללמוד. דאי הוה בקי - היה פטור, אפילו למאן דדאין דינא דגרמי, דהא אנוס הוא כמו שנתבאר בסוגיא לעיל. שהרי כל מה שרבי חייא החזיר לה את הדינר - היה זה לא מעיקר הדין, אלא לפני משורת הדין. ומדייקים כי האמירה של ריש לקיש, ראה שעליך הנני סומך - אין לה כל תועלת, ומעירים התוס' שהם פוסקים כך, למרות שהרי"ף פוסק אחרת. כי לא האמירה היא פועלת, אלא בכך שהוא מראה לאומן חשוב, הרי עצם מה שמראה - הרי זה עצמו משדר שהוא אומר לו ראה, לא סתם באתי אליך, אלא רק מאחר והינך יודע כראוי. ואין ללמוד שעם היות ולא היה בקי - כל מה שהיה חייב הוא מהאמירה.

התוס' מדגישים, עם היות ולא נאמר שהוא מחוייב לידע מבחינה מקצועית - חייבים לומר, כי זה הגורם היחיד

[מילות המפתח כאן הינן "אכתי הוה צריך". שהן באות לומר, שים לב, היות ויש כאן בסוגיה שני כללים,

חיוב הדיין לפי השיטה שהיזק שאינו ניכר - לאו שמיה היזק

מובא שם בגיטין (נג, א) "רבי יוחנן אמר: דבר תורה - אחד שוגג ואחד מזיד - פטור; מאי טעמא? היזק שאינו ניכר - לא שמיה היזק, ומה טעם אמרו במזיד - חייב? שלא יהא כל אחד ואחד הולך ומטמא טהרותיו של חברו, ואומר פטור אני. וכעת לוקחים התוס' את טעם החיוב כאן בדיין, אם ההיזק שאינו ניכר אינו היזק, הרי אין לך להתחבא תחת הטענה שוגג אני ופטור, אלא גם כאן אנו דורשים ממך זהירות יתר, ושתדקדק יפה בדין.

חיוב הדיין לשיטה שהיזק שאינו ניכר - שמיה היזק

גם כאן אנו צוללים להבין תחילה את הגמרא בגיטין, ומתוך כך נלמד לגבי הדיין. "אמר חזקיה: דבר תורה - אחד שוגג ואחד מזיד - חייב; מאי טעמא? היזק שאינו ניכר - שמיה היזק, ומה טעם אמרו בשוגג פטור? כדי שיוודעו. אי הכי, אפילו במזיד נמי! השתא לאוויזקי קא מכוין, אודועי לא מודע ליה?" והרי אנו מדברים על שכל מה שפטור אותו, הוא שעם היות וביצע לו חבלה, הרי שלפחות יודיע לו. ולכן הקלו את דינו לפטור. אבל מאחר ואנו מדברים על דיין אמיתי, שהוא חכם ובעל הוראה, וודאי יודיעו. ואפילו עשה מעשה בידיו, שהוא עירבו עם פירותיו על מנת להראות את תוקף פסק דינו. לכשיתגלה לו כי טעה, לא ימנע מלהודיעו. וממילא אנו משאירים את הדין של חיוב, כי אין לנו כאן צורך לפטור על מנת שיגלה לו.

טיהר את הסמא מה שעשה עשוי וישלם מביתו -

א"א ליישב טיהר את הסמא בשום ענין,

אלא כשעירבו עם פירותיו,

כדמפרש במסקנא,

בפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין דף לג: ושם),

ובפרק עד כמה (בכורות דף כח: ושם),

דאם הן בעין,

לא מה שעשה עשוי,

ולא ישלם מביתו - שייך בהן.

והא דלא מפרש הכי,

אלא כי מוקי לה כשנשא ונתן ביד,

לאו משום דמעיקרא לאו בהכי עסקינן,

אלא דמעיקרא לא איירי כשעירבן חכם אלא הבעלים,

אבל במסקנא קאמר שהחכם בעצמו עירבן.

ובבכורות שבא ליישב,

וישלם מביתו,

בטיהר את הסמא כשעירבו עם פירותיו,

איירי כשעירב עם פירות מועטים,

ובסנהדרין שבא ליישב,

מה שעשה - עשוי,

איירי כשעירבו עם פירות מרובים,

ונתבטלו הסמאים ברוב,

דתרוייהו - ליכא לאוקמי בענין אחד,

דפשיטא דבמקום מה שעשה עשוי שהוא טהור,
לא שייך ישלם מביתו.

וא"ת,

למאי דבעי לאוקמי כר"מ,

היכי מתבטלים הסמאים ברוב,

והא ס"ל לר"מ בהניזקין (גיטין דף נד:),

גבי אגוזי פרך ורימוני באדן נפלו ונתפצעו,

אפילו שוגג - לא יעלו.

וי"ל,

דשוגג כי האי **שעשה ע"פ חכם,**

לא קניס ר' מאיר.

א"נ,

התם דוקא שנתפצעו **אחר** הנפילה,

שנאסרו בתחילת תערובתן,

קאמר רבי מאיר דלא יעלו,

אבל אם נתפצעו **קודם** שנתערבו,

מודה ר"מ דשרי.

א"נ,

בהך מילתא דוקא,

דדאין דינא דגרמי - **אתיא כר"מ.**

ותימה,

מאי בעי לאתויי מהכא,

דרבי מאיר הוא, דדאין דינא דגרמי,

ואמאי מוקי לה נמי כשנשא ונתן ביד,

בלא נשא ונתן ביד - חייב אפילו לרבנן,

דלא דייני דינא דגרמי,

כיון דבאמירה בעלמא - קם דינא,

כדמוכח בפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין דף לג.

ושם),

דקאמר אי אמרת בשלמא,

טעה בדבר משנה - אין חוזר,

אלמא קם דינא,

היינו דקמפחד ר"ט,

אלא אי אמרת חוזר,

לימא ליה,

כיון דאילו הואי פרה [קמן] - הוה הדרת,

השתא נמי, דינך - לאו דינא, ולא כלום עבדת,

והתם - ע"כ אתי כרבנן,

דלר"מ דדאין דינא דגרמי,

אף על גב דאילו הואי קמן - הוה הדר,

היה לו להתחייב,

כמו מראה דינר לשולחני דחייב,

אף על גב דאילו הוה קמן - הוה מהדר ליה.

וי"ל,

דלעולם - **ההיא סוגיא כר"מ,**
ולא דמי למראה דינר לשולחני,
 דכיון שהראהו לשולחני,
שוב לא היה לו להראותו לאחר,
 אבל גבי פרה כשאסרה לו חכם זה,
לא היה לו למהר להאכילה לכלבים,
 או לערבם עם פירות,
והיה לו לישאל עדיין לחכם אחר.

ומיהו קשה,

מסיהר את השמא - **אמאי מחייב חכם,**
 אפילו לר"מ, במה שעירבו בעל הבית עם פירות,
 נימא, כיון דאילו לא עירבו - הוה הדר,
השתא נמי - לאו כלום עבד,
 וכן ברישא,
 דהך דדן את הדין,
 בפרק עד כמה (בכורות דף כח.),
 דתנן מי שאינו מומחה,
 וראה את הבכור ונשחט על פיו,
הרי זה יקבר וישלם מביתו,
 ואמאי,
 נימא כיון דאילו לא נשחט - **היה מותר,**
השתא נמי - לאו כלום עבד.

וע"ק,

דע"כ סוגיא דהכא ודבכורות דלא כרב חסדא,
 דהא משמע דאליבא דר"מ,
 נחא ליה בלא נשא ונתן ביד אלא **כרב ששת,**
וא"כ כיון דמה שעשה - עשוי,
משום דאיירי דטעה בשיקול הדעת,
 כדמוקי לה רב ששת בריש סנהדרין (דף ו.),
למה נתחייב הדיין לרבנן,
במאי דנגע ביה שרץ,
 הלא בלאו הכי, מה שעשה - עשוי.

ועוד,

היכא דקם דינא - למה לא יתחייב,
 אפילו לרבנן, דלא דייני דינא דגרמי,
מ"ש מכהנים שפיגלו במקדש,
 דמזידין - חייבין בין לר"מ בין לרבנן,
אף על גב דבדבור בעלמא - מיפסל,
 ולא חשיב דינא דגרמי.

ונראה לפרש,

דכל היכא דקם דינא,
אפילו בדבור - חשיב כמעשה ולא כגרמי,
ומחייב אפילו לרבנן,

אבל היכא דאילו הוה קמן - הוה הדר,
 כגון מראה דינר, וכגון טעה בדבר משנה,
 לר"מ - חייב, ולרבנן - פטור,
דהא - ודאי גרמי הוא,
מה שהאכילו לכלבים אחרי כן על פיו,
או מה שעירבו עם פירותיו,
 וסוגיא דסנהדרין - כרבנן.

והא דבעי הכא,

לאוכוחי דר"מ דדאין דינא דגרמי,
מסיהר את השמא - דייק,
דחייב חכם במה שעירבם בעל הבית עם פירותיו,
 ומחייב את הזכאי,
 דחייב חכם - אמאי דשילם זכאי **אחר כך,**
 אבל סימא את הטהור וזיכה את החייב,
דבדבורו של חכם מה שעשה - עשוי,
חייב לשלם אפילו לרבנן דלא דייני דינא דגרמי,
 וכן בפרק עד כמה (בכורות דף כח:),
דקאמר לימא תנן סתמא כר"מ,
משום סיהר את השמא וחייב את הזכאי **קאמר,**
ולא משום סימא את הטהור וזיכה את החייב.

והא דמפרש התם לשנויי מתניתין כרבנן,
 סימא את הטהור **דנגע בה שרץ,**
 זיכה את החייב שהיה לו משכון **ונטלו הימנו,**
אגב אחריני מפרש להו,
 א"נ סוגיא דהתם כרב חסדא,
 ומפרש האמת,
 ורישא - דמי שאין מומחה,
 וראה את הבכור ונשחט על פיו,
לאו דוקא,
אלא הוא עצמו שחטו.

וצ"ע לרבנן,

מ"ש דפטרי בשורף שטרות חבירו,
 מסימא הטהור וכהנים שפיגלו,
 דלא חשיב דינא דגרמי,
דמה לי אם גורם לו הפסד,
ע"י ששורף שטרותיו,
ומה לי ע"י דיבורו.
 וצ"ל דדיבור - חשיב כמעשה,
 והוי מזיק בגוף הממון **בידים,**
 אבל בשורף שטר - **אינו נוגע בגוף הממון,**
וניירא בעלמא הוא דקלי מיניה,
 ואין זה אלא **גרם בעלמא.**

ועוד י"ל,

דסוגיא דהכא ודבכורות,

מהדיון של קנסו של רבי מאיר על שוגג משום מזיד, אנו למדים הבנה חדשה בגדר עשה על פי חכם

כעת התוס' מקשים על רבי מאיר, מסוגיה אחרת בה רבי מאיר מחמיר אפילו בשוגג. שהרי הגמרא בגיטין דנה לגבי אגוזי פרך ורימוני בדן. "אגוזי פרך" [אגוזים של מקום ששמו פרך] הם מן הדברים החשובים שאינם בטלים כלל. ודוקא כשהם שלימים אבל אם "נתפצעו" [נשברו] בטלה חשיבותם. ואם הם היו שלמים ונפלו לתערובת עורלה, מאחר וחשובים הם אינם מתבטלים כלל, אפילו לא באלף. וכאן הציור היה שמאחר ויש בתערובת גם עורלה, ואף שהן מיעוט, בשם היותם מסוג שאינו מתבטל אפילו באלף, הרי כלל התערובת נאסרה. אמנם אם נתפצעו, לשון פצע, כלומר נשברו, ואיבדו מחשיבותם - מעיקר הדין חוזרים לבטל ברוב. אחד - שפצען שוגג, שלא נתכוין לבטל חשיבותו, ואחד שפצען מזיד, [כדי לבטלן בכך] - לא יעלו [לא בטלן]. כי "אין מבטלים איסור לכתחילה". וכיון שעבר על דברי חכמים קנסו רבנן, במזיד, ואף בשוגג, אטו מזיד. ואלו הם: דברי רבי מאיר ורבי יהודה. כלומר, רבי מאיר מחמיר, מאחר שאין מבטלים איסור לכתחילה, הרי לא רק שאם עשה זאת במזיד שאינו מועיל, אלא קנסו אותו אף למקרה של שוגג.

יש הבדל מהותי שהוא פועל במזיד, וכל מה שאומר שהיה שוגג תלוי רק בו, בניגוד למצב בו החכם שהוא גורם חיצוני הוא זה שהתיר

ומתירים התוס', כי רבי מאיר יתייחס שונה לעשה על פי חכם, שאמנם יצא מכלל מזיד, אך גם אין להחמיר בו כאן כשוגג, שהרי אין להחליף עם מצב, שעלול הוא לעשות במזיד ולומר שוגג הייתי. וכן יש לחלק, שברור שאם האגוזים היו לא שלמים מלכתחילה - ניתן היה לערב, ולתלות כי הפגיעה של האגוזים שהיקרים, שכה מקפידים עליהם תהיה רק לאחר שנפלו - חושש רבי מאיר. שהרי הוא בא להתיר אגוזים שהיו אסורים, ואז יש לנו לתלות כי ההיתר של הפגיעה אינו במקרה, ורק הוא אומר זאת. ויש התולים לצמצם את הכלל של סתם משנה כרבי מאיר, גם לדין של המשנה בבכורות. וכל מה שדחו שאין להעמיד כרבי מאיר, הוא רק שנשא ונתן ביד, וכאן באגוזים - אין זה קשור, וממילא ניתן לפסוק כרבי מאיר.

הסוגיא של רבי טרפון האם יכול הדיין לחזור בו

הגמרא בסנהדרין מביאה מקרה מעניין. שנינו במשנה במסכת בכורות [כח ב]: מעשה בפרה (של בית מנחם) שניטלה האם הרחם שלה. ושאלו את רבי טרפון מה דינה, האם היא נטרפה בכך או לו, והורה שהיא טריפה, משום שסבר שהיא אינה יכולה להמשיך לחיות שנים עשר חודש לאחר שחתכו לה את הרחם. והאכילה רבי טרפון לכלבים. והיינו, שעל פי הוראתו שהיא טריפה, האכילה הבעלים לכלבים. ובא מעשה לפני חכמים ביבנה, והתירוה, לפי שאמר תודוס הרופא: אין פרה וחזירה יוצאת מאלכסנדריא של מצרים אלא אם כן חותכין האם שלה, כדי שלא תלד במקום אחר, לפי שהיו הפרות המצריות מעולות, והיו נמכרות גם למדינות אחרות, ביוקר, ולא רצו המצרים שיהיו הפרות הללו בחוץ לארץ, אלא רק בארצם. ומוכח שהיא חיה גם לאחר שניטל הרחם שלה, ואינה טריפה. אמר רבי טרפון: הלכה חמורך טרפון!

דלא כרב ששת אלא כרב חסדא,

דלא קם דינא בדיבוריה בעלמא,

ואיירי בנשא ונתן ביד כדמוקי התם רב חסדא,

אלא דס"ד דגמרא דנשא ונתן - ביד בעלי דינן,

ודחי דאיירי בנשא ונתן ביד - הדיין עצמו.

הגמרא מבררת הוכחה לכך שרבי מאיר דן דינא דגרמי, והסוגייה הראשונה היא מדה את הדין

הגמרא מביאה ארבע סוגיות כהוכחה על שרבי מאיר דן דינא דגרמי. הסוגיה הראשונה שבהם היא מסנהדרין (ו, א) ששנינו, שאם הדיין דן לבדו את הדין, ועשה טעות בכך שזיכה את החייב, חייב את הזכאי (שזה גרם הפסד בצד הממוני), טימא את הטהור או טיהר את הטמא - הרי הדין הוא שהפסק נשאר, ואע"פ שזה רק בדיבורו - משמע שחייב לשלם מביתו (כיון שאינו דין מומחה, ודן ביחיד) מדינא דגרמי. אמנם דוחה הגמרא שאין להביא ראייה, משם, אלא שמדובר באופן שעשה מעשה בדידים - וממילא אין כאן גרמא, אלא ממש מזיק בדידים.

חייבים לומר, כי מה שטיהר את הטמא, הרי לא רק שלא היה זה בהכרעה מילולית, אלא שהדבר היה רק שהדיין עצמו עשה מעשה של עירוב הפירות

מעירים התוס', שאפילו כשאמר שטיהר את הטמא, עדיין בשעת הדיבור - אין זה מצב בלתי הפיך, כי עדיין לא התרחש קלקול. ואם כן לא תהיה כל סיבה לשלם מביתו. ולכן חייבים להעמיד שבעקבות דבריו הוא גם עשה מעשה, שהוא עירב עם פירותיו.

ובתוס' רבינו פרץ ביאר זאת בסגנון קושיא. "תימא, גבי טיהר את הטמא, אמאי מה שעשה עשוי, ואי מיירי בעירבו עם פירות טהורין - אמאי ישלם [מביתו]". והלא לא הפסידו כלום? דבכהאי גוונא מיירי ברישא, דאמר מה שעשה - עשוי, וי"ל דמיירי כשעירבן בע"ה עם שאר פירותיו טהורין, והשתא מה שעשה - עשוי, כשיש רוב מאותם פירות טהורין, וע"פ סמך הוראת החכם עשה כן". ומה שנקרא הדבר הוראת החכם, שהרי לכאורה, גם ללא הוראתו היו הפירות בטלים ברוב. אלא שיש לומר, שאכן אין לבטל לכתחילה איסור, ורק מאחר ופסק שהוא טהור, הרי מה שנתערבו לא היה באיסור, ומועיל מה שביטלו אותו.

הגמרא בסנהדרין לג, ב מבארת כתירוצו של רבינא, שכל הויכוח האם הדין חוזר או כאן שלא חוזר, הוא על פי חילוקו של רב חסדא כאן שנטל ונתן ביד, כאן שלא נטל ונתן ביד. ולגבי טימא את הטהור, יש להעמיד דאגעי ביה שרץ, שטימאו בידים, (ועשה כן כדי שלא יהא ספק בדבר. רש"י). וכן בטיהר את הטמא - יש להעמיד שהדיין עירבן לפירות הטמאים בין פירותיו הטהורים של הנשאל, וטימאן בכך את כולן.

יש שני מצבי עירוב בפירות מועטין - או בפירות מרובים

המבטל פירות איסור במזיד - אינם בטלים, אבל משום הוראת חכם, נחשב הדבר כשוגג ובטל, ולכן מה שעשה - עשוי, אם היה כאן רוב, אשר ביטל את הטעות, ואז לא יצטרך לשלם מביתו. אולם כאשר היו מספר פירות מועטים, על כך הוא אכן גרם לנזק, וישלם מביתו.

מזיק? הרי כבר קם דינא, ונפסד בפסק הדין, שטעה בשיקול הדעת? ואיזה נזק מתוסף במה שנטל ונתן ביד?

קושייה מהשוואת גדר מפגל לדיין המורה הוראה שבדיבור הכריע

מקשים התוס', שלכאורה ניתן להשוות מפגל, שבדיבור לבד נפסל, שהרי אנו כעת במחשבה שקם דינא, שגם הדיבור הוא שיצר את המציאות. ונמצא כי כאשר אנו דנים על כוח הדיבור, אין לזה כלל קשר לדינא דגרמי. ואינו מזיק בידיים. אמנם בעצם מחשבתו ודיבורו הרי הוא כעין מזיק בידיים.

התוס' סוללים הבנה מחודשת, וממילא מתורצות כל הקושיות

לומדים התוס', ונראה לפרש דכל היכא דקם דינא - אפ' בדיבור תשיב כמעשה ולא כגרמא ומחייב, אפ' לרבנן וכו'. לפי התירוץ הזה, התוס' חוזרים בהם ממש"כ מקודם, דההיא סוגיה כר"מ. דלעולם - ההיא סוגיה [המחלקת בין היכא דקם דינא, להיכא דלא קם דינא] - כרבנן. ולפי ר"מ - חייב אף היכא דהדר דינא.

ולפי זה מתורצות קושיות התוס'. הקושיה הראשונה, [מטיהר את הטמא] - מתורצת משום שלפי ר"מ חייב, אף היכא דאילו הוה קמן - הוה הדר. ולכן מתורצת הקושיה השניה מהמשנה דבכורות, דאם נשחט על פיו - חייב [דמתנ' ר"מ היא].

הקושיה השלישית מתורצת, דאח"כ לפי רבנן טימא את הטהור [וזיכה את החייב] - חייב מיד כשפסק הדין [משום שקם דינא] אף אם הדיין לא הניח שרץ, וראית הגמ' כאן שמתנ' הוה ר"מ, אינה מטימא את הטהור אלא מטיהר את הטמא [ואח"כ הבעה"ב עירב עם פירותיו].

ויוצא לפי שיטת התוס', דהגמ' שמחלקת בין היכא דקם דינא לבין היכא דלא קם דינא - הוה לפי רבנן, ולפ"ז לדין שקיי"ל כר"מ - חייב אף היכא דהדר דינא, וכן דעת הרא"ש [בסנה' לג].

החילוק בין עירב את פירותיו ולבין קם דינא

בעירב את פירותיו - הרי הוא נשא ונתן ביד, ואז ממש נוצר ההיזק. ואינו דומה לטימא את הטהור, שכבר הוא נאסר, ואם כן הגעת השרץ לא הוסיפה דבר בהפסדו. ואילו בקם דינא, הרי עדיין יש לנו פעולת גבייה, וכל עוד שלא התבצעה, היה יכול הדיין לחזור בו. ומאחר ויש את התשלום רק לאחר מכן. ולכן לשיטת רבי מאיר נקרא הדבר גרמי. ולעומת זאת בזיכה את החייב, הרי החוב פקע מיידית.

התוס' מבארים את מהלך הגמרא, והבנת שיטת רב ששת ורב חסדא

לשיטת רב ששת - אינו יכול לחזור בו, ואז הרי הוא מזיק כבר בדיבורו. ולכן לשיטתו, כאשר טימא את הטהור, אף בלא מעשה הוא כבר נטמא.

התירוץ הנוסף שהסוגיא הינה כרב חסדא. כוונתם דלרב חסדא גם בטימא את הטהור וזיכה את החייב - יכול לחזור בו. ומפרש את האמת דבין לר"מ ובין לרבנן - צריך לאוקמי שעשו מעשה על פי הפסק. אלא דלר"מ - אפילו בעלים,

סבר רבי טרפון שעליו לשלם את הנזק שגרם בהוראתו המוטעית, ולמכור לשם כך את חמורו.

המקרה הינו בסיס לדיון האם בשעה שטעה בדבר משנה - הדין חוזר, והצד השני שקם דינא - כלומר, הדין קיים ועומד ללא שינוי. ואפילו הפרה לא היתה נאכלת לכלבים, הרי לא היה יכול לחזור ולהכשירה, ובאופן כזה אכן פחד רבי טרפון, שיצטרך למכור את חמורו על מנת לשלם את הפרה, מביתו על הטעות, כי טעות איננה הופכית.

מקשים התוס', שאם אמירה לבדה היא בלתי הפיכה - הרי זה גם לרבנן

מקשים התוס' מה נדחקה הגמרא להעמיד דווקא בנשא ונתן ביד, שעשה היזק בידיו. שהרי לדעת חכמים, שלא דנים דינא דגרמי, מספיקה האמירה להיות כמו מזיק, כי כמו שהמעשה יוצר עובדה שלא ניתן לחזור ממנה, ולכן דווקא בחרו להעמיד בציור כזה. הרי גם זה יוצר מצב, בו אם היתה הפרה לפנינו ולא שעל פי דבריו שחטוה, היה יכול לחזור בו. ואילו חכמים הסוברים קם דינא - כבר לא היה יכול לחזור בו. ואילון במקרה אחר אצל רבי מאיר, שהראה לשולחני דינר, והעריכו שלא כראוי - הרי עם היות והוא דן דינא דגרמי, אם היה המטבע לפנינו - כן היה נדרש להשיבו. והיה יכול לחזור מדבריו ולומר לו שאכן הוא מטבע רע. כי אי היכולת לחזור בו, אינו גרמא אלא ממש מזיק, אף שלא עשה זאת בידיו, העיקר הוא לא צורת המעשה, אלא תוצאת המעשה, שהוא בלתי הפיך.

אין להקשות ממראה מטבע לשולחני, אלא בטרופות יש חילוק להקל

מתרצים התוס', שעדיין הסוגיא הינה דווקא בשיטת רבי מאיר. ויש חילוק בין שתי הסוגיות של מראה לשולחני ולגבי טריפה. ויש לומר, שהטעם לחלק בין שולחני לחכם, נובע מהבנת המציאות. דבדינר - לא שייך הרבה ספקות, ויש רק ספק אם הוא טוב או רע, ואם השולחני מומחה - יכול להכריע ואין מה לשאול אחר. אבל בטרופות יכול להיות הרבה ספקות והרבה שיטות, ולכן היה עליו לשאול גם חכם אחר. ומאחר והוא בחר ישר להסתמך על דבריו, הרי הוא קלקל לעצמו, ומדוע רץ להאכילה לכלבים? שמאחר ונהוג לא להסתמך על חכם אחד, הרי אין כאן היזק ברור.

כנגד קם דינא - יש מושג של הדר דינא, ומאחר וב"כוח" קיימת אפשרות שהדין יחזור - מלכתחילה לא היה מה לאסור

טיהר את הטמא, למדנו שזה לא רק מכוח דיבורו, אלא מעצם זה שערב את פירותיו. אלא מאחר ואם לא היה מערב - היתה יכולת לחזור בו "הדר דינא", הרי גם עתה אנו אומרים שאין זו הכרעה המחייבת. וכמו כן שמי שאינו מומחה ודן את הטרופה, למה שישלם? והרי אם לא נשחטה הפרה - היה יכול לחזור בו. הרי אפילו כעת אנו מחזירים ואומרים כאילו לא היה, ולא עשה דבר.

יש להעמיד את הסוגיא כרב ששת, שהקובע הוא טעות בשיקול הדעת, ואם כן מה מוסיף מה שנגע בשרץ?

לפי מה שהגמ' בסנהדרין דוחה דלעולם מתנ' כרבנן וחייב, כיון שנטל ונתן ביד, והוה מזיק בידים, מקשים תוס' למה הוה

הגמרא והביאה שני מקרים. הראשון - "דתנן לצבוע לו אדום וצבעו שחור, שחור וצבעו אדום - ר' מאיר אומר: נותן לו דמי צמרו; התם קא עביד בידים! והמקרה השני - "אלא הא ר' מאיר, דתנן: המסכך גפנו על גבי תבואתו של חבירו - הרי זה קידש וחייב; התם נמי קא עביד בידים!"

התוס' דוחים את המקרים, שעם היות והמעשה לא משפיע מייד - הרי בכל זאת עשה בידים

לכאורה קשה, מה ההוא אמינא, הרי פשוט שעשה שם מעשה בידים? ואם כן יש כאן תימה גדולה, שהרי גם במקרה הקודם על הדיין העמידו שעשה בידים. ומבארים התוספות - משום שאין הצמר משתנה מיד כשנותנו בסממנים, ואין הצבע נקלט עד לאחר יומיים או שלשה. וגרמא בעלמא הוא. ומכל מקום לא דמי למראה דינר, דאינו עושה מעשה כלל. הרעיון של ההיזק אף שנעשה בידים אינו ניכר מיידית, ואעפ"כ הרי הוא עשה זאת. אלא מאחר וסברנו שהדבר אינו נראה מיידית - נאמר שזה דומה רק לגרמא.

התוס' מדייקים על סדר הסוגיות, בין צבע למסכך גפנו [יש אמנות שלימה במציאת מילות המפתח, וכאן מאחר והשוו שני מקרים, והרעיון הכללי שווה ביניהם "ודומה", הרי הגמרא מדויקת גם בסדר הבאת הסוגיות, וכאן הסדר הקובע הוא החשיבות. ומילות המפתח "כל כך .. כמו" או "כ"כ .. כמו" מופיעות כחמישים פעמים בתוס'. ומדייקים התוס', כי סיכוך הגפנים מגיע מאוחר יותר, והגפנים גדלים מאליהם, ולא נראה ההיזק, ולכן הגמרא בחרה להביא את סוגיית הצבע תחילה, בה הכל נגמר מתחילת מעשיו].

מחיצת הכרם שנפרצה כו' -

אומר ר"ת,

שאין זה משנה בשום מקום - אלא ברייתא היא,

ומ"מ דייק דאתיא כר"מ,

מכא הריא משנה דהמסכך דלעיל,

דפליגי התם בסיפא רבי יוסי ור"ש,

ואמרי אין אדם אוסר דבר שאין שלו,

וא"כ ברייתא דמחיצת הכרם,

כרבי יוסי ור"ש - לא אתיא,

אלא כת"ק דידהו,

דהיינו כר"מ, דסתם משנה - ר"מ היא.

וא"ת,

ומאן תנא דפליג אדר"מ בדינא דגרמי,

דרבי יוסי ור"ש - לא פליגי,

אלא משום דאין אדם אוסר דבר שאין שלו,

ורבנן דפליגי אדר"ש בדבר הגורם לממון,

ליכא למימר,

דיש חילוקין, כדפרישית במרובה (לעיל דף עא:).

וי"ל,

דהוא תנא דפרק המניח (לעיל דף לג:),

ולרבנן - דווקא הדיין. ולכן במומחה - מיירי שהוא עצמו שחטו, ולא הבעלים.

הבנת הפטור של רבנן בשורף שטרותיו

מקשים התוס', והרי לכאורה, בשעה ששורף שטרות חובותיו, הרי הוא גורם לו הפסד. ומה ההבדל בין טימא הטהור או כהנים שפיגלו שלא היה כאן מעשה ממשי, ואעפ"כ זה יצר חיוב. ומבארים כי הדיבור הוא כמעשה, ולכן מחשיבים זאת כמזיק בדיים. בניכוד לשורף שטרותיו שהוא רק שורף נייר בלבד, ואינו נוגע בגוף הממון. ועל כן נקרא הדבר גרמא בעלמא.

רק כאשר הדיין בעצמו עושה - אז יחול החיוב

הסלקא דעתך בגמרא שאם הבעל דין בעצמו שמע את פסק הדין וביצע את הפעולה, הרי כבר לא ניתן להחזיר את מה שנעשה. אלא שדוחה הגמרא ולומדת, שנחשב הדבר כמעשהו של החכם, בבחינת קם דינא, רק כאשר עשה זאת בעצמו. ואם כן לרב חסדא בדיבורו עדיין לא נכנסו לקם דינא.

התוס' מבארים במהלכים שלמים את הסוגיות, על מנת להבין מושג, ולראות שיש בו ריבוי הבנות

[אחד הדברים שהתוס' לוקחים מושג מהגמרא של קם דינא, אלא שיש כאן דיון שלם, האם הדבר חל כבר בעת הדיבור או על ידי מעשה בפועל ממש. וגופא המעשה עצמו, האם נעשה על ידי בעלי הדינים או על ידי הדיין עצמו. וכמו מי נסובה הסוגיא כרב ששת או כרב חסדא. ואז נצרכים לבאר, את מהלך הגמרא, מה היה בסלקא דעתך, ומה היתה במסקנה. ועוד שמאחר ומושג זה אינו בהכרח קשור לדינא דגרמי, הרי יש לבאר האם כל הסוגיא בשיטת רבי מאיר או רבנן. או שאפילו לדעת שניהם].

שאני התם דבידים עביד -

תימה,

ודקארי לה - מאי קארי לה.

וי"ל,

משום דאין הצמר משתנה מיד כשנותן בסממנים,

דאין קולט הצבע מיד עד ב' ימים או ג',

וגרמא בעלמא הוא,

ודומה למסכך גפנו שאין מזיק עד אחר זמן,

ובתרווייהו משני - בידים קעביד,

ומ"מ מסכך גפנו לא מזיק כל כך בידים,

כמו בצמר לצבע, לפיכך הביאה אחר כך.

החילוק היסודי הינו בין גרמא ולבין מעשה בידים

הגמרא ניסתה למצוא היכן רבי מאיר סובר שיש לדון דינא דגרמי. ואז הביאה הגמרא דיון שהדיין רק פסק ומאמירתו בלבד התרחש הדין, ודחתה הגמרא ולמדה, שמאחר ונאמר שם, שהמעשה היה שהדיין לא רק אמר, ואז היינו יכולים לומר דגרמי, אלא ממש עשה היזק במעשה בידיו. המשיכה

התוס' מבארים מיהו התנא החלוק בעניין של דינא דגרמי

הגמרא בפרק המניח מביאה ברייתא תנו רבנן: שור תם שהזיק ונתחייב בחצי נזק. דינו חלוק בין קודם העמדה בדין לאחר העמדה בדין: עד שלא עמד בדין כל זמן שלא הכריעו בבית דין שעל המזיק לשלם את חצי הנזק, הרי השור שייך למזיק. ועל כן, מכרו המזיק מכור, וכן אם הקדישו מוקדש, וכן אם שחטו ונתנו במתנה לאחר, מה שעשה עשוי, ואין לניזק אפשרות לגבות את גוף השור. אבל משעמד השור בדין, הרי הוא משועבד לניזק. ועל כן אם מכרו המזיק אינו מכור, ואם הקדישו, אינו מוקדש. ואם שחטו ונתנו במתנה לאחר, לא עשה ולא כלום. משום שהשור כבר השתעבד לניזק.

כעת עורכים התוס' את החשבון. שהרי עתיד השור להיות משועבד, ובכך שהוא שוחט אותו - הרי הוא מונע זאת. וזאת פעולה קיצונית יותר משריפת שטרות, שאינו אלא ניירות בעלמא. ועל כן, מי שסובר דינא דגרמיף, מאחר והוא מחייב בשורף שטרות, וודאי שיחלוק ויחמיר בשור, ולא יסבור - מה שעשה - עשוי, ויפטור אותו.

הכלל דמשמע דיש - מזדה על השוואה שבאה רק לאחר ניתוח פנימי וראשוני של התוס'

[התוס' ביארו גם דברים שלא נאמרו מפורשות ומילות המפתח "משמע דיש" או "משמע שיש" מופיעות למעלה מחישים פעמים בתוס'. כי את ההשוואה שהסוגיא של שרפת שטרות קל לפטור בה יותר משחטו היא רק סברא, ואכן הלשון משמע, הוא לבאר חישוב על סברא, עם היותה סברא מוצרת, אך לא שמדובר שמקור ברור. וזה כלל יסודי בניתוח התוס' והבנת הסוגיות כפרשן משווה בוחן ומנתח].

[דף ק עמוד ב]

אומר לו גדור -

פירוש,

לבעל הכרם, **דהוא המזיק,**דד' אמות שאמרו **להרחיק,****הוא בשביל עבודת הכרם,**

כדתנן בלא יחפור (ב"ב דף כו. ושם),

לא ישע אדם אילן סמוך לשדה חבירו,

אא"כ הרחיק ממנו ד' אמות,

אחד גפנים ואחד כל אילן,

ומפרש בגמ' ד' אמות שאמרו, כנגד עבודת הכרם.

ואפילו רבי יוסי,

דאמר התם על הניזק להרחיק את עצמו,

הא א"ר אשי התם,

מודה ר"י בגירי דיליה,**והכא - גירי דבעל כרם הם,****דחשדינן ליה שיביא מחרישתו בשדה חבירו,**

לפיכך צריך לעשות כותל, או להרחיק ארבע אמות.

דקתני שחטו ונתנו במתנה,

מה שעשה - עשוי, פליג אר"מ,**דמשמע דיש לפטור יותר בשורף שטרותיו** מבשחטו,

ולמאן דדאין דינא דגרמי,

אמר לעיל דמגבי ביה דמי שטרא מעליא.**עם היות ובאים אנו להכריע בדברי רבי מאיר, הרי זו אינה משנה, כי אם ברייתא**

הגמרא מנסה להביא מקרה בו רבי מאיר דן דינא דגרמי. ובסופו של דבר מביאים ברייתא ולא משנה, ואעפ"כ מדייקים התוס', כי כן ניתן לדייק אף שמדובר בברייתא. הברייתא שהובאה כאן בגמרא הינה "אלא הא ר"מ, דתניא: מחיצת הכרם שנפרצה - אומר לו גדור, נפרצה - אומר לו גדור, נתיאש ממנה ולא גדרה - ה"ז קידש וחייב באחריותו." אלא שמדייק רבינו תם, שעם היות ואינה משנה, הרי היא כן מבוססת על משנה. המשנה בכלליים פרק ז' משנה ד' מביאה את דעת תנא קמא ואת רבי יוסי ורבי שמעון החולקים עליו. "המסכך את גפנו על גבי תבואתו של חברו, הרי זה קדש, וחיוב באחריותו. רבי יוסי ורבי שמעון אומרים, אין אדם מקדש דבר שאינו שלו: "ומכאן ברור כי הברייתא אינה לשיטתם, שהרי היא אוסר דבר שאינו שלו, אלא רק כדעת סתם משנה, שהרי ידוע כי סתם משנה היא בשיטת רבי מאיר.

מאחר והן רבי יוסי, והן רבי שמעון אינם חלוקים בעניין דינא דגרמי - יש להבין מי התנא החולק

אלא מאחר וביארנו כי אנו אווזים שרבי מאיר הוא שדן דינא דגרמי, הרי חייבים לומר, שיש משהו שלא סובר כמותו. ולאחר שראינו מבירור הברייתא, כי כל מחלוקתם של רבי יוסי ורבי שמעון הינה דווקא שאין אדם יכול לאסור דבר שאינו שלו, הרי אם אן בדינא דגרמי אינם חלוקים עליו. ורבי שמעון סובר שיש מושג מוסף של דבר הגורם לממון, וכגון שהוא גנב הקדש מבית הבעלים, הרי על כך אינו משלם כפלף שנאמר וגונב מבית האיש. אלא שרבי שמעון מחדש, כי מאחר והבעלים חייבים באחריותה, הרי הגנב כן מתחייב בכפל, ואמנם חכמים חולקים עליו. אלא שעל כך האריכו התוס' בפרק מרובה.

התוס' בפרק מרובה מבארים את החילוק בין דינא דגרמי ודבר הגורם לממון

בתוס' ב"ק עא, ב ד"ה וסבר מראים התוס', כי יש שני צדדים. מצד אחד מי שדן דינא דגרמי, כל שכן יחייב בדבר הגורם לממון. אלא שאומרים התוס' שיש גם סברא נגדית. דעל כרחק לא מחייב רבי מאיר אלא בדינא דגרמי, כגון בשורף שטרות של חבירו וכיוצא בו, שראוי השטר לכל העולם למכור ולגבות בו. וכן במסכך גפנו על גבי תבואתו של חבירו, ראוייה התבואה לכל העולם, אבל דבר הגורם לממון כמו שור הנסקל וקדשים שחייב באחריותו - אינו ראוי אלא לזה שיפטור בו עצמו - לא יחייב רבי מאיר, להכי קאמר דסבר לה כרבי שמעון. ומאחר ויש חילוק מה נלמד ממה - הרי לא ניתן לומר שרבנן החלוקים על רבי שמעון בהכרח הם החלוקים על רבי מאיר בעניין של דבר הגורם לממון.

והא דנקט **אומר לו** גדור,
ולא נקט חייב לגדור,
 נראה לר"י,
 לפי **שצריך להתרות בו**,
ואם לא התרו בו לגדור - אין חייב באחריותו,
 ולהכי נקט **נמי תרי זימני**,
 נפרצה - אומר לו גדור,
דאף פעם שנית דנפרצה - **צריך להתרות בו**,
 ואם לא התרו בו לגדור - **אין חייב באחריותו**,
 שאין סבור להיות חייב לגדור כל שעה שנפרצה.
 ונפרצה פעם שלישית,
מספקא לר"י,
אם צריך להתרות בו בכל פעם,
או שמא סגי בתרי זימני.

ור"ת מפרש,
 דלהכי נקט **תרי זימני**,
 לאשמועין, שאם יש תוספת מאתים,
 בין מה שהוסיף כשנפרצה ראשונה,
 ובין מה שהוסיף כשנפרצה שניה,
דאין מצטרפין לאסור,
דקמא קמא - בטלה,
ודוקא כשיש הפסק בינתיים,
 אבל בעלמא - כלאים נאסרין במאתים,
ולא אמרינן, כל פורתא כשהוא גדל - מתבטל.
 והא דאמר בפרק בתרא דע"ז (דף עג. ושם),
 המערה יין נסך מחבית לבור,
 אפילו כל היום כולו קמא קמא בטל,
מפרש ר"ת,
בדפסיק פסוקי,
 אבל אם מערה בלא הפסק - **אסור**,
 מידי דהוה אכלאים הנאסרין בתוספת מאתים,
לפי שגדל בלא הפסק.

והא דאמר בבמה אשה (שבת דף סה: ושם),
 אבוא דשמואל עביד לבנתיה מקוואות ביומי ניסן כו',
 שמא ירבו הנוטפים על הזוחלים,
היינו שמא ירבה בלא הפסק,
 וכן בפרק הנודר מן הירק (נדרים דף נו:),
 גבי בצל שעקרו בשביעית ונטעו בשמינית,
 ורבו גידוליו על עיקרו - מותר,
ולא אמרינן קמא קמא - בטל,
לפי שגדל בלא הפסק,
ורבי יוחנן גופיה,
 דקאמר בפרק בתרא דע"ז (דף עג. ושם),
 ראשון ראשון - בטל,

אית ליה התם בנדרים,
 דגידולי היתר - **מעלין את האיסור**.

ור"י בן רבינו מאיר פירש בתוספתו בנדרים,
 דבבצל וכלאים וגבי נוטפין,
דווסתן בכך ליגדל מעט מעט,
לא בטיל קמא קמא כמו בין נסך,
דהתם - לא שייך למימר הכי.

אבל קשה,
 דאמר בפרק הערל (יבמות דף פב: ושם),
 נתן סאה ונטל סאה עד רובו,
וברובו - מיהא מיפסל,
ולא אמר, קמא קמא - בטיל.

וי"ל,
 דהתם - במי פירות איירי, **דהחמירו טפי**.

וא"ת,
 אי במי פירות איירי,
היכי מדמה לה לתרומה דרבנן,
דמי פירות - פסולין דאורייתא,
 כדממעט בפרק כיסוי הדם (חולין דף פד. ושם),
 מדכתיב מים יתירא,
והיאך יהיו כשרים במחצה על מחצה דאורייתא.

וי"ל בדוחק,
דאע"ג דמיפסלי מדאורייתא מחצה על מחצה,
כשרים להטביל בהם מחטין וצינוריות,
דאין צריכין ארבעים סאה מדאורייתא, אלא מדרבנן.

ומיהו אכתי קשה,
 מהא דמסיק רב דימי,
 בפרק שלישי דבכורות (דף כב. ושם),
 גבי הלוקח ציר מעם הארץ,
 משיקו במים והוא טהור,
 אי רובא מיא נינהו - סלקא להו השקה,
ואי רובא ציר נינהו - לא בעי השקה,
דמים בטלים בציר,
 ומסיק, לא שנו - אלא לטביל בו פיתו,
אבל לקדירה - לא,

דמצא מין את מינו וניעור,
 אלמא התם אף על גב שהיו כבר מבוטלות,
 חוזרות וניעור **בתוך הקדירה**,
 וכל שכן **דלא אמרינן, קמא קמא - בטיל**.

וי"ל,
 דהתם - **חומרא הוא שהחמירו גבי טומאה**,
דאע"ג דפסיק פסוקי - לא בטלה,
 ואף על גב דבכמה דברים איסור חמור מטומאה,

מתארת תהליך עם שלושה שלבים. השלב הראשון הינו שלב הפריצה הראשונה - ועל כך יש אמירה לגדור. מה שברור שאם אכן לא אמרו לו - אינו מתחייב. שלב השני הוא הפריצה השנייה - שוב אומרים לו גדור. והשלב השלישי - נתייבש ממנה ולא גדרה - הרי זה קידש [נאסר בכלאיים] וחייב באחריותו, והתם - הרי לא עשה מעשה בידיים, אלא חייב מדינא דגרמי. ועם היות וכאן הוצגו שלושה שלבים, הרי וודאי שיש לדייק בכל המעברים משלב לשלב, וכפי שהתוס' אכן ידון בכך.

אומר לו - הטעם שרק בעל הכרם כאן הוא החייב

המשנה במסכת ב"ב מבהירה, כי הבסיס הוא שדה חבירו, כלומר התבואה. ועל כך ביארה הגמרא, כי הטעם שצריך להרחיק ארבע אמות - הוא כדי שיהיה מקום למחרישה וגם לעמוד שם. ועל כן מדייקים כאן התוס', כי בעל הכרם הוא המזיק, הנכנס לשדהו של בעל התבואה. ומדייקים התוס', שבעל הכרם הוא המזיק, ועל כן הלשון היא אומרים לו, שיש כאן מזיק יחידי. שבעל התבואה מותר לו לזרוע עד הגבול, ובעל הכרם הוא שצריך להרחיק ד' אמות משום עבודת המחרישה. ועם היות וגם בעל הזרעים גורם לכלאיים, הרי מחמת שהוא מזיק לעניין אחד, הוא גם נחשב המזיק בעניין האחר. ואפילו לשיטת רבי יוסי, הסובר, שעל הניזק להרחיק את עצמו. אנו חושדים בבעל הכרם, שיכניס את מחרשתו בשדה חבירו, ולכן חיוב עשיית הכותל או ההרחקה הוא רק עליו.

גדר האמירות אינו רק מידע, אלא יצירת חיוב מצד אחד, ואיפוס המדידה של המאתיים מאידך

מדייקים התוס', כי האמירה היא זו שיוצרת את החיוב. דלא מיחייב עד שיאמרו לו גדור, והטעם לכך הוא דשמו אינו סבור להיות חייב לגדור. ויש כאן חידוש נוסף, דהא קמשמע לן דאף על גב שאמרו לו גדור פעם ראשונה, אם חזרה ונפרצה - לא מחייב עד שיחזרו ויאמרו לו גדור, דשמו כסבור הוא שלא יצטרך לגדור פעם שניה (ובכל שעה שתהא הגדר נפרצת), אבל פעם ג' מתחייב, אפילו לא יאמרו לו גדור. כי אכן ההתייחסות הינה על הפעם השלישית יש בה שהסתפקו בדבר. ועוד שדייק כי ההתראה יש בה גדר, שממנו מתחילה כל פעם מחדש הספירה של המאתיים.

השוואה לאופן הספירה כאשר זה ברצף, בעניין יין נסך

הגמרא במסכת ע"ז מביאה את דברי רב דימי משמו של רבי יוחנן, המערה יין נסך מחבית לבור שיש בו יין כשר, אפילו כל היום כולו, כלומר, אפילו אם בסופו של דבר היה בבור יותר יין נסך מיין כשר, ראשון ראשון - בטל. דהיינו, כל טיפה מהיין האסור שנפלה ליין הכשר בטלה, ונהפכה להיות. ולכן כל היין מותר בהנאה.

אלא שהתוס' מדייקים, כהרגלם, לא על מה שנכתב, אלא על מה שלא נכתב. ועל כך עושים אוקימתא, שכאן מדובר שהיה הפסק, שכל טיפה היא עומדת בפני עצמה. כלומר, אין כאן קילוח שנוצר כאן ניצוק. ואילו כן היה רצף, הרי כן היה אסור, ורק בציוור החדש שציירו התוס' - אכן ניתן להשוות לכלאיים, שהגידול הוא ברצף, וללא הפסק.

כדאמרינן בפרק כיסוי הדם (חולין דף פז: ושם), אם אמרו ספק שומאה לשהר, יאמרו ספק איסור להתיר, **התם - החמירו חכמים בשומאה יותר.**

ואין ראיה, משמעתא בתרייתא דנדה (דף עא: ושם), **דמחלק גבי דם תבוסה, בין פסק ללא פסק, דשאני - דם תבוסה דרבנן, ויש להקל בו יותר.**

ומהא דאמר בפרק כיסוי הדם (חולין דף פז: ושם), ובפרק התערובת (זבחים דף עז: ושם), גבי הא דתנן דם שנתערב במים, **אם יש בו מראית דם - כשר,** וקאמר בגמרא, לא שנו אלא כשנפלו מים לתוך דם, **אבל דם שנתערב במים - ראשון ראשון בטל,** התם - בלא שינויא שפירש ר"ת אתי שפיר, דהתם - גבי דם היינו טעמא, **דכיון שנדחה - שוב אין נראה,** שכן הוא הדין בכל דבר הקרב, ואפילו למ"ד אין דיחוי בבעלי חיים, **בשחוטין - יש דיחוי.**

וכן מוכח בפרק כיסוי הדם (חולין דף פז: ושם), **דטעמא - משום דיחוי הוא,** דמסיק בתר הכי, **ולענין כיסוי - אין בו דיחוי,** דאין דיחוי אצל מצות, **מכלל דלענין דם - הוי טעמא משום דיחוי.**

ואין להקשות, מהא דאמר בפרק נוטל (שבת דף קמב:), סאה תרומה שנפלה למאה של חולין, **ולא הספיק להעלותה עד שנפלה אחרת - לא תעלה,** ולא אמרינן, ראשון ראשון - בטל, אף על גב דנפל ע"י הפסק, **דהתם - צריך להרים,** ובענין אחר אין ק' סאה שנפלה בהן מתירין, **ולא שייך התם ראשון ראשון בטל.**

ביאור הברייתא על נפרצה ואומר לו גדור, שיש כאן שלושה שלבים

קיימא לן - גדר העומדת בין שתי חצירות, יכול לסמוך זרעים מצד אחד, וגפנים מצד אחר, ואינו עובר משום כלאיים. אך אם נפרצה הגדר, והוסיפו הזרעים אחד ממאתים באיסור - נאסרו כולם משום כלאים. זה ברמת התוצאה, אך הברייתא

מתרצים שזה מקרה צדדי "חומרא הוא שהחמירו גבי טומאה", ודווקא כאן.

לא ניתן להקשות מדם תבוסה – מאחר והוא מדרבנן והקילו בו יותר

הגמרא בנדה לומדת "רבי יהודה אומר: הרוג שיצא ממנו רביעית דם, והיה מוטל במטה ודמו מטפטף לגומא - טמא, מפני שהטפה של מיתה מעורבת בו. וחכמים מטהרין, מפני שראשון ראשון - נפסק." והיינו שכיון שהדם אינו יוצא בקילוח אלא יוצא טיפין טיפין לתוך גומא, הרי הדם היוצא לאחר מיתה מתערב קמעא קמעא בדם שיצא מחיים ומתבטל בו. ולכן אפילו בסופו של דבר, יהיה הדם היוצא לאחר מיתה, מרובה מהדם היוצא מחיים - הוא יהיה טהור. ולא גזרו על דם תבוסה אלא בשלא מתערבים הדמים.

החילוק בעניין דם שנתערב במים, שהוא נדחה

כוונת התוס' להקשות על הרמב"ן וסיעתו, דסברי דבעלמא נמי אמרינן חוזר וניעור, כשיש בו שיעור של נותן טעם. ודחו, דשאני התם דפסול מפני שנדחה מהקרבה - ידחה לעולם. וכך מובא במסכת חולין. אמר רב פפא: ולענין מצות כסוי הדם - אינו כן! אלא, אפילו נפל דם החייב בכסוי לתוך מים - לא אמרינן, שראשון ראשון - בטל. אלא הטיפות הראשונות, שנפלו תחילה למים ונתבטלו, חוזרות וניעורות, לאחר שיצטרף אליהם הדם הנוסף, וביחד יתנו מראית דם במים, ומעתה - הן חייבות בכסוי. לפי שאין דיחוי אצל מצות! שרק בקדשים אמרינן, כיון שנדחו פעם אחת - נידחו עולמית.

כי לענין זריקת הדם, אפילו יש תערובת שרובה היא מים, אלא שיש בה מראית דם, הרי כל טיפה שנופלת מן המים מתבטלת, עד שהמראה יפסק. כי הביטול הוא שמשנתנה דינו, אבל כאשר יש מציאות חדשה, הרי אין בכוח הדם שישפך לשנות את המציאות. שכיון שכבר נדחו פעם אחת מהקרבה, כשלא היתה מראית דם במים, שוב אינן ראויות לזריקה לעולם. ומאחר ודחתה הגמרא רק בעניין קדשים, הרי מסיקים התוס' שעיקר הטעם מחמת דיחוי.

ההבדל בעניין של סאה תרומה שנפלה

דהתם צריך להרים. כלומר, דהא צריך להוציא אחת מהן ליתן לכהן. דהא ממונא דכהן - לא בטיל ברוב, כדאמדינן בביצה, דממונא - לא בטיל. וכיון שכן, אי אפשר לאמר, דהוי כמו שאינה שם. כלומר היכולת של הביטול הוא לגרום שכאילו הדבר אינו נחשב. ולכן תרומה הוא מקרה חריג, כי המצווה של ההרמה, היא היוצרת מציאות שאינה יכולה להיבטל, ולכן אין להשוות זאת לכל מה שלמדנו לעיל.

נתייבש ממנה ולא גדרה -

דוקא נתייבש,

אבל אם לא נתייבש, ועוסק כל שעה לגדור,

אף על פי שהוסיף מאתים - מותר,

כדתנן במסכת כלאים (פ"ה מ"ו),

הרואה ירק בתוך כרמו,

ואמר כשאגיע שם אלקטנו - מותר,

לכשאחזור שם אלקטנו, והוסיף מאתים - אסור,

התוס' מחזקים את החילוק באופן הגידול, בהשוואה לרצף ולהפסק, מסוגיות נוספות

בסוגיה של מסכת שבת, החשש הוא במקוה שיכנסו בו ברצף הנוטפים על הזוחלים. וכן בבצל במסכת נדרים, שהוא נעקר בשביעית אך נטעו בשמינית, גם כאן מאחר והגידול היה משמעותי, הרי זה רק מאחר והיה הגידול ברצף, היה בו כוח לבטל את העיקר שהוא שביעית, ולא אומרים כי כל גידול מתבטל בקודמו. וביאר ריב"ם בתוס', כי יש כאן חילוק מהותי, שהן הבצל והן הנוטפים, הרי המהות שלהם שהוא גידול רציף ואיטי, ועל כן לא ניתן להשוותו ליין הנסך.

במקוה בו הוסיף סאה מנוזלים שאינם כשרים, והוציא מהתערובת, לא הולכים אחר הפעולה שמתבטל, אלא על התוצאה, בשעה שנוצר כאן רוב, לא מתבטל

אלא שמקשים התוס' ממסכת יבמות מגדר של מקוה, שיש בו ארבעים סאה מכוונות, מדוייקות, כשיעור הדרוש למקוה, אם נתן סאה - של שאר משקין או מי פירות או ציר ומוריס או תמד שהחמיץ שאינם כשרים למקוה - לתוך המקוה, ונטל סאה מן המקוה, הרי המקוה כשר. כי מיד שנתנו את סאת מי הפירות לתוך המקוה - בטלים המשקים, ונעשו הם עצמם כשרים למקוה. ונמצא, שאף לאחר שנטל סאה, נשארו במקוה ארבעים סאה מכוונות של מים הכשרים למקוה.

אבל כל ההיתר הוא רק עד רובו, וברובו - הוא כן בטל. אלא שהחמירו במי פירות מאחר ופסולים מדאורייתא - לכן החמירו, מה שאין כן יין נסך, שסתם יינם הינו אסור מדרבנן. אלא שאז עולה השאלה, כיצד יכול לדמותה לתרומה מדרבנן. כי בציוור בו נפלה סאה של תרומה לאחת משתי סאים ולא ידוע איזה, היא בטילה אף שהיא חד בחד. על כל פנים דרבנן הקילו. אלא שאז עולה השאלה הרי הפסול כאן הוא מהתורה. ולכן תירצו בדוחק, להעמיד שעדיין אם נשנה את מה שנטביל, הרי מחטים וצינוריות - מספיק להם ארבעים סאה מדרבנן.

לא כל התירוצים הם באותה רמת תשובה, וחלקם דחוקים הם

[עם היות ויש קושי אמיתי, שאם מדובר בדבר מהתורה, הרי רוב ראוי להחמיר. הרי מתרצים שזה אכן בדרך כלל, ומביאים מקרה צדדי, של מחטים וצינוריות, ששם הארבעים סאה הוא בכלל אינו מהתורה. אלא להעמיד את הסוגיא באופן כזה, רק על מנת שתהיה לי תשובה, זה דחוק. ואכן מילות המפתח "וי"ל בדוחק" או יש לפרש או ליישב או לתרץ מופיעים כעשרים פעם בתוס'. מצד אחד הצלחנו לתרץ או ליישב, אך הדוחק בהחלט מורגש. ונמצא, כי התירוץ אינו שחור לבן, או כן/לא אלא שיש בו דרגות ומעלות באיכות התירוץ, או כאן שהאיכות היא רעועה].

התוס' מקשים, שיש מצבים שלא רק שאינו מתבטל קמא קמא, אלא גם הולך אחורה, ולאחר שהיה בטל - נטמא

שוב רגילים אנו בראייה של טמא או טהור. ראייה חד צדדית. וכאן התוס' מקשים ממצאות של חוזר וניעור. שאף שהיה ממש מבוטל, הרי הוא חוזר לנקודת המוצא, והכל נטמא. ומאחר ומקרה זה עצמו אף הוא צדדי, הרי אכן התוס'

**אלמא כשהוא מחזר אחר לקיטתו כל שעה,
אפילו הוסיף מאתים - מותר.**

ושעמא י"ל,
משום דכתיב לא תזרע כרמך,
משמע זריעה דניחא ליה.

עיקר הנקודה אינו שאינו גדור, אלא שאינו ממשיך לגדור
ראינו, כי כאשר נפרצה המחיצה בין התבואה לכרם, ומאז
גדל בשיעור של אחת ממאתיים - הרי זה נאסר בכלאיים.
אלא שהברייתא דיברה שבתחילה אמר לו גדור, ושוב נפרצה,
ובפעם השלישית נאמר על שתי הגדרות, גם נתייבש וגם לא
גדרה. הרי זה קידש וחייב באחריותו.

**משמעות ייאוש הוא הרמת ידיים כניעה ואי פעולה -
ובניגוד לכך ההצלחה להמשיך**

מדייקים התוס', כי אכן לא עצם המצב שלא גדר הוא
הבעיה, אלא הייאוש, כי משמעות הייאוש היא אי העשייה
הנגררת בגלל הייאוש. אבל אם עוסק ומחזר אחריה לסותמה
- לא נאסר. ונותנים על כך התוס' סיוע ממשנה, כי זמן
הספירה הוא רק מזמן שהתייבש. ונותנים טעם לדבריהם.
מכיון דכתיב - "לא תזרע כרמך", משמע דוקא זריעה דניחא
ליה בה.

ההעמדה מחלקת לצד שכן ולצד השני - שלא

[אחד הכללים בגמרא הוא ההעמדה, שמדובר באופן
מסויים, וכאן בתחילת התוס' נקטו את אחד הלשונות
המצמצם "דווקא", שמדובר רק במקרה הזה. וכאשר
הינך מעמיד, הרי פירוש שיש שתי קבוצות - הגישה
החיובית - מה שהעמדת, ומה שלא, ואז הלשון הנוגד
הינו "אבל אם לא" שלשון זה מופיע בתוס' מעל
חמישים פעמים.]

חייב באחריותו -

אף על גב דהיזק שאין ניכר - **לא שמיא היזק,**
נראה לר"י,

דהא - חשיב היזק ניכר,
שהרי ניכר שהוא כלאים כשרואה הגפנים בשדה,
אבל מטמא טהרות חבירו,
אף על פי שרואין השרץ על הטהרות,
לא חשיב היזק ניכר,
דמי יודע אם הוכשרו.

אבל אין לומר הכא,
נמי הוי היזק שאין ניכר,
וקנסוהו כמו במטמא,
שלא יהא כל אחד,
הולך ומטמא טהרותיו של חבירו,
דהכא - **ליכא למיחש,**
כיון שבעל כרם - נמי מפסיד.

ועוד,

אי קנס הוא,

במזיד דוקא היה לו להתחייב.

**מניעת סברא שאינה נכונה, וניתוח המושג היזק שאינו
ניכר - לאו שמיא היזק**

[אחד מהכללים שהתוס' מלמדים אותנו הוא להימנע
מסברא לא נכונה. ומילות המפתח הינן "אבל אין לומר"
שמופיעות למעלה משלושים פעמים בתוספות. וכאן
אנו צוללים להבין מושג היזק שאינו ניכר.

ולמושג זה יש שלוש בחינות - ראשית הבנת
המציאות, שאכן יש כאן היזק שאינו ניכר. השלב
הראשון בתוס' שולל את הנסיון לדמות את המציאות
של מחיצת הכרם שנפרצה לציור זה, שמאחר ורואים
כן את הגפנים בשדה - הרי זה היזק ניכר. בניגוד למשל
למטה טהרות של חבירו שעם היות ורואים שרץ על
הטהרות, אבל מאחר ואין אנו יודעים האם הוכשרו,
ממילא אין לנו את הבנת המציאות האם יש כאן היזק.

הבחינה השנייה הוא הדין שמאחר וזה היזק שאינו
ניכר - הרי אינו נחשב להיזק, ובשפה ההלכתית - לאו
שמיא היזק.

והבחינה השלישית הינה קנס. קנס הוא שלמרות
שאינו נחשב היזק, על מנת למנוע מצב שאנשים
יבצעו זאת עם ההגנה, וכי מה הינך רוצה ממני, והרי
אין כאן כלל היזק? וכאן התוס' בא ושולל מציאות
כזאת, כדוגמת המטמא טהרות חבירו. כי כאן
מלכתחילה לא ירצה להזיק, כי הוא גם מזיק לעצמו,
ולכן אין צורך להפעיל עליו קנס, ומה עוד שקנס הוא
על מעשה ולמנוע ממנו עשייה מכוונת, ולא יתכן
לקנוס גם על שוגג ועל מצב וחוסר עשייה.]

אם השבח יתר על היציאה -

מפרש בירושלמי,

מהו השבח יתר על היציאה,

בר נש דיהיב לחבריה חמש מנוי צמר,
וחמש מנוי סממנין ועשרה מנוי אגרא,
ואמר ליה זיל צבעיה סומקי,
ואזל וצבעיה אוכם,

א"ל אילו צבעתיה סומקא,

הוה שוה עשרים וחמש מנוי,

השתא דצבעתיה אוכם,

לית הוא שוי אלא עשרים מנוי,

את - אבדת דידך, ואנא - לא אבדנא דידך,

עד כאן לשון הירושלמי בפירקא.

ואומר ר"י,

דהכי פירושו דרבי יהודה לפי הירושלמי,

אם השבח שהושבח הצמר יותר על ט"ו מנים,

השתפר, ואם העלויות עוד יותר מערך השיפור - יקבל הצבע רק את השבח. "צבעו כאור, אם השבח יתר על היציאה - נותן לו את היציאה, ואם היציאה יתירה על השבח - נותן לו את השבח.

השלב השלישי הצבע מחליט לשנות על דעת עצמו. ובוה נחלקו, רבי מאיר סובר שקנה את הצמר בשינוי, שעשה כנגד דעת בעלים, ומשווה זאת למקרה הראשון במשנה. ואילו רבי יהודה אומר, שקנסו אותו חכמים, וקבעו שידו של האומן היא על התחתונה, כלומר כמו המקרה השני במשנה. "לצבוע לו אדום וצבעו שחור, שחור וצבעו אדום - רבי מאיר אומר: נותן לו דמי צמרו; ר' יהודה אומר: אם השבח יתר על היציאה - נותן לו את היציאה, ואם היציאה יתירה על השבח - נותן לו את השבח."

משמעות הירושלמי בסוגיה הלכה ה

הירושלמי מפרט עם דוגמא מעשית את הגדר של השבח יתר על היציאה. כלומר עם כל הטעות המכוונת של האומן - עדיין יש כן תוצאה העולה על ערך חומרי הגלם, אך פחות ממה שהיה ניתן להגיע אם לא היה משנה.

מהו - מה כוונת המשנה במלים - אם השבח יתר על ההוצאה נותן לו ההוצאה. ומביא דוגמא. ב'ר נש' דיהב לחבריה חמשה מיני עמר אדם נתן לחבירו צמר בשווי של חמישה מנים וחמשה מיני סממנין סממנים בשווי של חמישה מנים ועשרה מנוי אגריה קצב לו עשרה מנים לשכרו א"ל ציבעיה סומק וצבעו אוכם אמר לו לצבוע אדום וצבעו שחור. א"ל אמר בעה"ב לאומן אילו צבעתי סומק הוה טב עשרים וחמשה מנוי אם היית צובע את הצמר באדום, היה שוויו כ"ה מנים. וכדו דצבעתי אוכם לית הוא טב אלא עשרין מגוי כיון שצבעת אותו שחור אינו שווה אלא כ' מנים. את אוכדת דידך אנא לא אוכד דידך עליך להפסיד משכר הטרחה שלך, אין אני מוכן להפסיד משלי. ובעל הבית נותן לו רק חמשה מנים, כי הפסיד בגלל טעות האומן חמישה מנים. וזה מה שאומרת המשנה אם השבח יתר על ההוצאה וכו' שמחשבים את סך ההוצאות כנגד השבח כמו שראינו בדוגמא שהביא.

הבנת משמעות פירוש ר"י

עין ברא"ש שכתב שאילולא פירוש הירושלמי, היה הפירוש שמייירי שאומן שילם עבור הצבעים, וזה נקרא הוצאה. וכן משמע, שלמד רש"י ד"ה ואם וכן בב"מ ע"ד ד"ה היציאה, וכן ביאר הרמב"ם בפיה"מ ומקבל האומן הוצאותיו או שכרו. אבל לפי הירושלמי מייירי, שבעה"ב נתן הצבעים, ושכר האומן נקרא הוצאה, ומקבל האומן שכרו או חלק משכרו, מה שנשאר לאחר שבעה"ב קיבל את הרווח, שהיה צפוי לו, אם היה עושה כפי מה שהתנו.

והתוס' מקשה, למה לא יהיה כאן דין של הנוטע שלא ברשות. וכוונתם להקשות (וכ"מ בחזו"א ב"ק סימן כא-כג) למה ביורד לשדה חבירו שלא ברשות, נוטל היורד הוצאותיו, לפני שבעה"ב לוקח את הרווח שלו, וכאן בתחילה לוקח בעה"ב את הרווח. לכאורה קשה, דשם - לוקח היורד הוצאותיו, וכאן מייירי שההוצאות היו על חשבון בעה"ב.

החיידוש במהלך של הירושלמי

כפי שביארנו, הרי מהלך הירושלמי שבניגוד לכל אומן שטורח להשיג את חומרי הגלם, כאן הלקוח כבר מביא לו

והיתר על ט"ו מנים - קרי שבח יתר על הוצאה,

והוצאה - קרי עשרה מנים של שכר הצבע, שמוציא הצבע ושורח ויהיה בשכרו י' מנים,

דהשתא אם השבח על ט"ו מנים,

יותר מי' מנים שהם יציאה,

נותן לו היציאה דהיינו י' מנים,

ולא יתן לו יותר,

ואם היציאה יתירה על השבח,

שלא הושבח על ט"ו מנים,

אלא ד' או ה',

יתן לו השבח מה שהושבח על ט"ו,

ואין נותן לו כל י' מנים שהתנה עמו,

דא"ל את אפסדת דידך,

ואנא לא אפסדנא דידך.

ויש ליתן טעם לדברי הירושלמי,

למה לא יהיה כאן הדין כמו בנוטע שלא ברשות,

דנעשה כאן כאילו כן התנה עמו.

א"נ,

קנסא הוא משום דשינה ממה שצוה לו.

ומיהו אם השבח יתר על היציאה,

דתנן גבי צבע כעור,

לא הוי פירוש כי ההיא דירושלמי,

כי איך יהיה השבח של צבע כעור,

יותר משבח של צבע גמור,

וגבי כסא כעור דגמרא,

אפשר ודאי שיהא טוב מן הנאה,

כגון שהנאה - אין חזק כמו הכעור,

ע"י כך דמי הכעור - יתירה על הנאה.

ואין לשון ירושלמי משמע כפירוש ר"י,

שהרי משמע שבא לפרש,

מהו אם השבח יתר על היציאה,

ולדברי ר"י הוא מפרש היציאה יתירה על השבח,

והר"ר אלחנן פירש בענין אחר,

ולא מצאתי כתוב.

הבנת המשנה - בצביעה שאינה ראויה

ניתן לחלק את המשנה לכמה שלבים, ולהבין את החילוק בין רבי מאיר ולרבי יהודה. שלב ראשון - רשלנות של הצבע, גורמת לכך שקונה אותו בשינוי, ולכן יצטרך הצבע להחזיר את דמי הצמר החומר גלם שקיבל. "הנותן צמר לצבע והקדיחו יורה - נותן לו דמי צמרו."

שלב שני פגם באיכות העבודה, התוצאה אינה ראויה. אלא שכאן עדיין יש מציאות שלמרות עבודתו הלא ראויה עדיין זה יהיה שווה מעבר לעלות חומרי הגלם שקיבל. ולפיכך הלכו שידו של האומן על התחתונה. הלקוח משלם רק את גוף ההוצאות, ולוקח את הצמר המושבח, אם עדיין ערך הצמר

המלא הרועים מביא תירוץ הסמ"ע סימן שו ט והדרישה סימן שו ו שמשכחת לה היכא שנתיקר הצבע באופן שאף המכוער שווה יותר ממה שהיה שווי היפה בזמן שהתנו ביניהם.

פירוש רבינו אלחנן מובא בהגהות אשר"י

בהגהות אשרי על הרא"ש סימן יז הביא פירוש הר"ר אלחנן, שאם נדר לאומן י' מנים בשביל אומנותו, והאומן צריך להוציא עבור השכירים ה' מנים, הרי אותן ה' מנים כמו קרן, ונוטלם האומן אפילו בששינה. ואם השבח יתר על היציאה - היינו שהיה הריוח יותר על ה' מנים, לא יקח האומן אלא ה' מנים שצריך לתת לשכירו מפני ששינה, ולהיפך אם היציאה יתירה, שמחמת ששינה הוצרך ליתן לשכירו יותר ממה' מנים - לא יטול מן השבח, אלא כשיעור שהיה צריך להוציא, אילו לא היה משנה.

שימוש בפירוש הירושלמי

[מילות המפתח "מפרש בירושלמי מופיעות כששים פעמים בתוס', אולם לעתים מילות הקישור הינן מצינו בירושלמי, או משמע בירושלמי או מוכח בירושלמי או מיהו בירושלמי. ואז אנו כבר מגיעים למאות פעמים. לכן חשוב לדעת כיצד לחפש ומה בדיוק להשוות. ברור שהשימוש מול הירושלמי הינו יסודי וחשוב בתוס'.]

מוצר כמעט מושלם. ולכן רואים אנו כאילו כבר ב"כוח" הכל גמור, ולכן מה ששינה באומן - הכל מחושב ביחס לתוצאה הסופית שהיתה ראויה להתבצע, ושמלכתחילה כבר התנו מה יהיה שכרו של הפועל. ולא ניתן להשוות זאת לנטעו בלא רשות, כי מהלך כזה מעיד על יוזמה של היורד לתוך שדה חבירו, וכאילו הוא פעל את היוזמה מתחילתה ועד סופה, בשעה שהוא גם דאג לביצוע וההוצאות, אלא שרק עשה את הדבר דרך רכוש השני, שאז אומרים לו לפחות תשלם כאילו שכרתי אותך כפועל, שהרי הבאתי לך תועלת. אלא כאן אין זו יוזמה חיובית, בסגנון של היורד לתוף שדה חבירו כי אם חוצפה, שהוא משנה ממה שציווה לו. ורק להדגים עד כמה הדבר מגוחך, הרי זה כמו שיתן לאומן להכין לו בגד אדום לאשה, והוא על דעת עצמו יאמר, אסור לה ללבוש אדום, ואני צבעתי לה שחור. ובכל שינוי על דעת עצמו לבד - הרי וודאי שכלל התשלום עובר לבחינה של ידו של האומן על התחתונה.

לא יתכן שייזום לבצע קלקול ויצא עדיף

פי' דלפי הירושלמי שבח יתר על היציאה, היינו שהושבח עכשיו שהאומן שינה יותר ממה שהיה נשבח אילו שמע בקול בעה"ב, וזה לא יתכן אם שינה לצבוע כעור. (ובגמרא יכול להיות אם יש כאם מרכיב נוסף, שעשאו חזק יותר, ולכן שווה יותר)



