



תוספתו מרובה על העיקר

מסכת בבא קמא - פרק ט**
(הגוזל עצים)

דף קא עמוד א - דף קיה עמוד ב

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



הרב שגיב הלוי עמית
אב תשפ"ד אלעד





לע"נ אבי 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

גדר הארון בבית המקדש – והלימוד מכך בעניין התוס'

הנחלה. יתירה מזו, הוא בדרך עוד הספיק להגיע לפלישתים. כפי שביארנו הארון הוא מהות בית המקדש, ועניינו תורה. וגם התורה עשתה מסעות. במשך שנים התורה נמסרה בעל פה, ורק מתוך הקשיים והצרות נאלצו להוציא את המשנה, ולאחריה את הגמרא. הרמב"ם מקפיד למנות את ארבעים הדורות איש מפי איש עד משה רבינו שקיבל את התורה מפי הגבורה. אלא שהגמרא למעשה לא הושלמה עד ימיו של רש"י ובעלי התוספות. ובתקופות שהיו רדיפות נוראיות בגוף ובנפש, נוצרת מהפיכה. שהרי כאשר יש סתירות מרובות בגמרא, מי שהפך את הגמרא ליחידה מוצקה אחת וקדושה - היו בעלי התוס'. וכאילו שר ההסטוריה בהשגחה פרטית ממציא את תחילת ההדפסה בשנת 1484, עשרות שנים אחר הדפסת התנך הראשון, והתלמוד הראשון שמודפס מסתיים רק בשנת 1523. בהשגחה פרטית, לא ניתקלתי בהגדרה, כי התוס' הינו נושא כלים של הגמרא. אלא זה הפך ליחידה אחת של תורה גפ"ת. גמרא פירוש רש"י, ותוספות. הסתכלות כזאת רק הלהיבה אותי על תפקיד הארון שאינו עוד כלי, אלא הוא עצמו המהות.

נושאי הכלים מתחילים בעולם הפסיקה

בכל תולדות עם ישראל תמיד היו שני שלבים פלפול מול פסיקה, הפסקה. וכאן אם נשוה לכלי המקדש, שכבר אינם מהות ודבר אחד, הרי על הרמב"ם הטור והשולחן ערוך צומחים נושאי הכלים. נושאי הכלים אינם רק מסבירים מביאים מקורות, אלא לעתים אף חולקים. ובזה הייחוד וההבדל העצום בינם ולבין מה שהתוס' עשה לגמרא. ולכן קראתי לחיבורי תוספתו מרובה על העיקר. כי הגמרא ללא התוס' הוא רק שלב ביניים, והתוספות, לא סתם מוסיפים משהו על הגמרא, אלא הגמרא כולה מקבלת עוצמה חדשה.

ההסתכלות ההיסטורית האמיתית נועדה על מנת להפיק ממנה לקחים

קיים פער אדיר בין ההסטוריון בדורינו לאדם המאמין. כאשר נשלח משהו לתאר הנהגה של שבט אפריקאי הוא יודע לתאר את הכל, אך וודאי שלא יהפך להיות חלק מהם. היהודי המאמין לא שאינו מכיר את העבודות, אדרבא, שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך. אלא שכאשר אתה רואה ניתוח, ומתוך כך אתה מוסיף עליו צעד משלך ומשמעות - הרי יש בכך מעלה גדולה.

הארון בבית המקדש הוא חלק מהבית ולא איזה כלי

יש חלוקה ברורה בין עצם הבית ולבין הכלים, המתלווים. ללא העצם - אין כאן בית מקדש. אלמלא הארון אין ונועדתי לך שמה, ולכן הוא פרט בצורת הבית. אלא שעל פי יסוד זה עולה תמיהה גדולה, בית שני היה העיקר חסר מן הבית. זה לא עוד כמה פרטים שחסרו, אלא בלי זה, אין כאן בית מקדש.

מלכתחילה בית המקדש נבנה עם שני מקומות לארון הקודש

ארון הקודש שנגנו בימי יאשיהו היה בזמן רגיעה. רק לאחר עשרות שנים הוחרב המקדש. אלא ששלמה מקבל מלכתחילה הוראה אלוקית לבנות מקום עבור גניזתו במטמוניות. והוא קידש מקום זה כחלק מקודש הקדשים, ואכן בית המקדש עד ימינו מכיל את הארון. כי הבניה היא שידע שסופו להיחרב, ולכן בנה בו מקום לגנוז את הארון. ויוצא שהחורבן הגשמי הזמני, הוא רק דרך על מנת להגיע לבית המקדש השלישי והנצחי.

התוס' זה חלק מעצם התורה – וההיסטוריה חיכתה עד להמצאת הדפוס, שיתחבר לגמרא

לקח מאות שנים עד שהגיע ארון הקודש אל המנוחה ואל



פרק הגזול עצים - תוספתו מרובה על העיקר

שאותה לעומת זאת, כן תיאלץ לשלם.

[דף קא עמוד א]

הא מנחי קמך שקלינהו -

ומ"מ אגרא - בעי למיתב למישקל להו,
דכיון דאתי לידיה - **בעי למיעבד השבה,**
כדאמר לעיל (דף צח.) גבי זורק מטבע לים.

אפילו אם הסממנים כן קיימים בצמר הצבוע - אינו יכול לומר, בבקשה הרי הם לפניך

בציור בו הגזול לקח סמנים שרויים, ונמצא שלא שינה בהם דבר, וצבע את הצמר שלו. וכעת יש שאלה האם הצביעה השביחה את הצמר. ולפי הדעה שאין שבח סממנים בצמר, ולכן נדרש הגזול לשלם את הפסד סממניו, ואינו יכול להחזיר בעינים. אלא שכאן יש דיון שאם נחשבים הסמנים בעין - הרי לכאורה היה יכול לומר - הנה הסמנים על הצמר, הרי הינך יכול לקחתם. ולפי הבנה זו, כל גזילה שניתן להשיבה - אין לשלם עליה. אמנם לאחר מכן תדחה הגמרא, שאין כל דרך להשיב אותם, ואף אם ישתמש בצפון, הרי פעולה זו רק תנקה ותסיר את הצבע מהבגד, אך לא תייצר לו סממנים להשבה.

קיים צורך לא רק להביא את גוף הסמנים, אלא לשלם גם את עלות הוצאתם, ומביאים ראיה ממטבע שלקחו וזרקו לים

אבל התוס' מתייחסים בשלב זה, עוד לפני הדחייה. ומבארים, שיש כאן שני מרכיבים, האחד הוא גוף הסמנים, והשניה היא העלות של פעולת ההפרדה של הסמנים מהצמר על מנת שיהיה ניתן להשיב זאת. וכאן אומרים התוס', שאפילו אם היה יכול לומר לו, קח מכאן את הסמנים - הרי הוא יצטרך לשלם את פעולת ההשבה. שהרי מאחר והסמנים הגיעו אליו - הוא נדרש להשיבם, או לכל הפחות לשלם על פעולת ההשבה. ומביאים התוס' ראיה על כך, ממקרה בו זרק את המטבע של חבירו לים. מכיוון שכבר הגיעה המובע לידי שונה הדבר אם רק הכה על ידו, ונפלה למים. וכאן מדובר, שיש לו חובה לא רק להשיב, אלא גם לשאת בהוצאות ההשבה, כגון שיש לשכור צוללן על מנת להרים את המטבע.

מכל מקום הינה מילה המחזירה, אף שהנני מסכים איתך בדבר אחד, מכל מקום עדיין לא התייחסת לדבר השני, שבו אני חלוק עליך

[מילת המפתח הינה ומכל מקום. ומשמעותה, אפילו נלך בשיטתך, שהינך כן יכול לומר, הרי הם מונחים לפניך - ואתה מוזמן לקחתם. וברצונו להיפטר כליל בכך. הרי היות וכאן מדובר באופן שעל פעולת הלקיחה קיימת הוצאה נוספת, הרי ההשבה אינה יכולה להתבצע ללא פעולה זו, וכאן מגיע ה"מכל מקום" ואומר, לדברייך שתיפטר - הנני מסכים איתך, אלא שזה רק לגבי עלות הסממנים, אבל לא על עלות ההשבה,

דזל ציבעא -

ומכל מקום,
איירי דגזל סממנים שרויין,
דאי דקינהו ושרנהו - קננהו בשינוי.

כאשר הצבע אדרבא לא הביא תועלת - הרי לכאורה יכול לטעון הנגזל שלפחות מגיע לו סמנים

בציור בו גזל מאדם אחד שני מרכיבים בנפרד - גם צמר לחוד וגם סמנים. והוא צבע איתם. אלא שכעת יש לידע מה פעלו הסמנים על הצמר. וכאן מעמידים שמאחר והצבע קילקל, הרי עתה הוזל מחיר הצמר הצבוע מהערך שהיה שזה בשעת הגזילה, ולכן, יכול הנגזל לטעון שאילולי הגזילה הוא היה יכול למכור עתה את הסממנים לחוד, ולקבל את מחירם המלא, כיון שמחיר הסממנים לא הוזל. או שהיה צובע בהם בגד, ולא צמר, והיה מקבל את מלוא ערכם.

חייבים לבאר שמדובר שהסמנים לא ניקנו בשינוי על ידי הגזול

אלא שסברא זו היא של הנגזל. אבל מעירים התוס', שכל יכולתו של הנגזל לטעון כך, היא רק מאחר ומדובר שהסמנים כבר היו שרויים. אבל אם היה הגזול צריך לטווחם ולהשרותם במים - הרי היה קונה אותם בשינוי, וממילא לא היה מקום לנגזל לדרוש את ערכם.

החובה להעמיד באופן מסויים, כי לא ניתן להעמיד באופן אחר

[התוס' משתמשים בשלושה מילות מפתח - המבטאות שמדובר רק באופן מסויים, ומוכיחים על דרך השלילה שחייבים לטעון כך, כי אם תטען אחרת - הרי לא ניתן לומר כן. "ומכל מקום .. איירי .. דאי" וזה ביטוי (איירי משולם עם אי) מופיע עשרות פעמים בתוס'.]

דצבע בהו קופא -

פירש בקונטרס,
שגזל קוף וסממנים שרויין, **וצבע את הקוף.**

ותימה,
דאם כן אפסדיה בידיה,
וכה"ג היזק ניכר הוא - **ומחייב.**

ונראה לפרש,
דצבע בהו קופא,
כלומר בגריעות ובכיעור,
כעין קוף שהוא מכוער.

שבח סממנין על צמר - מהלך החקירה המובאת בגמרא

איבעיא להו: האם יש שבח סמנין על הצמר, או אין שבח סמנין על הצמר? והיינו, שמסתפקת הגמרא, האם "חזותא מילתא היא", דהיינו, האם מראה הצבע של הצמר, שנעשה על ידי סממני הצבע, כשהורתחו ביורה יחד עם הצמר, "מילתא הוא", שהצבע שעל הצמר נחשב כדבר ממשי ומוחשי. או שמא מראה הצבע שעל הצמר "לאו מילתא הוא".

ודנה הגמרא: היכי דמי? לגבי מה הוא הספק?

אילימא, דגזל סמנין של צבע, ודקינהו, ושחקם, ותרנהו, והשרה אותם ביורה, וצבע בהן את צמרו, ועתה הספק הוא אם יכול הנגזל לתבוע את זכותו במראה הצבע שעל הצמר של הגזלן.

אי אפשר לומר כן, כי אין כלל מקום לספק, ובודאי מראה הצבע שייך כולו לגזלן, כי:

תיפוק ליה שזכה בו הגזלן משום דקנינהו כבר לסממני הצבע בשינוי!

ולכן, מעמידה הגמרא את הספק כך: לא צריכא, דגזל סמנין שרויין, ולא שינה בהם הגזלן דבר, וצבע בהו את צמרו. וצדדי הספק הם: מאי? האם יש שבח סמנין על גבי צמר, ונמצא דאמר ליה הנגזל לגזלן: הב לי סמנאי דשקלתינהו! תן לי את הסממנים שגזלת ממני, והם מצויים עתה בידך, במראה הצבע שעל גבי הצמר! או דלמא, אין שבח סמנין על גבי הצמר, כי "חזותא לאו מילתא היא", ונמצא דאמר ליה הגזלן לנגזל: לית לך גבאי ולא מידי! אין לך אצלי דבר.

השוואה לשאר סוגיות - אמנם קיים הבדל מהותי

[כל לימוד הגמרא בנוי על השוואה. ההשוואה לא רק שנועדה לומר שהנה זה מקרה קרוב, אלא שגם את ההלכה מהמקרה האחד, אנו מעתיקים למקרה שלנו. אולם הרעיון שעם היות ומלכתחילה יש צד דמיון, שבהם שני המקרים שווים, אך מצד שני קיים גם צד שוני, שלכן כאן לא ניתן לומר כן. ומילות המפתח המראות את ההבדל הינן "יש לחלק" אשר מופיעות למעלה ממאתיים פעמים בתוספות.

עוד נקודה משמעותית, שהרעיון של חקירת הגמרא הינו בשני צדדים, האם יש שבח סממנים על הצמר, וממילא יצטרך לשלם, או הצד השני. ומאחר וכל הדיון כאן הוא איך שלא יצטרך לשלם, הרי הדיבור המתחיל של התוס' הינו על הצד השני של החקירה, שאין שבח סממין על הצמר.]

המקרים בהם מוכח שיש לשלם לפי ההנאה

התוס' קובעים יסוד, שמאחר ויש שינוי ערך מממני - הרי יש כאן הנאה, ולפיכך על כך יהיה כן חייב לשלם. ואם כן יש תמידה מדוע יכול להיות צד בחקירה שאין שבח, וממילא אין תשלום. ומביאים שלושה מקרים לתמוך בעיקרון שצינו. המקרה הראשון בתחילת המסכת, בפרק שני, בו הבהמה משלמת הן על מה שהיא נהנית והן על מה שהזיקה כאשר זה ברשות היחיד, כגון מה שאכלה בצידי רחבה.

המקרה השני בתחילת פרק הכונס "נפלה הבהמה לגינה מתוך אונס של הבעלים, כגון שנפלה מגג הבעלים לתוך גינת

אפשרות להעמיד את יכולתו להתחמק מתשלום, שהערך הממוני מצביעה זו, היא על דרך שהתקלקל הדבר

מביאה הגמרא דוגמא נוספת, לזל ציבעא, כגון שצבע בהו קופא. והיינו, שגזל ביהד עם הסממנים קוף, ולא צמר, וצבע בהם את הקוף, ולצביעה כזאת אין ערך כספי.

התוס' מביאים את פירוש רש"י, אלא שמבארים שאינו פטור על ידי כך, כי יש כאן לא רק תוצאה מקולקלת, אלא גם אחריות שלו למעשה

הלשון משמע כפירוש הקונטרס, שגזל הסממנים וצבע בהם את הקוף. אבל תימא אמאי הוי פטור מדמי סממנים, אפילו יש בו שבח סממנים ע"ג הצמר. והא מצי למימר אפסדתינהו לסימנאי, וכי בשביל שהם בעין - יהא פטור, כיון שהם מקולקלין ואינם ראויין עוד לשום דבר.

מתוך קושי זה יש לפרש בצורה מחודשת

לכנ"ל דצבע בהו קופא - מעשה קוף, כמו שצובע הקוף (שאין צבוע יפה). כלומר, צבע גרוע דליכא שבח סמנים על גבי הצמר.

הקושי סולל בסיס להבנה מהפכנית

[אחד הדברים המרתקים הוא לקחת מושג מסויים, של צבע בהו קופא, וכפי שמעיר בתוס' רבינו פרץ, הלשון שרש"י פירש אכן קרוב למציאות. וכאן בעקבות הקושי לפרש כן, הרי הקושי פותח שער לחשיבה מחודשת. שמכריחה אותנו לבצע מהפך בחשיבה ואז מילות המפתח הינן "פירש .. ותימה, דאם כן .. ונראה לפרש". לא הקוף הוא הצובע, ולא הקוף הוא הנצבע, אלא הכנסת מושג הקוף נועדה לדמות את אופן ואיכות הצביעה, שהיא מקולקלת, וממילא גם התוצאה מקולקלת.]

או דלמא אין שבח של סממנין על גבי צמר -

תימה,

הרי נהנה שצמרו **מעולה בדמים יותר,**

וישלם מה שנהנה,

כמו אכלה מצידו רחבה דפ"ב (דף יט:),

וירדה לגינה דהכונס (לעיל דף נה:),

ובפרק אלו נערות (כתובות דף ל: ושם) אמר,

תחב לו חבירו משקין של אחרים בבית הבליעה,

דמשלם מה שנהנה.

ויש לחלק,

דהנאה דהכא - אין באה ע"י מעשיו,

ולא ע"י מעשה בהמתו,

ובתחב לו חבירו,

אף על פי שאין זה ע"י מעשיו,

מכל מקום נהנה גופו.

אי נמי,

הנאה דהכא - לא חשיבא הנאה,

שאין אלא נוי בעלמא יותר.

ולא יצבע בו ולא ידליק בו הנר -

אף על גב דאסר שאר הנאות,
אצטריך לרבווי צביעה והדלקה,
צביעה - משום **דחזותא בעלמא הוא,**
והדלקה - משום **שכלה האיסור בשעת הדלקה.**

ואם תאמר,
והא בפרק כל שעה (שם דף כז:),
שרינן עצים להדלקה,
למאן דאמר אין שבח עצים בפת,
ולא משכחי עצים דאיסורא,
אלא כעין כסא ושרשיפא.

ויש לומר,
דשמן - הוי בעין בשעה שהוא דולק,
אבל עצים - נעשים גחלת,
והשלהבת - אין באה אלא מן הגחלת.

ואם תאמר,
ומ"ש דהכא - **מצריכין קרא להדלקה,**
וגבי תרומה שמאה - מצריכין קרא להתיר,
כדדרשינן שלך תהא להסיקה תחת תבשילך.

וי"ל,
משום דס"ד דנילף תרומה ממעשר הקל,
דאמרה תורה לא בערתי ממנו בשמא,
כדאמר בבמה מדליקין (שבת דף כה.).

ור"ת מפרש,
דאיצטריך קרא הכא,
לאסור צביעה והדלקה שלא כדרך הנאות,
כגון צביעה דתאנים ורמונים,
ודברים דלאו אורחיהו,
והדלקה - **איצטריך לשמן, שאין עומד להדלקה כלל.**

וההוא דפרק כל שעה (פסחים דף כה:),
דהוה שייף לברתיה בגוהרקי דערלה,
וקאמר מידי דרך הנאה קעבידנא,
התם - **לא הוה דרך הנאה כלל.**

וקשה לפירושו,
דהא בעי למפשט מהכא, דחזותא - מילתא היא,
ודחי,
דשאני הכא - דגלי קרא משמע,
דלא אתא קרא, למיסר שלא כדרך הנאה,
אלא למיסר אף על גב דליכא,
אלא חזותא בעלמא.

וא"ת,
אם כן **תיפשוט לאידך גיסא,**

השכן, או שנפלה מתוך רשות הרבים שהיתה גבוהה מהגינה,
לתוך הגינה, ונהנית, שאכלה שם מפירות הגינה, או שנהנתה
בכך שנפלה על הירקות, שהם הצילו אותה מחבטה בקרקע,
אך הירקות עצמם התרסקו, משלמת מה שנהנית. הבעלים
משלמים רק לפי מה שנהנתה הבהמה, ולא לפי מה שהזיקה."

המקרה השלישי בכתובות. ברגע שתחבו משקין לפיו - הרי
וודאי שיש כאן הנאת מעיו, ועל מה שנהנו יש להם ערך
ממוני, ולכן התשלום הוא כמידת ההנאה.

החילוק שכאן לא הוא עשה מעשה

וי"ל דאינו חייב על עצם ההנאה, רק על מה שנהנה מממון
חבירו שלא ברשותו. לפיכך, חייבו התורה לשלם. וכין דהכא
- לא עשה כלום, לא חייבו אותו. והתירוץ השני בתוס', הוא
להחליש שהמציאות כאן אינה גדר הנאתי ושווה ממון, אלא
שהוא רק נוי, שלכן לא ניתן לתרגמו להנאה ולממון.

מנין שלא יהנה ממנו -

בפרק כל שעה (פסחים דף כב: ושם ד"ה מנין),
פריך,
אמאי לא נפקא לן איסור הנאה - מ'לא יאכל'.

מקור לימודו של רבא על איסור הנאה בעורלה

הגמרא לומדת משמו של רבא על המקור לאיסור הנאה
בעורלה. חידוש מיוחד יש באיסור הנאה של ערלה, שאפילו
הנאה הנראה לעינים, כמו צבע, או אור, אסרה תורה, ואפילו
אין בהם ממש [שהרי באור אין כל ממשות]. דתניא: אמר
הכתוב לגבי פירות ערלה [ויקרא יט] "ערלים - לא יאכל". אין
לי אלא איסור אכילה. מנין שלא יהנה ממנו, ולא יצבע [בו],
ולא ידליק בו את הנר? תלמוד לומר "וערלתם ערלתו, את
פריו, ערלים לא יאכל", לרבות את כולם. וְכִי־תִבְּאוּ אֶל־הָאָרֶץ
וְנִטְעַתֶּם כָּל־עֵץ מֵאֵכָל וְעֵרְלָתֶם עֵרְלָתוֹ אֶת־פְּרִי שְׁלֹשׁ שָׁנִים
יִהְיֶה לָכֶם עֵרְלִים לֹא יֵאָכֵל: (קדושים, יט, כג).

הגמרא בפסחים דנה על איסור עורלה מהפסוק

בתחילה לומדת הגמרא בפסחים, כי מערלים לא יאכל -
רק למדים איסור אכילה. ואז מביאים את הברייתא. אלא שאז
מדייקים כי רק מאחר ונאמר כאן לשון עורלה בפסוק ג'
פעמים, ואז מתרצת הגמרא, כי מאחר וכתוב לשון לכם שהוא
שלכם, היה צורך ללימוד המשולש. והתוס' שם מבארים מה
צורך יש ללמוד איסור הנאה ולאחר מכן נדרש לאסור במפורש
גם צביעה והדלקה.

אכן תוס' זה הוא רק כעין הקדמה לתוס' הבא. שכמו
שהגמרא בפסחים נדרשה ללימוד מיוחד לרבות איסור הנאה,
כך יש צורך לרבות צביעה והדלקה. ועם היות ויד רבותא
מיוחדת באיסור ההנאה הכולל, אמנם די בראייה אחת.

תוס' כפרשן משווה, מביא לא רק את עצם הגמרא, אלא
מפנה גם לדברי התוס' שם

[מילות המפתח הינם "בפרק .. פריך". והמטרה שיש
ללמוד סוגיות שנאמרות בו זמנית בשתי מסכתות
ביחד.]

מדאיצטריך למיסר,

שמע מינה, דחזותא - לאו מילתא היא.

ויש לומר,

דאיכא למילף מהכא,

דחשיב כאילו הוא בעין.

ותימה לרבי יהושע,

דגמר בערלה פרי מפרי מבכורים,

בפרק העור והרוטב (חולין דף קכ: ושם),

וסבר דאין סופגין את הארבעים על הערלה,

אלא על היוצא מן הזיתים ומן הענבים,

אבל היוצא משאר פירות - מותר,

היאך יאסר לצבוע במשקיהן מן התורה,

וכל שכן במים שנישורו בהם הקליפין.

ויש לומר,

דלא איצטריך קרא,

אלא שלא יצבע בזיתים וענבים וביוצא מהם,

או בממשות של עפרורית הקליפין הנטחנין,

ומיהו,

לא יצבע דקתני בברייתא,

מיירי שפיר בכל עניני צביעה,

דערלה ומשקיהן בכל ענין ומדרבנן,

ומיהו קרא לא אתיא אלא כדפרישית.

אי נמי יש לומר,

דפרי דערלה - דוקא גמר פרי מפרי דביכורים,

ולהכי אימעוט משקה דידהו,

אבל שומר לפרי דאיתרבו מאת פרו,

את הטפל לפרו,

לא אמעיט משקה דידהו,

וליכא למעוטי מפרי דביכורים,

דביכורים - ליתנהו בשומר לפרי כלל,

ואף על גב דהוי השתא,

טפל חמור מן העיקר,

יש ליתן טעם שלא יקשה מזה,

על שמעתא דריש איזהו מקומן (זבחים דף מח:).

אבל אין לומר,

דאף על גב דליכא מלקות, ביוצא משאר פירות,

עשה ד'ערלתם ערלתו' - איכא,

דהא אכל מאי דכתיב 'וערלתם',

קאי - 'לא יאכל', דכתיב בתר הכי.

ועוד,

אם היה במשקה דשאר פירות דערלה - איסור עשה,

אם כן מנא ליה שלא יצבע בו,

הא איצטריך לאסור,

המשקין בשתיה ובהנאה - כשהן בעין.

ואין להקשות,

כיון דאיתרבי שומר לפרי, דלא חזי לאכילה,

אם כן על כרחך מיתסרא ערלה בהנאה,

ולמאי איצטריך קרא שלא יהנה,

דהא איכא שומרין טובא דחזו לאכילה.

הגמרא דנה לרבות את איסור העורלה לא רק במאכל אלא

גם במראה

לאחר שהגמרא הוכיחה כי חזותא - מילתא היא. כלומר, מאחר וצבעו את הבגד בעורלה - הוא נאסר, מביאה הגמרא הוכחה על הרחבת איסור העורלה, לא רק לעניין האכילה. אמר רבא: הנאה הנראה לעיניים - אסרה תורה, דתניא: ערלים לא יאכל - אין לי אלא איסור אכילה; מניין שלא יהנה ממנו, ולא יצבע [בו], ולא ידליק בו את הנר? תלמוד לומר: וערלתם ערלתו את פרו... ערלים לא יאכל, לרבות את כולם.

יש חידוש מיוחד בפעולות הצביעה וההדלקה

התוס' רי"ד מתרץ, דמפסוק ראשון - לומדים איסור הנאה, כשנהנה מגוף הפירות, כגון מוכר או עושה רטיה או סך בפירות ערלה. ופסוק שני - איצטריך להרבות הדלקה שנהנה מהפרי עצמו, אע"פ שנהנה בזמן כילוי. ופסוק שלישי - צריך לאסור בגד צבוע, דס"ד שרק הצביעה עצמה אסורה, לפי שנהנה שבגדו מתייקר, אבל לאחר הצביעה - אין הערלה קיים, וס"ד שהבגד מותר בהנאה, כמו אם עבר ומכר ערלה שהדמים מותרים, קמ"ל דחזותא - מילתא, וכשנהנה ממראה הבגד - הוי הנאה מפירות הערלה עצמן. שהרי יש שלוש פעמים את השורש עורלה בפסוק. (קדושים יט, כג) וְכִי־תֵבֹאוּ אֶל־הָאָרֶץ וְנִטְעַתֶּם כָּל־עֵץ מֵאֵכָל וְעֵרְלַתֶּם עֵרְלָתוֹ אֶת־פְּרִי שְׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֵרְלִים לֹא יֵאָכֵל: ולכאורה הפסוק דן רק על אכילה, והייתי חושב לדמות רק דברים באותו העניין, ועל כך מחדשים לנו, שיש לרבות אפילו צביעה והדלקה, למרות שמלכתחילה היתה סברא לומר, שצביעה אינה ממשות עצמית של גוף העורלה, אלא רק מראה חיצוני. שבהדלקה - האיסור כלה.

בישול בעצי עורלה

במסכת פסחים מובא במשנה, בישלה [לפת] על גבי גחלים של ערלה וכלאי הכרם, לדברי הכל הפת מותרת! אלא שהאמוראים נחלקו בכך. ויסוד מחלוקתם, שיש הסובר כי לאחר שנשרפו העצים, והפכו לאפר, ומדובר בגחלים עוממות וכבויות - מותר. וכל האיסור של אסורים בהנאה, הוא רק כאשר בשרשיפא [כסא]! שאם התקין כסא או הדום לרגליו מעצים האסורים בהנאה, אסור אותו כסא בישיבה. שהרי הוא נהנה מהעצים בעודם בעין. ולכאורה אין מקום של איסור. ועונים על כך בחילוק בין שמן שיש לו ממשות אף בשעת ההדלקה, בניגוד לשלהבת שהיא אינה בעייתית. משום דאין השלהבת באה מהעץ בעודו בעין, אלא מהמשהו שכבר נשרף, וכבר פקע איסורו. (כלומר מהגחלת).

מאחר ורבי יהושע אוסר רק זיתים וענבים, מהיכן יכלו לאסור כאן כל הפירות?

מקשים התוס' משיטת רבי יהושע בחולין. דתנן: דבש היוצא מהתמרים, ויין שנעשה מתפוחים, וחומץ שנעשה מסיתוניות, [ענבים גרועים], ושאר מי פירות [חוץ משמן ויין שנעשו מזיתים ומענבים] של תרומה - רבי אליעזר - מחייב קרן וחומש את השותה אותם בשוגג, כדין תרומה. ורבי יהושע - פוטר.

והא דתנן: אין סופגין את הארבעים מלקות משום ערלה, אם שתה משקה שיצא מפירות ערלה, אלא על משקה היוצא מן הזיתים ומן הענבים. מני היא? רבי יהושע היא! דאמר דון מינה ואוקי באתרה, וגמר להו לבכורים מתרומה שאין משקין היוצאים מהם כמותן אלא בזהב, והדר שוב מייתי לה לערלה בגזירה שוה "פרי" - "פרי" מבכורים - שבשניהם נאמר "פרי" - שגם בערלה אין המשקין היוצאין מהן אסורים כמותן אלא בזיתים וענבים בלבד. אך לשיטת רבי אליעזר הרי הוא חייב מלקות אף בשתיית שאר המשקין. ומעירים שם התוס', שכל הריבוי הוא רק לשלול שאינם זיעא בעלמא. וכעת מקשים התוס', אם כל האיסור יש לצמצמו רק זיתים וענבים, מהיכן יוכל לאסור עורלה של שאר פירות וכל שכן מהמשקים שלהם, וכל שכן במים שרק הקליפין שלהם נישרו, ונוצרה מכך תערובת הצבע.

התשובה היא שהחממים הם שהרחיבו את מושג הצביעה

עונים על כך התוס' ואע"ג דאין אסור מן התורה אלא צבע של ממשות, מיייתי ראיה דכיון דרבנן אסרי ליה לצבע שאין בו ממש, אלמא חזותא - מילתא היא. ומאי דקאמר רבא דהנאת מראה אסרה תורה, אפשר דעל צביעה במי זיתים וענבים קאמר. אי נמי, הכי קאמר, דכיון שהחמירה תורה לאסור נר של ערלה - סמכו רבנן לאסור צביעה, אע"ג דאין בה ממש.

התוס' דנים על החילוק בין היוצא מהפרי ולבין השומר לפרי

כאשר אנו נותנים כוח לקליפות שהוא הטפל שהם יותר מקום לאוסרם מאשר העיקר שהיה הפרי בהכרח עולה השאלה, שהרי בזבחים מח ע"א אמרינן לא יהא ספיקו חמור מודאו. ואפשר דהתם שאני. משום דאין הפרש בענין. אבל הכא - כל מידי, כי אורחיה הוא דאסרינן ליה. והפירות - אין דרך לסוחטן, אבל שומר לפרי - דרכו לשרותו ולצבוע, ומשום הכי אסרינן בשומר, ושרינן בפרי עצמו.

מסיימים התוס' במספר הגדרות ושאלות, הגורמות לנו להבין את הגדרים היטב

התוס' מסיימים בשני עניינים של אבל אין לומר, וכן אין להקשות. הפסוק כפי שביארנו מתחלק לכמה חלקים. החלק הראשון הינו "וְעֵרְלָתָם עֵרְלָתוֹ אֶת־פְּרִיָּו" שזה קשור למלקות. ואילו לעניין האכילה למה שממש יוצא מהפרי, שהוא בדוגמת הפרי. קשור בחלק השני שמגיע מאוחר יותר דן לגבי אכילה, ממה שיוצא מהפרי, "שֶׁלֶשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם - עֵרְלִים לֹא יֵאָכֵל:"

ועוד דיון הוא שהמשקין יש בהם שני גדרים, עצם הצביעה ממנו לחוד, בעוד השתיה וההנאה שהם בעין - הרי זה איסור

מקשים התוס' בהשוואה לגבי תרומה טמאה

הקושי מדוע אנו נזקקים לפסוק על מנת להתיר כאן בעורלה, בעוד שבתרומה טמאה, שהיא לכאורה איסור הנאה, וכיוון שנעשתה מצוותה, היה מקום לומר שמותרים בהסקה, ומדוע נזקקים גם לפסוק על כך. כנאמר במסכת שבת. דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוח, אמר קרא: "ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי." "תרומותי" משמעו - בשתי תרומות הכתוב מדבר, אחת תרומה טהורה, ואחת תרומה טמאה. ואמר רחמנא: "לך" - שלך תהא, שרשאי אתה להסיקה תחת תבשילך.

ועונים על כך, שהפסוק אכן לא בא ללמד את גוף הדבר, אלא רק נועד למנוע שתלמד ממעשר הקל, מאחר והתורה אמרה לא ביערתי ממנו בטמא.

ר"ת לומד שהפסוק נועד לאסור דבר שאינו דרך הנאתו, ומוכיחים שאלמלא הפסוק מסברא היה מותר

שהרי במסכת פסחים ראינו, כי מאחר ולא עשה דרך הנאה, לא היה בזה כל איסור. מר בר רב אשי אשכחיה לרבינא דשייף לה לברתיה בגוהרקי דערלה [משח את בתו בזיתי בוסר של ערלה] לרפואה. אמר ליה מר בר רב אשי: אימור, הא דאמור רבנן "בכל איסורי הנאה מתרפאין", בשעת הסכנה אמרו כן, ומשום פיקוח נפש. אבל שלא בשעת הסכנה - מי אמור כן? והרי הרפואה - דרך הנאה היא. אמר ליה רבינא: האי אישתא צמירתא [חום, צמרמורת] שחלתה בה בתי, נמי כשעת הסכנה דמי. איכא דאמרי: אמר ליה רבינא: מידי דרך הנאה קעבידנא?! והרי אין דרך למשוח את הזיתים, אלא לאחר שנתבשלו ויצא שמן בבית הבד.

אמנם התוס' מקשים עליו, שכל מה שאנו טורחים ללמוד הוא שחזותא - הינה מילתא, ואילו לפי דבריך, אדרבא, בכלל הפסוק בא לעניין אחר, לאסור שלא כדרך הנאתו. שאם הפסוק בא לרבות עניין זה, כבר לא נותר פסוק ללמוד שחזותא - מילתא היא.

כיון דבלי ילפוטא ס"ד דאינו כבעין, הרי זה משום דלגבי המציאות אינו כדבר ממש, וא"כ במה שאסרה תורה בערלה, אין לפרש דהתורה אמרה שזה כן דבר מציאותי, אלא דנוכל ללמוד דלגבי איסורי הנאה של תורה - סגי בזה, אף על פי שאין באמת ממשות. מדאיצטריך קרא הרי דבעצם אינו ממשות אלא דלגבי איסורי הנאה, החשיבה התורה לאסור כמו אם הי' דבר בעין, א"כ לענין הבעיא בעיני ממון - הרי אין שבח סמנין ע"ג צמר.

מילות המפתח "חשיב כאילו", "ש"הבחינה הדינית" יוצקת מציאות חדשה, ומשום כך ראוי להחמיר כפי המציאות שהיא פעלה את החשבתה

[אחד המושגים החשובים הינו שאנו מחילים לא רק את הבחינה החיצונית כיצד נראה הדבר, שאז היה מקום להקל ולומר שחזותא - לאו מילתא היא. אלא שאנו שמבחינה דינית אנו נותנים לו כוח ומחשיבים כאילו הדבר ממש ובעין. ומילות המפתח "חשיב כאילו" אכן מופיעות למעלה מארבעים פעמים בתוס'.]

יכול להיות או מהשוואת מקומות אחרים או בשאר מקורות, או מצד סברא. וידוע כי טעות של העתקה רבא או רבה, יכול להיות.

אמנם מאחר ושינוי גירסא הינו צעד משמעותי, הרי לעתים אפילו עם תירוץ דחוק עדיף, ובלבד שתישאר הגירסא. ואז נאמר כי דברי רבא לא הובאו כראיה, אלא לדחות דבריו הקודמים.]

רואין אם מתכבסת הכסות ויוצא ממנה רביעית דם -

פירש בקונטרס,
שאם יתנו מים במדה - ימצא רביעית יתור.

וקשה לפירוש,
אפילו אם לא ימצאו רביעית - אמאי טהורה,
דאי אפשר לעולם, שלא ישתיר בבגד מן המים.

אלא י"ל,
כדאמר בתוספתא בפרק ד' דאהלות,
רביעית דם שנבלעה בכסות - כיצד משערין אותה,
מביא מים במדה ומכבס בה,
ומביא מים אחרים, ונותן לתוכן רביעית דם;
אם היה מראהו שוה - שמאה,
ואם לאו - טהורה.
והשתא אין מזיק כלום,
מה שמשתייר מן המים בבגד,
דכשם שנשתייר מן המים,
כך נשתייר מן הדם,
שמכ"מ היה הכל מעורב יחד,
מה שיצא ומה שנשתייר, ומראה אחד הן,
כאילו יצא הכל.
וטהורה ושמאה דקתני,
היינו לענין אם תטמא את הבית שתנתן בו,
אבל כסות עצמה - שמאה היא,
שנבלע בה רביעית דם מתחילה, כדפירש בקונטרס.

ומיהו קשה,
דאין סברא שיסייע הדם שמשתייר בבגד,
כיון שאין יכול לצאת בכיבוס זה,
ומיהו - אין לחוש כל כך,
אם תולין הדבר להחמיר.

ועוד מצינן לפרש,
שאומדין כמה נשתייר מן המים הראשונים בבגד,
ומביא מים אחרים כמדת הראשון,
רק שיחסר מהן כשיעור שנבלע מהן בבגד,
אבל יש תימה,
דמי יכול לכונן זה.

אחר. ועוד דיון של השומר לפרי, כאן מבארים התוס', שלא נטעה בדבר הגורף, שכל השומר (קליפה) אינו ראוי למאכל, וננסה ללמוד מכך דינים, כי אמנם יש שומרים רבים וטובים שכן ראויים למאכל.

[דף קא עמוד ב]

רבא רמי תנן בגד שצבעו בקליפי ערלה כו' -

תימה,
דהא רבא שני לעיל,
שאני ערלה דכתיב קראי,
ומהתם - לא ילפינן,
ואם כן מאי פריך מערלה אשומאה.
ונראה כספרים דגרסי לעיל רבה,
ואי גרס רבא - יש לומר דדיחוי הוא.

רבא מקשה מעורלה לגבי טומאה, שיש סתירה, האם חזוּתָא היא מילתא

רבא הקשה סתירה בין שתי משניות. במסכת עורלה, בגד שצבעו בקליפי ערלה, ידלק! אלמא, חזוּתָא מילתא היא. כלומר, אנו רואים כי אף שמדובר רק על צבע שהוא כביכול דבר חיצוני, הרי הוא הופך לעצם הדבר, וכאילו יש כאן בבגד ממשות של עורלה, ומאחר ואסור לקיים את העורלה - נדרש לשרוף את הבגד. ואילו במסכת אהלות, אנו רואים כי רביעית הדם שיצאה מאדם מת, ונבלעה בבגד, ואז הכניסו בגד זה לבית, ואז אנו אומרים כי כמות הדם המקורית פחתה, מכיוון שהיא כעת על הבגד. וההלכה היא שאם יכבסו את הבגד, ותצא רק פחות מרביעית דם - היא טהורה. והרי צבע הבגד הינו אדום מהדם, ואעפ"כ אומרים, כי אין לו ממשות לטמא, כי איננו מתייחסים לצבע החיצוני, אלא לכמות הפנימית.

התוס' מקשים כי יש סתירה בדברי רבא עצמו, שלומד לעיל, כי מה שנצרכים לשרוף בגד עורלה, אינו מדין חזוּתָא מילתא היא

מקשים התוס', כיצד רבא יכלול לומר כן, והרי בעמוד הקודם שהביאו ממשנה זו ראייה שחזוּתָא - מילתא היא, כי אם אין במראה הצבע ממשות, לא היה הבגד הצבוע נאסר בהנאה. אתה רבא בעצמך חלקת ואמרת, שאין להביא משם הוכחה, אמר רבא: אין ראיה ממשנה זאת, כי חידוש מיוחד יש באיסור הנאה של ערלה, שאפילו הנאה הנראה לעינים, כמו צבע, או אור, אסרה תורה, ואפילו אין בהם ממש [שהרי באור אין כל ממשות]. דתניא: אמר הכתוב לגבי פירות ערלה [ויקרא יט] "ערלים - לא יאכל".

אחד הדברים שמכריעים התוס' הוא גירסא

[מילות המפתח "ונראה כספרים דגרסי" מופיעות כעשר פעמים בתוס'. כלומר, כאן מדובר כי הקושיה הינה כל כך חריפה, עד אשר היא עצמה מכריעה את הגירסא הרגילה. ולכן עדיף לגרס' כאן רבה. ויש להדגיש כי תיקון גירסא או העמדת הגירסא הראויה,

האופן של הבחינה של התוספתא היא העדיפה, כי היא מנטרלת את מה שנשתייר מן המים, כי זה מבוסס על השוואה, ולא על בדיקה כמותית, מה נכנס ומה יצא.

מקשים התוס' שאם באים להחמיר – והרי החשבון אינו ברור

אלא, שמקשים התוס' על בדיקת התוספתא. דכיון דלא ברור לנו שאין רביעית דם מחוץ לבגד, ולא ידעין היאך למדוד השיעור, אם יצא רביעית או לא - מספק מחמירים. משא"כ לעיל הקשו על רש"י, דלדבריו מספק מקילים, שהרי יתכן שיצא רביעית דם, ומים בלועים בבגד.

גם סדר הפעולות המוצע – אינו מביא לנו מזוהר, כי אינו איננו יודעים לשער את הדברים

התוס' מתקשים, כי אפילו שאנו עושים את ההשוואה כתוספתא, עדיין אין בכוחנו לשער היטב, כמה מים ראוי להביא בפעם הנוספת, שמא לא שיערנו כראוי כמה יצאו מן הבגד. וכן יש להתקשות מדוע לכתחילה אינו סוחט לתוך כלי, כל מה שיוצא על ידי הכיבוס מהכסות, ורק לאחר הסחיטה יביא מים עם רביעית דם וישווה.

יש לראות את הביאור עפ"י התוס' יום טוב מאהללות פ"ג מ"ב

לאחר שהביא את דברי התוס' כאן, מבאר התיו"ט, וראיתי להרמב"ם. שאעפ"י שבפירושו העתיק כדברי התוספתא, שירחצו הכסות בשיעור ידוע מהמים, עוד נקח בזה השיעור ממים, ויחובר אליו רביעית דם כו'. הנה בחיבורו פ"ד מהט"מ [הלכה יג] כתב כיצד משערין אותה, מכבסין אותה במים ומביא מים כמדתן, ונותן לתוכן רביעית דם כו'. הרי שלא הזכיר מדה בתחלה. ויש לפרש דבריו שכמדותן, רצונו לומר, כמדת מה שיצא אחר הכביסה. ומ"ש ונותן לתוכן רביעית דם, כלומר שבתוך המים שמביא כמדתן - צריך שיתן בהם רביעית דם, שעם הרביעית דם - הוא שיהיה כמדת המים, רצונו לומר, כמדה שיצא אחר הכביסה. והשתא דאתינא להכי, אף דברי התוספתא יכולני לפרש כן. ואע"פ שהזכירה ראשונה שמביא במדה. היינו כדברי התוס', שאם ימצא רביעית יותר, שא"צ עוד לשום דבר. אבל אם לא מצא - אז מביא אחרים במדתן. ר"ל במדה שמצא אחר הכביסה, אלא שנותן בהן רביעית דם:

כל הצגת הדברים בתוס' הוא אופן מבחן ההשוואה, ובאיזה מקרה הוא ראוי להתבצע

[הקושי בתוס' זה הינו דיוק בסדר הפעולות, ומה היכולת שלנו לאמוד את הדברים על כל פעולה. הרעיון הכולל הינו שהתבחין של התוספתא אינו רק כיבוס פעם אחת ביחס לכמות מים שהבאנו, אלא לבצע שתי פעולות, של כיבוס לחוד מול עירוב מים ברביעית דם, והשוואת הצבע. כלומר, העיקרון הוא ביצוע בחינה צדדית ולפיה לערוך את ההשוואה. והויכוח בתוס', הוא מתי ואיך לבצע מבחן זה. רק אם בתחילה יצא יותר מרביעית או רק אם הסתפקנו במבחן הראשון. ומילות המפתח הינן "דלא נקט .. אלא משום שאם .. אבל אם".

ועוד קשה, דמאי צריך למדידת מים הראשונים, **בלא מדידת מים הראשונים - יכול הוא לדעת, אם יש רביעית דם במה שיצא ע"י כיבוס, שיסחוט לתוך כלי כל מה שיצא מן הכסות, וימדוד כמה יש בין מים לדם,** ויביא רביעית דם מעלמא, ויוסיף עליו מים, עד שיהא בין מים ובין דם, כשיעור מים ודם שיצאו מן הכסות, ואם מראהן שוה - טמאה.

ונראה לפרש, דלא נקט מים במדה, **אלא משום שאם ימצאו, יותר מן המדה שנתנו רביעית, שלא יצטרכו להביא מים אחרים,** דודאי יצא מן הכסות רביעית דם, אבל אם אין רביעית דם יותר, **אז יביא רביעית דם ומוסיף עליו מים, עד שיהא בין מים ודם, כמדת הראשונה אחר שתכבס בה הכסות,** ואם מראהן שוה - טמאה, ואם לאו - שהורה.

ומיהו קשה, דהא קתני בתוספתא ברישא, **ומביא מים אחרים,** ואחר כך קתני ונותן לתוכו רביעית דם.

רבא ביאר, כי כסות שנספג בה פחות מרביעית – אינה מטמאה באוהל

רבא הקשה סתירה משתי משניות האם חזותא - מילתא היא. וממסכת אהליות הראה שאינה. לגבי מסכת אהליות, ידוע כי רביעית דם - מטמאה באהל דכתיב על כל נפשות מת לא יבא (ויקרא כא) ודם הוא הנפש וקים להו לרבנן דברביעית דם חי. אלא שאם הכמות של הרביעית נבלעה בבגד, הרי כעת יש לנו פחות משיעור הרביעית בבגד. ואם יש לנו פחות מרביעית דם בבגד, אע"פ שצבע הבגד אדום, מאחר ויש כאן פחות מהכמות הנדרשת לטמא - הרי הכסות אינה מטמאה את הכלים שבית.

התוס' מביאים את פירוש רש"י, כיצד תצא רביעית דם, ומקשים עליו

מבאר רש"י ד"ה ויוצא הימנה רביעית דם - שאם יתנו מים במדה - ימצאו רביעית יותר. ולא נהירא דאמאי טהורה, כי נמי אין רביעית יותר, והלא אי אפשר לעולם שלא ישתתיר [בבגד] מן המים, ואם כן כי נמי יצאה לחוץ רביעית דם שנבלעה בבגד, מכל מקום לא ימצאו רביעית יותר. שמאחר ולא יתכן שחלק מהמים יישארו בבגד - הרי הבדיקה הזאת אינה יכולה להיות מדד להצלחה. ומתוך כך מבארים כי

התוס' מחדשים לנו מושג חדש של כיבוס על ידי הדחק, ועמו מפרשים קושי במסכת נדה

אלא שגופא התוס' אומרים, כי והא במס' נדה פ' האשה (סב ב) לא מוקמינן לה בדם תבוסה אלא לרשב"ל אבל לר"י לא מיירי בדם תבוסה כדמוכח התם, וא"כ לר' יוחנן תקשי ליה. ויש לומר דודאי לרבי יוחנן לק"מ מההיא דידלק להך דהכא, דטעמא דר"י דהכא גבי טומאה דאמר אם לאו טהורה היינו משום דכיון שאינו יכול לצאת, אלא ע"י הדחק - בטל הוא, שהרי אינו מקפיד עליו, ובקפידא - תליא מלתא לענין טומאה לר"י כדמוכח התם.

מקולי רביעיות שנו כאן -

הך סוגיא מסיק רב כהנא בנדה אליבא דר"ל. וה"נ דוקא לר"ל - צריך האי שינויא, דלרבי יוחנן - לא קשה מידי מערלה אטומאה, דלדידיה - בקפידא תליא מילתא.

ומ"מ צבעו בקליפי ערלה - ידלק, דלא שייך להתירו מטעם דאין מקפיד, דנהנה הוא בצבע וניחא ליה.

בדיון כאן מדובר על טומאה, ואין כל קושי לרבי יוחנן, שאפילו יוצא על ידי הדחק - לשיטתו אינו נחשב

הגמרא במסכת נדה מביאה את דעתו של ריש לקיש, המחמיר בכיבוס שעל ידי הדחק. איתביה ריש לקיש לרבי יוחנן: כל הבלוע שאינו יכול לצאת - טהור. הא יכול לצאת - טמא, ואף על גב דלא נפיק! ומוכח מכאן שאם ישנה אפשרות אפילו על ידי הדחק שתצא הטומאה לחוץ, אינה נחשבת לטומאה בלועה. ומאידך הוא אכן מיקל כרב כהנא להעמיד בדם תבוסה, ואילו לרבי יוחנן אין כל קושי, כי הברייתא שכתבה שאם יכול לצאת טמא, עוסקת במקרה שמקפיד עליו שיצא, ובזה מודה רבי יוחנן שטמא. אבל מאחר והכל תלוי בהקפדתו - אם אינו מקפיד - אכן אינו מטמא.

אלא שמדייקים התוס' על מהות גדר ההקפדה, שכאן יש חילוק

כל מה שהעמיד רבי יוחנן בהקפדת האדם, יכול להיאמר רק כאן בעניין הטומאה, אבל מה שהקשתה הגמרא לעיל מעורלה - כאן חייבים לשורפה, כי מאחר ויש צבע בדבר, ונגרם לו הנאה, אינו קשור לאי ההקפדה. ומה שבכל זאת היתה כאן קושיא לריש לקיש, שהיה מקום להקשות דאי חזותא מילתא היא היה ראוי להחמיר גם בדם תבוסה דרבנן.

מוח הטעם אינו יכול להיות בכל הנושאים, שמחדשים בו אפילו לפטור

[גם במקומות נוספים אנו מוצאים בתוס' סגנון דומה בביטוי "דלא שייך למפטריה מטעם", "דלא שייך לאסור מטעם" או באופן כללי שלא שייך טעם זה. ונמצא כי יש להבין כי כל טעם יכול להיות מוגבל, ומה שמועיל לרבי יוחנן בטומאה, אך בעורלה - כבר אינו מועיל.]

ומסקנתם היא, שמביאים מים אחרים בשיעור מי הכיבוס פחות רביעית. ומערבים בהם רביעית דם, ומשווים צבע מי הכיבוס לצבע המים האחרים, ואם אדמימותם תהא שווה - נדע שגם במי הכיבוס מעורבת רביעית דם.]

ואם לאו טהורה -

אף על פי שעל ידי הדחק,

היה יוצא מהן רביעית דם,

כגון על ידי היסק התנור או על ידי צפון,

כיון דבסתם כיבוס,

אין יכול לצאת רביעית דם,

טהורה לר"ל - משום דדם תבוסה דרבנן,

ולרבי יוחנן - משום שאין דרך להקפיד עליה,

כשאין יכול לצאת בכיבוס סתם.

כך צ"ל במסכת נדה בפרק האשה (דף סב: ושם),

מתוך הסוגיא,

ואין צריך להביאה כאן.

אם בבדיקה גילינו שמלכתחילה לא נכנס בכסות שיעור רביעית דם - הרי למרות שהיא בצבע אדום - אינה מטמאה בטומאת המת

הכלל שרבא מביא, שעם היות והכסות בלעה רביעית דם, הרי הפעילו כיבוס, על מנת לשער עד כמה דם נכנס לבגד. והרעיון הוא שאם משערים כי בכביסה יצא פחות מרביעית, הרי המשמעות שמלכתחילה נכנס לכסות פחות, ואז עם היות והיא צבועה בדם - הרי אין בכך על מנת לטמא את הכלים המצויים בבית בטומאת מת.

בהמשך הגמרא מכניסה מושג חדש של דם תבוסה, וממילא הסיבה לפטור אינו בשל חזותא מילתא היא או אינה

אמר רב כהנא: אין סתירה בין המשניות, ולעולם חזותא מילתא היא, ואילו דברי המשנה במסכת אהלות - מקולי "רביעיות" דם שנו כאן. והיינו, משנה זאת עוסקת בדם שטומאתו "קלה", ב"דם תבוסה", שטומאת האהל שלו היא רק מדרבנן. ["דם תבוסה" הוא רביעית דם היוצאת מאדם שנהרג, וספק אם יצאה ממנו כל רביעית הדם מחיים, שאז היא אינה מטמאת, או שיצאה ממנו לאחר מותו, שאז היא מטמאה, וקיימא לן שדם כזה אינו מטמא מן התורה, אלא רק מדרבנן].

היכולת לראות כי בכיבוס קיימות שתי דרגות מחד, אך מאחר ואין זה בדרך טבעית - הרי מאידך לא מתחשבים בכך

[התוס' מחדשים לנו מבחן חדש. שיש בעצם שני אופני כיבוס, כיבוס רגיל, מה שמכונה בלשונם בסתם, וכיבוס של ידי הדחק, שבו הגבירו את האש בכיבוס, או שמו סבון חזק יותר, ואז בסופו של דבר כן הצליחו להוציא רביעית. ומילות המפתח הינן "על ידי הדחק" מופיעות עשרות פעמים בתוס'.]

לסטים ופואה דווקא ספחים. ומאחר ומה שהדבין לסטים ופואה ספחים מופיע בעוד מקומות, הרי מן הראוי למצוא טעם, אשר יהיה בעל תועלת בכל המקומות, ואף שרש"י הביא כאן טעם המתאים לסוגיה, הרי ראוי למצוא טעם שיהיה בכל המקומות.

ממין הצובעין -

רישא דמתניתין הכי איתא במסכת שביעית (פ"ז מ"א),

כלל גדול אמרו,

כל שהוא מאכל אדם ומאכל בהמה, **וממין הצובעין** כו'.

הגמרא הביאה את המשנה משיביעית, ויש להבין מה הוסיפו התוס' במראה המקום ובציטוט החלקי

הגמרא הביאה את המשנה משיביעית. תנן במסכת שביעית [ז א]: כשם שנוהגת קדושת שביעית בפירות, כך נוהגת קדושת שביעית גם בצמחים שהם ממין הסממנים הצובעין, כמו ספחי סטים [כרכום] וספחי קוצה [סממן שממנו מייצרים צבע], שיש להן עצמם דיני קדושת שביעית, וגם לדמיהן יש דין דמי שביעית.

ויש להבין מה חידשו התוס', בכך שהביאו את הרישא. ויש שקשרו זאת לדיון האם מצד שהם ראויים מעט לאכילה נשנו, או אפילו שאינם ראויים לאכילה, אלא רק לצביעה. וכאן צריך לומר, כי הציטוט הוא לומר שנשנו בצורה של או, כלומר או מאכל אדם או מאכל בהמה או צבעים, וכאילו יש כאן הכרעה, שאפילו אינו למאכל כלל, אלא שהוא מהחלוקה השלישית של מיני הצובעים, וכמו עצים הם.

התוס' לעתים הפנו למקור אחר, אבל למשנה זה די חידוש, וחובה להבין הטעם לכך

[המעניין שברוב הפעמים שהתוס' כותבים והכי איתא, שזה הרבה מעל מאה פעמים, הוא למקור אחר כגון ירושלמי, סיפרי, תורת כהנים, רבינו חננאל, בעל הלכות גדולות, תוספתא או אפילו גמרא. ומכך שהביאו את הידוע כאן כמו משנה, חייבים לחפש שאין זה רק מראה מקום, אלא מה יש ללמוד מכך, ועל כך יש כבר יותר מתירוף יחיד].

ולדמיהן ביעור -

כגון שלקט מתחילה לאכילה,

דיכול למוכרן ויש לשניהם ביעור - להן ולדמיהן,

דפרי עצמו - לעולם אסור,

כדנפקא לן מ'קודש - תהיה לכם' (בע"ז דף נד:).

הצימוד על הספחים של הצבעים

שנינו במסכת שביעית: ממין הצובעין - ספחי סטים וקוצה, יש להן שביעית ולדמיהן שביעית, וכמו כן יש להן מצות ביעור, שחייבים לבערם כאשר הם כלים מהשדה, וגם לדמיהן יש דין ביעור.

ספחי סטים וקוצה -

מה שפירש בקונטרס כאן, משום דבשביעית,

אין זורעין ואין בה אלא ספחים,

אין מיושב ההיא טעמא - אלא הכא,

אבל גבי מעשר ופאה,

דקאמר כל שהוא אוכל ונשמר כו',

אוכל - **למעוטי ספחי סטים וקוצה,**

אין מיושב למה נקט ספחים.

ע"כ נראה כמו שפירש בפסחים (דף נא: ושם),

דלהכי נקט ספחים,

לפי שאין דרך ללקטן בשנה שנזרעים,

אלא לבסוף ד' או ה' שנים,

שהשרשים מתפשטים בארץ ומשביחין,

ושורש שלהן עיקר.

ביאור המשנה בשיביעית - מה טעם נקטה לשון ספחים במין הצובעים

הגמרא מביאה סתירה שרבה הביא בין משנה בשיביעית לברייתא. ונתמקד במשנה. תנן: ממין הצובעין - ספחי סטים וקוצה, יש להן שביעית ולדמיהן שביעית, יש להן ביעור ולדמיהן ביעור; אלמא, עצים יש בהן משום קדושת שביעית. והכוונה של המשנה הינה שמאחר והתורה הרשתה לאוכלה אך לא לסחורה, הרי הספחים של חומרי גלם מהם עושים צבעים, לא ניתן לסחור בהם. והרעיון של ספחים כי לא זורעים אותם במיוחד, אלא מה שקיים הוא מהשאריות שגדלו מאליהם. ורש"י ביאר כי לא זורעים אותם. ואגב הברטנורא אומר והוא צומח ודומה לספח לכך קורוהו התנא ספחי אסטס:

יש לקיים את הטעם שנאמר בשבת, על יחודיותו של צמח זה

והתוס' מבארים כי טעמו של רש"י יכול להיות רק כאן, אבל בשבת סח, א "דתנן, כלל אמרו בפאה: כל שהוא אוכל, ונשמר, וגידולו מן הארץ, ולקטתו כאחת, ומכניסו לקיום - חייב בפאה. אוכל - למעוטי ספחי סטים וקוצה". והטעם שלא זורעים אינו קשור לאכילה, שאינם ראויים כלל לאכילת אדם. וביאר שם רש"י "למעוטי ספחי סטים וקוצה - שעומדים לצבע, להכי נקט ספחים - דאין דרך ללקטן בשנה שנזרעים אלא לסוף ארבע וחמש שנים, שהשרשין מתפשטין בארץ ומשביחין, ושורש שלהן עיקר, והא דנקט הני ולא נקט שאר מינים שאינן ראויין לאכילה - משום דאידי דגבי שביעית תני להו, דיש להן שביעית - נקט הכא דבפאה ומעשר ליתנהו, לשון רבינו הלוי."

טעם שיכול להתאים רק למקצת המקומות - אינו מיושב מספיק, ויש למצוא טעם שיהיה בכל המקומות

[מילות המפתח "אין מיושב" מופיע עוד מספר פעמים בתוס', וזה יכול להיות או על טעם או על הלשון. וכאן הוא מבאר, מה טעם היה צריך לקשור

דלענין שביעית, חזותא - מילתא היא, **ולא הוי ביעורו** בקלישת הצבע.

התוס' פותח בתירוץ, מבהיר מדוע הוא נכון, למרות שכביכול קיים קושי, ולאחר מכן מביא את פירוש רש"י, ומבאר בו קושי גדול, עד שלא נראה לאומרו

[הפעם נתחיל במבנה התוס'. בתוס' קצר זה בעצם יש אפילו חמישה שלבים. בתחילה, אומרים התוס' את הביאור. לאחר מכן מקשים קושי לכאורה, שמלכתחילה אינו קושי אמיתי, מה שמכונה שאלת אף-על-גב. ומילות המפתח כולל התשובה לכך היא "לאחר האע"ג מגיע ה"מכל מקום". ורעיון התשובה מבחינה למדנית הינו מבריק, הקושי הוא שיש פעמים "זימנין", והתירוץ "שעיקרו - לא קיימא להכי".

לאחר מכן חייבים התוס' להתייחס מדוע לכתחילה בחרו לבאר באופן השונה מרש"י, ועל כן מביאים אותו, ומסבירים את הקושי הגדול לפרש כך. כלומר, סדר הדברים לא היה להתחיל בקושיא, אלא שקודם ביארו את חידושם, ורק לאחר מכן התפנו לבאר מה גרם להם לבחור אחרת].

החילוק בין ספחי הצבעונים במשנה, ולבין עלי גפנים שליקטן להסקה - האם הנאתן וביעורן יחדיו, או שהנאתם רק לאחר מכן

הגמרא הביאה סתירה המשנה בשביעית, ודייקה הגמרא כי המיני צובעים, הרי הספחים שלהם אינם פירות אלא עצים, ומכאן הסיקו, שגם בעצים יש קדושת שביעית כמו בפירות. אולם מצד שני, הביאו סתירה מברייטא, דתניא: עלי קנים ועלי גפנים, שיש בהם שימוש לאדם הן לצורך אכילה והן לצורך הסקה, שגיבבן יחד בערימה בחבא [כדי לאצור אותם במחבוא עבור ימות החורף] על פני השדה, והיה זה בשנת השמיטה, הרי תלויה קדושת השביעית של העלים הללו בכוונת האדם המלקט:

אם לקטן לאכילה - יש בהן משום קדושת שביעית. אך אם לקטן לעצים, להסקה - אין בהן משום קדושת שביעית. ומוכח מדברי הברייטא שאין לעצים קדושת שביעית, בניגוד לדברי המשנה במסכת שביעית, הסוברת שנוהגת קדושת שביעית גם בעצים של מיני הצבעים. וכעת מתייחסת הגמרא לסתירה זו. ומשני: אמר קרא לגבי קדושת שביעית "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה". מלמד הפסוק שאין קדושת שביעית נוהגת אלא רק בדבר שהוא "לאכלה", או בדומה לו, במי שהנאתו וביעורו שוין, בדומה לאכילה, שבשעת האכילה [ההנאה] - מתכלים [מתבערים מן העולם] הפירות הנאכלים. יצאו עצים שנועדו להסקה, שהנאתן, הנאת האדם מההיסק, באה אחר ביעורן.

ביאור התוס', שהנאתם העצים הוא רק לאחר ביעורן

כי עיקר דרך ההנאה מחום העצים אינה בשעה שהעצים עצמם דולקים, אלא רק לאחר שנשרפו העצים ונעשו גחלים, שאז מניחים את הגחלים בתנור, ונהנים מחומם. ואז העצים עצמם כבר אינם קיימים.

וספחים אלו של מיני הצובעים - הם אינם פירות, אלא העץ עצמו, אלמא, עצים גרידא יש בהן משום קדושת שביעית כמו בפירות.

חייבים להעמיד, כיצד לקט את מיני הצובעים, שלא יסתור שפירות שביעית אסורים למכירה, וכיצד יש להם דמים

מדייקים התוס', כי מאחר ודיברנו גם בתחילת המשנה, וכפי שהתוס' הקודם דיבר, שזה רק מעצם הצבע, ואינו קשור לאכילה. שלהעמיד את כל המשנה שדווקא לקטן לאכילה - אינו נכון, ועל הצד של שביעית יש לומר, שזה מדובר הן לאכילה ובין לשאר דברים. אך על הצד של דמיהן, חייבים להעמיד שמדובר באכילה, שאם יארע שלקטן מעט לצורך עצמו לאכילה, ואז הוא יכול למכור את אותו המעט. וכל הבנה זו, היא מאחר והוקשה לתוס' איך יכולים להיות דמי שביעית, והרי פירות שביעית אסורים בסחורה.

הכלל המקורי הוא שפרי של שביעית - אסור לעולם, ולכן היתה הגמרא צריכה לבאר כיצד יכולה להיות מציאות של תפיסת דמים

במסכת ע"ז נאמר, הא כיצד מתקיימים שני הכתובים? מה שנאמר "קדש", שממנו דרשינן ששביעית תופסת את דמיה, מתקיים על ידי שאחרון אחרון נתפס בקדושת שביעית, ופרי עצמו של שביעית - אסור, ומתקיים מה שנאמר "תהיה", ודרשינן "בהווייתה תהא".

עצם הקושי מכריח אותנו להעמיד שמדובר במקרה מסוים

[התוס' פותחים בהעמדה, כלומר, כאן מדובר במקרה מסוים, ומבארים מה הכריח אותם לצמצם שרק במקרה כזה מדובר. וזאת מילת המפתח "כגון", שברור שתופיע אלפי פעמים בתוס'. כי עניין ההעמדה, ולדחוק שמדובר דווקא במקרה מסוים - הוא כלי בסיסי בלימוד].

שהנאתן אחר ביעורן -

כשנעשית גחלת.

אף על גב דזימנין, הנאתן וביעורן - שוה,

כגון להתחמם כנגדו או לבשל,

מכ"מ, עיקרו - לא קיימא להכי,

אלא לאחר שנעשית גחלת,

כגון להסיק תנור לאפות,

אבל צבע - הנאתן וביעורן שוה,

דהנאתן כשלו בשן,

ואז הוא כלה ומתבער הצבע מיום אל יום.

ובקונטרס פירש,

דבשעת רתיחת היורה - כלה השורש וקולט הצבע.

ואין נראה,

דהא אמרו,

וכן שלולה אם שחונה ביומא (דף נג:), ומשני רבא, סתם עצים - להסקה ניתנו,

פירוש,

להסקת תנור ניתנו,

דהוי הנאתן **אחר** ביעורן,

הלכך אפילו להתחמם - מותר,

דלא חל עליהם שם שביעית,

ואף על גב דחשיב הכא,

עצים דמשחן הנאתן וביעורן שוה,

מכ"מ לענין עצי איסור,

לא היו אוסרין רבנן,

אפילו להתחמם כנגדן או להאיר בהן,

אלא דוקא בשרשיפא,

כדאמרין בפרק כל שעה (פסחים דף כז: ושם),

דהנאה - מיהא אינה מתחלת,

עד לאחר שמתחיל האיסור להיות כלה,

הלכך - לא אסרי רבנן אלא בשרשיפא,

אבל הנאתו וביעורו - שוה קרינן ביה,

דעדיין האיסור קיים כשנהנה ממנו.

וא"ת,

בפ"ק דנדה (דף ח. ושם) דקאמר,

אי קטפא פירא - הוי אית ביה שביעית,

ואי לאו פירי הוי - לית ביה שביעית,

ואמאי,

אי הנאתו וביעורו שוה,

הלא אפילו לא הוי פירא - יהא אסור בשביעית,

ואי אין הנאה וביעורו שוה,

אפילו הוי פירא - יהא מותר.

ותו,

אמאי קמפלגי,

בין קטפא דפירא לקטפא דגוואזא.

ונראה,

ודאי קטפא - הוי הנאתו וביעורו שוה,

ואפילו הכי,

אי לא הוי פירא - בטיל לגבי עץ,

והרי הוא - כאילו הפרי בתוך העץ,

ולא יצא לחוץ,

אבל אי הוי פירא,

חשיב באפי נפשיה, ולא בטיל לגבי עץ,

ואית ביה קדושת שביעית.

התנהגות העצים למשחן הוא בדוגמת אכילת הפירות, שהנאתן וביעורן שווין

הגמרא הביאה סתירה מדברי רבא, האם בעצים יש קדושת שביעית. מצד אחד במשנה בשביעית רואים שיש קדושה,

הצגת הקושי שניתן גם להגיע למצב שהנאתן וביעורן שווה, ופתרוננו - שאנו מתייחסים אחר רוב השימוש

אמנם אם ישתמש באותו חומר גלם להתחמם כנגדו, בזמן הבעירה, מבלי שימתין לעשיית הגחלים תחילה, או שיבשל עימם, וגם אז התוצאה תהיה שהנאתן וביעורן שווה. הרי אין להחשיב זאת, כי בטלה דעתו אחר הרוב. לא מצד בני האדם הנוהגים, כי אז היה יכול לטעון שזה תלוי בו ובבחירתו, אלא אחר החפצא - העצים עצמם מעיקרם לכך נועדו להיות גחלים. ועם הגחלים יוכלו לאפות היטב. ולאחר שביארנו את גדר עצי קנים ועלי קנים, עונים על הסתירה, שעניינו שונה, שהוא נהנה בעת הלבישה, ותוך כדי הלבישה הבגד עם הצבע כלה.

הצגת פירוש הקונטרס והקושי עליו

רש"י ביאר את גדר מיני הצבעים, בשעת רתיחת היורה כלה השורש וקולט הצבע נמצאו הנאתן וביעורן שוה הלכך חיילא עלייהו שביעית. אלא שהתוס' מקשים, שכל ההוכחה היתה שהצבע של העורלה עם היות והוא נספג - עדיין מתחשבים בו, כאילו הוא קיים, ולכן לא ניתן לומר שכבר כלה קודם לכן, והתבער בעת קליטת הצבע.

והאיכא עצים דמשחן -

לפירוש הקונטרס,

דפירש עצים - **שמאירים בהן כמו נר,**

צ"ל הא דמתרץ סתם עצים - להסקה ניתנו,

כלומר, **אף עצים דמשחן.**

דאין לפרש,

סתם שאר עצים - להסקה ניתנו,

והנך דמשחן - בטלים לגבייהו,

דהא בסוכה (דף מ. ושם),

משמע,

דלולב נוהג בו שביעית,

משום דהנאתו וביעורו שוה,

שראו לכבד בו הבית,

ולא אמר דבטל לגבי שאר עצים,

וה"נ עצים דמשחן,

אלא צ"ל **דסתם עצים דמשחן,**

נמי להסקה הן עומדין,

ולא דמי ללולב,

דסתמו - עומד לכבד בו את הבית.

ור"ח פירש,

והא איכא עצים דמשחן,

שמתחממין בהן,

כגון במדורה שעשויה להתחמם,

דהנאתן וביעורן - שוה,

דבשעת ביעורן מתחמם כנגדן,

פירוש משחן,

כמו תמרי משחן כתובות (דף י:),

למצוא דיוקים לשוניים בגוף התוס', ראיתי כיצד בחלק זה אכן התוספות כותבים שלוש פעמים את המילה פירוש, וכל אחד מהם נועד לבאר אחד משלושת החלקים.

הפעם הראשונה ורבינו חננאל פירש, ושם מבואר הפירוש למושג עצי דמשחן. שהרי הדיבור המתחיל של התוס' הינו האיכא עצים דמשלן. לאחר מכן היה צורך לתמוך סברתו בביאור המילולי, פירוש משחן. ולאחר מכן היה צריך לבאר כיצד הבנת המושג עצים דמשחן מתלבשים בסוגיא, והובא בומשני רבא, פירוש להסקת תנור ניתנו, הלכך אפילו להתחמם מותר.

התוס' מבארים כי אכן ניתן להינות משריפת העצים, ורק בדבר שהאיסור לא משתנה לא ניתן כמבואר במסכת פסחים מכלל, דרבנן דפליגי עליה דרבי, שרו אפילו כשאבוקה כנגדו! משום דסבירי להו, דאין השלהבת באה מהעץ בעודו בעין, אלא מהמשהו שכבר נשרף ופקע איסורו [בשעת הנאה מבווערין הן כבר במקום השלהבת]. ויש לחלק בין שאר עצים, שאין הנאתן אלא אחר שנעשו גחלים לגמרי.

ואם כן, אלא עצים דאיסורא דאסורים בהנאה, לרבנן, היכי משכחת להו? והרי לעולם הנאת ההסקה מותרת. אמר רב אמי בר חמא: משכחת להו בשרשיפא [כסא]! שאם התקין כסא או הדום לרגליו מעצים האסורים בהנאה, אסור אותו כסא בשיבה. שהרי הוא נהנה מהעצים בעודם בעין.

היות הקטף פרי – מראה שיש לו חשיבות בפני עצמו
הגמרא בנדה דנה לגבי הקטף, עץ המוציא שרף בלבד, ולא פרי, האם הוא נקרא עץ לענין שביעית. ואילו רבי אליעזר סובר שקטפא אכן נקרא פרי. וממילא יהיה לו דין של שביעית. ומקשים התוס' מדוע זה מה שקובע לענין היותו דין שביעית, ה' יה לנו לומר, שמה שקובע הוא האם הנאתו וביעורו שווה, כדוגמת הפרי. ואפילו יש לו גדר פרי, אלא שאין הנאתו וביאורו שוין, לא יהיה לו דין קדושת עצי שביעית. וכוונת התוס' שאם הוא מלכתחילה בתוך העלין הרי בשעה שסוחט אותם, הרי זה כזיעה בעלמא, ומחדשים לנו שאינו בטל לגבי העץ, ויש עליו שם פרי.

[דף קב עמוד א]

ה"ג -

בקונטרס במסכת סוכה (דף מ. ושם), אמר רב כהנא ועצים דהסקה - תנאי היא כו', וכן עיקר.

פירוש, כל עצים בשביעית - הוא פלוגתא דתנאי, אי אית בהו קדושת שביעית,

דכיון דטעמא דשדינא להו,

היינו משום דהנאתן אחר ביעורן,

אם כן לרבי יוסי,

דלית ליה דרשה,

דהנאתו וביעורו שווה לענין פירות שביעית,

ומצד שני הברייתא מחלקת בין שמלקט לצורך אכילה - רק אז יש בהו קדושת שביעית, אולם לצורך עצים, שזה הסקה, אין בהו, וביאורו כי ההבדל קשור בזמן הביעור. באכילה ההנאה והביעור חלים כאחד, ואילו בעצים, קודם נשרף העץ, והופך לגחלים, ורק אז מתחממים כנגד הגחלים, ונמצא שהנאתו הוא אחר ביעורו. ועל כך הקשתה הגמרא מעצים דמשחן שהנאתו וביעורו שווים בדומה לאכילה. וענה רבא, שסתם עצים מיועדים להסקה.

מבארים התוס' כי לפירוש רש"י, המבאר שמדובר בעצים המאירים, גם העצים למשחן להסקה ניתנו

מביאים התוס' את פירוש רש"י שהסביר כי מדובר בעצים שמאירין כנר אבוקה לנושאן בידו, והנאתו וביעורו שווה - תיחול עליהו שביעית. אז תירוצו של רבא, שאף עצים הללו נכללים עם שאר העצים שלהסקה ניתנו.

התוס' מוסיפים גורם נוסף לולב, שמצד אחד הוא דומה לעצי המשחן, ומצד שני אינו דומה, בכך שאינו מתבטל לשאר עצים בעניין ההסקה

דוחים התוס' נסיון, לבאר את מהלך הסוגיה באופן אחר. אכן העצים שמאירים כמו נר, לא ניתנו להסקה, אלא שהם רק בטלים לגבי שאר העצים. ומביאים על כך דוגמא ממסכת סוכה, לגבי מקרה נוסף, הדומה לעצי משחן, והוא הלולב.

ומבואר בסוכה, יצאו עצים המיועדים להסקה, שהנאתן היא אחר ביעורן. והיינו משום שדרך העולם לאפות בהן הפת רק אחר שנשרפו העצים ונעשו גחלים, ולא כשהעץ עצמו דולק. אבל לולב, עיקר הנאתו היא בכך שמשתמשים בו לכבד את הרצפה, ובזמן מלאכת הכיבוד הוא משתחק ומתכלה, נמצא שהנאתו וביעורו שווים - שבזמן הנאתו הוא מתבער, ולכן יש בו קדושת שביעית. כלומר, מה שמכתיב הוא השימוש ואין הוא בטל לשאר עצים, ומכאן מדייקים התוס' בסוגייתנו, שאכן עצי המשחן הם כן מתבטלים ביחס לשאר עצי ההסקה, בניגוד ללולב, אשר שימושו העצמי יוצר לו מציאות אחרת לגמרי.

רבינו חננאל פירש לשון משחן באופן שנועדו להתחמם כנגדם, ומבארים התוס' מהלך הסוגיא לשיטתו

רבינו חננאל מבאר את המילה עצים משחן עפ"י הבנה אחרת. וכאן נדרשים לבאר שלושה דברים. פירוש המילה, פירוש המושג עצים דמשחן, וביאור הסוגיה בהבנה זו. הפירוש המילולי מבואר הן במסכת כתובות שאומר רב חנן בגדתא שתמרי - משחנן - כלומר מחממות את הגוף. והן במסכת יומא שהכנה הגדול מתפלל שאם תהיה שנה שחונה, אעפ"כ תהא גשומה. ושוב משמעות המילה שחונה - חמה. וביאור המושג, שיש עצים שמתחממים כנגדן, וביאור הסוגיה שאז נכללים בגדר של הנאתו וביעורו שווין, בניגוד לעצי ההסקה. ואז אע"פ שהמטרה העיקרית היא ההסקה, לא אסרו חכמים גם להתחמם כנגדן בעת ביעורן.

כאשר התוס' הביאו בחלק אחד שלוש פעמים את המילה פירוש, הרי מכיוון שכל אחד מהם מכיוון לחלק המשלים בהבנה

[הבנה זו שיש לפרש את כל שלושת השלבים נוצרה במהלך הבנת הסוגיה. אולם לאחר מכן כאשר באתי

בשעה שהם דולקים, בניגוד לעצי היסק, בה אנו רוצים את הגחלים, המגיעות לאחר מכן. ולכאורה דנה הגמרא, שהייתי אומר שגם העצים הללו יהיו כמו פירות שביעית ותחול עליהם קדושת שביעית.

ועל כך אמר רבא, שסתם עצים - להסקה הם עומדים. ועל כך דנה הגמרא "אמר רב כהנא: ועצים להסקה - תנאי היא; דתניא: אין מוסרין פירות שביעית לא למשרה (על מנת לשרות בו פשתן) ולא לכבוסה (לכבס בו בגדים, כיוון שאינו נהנה מהיין בדרך אכילה, שרק לאוכלה אמרה התורה, ולא לסחורה). ורבי יוסי אומר: נותנין פירות שביעית לתוך המשרה ולתוך הכבוסה. מאי טעמא דרבנן? אמר קרא: לאכלה - ולא למשרה, לאכלה - ולא לכבוסה; ורבי יוסי אומר, אמר קרא: לכם, לכל צרכיכם. ורבנן נמי הכתיב לכם! לכם דומיא דלאכלה, במי שהנאתו וביעורו שוין, יצאו משרה וכבוסה שהנאתן - אחר ביעורן."

יש לקשור את דברי רבי יוסי וסברתו

מביאים התוס' את הגמרא במסכת סוכה. ובפרט את דברי רש"י "הכי גרסינן: עצים דהסקה - תנאי היא - ועצים דהסקה גופייהו, שהנאתן אחר ביעורן - תנאי היא, אי נהגא בהו שביעית - אי לא, דאיכא תנא (=דרבנן) דדריש לכם דומיא דלאכילה, למעוטי כל שהנאתו אחר ביעורו, כדרשין לעיל, ומההיא דרשה אימעות עצים, ואיכא דלא ממעט מיניה אלא דבר שאין הנאתו שוה בכל אדם, כגון מלוגמא וזילוף ואפיקטיוזין." כלומר שיטת רבי יוסי, הלומד לרבות לכם לכל צרכיכם, היא דווקא בשימוש לאנשים רגילים. כפי שמובארת ברייתא במסכת סוכה, שיש לרבות גם את הכבוסה, ולהתיר את השביעית שבה, ורק להוציא את החריגים, שנועדו לשימוש עבור אנשים במקרי דחק של חולים, כמו המלוגמא (לרפואה). או לזילוף, שאף כאן זה רק לחלק מהאנשים המזולפים יין בבית על מנת שיהיה ריח טוב. כי לא הכל נהנין מכך. והדוגמא השלישית שמביאה הברייתא היא אפיקטיוזין, שהוא נטריון של אפיק=להוציא, זין=מזון. שזה מיני רפואה הגורמת להקאה, שהוא בדוגמת החולים החריגים, ואינו יכול להיכנס במילה לכם, לכל צרכיכם. אבל מתיר הוא משרה וכבוסה.

לשיטת רבי יוסי, מאחר ואינו דורש שהנאתו וביעורו שווים, אכן לא תחול קדושת שביעית

מדייקים התוס', שהכלל של קדושת השביעית צמוד לשימושים שמותרים לעשות בעצים. ולכן לרבנן שאסור לכבס בפירות שביעית, גם לא תחול קדושה על מיני כובסין. משמעות הפירוש שיש קשר בין העצים לקדושת שביעית. היינו דלתוס' כל עץ להסקה - הנאתו וביעורו שוה, דעדיין קדושתו בו, כי פנים העץ - לא נשרף. אבל לרש"י רק עצי שמן שלא נפסדו כלל ולתוס' אפילו נפסדו אינו מעכב.

העצים של שביעית לשיטת רבי יוסי בטלים בשאר השנים

מקשים התוס', שאם רבי יוסי מתיר בכל שימוש את העצים להסקה, והרי קיים בהם איסור שביעית בארץ ישראל. כל עוד קיימים פירות בשדה, ולא הגיע זמן של ביעורן, שאינם מצויים. ועונים על כך התוס', כי כל מהות העץ שהוא מתקיים

ה"נ דריש לה,

לענין לחול קדושת שביעית על כל דבר.

ואם תאמר,

לרבי יוסי,

היאך מותרין עצים בארץ ישראל להסיק בהן תנור, והלא יש בהן איסור שביעית לאחר הביעור.

וי"ל,

דבטלי בשאר עצים דשאר שנים.

ועוד י"ל,

לפי גירסת הספרים ועצים להסקה - תנאי היא,

פירוש עצים שיש בהם קדושת שביעית,

כגון לולב - דהנאתו וביעורו שוה,

דסתמיה קאי לכבד בו את הבית,

אם מותר להסיקו,

דהוי הנאה לאחר ביעורו או לא,

דתניא אין מוסרין פירות שביעית כו',

הרי לרבנן - אסור להסיקו,

מידי דהוי אמשרה וכביסה,

ולרבי יוסי - מותר,

אבל שאר עצים,

לדברי הכל - אין בהן קדושת שביעית.

אבל הטעם - אין מיושב,

דכי היכי דרבי יוסי דריש,

'לכם לכל צרכיכם' - אפירות שביעית,

ולא בעי לכם - דומיא דלאכלה,

הכי נמי לענין לחול קדושת שביעית,

על כל דבר שהוא לכם,

דמאי שנא,

דהא כוליה - חד קרא הוא,

'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה' וגומר.

ההבדל בין שימוש שהנאתו וביעורו שווה, ולבין שימוש שהנאתו אחר ביאורו

יש להבדיל בין שני סוגי שימוש בפירות, לעניין שביעית. שימוש אחד הוא בדוגמת האכילה, והמושג ההלכתי לכך הוא "שהנאתו וביעורו - שווה". כלומר, בעת האכילה וההנאה מהפירות - הרי הפירות הנאכלים מתבערים מן העולם. בניגוד לכך, קיים שימוש שני של עצי הסקה, שעיקר דרך ההנאה מחום העצים אינה בשעה שהעצים עצמם דולקים, אלא רק לאחר שנשרפו העצים ונעשו גחלים, שאז מניחים את הגחלים בתנור, ונהנים מחומם. ואז העצים עצמם כבר אינם קיימים. והמושג הלמדני לכך הוא "שהנאתו - אחר ביעורן".

קשירת קדושת שביעית על אופן השימוש בהם, ומחלוקת רבנן ורבי יוסי

על פירות שביעית נאמר לאוכלה, וכאן יש מושג חדש של עצים של משחן, שהם עצים של שמן שנועדו להאיר בהם

שבמחלוקת יחיד ורבים, הלכה כרבים, ולכן קא משמע לן רב הונא שבכל זאת כאן הלכה כיחיד.

אלא זה שהוסיף ואמר רב הונא "הלכה כרבי יהודה" - למה לי להשמיענו זאת? והרי מחלוקת זאת, "מחלוקת ואחר כך סתם" היא, שתחילה היא נשנית כאן בתורת מחלוקת בין רבי יהודה ורבי מאיר, ולאחר מכן נשנית דעתו של רבי יהודה כמשנה סתם [וכפי שתבאר הגמרא מיד], וקיימא לן כלל להלכה, שבכל מקום ששנינו מחלוקת, ואחר כך שנינו סתם משנה כדעת אחד החולקים, הלכה כסתם. ומבאר עתה הגמרא כיצד נשנית המחלוקת הזאת כמחלוקת ואחר כך סתם: מחלוקת - כאן, במסכת בבא קמא.

ואחר כך שנינו במשנה סתם, כדעת רבי יהודה, בבבא מציעא. דתנן: א. כל המשנה - ידו על התחתונה. ב. וכל החוזר בו, ידו על התחתונה. הרי ששנינו שם כדעת רבי יהודה, שכל המשנה ידו על התחתונה! ומסבירה עתה הגמרא את טעמו של רב הונא:

ורב הונא, אצטריך, הוצרך להשמיענו שהלכה כרבי יהודה, כי סלקא דעתך אמינא ש"אין סדר למשנה", ויתכן שהמשנה בבבא מציעא נשנתה תחילה, ואם כן, יתכן ש"סתם ואחר כך מחלוקת" היא, ובסתם ואחר כך מחלוקת אין הלכה כסתם, שהרי כיון שחזר רבי לאחר מכן ושנה את המחלוקת, משמע שאין הלכה כסתם.

ורב יוסף שהקפיד, סובר: אי הכי, שיתכן והמשנה בבבא מציעא נשנתה קודם, תיקשי על עצם הכלל הזה: כל מחלוקת ואחר כך סתם, נימא אין סדר למשנה, וסתם ואחר כך מחלוקת היא! אלא בהכרח שיש סדר למשנה, ולכן הקשה שפשיטא לנו שהלכה כרבי יהודה, שהרי שנינו במסכת בבא מציעא סתם משנה כדעת רבי יהודה, אחר ששנינו כאן את המחלוקת שלו עם רבי מאיר.

ורב הונא סובר, כי לא אמרינן "אין סדר למשנה" [דהיינו, אלא יש סדר למשנה] בחדא מסכתא, ושם נאמר שהלכה כמחלוקת ואחר כך סתם. אבל בתרי מסכתות, אמרינן "אין סדר למשנה", ולכן יתכן והמשנה במסכת בבא מציעא אכן נשנתה לפני המשנה כאן, ואין לנו כאן את הכלל של "מחלוקת ואחר כך סתם, הלכה כסתם". ואילו רב יוסף סובר שכולה, כל המסכתות של הבבות שנקראות גם נזיקין, חדא מסכתא היא. וקיים בהן הכלל שמחלוקת ואחר כך סתם הלכה כסתם.

סדר למשנה יש בו שני מימדים אופן הלימוד ואופן סידורם, ובוודאי שיש משמעות לסדר זה

[התורה מסודרת ביותר. אלא שכאן התוס' מציגים את המחלוקת על ידי חילוק בין פעולת הלימוד ופעולת העריכה. שהרי יש לנו כלל שמחלוקת ואחר סתם - הרי הכוונה אינה רק שהתוכן נאמר באופן סתמי, ללא ציון מי אומר זאת, שיש בזה הכרעה, אלם סתם היא פעולת הסתימה. שמה שרבי סתם זאת פעולת ההכרעה. אלא שיש חילוק יסודי בין פעולת הלימוד שכאן המסכתות לא נלמדו בסדר הש"ס. ולכן בזמן הלימוד יתכן שראשית נלמדה מסכת בבא מציעא. ויש סדר של כתיבתם.

משנה לשנה, ולכן החלק של היותו שייך לכל השנים, הוא המבטל את קדושת שימושו כעת, שאינם משמשים כאוכל לחיית השדה. אלא שמאחר ונגררים אנו אחר העיקר שהוא הפרי, הגורם את קדושת העץ, כנראה יש להעמיד שמדובר בזרדים להסקה, הבטלים ויש בהם זמן של ביעור. ויש המפרשים שאין הכוונה על גוף העץ, אלא לבטל את החלק שבו שגדל בשביעית לגבי מה שגדל עוד קודם השביעית.

התוס' נותנים דוגמא מעץ שמלכתחילה לא נועד למטרת הסקה

הלולב בדרך כלל שימש כמטאטא, לכבד בו את הבית, ולא כחומר גלם להסקה, שהרי אין בו ריבוי עץ. וכאן השאלה, מאחר ובסתם לכך הוא ממש, האם רשאי לשנות את תפקידו. והעמידו שעל כך הויכוח. לשיטת רבנן מאחר ואין זה שימושו העיקרי, לא ניתן לומר שזה כמו לאוכלה. ואילו רבי יוסי, הלומד שמאחר וכן ניתן להרחיב את השימוש, כל עוד מדובר בשימוש שהוא אפשרי לכל בני האדם - הרי זה מותר. ואילו שאר עצים לדעת הכל אין בהם קדושת שביעית. מכיוון שהתירו להסיק בהם.

יש להתבונן עד שגם טעם הדברים ראוי לו להיות מיושב, ומחובר גם ללשון הפסוק

[הלשון "אינו מיושב" בתוס', קיים הן לגבי גוף הטעם, שהוא קשור בסברא. והן לגבי לשון, שהוא קשור בסגנון. כי מאחר והפסוק עצמו קושר את שני העניינים, והיתה שבת הארץ לכם לאכלה. לכן חייבים כן לקשור את קדושת שביעית שתחול בדומה לגדר לכם, הקשור באכילה. ואפילו רבי יוסי שמרחיב את המילה לכם, שאינה קשורה באכילה, עדיין גם ההרחבה צריכה לגרום שתחול בו קדושת שביעית. כי הכל מצוי בפסוק אחד ששני הדברים נלמדים בו.]

אין סדר למשנה -

דפעמים היה שונה שלא על הסדר, ושלא,

תחילה שנה ב"מ ואחר כך ב"ק, אבל ודאי,

אח"כ סדרן רבי על הסדר,

כדדייק בריש (פרק) שבועות (דף ב:),

מכדי תנא ממכות קסליק כו'.

שיטת רב הונא, שיש סדר למשנה הוא רק במסכת אחת, אך לא ניתן להכריע משתי מסכתות

הגמרא מספרת כיצד יתיב רב יוסף אחורי דרבי אבא, קמיה דרב הונא. ויתיב רב הונא, וקאמר שתי הלכות: האחת, הלכה כרבי יהושע בן קרחה במחלוקתו עם חכמים [בענין שיבואר בגמרא להלן], והשנית, הלכה כרבי יהודה במשנתנו.

אהדרינהו רב יוסף לאפיה, סובב רב יוסף את ראשו לאחור כבעס, ואמר: בשלמא מה שאמר רב הונא הלכה כרבי יהושע בן קרחה, שפיר אצטריך רב הונא להשמיענו זאת, כי סלקא דעתך אמינא שיש לפסוק שלא כמותו, היות וקיימא לן

מקשים, מאחר ובאחד המקרים בגמרא על משנה זו, מובא שלא רק זו שאינה הלכה פסוקה, אלא היא גם דעת יחידאה, וגם אינה להלכה – כיצד רב יוסף קראה כך

אלא מקשים התוס', כיצד ניתן לקרוא לכך הלכה פסוקה. והרי הגמרא דנה על כך, ויש שני פרטים, הפרט הראשון - כל המשנה ידו על התחתונה, והפרט השני - כל החוזר בו ידו על התחתונה. ואז מקבלת הגמרא, כי אכן לגבי הפרט הראשון, סתמה המשנה כרבי יהודה, אלא בגמרא שם מקשה על הפרט השני שהוא כשיטת רבי דוסא, ורב לא סבר כמותו.

מתרצים התוס', שהגמרא שם הביאה תירוץ נוסף, שאימרה זו נאמרה באופן שהיא באמת כהלכה פסוקה. ותירוץ נוסף שהלשון כל - הוא כולל הכל, שזה לשון הנאמרת על הלכה פסוקה.

גם מדיוק הלשון ניתן לדייק, וכאן מדייקים את המושג הלכתא פסיקתא

[מילות נפתח "דלישנא ... משמע" מצויים עשרות פעמים בתוס'. כי התוס' ידעו לדיין לא רק מעצם הדין, אלא אפילו מדיוק הלשון. ואכן הלשון כל, משמע כי כך ראוייה ההלכה, שהוא לשון מכריעה].

הנותן מעות לשלוחו -

נראה דמיירי שנותן למחצית שכר,

אם פחתו - פחתו לו,

ואם הותירו - הותירו לאמצע.

מכאן יש להביא ראיה,

אם אדם נותן מעות לחבירו למחצית שכר,

ואמר ע"מ שלא תלווה,

אלא על משכונות של כסף וזהב ותשמרם בקרקע,

ואם תשנה - יהא ברשותך לחייב בכל דבר,

ואם פחתו - פחתו לך,

שאין זה רבית,

דהא הכא - אם שינה מדעתו,

אמר אם פחתו - פחתו לו,

אפ"ה אם הותירו - הותירו לאמצע,

ולא הוי רבית,

כיון דאם לא היה משנה דעתו,

לא היו כולן ברשותו,

אלא השכר וההפסד - לאמצע,

כדין פלגא מלוה ופלגא פקדון.

שליח המשנה, יש ברייתות הפוכות, ברזי שאם פחתו - הרי פחתו לשליח ששינה, אבל אם הותירו, יש האומרים שהריוח בעבורו, ויש האומרים שהריוח לאמצע

במסגרת דיון על שהמשנה ידו על התחתונה, מביאה הגמרא צמד ברייתות, המדברת על שליחות בה השליח שינה.

ולסדר זה יש משמעות, ומביאים על כך התוס' ראייה, שחייבים אנו למצוא קשר בין מכות לשבועות, רק מצד שהם נכתבו זו אחר זו. ואפילו יתכן שלא נלמדו לאחר מכן.

והואיל ובסיום מסכת מכות שנינו ענין של חדא אזהרה [של גילוח] דמיחייב עלה תרתי מלקויות [ואף יותר], לכן, תנא כהמשך בדומה לו - שבועות שתיים שהן ארבע, שלוקה על אזהרה אחת של שבועה שתיים, ואפילו ארבע, מלקויות].

גבי הלכתא פסיקתא -

תימה,

אמאי קרי לה הלכתא פסיקתא,

לההיא דכל החוזר בו - ידו על התחתונה,

הא בפרק האומנין (ב"מ דף עז:),

מוקמינן לה כיחידאה - כרבי דוסא,

ורבנן - פליגי עליה,

ומוכח התם,

דרב - לא סבר לה כרבי דוסא,

בההוא דכל החוזר בו.

וי"ל,

דהכא - סבר כאיבעית אימא דהתם דאמר,

כל החוזר בו - ידו על התחתונה,

לאתויי כדקתני וכו'.

וי"מ,

דקתני לה בלשון הלכתא פסיקתא,

דלישנא דכל החוזר וכל המשנה,

משמע לפסוק הלכתא.

רב יוסף סובר כי במסכת בבא מציעא נשנו מספר הלכות ברצף כהלכה פסוקה

הגמרא הביאה את דברי רב הונא. בעוד שרב יוסף שמע את דבריו, סובב ראשו בכעס, כלומר שלא קיבל את דבריו. והדיון היה האם כאשר מדובר על סתם משנה בבבא מציעא (שהיא לדעת רב יהודה), לאחר שהובאה מחלוקת בבבא קמא (בין רבי מאיר לרבי יהודה) - נחשבת להכרעה. שרב הונא סבר כי מאחר ורבי שנה כל פעם מסכת אחת, הרי הכלל של מחלוקת ואחר כך סתם הינו רק למסכת בודדת, ועל כן לא ניתן להכריע כרבי יהודה. ומביאה הגמרא שני תירוצים מה סובר רב יוסף. האחד, שכל מסכת נזיקין, הכוונה שלושת הבבות, הינה מסכת אחת. ובנוסף מובא תירוץ נוסף, שמדובר על הלכתא פסיקתא, כלומר התנא שונה לנו ברצף מספר עניינים שבכל אחד מהם יש הכרעה, ומכך הוא לומד שההלכה הינה כרבי יהודה.

ואם פחתו - פחתו לו,
דמצי אמר ליה, לא היה לך לשנות מדעתך,
ואת הוא דפשעת.

הבנת הברייתא השניה, שיש לקשור אותה בדעת רבי יהודה ששינוי אינו קונה

שינוי בברייתא תנו רבנן: הנותן מעות לשלוחו ליקח לו חטין ולקח מהם שעורין, שעורין ולקח מהם חטין, תניא חדא: אם פחתו - פחתו לו, ואם הותירו - הותירו לו, ותני חדא: אם פחתו - פחתו לו, ואם הותירו - הותירו לאמצע! אמר רבי יוחנן, לא קשיא: הא ר"מ והא רבי יהודה; הא ר"מ, דאמר: שינוי קונה, והא רבי יהודה, דאמר: שינוי אינו קונה. הביאור לשיטת רבי יהודה, הסובר ששינוי אינו קונה, להיות כגולן שקנה את הסחורה לעצמו, ולכן אם הותירו - הריח מתחלק ביניהם, כפי שהותנה מלכתחילה. אבל גם כאשר שינה שאכן ההפסד הינו של השליח לבד. מכיוון שהחלטתו לשהות הינה אישית, הרי יכול המשלח לומר לו, שלחתיך לתיקוני ולא לעיוותי, ומה ששינתי הוא על אחריותך האישית. והרי זו פשיעה. ומדייקים התוס', שאפילו אינו אומר לו, הראי עצם יכולתו לומר לו כך - היא עצמה הגורמת שההפסד יהיה רק של השליח.

מוחה של הטענה אינה מכך שאומרים אותה, אלא מעצם היכולת לטעון אותה

[אחת ההסתכלויות הלמדניות היא בחינת הב"כוח", וכאן אנו משתמשים עם זה בכוח האמירה. כי עצם היכולת לומר דבר - כבר מעניק את הכוח כאילו הדבר נאמר. ואכן מילות המפתח "מצי אמר ליה" קיממות עשרות פעמים. כלומר, הטענה לא היה לך לשנות מדעתי - הרי היא במלוא תוקפה, גם כשאנו אומר לו אותה בפועל, ולכן בהיותו פושע - הוא שמביא על עצמו את ההפסד.]

מי הודיעו לבעל חטין שיקנה חטין לבעל מעות -

אם נפרש דמהאי טעמא,
אין קונה אותו המשלח,
אבל לוקח, דהיינו שליח - קנה להו,
איכא למפרך נמי לר' אלעזר,
אמאי לא אוקי נמי,
הא והא כרבי יהודה,
כאן לאכילה כאן לסחורה;
ההיא דקתני,
אם פחתו - פחתו לו,
ואם הותירו - הותירו לו - היינו לאכילה,
דקפיד ולא שליחותיה קעביד,
הלכך לא קני להו לבעל המעות כלל,
משום טעמא דמי הודיעו לבעל חטין,
וההיא דקתני אם הותירו - הותירו לאמצע לסחורה,
דלא קפיד ושליחותיה קעביד,

תנו רבנן: הנותן מעות לשלוחו כדי ליקח לו בהם חטין ולאחר שימכרם יתחלקו ברווחים.

ולקח מהם שעורים שלא מדעת המשלח. או שנתן לו מעות לקנות בהם שעורים, ולקח מהם חטין.

תניא חדא - בברייתא אחת שנינו: אם פחתו, השעורים שקנה הוזלו וערכן פחת, פחתו לו הרי ההפסד הוא לשליח, ובעל המעות - יכול לתבוע את כל מעותיו מהשליח. ואם הותירו השעורים או החטים שקנה התיקרו, הותירו לו - מרויח מכך השליח, ואין בעל המעות שותף בריוח.

ותני חדא, ואילו בברייתא אחרת שנינו: אם פחתו - פחתו לו, ההפסד הוא של השליח לבד, ואם הותירו אם מה שקנה התיקר - הותירו לאמצע הרי בעל המעות שותף ברווחים. ונמצא שברייתא זו סותרת לנאמר בברייתא הקודמת שהרווחים הם של השליח לבד?

מעמידים התוס', שמדובר שכאן הנתינה מלכתחילה היתה למחצית שכר

מעירים התוס', שכאן מלכתחילה, אף אם לא היה משנה, הנתינה היתה למחצית שכר, כך שזו כעין השקעה עבורו. וכמו שמחצית עבורו הינה פיקדון, ומחצית הינה הלוואה, ואז אם הוא מפסיד - הרי הוא בהתנהלותו הפסיד, אך אם הכסף הצליח לפעול, הרי יש כאן זה וזה גורם, מצד אחד עשייתו, ומצד שני בזכות הממון, וממילא השכר הוא לאמצע.

שינוי החוזה הוא שגורם לו את ההפסד - ולכן אין בכך ריבית, שהנותן שומר לעצמו זכויות יתר

מדייקים התוס' מהכא שמעי' שמותר להלוות מעותיו למחצית שכר ולהתנות עמו שלא ילוה אלא על כספים וישמרם בקרקע כדין שמירת כספים, ואם הוא משנה ומלוה על דברים אחרים, אם פחתו - פחתו לו, ואם הותירו - הותירו לאמצע, ולא חשיב בכך כרביית, אף על פי שעתה קרוב לשכר ורחוק להפסד, שכל האחריות עליו, לפי שאם היה עושה מה שאמר לו - היה קרוב לשכר ולהפסד.

האם ניתן להביא ראיה ממקרה מסוים, או שאין ראיה? זו שאלה בגדרי הסקה ממקרה אחד למשנהו

[התוס' הרי משתמשים רבות בכוח ההסקה ממקרה האחד למשנהו. ויש למעלה מארבעים פעמים שימוש במילות המפתח "מכאן ראיה" רק שמחציתם לחיוב, ומחציתם לשלילה, שלא ניתן להביא מכאן ראיה. וכאן ההסקה היא מחוזה בו מלכתחילה נאמר בסגנון אחד, ולבין מקרה בו השליח שינה.

ומכאן הביאו ראייה לגדרי ריבית, כי השוואת החוזים מוכיחה, כי מה שפחתו לו - לא היה מחמת גדר החוזה, ואז נכנסים לקרוב להפסד ורחוק מריווח, אלא מצד מה שהוא בחר לשנות וגרם בכך להפסד.]

[דף קב עמוד ב]

הא רבי יהודה דאמר שינוי אין קונה -

הלכך אם הותירו - לאמצע,
שכך נותן לו למחצית שכר,

גם עבור שיטת רבי יהודה. ומתוך כך יכול להתבאר כל מהלך הסוגיא.

מבארים התוס' כי הקושיא חזקה יותר על רבי יוחנן, ולכן נאמרה רק עליו

נאחת השיטות היא ללכת עם הסברא עוד יותר. שאם אכן בעל המעות לא קנה - הרי גם השליח לא קנה. שהרי לא התכוון לקנות לעצמו. ואז לא ניתן גם לומר שם הותירו - הותירו לשליח, שהרי מעולם לא קנה לעצמו, שאין אנו יכולים לבאר כי מדובר ברבי יהודה, הסובר ששינוי אינו קונה. וביארו את כל המהלך על מנת להראות זאת לידי גיחוך, וממילא הקושיא היא רק לרבי יוחנן.

היכולת להסתכל על עניין לא בצורה מוחלטת אלא רק חלקית

[בדרך כלל נוטים אנו להתייחס לדברים בצורה מוחלטת, יש קושי על דברי רבי אלעזר או יש קושי על דברי רבי יוחנן. וכאן נוקטים התוס' גישה משלבת. אכן קיים קושי על שניהם, אלא שאין הקושי שווה. ומאחר ואין הקושי שווה, מה שבחירה הגמרא להקשות על רבי יוחנן, אין זה מצד שאין כלל קושי על דברי רבי אלעזר. אלא שהקושי אינו שווה. ומילות המפתח "אין קשה כל כך" או "אין קושיא כ"כ" מצויות בתוס' בהטיות קרובות כעשר פעמים. ואף שכאן קיים קושי גם רבי אלעזר - הגמרא בחרה להתרכז בקושייתה על רבי יוחנן. ראייה כזאת בהכרח יוצרת פנים חדשות בהבנה ובניתוח].

שאני חטין וחטין דשליחותיה קעביד תדע דתנן כו' -

תימה,

אמאי איצטריך לאתויי מהא דתנן,

והלא מגופא דברייתא משמע הכי,

דדוקא נקט ליקח בהן חטין ולקח בהן שעורים,

הא חטין וחטין,

משמע דפשיטא דאם הותירו - הותירו לאמצע.

וה"נ משמע,

דתירוצא דרבי אלעזר דמתרץ כאן לסחורה,

משמע משום דלסחורה - לא קפיד,

והוי כחטין וחטין והותירו - הותירו לאמצע.

וי"ל,

דברייתא - **מצינן לאוקמי,**

כגון שהודיעו שהוא קונה לבעל המעות,

והא דפריך מי הודיעו,

בעי למימר דמסתמא מיירי הברייתא,

בכל ענין אפילו לא הודיעו,

ואהא פריך רב שמואל,

אי הכי אפילו חטין וחטין נמי,

הלכך קני להו בעל המעות,

ואם הותירו - הותירו לאמצע,

ומיהו אם פחתו - פחתו לו,

דאמר ליה לתקוני שדרתיך ולא לעוותי.

ומיהו אין קושיא כ"כ לר"א כמו לר' יוחנן,

הלכך לא פריך - אלא לר' יוחנן.

ואם נפרש,

מי הודיעו לבעל חטין שיקנה חטין לבעל מעות,

הרי בעל מעות - לא קנה,

ושליח - נמי לא קנה,

שלא נתכוון לקנות לעצמו,

וחוזר המקח כמו מקח טעות,

אז ליכא למפרך לר' אלעזר,

דלא מצי לאוקמי תרוייהו כרבי יהודה,

דכיון דשינוי לא קני לרבי יהודה,

אם כן אמאי אם פחתו - פחתו לו, אפילו לאכילה,

הא כיון דקמקפיד ולא שליחותיה קעביד,

ואיכא למימר,

מי הודיעו לבעל חטין שיקנה חטין לבעל מעות,

אם כן חוזר המקח,

ואם כן אמאי אם פחתו - פחתו לו,

ואם הותירו - הותירו לו,

דמשמע שקונה אותו השליח.

שתי הברייתות וביאורם לשיטת רבי יוחנן ורבי אלעזר, והקושי במערבא על פירוש רבי יוחנן בדברי רבי יהודה

הגמרא הביאה שתי ברייתות סותרות על אחד שקיבל מעות להיות שליחו לקנות לו חטין ואילו הוא קנה שעורים. שתי הברייתות מסכימות שאם פחתו - הרי המפסיד הוא השליח המשנה. ברייתא אחת אומרת שהשכר הוא רק עבורו ואילו הברייתא השנייה לומדת כי השכר הוא לאמצע. כעת הגמרא ביארה את המחלוקת של שתי הברייתות בשני אופנים. שיטת רבי יוחנן, שהראשונה היא שיטת רבי מאיר, שבכך שבחר לשנות קנאו כגולן בשינוי, ולכן כשהותירו - זה רק עבורו. ואילו הברייתא השנייה היא כרבי יהודה, שלא קנה בשינוי, וממילא הרווח למחצה נשאר כמו בחוזה. ואילו השיטה השנייה הינה של רבי אלעזר. אשר מחלק בין דבר של אכילה שאז השינוי הוא לעצמו וקונה, או לסחורה, שאף ששינה - הרי אין זה גזילה, שלא לקח זאת עבורו. ושניהם בשיטת רבי מאיר. הקשתה הגמרא, על שיטת רבי יוחנן המבאר את שיטת רבי יהודה, ומחייבים בארץ ישראל על סברא זו. והקושי הינו על כוונת המקנה, שהוא רואה את השליח ומקנה רק לו ולא לבעל המעות.

התוס' מקשים, כי ניתן להקשות מי הודיעו לבעל המעות, גם לשיטת רבי אלעזר

התוס' מלמדים אותנו, כי את אותו קושי שמקשים על רבי יוחנן ניתן להקשות גם על רבי אלעזר, ויוצרים מהלך שלם, שהוא היה יכול לתרץ את אותו התירוץ של לאוכלה ולסחורה

חותכת מהברייתא, אלא שסובר שניתן לבאר בכל אחד מהאופנים.. ולכן הוא כן נצרך להביא הוכחה מהמשנה. כלומר, יש כאן דיוק באבני הסוגיא, מה בדיוק דנה הברייתא, ומה הכריח את הגמרא להוסיף הוכחה.]

הדיון הינו - איך יש לנו ללמוד, האם מעצם התשלום נותנים לבעל המעות או שהיתה כאן הודעה

השיטה מקובצת בשם הרא"ש פירש, דסלקא דעתיהו דרב שמואל, דלאו משום דעביד שליחותיה, אלא סבירא ליה דבכל שעה דעת המוכר להקנות המקח לכל מי שהמעות שלו. ורבי אבהו השיב דשאני חטים וחטים וכו', ומייתי ראייה דאין הטעם משום דדעתו להקנות לכל מי שהמעות שלו, מדתנן אחד המקדיש וכו'. הכא מי הודיע לצבע שיקנה הצבע לאשה אי אמרת בשלמא דקנתה מטעם דהוי שלו (לכאורה צ"ל שלה) ניחא, דאף דלא עבדתיה שליח - זכין לאדם שלא בפניו. אלא אי אמרת דדעתו להקנות לכל מי שהמעות שלו - הרי המעות של הבעל, ואם כן הבעל קנה את הצבע, ואמאי אינו קדוש. ומדייקים שאילו היו מפרשים התוס' כך, לא היה להם קשה מזה שמקשים כעת, מאי מוכח טפי וכו'. ועל כך בנוי התירוץ, שכל מזה שהוא מודיע, הוא רק כאשר יש כוונה. וכלל אינו מעלה על דעתו שכאן מדובר על הקדש, ושעתיד הוא להקדישם.

מי הודיעו לצבע שיקנה צבע לאשה -

תימה מאי פריך,

תינה - אם יש שבח סממנין על גבי צמר,

אבל אם אין שבח סממנין על גבי הצמר,

מה לנו לחוש,

אם אין הצבע מקנה צבעו לאשה.

וי"ל דהכי פריך,

כיון **דאין הצבע מקנה צבעו לאשה,**

יכול הצבע לתבוע שבח מן האשה,

דאע"ג דאין שבח סממנים ע"ג הצמר,

מ"מ היא **נהנית ממעשה ידיו,**

וצריכה ליתן לו שכר,

וכיון **דיכול ליקח שכר מאשה,**

א"כ **מעות שקיבל מבעל האשה - הן הקדש,**

דאינן שכירות,

כיון שהאשה חייבת שכירות.

ולפי מה שפירשתי לעיל,

דכיון דלא הודיעו לבעל חטין,

שיקנה חטין לבעל המעות,

חוזר המקח,

ע"כ לא פריך הכא,

אלא ממעות שקיבל הצבע שיהיו הקדש,

אפילו אם יש שבח סממנין על גבי הצמר,

לא קנתה האשה,

והבעל - נמי לא קנה,

אי מיירי שלא הודיעו,

אלא ע"כ מיירי כשהודיעו,

ומשני שאני חטין וחטין דשליחותיה קעביד דתנן כו'.

והשתא ודאי צריך להביא מהא דתנן,

דמגופא דברייתא - ליכא למשמע מידי,

דאיכא לאוקמי כשהודיעו.

וא"ת,

מאי מוכח טפי מהא דתנן,

הא איכא לאוקמא נמי,

כשהודיעו לצבע דהאי צמר דאשתו היא.

ונראה דלא דמי,

דלעיל - ודאי איכא למימר,

הוא מודיע כדי שיקנה לבעל המעות,

אבל הכא - למה יש להודיעו,

הלא דעתו ליתן לאחר כך,

ומן ההקדש - לא מסיק אדעתיה.

כאשר השליח אינו משנה, הרי הוא כידו הארוכה של בעל המעות, וההקניה עבורו, היא בעצם עבור בעל המעות

השליח בא וקונה את החטין, ואילו בעל החטין אינו יודע שהוא רק שליח, וממילא אינו מעלה בדעתו להקנות את החטין דווקא לבעל המעות. אלא שעל כך הקשה רב שמואל בר ססרטי, שאם כן גם בציוור בו אכן השליח ממלא את שליחותו, הרי אכן רק השליח קונה לעצמו, בעוד שהברייתא אומרת כי כל הרווח של השליח הוא רק בשעה ששינה, ואז הוא הפך למציאות עצמאית. ועונה על כך רבי אבהו, ששונה הדבר, כששלחו לקנות חטין ואכן קנה חטין, מאחר ומבצע הוא את שליחותו, הרי הוא כבעל הבית. ועל כך מביא ראייה לדבריו מהמשנה מערכין, והבעל שנותן את המעות על מנת לקנות את הצבע מהאומן, מאחר והבעל בא לבצע שליחות האשה, הרי כאילו האומן מקנה לאשה. ובדומה לכך, מאחר והשליח קונה את החטין עבור בעל המעות, הרי הקניה מועלת, ולא נדרשת כוונה מיוחדת להקנות את החטין דווקא לבעל המעות ולא לשליח, אלא די בכך שהוא מקנה את החטין לשליח.

התוס' מדקדקים לא על עצם התירוץ בלבד, אלא על מהלך הגמרא, כיצד יש להעמיד את הברייתא

[התוס' בשלב קושייתם, מתפללים על מהלך הגמרא, שיש כאן לכאורה הוספה מהמשנה, והרי לכאורה הוספה זו היא מיותרת, מאחר ויכולנו ללמוד זאת "מגופא דברייתא". כי עם היות והדברים לא נכתבו מפורשות, הרי כך משמע. שהברייתא מדברת בעניין מסוים, ומשמע כי בעניין האחר של חטין וחטין לבד הנני יכול להבין זאת. והיה יכול להתנסח בסגנון של "לעולם, אפילו לא הודיעו". כדרך כל מעמיד אוקמא קודמת.

אולם בשלב התשובה, אין להכריע את הדברים, מכיוון שניתן להעמיד את הברייתא, ולכן אין משמעות

והבעל רק מסר את הממון לא כנכס שלו, אלא כאילו כבר הקנה את המעות לאשתו בעצם הנתינה. וכעת יש שני מצבים, אם יש כאן שבח של הסממנים על הצמר, אכן יש מקום לשאלה. אלא שמדייקים התוס', שאם לא היתה השבחה - הרי אין כאן כלל חפץ שעליו יחול ההקדש, כי הוא מעולם לא עבר לצד של הבעל. ואפילו לא יקנה הצבע את הצבע שלו לאשה - הרי אין כאן על מה לחול.

יש כאן שני מהלכים ממוזניים נפרדים

ביאור דבריהם, דתשלום חוב צריך להיות ע"י זה שחייב, ואם אחר פרע, תלוי אם המלוה או האומן ידע שאחר פרע והסכים, יש כאן מחילה על החוב לגבי החייב, ולכן נפטר. ואם אחר שילם, בלי להודיע שאין הוא החייב, אז כיון שלא הודיעו - לא מחל.

ולכן כאן שהבעל לא הודיע לאומן שהצבע עבור האשה, והוא משלם עבור האשה, האומן לא מחל לאשה, ונשאר חוב מהאשה לאומן, ומה ששילם בעל אינו פרעון, אלא ממון בעל שמונה אצל האומן, וצריך לחול עליו הקדש. ומוזה מביאה הגמ' ראייה שהבעל הוא משלם בשליחות האשה, אע"פ שלא הודיע לאומן, ולכן הוי תשלום עבור האשה, ואין האומן יכול לתבוע האשה, ולכן אינו ממון הבעל ולא חל הקדש.

חייבים להבין את הפירכא של הגמרא

[התוס' פעמים רבות מבארים שני מהלכים. האחד שיש בו קושי. שאז לא מובן לנו כי צד הקשתה הגמרא באופן מסויים, ואז מבארים התוס' מה באמת המשמעות. "מאי פריך .. דהכי פריך". ורק החלק השני מופיע למעלה ממאה פעמים בתוספות. ועם היות שעל החלק הראשון "מאי פריך" הרי זה קרוב לשלוש מאות פעמים, חייבים לומר שהחידוש כאן הוא השילוב של שניהם.]

החשבון הוא שאם המקח בטל - הרי המעות כן יכולות לעבור להקדש

מאחר והחוזה לא הסתיים, לפי מה אומרים שהבעל החטין לא הקנה לבעל המעות - חוזר המקח. אלא שכעת התרחשו שלושה אירועים. החפץ, המעות והתביעה הממונית על העבודה. מאחר ואף אחד לא קנה את החפץ, הרי המעות יחזרו לבעל. ומאחר והם אצלו, הרי ההקדש כן יוכל לגבות ממנו. מצד העבודה ההקדש לא יכול לשים יד על הצבע, אלא זה חוזר לאומן, כי לא הבעל ולא האשה קנו את החפץ, אף שהסממנים השביחו את הבגד. ועל ממון העבודה יתבע האומן את האשה. אלא שלא ברור לתוס' מה שנאמר שאין לבעל בכסות אשתו, וכי בחינם הוא בא לה?

אין דעתו של אדם על כסות אשתו -

הלכך,

אין דעתו להקדיש אותן מעות שנתן לצבע, שלא יחזור ויתבע מן האשה.

ולפי האי שעמא,

הוה ליה למפרך,

וחזור הצבע לצבע בכ"מ שהוא,

ואין לו להקדש בצבע כלום,

אלא המעות שקיבל הצבע,

כיון שחוזרין לבעל - יהו הקדש,

והצבע - יחזור ויתבע השכירות מן האשה,

ואמאי קתני אין לו לבעל בכסות אשתו,

משמע שבחנם בא לה.

הגמרא מביאה ראייה שאין לנו צורך במוזנת המוכר, בשעה שהוא בטל למשלחו

הגמרא מביאה תחילה מעשה בו השליח בטל למשלחו, בניגוד למרה בו הוא החליט לקנות שלא כנגד רצונו של המשלח. אמר רבי אבהו: שאני שלחו לקנות חטין וקנה חטין, שדי בכונת המקנה להקנות לשליח, משום דשליחותיה קעביד, ולכן השליח - כי בעל הבית דמי. מה שאין כן בקנה שעורין, שאינו שליחו של בעל המעות, אין בעל המעות קונה, אם אין דעת בעל החטין להקנות לו.

דיון מערכין מה נקרא נכסי המקדיש והמערין, ומה אינו נכלל

תדע ראייה לכך, שכשהמקח נעשה בשליחות הקונה - אין צריך כוונת מוכר למשלח, דתנן [ערכין כד א] אחד המקדיש את כל נכסיו, וכן אחד המערין את עצמו [שאמר ערכי עלי] ובא הגזבר למשכנו, שכן כל נכסיו משעבדים לחוב זה, אין לו לגזבר זכות גביה, בכסות אשתו ולא בכסות בנו, שאינם בכלל נכסיו, והוא הדין לגבי מקדיש נכסיו, שאין בגדיו אלו בכלל נכסיו.

ולא בצבע שצבע האומן לשמן של אשתו ובניו, ולא בסנדלים חדשים שלקחן לשמן, ועדיין לא השתמשו בהם, שאין הצבע ולא הסנדלים בכלל נכסיו לערכיו ולהקדש. ואמאי אינם בכלל נכסיו?

לימא הכא נמי, מי הודיעו לצבע שיקנה צבעו לאשה. וכיון שלא התכוין לכך, אין הצבע של אשתו ובניו, ומדוע לא יחול ההקדש על הצבע?

אלא לאו, בהכרח הוא שהצבע קנוי לאשתו ובניו, משום דאמרין שהבעל כשנתן המעות - שליחותיה קא עביד, וכיד אשתו דמי, והצבע שמכוין להקנות לבעל - הריהו כמכוין להקנות לאשה, הכא נמי השליח שקונה חטים עבור בעל המעות, שליחותיה קא עביד, וכיד בעל הבית דמי, ואין צורך שיתכוין בעל החטים להקנות לבעל המעות, ודי במה שמקנה לשליח.

מחלקים התוס', על מצב בו לא היה שבח בצמר, שמלכתחילה לא אמורה להיות בו שאלה

על מנת להבין את קושיית התוס' ראוי לצלול ולהבין את המציאות. הרי מדובר על בגד שמלכתחילה הוא של האשה, ולא של הבעל. מאחר והבגד אינו של הבעל, וודאי שלא ניתן למשכן את מה שאינו שייך לבעל. הבעל רק מעניק לאומן את הצבע, ומשלם לאומן הצובע על עבודתו, על פי הציווי שלו. מה שאנחנו אמרנו שהצבע מקנה את הצבע לאשה, לאחר שהוא סיים את עבודתו. והרי האומן קונה בשבח הכלי.

[דף קג עמוד א]

כגון דאודעינהו לדידיה ואודעינהו נמי לסהדי -

תימה,

אם כן אמאי צריך לדחוק את ריש גלותא, שיכתוב לו שטר,

יכתבו לו עדים,

כיון שידועין שהוא קונה לעצמו.

וי"ל,

כגון דלא בעו עדים,

למיכתב ליה שטרא אחרינא.

בציור בו הוא קונה לעצמו, אם הוא מודיע לבעל השדה ולעדים - הרי לכאורה רשאים הם לכתוב לו שטר

הגמרא בעמוד קודם מספרת, כיצד אחד מעוניין לקנות לעצמו שדה, אלא הוא חושש מהמערערים, ולכן הוא קונה אותה בביכול עבור ריש גלותא. והעמידו שמדובר שהקונה הודיע לבעל השדה על כך שכוונתו היא לקנות לעצמו. ומצד שני גם הודיע לעדי המיקח, שהקניין הוא עבור הלוקח, וכל הזכרת הראש גלות, הוא רק כיסוי על מנת להטיל אימה על המערערים. ובניגוד למה שרצינו שהריש גלותא ימכור לו ויתן לו על כך שטר.

היכולת להגיע לפיתרון אחר, מאפשר לא לדחוק את ראש הגלות

מקשים התוס', שניתן להגיע לאותה התוצאה אף ללא שידחוק את הריש גלותא לכתוב לו שטר. כי מאחר ומדובר שהם יודעים מאמיתות המכירה - רשאים הם לכתוב. ומתירים התוס' באוקימתא כי העדים לא רצו. ומאחר והם סתם מפסידים אותו - הרי לכאורה, ניתן לכופם על מידת סדום. אלא שניתן להעמיד כי אי רצונם הוא מכיוון שמיהרו לצאת לשיירה, או שרצו להימלך עם בעל הקרקע.

היכולת למצוא פיתרון אחר, מקשה מדוע כאן דוחקים בלזני

[אחד הדיונים המעניינים הוא בין הגברא לחפצא. ומאחר וכאן כן ניתן להשיג את השטר, מדוע הנני נדרש ללחוץ על הגברא ולדחוקו, ובפרט שמדובר על ראש הגולה. ואכן התירוץ הוא שכאן יש מקרה פרטי שהם לא מסכימים, וחזרנו למצב בו אין לי ברירה, אלא כן לדחוק.]

יהב זוזי אכיתנא -

השתא ס"ד דאיירי דמשך נמי, ופקדון בעלמא הוא דהוי גבייהו.

תינח הקדש דתלוי בדעתו,

וכיון שאין רוצה להקדיש - לא הוי הקדש,

אלא ערכין כיון שהעריך עצמו,

מה מועיל שאין דעתו עליהם,

מ"מ בע"כ נערך מכל מה שיש לו.

אלא משום דאית ליה פירכא אחריתי,

לא חש למפרך.

המקדיש כל נכסיו, מדוע יש להחריג נכסי אשתו

רצתה הגמרא לדייק כי מאחר והשליח עשה את השליחות של המכירה, הרי אין לו לידע את הכוונה. ומביאים על כך משנה בערכין. דתנן [ערכין כד א] אחד המקדיש את כל נכסיו, וכן אחד המעריך את עצמו [שאמר ערכי עלין] ובא הגזבר למשכנו, שכן כל נכסיו משעבדים לחוב זה, אין לו לגזבר זכות גביה, בכסות אשתו ולא בכסות בניו, שאינם בכלל נכסיו, והוא הדין לגבי מקדיש נכסיו, שאין בגדיו אלו בכלל נכסיו. ולא בצבע שצבע האומן לשמן של אשתו ובניו, ולא בסנדלים חדשים שלקחן לשמן ועדיין לא השתמשו בהם, שאין הצבע ולא הסנדלים בכלל נכסיו לערכיו ולהקדש.

ואמאי אינם בכלל נכסיו? לימא הכא נמי, מי הודיעו לצבע שיקנה צבעו לאשה. וכיון שלא התכוין לכך - אין הצבע של אשתו ובניו, ומדוע לא יחול ההקדש על הצבע?.

דוחה רבי אבא, אין מכאן ראייה, משום שכל המקדיש נכסיו, אין דעתו בשעת ההקדש על כסות אשתו ובניו ואינם בכלל ההקדש כלל, אף על פי שהן בכלל נכסיו, ואפשר שגם בשליחות אין המקח נקנה למשלח אלא כשדעתו של המקנה לכך.

מדויקים התוס' מה המשעות לגבי המעות שכבר נתן לצבע עבור אשתו

התוס' בנויים כאן משלושה שלבים. השלב הראשון הינו הרחבה. מאחר ופסקנו כי מה ששייך לאשתו, מלכתחילה לא התכוון בהקדש, הרי מה שכבר שילם לאומן - גם כאן לא הקדיש, כי זה חלק ממה ששייך לאשתו, כי האומן יתבע אותה ישירות. השלב השני, גם לאחר שלב זה של הדחייה של רבי אבא, היה יכול להקשות עליו, מילא תירצת בהקדש, אבל לגבי ערכין לא תירצת, כי שם אין נוגע דעתו. והשלב השלישי הוא התירוץ, לא שפירכא זו אינה נכונה, אלא שמאחר ויש פירכא אחרת, העדיף לעבר אליה ישירות ולא להישאר בדברי רבי אבא, ולהפריכם.

אף שהפירכא המוצעת טובה - הפירכא האחרת מאפשרת לא להשתמש בה

[מילות המפתח "פירכא אחריתי" מופיעות במספר סגנונות בתוס'. שהפירכא האחרת גרמה להעמיד באופן המסוים. ויש עוד מקום בו ממש מילות המפתח הינן "והשתא הוה ליה למיפרך .. אלא דאית ליה פירכא אחריתי". כלומר, הכלל הוא שאכן היא הגורמת שהש"ס ימנע מלבצע שלב.]

מאחר והדיבור המתחיל של התוס' הוא על תחילת הסוגיה, מעירים התוס' מה חשבה הגמרא בשלב הראשוני

התוס' מנתחים את תהליך הקנייה. תהליך הקנייה יש כאן נתינת מעות והעברת בעלות. על מנת להעביר בעלות - יש כאן קניין משיכה. הגמרא אמנם אומרת רק שנתן מעות ואינה מתייחסת האם רב כהנא גם משך. רק בתירוץ יתגלה לנו כי היה כאן אמנה, מבלי שהיתה כאן משיכה. ובציור כזה - הרי מאחר והבעלים האמיתי הוא רב כהנא שמשך, הרי מה שמחזיק בעל הפשתן הוא רק בגדר פיקדון, כי הוא פסק להיות בעלים.

מאחר והגמרא ציינה שלב הראשוני ולאחר הקושיא ביארה את המציאות באופן חדש, הרי יש לבאר מה היה השלב הראשוני

[שלב הסלקא דעתך הוא השלב הראשוני של מהלך הסוגיא. ואכן ראוי להבין מה בדיוק חשבה הגמרא בשלב זה. מילות המפתח "השתא סלקא דעתך", שכמעט תמיד מופיעות בראשי תיבות ס"ד. ויש כשלושים פעמים בתוספות. כי אמנם דובר רק על נתינת המעות. אלא שמאחר ואין אדם נותן סתם מעות, הרי בסלקא דעתך העמידהו התוס' שהגמרא היתה בטוחה שמדובר כאן כולל משיכה. ומאחר וזאת הבנתם, הרי נוכחות הפשתן אצל המוכר, הוא רק מגדר פיקדון, כי הוא איבד לחלוטין את בעלותו].

כמאן כבני מערבא דאמרי מי הודיעו לבעל חשין כו' -

כלומר,

ומשום הכי, אי לא דאודעיה ללוקח,

כי קמזבין דהאי כיתנא דכהנא הוא,

נמצא דכהנא - לא קני להנהו מעות,

דאינהו - לא אדעתא דהכי - יהבו ליה המעות,

ואי שקיל כהנא מידי דמרוותיהו,

ה"ל כאילו מדידהו יהבו ליה ומחזי כרבית.

תהליך הקנייה, התייקרות ומכירה - אנו מבודדים שכאילו אין כאן קונים, אלא הוא נתן כסף למוכר ומקבל יותר מאוחר יותר

הציור היה שרב כהנא קנה את הכיתנא, והשאירו אצל מוכר הכותנא, וכעת זה התייקר. ומאחר ולא אמר המוכר לקונים שזה בעצם שייך לרב כהנא, הרי הקונים כלל לא התכוונו לתת את המעות לרב כהנא. והתוצאה שהוא קיבל יותר כסף ממה שנתן. כאשר הוא מתעסק רק עם המוכר, וכאילו הם לא קיימים. ואז מה שהוא קיבל את הכסף בהמשך יותר הרבה, יש לזה מראית עין שמדובר בריבית.

ההסתכלות אינה מה בדיוק התרחש, אלא יכולה להיות בעיה כיצד יפרשו זאת, ומה הדבר נראה לעיני כל

[כל גדר מראית עין, הוא מה שנראה כאן לאנשים. שאפילו אין זו האמת, אלא כך הכל יפרשו זאת ואכן

אופן קניית הכיתנא על ידי רב כהנא, ואופן המכירה של המוכר, אשר קובעת האם יש כאן ריבית

הגמרא מנתחת ארבעה שלבים בסוגיא. השלב הראשון הוא שלב הקנייה, התייקרות הפשתן ומכירתו על ידי בעלי הפשתן. הגמרא מספרת מקרה כיצד רב כהנא יהב זוזא אכיתנא, נתן מעות לסוחר עבור פשתן, ולאחר שקנה את הפשתן השאירו אצל המוכר. לסוף אייקר כיתנא. זבניה מרוותיה דכיתנא, מכרם בעל הפשתן כדי לתת את דמיהם לרב כהנא.

השלב השני הוא שאלת רב כהנא לרב האם יש כאן ריבית ותשובת רב

אתא רבי כהנא לקמיה דרב, אמר ליה מה אעביד האם איזיל אישקיל זוזאי ואין בזה חשש ריבית.

אמר ליה רב, אי כי קא זבני אמרי [אם בשעת המקח אמר המוכר] האי כיתנא דכהנא הוא, [פשתן זה של רב כהנא הוא], זיל שקול ואין בכך איסור רבית. ואי לא אמר להם המוכר שהפשתן הוא של רב כהנא, לא תשקול את התוספת במחיר שרב כהנא שלם למוכר, משום רבית.

בשלב השלישי, הגמרא מקשה, שהרי לא היתה כאן כל כוונת ריבית, ומאחר וגזלו את הכיתנא של רב כהנא היה עליהם לשלם את המחיר כפי שהתייקר

ומקשינן: אטו מי יהיב רב כהנא ארבע על מנת לקבל מעות בחזרה, ושקיל תמני, שזה רבית.

הרי לא היה אמור לקחת מהמוכר אלא פשתן, וכתנא ממילא הוא דאייקר, וכשבעל הפשתן מכרם מיגזל גזלוה, שכן היה זה שלא ברשות.

ותנן [צג ב] כל הגזלנין משלמין כשעת הגזלה. ואם כן גם אם הקונים לא התכוונו להקנות את דמי הפשתן לרב כהנא, חייב בעל הפשתן בתשלום דמיהן לרב כהנא מדין גזלן, וכשעת הגזלה, שאז היה הפשתן יקר, ואין בכך לכאורה משום רבית?

מתרצת הגמרא בשלב הרביעי, לתרץ קושייתה על רב. הגמרא מגלה לנו כי המכירה היתה ללא משיכה אלא מתוך אמנה, ומאחר ורצה דמים תמורתן לכן רב אסר

ומשנינן: אמרי, התם - אמנה הואי. כשנתן רב כהנא את הדמים עבור הפשתן, היתה זאת פסיקה שפסק עמם, כדי שיספקו לו פשתן כשער הזול במשך השנה ולא משכיה רב כהנא לכיתנא, ולכן אסר רב.

ורב לטעמיה [כשיטתו], דאמר רב [בבא מציעא סג א]: עושין אמנה בפירות ואין עושין אמנה בדמים. מותר לאדם לתת מעות לסוחר פירות על מנת שיספקו לו פירות במחיר מוזל, אך זה רק אם אמנם בסוף יטול את הפירות, אך אם כשיבוא ליטול פירותיו, יאמר לו המוכר אתן לך מעות בשוי הפירות, אסור לו לקבלן, משום שנראה כרבית, שמקבל יותר ממה שנתן.

והוא הדין במקרה של רב כהנא, שהיתה זו פסיקה על פירות, אסר עליו רב לקבל מעות יותר ממה ששלם עבורם.

אין נראה,
דהכא בשמעתין מוכחא,
דאפילו זוזי מותר לקבל,
והלכה כרבי ינאי כדמוכח התם.

יש להבין כיצד היה הציור של האמנה

רב כהנא קנה את הפשתן, ויש דיון כיצד התבצעה הקנייה. והגמרא בשל הקושיות מעמידה, כי אמנה הואי כשנתן רב כהנא את הדמים עבור הפשתן, היתה זאת פסיקה שפסק עמם, כדי שיספקו לו פשתן כשער הזול במשך השנה ולא משכיה רב כהנא לכיתנא, ולכן אסר רב.

מביאים התוס' את פירוש רש"י, אך לאחר מכן מקשים עליו. רש"י ד"ה אמנה הואי - "שנתן להם מעות באמנה, ולא היה להם פשתן כשקבלו דמים, והתנו עמו כשער הזול ליתן לו כל השנה בשער זה, דתנן ב"מ (דף עב:) יצא השער - פוסקין, אף על פי שאין לזה - יש לזה."

כל החילוק בין רב ורבי ינאי, הוא רק כאשר יש פירות באותה השעה

הגמרא מסיימת "ורב לטעמיה, דאמר רב: עושין אמנה בפירות, ואין עושין אמנה בדמים." כי הגמרא בפרק הריבית (ב"מ) לומדת, כי שיטת רבי ינאי להתיר, רק כאשר יש לו פירות באותה שעה שהוא פוסק עימו את המחיר, ואז כאילו התייקו הפירות שלו, ואין כאן חשש ריבית, כיוון שיוכל לתת במקומם. כי כל ההיתר של רבי ינאי שהוא משווה את היכולת גם לקבל מעות יש להעמידו היכן שהוא היה יכול ליקח פירות. שהרי כל דברי רבי ינאי נשנו כהמשך על דברי רבי אושעיא, שאומר ומדייק בברייתא חזקיהו, יין יש לי, שמן יש לי.

שהמחלוקת שם היא "דאמרי, רב אמר עושין "אמנה" בפירות. כלומר פסיקה רגילה על פירות, ואין עושין אמנה בדמים. אבל לא נותנים מעות על פירות, באופן שהמוכר מתחייב לפרוע מעות, כפי ערכם של הפירות בזמן הפרעון. ורבי ינאי אמר, מה לי הן הפירות עצמם, מה לי דמיהן שווים של הפירות. וכל שהיתה פסיקה מותרת על הפירות, אפשר לקבל גם את דמיהם, ולא חוששים שזה נראה כריבית."

התוס' מיישבים בחילוק, שעדיין יש הבדל האם מדובר בהלוואה, שהיא חמורה יותר, ובה מחייבים שיהיו לו פירות ולבין מכירת פירות, שאז ניתן לפסוק על פי שהשער שבשוק, ולכן יכולה להיות כן אמנה בפירות. וגם אין לומר, שכל הדיון צריך להתבצע דווקא בפירות. שמאחר ויש פירות כפי הברייתא של רבי אושעיא, הרי גם מעות ניתן ליקח, בבחינת מה לי הן מה לי דמיהן.

יש חשיבה מחוץ לקופסא, שלמרות הכל אכן גם ניתן ליישב, בחילוק בין הלוואה למכירה

[הכלל של "מיהו יש ליישב" מופיע עשרות פעמים בתוס'. ועם היות והתוס' הלכו עם קושי על דברי הקונטרס, הרי אחד הכלים לתרץ קושי הוא חילוק. ואז שכל עניין מדבר על ענין אחר. כי קיים חילוק מהותי בין הלוואה הדנה בכסף בלבד, ובה ניכר הריבית כשכר

מילות המפתח "הוה ליה כאילו" או בראשי תיבות מופיעות קרוב לעשר פעמים בתוספות. שהרי מאחר ואנו מבודדים אותם, אלא כל המסחר הוא ישירות מול בעל הפשתן - הרי המוכר העניק מעט מעות, המתין וקיבל יותר - מה שנראה כריבית, מאחר והמוכר לא הודיע - הרי זה מנטרל את מציאותם.]

התם אמנה הוא -

פירש בקונטרס,
שנתן להם המעות באמנה,
ולא היה להם פשתן כשקבלו המעות.

וקשה,
דאם כן היכי מסיק 'רב לטעמיה',
והא בכה"ג,
אפילו רבי ינאי מודה **דאסור לקבל המעות,**
כיון שלא היה לו פירות,
באותה שעה שהוא פוסק עמו,
דהא דאמר רבי ינאי 'מה לי הן מה לי דמיהן',
היינו דוקא כשיש לו פירות,
באותה שעה שהוא פוסק עמו,
ורב אפילו בכה"ג **אסור לקבל מעות,**
אלא פירות דוקא,
דהא בפרק איזהו נשך (ב"מ דף סג. ושם),
מייתי דרבי ינאי, אברייא דרבי אושעיא,
דהיה נושה בחבירו מנה,
והלך ועמד על גורנו ואמר לו תן לי מעות,
שאני רוצה ליקח בהן חטין,
אמר ליה חטין יש לי כו',
עד וכולן, יש לו - מותר, אין לו - אסור,
וקאמר התם ש"מ איתא לרבי ינאי,
דאמר מה לי הן מה לי דמיהן,
משמע דרבי ינאי, דוקא כי יש לו - מתיר,
ובכה"ג פליג רב.

ומיהו יש ליישב פירוש הקונטרס,
דהתם - **דוקא דאיירי בהלוואה,**
לא שרי רבי ינאי אלא כשיש לו פירות דוקא,
אבל זביני אמר התם,
דפוסקין על שער שבשוק,
אפילו אין לו והיינו אמנה בפירות.

ומה שפירש בקונטרס [התם],
דרבי ינאי **מתיר דמיהן,**
שאין מעות ממש אלא דוקא פירות,
דומיא דההיא דברייתא יין דמי חטים,
וכן שמן - דמי יין, יין - דמי שמן.
דלא מחזי כריבית אבל מעות - אסור,

מילות המפתח של העמדה - מצויות לרוב בתוס'

[מאחר ויש כאן קושי מלכתחילה, הרי התוס' מעמידים שמדובר באופן מסוים, ועל כל תירוץ השתמשו במילת מפתח אחרת "כגון" או "מיירי", ודברים כאלה מצויים לאלפים בתוספות.]

אבל נותן לשליח ב"ד -

פירש הקונטרס,
מפני תקנת השבים,
שלא נחייבנו להוציא מנה בהוצאת הדרך.
משמע מתוך פירוש,
דנותנו לשליח ב"ד,
והוא שומרו בידו עד שיבא הנגזל.

ואין נראה,
חדא,
דלישנא - לא משמע הכי,
דאמאי נקט שליח ב"ד,
הל"ל אם יש ב"ד שם - נותן לב"ד.

ועוד,
דאמר בגמרא (דף קד.),
שליח ב"ד - פסיקא ליה מילתא,
ל"ש - עשאו נגזל,
ל"ש - עשאו גזלן להוליך לנגזל.

ועוד,
אמאי קאמר בגמרא,
דלא מיתוקמא מתניתין כדבי טרפון,
והא בפרק המפקיד (ב"מ דף לו: ושם),
פריך אמילתא דרבי טרפון,
ושקלי ליה כולהו ואזלי,
ומשני תני ויניח,
וע"כ - ביד בית דין קאמר,
כי הא דר' אלעזר בר צדוק,
דמסיק אליבא דרבי טרפון.

ועוד,
בגמרא אמאי איצטריך לאתויי דרבי אלעזר,
ממתניתין - ה"מ לאתויי.

ע"כ נראה,
דמתניתין - איירי לענין אחריות הדרך,
דמיפטר כשיתן לשליח ב"ד,
ויש לו כפרה מיד,
ואין צריך לו להמתין עד שיגיע ליד הנגזל,
כיון שקבלו שליח ב"ד,
אבל בתקנתא זו - לא איירי מתניתין כלל.

המתנת המעות, ולבין מכירה, אף שהתשלום הוא בסופו של כסף.]

הגזל מחבירו שוה פרוטה ונשבע כו' -

כגון שנשבע מעצמו,
דאין ב"ד משביעין - אלא בטענת שתי כסף,
והודאה שוה פרוטה,
ואפילו בשבועה עצמו - מיחייב חומש,
כדמוכח בשילהי פירקין,
ובמסכת שבועות (דף לו:): תנן נמי,
שבועת הפקדון נוהגת באנשים ובנשים,
בפני ב"ד ושלא בפני ב"ד [מפי עצמו].

א"נ,
מיירי בטענו שתי כסף,
והודה לו שוה פרוטה.

חובת השבת הגזילה, הינה אף על שווה פרוטה

הגזל את חבירו שוה פרוטה, וכשתבעו לשלם הכחיש הגזלן ונשבע לו על כך. ושוב הודה שגזל וברצונו להשיב את הגזלה, אין לו כפרה עד שיחזיר לנגזל בעצמו, ואם אינו נמצא לפניו, יוליכנו אחריו [אפילו] למדי. ובגמרא למדו דבר זה ממה שכתוב [ויקרא ה'] לאשר הוא לו יתננו.

הקושי מחייב את התוס', לצייר את המשנה דווקא באופן מסוים

התוס' ישר מבארים בהעמדה, על אופן המשנה שמדובר שנשבע בעצמו. כי היה להם קשה, שלא ניתן להשביעו אלא על טענת שתי כסף, וכאן מלכתחילה כל ערך הגזילה היא רק שווה פרוטה. שהרי משנה היא שבועות פ"ו מ"א (ברטנורא) "השבועה שהדיינים משביעים על ידי הודאה במקצת הטענה, צריך שלא תהא הטענה פחות משתי מעות כסף, וההודאה. שמחייבתו לישיבע, לא תהא פחות משה פרוטה. שאם היה מה שכפר לו פחות משתי כסף, או מה שהודה פחות משה פרוטה, אינו חייב שבועה דאורייתא."

והחידוש שפחות מכך בית הדין אינם נזקקים לו, אבל אם הוא בחר להישבע מעצמו, חל על זה גדר שבועה, לעניין שהוא מתחייב בחומש. (האחרונים דנו בכמה עניינים, כגון מדוע לא העמידו בשבועת עד אחד, שאז זה גם על פרוטה, או שהיה כאן גילגול שבועה, או שהיה מדובר על כלי.) ומביאים ראיה מהמשנה בשבועות שניתן להישבע אף שלא השביעוהו, כלומר מפי עצמו. כי שהוא לא בפני בית דין ונשבע מעצמו - אכן חל כאן גדר השבועה.

הטעם לכך שנוקקו לבאר תירוץ נוסף

מאחר שאינו מצוי שישבע מעצמו אפילו שלא בפני בית דין, העמידו התוס' בתירוצם השני שמה שנאמר כאן שווה פרוטה, הוא אינו על גדר התביעה, שאכן היתה שתי כסף, אלא על הערך של מה שהודה לו, שהרי השבועה היא על מודה במקצת.

שבמשנה קתני - שיכול ליתן לשליח להוליך לנגזל, ובברייתא - הוי תקנה להשאיר ביד ב"ד.

תירוץ התוס' עפ"י הרא"ש שיש כאן שתי תקנות

ונראה לי לפרש, דתרי תקנות הוו. מעיקרא, תקנו שישכור הגזלן שליח להוליך הגזלה ליד הנגזל, ויפטר מאחריות הדרך, מפני תקנת השבים, שלא יהא נמנע שלוחו מפני אחריות הדרך, ומיד שימסרו לשליח יוכל להביא כפרתו, כיון דאין אחריות הדרך עליו. ושוב תקנו, היכא שהוצאה מרובה, שיתנו ליד בית דין, כדי שלא ימנע הגזלן מלשוב, מפני היציאה.

ואם מת יחזיר לבניו -

נראה דאתא לאשמועינן, דאפילו ליורשים יולך למדי.

א"נ,

אתא למימר,

דאין חילוק בין שהנגזל קיים בין שהוא מת, לענין קרן חומש ואשם,

כי היכי דיש חילוק בגזלן בין הוא לבניו, דבניו אין משלמין חומש על גזל אביהם, קמ"ל דלענין נגזל - אין חילוק.

חייב הגזלן שנשבע לשקר ורוצה לתקן הינה השבה אישית

המשנה ביארה כי "הגזול את חברו שוה פרוטה ונשבע לו, (שהכוונה היא לשקר להכחישו שאינו חייב לו, אלא שכעת הוא רוצה לתקן ולהשיבו, החמירו על הגזלן, שעליו ליתנו לו ישירות, ועל כן), יוליכנו אחריו אפילו למדי." ובגמרא למדו דבר זה ממה שכתוב [ויקרא ה'] לאשר הוא לו יתננו. ומוסיפה המשנה ואם מת הנגזל - יחזיר את הגזלה ליורשיו.

יש להבין מה החידוש כאן, שהרי ברור שחוב שאדם שניפטר עובר ליורשיו

[מילות המפתח "אתא לאשמועינן" מופיעות קרוב לשלושים פעמים בתוס'. והן מבטאות שיש כאן חידוש. שהרי ברור מאליה כי אם מישהו חייב לאדם אחד, אשר מת - מחוייב הוא להחזיר ליורשיו. ואם כן מה שהמשנה אומרת זאת, הרי מסתתר שיש כאן חידוש נוסף, כי דבר כה פשוט לא היה על המשנה לומר. וכשהתוס' אומרים נראה דאתא לאשמועינן, הרי ברור לנו שיש כאן חידוש, אלא שכל השאלה הינה מהו חידוש זה. וגם הלשון "אתא למימר .. קמ"ל", אף הוא מאותה משפחה.]

התוס' מציעים שתי אפשרויות להבין מה חידוש המשנה, שאמרה כי כשמת הנגזל הוא מעביר ליורשיו

חידוש ראשון, נכון שיש לו להעביר את החוב, אבל הדיון הוא על אופן ההעברה. שלכאורה היה מקום לומר, כי הפסוק אומר אשר הוא לו יתננו, והייתי לומד אלמלא התוס', שחוב ההולכה עד מדי הוא רק עבורו.

חידוש שני, שפעמים רבות אנו רואים כי החיוב לבן ולאב אינו שווה. למשל הבנים כבר אינם מחוייבים בחומש ובאשם. ואם אצלם יש ירידה, היה לי מקום לסבור, כי גם אצל הנגזל

המשנה לומדת, כי "הגזול את חברו שוה פרוטה ונשבע לו, יוליכנו אחריו אפילו למדי. לא יתן לא לבנו ולא לשלוחו, אבל נותן לשליח בית דין." מביאים התוס' את פירוש רש"י. "תקנתא הוא דעבוד רבנן מפני תקנת השבים, שלא נחייב לזה, להוציא מנה בהוצאת הדרך." והרעיון כי תקנת השבים נועדה על מנת למנוע מבני האדם הוצאות מעבר לתשלום גוף הדבר, וכמו ששיקע בארמון את העץ שגזל ממנו, אינו נדרש לקעקע את כל הבניין על מנת להשיב. וגם הרי לא היה חיוב להוצאות הדרך, ולכן תיקנו חכמים שיתן את הערך לשליח הבית דין, וכאילו הוא מפקיד את שוויו.

התוס' מקשים על פירוש רש"י, שכלל אינה מובנת הנתנה לשליח ולא לבית דין בעצמו

מפרשים התוס', שהכוונה היא שהוא נותן לו ממש את החפץ, ושליח הבית דין שומרו בעבורו, עד שיבוא הנגזל. אלא שהם מקשים על כך. שלכאורה מתאים יותר שיתן לבית דין עצמו, ומה התועלת שיש כאן בהשבה דווקא לשליח?

אמנם פותחים את הקושי על לשון שנבחרה, בשעה שלשון זו הינה כנגד סברא

[התוס' קושרים את הלשון עם הסברא. יש קושי מהותי בהבנה שלכאורה היה צריך לנקוט בית דין "דאמאי נקט .. דהוה ליה למימר". רק הלשון של הל"ל, או כשהיא פתוחה הוה ליה למימר יש יותר מארבע מאות פעמים בתוספות. וגם הלשון "אמאי נקט" מצויה כמאתיים פעמים בתוס'. אלא שאכן יש שילוב לאו דווקא עם לשון זה אלא "אמאי נקט .. היה לו לומר" או "הוה ליה למינקט" ולא תמיד משתמשים בשני החלקים. הראשון הוא לא סתם קושי לשוני שליח בית דין, אלא שהדבר הוא כנגד סברא.]

מינוי השליח הן על ידי הגזלן והם על ידי הגזלן הם שווים, ולא ניתן להעמיד שמדובר לשליח קבלה

ממשיכים התוס' בסדרת סוללת הקושיות, והשאלה השניה קשורה במינוי השליח. דבשלמא אם שליח ב"ד מיירי בשליח להוליך לנגזל - ניחא, שגם נגזל עושה שליח להביא אצלו, וקרי ליה שליח ב"ד, משום שנגזל מינהו בהסכמת ב"ד. אבל לרש"י, שמייירי בשליח שמשאיר אצלו, למה יעשה הנגזל שליח להשאיר אצלו? ואין לומר ששליח שעשאו גזלן - הוי להשאיר אצלו, ושליח שעשה נגזל - הוי להביא אליו, דמשמע ששניהם שלוחים שווים, וכל ההבדל ביניהם מי מינה אותם.

קושי נוסף מדוע לא ניתן להעמיד כרבי טרפון

יש לומר דמתניתין - לא מצרכה להניח ביד בית דין, אלא היכא דנשבע. אבל היכא דלא נשבע - די לו שימסרנו ביד נפקד או ישמרנו בידו, ויודיע לנגזל שרוצה להשיב לו גזלתו, וישלח ויקחנו מידו, ובוה יצא מידי שמים, ואינו צריך להוליכו אחריו. ורבי טרפון איירי בין נשבע בין לא נשבע, כי היכי דלא נשבע - אינו מחוייב ליתן ביד בית דין, הוא הדין בנשבע נמי.

לכאורה היה ניתן להוכיח מהמשנה, ולא היה צריך את ההוכחה מהגמרא

תוס' מקשים לפי רש"י, למה הוצרכה הגמ' להביא ברייתא דר"א, ולא הביאה סיפא דמתנ', שהוי אותה תקנה? אלא ראייה

דברי רבי טרפון -

ואפילו לרב הונא ולרב יהודה,
דאמרי בהגוזל בתרא (לקמן דף קיח.),
גבי מנה לי בידך,
והלה אומר איני יודע - חייב,
דשמא וברי - ברי עדיף, ומפקינן ממונא,
הכא מודו דאין צריך לשלם לכל אחד,
דהא לדידיה - נמי ברי שארבעה משקין,
שבודאי - לא גזל אלא האחד,
הלכך ברי דידהו,
לא חשיב לגבי שמא דדידיה, לאפוקי ממונא.

ואפילו רב נחמן ורבי יוחנן,
דאמרי התם - פטור,
דלאו ברי עדיף,
אלא מוקמינן ממונא בחזקת מריה,
מצו סברי הכא - אפילו כרבי עקיבא,
דאמר עד שישלם גזילה לכל אחד ואחד,
דהכא מיהא - מנה מודה דאית ליה לשלומי,
אבל התם - לא מודי מידי.

יש לראות את שתי הסוגיות, לפני שאנו משווים ביניהם
הגמרא כאן מביאה את שיטת רבי טרפון. גזל אחד מתוך
חמשה בני אדם, ואינו יודע מאיזה מהן גזל, וכל אחד מהם
אומר אותי גזל, מניח גזילה ביניהם ומסתלק, דברי רבי טרפון.
בסוף המסכת מובאת מחלוקת אמוראים נוספת. איתמר: מנה
לי בידך, והלה אומר איני יודע - רב הונא ורב יהודה אמרי:
חייב, ור"נ ור' יוחנן אמרי: פטור. רב הונא ורב יהודה אמרי:
חייב, ברי ושמא - ברי עדיף; ר"נ ור' יוחנן אמרי: פטור, אוקי
ממונא בחזקת מריה.

החידוש כאן הוא ואפילו, כי יש לנו הפתעה ממה שחשבנו
תחילה לפי הדעות בסוגיה אחת, מה תהיה דעתם בסוגיה
השנייה

[מצד אחד יש כאן סוגיה שיש בה מחלוקת בין רבי
טרפון ורבי עקיבא. ומצד שני בפרק אחר יש מחלוקת
על עניין שנראה ממבט ראשון ממש דומה. ומילת
המפתח כאן הינה הכפל של "ואפילו .. ואפילו". כי אם
בתחילה חשבנו כי צד אחד הוא הקרוב לרבי טרפון,
ואילו הצד השני קרוב לרבי עקיבא - הרי בנייתו
הדברים לעומק, אנו רואים הבנה מחודשת.]

מעת עורכים התוס' באופן מפתיע ניתוח לכל אחד
מהצדדים - וגם הטוען ברי עדיף, עדיין יכול הוא לסבור
כרבי טרפון

אם נצייר את דברי רבי טרפון, הרי הוא עצמו אינו יודע
של מי הגזילה, ואילו כל אחד תובע אותו ואומר שלי הוא.
ואז לכאורה היה מקום לסבור, כי הגולן הוא הטוען שמא,
בעוד שהנגזל הוא האומר ברי. ואם כן, לפי מי שאומר שהברי
לא רק שגובר על השמא, אלא שממש מוציאים ממון בטענה

יהיה חילוק. וכאן מעירים התוס', שהחידוש הוא בפרט זה,
שכלל אין חילוק.

[דף קג עמוד ב]

מניח גזילה ביניהם ומסתלק -

בפרק המפקיד (ב"מ לז:),
מוקי לה - **דלאו דוקא** ביניהם,
דשקלי להו כולהו ואזלי,
אלא יניח עד שיתברר הדבר,
מי הם הבעלים.

התוס' מבארים כי מניח ביניהם - יש לו משמעות השונה
מהפשט

הגמרא ציינה כי משנתינו אינה לא כרבי טרפון ולא כרבי
עקיבא. וכעת דנים בדברי רבי טרפון. גזל אחד מתוך חמשה
בני אדם, ואינו יודע מאיזה מהן גזל, וכל אחד מהם אומר
אותי גזל, מניח גזילה ביניהם ומסתלק, דברי רבי טרפון.
מבארים התוס', עפ"י הגמרא בבבא מציעא, שאין לומר שהוא
שם פיזית את הגזילה ביניהם, אלא מעביר את הגזילה לצד
שלישי, עד שיתברר למי נדרש ליתן. וכאן אנו אומרים כי
המניח ביניהם הוא לא על פעולת ההנחה, אלא על התוצאה,
של הנחתו.

הגמרא בפרק המפקיד ביארה, כי ההסתלקות אינו מהם
אלא מעצם הדין, ואף יכול לשמר זאת אצלו

הקשתה הגמרא שם על שיטת רבי טרפון. וכי אטו שקלי
לה כולהו ואזלי [יכול כל אחד מהם לקחת את הגזילה
ולהסתלק]? ונמצא, שהגולן מוציא את הגזילה מידו, ונפסד
על ידי זה הנגזל עולמית. אמר תירץ רב ספרא: זו שאמרנו:
"מניח גזילה ביניהם ומסתלק", לא שיוציאנה מידו, אלא תהא
הגזילה מונחת בידו עד שיתברר הדבר של מי הוא; ומה
שאמרנו "ומסתלק", היינו, שהוא מסתלק מן הדין, ויניח את
הגזילה בפניהם בבית דין, ויאמר: ברו הדבר של מי הוא כדי
שיטלנו, ויניח את הגזילה בידו עד שיבא אליהו.

דלאו דווקא .. אלא - הוא הביטוי להראות שאין זה כמו
שחשבנו בתחילה בפשטות, כי אם בצורה אחרת

[הכלל שרוצים לעקור את הפשט הלא נכון יכול
להישען על מילות המפתח "דלאו דוקא .. אלא"
שבהטיות שונות מגיע למאות פעמים. באשר הפשט
הפשוט שאם הוא חייב לאחד מתוך כמה, ולא ידוע
בדיוק למי, הרי יש כאן שתי פעולות, יציאת הגזילה
מתחת ידיו, והגעת הגזילה לאדם הנכון. מה שנאמר
מניח גזילה ביניהם, הרי זה אכן מסייע להוציא את
הגזילה ממנו. אלא שאם הוא מניח ביניהם, כולם יקחו,
ונמצא כי הבעיה לא נפתרה. כי זה שייך רק לאחד.
ובגמרא בפרק המפקיד אכן הציעו פיתרון אחר,
שמאחר והוא יכול לבצע רק מחצית מהפעולה, הרי
עליו - אכן להסתלק. אבל מאחר ואינו יכול להעביר
ולשמר את הטעות, הרי הנתינה הממשית תתבצע
לאחר שהדבר יתברר.]

דוכתא מהדרי לאוקמי מתניתין כרבי עקיבא. וכל ראייתם הינה, שאם זה לא קורה, הרי זה עצמו כבר מהווה פירכא.]

ורבי טרפון אף על גב דנשבע עבוד רבנן תקנתא כו' -

תימה,

דמשמע הא אין הוצאת הדרך יתירה,
מוליכה אחריו למדי,

ואמאי,

והאמר רבי טרפון **מניח גזילה ביניהם** ומסתלק.

וכ"ת חמשה בני אדם,

היינו הוצאה מרובה על הקרן,

הא בשנים - נמי קתני לקמן בברייתא דחסיד.

ושמא השתא - אכתי לא שמיע ליה.

ומיהו תימה,

כיון דמודה רבי טרפון היכא דאין הוצאה יתירה,

אמאי קאמר ר"ע היא,

כרבי טרפון - נמי אתיא,

דאפילו למאן דמוקי לה כר"ע,

לא מיתוקמא מתניתין, אלא באין הוצאה יתירה.

וי"ל,

דמתניתין - **איירי אפילו בהוצאה יתירה,**

שצריך להוליך עד מדי,

כשאינו מוצא ב"ד עד מדי,

אף על גב דלא שכח,

ולא נקט מתניתין מדי,

אלא לפרושי, דאפילו בהוצאה יתירה איירי,

וצריך להוליך עד מדי או עד מקום ב"ד,

אם יש קרוב יותר,

אף על גב דהוצאה יתירה עד שם,

ומש"ה מתוקמא כר"ע ולא כרבי טרפון,

דלרבי טרפון אפילו כי אין מוצא ב"ד,

לעולם אין צריך לעשות הוצאה יתירה על הקרן,

אלא מניח בידו,

עד שמוצא ב"ד במקום קרוב.

וא"ת,

מנלן דס"ל הכי לרבי טרפון,

דלמא כשאין ב"ד - מודה.

וי"ל,

דסברא הוא,

דאי הוה מצריך הולכה למדי כשאין ב"ד,

כ"ש בגזל אחד מחמשה,

דלא הוי סגי במסירה לב"ד,

זו, הרי וודאי ממבט ראשון שאינו יכול לסבור כרבי טרפון, שאומר שרק גזילה אחת הוא מניח כנגד כולם. וכאן עושים לנו התוס' מהפך, כי החישוב אינו צריך להיות אחד מול אחד, אלא שהוא יודע בוודאות שגזל רק את האחד, ובוודאות הוא רואה מולו ארבעה שקרנים. אמנם הוא אינו יודע של מי היא הגזילה, אבל עדיין יש לו צד של ברי כה חזק, שבוודאי שלא ניתן להוציא ממנו ממון עבור כולם.

כל הכוח של העמד דבר בחזקת האדם, הוא שונה ממקום בו הוא עצמו אומר שהוא מודה שיש לו כן חובה לשלם

מצד שני, אלו שסברו העמד ממון בחזקת הבעלים, אפילו שהוא טוען ברי כנגדו, הרי אין בכוח הטענה להוציא ממון מהשני. אלא שמחדשים התוס' כי כאן מאחר והוא מודה בוודאות שהוא נדרש לשלם, עם היות ואינו יודע למי, הרי כאשר אנו מחשבים מול כל אחד בנפרד, הרי ידו על התחתונה, כי כאן אין לו חזקה, ולכן יתכן שיסברו כן כרבי עקיבא.

לעולם ר"ע -

משום הכי מוקי פלוגתייהו בנשבע וכו"ע,

ולא מוקי לה בשלא נשבע ותיתי כרבי טרפון,

משום דבכל דוכתא,

מהדרי לאוקמי מתניתין כרבי עקיבא,

כדאשכחן בסוף השוכר את האומנין (ב"מ דף פב.),

דפריך, **אי הכי קמה לה מתניתין,**

דלא כרבי עקיבא.

הגמרא פותחת בקושי להעמיד את המשנה לא כרבי עקיבא ולא כרבי טרפון, ובכל זאת מעמידה כרבי עקיבא

הגמרא פותחת להבין על פי איזה תנא משנתינו שנויה. "נשבע לו - אין, לא נשבע לו - לא, מני? לא רבי טרפון ולא רבי עקיבא!" וממשיכה הגמרא ומציגה דברי מדוע לא ניתן להעמיד לפי אף אחד מהם. וכדרך הגמרא החוזרת בה ממסקנת הביניים, זה לשון לעולם. (וכמו בהיכי דמי, וכאשר מציגים שני מצבים, שרק הם יכולים להיות, אבל בכל אחד מהם יש קושי, ואז חוזרים ומתמצים, לעולם, כצד האחד, ואז שוללים את הקושי). ומדייקים התוס', מדוע בחרה הגמרא להעמיד בצד האחר, וכרבי עקיבא, שהרי גם היה לה אפשרות להעמיד כצד השני, וכרבי טרפון.

דיון מרתק יש על העמדת המשנה באופן מסויים

[מעניין כי מילות המפתח "לאוקמי מתני' או לאוקמי מתניתין" מופיעות כשלושים פעמים בתוס', והמרתק הוא לראות את מיגוון הנושאים הקשורים לכך. למה העמידו כפלוגי, או שלא רצו להעמיד באופן מסויים. והמילות הקשורות עצמן מרתקות "מאי דוחקי, ולא בעי, דניחא ליה, לא משמע ליה, מסתבר ליה .. אפילו, לא בעי כיחידאה". וכאן היסוד שיש תנאים שאנו יש לנו אפילו לדחוק, ועל מנת שזה יהיה כמותם, והרי מעטים התנאים שנסתמו המשניות על פיהם, עד אשר זוכים לתואר סתימתאה. וממילא מובן היסוד, דבכל

מחמשה, כיון שאינו יודע למי גזל, אף על גב דאישתבע, עבוד רבנן תקנתא, כדי שלא ימנע מלחזור בתשובה, והקילו עליו שעבורו די בהנחת הגזילה, כשם שהקילו שכשאר הנגזל נמצא במקום, יכול הוא ליתנו לשליח בית דין.

רבי טרפון מביא כסיוע, את תקנת רבי אלעזר ברבי צדוק בעניין הוצאות הדרך

חכמים באו והבינו כי לא יתכן שהוצאות הדרך תהיינה מרובות מסכום ההשבה. ואז באו חכמים וחילקו את הדבר. הנגזל משלם את הצד הממוני, מבחינתו, ואף שאינו מחזיר בפועל את הגזילה, הרי בכך שהוא מחזיר לבית הדין, הרי כאילו החזיר זאת ב"כוח". וממילא יכול הוא להביא את קרבן האשם ולהתכפר. ומכאן דייק שאף בספק היה מקום להניח גזילה ביניהם ולהסתלק.

רבי עקיבא אינו מקבל ראייה מהתקנה של הוצאות הדרך

רבי עקיבא מקבל את התקנה של הנחה בבית הדין, שבכך אכן ב"כוח" התבצעה ההשבה, שהרי עתיד הממון להגיע לבעליו. אבל במקרה של גזל מחמישה, מה יועיל שהוא מניח את הגזילה ומסתלק, שהרי אין כל וודאות שהגזילה תגיע לבעליה. וממילא במקום כזה - לא יצרו כלל תקנה.

מקשים התוס', שהרי בחמישה בני אדם שהם לפנינו אין כלל הוצאות הדרך

כוונת תוס' להקשות על מה שמבואר בגמ' שר"ט אית ליה תקנת ר"א בר' צדוק. וקשה, דהתקנה הוי רק אם הוצאות הדרך יותר מהקרבן - אז הקילו שיכול למסור ביד ב"ד. ולמה מיקל ר"ט גבי גזל מה' בני אדם, שהם לפנינו ואין הוצאות הדרך, שניח ביד ב"ד?

וממשיכים התוס', וכי תימא אם צריך לשלם לכל ה' בני אדם הוי כהוצאה יותר מהקרבן, ומה שתוס' מסתפקים בזה - צ"ל משום שאפשר שרק אם הוצרך להוציא הוצאות הדרך, שהולכים לאיבוד ואינם אפילו ספק השבה - הקילו, אבל להשיב לה' בני אדם, כיון שהיו ספק השבה - לא הקילו, אף שהיו יותר מהקרבן. ולגבי השניים, עם היות ולכאורה יש כאן רק להוציא בדיוק יתר על הקרבן - ניתן לומר, שעדיין לא שמע מברייאת זאת.

יש לבאר את שיטת רבי טרפון, באוקימתות השונות, כיצד יסבור בהן

ועוד מקשים התוס', שאם העמדנו שמדובר שהוא יודע למי להשיב, וההוצאה אינה מרובה מהקרבן, הרי ניתן יהיה להעמיד את משנתנו אף כרבי טרפון. ומתוך כך מתרצים התוס' באוקימתא, שמכיוון שאינו מוצא בית דין להניח, הרי אינו יכול להסתלק מחיוב ההשבה, אף כשההוצאה הסופית תהיה יתירה על הקרבן. כי כל התקנה נבראה, רק במקום בו היא יכולה להתבצע. וזה יכול להיות אכן רק בשיטת רבי עקיבא. אבל לרבי טרפון, שמה שעומד בראש העדיפויות הוא שלא יוציא מעבר לקרבן, הרי הוא מניח בידו, ואינו משתמש בבית דין, אלא רק כאשר ימצא. אלא מאחר והעמדה זו היא דחוקה, אכן עולה השאלה, מהיכן לנו לסבור כך בשיטת רבי טרפון, כאשר אין בית דין קרוב.

כיון דלא הדר ממונא למריה,
אלא עד שישלם לכל אחד ואחד,
והוה מצי ר"א בן צדוק לאשמועינן רבותא,
שאם הוצאה יתירה עד ב"ד דמניח בידו,
אלא אתא לאשמועינן,
כשב"ד קרוב - **שוב יותר להניח בידם.**

ועוד י"ל,

דודאי מדלא תני תקנתא במתניתין,
שמע מינה - דליכא תקנתא כלל בנשבע,
הלכך דוקא מוקי לה כר"ע,
ולא כרבי טרפון דאית ליה תקנתא,
ור"ע - **לית ליה תקנתא,**
אפילו בגזל מאחד, היכא דנשבע.

והא דקאמר ר"ע,

כי עבוד רבנן תקנתא היכא דידע כו',

לדבריו דרבי טרפון קאמר,
כלומר לדידי - לית ליה תקנתא כלל בנשבע,
אלא אפילו לדידך,
דאית לך דרבי אלעזר בר' צדוק, אפילו בנשבע,
אכתי איכא למימר הני מילי,
היכא דידע למאן גזל.

הגמרא מדייקת שאם לא היה נשבע - לא היה צריך להוליכו אחריו, ומתקשה להבין כמו איזה תנא היא משנתנו

המשנה למדה הגזול את חבירו שוה פרוטה, וכשתבעו לשלם הכחיש הגזול ונשבע לו על כך. ושוב הודה שגזל וברצונו להשיב את הגזילה, אין לו כפרה עד שיחזיר לנגזל בעצמו, ואם אינו נמצא לפניו, יוליכו אחריו [אפילו] למדי. דייקה הגמרא, ממה שנאמר נשבע, שאם לא היה נשבע, הדין היה שונה, ולא היה נדרש להוליכו, אלא די שיניחנו והנגזל ייקח בעצמו. אלא על העמדה זו הסתפקה הגמרא לשיטת איזה תנא תהיה משנתנו, באשר לא ניתן להעמיד לא כרבי עקיבא ולא כרבי טרפון.

ביאור הגמרא כיצד יעמיד רבי טרפון את המשנה

הגמרא מביאה את הברייאתא עם מחלוקתם, ומבארת מה הקושי לפי כל שיטה. אם גזל אחד מחמישה, והוא עצמו אינו יודע מי גזל, וכל אחד מהם אומר אותי גזל - הרי לשיטת רבי טרפון מניח גזילה ביניהם ומסתלק. ואילו רבי עקיבא אומר, כי לא זו הדרך המוציאה אותו מעבירה, ולכן נדרש לשלם גזילה לכל אחד ואחד. ואם כן אפילו שהגזול נשבע, מספיק לו להניח את הגזילה, בעוד שכאן במשנה הוא מחוייב להשיבו עד למדי. ולשיטת רבי עקיבא, סובר שאפילו לא ישבע הגזול, יצטרך לשלם לכל אחד ואחד. ומעמידה הגמרא כרבי עקיבא, ומדייקים מהפסוק [ויקרא ה'] לאשר הוא לו [היינו הנגזל] יתננו ביום אשמתו. ודווקא כאשר נשבע.

ואילו רבי טרפון, אכן מודה בעיקר הדין שאם נשבע - אינו נפטר אלא בהשבה לנגזל עצמו. ובמקרה זה של גזל אחד

[דף קד עמוד א]

שכבר הודה מפי עצמו -

מהאי לי שנא דייק בהמפקיד (ב"מ דף לז:),
וגם מחמת פירכא אחריתי,
מוקי לה בבא לצאת ידי שמים.

ותימה,

א"כ ההוא מעשה דחסיד אחד,
אמאי אמר ליה רבי טרפון,
הנח דמי מקחך ביניהם,

**הא כיון דחסיד הוה,
מסתמא היה בא לצאת ידי שמים.**

וי"ל,

דלכתחילה - בא עמו לדין,

אם הוא חייב מן הדין,

ושוב מה שעשה - עשה.

א"נ,

אפילו לצאת ידי שמים,**אין חייב לרבי טרפון אלא בגזל,****אבל בפקדון ומקח, דלא עשה איסורא - לא.****וכן משמע** בהמפקיד (שם דף לז. ושם),**דכי רמי התם גזל אגזל,****משני,** הכא - בבא לצאת ידי שמים,**ולעיל מיניה כי רמי** פקדון אפקדון,**לא בעי לשנויי הכי,**

ואין להאריך כאן בסוגיא דהתם.

**יש להעמיד את דברי רבי טרפון, שאם נותן לכל אחד
מהם, שמדובר בבא לצאת ידי שמים**

ראינו בברייתא כי דעת רבי טרפון, שכבר מעצם האמירה
לשנים גזלתי אחד מכם מנה ואיני יודע איזה מכם - נותן לזה
מנה ולזה מנה, שכבר הודה מפי עצמו! ומאחר ולפי המשנה
דין זה יהיה רק מאחר ונשבע העמידו זאת שמדובר רק בבא
לצאת ידי שמים. כלומר, יש חילוק בסיסי בין חיוב, ולבין
סילוק העונש, עד שתגיע הגזילה לנגזל. וזה אפילו רבי טרפון
מסכים, שכאשר נותן לכל אחד מהם - יוצא אף ידי שמים.
ומאחר והלשון הינה מודה, הרי בבבא מציעא פירשוהו, שכאן
מצד אחד הוא מודה לרבי עקיבא, אלא שמצד שני רבי טרפון
לא חזר בו, אלא העמידה שמדובר שהוא מעצמו בא לצאת
ידי שמים.

**מקשים התוס', מי לחסיד אמר רבי טרפון הנח מקחך
ביניהם, אף שחסיד תמיד יוצא ידי שמים**

הגמרא בעמוד הקודם הביאה מקרה: מעשה בחסיד אחד
שלקח משני בני אדם ולא היה יודע מאיזה מהן לקח, ובא

הסיבה מדוע ניתן להעמיד את משנתנו בשיטת רבי טרפון

עונים התוס', כי לפי חשבון זה, אם היה מצריך רבי טרפון
הולכה עד מדי כשארין בית דין, הרי כל שכן שלא היה מקבל
להניח במסירה לבית דין בגזל אחד מחמישה, שהרי לא קיים
את ההשבה. אלא כל החידוש הוא שאם כן קיים בית דין
קרוב, שיניח בידם מאשר ישאיר בידו.

תירוץ נוסף, שניתן להעמיד רק לפי רבי עקיבא, כי במשנה
אין כלל תקנה. וזה מאחר ורבי עקיבא סובר כי כאשר נשבע,
אין כלל תקנה, וכל מה שעניתי שיש תקנה, הוא רק לשיטתך,
ובנוסף כאשר מתקיים התנאי, שהוא יודע ממי לקח. ורק אז
תועיל הנתינה לגורם שלישי, כי בכוח ההשבה אכן התקיימה.

**אחד החשבוניות שעורכים התוס', הוא המשך הדיון בין
החולקים**

[פעמים רבות אנו מוצאים בגמרא מחלוקת תנאים
או אמוראים. ואז התוס' כפי שאמרנו שממשיכים את
הדיון שלא נאמר ונכתב במשנה ובגמרא. ומילת
המפתח "לדידך" המופיעה מעל חמישים פעמים בתוס',
היא המשך הדיון. וכאן מעמידים התוס', בצורה
מעניינת כי רבי עקיבא, האומר שעשו חכמים תקנה
הוא רק כאשר ידע, הרי זה בכלל הפוך משיטתו
האישית, שאין כלל תקנה לאחר שנשבע, וכל דבריו
הם שיש להקשות אפילו לשיטתך.]

כל היכא דנשבע לא סגי דלאו הודה -**וכיון שהודה - מסתמא בא לצאת ידי שמים,****כיון שלא תבעוהו,****וה"נ צריך** להוליכו למדי,**כי היכי דצריך** ליתן מנה לכל אחד ואחד.

**לא רק שנדרש לשלם לכל אחד בבא לצאת ידי שמים,
אלא עולה גם חובת ההליכה למדי**

[לשיטת רבי טרפון, אין בכוחם לחייבו, אלא רק
מאחר והודה - הרי הוא מבטל את הכחשתו ומתחייב.
וכל מה שהוסיפו כאן התוס' את מילת הפתח
"מסתמא", שזה רק כפי הנראה. כי בעצם יש לו שני
כוחות מנוגדים, מצד אחד מאחר ומעיקר הדין - אין
עליו חיוב, שהרי לא תבעוהו.

הרי ההודאה אינה רק כניעה, אלא עלינו לפרשה,
שכפי הנראה הוא כן רוצה מיוזמתו לצאת ידי שמים,
אלא שהוא אינו מעלה בדעתו, שכעת כבר יחול עליו
חיוב נוסף, לא רק שיצטרך ליתן לכל אחד ואחד, אלא
אף יאלץ להוליכו למדי. ומאחר ומלכתחילה לא העלה
בדעתו את כל החשבון, הרי עדיין יש לומר שזה רק
מסתמא, בבחינת הפחתה מסויימת.]

ה"מ דלא הדר ממונא למריה,
אבל במתניתין היכא דלא נשבע,
 והודה לו בפניו - הדר ממונא למריה,
דכיון דהודה לו בפניו,
מה לי תופס בידו, מ"ל נתן ביד ב"ד,
הלכך - לא יקנוס ר"ע.

וי"ל,
 דסברת גמרא היה,
כיון דקניס ר"ע, בכל מקום - קניס,
 כיון דעבד איסורא, **ולא יחלק.**

ומיהו,
אין נראה דמיירי הכא בשהודה בפניו,

דא"כ אפילו נשבע נמי,
 אין צריך להוליכו אחריו למדי,
 ויכול להביא כפרה,
 דכיון דהודה לו בפניו והניחו בידו והלך,
 הרי הוא כהפקידו בידו,
 ואמאי יהא צריך להוליכו אחריו,
אלא ודאי מיירי,

כשהודה שלא בפניו אלא בפני עדים,
 והשתא א"ש דלא מתוקמא מתניתין כר"ע,
 דלא מהדר ממונא למריה,
 כיון שלא נתן ביד ב"ד.

ולפי מה שפירש בקונטרס 'אלא אמר רבא' - א"ש,
 דרבא - לא בא לתרץ פירכא דפרכינן לר"ט,
 אלא טעמא דמתניתין מפרש בכה"ג,
דמצי לאוקמי,
בין כר"ע בין כרבי טרפון.

ביאור הגמרא בנוסח שכן גורסים "אלא אמר רבא"
 שנינו בברייתא "דתניא, מודה רבי טרפון באומר לשנים,
 גזלתי אחד מכם מנה, ואינו יודע איזה מכם, נותן לזה מנה
 ולזה מנה, שכבר הודה מפי עצמו." וכעת מאחר והודה, הרי
 לא יסתלק מהגזילה ועונשה, עד שתגיע הגזילה לנגזל. אלא
 שיש לנו קושי, באשר עצם ההודאה לבדה, פועלת את
 ההחזרה, בעוד שהמשנה מדברת דווקא בנשבע.

וכאן יש שתי נוסחאות. נוסחת הגמרא שלנו, פותחת את
 התירוץ בלשון אלא, המוחקת את מה שאמרנו לעיל. אלא
 אמר רבא, ניתן להעמיד את המחלוקת של רבי טרפון ורבי
 עקיבא, הן בנשבע והן בלא נשבע. וכאן מאחר והגזלן מייחד
 ואומר ממני היתה הגזילה, הרי יש כאן ב"כוח" שהוא רק
 מחזיק במעות כפיקדון. ואז בשעה שנשבע, אפילו אמר הנגזל
 יהיו המעות בידך כפיקדון, הרי חסרה כאן כפרה, ואם אין
 שבועה, הרי יש כאן רק חובת תשלומין, ואין בעיית כפרה.

אפשרות אחת להעמיד את המשנה בשיטת רבי טרפון
 מציירים התוס', לפי הספרים שלא גורסים אלא, ובכך רבי
 טרפון, שהעמדנו את המשנה כמותו, אינו חוזר בו מדבריו.

לפני רבי טרפון, אמר לו: הנח דמי מקחך ביניהם והסתלק.
 ומאחר וחסיד עניינו שהוא ותן הייתי בממוני, הרי וודאי
 שירצה לצאת ידי שמיים, ולכן חייבים לומר, שיש לנו קושיא
 מהמקרה עם החסיד.

מתרצים התוס' בשני אופנים - או שהחסיד בא לידע
גוף הדין, או שרבי טרפון אפילו סובר שכאן אף בבא
לצאת ידי שמים - לא חייב להחזיר

פירוש מתוק יש מחכמי ג'רבא על הדיון עם החסיד. אחר
 שכבר באו לדין, ונתן לו מה שהוא חייב כדין, מה שעשה -
 עשוי, ואין צריך עוד לעשות מדת חסידות. וכ"כ הרב הנז'
 קרוב לזה. והחכם הרש"ך פירש, שתחילה בא עמו לדין, ואחר
 שאמר לו הדין, אח"כ עשה לפניו משורת הדין, שנתן לכל
 אחד ואחד.

יש לשים לב, כי פסק הדין למתחילה יכול להשתנות, או
הבנת המציאות כיצד היתה מלכתחילה

[אחת המילות מפתח בתוס' הוא דיון בסיסי, שיש
 שני מצבי פסיקה, למתחילה ובדיעבד. ועל כן יש ריבוי
 של מאות רבות של פעמים בשימוש "למתחילה" בתוס'
 (וכאשר זה בדיוק דלמתחילה - הרי זה עשרות). נכון
 שכאן החסיד כפי שנראה רוצה לצאת ידי שמים, אך
 רשאי הוא לשאול מלכתחילה מה עיקר חובתו מן
 הדין.]

התירוץ נוסף, שמלכתחילה מאחר ואין זה גזילה, אף בבא
לצאת ידי שמיים אינו חייב.

וכאן התוס' פרט לחילוק זה, שיש לו טעם, שבהלוואה לא
 עשה איסור, הרי אין כאן עוון שהוא צריך להסיר מעליו.
 ראיית התוס' הינה מבריקה. שכאשר הגמרא בב"מ הקשתה
 והשחיכה שני מקרים של גזילה בהם הפסק הפוך, ולכן תירצה
 שבמקרה אחד מדובר בבא לצאת ידי שמים. ואותה גמרא גם
 הקשתה והשליכה קושי של פיקדון, ומעצם זה שהגמרא לא
 תירצה כן, מדייקים התוס' כי אין בפיקדון גדר של בא לצאת
 ידי שמים.

אמר רבא שאני מתני' כו' -

לפי הספרים דל"ג 'אלא',
 משמע דאתא רבא לתרוצי,
 פירכא דפרכינן לרבי טרפון,
ולעולם - רבי טרפון היא,
 וקאמר כיון דאודי ליה,
 כמ"ד יהא בידך דמי,
א"כ מסתמא מיירי כשהודה בפניו,
דאם לא כן אמאי הוי כמ"ד יהא בידך.

וכיון דבהודאה בפניו מיירי מתניתין,
 אכתי תקשה,

אמאי לא מוקי מתניתין נמי כר"ע,
 ואף על גב דקניס ר"ע,
 אפילו היכא דלא נשבע,

שליח שעשאו כו' -**לכאורה נראה,****דאיירי כגון דלא אמר לו,****אמור לפלוני - ישלח לי על ידך,****רק עדים מעידים שעשאו שליח להביא לו,**

אבל אם היה אומר לו,

אמור לפלוני ישלח לי על ידך,**פשיטא דהוי שליח,**

דהא תנן בהשואל (ב"מ דף צח: ושם),

אמר ליה השואל שלח לי ביד בני,

ביד עבדי ביד שלוחי או ביד בנך,

או ביד עבדך או ביד שלוחך, ושלחה - חייב,

ומה לי א"ל בפניו שלח,

ומה לי אמר ליה שלא בפניו שלח.

ומיהו לקמן,

לא משמע הכי,**דבעי לשמואל מאי תקנתיה,**

הול"ל ששלח ליה שלח לי ע"י זה,

דאז הוי שליח לכך.

צ"ל דבכל ענין,**שלא בפניו - לא הוי שליח,****עד שיאמר לו בפניו שלח לי על ידו,****כהניא דהשואל דאיירי בפניו,**

וכן מוכיח מתוך הקונטרס.

מחלוקת אמוראים שעשאו שליח בעדים

המשנה אומרת לא יתן לא לבנו ולא לשלוחו [של נגזל להוליכו לנגזל, ואם נתן ונאנס ממנו, לא נפטר הגזול]. ומביאה הגמרא על כך מחלוקת אמוראים. איתמר: שליח שעשאו בעדים, מי שהיה לו פקדון ביד אדם אחר, ועשה המפקיד שליח להביא לו פקדונו מהנפקד, ועשה כן בפני עדים: רב חסדא אמר: הוי שליח, כלומר, אם מסר הנפקד את הפקדון לשליח זה, שוב אין הנפקד חייב באחריותו. רבה אמר: אף שליח שעשאו בעדים לא הוי שליח, וחייב הוא לשלם אם נאנס הפקדון מן השליח.

התוס' מקדימים ומציירים אופן בו בוודאות הוא כן נעשה שליח

נעמדים התוס' לבאר כיצד התרחש המינוי של השליח. ומבארים, כי כפי הנראה לא היתה כאן אמירה ברורה. והדברים מתבארים בלשון תוס' רבינו פרץ "נראה דפלוגתייהו, היינו דוקא כשעשאו בעדים ולא יותר, ולא א"ל שלח לי על ידך, רק עדים מעידים שעשאו שליח, ולא פירש ביד מי, אבל אם היה אומר בפני עדים שישלח לו, פשיטא דהוי שליח, אף על גב דלא אמר לו לנפקד, כיון דלשליח אמר כן בפני עדים, והעדים מעידים כן. או בלשון הרא"ש "אבל אם אמר לו אמור לפלוני שישלח לי על ידך מעותי שבידו, בהא - ליכא מאן דפליג דפשיטא דהוי שליח".

ומדברי רבא משמע, שאכן יש כאן הודאה, ומסברא התוס' אומרים, שמסתמא היה בפניו, וכנגד ההודאה, עונה לו הנגזל יהיו בידך כפיקדון. ואז כן ניתן להעמיד כרבי טרפון. ואז ההודאה רק פועלת שבו זמנית יש כאן מקצת השבה ב"כוח", שהרי כעת עם היות והגזול לקח ממנו, הרי ההודאה ואמירת הנגזל יהיו בידך, הרי הוא כשומר עבדו, ואין כאן גזל. כי גזילה היא לא רק הוצאת החפץ ממנו, אלא יותר מזה אי יכולתו לקבל זאת בחזרה. (ואגב על כך נחלקו בפוסקים כיצד לגרוס, וכמו מי להכריע).

ביאור הדרך להעמיד את משנתנו גם כרבי עקיבא

אלא שאם כך שהעמדנו את המשנה שמדובר בהודאה בפניו, ועם היות שתירצנו את הקושי על רבי טרפון, אבל אכן כן ניתן להעמיד גם כרבי עקיבא. ועם היות ורבי עקיבא קונס, שלא ישאיר הגזילה בידו, הרי כאן עצם ההודאה מבטיחה כי הממון בסופו של דבר כן יגיע לידי הנגזל אפילו שכעת הוא אצל הגזול, שמאחר והודה לו בפניו - הרי אין כלל הבדל בין שנותן את הגזילה ביד בית דין או שעדיין מחזיקה בידו. וההודאה פועלת על מנת שרבי עקיבא לא יקנוס להוציאה בכל אופן מידו. ועם היות שתקנת חכמים היתה שיתנה לבית דין, שהיא במהותה הפוכה מלהמשיך ולהחזיקה בידו. אלא שבעצם הבית דין מחזיקה עבדו, והרי זה כמו שהודה, וממשיך להחזיק לא כגזילה אלא כפיקדון.

האיסור גורר קנס שיוציאו, ואף שמנסה לתת לזה ציור של פיקדון - זה הפוך משיטת רבי עקיבא

עונים התוס', שיש כאן סברא, שמאחר ועשה הגזול איסור, הרי ראוי לקנוסו שלא ישאיר בידו. כי שיטת רבי עקיבא הינה לקנוס, ואין בכוח הודאתו לשלול את הקנס. שהרי משעה שעשה איסור, הרי הפך לאדם שאינו ראוי, ופתאום יהיה כבעל הפיקדון, באשר ידוע, שלא לכל אחד מפקידים חפצים לשמור.

לאחר ההבנה המחודשת שיש בדברים - הרי משתמשים במילות המפתח "אתי שפיר", שהצלחנו לסלק את הקושי

[אחד מהכללים שיכול לבוא הן בצורה פתוחה "אתי שפיר" (למעלה מחמש מאות פעמים בתוס') או בראשי תיבות א"ש (למעלה ממאה פעמים בתוס') עושה חשבון מחודש בסוגיה. בתחילה ניסינו להעמיד בדרך שהודה בפניו. אלא שעל כך דחינו ואמרנו שאינו נראה, כי יש קושי מהותי על כך, שיכולנו להעמיד יתירה על כך בנשבע. ואז התוס' מחשבים מחדש ואומרים, שמדובר בהעמדה אחרת, שהודה שלא בפניו, אלא בפני עדים, וכאן מגיעה מילת המפתח א"ש ("והשתא אתי שפיר"), שכעת זה עונה לנו על השאלה מדוע לא העמידו את המשנה גם כרבי עקיבא.

ופעם נוספת יש בתוס' זה את מילות המפתח א"ש. שהתחלנו עם הקושי בפירוש רש"י, וכעת שאנו מבארים כי רבא בגירסת רש"י בא לפרש את טעם המשנה, הרי שוב "אתי שפיר", שכן ניתן להעמיד בהעמדה חדשה זו, את המשנה הן לרבי טרפון והן לרבי עקיבא.]

שליח, עד שיאמר לו בפניו שלח לי על ידו). ומסיימים בהוכחה להכרעה "כהיא דהשואל", דאיירי בפניו.]

רבה אמר לא הוי שליח -

יש מקשים דרבה אדרבה,

דהכא קאמר רבה - דלא הוי שליח,

ובפרק המוכר את הספינה (ב"ב דף פז:),

אמרינן רבה ורב יוסף דאמרי תרויהו,

הכא - בחנוני מוכר צלוחיות עסקינן,

ואזדא רבי יהודה לטעמיה,

דאמר לאתויי שדריה,

הרי דלרבה אליבא דרבי יהודה - הוי שליח.

וי"ל,

דשאני התם,

דכיון שנתן לו פונדיון,

וצוה לו להביא באיסור שמן,

הוי כאילו א"ל בהדיא,

שלח לי על ידו - ופטור.

ולפי מה שפירשתי,

דדוקא שאמר ליה בפניו,

אית לן למימר,

דכיון דנתן הפונדיון -

הוי כאילו אמר ליה בפניו שלח,

הלכך אמר לרבי יהודה - לאתויי שדריה.

מחלוקת אמוראים בעניין שליח שעשאו בעדים, האם הוא כשליח קבלה, ובמסירה לו אינו חייב באחריותו, רבה סובר שאינו, ורק מעביר לשני את ההחלטה האם למנותו

המשנה מדגישה עד כמה מחויב הגזלן להשיב ישירות לגזול. ואומרת לגזלן שאינו יכול למסור את הגזילה אפילו לא לבנו או שלוחו של הגזול. אלא שכעת מביאה הגמרא מחלוקת אמוראים, מה היה קורה, אם המפקיד מינה שליח לקבלה בעדים. רב חסדא סובר, שכעת הוא יכול למסור לשליח, וכאילו ידו הארוכה היא, ולכן טרח ומינה אותו בעדים, וממילא אם יאנס הפיקדון ביד השליח - אינו חייב באחריותו.

לעומת זאת, סובר רבה, שהוא רק מעביר לנפקד את ההחלטה, ורק שולח לו המלצה, שהוא אדם נאמן. אבל הוא נותן לו את האפשרות למנות אותו שליח להולכה אליו, ונמצא כי בעת שימסור לאותו אדם, עדיין לא זכה המפקיד. כי הוא לא הוי שליח שלו לקבלה. ויש לכך משמעות ממונית דינית, וחייב מוסר הפקדון לשלם, אם נאנס הפקדון מן השליח.

התוס' מביאים סתירה בדעת רבה, מכאן (שאינו נחשב שליח) לגמרא בב"ב, שרבה ביאר כי לרבי יהודה הוא שליח

המשנה במסכת בבא בתרא מביאה מחלוקת ת"ר ורבי יהודה. "השולח את בנו אצל חנווני (ופונדיון בידו), ומדד לו

מה שמבדיל את רגע קבלת האחריות אינו מי השליח, אלא שיש כאן אמירה לשליח

המשנה בפרק השואל דנה על העברת הפרה לידי השואל. כל עוד לא הגיעה הפרה לידי השואל - הרי אינו מתחייב באונסים, כי ההשאלה טרם התחילה. ומחדשת המשנה בין אם היו אלו בנו עבדו או שלוחו של המשאיל, ואפילו ביד בנו עבדו או שלוחו של השואל.

אמנם מציגה המשנה הבדל אם היתה כאן אמירה ישירות, שאז הדין מתהפך. ואם אמר לו השואל למשאיל: שלח לי ביד בני או ביד עבדי או ביד שלוחי, או אפילו ביד בנך או ביד עבדך או ביד שלוחך, ושלחה המשאיל בידם. או שאמר לו המשאיל לשואל: הריני משלחה לך ביד בני, ביד עבדי, ביד שלוחי, או ביד בנך, ביד עבדך ביד שלוחך, והסכים עמו ואמר לו השואל: שלח, ושלחה המשאיל בידם. ומתה בדרך - חייב, כי הם שלוחים של השואל, ונחשב הדבר כמו שקבל השואל את הפרה בעצמו.

יש הבדל איך נגש השליח אל מעביר הדברים

"אבל אם היה אומר שלח על ידו - פשיטא דהוי שליח" עיין בחידושי אנשי שם ג' דרגות. א' אמור לו שלח על ידי. ב' המציא עצמך לפניו, ואמור לו שאתה נוסע למקום של פלוני ג' המצא עצמך לפניו ולא תאמר כלום. משמע מתוס' דמיירי בדרגה ב', ומהרי"ף משמע דמיירי בדרגה ג', והרא"ש כתוס' עיי"ש. כלומר עיקר הדיון הוא לא האמירה בין המשלח לשליח, אלא האמירה בין השליח למי שצריך לקבל ממנו.

עצם זה שהסוגיה מחפשת תקנה, סימן שללא אמירה בפניו - אין זה מועיל

מקשים התוס' מהמשך הסוגיה. להוכיח שאינו מועיל שליח שלא בפניו, אף באומר לו שישלח על ידו. מסקנת התוס' שרק אם אמר המפקיד לנפקד בפניו, שלח לי ע"י זה - אז הוי שליח לקבלה. אבל אם אמר לשליח לפני עדים, שיאמר לנפקד שישלח על ידו - אינו נעשה שליח לפי רבה. תוס' כתבו וכן מוכיח מתוך הקונטרס, וכוננתם לרש"י ד"ה פטור, שכתב עד שיאמר לו בפיו לשלחה לו ביד בנו - משמע שמהני רק אם אמר לו בפיו

שלושה שלבים, הבאת הסברא, שלילתה, והכרעה בעקבות השלילה

[יש מספר כללים מעניינים שיש ללמוד מלשון התוספות. התוס' העלו סברא, שלכאורה מספיק שיאמר לו שישלח בידו. אלא חלק מניתוח התוס' הוא להביא ראייה ממקום נוסף, השוללת את סברתם הראשונה. ואכן שלילת הדבר במילות המפתח "לא משמע הכי" מצויה עשרות פעמים בתוס'. וכאן הביטוי השלם הינו "ומיהו לקמן לא משמע הכי" שגם מצינים מהיכן הראייה השוללת את הסברא הראשונה.

ונמצא כי לא רק שיש כאן סתירה לסברא, והבאת מקור, אלא התוס' אף מוסיפים כאן הכרעה ברורה. "לכך צ"ל" או בפתיחת הראשי תיבות "ולכך צריך לומר, שיש כעשר פעמים המובא כך בתוס'. (והמסקנה הינה בלשון שלילה וחיוב - בכל ענין שלא בפניו - לא הוי

עד שיחזירנו בישוב במקום שהפקידו,

ולאו כל כמיניה,
להחזיר לו במדבר במקום סכנה.

שיטת רבה, שהבעל הפיקדון, אף כשממליץ לו על מישהו – אינו כאן מינוי להיות שליחו – אלא רק נתינת עצה, והמלצה שאדם זה הינו ראוי

המשנה אמרה, כי לא יתן לשלוחו של הגזול, ואם נתן ונאנס - לא נפטר בכך הגזול. ועל כך הובאה מחלוקת אמוראים, שליוח שעשאו בעדים, נחלקו האם הוא נחשב כשליח. רבה אמר, לא הוי שליח: כי הכי קאמר ליה המפקיד לנפקד: "דע שאיניש מהימנא הוא שליח זה, אי סמכת עליו - סמוך, ואי בעית לשדוריה בדידה, שדר בדידה" [דע, ששליח זה איש נאמן הוא, ואם רצונך לסמוך עליו ולשלוח בידו את הפקדון, שלח בידו], אך לא נתכוין להעמידו ברשותו מיד שיגיע ליד השליח.

לפעמים לצורך ההבנה כדאי ללמוד את התוס' במיוון הפוך

[הפעם נדגים גישת ביאור מהסוף להתחילה. לא נציג את הקושיה תחילה, ולאחר מכן את התירוץ והראייה, אלא נלך באופן שנבאר את גדר השמירה, נחזור על מהי שמירה שאינה ראויה, ולבסוף נראה, כי בכזאת שמירה, כלל אין דיון על השומר והחלפת המינויים, ונחזור לשאלה, מדוע אינו יכול לבצע מירוח שליחים, ולהעבירו לאדם שידוע שהוא עצמו נאמן לבעל הפיקדון. והיות והכל מבוסס על סברא, הרי מילות המפתח שמצויות כשלושים פעם בתוס' הינן "נראה דאפילו"]

הראייה של התוס' הוא מהיסוד של חובת השמירה של הפיקדון במקום יישוב בניגוד לדרך שיש בה חשש סכנה

המשנה בסוף המסכת אומרת "הפקיד לו בישוב - לא יחזיר לו במדבר". ומשמעות הדברים, שהמדבר אינו מקום השבה, מאחר והוא מקום סכנה. אלא על מי שקיבל את הפיקדון חלים שתי משימות, להשיב את הפיקדון, ולשמור עליו, עד שיגיעו למקום שניתן להשיבו, וללא סכנה. שהרי מלכתחילה לא הפקידו אלא בישוב.

מאחר ועצם הדרך היא הסכנה, הרי לא משנה לנו כלל – מיהו המוליך

מתוך כך מובן, שעצם ההולכה במקום שאינו ראוי היא בעייתית. ואז אפילו הוא עצמו, שיחסו לבעל הפיקדון, שיש הסכמה שיחזיק בו, הרי אינו יכול להיפטר בטענת אונס, מכיוון שהוא הכניסו למקום סכנה.

הבעיה היתה בכלל בנושא אחר – עצם היכולת למירוח שליחים ולמנות אדם מהימן

מי שלקח פיקדון אינו תקוע עם זה לעולם. אלא שההסכמה על מי שהוא יכול להעביר לו, אינה תלויה בדעת העולם, ואפילו יעביר לצדיק הדור, אלא היא תלויה בדעת בעל הפיקדון. אולם במידה ויש הוכחה כי האדם שאליה הוא רוצה להעביר לו יש לו תעודת כשרות מבעל הפיקדון - אכן הוא

באיסר שמן ונתן לו את האיסר, שבר את הצלוחית ואבד את האיסר - חנווני חייב; רבי יהודה פוטר, שעל מנת כן שלחו. וכפי שהגמרא מבארת טעמים: "בהא פליגי, דרבנן סברי: לאודועי שדריה, ור' יהודה סבר: לשדורי ליה שדריה." ובהמשך הגמרא מביאה כי רבה עצמו מבאר את רבי יהודה. כלומר, ברור לנו כי לרבה בדעת רבי יהודה - הוא נקרא ממש שליח.

היכולת להפוך מה שלא נאמר, כאילו נאמר מפורשות, ויש להתייחס לכך שאכן הדברים נאמרו

[מילות המפתח "כאילו" ו"בהדיא" הרי נראות כהפוכות בתוכן שלהם. באשר בהדיא זה מפורש וברור, ואילו כאילו זה רק כדוגמת, ולא ממש. על כן מעניין הרצף שמובא בתוס' למעלה מעשר פעמים "כאילו .. בהדיא". ויש על כך ריבוי צורות "כאילו אמר בהדיא", כלומר למרות שב"פועל" לא אמר, הרי ב"כוח" אנו מחשיבים, שיש להתייחס כאן מבחינה דינית במעשים הללו (שגם נתן לו את הממון, פונדיון, וגם אמר לו מה לקנות, ובאיזה כמות יש להביא את השמן) - כאילו היתה אמירה מפורשת למוכר, של "שלח לי על ידו". ועל כן מילות המפתח הינן גם "כאילו פירש (דבריו) בהדיא" או בפעלים של "כאילו נכתב בהדיא".

ואכן מסכמים התוס', הוי כאילו אמר לו בפניו שלח. שלדעת רבי יהודה, כל הפעולות הללו מוכיחות שהוא ממש שליח שלו, לקבלה. כי סתם לא ייתן לו ממון ויצווה עליו להביא איסר שמן. והמרתק שאם התוס' מתרצים כמו בגמרא סתירה על ידי חילוק. כאן התירוץ הוא ביאור והבנת המציאות באחת הסוגיות, שזה מה שיוצר את ההבדל בהכרעה האם הוא שליח או לא, לדעת רבה.]

הכי קא"ל איניש מהימנא הוא -

תימה,

אמאי חייב הוא מן הדין באחריות אונס הדרך,

והא אין יכול לומר,

אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר,

כיון דתפיס ליה באיניש מהימנא.

וי"ל,

דנראה דאפילו הוא עצמו,**הביאו בדרך ונאנס - חייב,**

דפשיעה הוא עושה שמוליכו בדרך,

במקום פלוני שיש בו סכנה,

ובע"כ חייב לשמור עד שיחזירנו לו בישוב,**במקום שהפקידו אצלו,****כדאמרין לקמן (דף קיח.),**

דהמפקיד אצל חבירו בישוב,

לא יחזיר לו במדבר,

משמע דבעל כרחו חייב לשמור,

והתירוץ על כך כפי שהובא בהמשך הסוגיא, שהיו אלה שכירו ולקטו של המשלח, ולכן לא היה צורך להביא עדים על מינוי לפעולה זו, אלא שבעצם יש לנו סברא שהם שלוחיו, אף ללא מינוי מעצם שעשאו בעדים. הכא נמי יש לפרש משנה זו, שהיא אינה עוסקת בשליח שעשאו השואל בעדים, אלא בשכירו של שואל [פועל שנשכר על ידו לתקופה] ולקטו [שכינו לחדר, שלקטו להיות לו לצוותא], (או לוקט תבואתו) שיודעים אנו ששליחו הוא, אך לא עשאו בעדים. ואכן התוס' תמדהו, מדוע המתין רב חסדא ולא תירץ זאת ישירות על המשנה, ותירץ זאת רק על פרק השואל.

תמיהת התוס' היא מדוע לא תירץ רב חסדא את התירוץ של שיעירו ולקטו על המשנה של השואל

במפרשי האוצר, של אוצר החוכמה הביאו ריבוי תירוצים על שאלות התוס'. אולם אני בחרתי בחיבורי, לא לתרץ את התוס', אלא להתמקד רק על הבנת שאלותיו. כי זה כבר מהלך חדש לענות לתוס' על קושיותיו, או לדחות אותם, או מה רש"י היה אומר, על מה שבחרו בדרך אחרת והקשו על דבריו. ולא שהדברין אינם חשובים, אלא המיקוד הוא להבין מה כאן בכלל היתה השאלה.

כאן יש שאלה כפולה על מה שלא נאמר ולא הביא פירכא
[אחד הכלים שמקשים התוס', הוא על מה שלא נשאל. מילות המפתח "אמאי לא פריך" יש קרוב למאה פעמים המובאות בתוס'. אלא שכאן הקושיה הינה כפולה. לא רק שהפליאה על מה שהיה צריך לכאורה מלכתחילה להקשות מכאן, אלא מזה שהוא אמנם כך מביא פירכא, אלא ממקום אחר. ושאלה זו הינה כל כך חזקה, עד שהיא זוכה לתואר תימה, שהוא לשון תימהון ושאלה חזקה.]

[דף קד עמוד ב]

אין משלחין מעות בדיוקני אפילו עדים חתומים עליה - פירוש,

אם אמר לסופר כתוב לפלוני,
ששלח לי מעות ע"י פלוני,
ואחר כך חתם בדיוקני שלו,
ואפילו עדים חתומים עליה,
שהיא דיוקני שלו - **אינו מועיל.**
אבל - **אם היו חתומים על זה,**
שאמר ליה לשלוח על ידו,
אז הוי שליח.
אי נמי,
אם כתב בכתב ידו - 'שלח על ידי פלוני'.

וא"ת,
ואמאי לא מהני דיוקני ידיה,
והא אמרינן בהשולח (גיטין דף לו.),

רשאי להעבירו, ולכן תמיהו התוס', מדוע לא יכול לתת למישהו אחר להוליך, כי עצם המסירה משחררת אותו מאחריות. וכפי שהסברנו, אכן אין מקום לשאלת המינוי, אלא שכאן הבעיה אינה האדם אלא הפעולה, שהיא הבעייתית, אף ללא כל העברה.

אי דלא עשאו בעדים מנא ידעינן -

כלומר, **היכי מסר לו משאיל,**

כיון דלא ידע,

אי האי שליח - **של שואל הוא.**

דין אחד הוא להבין מה הדין עם השליח, ויש דין קודם לידע שהוא שליח

תנן בבבא מציעא צח ב: השואל את הפרה, ושילחה המשאיל לשואל ביד בנו של משאיל, או ביד עבדו, או ביד שלוחו של משאיל; או אם שילחה ביד בנו ביד עבדו ביד שלוחו של שואל, ומתה - פטור השואל מאונסי הפרה, ולא נתחייב בהם עד שתבוא הפרה לידו. והרי האי "שלוחו" של שואל היכי דמי [באיזה אופן עשהו השואל לשליח]!?

אי דלא עשה אותו בעדים, מנא ידעינן כלל שעשה אותו לשליח, עד שהתנא קוראה: "שלוחו"! אלא בהכרח דעשה אותו השואל לשליח בעדים, ומהם נודע שעשה אותו לשליח, ומכל מקום קתני במשנה שם שהוא פטור - ואם כן קשיא לרב חסדא, שהרי לרב חסדא, כיון שמינהו בעדים, יש לנו לומר: שבא ליד שליח הרי זה כאילו בא לרשותו של שואל, כי לכך נתכוין השואל, ואם כן יתחייב!?

הבחינה הקודמת על עצם יכולתו להעביר לשליח

[מילות המפתח הינן "כיון דלא ידע", שקיימות בעוד מספר תוספות. שכאן חייבת להיות ידיעה תחילה, וזה בעצם המפתח לכך שהוא לא היה יכול למסור לו, ללא ידיעה זו.]

בשכירו ולקטו -

תימה,

אמאי לא אמר רב חסדא נמי אהא.

ועוד תימה,

אמאי לא פריך ליה מעיקרא ממתניתין,

והדר הוה ליה למפרך מההיא דפרק השואל.

משמעות שכירו ולקטו, ועל מה נאמר תירוץ זה, ומדוע
שנינו במשנה: לא יתן לא לבנו ולא לשלוחו [של נגזל להוליכו לנגזל, ואם נתן ונאנס ממנו, לא נפטר הגזול]: רב חסדא לומד, מאחר ועשאו בעדים, הרי זה על מנת שיעמוד ברשותו. והקשתה הגמרא ממשנה מפרק השואל, שאפילו שהמשאיל פרה, שהעביר לבנו של השואל, או אפילו שלוחו, הרי הוא פטור מאונסים, כל עוד לא הגיעה הפרה לידו. והקושי הוא היאך מצד אחד הוא נעשה להיות שלוחו של השואל, ועדיין הוא פטור.

והא רב כשהיה חותם בגט, הוה צייר כורא [דג], ולא היה כותב את שמו, אלא סימן זה היה צורת חתימתו. וכן רבי חנינא צייר חרותא [ענף דקל], וכך היתה חתימתו. וכן רב חסדא חתם בצורת האות "סמך". וכן רב הושעיא חתם בצורת האות "עין". וכן רבה בר רב הונא צייר מכותא [מפרש הספינה] בתור חתימה. ואיך עשו כן, ולא פירשו את שמם? והלא זה נגד תקנת רבן גמליאל אליבא דרב יוסף?

ומשנינן: שאני רבנן, שהותר להם לחתום בסימנים בעלמא, משום דבקיין העולם בסימניהו! כלומר: היות ומפורסם הדבר שזו היתה חתימתם של כל אחד מהם, בקל ימצאו עדים לקיים את חתימתם.

ומקשינן: ומעיקרא, במאי אפקענהו? איך התחילו החכמים האמורים לפרסם שזו היא חתימתם? והרי אי אפשר לומר שהתחילו בכך על ידי שחתמו בשטרות, כי מתחילה, קודם שנתפרסמה חתימתם, היו מנועים לעשות כן, מפני תקנת רבן גמליאל. ומשנינן: התחילו רבנן לחתום כן בדיסקי! באגרות של שאלות ותשובות, ובדרישת שלומות, ואחר שכבר ניכרה חתימתן לכל, כבר הותר להם לחתום כן אף בשטרות. ובפרק המגרש מביאה הגמרא כי הבן אינו חצוף לחתום שהציור האישי שלו יהיה שמו של אביו. כלומר, אף שיש מקומות שהרשו סימן, שם אביו אינו יכול לשמש עבורו כחתימה.

ובהמגרש (שם דף פז:),
דמר - חתים כוורא, ומר - חתים מכותא.

ווי"ל,
דהני מילי בשמות חכמים דפקיעי,
אבל איניש אחרינא - לא.
ולפי מאי שפירשנו לעיל,
אפילו כתב בכתב ידו וחתם בדיוקני,
אין מועיל,
כל זמן שלא אמר ליה בפניו.

התוס' ביארו שיטת האומר, שאין משלחין מעות בדיוקני
הגמרא הביאה מחלוקת אמוראים: "אמר רב יהודה אמר שמואל: אין משלחין מעות בדיוקני, ואפילו עדים חתומים עליה; ורבי יוחנן אמר: אם עדים חתומים עליה - משלחין." ויש להבין מה בדיוק היתה המציאות. אכן יש פתק שבו כתוב שישלחו לו מעות על ידי פלוני, והוא חתום על ידי ציור החתימה האופיינית לו. בנוסף לכך יש גם עדים החתומים. אלא שיש להבין על מה בעצם חתומים העדים, האם רק לקשר את הציור אל מבקש המעות, או שהם חתומים גם על גוף הבקשה.

התוס' בפירושם הגדירו שלושה מצבים, ומההבדל מקבלים את יסוד ההיתר

הגדרה ראשונה, שאם המלוה יכתוב מכתב ללווה, וכתב לו תשלח על ידי שליח פלוני, אלא שכאן זו מחלוקת רבי יוחנן ושמואל, אם יועיל שיהיה כאן רק ציור המשמש כחתימה. והסברא לומר שאינו מועיל הוא או שהוא טוען שהציור מזויף, אבל אם מקבל שזה שלו - הרי הוא שליח. או שהוא אומר, שבכך שכתבתי ציור רמזתי לך, שאינני מעוניין שיהיה זה כשליח שהוא עצמו עשאו בעדים, אלא רק רמזתי לך, שאתה תיקח אותו כשליח שלך.

הגדרה שניה שהחתימה הינה על עצם המינוי - אז כן נפעל המינוי. וההגדרה השלישית, שכתב ידו של אדם אינו דבר בר זיוף, ולכן אם בכתב ידו מופיע מפורשות, "שלח על ידי פלוני" - מועיל הדבר.

הגמרא בגיטין סיפרה על תקנת רבן גמליאל שלא רק שיחתמו בציור, אלא גם בשמם המלא, וגדולי ישראל הספיק להם הציור, שהתפרסם בתשובותיהם

על מנת לבטל חשש חתימות שאינם דומות בגט למקום אחר, ויפסול הבעל את הגט, תיקנו לטובת האשה, שהחתימה תכלול גם את השם. ומתוך כך מפרטת הגמרא, את ההתייחסות השונה לחתימה שהיא ציור על ידי גדולי ישראל. כי חתימתם כבר התפרסמה קודם. ונביא את ביאור הגמרא. לפיכך, אמר רבן גמליאל: תקנה גדולה התקינו חכמים, שיהיו העדים מפרשין את שמותיהן בגט, מפני תיקון העולם! ועל ידי ששמותיהם מפורשים בגט, נחפש אחר יודעיהם ומכיריהם, והם יעידו שאכן חתימת ידם היא, ונכשיר את הגט.

ומקשינן: וכי צריך שיחתמו העדים דוקא בשמם המפורש, וכי בסימנא בעלמא לא די שיחתמו? שהרי לפי האמור, על ידי סימן לא נוכל לזהות את העדים, ולא נמצא עדים לקיימו.

קושיית התוס' בעניין חתימה שהיא ציור, ותשובתה

הקשו התוס', שהרי ראינו כי גדולי ישראל כן חתמו בציורים, ואפילו בגט, ולכמה מהם היה סימן ידוע. ותירצו, ששם היתה תקנה מיוחדת לכתוב דווקא בשם, ואעפ"כ היה חידוש שהספיק הציור הידוע כחתימה. אלא ששם היתה תקנה לכך, ועל כן באמת יש שאלה, מדוע לא יועיל הסימן, שהרי מספיק רמז שיובן על ידו. אלא שהתוס' על מנת למנוע פירצה, מנעו זאת ללא שיאמר זאת בפניו. וכפי שהתבאר לעיל, כי אולי קל יותר לזייף סימן, וכך יוכלו למנוע מצב שיוכל לטעון מעולם לא שלחתי לך אישור על כך.

אף שראינו כי יש מושג של ציורים כחתימות - הרי יש להבין למתחילה - שכאן אינו מועיל לכולם

[הרעיון שיש כאן עם החתימות מזכיר לי כלל ופרט. רצינו להפעיל כלל, ונחסמנו. ועל כך תמהו התוס' במילות המפתח "אמאי לא מהני", ולשם כך צמצמו את הכלל "הני מילי" רק במפורסמים, אבל כל אדם - לא. ויש עוד מקומות שהתוס' נזעקו ושאלו מדוע שלא יועיל, ובכל מקום ביארו לגופו של עניין.]

ורבי יוחנן אמר אם עדים חתומים עליו שולחין -

וה"ה לרבי יוחנן בלא דיוקני,

בשליח שעשאו בעדים,

כדאמר רבי יוחנן לעיל - דהוי שליח,

והכא - אתא לאשמועינן,

דדיוקני בלא עדים - לא מהני ולא מידי.

ונראה - דהלכתא כרב חסדא,
 דשליח שעשאו בעדים - **הוי שליח,**
דהא - רבי יוחנן ורבי אלעזר קיימי כוותיה,
ואף על גב דשמואל קאי כרבה,
 קי"ל דרב ורבי יוחנן - הלכה כרבי יוחנן,
 וה"ה **דלגבי שמואל - הלכה כרבי יוחנן.**

היכולת להפריד בין עיקר לטפל, מראה כי העיקר מועיל
מצד עצמו, והטפל לבדו - אין בו כלל כוח

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים "א"ר יהודה אמר שמואל: אין משלחין מעות בדיוקני, ואפילו עדים חתומים עליה; ורבי יוחנן אמר: אם עדים חתומים עליה - משלחין. מדדיקים התוס' שיש כאן שני נושאים בדיון, עדים ודיוקני. ועם היות ששמואל מדבר על שני הגורמים, הרי רבי יוחנן עונה לו רק על גורם האחד עדים, ומתעלם ממנו בעניין הדיוקני. מכך מדדיקים התוס', שהגורם הקובע אצל רבי יוחנן הוא אך ורק העדים, וממילא התוספת של הדיוקני - לא תעלה ולא תוריד. אבל אם תהיה רק התוספת ללא העיקר - וודאי שזה לא יועיל.

אף שמדובר רק על העדים, והושמט הדיוקני - הרי
השמטה זו יש לה חידוש ומטרה

[מילות המפתח "אתא לאשמועינן" מצויות למעלה ממאה פעמים בתוס', וכאן הדיוק הוא מה כן נלמד כאן. כלומר, כפי שהראינו בביאור, שיש ללמוד לקרוא לא מה שכתוב, אלא החידוש שיוצא ממנו. כולל שעצם הבאת העניין כאן במחלוקת רבי יוחנן ושמואל, נועד להראות, שההלכה היא כמו הדעה ששליח שעשאו בעדים - הרי הוא כן שליח. כי אנו מכריעים כרבי יוחנן.]

אגב אסיפא דביתיה -

ומה שכותבין בהרשאה,
 והקניתי לו ד' אמות בחצרי - **לאו דוקא,**
 דהא אמרינן בפ"ק דקדושין (דף כו: ושם),
 דקרקע **כל שהו** - חייב בפאה כו',
וקונין עמה נכסים שאין להם אחריות.

ומה שכותבין הרשאה,
אפילו אותם שאין להם קרקע,
 י"מ משום **דהודאת בעל דין - כמאה עדים דמי.**

וקשה,
 דבפרק חזקת הבתים (ב"ב דף מד: ושם),
 דפריך וליחוש דילמא אקני ליה מטלטלי אגב
 מקרקעי,
 ומשני לא צריכא,

דאמרי עדים ידענא ביה בהאי גברא,
דלא הוה ליה ארעא מעולם,
 ובפרק מי שמת (שם דף קמט:),
 גבי עובדא דאיסור גיורא,

וי"ל,
 דההוא דאיסור גיורא,
מעיקרא - ודאי לא אסיק אדעתיה,
טעמא דהודאה,
אבל במסקנא קאמר,
אדהכי נפק אודיתא מבי איסור,
 וההיא דח"ה,
כיון שאין אלא חששא בעלמא,
 דלמא אקני ליה,
כיון דלית ליה ארעא - לא חיישינן.

וההיא דפרק הזהב (ב"מ דף מו. ושם),
 גבי היה עומד בגורן,
דפריך וליקני ליה אגב ארעא,
ומשני דלית ליה ארעא,
 התם - מדאורייתא בעינן דאית ליה ארעא,
דאי לית ליה ארעא,
לא היו קרוין מעותיו מדאורייתא,
שיוכל לפדות בהן פירות מעשר שני,
אבל לענין לגבות,
 כיון שהודה שיש לו והקנה לו אגב קרקע,
למה לא יגבה.
 [עי' תוס' כתובות נד: ד"ה אף על פי,
 וב"ב מד: ד"ה דלא].

הגמרא מבארת כיצד רב שמואל בר אבא נהיה שליח
קבלה לגביית כסף עבור רב פפא

לאחר שדחתה הגמרא מספר אפשרויות להיות שליח קבלה, מביאה הגמרא כיצד נעשים, כולל סיפור מעשי. אמר ליה רב ספרא לרבא: ואלא מאי תקנתא, מה היא הדרך לעשותני שליח? אמר ליה רבא: זיל ניקנינו לך אגב ארעא, [לך שוב אל רבי אבא, שיקנה לך את המעות שבידינו בקנין אגב קרקע], ותא את כתוב לך "התקבלתי" [ובוא אתה אלינו, וכתוב לנו "התקבלתי"], וכי הא מעשה דרב פפא דהוי מסיק תריסר אלפי זוזי בי חזאי [נושה היה בהם שנים עשר אלף זוז], אקנינהו לרב שמואל בר אבא אגב אסיפא דביתיה [הקנה רב פפא את מעותיו לרב שמואל בר אבא אגב מפתן הבית (או שבסוף ביתו הקנה לו זווית אחת)], כי אתא נפק לאפיה עד תואך [וכאשר חזר רב שמואל עם המעות, יצא רב פפא לקראתו עד המקום ששמו תואך] משום שהיה שמח שהביא לו את מעותיו.

האופן הנהוג בקניין אגב קרקע

מבארים התוס' כי עם היות ורגילות הלשון לכתוב שהקניתי לו ד' אמות בחצרי, אין זה מעיקר הדין, באשר בקידושין נאמר "אמר רב יוסף: תא שמע, ר' עקיבא אומר:

במסקנא". אבל כאשר אנו מסתכלים רק על מילת מסקנא, הרי זה קרוב לארבע מאות פעם, ויש לראות גם את מילות הקישור הצמודות. "דהא במסקנא מוקי", "היינו לפני המסקנא", "אפילו לפי המסקנא", "אין הלשון מיושב דמשמע דלמסקנא לא קאי הכי". וגם הצד המשלים "מעיקרא" יש בו מאות פעמים שמופיע בתוס'. וכאן המעניין שהוא נוקט את השינוי במהלך הסוגיא. "מעיקרא וודאי לא אסיק אדעתיה .. אבל במסקנא קאמר". ועצם זה שבאותו התוס' יש "מעיקרא .. במסקנא" - הרי זה מבליט את ניתוח התוס' בכל שלבי הסוגיא.

התוס' מעירים כי כל התחייבות החתן שאין לו נלמדת מכאן

התוס' בכתובות מביאין את הקושי על התחייבות החתן בנישואין. "דעכשו נהגו שכותב חתן לכלה מאה ליטריין - אף על פי שאין לו שוה פרוטה" ומסיימים באותו עיקרון. "דכיון דכותב סתמא שיהיו כל נכסיו אחראין - למה לא נתחייב? הרי הודה שיש לו נכסים. ואף על פי שאנו יודעים שאין לו - הודאת בעל דין כמאה עדים דמי. ומטעם זה אור"ת שכותבין בהרשאות, והקניתי לו ארבע אמות קרקע בחצרי, אף על פי שאנו יודעים שאין לו קרקע, כיון דמודה שיש לו - הודאת בעל דין כמאה עדים דמי."

חוץ מפחות שוה פרוטה בקרן -

תימה,

אמאי איצטריך למיתני הא,

כיון דברישא תנן שוה פרוטה,

משמע אבל פחות - לא.

לכאורה מאחר ונכלל החידוש כבר במשנה הקודמת - אינו מובן הצורך

שנינו במשנה (ה) הגזול את חבירו שוה פרוטה ונשבע לו, וליכנו אחריו אפלו למדי. ובמשנה לאחר מכן מדובר שהגזול מחל לו על חלקים, אלא שעדיין נשאר שוה פרוטה בקרן. מחל לו על החמש ולא מחל לו על הקרן, מחל לו על זה ועל זה חוץ משוה פרוטה בקרן, צריך לילך אחריו: נעמדים התוס' ומקשים, לאחר שבמשנה הראשונה הוגדר שוה פרוטה כיחידה הקטנה ביותר שיש עדיין שם חוב, מה החידוש במשנה השניה?

יש המתרצים, שיש חילוק בחיוב ההליכה למדי

אכן התוס' יו"ט מביא את קושיית התוס' ועונה "ואני למדתי תירוץ לתמיהתם מדברי הרמב"ם פ"ז מהלכות גזלה, שמסיים בזה. אלא יבא הגזול ויטול את השאר. והשתא משום דיוקא דא"צ להוליכה. הא לכשיבא - מחויב לתת לו. משום הכי איצטריך למתני."

נושא ההחסרה, הוא שיש להבין צורך בדבר שנראה שכבר היינו מבינים בלעדיו

[ככל שמצמצמים את מילות המפתח כגון "אמאי איצטריך למיתני" מגיעים למעלה מעשרים פעמים

קרקע כל שהוא חייבת בפאה ובבכורים, ולכתוב עליה פרוסבול, ולקנות עמה נכסים שאין להם אחריות;" וכפי שהגמרא העמידה שאפילו היה נועץ שם מחט ויכול הוא לתלות עליה מרגלית, השווה אלפי זוזים.

יתירה מזו, ניתן אפילו לכתוב הרשאה על קרקע, למי שאין לו קרקע, מצד הודאת בעל דין, שבכוחו לחייב את עצמו.

התוס' מקשים משני מקרים בהם לא היה לשני קרקע, ולא היה ניתן להקנות לו, ותשובה שהודאה מועילה

לאחר שהביאו התוס' כי ניתן להקנות בהרשאה אף למי שאין לו קרקע מקשים התוס' משני מקרים. האחד שמאחר ולא היתה לו קרקע מעולם, והעדים מעידים על מציאות זו, לכן לא היה יכול להקנות לו אגב קרקע. ומכאן הוכחה שנדרשת קרקע בפועל. אלא שאף שם אומרים התוס' בשם ר"ת, שעצם הודאתו מספיקה. "ונראה לר"ת דהיינו טעמא כיון שמודה שיש לו קרקע וחוב הוא לו שהרי על ידי קרקע מקנה לחבירו אפילו יש כמה עדים שמכחישים אותו הרי הודאת בעל דין כמאה עדים ולא חיישנן למיחוזי כשיקרא". וכן בסוגיא שלאיסור גיורא לא היתה קרקע. והקניין היה על ידי אודיתא, בו היה ברור שאיסור גיורא שיקר, היה כן מקום לחשוש. "דמכל מקום נחוש הכא דלמא אקני ליה מטלטלין אגב קרקע והודה שיש לו מקרקע אף על פי שלא היה לו מעולם."

התוס' כאן מתרצים באופן אחר - אכן הודאה מועילה, וכל הטענה היתה רק בשלב ההתחלתי של הסוגיא

עונים כאן התוס', שכל הקושי שם בסוגיא כיצד יקנה רב מרי בנו את הרכוש הרב, ומציגה הגמרא שם סברות על כל סוגי הקניינים ודוחה אחת לאחת. ואחד האופנים בהם דוחה הגמרא הינה אגב קרקע, והדחייה הוא כי לאיסור גיורא לא היתה קרקע. וההוכחה שהגמרא באותה זמן לא חשבה על הטעם של ההודאה, כי קניין האודיתא היה רק לאחר מכן. "אדהכי נפק אודיתא מבי איסור. איקפד רבא, אמר: קא מגמרי טענתא לאינשי ומפסדי לי."

וגם בחזקת הבתים, היה זה רק חשש בעלמא שמא הקנה על גבי קרקע, ועל מנת לדחות חשש קל, הרי עצם העובדה שלא היתה לו קרקע - הספיקה.

בסוגיא של עומד בגורן נדרש מהתורה שיהיה לו קרקע

הגמרא בב"מ לומדת "היה עומד בגורן ואין בידו מעות, אומר לחבירו: הרי פירות הללו נתונים לך במתנה, וחזור ואומר: הרי הן מחוללין על מעות שיש לי בבית". ובהמשך מקשה הגמרא "ונקנינהו נהליה אגב קרקע! - דלית ליה קרקע. - והא עומד בגורן קתני! - בגורן שאינו שלו". ומעירים התוס' שיש כאן שני עניינים נפרדים. שאפילו שאודיתא הינו קנין, הרי שלפדות מעשר שני אינו מועיל מכיוון שהוא רק מדרבנן, ועל מנת לפדות מעשר שני נדרש קניין מהתורה. אולם לכל שאר ענייני גביה, הודאה כן מועלת בהם.

הסוגייה מחולקת לשני שלבים, והתוס' מדגישים לאיזה שלב מדובר

[הסוגייה אינה עשויה כמיקשה אחת, אלא שיש בה שלב מעיקרא ולמסקנה. רק על המסקנה יש כעשר פעמים בהם התוס' מדגישים "אבל למסקנא" או "אבל

המסויים, ולמרות שהשני בדיוק עם אותו הדין. וכאן אנחנו נכנסים שהבחירה היתה לא מצד חידוש הדין, אלא שזה הפשט שכך ינהגו.

ומאחר ובתוספות זה הובאו פעמיים הוא הדין, הרי יש ללמוד שבכל זאת מתחדש לנו משהו, בכל ההשוואות למה שנאמר ולמה שהיה ניתן לומר. וכאן החידוש שעצם השבועה, שהיא אינה גזילה אמיתית ב"פועל" אלא רק ב"כוח" ואעפ"כ יש עליו שם גזלן, לעניין ההולכה להחזירו עד מדי.

יש תלמוד קאמינא ומריבויה דקראי -

תימה,

אמאי איצטריך קרא לקרן,

דאמאי לא ישלם קרן,

כיון דאיכא אחריות נכסים ועמד בדין,

דבהכי מוקמינן לה בסמוך.

הגמרא מדייקת, כי את הלימוד להשבת הקרן, יש לדייק מגוף הפסוקים ולא מסברא

הגמרא למדת את דברי רב הונא לבנו. שהגמרא שואלת על סוף הברייתא, שמנסה ללמוד מהיכן ניתן להרחיב גם כאשר לא נשבעו שניהם הוא ואביו, אלא רק אחד מהם. ומדייקים כי פרשת שבועה הפקדון דנה בארבעה מקרים, גזילה, עושק אבידה ופקדון. וביאר רב הונא לבנו רבה, שהכל נלמד מהפסוקים, ולא מסברא. "ועדיין אני אומר: אימתי הוא משלם קרן על גזל אביו? בזמן שנשבע הוא ואביו: אביו ולא הוא, הוא ולא אביו, לא הוא ולא אביו מניין? ת"ל: גזילה ועושק אבידה ופקדון יש תלמוד; וייתב רב הונא וקאמר להא שמעתא, א"ל רבה בריה: יש תלמוד קאמר מר, או ישתלמו קאמר מר? א"ל: יש תלמוד קאמינא, ומריבויה דקראי אמרי."

מקשים התוס', מה צורך בפסוק על מנת ללמד, והרי ניתן ללמוד זאת מסברא, לפי מה שהעמידה הגמרא בהמשך

התוס' מקשים מהמשך הגמרא, שהעמידה שהמציאות היתה שהאב הוריש להם קרקעות, שהם נקראות אחריות נכסים. ולכן אף שגוף הגזילה אבד, הרי מאחר ויש להם קרקעות ממה לשלם - נדרשים הם לשלם. וקושיית התוס', שמשארו בתימה, הוא מה היה צורך לפסוק ללמדנו על קרן, והרי מאחר ויש אחריות נכסים - וודאי שיצטרך לשלם.

כאשר נראה כי הפסוק מיותר, יש להבין מדוע בכל זאת הדברים נכתבו

[מילות המפתח "אמאי איצטריך קרא" מופיעות כארבעים פעמים בתוספות. ובדרך כלל צמודה אליהם מילת שאלה, ואם תאמר, קשה, תימה, הקשה רב פלוני. השאלה היא נוגעת בעיקרון הלמדני של החסרה. אם אני יכול להגיע ללא אותה מסקנה ללא הפסוק, הרי יש להבין מה צורך בכל זאת להביא את הפסוק. וכאן מדובר לא רק על השאלה הנצחית למה ליא קרא - סברא היא. שהתורה לא היתה כותבת דבר שהיה ניתן

כאלה (ויש לשים לב לכתוב חסר ומלא וכן לאותיות תחיליות). אבל כאן מדובר על נושא אחד, והוא הייתור, שחלק מהלמדנות משתמשת בכל ההחסרה, והרי ניתן היה להשמיט זאת, ואינו מובן הצורך בכך.]

נתן לו את הקרן ונשבע לו על החומש -

הוא הדין,

אם לא נתן לו את הקרן,

ונשבע אתרוייהו אקרן ואחומש,

היה מוסיף חומש על חומש,

אלא אורחא דמילתא נקט,

דאקרן - אין נשבעין שני פעמים,

והוא הדין,

אם נשבע על החומש,

דיוליכנו אחריו למדי,

דכיון שנשבע עליו - נעשה כגזלן.

הגמרא לומדת הוכחה נוספת שהחומש הינו ממון

ותנן נמי, ולמדנו שחומש ממוןא הוא גם מהא דתנן במשנתנו: "נתן את הקרן שנתחייב על שבועתו, וחזר ונשבע בשקר על החומש שנתחייב לומר שכבר פרעו, והודה שבשקר היתה השבועה, הרי זה מוסיף חומש משום שבועתו השניה על החומש שנתחייב בשבועה ראשונה - אלמא, הרי מוכח אף מכאן דחומשא ממוןא הוא, וחייבים על שבועת כפירתו קרן וחומש, כשאר ממון שכפר לו.

מאחר וניתן להרחיב במקרה נוסף, יש להבין מדוע ציין רק מקרה זה

[בתוס' זה יש שני כללי לימוד המשולבים יחדיו. הכלל האחד הוא המרחיב, אכן זאת הדוגמא עליה דנים נתינה לקרן ושבועה על החומש, אלא שכל זה ניתן לומר גם על מקרה נוסף "הוא הדין", שגם אם לא היתה נתינה ב"פועל" של הקרן אבל היתה שבועה על כך. הרי ב"כוח" שיש כאן נתינה נוספת. ודבר זה גוזר שעל ה"נתינה" של השבועה הוא מוסיף עוד חומש. כלל ההרחבה היא בחינה משמעותית בתוספות, וניתן שיהיה הן באופן מלא כמו כאן "הוא הדין" והן בראשי תיבות ה"ה. ויחדיו הם מובאים למעלה מאלף פעמים בתוס'.

הכלל השני הוא הכלל המצמצם, הרי מאחר וראינו שניתן להרחיב, מדוע בכל זאת בחר לצמצם, ואז מגיעה התשובה הידועה, כי אין שני המקרים שווים, והמקרה שצויין הוא מה שברוב הפעמים אכן מתרחש. "אורחא דמילתא נקט", וגם כלל זה מופיע עשרות פעמים, הן עם הקדמת אלא, והן ללא.

וסגירת המעגל היא שילוב שניהם, שגם זה קיים "הוא הדין .. אלא אורחא דמילתא נקט". שמשמעו שיש שני קווים שהתוס' מדגיש, מה עצם הדין, וסגנון הדיבור, מדוע הגמרא העדיפה לבחור רק את המקרה

מקשים רק על הסובר ששעבוד הוא מהתורה, ואילו על הסובר ששעבוד המלווה בעל פה הוא רק מדרבנן, שלא תינעל דלת ללווין - אין להקשות

מדייקים התוס' ששאלה זו היאך גובים היא לרעת הסובר, ששעבוד - אינו מהתורה. כי כאן נראה מהסוגיה שמדאורייתא גובין מהיורשים. בניגוד לכך כאשר למדים אנו שכל מה שחייבים לשלם כאשר הניח להם אביהם אחריות נכסים, הוא רק מדרבנן, על מנת שלא תינעל דלת בפני הלויים, הרי ניתן לומר, שכאן לא ניתן להקשות על כך. שהרי בסוף ב"ב סובר רב פפא "אמר רב פפא, הלכתא: מלוה על פה - גובה מן היורשין ואינו גובה מן הלקוחות, גובה מן היורשין - כדי שלא תנעול דלת בפני לוין." ומדייקים בתוס' שם "הכא מוקי הך מילתא אליבא דכולי עלמא, בין למאן דאמר דאורייתא בין למאן דאמר לאו דאורייתא." ולכן מדייקים התוס' שאין להקשות על אף צד.

התוס' מבארים מדוע הקושיא הינה רק למאן דאמר ששעבוד אינו מהתורה

הוקשה להם בדבריהם, דלישנא דתלמודא דקאמר ומלוה ע"פ - אינו גובה וכו', משמע דלא גבי כלל. ואם כן טפי הוה עדיף להו למימר דפריך אליבא דרב ושמואל. לכן אמרו דהך ברייתא אע"ג דליכא למיפרך מינה למאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא, לרב ושמואל - איכא לאקשווי מינה, וכיון שכן, לא איפשר להו לתרץ דהכא פריך אליביהו, דאדמקשה מכח ברייתא זו, ליפרוך להו מהתם. ועוד אמרו ואיכא למימר וכו' כלומר, והשתא לא מסיק אדעתיה כשעמד בדין, ואם כן אמאי לא פריך ליה מהתם אלא מהכא.

יש להבין כיצד להעמיד את הציור שלא מדובר באב, אלא בבן

והא דפריך אי כשעמד בדין - אפי' חומש נמי משלם, היינו הבן אשבועת עצמו. והיינו דהאב לאתר שנשבע ובאו עדים וחייבוהו מת. ואח"כ נשבע הבן לנגזל וכפר בכל. שאמר אבי לא גזל ולא הודה ולא באו עדים ולא העמידוהו בדין. וכעין זה בכתובות מב. ולכך צריך הכן להתחייב בחומש כשהודה שוב מעצמו.

הדיון הינו שמציאות של עדים, כלל אין חיוב חומש, ועל כן יש להבין כיצד להעמיד זאת

הפנ"י מקשה, אם מיירי שבאו עדים שהאב חייב, א"כ מה פריך שהבן יהיה חייב חומש על שבועה ידידה? הרי אין שבועת הבן פוטרת, לאחר שיש עדים שחייב. וא"כ אין כאן כפירת ממון, וליכא חיוב חומש.

יש לדייק לפי מה ממוקדת הקושיא בגמרא

[הגמרא מביאה מספר דעות, וכאשר היא מקשה, הרי ניתן לדייק שהקושיא ממוקדת דווקא לדעה מסויימת. וכאן מילות המפתח "למאן דאמר .. פריך" או בצירוף של שלילה, למי אינה שואלת, כמו "דלא פריך אלא למ"ד". הבנה כזאת גוררת את הרחבת דיון הגמרא, שבעצם יש לנו דיון משנה, לשיטת מי נאמרו הדברים ומדוע לא ניתן לאומרה לשיטה אחרת.]

ללומדו מסברא, אלא כאן העמדת הגמרא על המציאות היא היוצרת את הלימוד של חובת השבת הקרן, ואם כן הפסוק ללימוד השבת הקרן כאן מיותר.]

מלוה על פה היא ואין גובה לא מן היורשים ולא מן הלקוחות -

למ"ד שיעבודא לאו דאורייתא - פריך, **דהכא משמע, דמדאורייתא - גובין מיורשין, ומההיא ברייתא דהגוזל ומאכיל (לקמן דף קיא:),** אם הניח להם אביהם אחריות נכסים, חייבים לשלם, **ליכא למפרך ליה מידי, דאיהו מוקי ליה מדרבנן, כדי שלא תנעול דלת בפני לוין,** כדפסיק רב פפא, בפרק גט פשוט (ב"ב דף קעו. ושם).

ומיהו לרב ושמואל, דאמרי מלוה ע"פ - אין גובה, לא מן היורשין ולא מן הלקוחות, **ואפילו מדרבנן,** כדמוכח בח"ה (שם דף מב.), ובסוף מי שמת (שם דף קנז.), איכא לאקשווי מההיא ברייתא דלקמן, **ואיכא למימר, דאינהו מוקמי לה בשעמד בדין.**

ומה שהקשה בקונטרס, דהך העמדה בדין מאי מהני, הרי כפר ונשבע, **דהא אוקימנא לעיל,** בשלא הודה אביו והודה בנו.

י"ל, בעמד בדין **לאחר** שבועה ע"י עדים, **דלא מיחייב האב חומש,** כדתנן לקמן במתניתין, דהיכא דאיכא עדים - לא מיחייב חומש.

השבת גזילה של האב שמת על ידי היורשים

הגמרא מדברת על השבת הגזילה של האב, שמת. והעמידו שאין הגזילה קיימת. ומדובר שהאב נתן אחריות נכסים. וכאן שאלה הגמרא, ולכאורה אפילו שיש אחריות נכסים, הרי מדובר במלוה בעל פה, שאינו גובה לא מן היורשין ולא מן הלקוחות. אלא שרש"י מחק זאת בשם כמה קושיות. והרעיון שמצד כבוד אביהם - אכן הם מחוייבים להחזיר.

[דף קה עמוד א]

הדין השלישי, הוא מה שהוא מחזיר לו את השלישית, והחידוש נלמד דווקא מדינים שלא נאמרו. כי ההשוואה בסוגיה הינה מחמץ ועבר עליו הפסח, שהוא דומה לאגודה בודדת שהזולה. וכמו שבפסח, הגדר הוא שעם היות וכעת אין לו שוויות ממונית כלל, הרי מאחר ובשעת החיוב - היה לו ערך ממוני, הרי מכאן למדים גם לאגודה הבודדת, אף שהגיעה למצב שאין לה שוויות ממונית, בדוגמת החמץ שעבר עליו הפסח.

ומדייקים התוס', שאם היה גזול שלוש אגודות שהיו שוות שתיים, והחזיר לו שתיים, הרי כבר בעת הגזילה האגודה היתה שווה פחות מפרוטה, ואין אנו חוששים למצב בו היא תתייקר.

ה"ג -

בעי רבא,

גזל ב' אגודות בפרוטה והחזיר אחת מהן - מהו, מי אמרינן,

השתא - מיהא ליכא גזילה גביה, או דלמא - הא לא אהדר גזילה.

ול"ג הא דגרס בספרים 'הוקרו ועמדה' כו'.

בבחירת גירסא ושלילת גירסא אחרת, יש להבין מה הסיבה לכך

[אחד הדברים בלמדנות הוא תמיד צד החיוב וצד השלילה. מצד אחד מחזקים את הגירסא הראויה, ומצד שני שוללים את הגירסא האחרת. תיקון גירסא, ובפרט כאן אינו בא רק על דקדוק לשוני, אלא הוא בעצם דבר עמוק יותר, הבא להכריע בין שתי גישות. ואכן שליטת גירסא בין בראשי תיבות (כמו כאן) או באופן הפתוח לא גרסין, מופיע בתוס' למעלה מחמש מאות פעמים.]

ביאור חקירתו של רבא

התוס' גורסים בגמרא, כי חקירת רבא היתה שהוא גזל ב' אגודות, ששתיהן שוות ביחד פרוטה, והוא החזיר רק אחת מהן. וכעת יש לנו לנתח כיצד מנתחים, כיוון אחד של חקירה, הוא על פי השווי או על פי החפץ. כי מאחר והשיב אחת מהן - הרי עם היות ויש בידו אגודה בודדת, אבל מצד שני אין לו ערך של גזילה. כיוון נוסף של חקירה - הוא על פעולת ההשבה, המצב לא חזר לקדמותו.

הגירסא הנשללת היא שהתייקר אצל הגזול

אנו בסברא שאפילו אם יתייקר, אין לנו לחשוש לכך, אלא אנו הולכים אחר מה שהיה בתחילה. שהרי גם כאשר זה מוזל - ואפילו כעת זה שווה פחות מפרוטה - הרי אין אנו מתחשבים בכך, אלא מתייחסים על שעת הגזילה. והחקירה האמיתית יכולה להיות רק אם הוזלה ונתייקרה לאחר מכן.

אמר רבא גזל שלש אגודות בג' פרוטות והזלו ועמדו על שתיים חייב להחזיר לו אחרת -

פירוש,

אם ישנה בעין - מחזיר אותה,

ואם לאו - משלם ליה שוה פרוטה,

כמו שהיתה שוה בשעת הגזילה,

והוא הדין **באחת שגזלה והזולה,**

שמחזיר לו אגודה או דמיה,

אלא רבותא נקט,

דאפילו בשלשה דקיים מצות השבה בתרתי,

אפ"ה חייב להחזיר לו אחת.

אף על גב דמהאי ותנא תונא דמייתי,

לא משמע מינה,

אלא היכא דגזל אחת והזולה,

דהיא דמיא לגזל חמץ ועבר עליו הפסח,

היא רבותא דג' - **קאמר רבא מסברא.**

ומדנקט והזלו,

משמע דפשיטא ליה,

דאם גזל ג' אגודות שוות שתי פרוטות,

והחזיר לו ב' מהן,

דלא מיחייב להחזיר לו שלישית,

כיון דמעיקרא בשעת גזלה - לא הוי ממנא,

ולשמא תייקר - **לא חיישינן.**

להתחיל בכללים, זה מרתק, ופותח לאחר מכן את ההבנה [הכלל של רבותא - הוא החידוש. ובעצם יש כאן שלושה שלבים, וכל אחד מהם יש בו מילת מפתח המקדימה אותו. הראשון - "פירוש", לבאר את עצם הדין. השני - הוא ללמוד דין דומה "והוא הדין". השלישי - "אלא רבותא נקט" שעל החידוש הזה - זה כלל החוזר על עצמו למעלה מחמישים פעמים בתוספות, ודרכו מובנת נקודת החידוש.]

רבא מבאר הדינים לגבי שלוש אגודות

מדובר באופן שגזל שלוש אגודות שהיו שוות בשעת הגזילה פרוטה לכל אגודה, וכעת הן שוות שתיים. אלא שמאחר והחזיר לו שתי אגודות - הרי קיים בהן את מצוות השבת הגזילה. ולגבי האחרונה, יש חילוק, אם היא קיימת בעין - הרי הוא מחזיר לו אותה עצמה, ואם לא - הרי עם היות וכעת היא שווה פחות מפרוטה. מאחר ובשעת הגזילה כן היתה שווה פרוטה, לכן נדרש לשלם עליה.

הדין השני, עם היות והיה לוקח רק אגודה בודדת, הרי עם היות והזולה - הרי הדינים שווים, להחזיר או את האגודה או את דמיה, בעת הגזילה.

הטהרה] כולן, דהיינו הבאת כל הקרבנות תגלחת ותנופה, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים: אפילו אחר מעשה יחידי, כגון זריקת דמו של אחד הקרבנות.

אחד הכללים הידועים הוא כן לחפש תירוץ שיהיה בשיטת כולם, ובוז חזקו

כשאנו אומרים אין מצוות גילוח, הרי בחקירה הקשורה לנזיר, הרי זה הופך לא להיות סתם העדר, אלא ממש גורם ממשי המונע ומעכב, לשיטת רבי אליעזר, מלשחות יין. אולם, עם היות ולפי רבי אליעזר העוצמה של העדר הגילוח יש לו כוח רב, הרי ראוי תמיד לנסות ולמצוא ביאור לפי שיטת כולם, ובפרט שהצד השני הינו חכמים. וכאן באמת מובלט ההעדר, שפשוט לא התקיימה מצוות הגילוח.

לא סתם שאין כאן גילוח, אלא שיש כאן אי גילוח - ועם כח השלילה הוא מונע לדעת רבי אליעזר את שתיית היין

[דווקא כמעט בכל המקומות בתוספות, מילות המפתח נאמרו בכתוב מלא "כאילו לא", שהם מעל חמישים פעם. והדגש כאן בא להראות שלא רק שחסר גילוח, אלא הלא כאן הוא ממש עומד וניכר.]

הרי אמרו חבית שנקבה וסתמוה שמרים כו' -

מה שפירש בקונטרס,
חבית שנתנה ע"פ ארובה ומצלת על העלייה,
אין נראה,

דהיא משנה דמייתי בסמוך חבית שנקבה,
היא במסכת כלים בפ"י (מ"ו),

דמשמע דמיירי להציל מה שבתוכה,
אם היא באהל המת,

דאי הוה מיירי ע"פ ארובה,
היה לו לשנותה במסכת אהלות.

ועוד,

דלשון הצלה - לא משמע הכי,
דה"ל למימר - חוצצת.

ונראה לפרש,

דאיירי בחבית המוקפת צמיד פתיל,
שאינן סומאה נכנסת בה באהל המת,
ונקבה בכונס משקה,

דהכי הויא שיעורא,

כדאמר במסכת כלים (פ"ט מ"ח) **וסתמוה שמרים,**
מצלת על כל מה שבתוכה.

והא דאמר בסוף המצניע (שבת דף צו.),
ולענין צמיד פתיל - **עד שיפחת רובו,**

היינו בסתומה,

שאם נקבה וסתמה,

הוי שם כלי עליה עד שיפחת רובה,

מצות השבה אין כאן -

נראה דלא בעי למיפשט,

אלא **דלא מעכב** מצות השבה,

ומצות השבה - **מיהא לא קיים.**

בעצם יש שני גורמים משלימים, ואף שאין כאן גזילה בידו - בסופו של דבר לא קיים מצוות השבה

בחקירתו של רבא לגבי שתי האגודות שהיו שוות פרוטה והשיב אחת מהן שאל רבא חקירה, שתמיד יש לה בהגדרתה שני צדדים. ולפי תשובת הגמרא, ברורה יותר החקירה. "הדר פשטה: גזילה - אין כאן, השבה - אין כאן." מעשה תיקון חיובי של השבה בבחינת מצוות השבה - הרי ברור שזה לא התקיים, אבל מצד שני אין לו מה להשיב. וחזרה הגמרא והקשתה "אי גזילה - אין כאן, השבה - יש כאן? הכי קאמר: אף על פי שגזילה - אין כאן, מצות השבה - אין כאן."

עיקר החקירה בעצם נועדה רק לעניין ההשבה

[מילות המפתח "דלא בעי למיפשט אלא" שקיימות בעוד פעמים בתוס' - מורות, שעיקר הדיון אינו על הגזילה, אלא יש לנו להתמקד רק במצוות ההשבה.]

דברי הרא"ש, עם היות והם דעה שונה - ראוי להביאם
הרא"ש מדבר על שלושה עניינים. העניין הראשון, בית הדין אינם יכולים לכופו להחזיר, מכיוון שאין כאן גזילה של פרוטה, וכאילו אין כאן ממון. העניין השני, דווקא מאחר והוא החזיר אחת - לא ניתן לכפותו. אבל אם היה מחזיק את שתיהן, כבר יש כאן פרוטה, ובית הדין נזקקים להשיב, ואז כבר היו מכריחים אותו להשיב את שתיהם, כי מאחר ונזקקו לדין - הרי גומרים אף על פחות משווה פרוטה. והעניין השלישי, שיש כאן חילוק. אמנם מאחר ואין כאן ממון, הרי על כך לא יכלו לכפותו, אבל מאחר ומצד שני לא התבצעה מצוות ההשבה - הרי בית הדין כן כופים אותו אף במכות עד שתצא נפשו לקיים את מצוות ההשבה, מדין של כופין אותו על מצוות עשה, או שמכיוון שהעשה מתקן את הלאו. וברור שעניינים כאלו בהכרח מביאים חקירות של תורת הישיבות, למשל האם השבה הינו דין ממוני, או שזו מצווה בעלמא.

מצות גילוח אין כאן -

ומעכב מלשחות יין ומלטמא למתים - **כאלו לא גילח,**
כלומר כמ"ד גילוח מעכב,
דאחר ישתה הנזיר יין - אחר כולם.

א"נ לענין מצוה קאמר,

דלא קיים מצות גילוח,

ואליבא דכ"ע,

דפלוגתא היא בנזיר בפרק ג' מינין (דף מו.).

הגמרא מביאה בנזיר מחלוקת מה הדבר המונע שתיית יין
תנו רבנן: כתוב בפרשת נזיר: "ואחר ישתה הנזיר יין".
דהיינו אחר כל המעשים [האמורים בתורה בפרשת תגלחת

עד שנפחת רובו - לא מהני שיסתמוהו, דאין זה נקרא חבית שתומה, אלא פירות שגיבלן בטיט, דאין הטיט מציל כיון שאינו כלי.

התוס' בוחרים בצניעות נראה לפרש, בפרט שהיו כאן חבילות קושיות על רש"י

[כאשר באים לחלוק, הרי הסדר הוא ראשית, הבאת מי שחולקים עליו ובפרט שזה רש"י. שנית, בניית סוללת קושיות וכאן יש לנו קושיית סברא "ואין נראה", שהמשנה מתאימה לדיון על הצלת גוף הכלי ולא מצד טומאת אהל. ובנוסף קושי לשוני "ועוד דלשון - לא משמע הכי, דהוה ליה למימר". שלישית הצעת פירוש. וכאן אנו דנים על הלשון הנעימה של "נראה לפרש" המופיעה כחמש מאות פעמים בתוספות. עם מילות קישור שונות "ונראה לפרש", "על כן נראה לפרש", ו"לכך נראה לפרש". "אלא נראה לפרש", "מיהו נראה לפרש" "הילכך נראה לפרש".

וברביעית הבאת קושיא. ובחמישית תשובת העמדה, עם הוכחה על דרך השלילה, ובששית הוכחה וסיוע לתשובה לאחר הקושי שעלה. "והא דאמר .. היינו" .. "שאם .. הוי שם כלי עליה .. דאז לא מהני לה .. דהוי .. גיוון שאין שם כלי עליו." "ולא כמו שפירש בקונטרס .. כדמוכח .. וכן משמע מההיא."]

אגף חציה -

תימה,

היכי דמיא הך בעיא להנך בעיות דלעיל,

דכיון דגף - אין כאן נקב,

ולמה לא תועיל הסתימה,

דמה לי אם לא נקבה מעולם אלא כך,

ומה לי שאגף חציה.

[ועוד] תימה,

דהכא אמר דסתמוה שמרים - שמה סתימה,

ובספ"ק דיבמות (דף טו:),

אמרינן חבית של זיתים מגולגלים,

ב"ש אומרים - אין צריכה לינקב,

וב"ה אומרים - צריכה לינקב,

ומודים שאם נקבה וסתמוה שמרים,

שהיא טהורה.

וי"ל,

דהתם - **ודאי לענין הכשר,**

מסתמא לא ניחא להו לבעלים,

במוהל שיוצא מהם, כיון שנקבה,

אף על פי שסתמוה שמרים,

לאו סתימה מעלייתא היא,

אבל לענין להציל מטומאה,

הויא סתימה מעלייתא.

דאז לא מהני לה סתימה,

דהוי כאוכלים שגיבלן בטיט,

כיון דאין שם כלי עליו.

ולא כמו שפירש בקונטרס בהמצניע,

ולענין צמיד פתיל עד שיפחת רובו,

דכלי חרס המוקף צמיד פתיל,

אין טומאה נכנסת דרך נקביו,

עד שיפחת רובו,

כדמוכח במסכת כלים בפרק שלישי,

דשיעורו בכונס משקה.

וכן משמע בההיא שמביא התם בקונטרס,

נתנה קדירה ע"פ ארובה,

דאמרי ב"ש **הכל טמאים, בכונס משקה,**

ואפילו ב"ה לא מטהרי - אלא עלייה,

אבל קדירה טמאה,

אלמא טומאה נכנסת בתוכו בכונס משקה.

התוס' מתקשים בציוור בו בחר רש"י לבאר את הסוגיה

בגמרא מובא כי רבא מצטט לעניין טומאת מת שיש בבית, ורוצים לסתום את הארובה בין הבית והעליה. ונדרש שיהיה כלי שהוא מצד אחד שאינו מקבל טומאה מכיון שהוא שבור, ומצד שני שלא יהיה כאן חור. "הרי אמרו: חבית שניקבה וסתמוה שמרים - הצילוה." ופירש רש"י חבית שניקבה וסתמוה שמרים - "ונתנוה ע"פ ארובה וממרח יפה סביבותיה, וטומאה בבית מצלת על העליה כולה מלבא בה שום טומאה, דסתימת שמרים - סתימה היא, ולא שלטה ביה טומאה."

אלא שכאן באים התוס' ומתקשים, שאם הדיון הינו על החבית, הרי ראוי לשים אותה במסכת כלים. אבל מאחר והדיון המובא הוא לגבי טומאת המת והאזהל שנוצר - היתה צריכה להיות במסכת אהלות. ומתוך קושי זה מפרשים את המהלך אחרת. וגם הלשון של מצלת הוא על הפנים שבה, וכאן תפקיד החבית הוא להיות חוצצת ומונעת מעבר טומאה.

צורת הכלי שהתוס' מעמידים, שעניינה אכן גם לעניין

טומאת המת

לכן מפרשים התוס' שמדובר בחבית, שהיא מוקפת בצמיד פתיל, ולכן אינה טמאה. אלא שניקבה (אפילו בכוונה) בשיעור של כונס משקה. כלומר, כאשר ישימו את הכלי בתוך אמבט מים, הרי זה חור מספיק גדול על מנת שהמים ייכנסו בכלי. ולאחר מכן היה בה סתימה, אשר היא עשויה משמרים, שדינה כלי כזה מציל מטומאת המת. וגם שכלי זה הסתימה מציל את מה שבתוך החבית עצמה.

צמיד פתיל מהווה הגנה על הכלי, וממש צריך שרובו

יתקלקל על מנת לעקור שם כלי ממנו

כוונת תוס' שלפי רש"י בפרק המצניע, כלי חרס עם צמיד פתיל [פי' כיסוי צמוד, עיין רש"י במדבר יט-יד] - אין מה שבתוכו נטמא עד שיפחת רוב הכלי. ולפי זה אי אפשר לפרש כמו תוס' ששיעור הנקב בכונס משקה. אבל תוס' חולקים על רש"י ומפרשים, שאם יש נקב פתוח - שיעורו בכונס משקה. ובפרק המצניע מיירי בנקב שסתמוהו, שאם הנקב כ"כ גדול

אין כאן, ואף כאן התוצאה שאם היינו לוקחים כלי כזה - נקיבה אין כאן, אך גם הגפה אין כאן.

יש להבין את הסוגיא ביבמות עם הזיתים, כלי להבין את תירוץ התוספות

דאמר רבי אלעזר בר צדוק: כשהייתי לומד תורה אצל רבי יוחנן החורני, ראיתי שהיה אוכל פת חריבה במלח בשני בצורת. באתי, והודעתי את אבא. אמר לי: הולך לו זיתים. והולכתי לו. ראה אותן, את הזיתים, שהן לחין, וסבר שבא עליהן המוהל היוצא מן הזיתים, ו"הוכשרו" בכך לקבל טומאה.

אמר לי, לך ואמור לו: חבית נקובה היתה, ודרך הנקב היה המוהל צריך לצאת ממנה החוצה.

כך, שלא נוח לי בנתינת משקה המוהל על הזיתים. וכשאין "ניחותא" בנתינת המשקה על האוכל, אין הוא נעשה "מוכשר" לקבלת טומאה. אלא שסתמוה שמרים למקום הנקב, ולכן נשאר בה המוהל.

ותנן: חבית של זיתים מגולגלים, דחוקין בחבית, ומחמת הדוחק יוצא מהם מוהל -

בית שמאי אומרים: אין צריכה לנקב, כדי שיהא מוכח שלא נוח לבעליה בנתינת המוהל על זיתים, היות והמוהל אינו נחשב למשקה, אלא הוא בגדר "מי פירות" בעלמא, שאין מכשירים את האוכל לקבל טומאה. ובית הלל אומרים: המוהל היוצא מן הזיתים נחשב משקה כמו שמן, והרי הוא מכשיר את הזיתים לקבל טומאה, אם נוח לבעלים בנתינת המוהל על הזיתים.

ולכן, אם רוצה הבעלים שלא יוכשרו הזיתים המגולגלים בחבית לקבל טומאה מהמוהל, צריכה החבית לנקב, שדרכו יצא המוהל החוצה, ויהיה מוכח שאין ניחותא לבעלים בנתינת המוהל על הזיתים.

ומודים בית הלל לבית שמאי, שאם ניקבה החבית, וסתמוה שמרים - שהיא [הזיתים שבתוכה] טהורה.

מקשים התוס', והרי אצלנו בסוגיא יש כאן סתימה בשמרים שכן מועילה. (לפני שרבה מקשה על מקרה שרק גף את חציה. (לשון מגופה הסותמת). פירוש, מודים ב"ה דהמוהל היוצא מהזיתים - אינו מכשיר לטומאה, דגילה דעתו ע"י שנקבה, דאינו צריך אותו. שמע מינה דאפילו סתמוה שמרים - דינה עדיין ככלי פתוח ואינם חשובים משקה.

בעניין אחד - כן נחשב סתימה ובעניין אחר - לא נחשב סתימה, זה החילוק הפותח סתירה, שכל אחד דן על מצב אחר

[אחד הכלים הידועים הוא החילוק. ובפרט שמקום שיש סתירה. ומילות המפתח "אבל לענין" מופיעות למעלה ממאה פעמים בתוס'. ובעצם על ידי החילוק אנו רואים כי מושג הסתימה מתרחב, ויש בו שני עניינים שונים. לענין הכשר, ולענין הצלה מטומאה, הרי הוא מציל לגמרי ונקרא בענין זה סתימה מעלייתא. ובאחד שזה לדעת הבעלים הרי מכיוון שכם יוצא המוהל - אינו נחשב סתימה.]

הכלל שאם נשארה מהגזילה רק פחות משווה פרוטה, אינו צריך לילך אחריו למדי ולהשיבו, והבעיות על כך

המשנה אכן ציינה כלל זה שאם מחל לו חוץ מפרות משווה פרוטה בקרן - אינו צריך לילך אחריו ולהשיבו. אלא שדנו האם נשאר רק ערך ממוני, שהוא פחות מגדר ממון, או שיש מצב בו הגזילה עצמה קיימת, ויש שתי סברות האם אנו חוששים שמא תתייקר.

וכאן פתחה הגמרא במספר בעיות של רבא. הראשונה שרבא מכריע שאם גזל שלוש אגודות ירק השוות כל אחת פרוטה, אלא שהחולו ועמדו על שתי פרוטות, והשיב לו שתיים, הרי מאחר ובשעתו "מעיקרא" היתה שווה פרוטה - לא התקיימה בה מצוות השבה, ונדרש להשיבה. ואז שאל לגבי שגזל שתי אגודות בפרוטה, והשיב רק אחת מהן. אכן כעת "השתא" אין בידו ערך גזילה, אבל מעולם לא החזיר את הגזילה שהיתה אצלו "הואי גבי". וחזר ופשט, שעם היות שכעת גזילה אין כאן, ואינו חייב להשיב את האגודה שבידו, בכל זאת מצד שני השבה אין כאן.

בעיה נוספת, שאם נשארו שתי שערות לאחר גילוח הנזיר - לא עשה ולא כלום. אלא השאלה שגילח אחת ונשרה אחת. ואף כאן מאחר ונשארו שתיים, הרי אפילו אם נשרה וכעת גילח רק אחת - הרי אמנם - אין זה גילוח, אולם בו זמנית הרי אין כאן שיער. ואף שאין לו שיער, את מצוות הגילוח לא קיים.

ספק דומה קיים לרבא בעניין טומאת מת. בית בו מצוי המת, ויש בו עלייה, קומה קטנה עליונה, והקשר בין הבית לארובה הוא על ידי חור (ארובה), הרי ניתן לסתום חור זה דווקא אם יש כאן כלי שבור, שאינו מקבל טומאה. ולכן כלי שגון חבית שניקבה - ולא אינה מקבלת טומאה, אלא שסתמוה בשמרים, הרי מצד אחד החבית הפכה לכלי שבור המונעת את התפשטות הטומאה, ומצד שני היא כלי סתום, שאין הטומאה יכולה לעבור דרכה. וכאן השאלה של רבא הינה אף אגף (כלומר סתם את הנקב) אלא רק חציה (אלא שסתם בטיט ולא בשמרים, שהם כן נחשבים לסתימת כלי לענין טהרה). וכאן בכלי כעת אין שיעור נקב, אבל מצד שני גם סתימה אין כאן.

התוס' מקשים והרי אם היה הכלי כך מלכתחילה לא היה נקרא נקוב

מקשים התוס' אפילו אם היה הכלי כך מלכתחילה - הרי לא היה נחשב ככלי נקוב. ונמצא כי כן הועילה הסתימה. ואף שמדובר על שיעור של מחצית, הרי לענין הכלי הוא אינו נקרא נקוב. ולכן לא ניתן כלל להשוות בעיה זו של רבא לבעיותיו הקודמות. אלא שבעצם השאלה היא גם על המגופה, שמכיוון שניתן לומר שחציה לא נקראת מגופה - הוי כאילו לא גף מעולם, והוי כאילו הנקב היה בלי חך מגופה. ונמצא שכן יש כאן סתימה. וזאת בעצם שאלת רבא. שגם כאן יש לנו את שני המרכיבים של כל השאלות ששאל תחילה מבחן התוצאה כעת ומבחן הפעולה. במבחן התוצאה - גזילה או שיער אין כאן ובמבחן הפעולה - השבה אין כאן וגם גילוח

[דף קה עמוד ב]

ושמואל אמר לחיוב -

תימה,

היכי מ"ל לחיוב,**דאם כן הויא ברייתא - זו ואין צ"ל זו.**

נפתח בגוף לשון הקושיא של התוס', ונלמד ממנו שני עניינים, על מבנה הקושי, ועל תוכן הקושי

[הכלל של היכי מ"ל ברובו מופיע כאשר ראשי התיבות נפתחים, היכי מצי למימר, ומופיע למעלה משלושים פעם בתוס', אך כאשר אנו מחברים את כל הפעלים לאחר היכי מצי כגון סובר, לאוקמי, משני, למיפשט, מכחיש, לאורוי ועוד הרי הרשימה מתארכת ביותר, ומעל שמונים. וכאן בעצם בכלל זה יש הקדמה והוכחה על דרך השלילה "תימה היכי מ"ל .. דאם כן". כלומר זה המסגרת הבאה לבאר מדוע זאת קושיא כה משמעותית.

אך יש כאן כלל נוסף ומשמעותי של גוף התוכן, שאף הוא קובע ברכה בהסבר מיוחד. זו ואין צריך לומר זו, שלימוד כזה הוא נדיר ביותר, וכל פעם שמגיעים לכזה לימוד התוס' משתדלים לומר, שלא ניתן להגיע לכזה לימוד, או שאפילו אם זו המציאות הרי היא קשה. והם משתדלים להציע פירוש אחר. או שהם נדרשים לומר, מדוע בכל זאת בחרה הגמרא בשיטה זו, וכלל זה מובא קרוב לעשרים פעמים בתוס'.

כאשר לומדים שני עניינים, אם התוכן של הדבר השני כבר נכלל בראשון - הרי זה מגוחך לאומרו. ואכן תמיד מקשה הגמרא השתא .. אמרת לא, .. מיבעיא. כלומר החלק השני הוא מיותר. ואז אומרים שיש כלל כזה בשש מקומות בש"ס בו אומרים כי כאן המשנה נקטה בכלל הנדיר של "זו ואין צריך לומר זו".

דברי הברייתא, ואימרתו של שמואל שהינה לחיוב

הברייתא לומדת: "תניא: אמר בן עזאי, ג' שבועות הן (כלומר, בעל החפץ תובע את העד, אשר יודע עדות לחבירו על האבידה, ואילו העד כופר בדבר, ויש לכך שלושה סוגי עדות): הכיר בה ולא במוצאה (אכן הוא תובע את העד, שיעיד שהאבידה הינה שלו, והמקרה הראשון, שאכן הוא כן ראה את האבידה, רק אינו מקשר של מי שרשות בה הסתובבה האבידה), במוצאה ולא בה (הוא מכיר מי מצא, אך אינו יודע שהוא מצא את של חבירו), לא בה ולא במוצאה (הגמרא תבהיר מה יש כאן, הרי אין כאן עדות שקר). לא בה ולא במוצאה, קושטא אשתבע! אימא: בה ובמוצאה (כאן בגלל השאלה, מתקנת הגמרא ומבארת שהוא אכן נשבע לשקר, כי הכיר גם בה וגם במוצאה). למאי הלכתא? רב אמי אמר רבי חנינא: לפטור, ושמואל אמר: לחיוב."

מדוע יש כאן גדר של זו ולא אף זו

כוונת התוס' הינה, שאם חייב בה כבר כשיש אחד התנאים, של רק בה או רק במוצאה - הרי זה מיותר ללמוד שמדובר

שהכיר גם בה וגם במוצאה. והבנת התוס', הינה ששמואל אכן מחייב בכל שלושת המקרים. אבל הרא"ש למד אחרת, שבשני המקרים הראשונים גם שמואל פוטר, וממילא אין כלל מקום לקושיית התוס' מלכתחילה. וגם רבינו פרץ בשל קושיא זו רצה ללמוד שהרישא שיש שני עדים, ובסיפא בהכיר גם בה וגם במוצאה יש חידוש אחר, שמדובר אף בעד יחיד. ואילו התוס' למדו כי הכל הוא בעד יחיד.

מאי לאו עונש דממון -

תימה,

בממון - מה שייך לומר,

לא ענש אלא א"כ הזהיר,

דבשלמא בעונש שבועה, דהיינו קרבן - שייך,

דבפסח ומילה - **ליכא קרבן,****משום דלית בהו לאו,**

אף על גב דאיכא כרת.

יש לתלות את מחלוקת רב אמי ושמואל בהעמדת התנאים

הגמרא למדה, כי מחלוקת האמוראים בין רב אמי משמו של רבי חנינא ושמואל לגבי השבועות האם היא לפטור או לחיוב תלויה במחלוקת תנאים. המשביע עד אחד שיבוא ויעיד לו עדות ממון ויחייב שבועה את הנתבע: הרי זה פטור- דברי תנא קמא. ורבי אלעזר ברבי שמעון: מחייב, ומשום שיכול התובע להשביע את הנתבע על ידי עדותו, ושמא לא יישבע לשקר, ונמצא מתחייב ממון. מנתחת הגמרא את שורש מחלוקתם. רבי אלעזר ברבי שמעון המחייב סובר, כי דבר הגורם לממון - כממון דמי. כי עצם זה במקום להישבע לשקר הוא ישלם, הרי אף שהוא עד אחד שאינו יכול לחייבו ממון, אלא רק שבועה, אבל בתוך השבועה כן מסתתר יכולת שיצא מזה ממון. ומכאן ששמואל סובר כמותו, ואז הוא יכול להגיע לרווח ממון, מעצם השבועות.

יש להקשות על הצורה באזהרה, במקום בו אין קורבן

ממשיך רב ששת ואומר: "אמר רב ששת: הכופר בפקדון, נעשה עליו גולן וחייב באונסין, ותנא תונא: וכחש בה - למדנו עונש, אזהרה מניין? תלמוד לומר: לא תכחשו, מאי לאו לעונש ממון. לא, לעונש שבועה." אלא שכאן מקשים התוס', כאשר מדובר על שבועה, שייך שיהיו כאן שני מרכיבים עונש ואזהרה. ואכן יש כאן שני פסוקים. אבל בממון מלכתחילה אין צורך בשני המרכיבים הללו. וכל הלאו של קורבן חטאת הואט מדין אזהרה, ולכן לגבי פסח ומילה, אפילו שזה חמור שיש בו כרת, כל הפטור מקורבן, הוא בשל העדר האזהרה. (ואכן העירו שדבריהם אינם לפי מסקנת הגמרא במסכת מכות לגבי פסח ומילה).

עם היות שהתוס' נשארו על כך בשאלה, הרי בתוס' רבינו פרץ, כן מובא תירוץ

אמנם התוס' נשארו בקושיא, אך הראשונים הביאו מספר תירוצים, ובחרנו בתוס' רבינו פרץ. "תימא, בממון - מה שייך לומר לא ענש אלא א"כ הזהיר, בשלמא בעונש שבועה, דהיינו קרבן - שייך, אבל גבי עונש ממון - מאי אזהרה בעי? הא

וכאן אנו באים ובעצם מתקיפים, כי בגלל המציאות אותה אנו מדגישים, הרי דהוה ליה למימר. ולפעמים זה מופיע בהקדמת שלילה, שלא היה לו לומר זאת.

אחד שבועת העדות ואחד שבועת הפקדון -

וא"ת,

אמאי לא חשיב שבועת מלוה,

וי"ל,

משום דשבועה במלוה - **לא כתיב,**

אלא מפקדון אתיא.

המשנה מונה את מי שמהפכים כנגדו שבועה

מתלב רמי בר חמא לדברי רב ששת ממשנה בפרק כל הנשבעין, שם נזכר בין שאר השבועות שהתובע הוא זה שנשבע ונטול: "שכנגדו חשוד על השבועה", דהיינו נתבע שנתחייב שבועה, והוא חשוד על שבועת שקר, כי אז היפכו חכמים את השבועה על התובע שישבע ויטול; ומפרשת המשנה:

ושכנגדו חשוד על השבועה, כיצד, כלומר: איך נעשה הוא חשוד על השבועה:

אחד המשקר בשבועת העדות, ואחד המשקר בשבועת הפקדון, ואפילו אם נשבע שבועת שוא, כלומר: אפילו שיקר בשבועה שאין בה כפירת ממון לחבירו. ומקשינו ממה ששנינו: "ואחד בשבועת הפקדון" על רב ששת, שהרי משמע שהכופר בפקדון אינו נפסל לשבועה, אלא כשנשבע לשקר:

ואם איתא לדרב ששת, שהכופר בפקדון ואפילו בלי שבועה, נעשה עליו גזלן, אם כן בכפירה לבד הוא דאיפסיל ליה [נפסל הוא] לשבועה, שהרי גזלן הוא, וגזלן פסול לשבועה!?

הטעם לכך שלא הזכירה שבועת הלוואה

מקשים התוס', מאחר ופורט הוא את סוגי השבועה, מה חיסרון יש בשבועת מלווה. ועונים התוס', שזה הולך לפי הפסוקים. כוונתם בפרשת משפטים, שכתוב חיוב שבועה במודה במקצת - מיירי בפקדון, [כדאמר ר' יוחנן להלן קו:] ומלוה - ילפינו מפקדון. ומבואר בתוס' שגם במלוה אם נשבע לשקר - פסול לשבועה אחרת. וכן משמע מרש"י [ד"ה דאמר] שכתב הכופר במלוה ולא נשבע - כשר לעדות. הא אם נשבע - נפסל לעדות [וה"ה לשבועה].

התוס' מדייקים לא רק על מה שכן נאמר, אלא שואלים על מה שציפינו שיאמר, ואעפ"כ לא נאמר

[מילות המפתח "אמאי לא חשיב" מופיעות למעלה מששים פעמים בתוס'. ומאחר ויש שלושה מושגי שבועה, עדות פיקדון ומלווה, הרי מאליה עולה השאלה מדוע ציינו רק שתי סוגי שבועות, של שבועת עדות ופיקדון ולעומת זאת, לא ציינו שבועת מלווה. ונמצא כי הכלל אמאי לא חשיב כאן, היא שאלה על מה שלא נאמר.]

עונש ממון - לא בעי אזהרה. ותיירץ משי"ח (=מורי שיחיה), דשאני חיוב ממון דהכא, דתלי ביה האי חיוב קרבן דאשם, שהרי שבועת ביטוי, כי אין בה כפירת ממון - אין בה אשם, אלא מביא קרבן עולה ויורד, והכא - משום דאיכא כפירת ממון, מיייתי אשם, אלמא חיוב דהאי קרבן דאשם - תלוי נמי בחיוב ממון, כדפירשתי, הלכך בעינן אזהרה להאי חיוב ממון, משום חיוב הקרבן דתלי ביה."

המילים מה שייך לומר - הן נתינת טעם חזק לגוף הקושיה

[מילות המפתח "מה שייך לומר", המופיעות בתוס' כעשר פעמים, הינם הקדמה על פרט בשאלה, שאנו מציינים תכונה מסוימת, אלא שלכאורה לא שייך לאומרה בעניין המסויים. וכאן הכלל שלא ענש, אלא אם כן הזהיר, מתאים לשבועה, אך לא לממון, מכיוון שממון אינו קרוי עונש.]

כאן שהודה כאן שבאו עדים -

ואיצטריך - שתי אזהרות,

משום, דעונשן - אין שוין,

דבהודה - שייך חומש ואשם,

ובעדים - לא שייך אלא חיוב אונסין.

ומיהו תימה,

אמאי קאמר ברישא, מוכחש - עונש שמענו,

ובסיפא אומר - מונשבע על שקר,

דכיון דלא מיירי - אלא לאחר שבועה,

תרוייהו - **ה"ל למימר, מונשבע על שקר.**

הגמרא העמידה שמדובר שבעל הפיקדון שכפר בו נשבע

אמרי בני הישיבה: אידי ואידי [רישא וסיפא] אינם עוסקים אלא בדאישתבע, והחילוק ביניהם הוא:

כאן - הסיפא - בכגון שהודה. כאן - הרישא - בכגון שבאו עדים. ומפרשת הגמרא: אם אתו [באן] עדים, חייב באונסין, וזו היא ששנינו ברישא: "למדנו עונש". ואם אודויי אודי [הודה]: חייב בקרן וחומש ואשם (וכן חייב הוא באונסין). וזו היא ששנינו בסיפא: "למדנו עונש".

מתרץ הרש"ש את קושיית התוס'

"לכאורה, כיון דמוקי לא תכחשו - בנשבע, ובאו עדים ולא תשקרו - בנשבע והודה, אם כן על כורחך לשון הכחשה נופל - היכא דנודע כחשו על פי עדים. ולשון שקר - הוא אם הודה בעצמו שקר, ואן כן איך יאמר עונש על הכחש שנודע בעדים (אשר אין זה בגדר שקר) מן ונשבע על שקר:"

התוס' למדים שהיה צריך לתקן ולומר, ששני הלימודים היו צריכים להיות ממקור אחד

[מילות התפתח ה"ל למימר בקיצור - מופיעות למעלה ממאה פעם בתוספות, וכאשר פותחים אותן "הוה ליה למימר" הרי זה עוד כשלוש מאות וחמישים.

[דף קו עמוד א]

קושיית התוס' - שלב ההודאה נאמר יותר מאוחר על ידי רב

התוס' מצטטים תחילה את נקודת רש"י, כי עיקר הקושיה דנה על הרישא, כלומר, בטענת אבד, ומצד כוח מה שרק העדים הם המעידים אותו. כלומר, כל הודאתו באה רק מכוח העדים, ולא שמעצמו בא והודה. אלא שהם מקשים על כך, שהרי רבא לקמן מחלק בהודה הן על הרישא והן על הסיפא. סימן שהחילוק בין הודאה ועדים, בשלב זה לא נאמרה. והסברא הינה שכל מה שרב פוטר הוא רק בבאו עדים, ולא בהודה.

ומבאר המהרש"א במהדורה בתרא "מביאים ראיה מן רבא ולא מן רב המנונא, שגם הוא מקשי מהודה, אך שיש לפרש אותו כמ"ש בגמרא בסמוך רב אחא סבר, אלא א"כ נשבע כי עדים כו', ולאפוקי רבא מקשי בהדיא מהודה". כלומר, לפי רב המנונא אכן קושיית רב המנונא הוא גם על ההודאה.

רק ניתוח ברור של מה ידוע לגמרא בכל שלב - הוא המפשר לראות מתי ניתן לשאול שאלות

[אחד מכללי התוס' הוא לנתח את שלבי הסוגיה ולהשתמש במילות המפתח "אכתי לא". ומאחר ועדיין לא נאמר בשלב הזה החילוק של ההודאה, הרי השאלה היא על כך שלא מקשים גם על הסיפא בשלב הזה. כלומר, רק מאחר והתוס' מבהירים את מה ידוע לגמרא בכל שלב, הרי זה מה שגורם לכך, שצצה השאלה, שאם זו אכן התמונה, יש להבין מדוע אין כאן בשלב הזה פירכא גם על הסיפא של טוען טענת גנב. ועם היות והמילה עצמה אכתי לא מצויה מעל מאה פעמים, הרי מרתק לעבור על ההמשך של הביטוי, כי מילות המפתח היא רק בשילוב המלא שאין אותו בכל מקום של אכתי לא מחלק, ובכל מקום התוס' מבארים מה אכתי לא באופן אחר.]

מתוך כך עולה מאליה השאלה, מדוע אינו מקשה גם מהסיפא

כל מקום השאלה נובעת היות ובהווה אמינא לא ידענו שרב מודה, אם כן לכאורה יש מקום לפרוך גם מטענת גנב. ומבארים התוס', מאחר ובתורה לעניין הכפל בטוען טענת גנב נאמר אשר ירשיעון אלוקים, כלומר הדיינים. לכן לא ניתן לומר שהוא קפץ והודה תחילה. כי לפי הבנה זו, לא יוכל להיות כפל מהתורה.

ורק בהודה, יכול לסבור רב שהוא פטור. ועם היות ויש לנו לכאורה קושי, שיש כאן חומש, הרי יוכל רב להעמיד כי אין בכך כל קושי, כי החומש משולם גם על שבועת עצמו. ובכך שהוא קופץ ונשבע - הרי זה כאילו הוא משלם, וזה מאחר והוא כה נאמן, עוד יותר ממאה עדים, ולכן פטרו אותו מהכפל.

כאן שקפץ -

תימה,

אם כן אמאי נקט ברישא טוען טענת אבד,

איתיביה רב אחא בר מניומי -

פירש בקונטרס,
דלא פריך אלא מרישא והעדים מעידין כו',
ולא מסיפא.

ואין נראה,
דהא רבא מקשה לקמן בהדיא מהודה,
דאכתי לא מחלק בין הודה לעדות,
עד דמתרץ לקמן הכי.

וא"ת,
א"כ אמאי לא פריך נמי מסיפא.

ונראה,

דהא ודאי פשיטא,
דלא אמר בטוען טענת גנב ונשבע,
ובאו עדים שיהא פטור,
דא"כ לא משכחת כפל דכתיב באורייתא,
אבל בהודה - ס"ד דרב פוטר,
ואף על גב דבשבועה והודאה כתיב חומש,
רב הוה מוקי לקרא בקפץ ונשבע,
דחומש ואשם מחייב אף אשבועת עצמו,
אבל בנשבע ע"פ ב"ד והודה,
בעי למימר רב דפטור,
דאשבועת ב"ד כתיב ולקח בעליו ולא ישלם.

ראשית יש לבאר את הרישא והסיפא - טענת אבד כנגד טענת גנב, ובשניהם קיים מרכיב של הודה

הרישא והסיפא הולך על המשנה. רישא - הִיכֵן פְּקֻדוֹנִי, אָמַר לוֹ אָבִד. מִשְׁבִּיעַךְ אָנִי, וְאָמַר אָמֵן, וְהָעֵדִים מְעִידִים אוֹתוֹ שְׁאֵכְלוּ, מִשְׁלֵם קֶרֶן. הוֹדָה מְעַצְמוֹ, מִשְׁלֵם קֶרֶן וְחֻמֶּשׁ וְאֶשֶׁם.

סיפא - הִיכֵן פְּקֻדוֹנִי, אָמַר לוֹ נִגְבֵּב. מִשְׁבִּיעַךְ אָנִי, וְאָמַר אָמֵן, וְהָעֵדִים מְעִידִים אוֹתוֹ שְׁנִגְבֹּב, מִשְׁלֵם תְּשֻׁלוֹמֵי כָּפֶל. הוֹדָה מְעַצְמוֹ, מִשְׁלֵם קֶרֶן וְחֻמֶּשׁ וְאֶשֶׁם:

קושיית רב אחא בר מניומי

הגמרא מביאה את קושייתו "איתיביה רב אחא בר מניומי לרב נחמן: היכן פקדוני? א"ל אבד, משביעך אני ואמר אמן, והעדים מעידים אותו שאכלו - משלם את הקרן, הודה מעצמו - משלם קרן וחומש ואשם!" ועל כך אומר רש"י ד"ה הודה מעצמו - לאחר שבועה קתני. מיהא רישא - משלם קרן על ידי עדים, וקשיא לרב דאמר כיון שנשבע - לא ישלם, אפילו באו עדים. ומסיפא - לא פריך, דבהודה - לא קאמר רב, דהא כתיב והשיב את הגזלה, ובנשבע והודה משתעי קרא.

פיהם נשבע. כאן - בסיפא - בשלא קפץ, אלא בית דין השביעוהו, ולכן חייב הוא כפל.

תירוץ על קושיית התוס', מרבינו המהרי"ל דיסקין

המעלה לתרץ את התוס', אינה מצד היופי לפתור את הקושיה, אלא התוס' הקשו על האופן שהגמרא הלכה, ולאחר התירוץ, אנו רואים כי בכל זאת כן קיימת כוונה במה שבחרה הגמרא לדבר ולבחור במקרה של אבידה ולא בגניבה.

מהרי"ל דיסקין - י"ל דתנא אורחא דמילתא נקט, דבאבד שאין לתובע תקות גביית כפל - משביעו בעצמו, ואדרבה, הא עדיפא ליה, דלא ליפסיד הקרן, אם ימצא עדים אחר כך. ובנגב - הוא להיפך, שהוא ישביעו דוקא בבית דין, משום תקנת כפל. ואפילו אם יודה אחר כך - גם כן אינו מפסיד הקרן בטוען טענת גנב, וממתין לו עד שיפסקו הבית דין עליו שבועה.

יש לדייק כאשר מצמצם רק על מקרה אחד, וניתן ללמודו גם במקרה נוסף

[דיוק הסגנון יש בו שני כיוונים, הכיוון הראשון הינו צד הקושי "אמאי נקט ברישא" שמופיע בעוד מקומות בתוס'. ומיד משלימים התוס' לאחר הקושי מספר הצעות כגון הוה ליה למיתני ברישא, או כמו כאן אפילו .. הוי מצי למינקט, או שמתגלה לנו מה החידוש ברישא ובסיפא. הצד השני הוא צד החיוב שפעמים רבות בלשון התוס' הוא באופן הפתוח "הוה מצי למינקט", שלעתים בא כהרחבה "והוא הדין דהוה מצי למינקט". ומילות המפתח "מצי למינקט" מופיעות למעלה מחמישים פעמים בתוס', שחלקם בהקדמת שלילה].

קפץ לא מצית אמרת דהשביע עליו קתני -

ותימה,

דלעיל קתני משביעך אני,

ומוקי לה בקפץ.

ויש לומר,

דהשביע עליו - משמע ע"י ב"ד,

אבל משביעך אני - משמע שקפץ והשביעו.

באיזה ציור נאמר קפץ - לא מצית למימר, שהשביע עליו קתני

אמר רב הונא אמר רב: "מנה לי בידך", והלה אומר: "אין לך בידי כלום", ונשבע, ואחר כך באו עדים, שנאמר: "ולקח בעליו ולא ישלם", כיון שקבלו הבעלים שבועה, שוב אין משלם ממון. ובהמשך הגמרא מקשה על רב. מתיב רב המנונא לרב ממשנה בשבועות לו ב:

השביע עליו, [משמע: עשה שבית דין ישביעוהו] חמשה פעמים, בין שנשבע בפני בית דין, ובין שנשבע שלא בפני בית דין, וכפר עליו בשבועה, הרי הנשבע חייב על כל אחת ואחת. ואמר רבי שמעון: מה טעם חייב הוא על השבועות שלאחר השבועה הראשונה, הואיל ויכול לחזור ולהודות לאמר: "שקר

אפילו בטוען טענת גנב,

ה"מ למנקט,

דלא מחייב כפל כיון שקפץ.

מה כוחה של השבועה לפוטרו לגמרי או שיהיה חייב לשלם, וההבדל בין קפץ מעצמו או שבית הדין השביע אותו

סוגיית הגמרא בנוייה משלושה שלבים. דברי רב הונא אמר רב, קושיית רב אחא בר מניומי, ותירוצו של רב נחמן. השלב הראשון: מאי "שבועה קונה" לקנותה ממש, וכדבר הונא; דאמר רב הונא אמר רב: האומר לחבירו: "מנה לי בידך", והלה אומר: "אין לך בידי" ונשבע הנתבע, ואחר כך באו עדים שיש לו בידו הרי זה פטור, ומשום שנאמר בפרשת שומר שכר: "שבועת ה' תהיה בין שניהם אם לא שלח ידו במלאכת רעהו ולקח בעליו [את השבועה] ולא ישלם", והכי קאמר: כיון שקבלו הבעלים שבועה, שוב אין משלם ממון; ודין זה הוא שהשמיענו אילפא כשאמר: "שבועה קונה".

השלב השני, שבתחילתו אנו עוסקים באבידה: יתיב רב נחמן, וקאמר להא שמעתא דרב הונא משמו של רב: איתיביה רב אחא בר מניומי לרב נחמן על דינו של רב, ממשנה לקמן קח ב: מפקיד האומר לשומר חנם שלו: "היכן פקדוני", ואמר לו: "אבד ופטור אני" ואמר לו המפקיד: "משביעך אני", ואמר הנפקד: "אמן", והעדים מעידים אותו שאכלו, הרי משלם את הקרן בלבד, שאין חיוב חומש בשבועת הפקדון אלא כשהודה. ואם הודה מעצמו: משלם קרן וחומש ואשם. ותיקשי לרב מרישא דמתניתין, שהרי נשבע שהוא פטור, ומכל מקום אם באו עדים שאכלו, שנינו במשנה שהוא חייב קרן!?

השלב השלישי מחולק לשניים: רב נחמן עונה, ושוב מקשה עליו רב אחא בר מניומי מגניבה. ואז מתרץ לנו רב נחמן את הדין של קפץ, ואפילו בבית הדין.

אמר תירץ ליה רב נחמן לרב אחא בר מניומי: הכא במשנה זו במאי עסקינן: כגון דנשבע חוץ לבית דין, ולא אמר רב אלא בשבועה בבית דין שהיא אלימא להפקיע ממון.

אמר ליה רב אחא בר מניומי: אי הכי - שהמשנה עוסקת בשבועה חוץ לבית דין - אימא סיפא של אותה משנה: ואם אמר לו: "היכן פקדוני", ואמר לו השומר: "נגנב", ואמר לו המפקיד: "משביעך אני" ואמר השומר: "אמן", והעדים מעידים אותו שגנבו, הרי זה משלם תשלומי כפל, שכל ה"טוען טענת גנב" ונמצא שהוא גנבו חייב כפל. ואם הודה מעצמו, אינו משלם כפל, שהכפל קנס הוא ו"המודה בקנס פטור", ומיהו משלם קרן וחומש כשאר "שבועת הפקדון". ואי סלקא דעתך דמשנה זו עוסקת בשבועה חוץ לבית דין, מי איכא כפל בטוען טענת גנב בשבועה חוץ לבית דין או שלא על פי בית דין!?

אמר ליה רב נחמן לרב אחא בר מניומי:

יכילנא לשנויי לך [יכול הייתי לתרץ לך]: רישא של המשנה עוסקת בשבועה חוץ לבית דין, ואילו סיפא בשבועה בבית דין, מיהו שנינו דחיקא לא משנינן לך [אלא שאינו רוצה ליישב תירוץ דחוק], אלא כך יש ליישב: אידי ואידי [רישא וסיפא] בשבועה בבית דין, ולא קשיא: כאן - ברישא - עוסקת המשנה בקפץ ונשבע קודם שהיבדוהו בית דין לישבע, ולכן אינו קונה, כי הפסוק עוסק בשבועה שבית דין חייבוהו ועל

מלאוקמי כשאכלו נבלה,
שזה נראה לו דוחק יותר.

הגמרא בנויה על שלושה חלקים, דברי רבי יוחנן, התקפת רבי אבא, ותירוץ שיכול רבי יוחנן להעמיד

השלב הראשון הוא דברי רבי יוחנן: "אמר רבי חייא בר אבא א"ר יוחנן: הטוען טענת גנב בפקדון - משלם תשלומי כפל, טבח ומכר - משלם תשלומי ארבעה וחמשה; הואיל וגנב משלם תשלומי כפל, וטוען טענת גנב משלם תשלומי כפל, מה גנב שהוא משלם כפל - טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה, אף טוען טענת גנב בפקדון כשהוא משלם תשלומי כפל - טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה."

השלב השני הוא קושיית רבי אבא "איתביה רבי חייא בר אבא לר' יוחנן: היכן שורץ? נגנב, משביעך אני ואמר אמן, והעדים מעידים אותו שאכלו - משלם תשלומי כפל; והא הכא דאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה, וקתני: משלם תשלומי כפל, תשלומי כפל - אין, תשלומי ד' וה' - לא!"

השלב השלישי הן הצעות שמציעה הגמרא שרבי יוחנן יכול לתרץ. ומעניין כי הגמרא מביאה ארבע פעמים את מילות המפתח "ולישניה ליה", שהם תירוץ שלכאורה יכול רבי יוחנן לתרץ. התירוץ הראשון שרבי יוחנן בחר לתרץ מעצמו וללא הצעות הגמרא הוא הכא במשנה זו במאי עסקינן: כגון שאכלו נבילה, ולפיכך אינו חייב ארבעה וחמשה, שהרי לא טבח, דהיינו שחיטה כשירה.

אלא שאחד התירוץ שהגמרא מציעה לרבי יוחנן כאפשרות לתרץ הוא "כגון שעמד בדין, ואמרו לו צא תן לו! דהא אמר רבא: צא תן לו, טבח ומכר - פטור, מאי טעמא? כיון דפסקיה למילתיה וטבח ומכר - הוי גזלן, וגזלן - לא משלם תשלומי ארבעה וחמשה."

מתרצים התוס' שאף שכעת צריך להאריך בברייתא זה עדיף, מתירוצו הראשון של רבי יוחנן

התוס' מבארים כי המהלך שהוצע יש בו שלבים רבים, ובכוונה נפרק את כל השלבים, על מנת להראות מה בעצם היה קשה לתוס', ומדוע בכל זאת בחרו באריכות זו. שלב ראשון טענת שקר, שהשור נגנב. שלב שני השבעתו ושהוא נשבע לשקר. שלב שלישי, הוכחה שאכן נשבע לשקר. שלב רביעי העמדתו לדין. שלב חמישי הוצאת פסק דין ברור, הינך גזלן, וממילא מחוייב בכפל. שלב ששי - במקום לשלם כעת הוא טובח. שלב שביעי - העדים מעידים שהוא אכלו. ואז אנו אומרים שהוא משלם רק כפל.

הברייתא היא "היכן שורץ? נגנב, משביעך אני ואמר אמן, והעדים מעידים אותו שאכלו - משלם תשלומי כפל." והתוספת הינה באמצע: "ואח"כ באו עדים ואמרו שיש בידו ועמד בדין וא"ל צא ותן לו ואח"כ טבח." ובמילים זו ממש הכפלת הברייתא. אלא ששווה לגמרא לברוח מתירוץ של אכילת נבילה. וכפי שנבאר את השימוש במילות המפתח.

אריכות הסגנון לא מרתיעה את הגמרא, על מנת להימנע מפירוש שהוא אמנם קצר, אך צולע ביותר

[עם היות ומצד אחד אנו רואים מספר מילות מפתח, הרי נבאר שכל זה נועד להסבר הגיוני ביותר. מילות

נשבעתי", והיות ונשבע שוב בשקר, הרי זו שבועת כפירת ממון.

הרי מפורש שחייב הוא על השבועה השניה, ולדברי רב לא היה לו להתחייב משבועה שניה ואילך, שהרי כבר נפטר מהתובע בשבועה ראשונה, ושבועה שניה אינה שבועת כפירת ממון!?

מוסיפה הגמרא לבאר את הקושיא:

והכא - במשנה זו - קפץ לא מצית אמרת [אין אתה יכול ליישב שהיא עוסקת בקפץ], שהרי "השביע עליו" קתני, ומשמע לשון זה שעשה לאחרים שישביעוהו, דהיינו על ידי בית דין; ואף לומר שהמשנה עוסקת כשנשבע חוץ לבית דין לא מצית אמרת, שהרי בפני בית דין קתני, ובהכרח שהמשנה עוסקת כשהשביעוהו בית דין ונשבע בבית דין, ותיקשי לרב, האין חייב הוא על השבועה השניה אחר שכבר נפטר בשבועה הראשונה!?

קושיית התוס' שמציגים שלכאורה יש סתירה, ומבארים מה החילוק במקרים

התוס' מקשים, כיצד לא ניתן לומר שאם קפץ לא ניתן לומר שהשביע עליו. וזה לכאורה קושיית תימה חזקה. תימא, והא בברייתא דלעיל קתני משביעך אני, ומוקי לה בקפץ, ומתריצים התוס', שיש לדייק במילים. ולכן יש לומר דהשביע עליו - משמע ע"י ב"ד. כי הרי בנין הפעיל הוא גרימת פעולה, שהוא משתמש דרך הבית דין, וגם המילה עליו, שהבית דין הוא מעליו. אבל משביעך - היינו שקפץ והשביעו קודם שיחייבוהו. ובפרט בלשון משביעך אני, שהדגש שהוא לוקח את היוזמה של ההשבעה.

מה שנראה בתחילה כדבר זה השביע עליו ומשביעך אני, מתגלה כשני עניינים שונים

[התוס' היו בקיאים במילות הדקדוק ומילות היחס, ומה שנראה בתחילה כקושיא חזקה, שמשביעך אני - הרי זה מדובר בקפץ, והגמרא הגיעה לכך. וכי מה כבר שונה השביע עליו. אלא שבתירוץ אנו רואים כי אלו אכן שני עניינים נפרדים, בעצמו או דרך הבית דין].

[דף קו עמוד ב]

ולישני ליה כגון שעמד בדין ואמרו ליה צא תן לו -

והשתא צריך להוסיף על הברייתא ולפרש הכי,

היכן שורי א"ל נגנב,

משביעך אני ואמר אמן,

ואח"כ באו עדים ואמרו שיש בידו,

ועמד בדין וא"ל צא ותן לו,

ואח"כ טבח,

והעדים מעידים אותו שאכלו - משלם תשלומי כפל,

ואף ע"ג דהשתא צריך להוסיף על הברייתא,

לפרש בדוחק,

ניחא ליה לגמרא לאוקמי הכי,

ואם איתא כדבריו, תיהוי האי פקדון שנתנו כשהוא קטן ותבעו כשהוא גדול נמי כאבידה ויתחייב, שהרי לא גרע מי שנתנו כשהוא קטן, ממי שלא נתנו כלל ועכשיו גדול הוא!?

ומשנינן: אמר תירץ ליה רבי חייא בר אבא לרבי אבא בר ממל:

הכא - בברייתא ששנינו לפטור מכפל כשנתן והוא קטן ותבעו כשהוא גדול - במאי עסקינן: כגון שאכלו השומר כשהוא התובע קטן, ונמצא שמעולם לא היה בידו פקדון של גדול, תאמר באבידה שהיתה בידו פקדון של גדול.

הקשה רבי אבא בר ממל לרבי חייא בר אבא: אבל באכלו כשהוא גדול, מאי? הכי נמי דמשלם כפל!?! והרי אי הכי אדתנא בברייתא: עד שתהא נתינה ותביעה שוין כאחד, ליתני: עד שתהא אכילה ותביעה שוין כאחד, שהרי אין צריך שתהיה הנתינה בגדול, ודי אם היתה האכילה בגדול. אמר ליה רבי חייא בר אבא לרבי אבא בר ממל: תני בברייתא: "עד שתהא אכילה ותביעה שוין כאחד!"

התוס' דנים האם בכלל היה חייב שבועה או שיש לו מיגו

התוס' בתחילה מעמידים, "משמע", שעל מנת שיתחייב הכפל, אף שאכלו כשהוא גדול, חייבים לומר שבאו עדים, אשר העידו שהוא אכן אכלו. אלא שהם מקשים על כך בקושיית תימה. שהרי היתה לו טענה, שיכל לומר לו החזרתי לך כשהיית קטן, ואז היה נפטר ללא שבועה. ואם כן, גם כאן יש לו נאמנות, שיכול הוא לומר, שזה נגבב, ואם כן לא יהיה צורך בשבועה, ולמה אם כן העמידו שהוא אכן נשבע?

התוס' מתרצים, כי אין לו כלל מיגו, אלא זה מיגו דהעזה

משמעות המיגו, שהיה ביכולתו לטעון טענה אחרת אפשרית. אולם טענה של להד"ם, כלומר, שלא היתה כלל מציאות כזו, לא היו דברים מעולם, היא טענה כל כך מופרכת, אשר אף אדם לא יעז לטעון טענה שהיא כה לא סבירה לחלוטין. כי אם הקטן טוענו כעת כשהגדיל, שהוא יודע שעכשיו זה בידו, אינו יכול לומר שהאכלתי אותך כשהיית קטן.

המהרש"א מעמיד שלא אמר לו שהאכילו, אלא שהחזיר לו

כבר בגליון מביא את מה שאומר המהרש"א על הסיפא לעניין דהאכלתי כשהיה קטן "היינו החזרתו לך כשהיה קטן, שכתבו לעיל ושיגרת לישנא דתלמודא נקטו, דאמרינן בפ"ב דכתובות (יח, א) מנה לאביך בידי והאכלתי פרס". והכוונה שבזה אין הדבר נחשב כמיגו שהעזה, דעל טענת קטן יכול הוא לכפור, ולא נקרא הדבר מעיז.

לא כל מיגו יכול להיאמר

[תמיד ראוי לראות אם יש ביטוי שהוא חוזר בעוד ריבוי תוספות - הרי זה הבסיס למילות מפתח. ואכן "אין זה מיגו" (ולעתים בכתוב חסר מגו) מופיע כעשרים פעמים בתוס'. מאחר ונושא המיגו הינו נושא כה יסודי. ובדרך כלל הרעיון הפוסל מיגו הוא בעיה שהוא אינו מעז לומר זאת, או במילים אחרות שהוא מתיירא שיכחישו אותו, ואין אדם מחציף פניו. כגון

המפתח "לפרש בדוחק" מופיעות קרוב לעשר פעמים בתוס'. וגם מילות המפתח "ניחא ליה לגמרא/להש"ס" גם הן מופיעות קרוב לעשר פעמים. וכן יש כאן שאלת "אף על גב .. וניחא ליה לגמרא לאוקמי הכי". וגם מילות המפתח "השתא צריך" מופיעות קרוב לעשר פעמים.

אלא שיש כאן בתוס' מהלך המורכב משלושה כלים. קיים קושי קטן, שתשובתו בצידו, שזו שאלת האע"ג. והקושי הוא "דהשתא צריך להוסיף על הברייתא". אלא שכאן יש לש"ס שתי אפשרויות, העמדה על גבול הבלתי סביר בעליל, משום שאין דרך בני אדם לאכול נבילה, וכי ברשעים עוסקים אנו? ועם היו ומדברים אנו על מי שנשבע לשקר, הרי זה תאוות ממון, ואילו אכילת נבילות מטמטם את השכל ביותר, והרי היה יכול לשוחטה. כנגד קושי סגנוני, של אריכות יתירה.

ומלמדים אותנו התוס', שהגמרא אינה נרתעת מקושי של סגנון, ועם היות וממבט ראשוני הרי זה נראה פירוש דחוק. וכעת נחבר את כל שלבי מילות המפתח - ומימשנו את הרעיון הכללי, מה גובר על מה, איכות הפירוש מול הצורך לנקוט בסגנון עם אריכות יתר, אף שזה נראה כפירוש דחוק.]

אבל אכלו כשהוא גדול מאי הכי נמי דמשלם כו' -

משמע,

אם נשבע ובאו עדים שאכלו - משלם תשלומי כפל.

ותימה,

אמאי בעי שבועה,

מעיקרא כשאמר נגבב,

יהא נאמן במגו דאי בעי אמר,

החזרתיו לך כשהיית קטן, דנאמן בלא שבועה,

יהא נמי נאמן לומר נגבב בלא שבועה.

וי"ל,

דהכא מיירי שטוען זה הקטן **כשהגדיל,**

נתתי לך פקדון **כשהיית קטן,**

וידוע אני שיש בידך עכשיו,

דהשתא לא שייך למימר,

מגו דהאכלתי כשהיה קטן,

דא"כ הוה כפר במה שאמר ליה,

עדיין ישנה בידך,

ואין זה מגו,

כדאמר לקמן,

דאין מעיז פניו לומר להד"ם.

מהלך הגמרא האם היה בידו הדבר בהיותו גדול

הגמרא מקשה על רבי יוחנן המחייב בטוען טענת גבב אפילו באבידה, אף שלא היתה נתינה. ומכאן רצתה הגמרא ללמוד,

לעתים מובא עוד תירוץ, ויש להרגיש האם יש בו לא רק ביאור אלא גם חידוש

[נראה לנו כי רב אשי רק אמר תירוץ נוסף על הקושיא. אלא שהתוס' מלמדים אותנו להבין שיש כאן גם חידוש דין. כלומר, יש הבדל להלכה בין התירוצים.]

[דף קז עמוד א]

עירוב פרשיות כתוב כאן וכי כתיב כי הוא זה אמלוח הוא דכתיב -

פירש בקונטרס,

דפסוק זה ד'כי הוא זה', **מפרשה אחרת**, דב'ואם כסף תלוה את עמי', **הוא ליה למיכתב**, דהתם קאי,

דאי בהן פרשתא דפקדון,

בלא הודאה במקצת - נמי מחייב,

וטעמא דעקרינן ליה מדוכתא,

כדמסיק ומ"ש מלוה כדרבה,

דאין אדם מעיז פניו, לכן כופר הכל - פסוד, אבל בפקדון, שלא עשה לו טובה - מעיז ומעיז, הלכך אפילו כופר הכל - חייב.

וקשה,

דבריש סנהדרין (דף ב: ושם) משמע,

דאפילו למ"ד עירוב פרשיות כתוב כאן,

לא עקרינן ליה לגמרי מפקדון,

לענין שלשה ומומחין.

ומיהו **יש לדחות**,

דלענין מודה מקצת דאיכא טעמא,

עקרינן ליה מפקדון לגמרי,

אבל לענין שלשה ומומחין דליכא טעמא,

קאי אתרוייהו.

אבל קשה,

דבפרק השואל (ב"מ דף צ:),

גבי הא דמוקי מתניתין דהתם,

כשיש עסק שבועה ביניהם,

ומוקי רישא בתרתי וסיפא בתלת,

משמע דלא מחייב שבועה,

אלא א"כ יש חדא דקמודה,

והתם כרבי חייא בר יוסף,

מדקאמר בתר הכי ולרמי בר חמא,

אלמא דלא מחייב רבי חייא בר יוסף,

בלא הודאה מקצת,

אלמא - לא עקר לגמרי 'כי הוא זה' מפקדון.

ועוד דבכמה משניות משמע,

דלא מתחייב בפקדון - אלא במודה מקצת,

טענה של פרעתיך היום, בניגוד לפרעתיך אתמול ושכחת.]

הא לא אתי מכח בן דעת -

ואליבא דרב אשי,

דאמר **אין יכול להשביע כלל**,

כל מה שהפקידו בקטנותו **אפילו הפקדון בעין**,

אבל לשינויא קמא,

יכול להשביעו כשהוא בעין.

ביאור שתי הסוגיות של טענת גנב באבידה ובפיקדון

הגמרא פותחת בטענת גנב על אבידה: ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: הטוען טענת גנב באבידה שמצא - הרי זה משלם תשלומי כפל. מאי טעמא? משום דכתיב בפרשת טוען טענת גנב: "על כל אבידה אשר יאמר כי הוא זה [שטענת עליו שנגנב, הרי הוא אצלך]. עד האלהים יבוא דבר שניהם, אשר ירשיעו אלהים ישלם שנים לרעהו".

מציגים את הדיון על פיקדון של קטן: איתיביה רבי אבא בר ממל לרבי חייא בר אבא, מהא דתניא:

כתיב בפרשת שומר חנם וטוען טענת גנב: "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור", ולמדנו ממה שאמרה תורה: "איש", שאין נתינת קטן כלום, ואם הפקיד קטן - אין השומר צריך לישבע, ואין חייבים כפל כשטען השומר טענת גנב. ואין לי אלא שנתנו כשהוא קטן ותבעו שהוא קטן, שכך יש לפרש את הכתוב: "כי יתן איש" לומר: "כי יתן מי שהוא עכשיו איש בשעת תביעה" - נתנו כשהוא קטן ותבעו כשהוא גדול, מניין שאין נשבעין ואין חייבים עליו כפל, לפיכך תלמוד לומר: "עד האלהים יבא דבר שניהם" ללמד: עד שתהא נתינה ותביעה שוין כאחד.

והשתא מקשינן על רבי יוחנן המחייב בטוען טענת גנב אפילו באבידה, ואף שלא היתה נתינה; ואם איתא כדבריו, תיהוי האי פקדון שנתנו כשהוא קטן ותבעו כשהוא גדול נמי כאבידה ויתחייב, שהרי לא גרע מי שנתנו כשהוא קטן, ממי שלא נתנו כלל ועכשיו גדול הוא!?

בהמשך רב אשי מתרץ את החילוק בין אבידה לפקדון של קטן

רב אשי אמר על הקושיא מן הברייתא על רבי יוחנן: לא דמי [אינו דומה אבידה, לפקדון של גדול, שניתן לשומר כשהוא קטן]: אבידה קא אתיא [באה] מכח בן דעת. והא הפקדון - שבא ליד השומר כשהיה המפקיד קטן - לא אתיא מכח בן דעת. וגדר כזה פטרה התורה.

מה באו כאן התוס' לחדש

צ"ע דפשוט הוא! ומה לימדו התוספות בזה? ונ"ל שהוקשה להם דטעמיה דרב אשי הא אמרינן ליה בתירוצא קמא. דאמרינן דקטן - לאו בר טענה הוא. ואבידה - יש לה בעלים בני טענתא, ומה חדש רב אשי? לכן אמרו שעם שהראשון אמר טעם זה כשאכלו כשהוא קטן, עם כל זה די לנו שיש הפרש ביניהם בעודנו בעין, דאליבא דרב אשי - אינו יכול להשביעו, ולתירוצא קמא - יכול להשביעו.

כי ההיא דשבועות (דף מג.),
 דסלע הלויטני עליו ושתים היה שוה,
 וכן ההיא דמנורה בת עשרה ליטרין (שם),
 וההיא דעשר גפנות טעונות מסרתי לך (שם דף מב:),
 ובהניזקין (גיטין דף נא. ושם),
 גבי שני כיסין קשורים מצאת לי,
דמחייבין מודה מקצת, ופטרין - כופר הכל,
אף על גב שלא עשה לו שום טובה,
 ובפרק שני דכתובות (דף יח. ושם),
 ובשבועת הדיינים (שבועות דף מב.),
 פטרין מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס,
 במגו דאי בעי כופר הכל, **משום דבבנו מעיז,**
ולפירוש הקונטרס אדרבה,
כופר הכל ה"ל לחיובי התם,
 וכן בפ"ק דב"מ (דף ד:),
 בשמעתא דהילך גבי סלעין דנרין.

ומפרש ר"ת,

דה"ק,

דכי כתיב 'כי הוא זה',

אמלוה נמי הוא דכתיב,

דבעין הודאה בהדי שבועה דכפירה,

והכי נמי בעינן הודאה בהדי שבועה דנאנסו,

אבל כפירה - לא בעינן בההיא דנאנסו,

ובאותו ענין דקאי כי הוא זה אמלוה,

קאי נמי אפקדון,

וכי היכי דמלוה מחייב אשתי פרות לחוד,

חדא דהודאה וחדא דכפירה,

מחייב נמי אפקדון אשתי פרות,

חדא דהודאה וחדא דנאנסו,

אבל רבי חייא בר אבא ורמי בר חמא,

בעו שלש פרות,

חדא דהודאה וחדא דכפירה וחדא דנאנסו,

דכי הוא זה - אפקדון דוקא כתיב, ולא אמלוה.

והא דבעיא כפירה והודאה במלוה,

שמא במה מצינו ילפינן מפקדון;

אף על גב דלענין שלשה ומומחין,

לא ילפינן מלוה מפקדון,

במסכת סנהדרין (דף ב: ושם),

למאן דלית ליה עירוב פרשיות,

לענין מודה מקצת מסתבר למילף טפי.

והוא הדין,

דבפקדון - מחייב בכפירה והודאה לחוד בלא נאנסו,

אבל בנאנסו בלא כי הוא זה - לא מחייב,

דהכי משמע ליה פשטיה דקרא,

לאצרוכי כי הוא זה בהדי נאנסו,

ולא נאנסו בהדי כי הוא זה,

אבל כופר הכל - פטור לכ"ע בכל מקום,

אפילו במקום שיכול להעיז,

דגזירת הכתוב הוא כי הוא זה דוקא,

ולא כופר הכל.

והא דקאמר מ"ש מלוה,

מפרש ר"ת 'מאי טעמא דמלוה',

פירוש [מאי] טעמא דמודה מקצת - חייב,

ולא מהימן במגו דאי בעי כפר הכל.

והוי כי ההוא,

דסוף כל הנשבעין (שבועות דף מח:),

גבי נשבעין שלא בטענה,

דקאמר מאי שנא הני,

ופירוש מאי טעמא דהני.

ומה שכתוב בספרים,

גבי מלוה - הוא דאיכא למימר הכי,

אבל בפקדון - מעיז ומעיז,

לא גריס ליה רבינו תם,

ובספרים ישנים - ליתא.

והא דאמר בסוף המוכר את הבית (ב"ב דף ע:),

גבי המפקיד אצל חברו בשטר,

אילו אמר נאנסו - לאו שבועה בעי,

דמשמע,

דנאנסו לחוד בלא הודאה כלל - מחייב שבועה.

אומר ר"ת,

דההיא שבועה דרבנן, שנתקנה קודם שבועת היסת,

כי הנהו דפרק הכותב (כתובות דף פז:),

הפוגמת כתובתה ואינך,

דסבר רמי בר חמא שבועה דאורייתא,

ומסיק אלא מדרבנן.

והא דתנן בפרק השואל (ב"מ דף צז:),

זה אומר שאולה וזה אומר שכורה - ישבע,

ופריך בגמרא ואמאי,

מה שטענו - לא הודה לו,

והך פירכא ליתא אליבא דרב נחמן,

דמוקמינן התם מתניתין אליביה,

כשיש עסק שבועה ביניהם,

ורישא בתרתי וסיפא בתלת,

או רישא בתלת וסיפא בארבע,

ויש כאן מה שטענו הודה לו,

אלא לרב הונא ורב יהודה פריך,

דליכא אלא הך דשאלה ושכירות,

ומשני ע"י גלגול דכדרכה מתה,

**ההיא שבועה - נמי מדרבנן,
דמדאורייתא - לא מחייב, כיון דאין כאן הודאה.**

ומיהו בין לפ"ה ובין לפירוש ר"ת קשה,
מהא דאמרינן,
בפרק כל הנשבעין (שבועות דף מה: ושם),
דאם שכרו בלא עדים,
מתוך שיכול לומר לא שכרתיך מעולם,
יכול לומר שכרתיך ונתתי לך שכרך,
ופריך אלא שבועת שומרים דחייב רחמנא,
הכי משכחת לה,
מתוך שיכול לומר להד"ם,
יכול לומר נאנסו.

והשתא לפירוש ר"ת,
אהייא קאי,
אי אההיא דהודאה קאי,
אי אמר לא היו דברים מעולם,
א"כ היה כופר הכל,
ואין זה מגו,
דאל"כ ליפרוך אכל מודה מקצת,
דליפטר במגו דאי בעי כופר הכל,
ואי אההיא דנאנסו קאי,
כי קאמר נמי להד"ם מחייב שבועה,
כיון דאיכא כפירה והודאה.

ולפירוש הקונטרס נמי דליכא הודאה,
כי אמר אההיא דנאנסו,
נמי להד"ם בעי שבועה,
דהא מחייב שבועה בפקדון אכופר הכל.

ואי הוה אמרינן דלרבי יוחנן ולרמי בר חמא,
לא מחייב אפקדון אכפירה והודאה,
בלא נאנסו - הוה ניחא,
דפריך לה התם, אבל לא יתכן כלל,
דע"כ על כפירה והודאה לחוד,
מחייב אפילו אפקדון,
כדמוכח במשניות טובא,

בההיא דסלע הלויטני, ומנורה ועשר גפנים.
ואף על גב דמוקמינן מתניתין דהשואל בכמה פרות,
אף על גב דלא מתני במתניתין,
הנהו - לא מסתבר לאוקמי הכי,
וכן בהלואה דילפינן מפקדון גבי סלעים דנרים,
ובשבועות גבי סלע הלויטני.

ונראה כפירוש ריב"א,
דמפרש,

כי כתיב כי הוא זה - **אמלוה הוא דכתיב,**
והלכך בפקדון - **נמי לא מוקמינן ליה,**

אלא בטענה דשייכא במלוה,
דהיינו בכפירה והודאה,
אבל טענת נאנסו - לא,
והכי קאמר,

מאי שנא טענה דשייכא במלוה מטענת נאנסו,
ומסיק כדרבה,
וגבי מלוה - הוא דאיכא למימר הכי,
כלומר בטענה השייכא במלוה,
כגון כפירה והודאה, **דאין מעיז פניו לכפור,**
במידי ידע בה חברה,
אבל בפקדון,
כלומר טענה השייכא בפקדון כגון נאנסו,
דלא ידע ביה חברה,
מעיז ומעיז, ומחייב בלא הודאה.

דאם כופר הכל - היה פטור במקצת,
נמי יפטר במגו, דאי בעי כפר הכל,
ומיהו בטענות כפירה,
אפילו במקום שיכול להעיז - פטור,
דגזירת הכתוב היא.

והשתא ניחא ההיא דכל הנשבעין,
דקאמר מתוך שיכול לומר להד"ם,
יכול לומר נאנסו,
אף על גב דאין זה מגו לגמרי,
דהאי - חשוב העזה, והאי - לא חשוב,
דבהאי - ידע, ובהאי - לא ידע,
מכל מקום **מדמה ליה למגו דלעיל,**
דההוא - נמי לאו מגו הוא,
דניחא ליה למימר טפי,
שכרתיך ונתתי לך שכרך,
דחושבו טועה משום דטרוד בפועליו,
ולא כמשקר במזיד,
ממאי דנימא,
לא שכרתיך מעולם,
דליכא למיתלי בטרוד בפועליו.

וההיא דח"ה (ב"ב דף לו.),
גבי הנהו עיזי דאכלי חושלי בנהרדעא,
דיכול לטעון עד כדי דמיהם,
במגו - שיכול לומר לקוחים הן בידי,
ובפ"ב דכתובות (דף יח),
גבי שדה זה של אביך היה ולקחתיו ממנו,
דאפילו טענו הבן שהיה של אביו,
אלא שאין לו עדים - מהימן לומר לקחתיו,
במגו שיכול לומר לא היה של אביך מעולם,
אף על גב דבהאי - ידע, ובהאי - לא ידע,
לא דמי למידי דכפירה,

ומבאר רש"י, כי בעצם אנו עוקרים את הפסוק מכאן ומעבירים אותו לשם. ולשם כך יש שתי הוכחות, ההוכחה הראשונה, שאין בו צורך כאן, כי השומר מתחייב בשבועת השומרים, אף ללא הודאה במקצת.

ההוכחה השניה - מה טעם הוא נדרש להלוואה. כי הלוואה קיבל טובה מהמלווה. ולכן לא יעז לשקר לו בפנים. ורק כאשר הוא כופר הכל - אנו מאמינים ואומרים כי הוא אינו חייב. וכפי שרבה למד, שלכן הוא מודה במקצת, ולפיכך חייבוהו בשבועה. והטעם לכך, "חזקה, אין אדם מעז פניו בפני בעל חובו", ומטעם זה יש להאמינו כשכפר הכל, שאם לא כן - לא היה מעז לכפור את הכל בפני מי שעשה לו טובה, שסייע לו בהלוואתו; אבל בפקדון, שאין שייך סברא זו שהרי לא עשה לו המפקיד טובה, אם כן סברא הוא שחייבה תורה שבועה אפילו כשכפר הכל.

מקשים, כי גם הסובר שיש כאן עירוב פרשיות, עדיין הוא לומד שצריכים שלושה דיינים מומחים מהפרשה כאן לעניין פקדון, ולא עוקר זאת לגמרי

לאחר שהתוס' הביאו את פירוש רש"י ד"ה עירוב פרשיות - פסוק שהוא מפרשה אחרת נתערב בו שאינו מקומו. ומבארים כי העיקרון הוא שאנו ממש עוקרים את הפסוק ממקומו המקורי, וכאילו מעבירים אותו למקום החדש. מקשים התוס', מגמרא אחרת בה אנו רואים, כי אף למי שסובר את הכלל של עירוב פרשיות, הרי עדיין יש לו תועלת גם במקומו הראשון.

במסכת סנהדרין מובא הדין של שלושה דיינים, מהפסוקים בפרשת שומרים, שמאחר ומוזכרת המילה אלוקים שלוש פעמים, שמשמעותה היא דיינים. ומדייקת הגמרא כי אפילו יסבור שיש כאן עירוב פרשיות, כך שפסוק זה שייך להלוואות, הרי יהיה עליו ללמוד, כי לא רק שלושה דיינים נדרשים, אלא דווקא מומחים.

ומכאן מקשים התוס', שבניגוד לרש"י שלמד שמשמעות עירוב פרשיות, שאנו עוקרים לגמרי את הפסוק מהפרשה, הרי כאן אנו רואים, כי לא עוקרים זאת לגמרי, ובעניין שלושה ומומחין למדים זאת גם לפרשה המקורית בה נכתבה (מה שהמשנה בסנהדרין קראה גזילות וחבלות). ואכן מהתורה היה צורך לשלושה דיינים ומומחים, ורק מסיבה צודדת, שלא תהיה נעילת דלת ללווים - הקלו שלא יהיה צורך שהשלושה יהיו מומחים.

למדות קושייתם, מחלקים התוס' את העקירה לשני עניינים

מבארים התוס', כי מאחר וברור לנו שבעניין המודה במקצת - הרי הוא שייך רק להלוואה, ולא יכול להיות שייך למקומו הראשון של הפיקדון של השומרים, אכן יש לעקור זאת ממקומו הראשון, אבל הלימוד של שלושה ומומחים, אין כל בעיה להשאיר זאת גם בפקדון - יכול הוא להיות בשניהם.

מקשים התוס', שרואים אנו כי אף בעניין של הודאה במקצת יש גמרא מפורשת בפרשת שומרים

בפרק השואל, המשנה דנה שבעל הפרה השאיל שתי פרות והשכיר פרה אחת. ומתו שתיים מהפרות, אלא שיש ויכוח,

דלכפור - ודאי אינו מעז, במידי דידע ביה חברה, והנהו דהתם - לאו מידי דכפירה ניהו.

ומיהו ההיא דהשואל קשה לפירושו,

דמשמע דרבי חייא ב"ר יוסף,

נמי בעי הודאה בהדי נאנסו,

דמוקי רישא בתרתי וסיפא בתלתא,

אם לא נאמר סוגיא דהתם,

לא כרבי חייא בר אבא,

ולא כרבי חייא ב"ר יוסף.

וא"ת,

למאן דבעי שלש פרות,

ליפטרניה במגו,

דאי בעי אמר נאנסו אההיא דכפירה.

וי"ל,

כגון דההיא דכפירה קמן.

וא"ת,

דליפטריה במגו דאי בעי מודה בה,

ואההיא דטען דמתה בפשיעה יכפור,

ובאידיך נאנסה,

דהשתא ה"ל בההיא דמודה בה - הילך,

ופטור משבועה.

לאו פירכא היא,

דאם הילך הוא,

א"כ ה"ל כופר הכל, ואין אדם מעז.

אי נמי,

כגון דההיא דקיימא קמן עדיפא,

ואין רוצה להודות בה.

ואין להקשות,

יהא נאמן במגו דאי בעי אמר להד"ם,

נמי אההיא דנאנסו,

דבריש כל הנשבעים (שבועות דף מה:),

משני לה דאפקיד ליה בשטר.

עירוב פרשיות נועדה להראות מדוע מה שנכתב בפרשת שומרים - ראוי הוא להיות משוייך לפרשה אחרת של הלוואה

הפסוק "כי הוא זה" - משמעו הודאה במקצת, שרק על זה הוא מודה, אבל לא על הכל. הגמרא מביאה את דעת רבי חייא בר יוסף, הסובר כי פרשה זו של "כי הוא זה", אף שבמקורה נכתבה על שומר שקיבל פיקדון, (משפטים כב, ו) פִּי־יָתֵן אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ פֶּסֶף אֶזְכָּלִים לְשֹׁמֵר וְגִבָּה מִבֵּית הָאִישׁ אֲסִימָצָא הַגִּבָּה יִשְׁלַם שְׁנָיִם: אינה קשורה אליה, אלא היא צריכה להיות בפרשת מלוה, הכתובה בהמשך הפרק.

הקושי ממסכת שבועות הן על שיטת ר"ת, והן על רש"י

הגמרא בשבועות, בפרק הנשבעין אומרת שבעה"ב ששכר פועל וטוען שכבר שילם שכרו, אם אין עדים ששכרו - נאמן בעה"ב, במגו דלא שכרתיך מעולם. ומקשה הגמ' דא"כ לא משכחת שבועת השומרים, דהשומר נאמן במגו דלהד"מ.

ומקשים תוס' לפי ר"ת, שחיוב שבועת השומרים הוא אם מודה במקצת וטוען נאנסו על מקצת, אם כוונת הגמ' להקשות שעל אותו מקצת שמודה - יש לו מגו שהיה כופר וטוען להד"מ, א"כ למה פריך רק על שבועת השומרים, ולא פריך על כל מודה במקצת, שיהיה פטור משבועה במגו שהיה כופר הכל. ואם כוונת הגמ' שעל אותו מקצת שטוען נאנסו, היה יכול לטעון להד"מ - אז קשה שגם אם היה טוען להד"מ, היה חייב שבועה כיון שמודה במקצת.

ולפי רש"י שיש חיוב שבועת השומרים בכופר הכל, אם נפרש שקושי הגמ' ששומר שטוען על הכל נאנסה יהיה פטור משבועה, במגו שהיה טוען על הכל להד"מ, אז קשה שגם בטענת להד"מ - חייב שבועה. שהרי לשיטתו בפיקדון באמרו שהוא כופר בכל, עדיין יש לו חיוב שבועה.

אבל לפי הריב"א נחא, שפריך למה שומר שטוען על הכל נאנסו חייב שבועה, הרי יש לו מגו שהיה טוען על הכל להד"מ, שאז היה פטור משבועה. ואומרים תוס' אי הוה אמרינן ששומר מודה במקצת חייב שבועה רק אם טוען שפטור ממקצת בטענת נאנסו, אבל אם טוען שפטור ממקצת בטענת להד"מ פטור משבועה אז פריך שבטוען נאנסו יהיה פטור במגו שהיה טוען להד"מ. אבל א"א לומר כן, דמוכח מכמה משניות, שגם אם טוען על מקצת להד"מ - חייב שבועה.

שיטת הריב"א

התוס' מדקדקים בשיטת הריב"א שיש לנו ללמוד על כי הוא זה לעניין הלוואה, וכאילו עשינו עקירה. אבל אין זו עקירה ממשית, אלא שהיא גם לעניין פיקדון, אלא שאז אנו מחדשים שזה קשור בסוג הטענה. שיכול הוא בפיקדון לומר רק טענה הקשורה להלוואה שהיא כפירה במה שחבירו אינו יודע. אבל טענת אונס הקשורה לפיקדון - אין לו כלל בעיה לכפור. ולכן אנו מצריכים אותו שבועה, על מנת שלא יעשה כן.

שיטת הריב"א שאם כופר הכל בטענת נאנסו - חייב שבועה, ובטענת להד"מ - פטור משבועה. והטעם שטענת נאנסו - מעיז לשקר, כיון שאין התובע יודע שמשקר. אבל טענת לא הפקדת - אינו מעיז לשקר, כיון שהתובע יודע שמשקר, ולכן א"צ להשבע.

וכתב הש"ך [סימן עב-קטן] שלפי הריב"א אם התובע יטען שיודע שבפשיעה נאבד ולא נאנס - איכא העזה מצד השומר לטעון נאנסה, ונאמן ללא שבועה.

ולפי רש"י שומר שכופר הכל - חייב שבועה, כיון שמעיז כשלא עשה לו טובה, א"כ גם אם התובע טוען ברי שהיה פשיעה - נמי חייב שבועה.

החומים [סימן עב-מב] חולק על הש"ך ואומר, שגם לפי הריב"א חייב שבועה, דתורה חייבה שבועה בכופר הכל בפיקדון, ולא חילקה אם התובע ברי או שמא. וכמו שכתבו

איוז פרה מתה, שאם השאולה היתה מתה - חייב הוא באונסיה, ואילו כשהשכורה מתה - אינו חייב. וכאן העמידו זאת דווקא בשלוש פרות, שעל אחת מהשאולות יודה, ועל הפרה האחרת יאמר איני יודע. וכאן הויכוח האם מה שאינו מודה נחשב כפירה, ואז הוא מודה במקצת, אך מאחר ואינו יודע, אינו יכול להישבע, כי שבועה הינה רק על דבר ברור, ואז הוא ישלם. ואילו לרמי בר חמא, דאמר: ארבעה שומרים צריכין כפירה במקצת והודאה במקצת, סימן שאנו רואים שאף בעניין של שומרים ואפילו לשיטת רבי חייא בר יוסף, הלומד עירוב פרשיות, אנו מחייבים שבועה במקצת, כך שאין אנו עוקרים אפילו בעניין של הודאה במקצת לגמרי בעניין פקדון. כי מכך שהובאה דעת רמי בר חמא לאחר מכן, אנו רואים, כי גם בדעה החלוקה - יש הודאה במקצת.

התוס' מחזקים את הטענה כי גם בפיקדון יש מציאות של מודה במקצת, מריבוי משניות

במסכת שבועות ראינו המלוה את חבירו על המשכון, ואבד המשכון [ונתחייב המלוה בתשלום דמיו של המשכון]. אם אמר הלוה למלוה: סלע הלוייתי עליו ושתים [שתים סלעים שהם שמונה דינרים] היה שוה המשכון, והלה המלוה אומר: לא כי, אלא סלע הלוייתיך עליו וחמשה דינרים היה שוה, חייב המלוה להישבע שבועת התורה כדין מודה במקצת, כיון שהודה שהיה המשכון שוה דינר אחד יותר מן ההלוואה. ולפיכך נשבע על שאר תביעת הלוה. ושם בתחילה אנו רואים כי אם היה כופר הכל פוטרים אותו, אף שלא עשה לו טובה. ומביאים התוס' עוד מספר דוגמאות, שעיקרון זה נשאר בו.

התוס' סוללים נעת שני פירושים ר"ת וריב"א ופותרים בשיטת ר"ת

ר"ת לומד שעם היות ושתים השבועות נלמדות אחת מהשניה על הצורך של כפירה והודאה, הרי דיניהם שונים. שהרי נלמדות כל אחת מפרשה אחרת. המודה במקצת בהלוואה אינו נשבע אלא עם כן יש תביעת וודאי עם טענת שתי כסף. ואילו השומר נשבע אף על טענת שמא. ולכן שיטתו שכל כופר בכל, פטור משבועה, לא רק בהלוואה אלא אף בפיקדון. ואף במקום בו הוא יכול להעזיז, שהרי רק בהלוואה מאחר ועשה לו טובה והלווה, אינו מעז לכפור הכל, ולכן הוא כופר חלקית, ואז חייבנוהו שבועה. אבל מאחר ובפיקדון הוא כופר הכל, הרי כל השבועה הינה רק מגזירת הכתוב כי הוא זה. אבל בכופר, אין יכולת לחייבו שבועה.

כי לא כל עניין נלמד למי שאינו סובר שיש כאן עירוב פרשיות. ולמשל הגדר של שלושה ומומחין לא נלמד מכאן. אבל כל הגדר של מודה במקצת, אף למי שאינו לומד עירוב פרשיות, קל יותר להעביר זאת בשני העניינים. ולא נוכל לומר שיש לו מיגו שיכול לכפור הכל, כי שמא כל מה שהוא מודה במקצת הוא על מנת שנפטור אותו משבועה, בגדר רמאות. ולכן בפיקדון כלל לא מתייחסים לגדר ההעזה. או שהוא כופר הכל, ולא נכנסים למצבים בהם רק יודה חלקית.

ועל מי שמפקיד אצל חבירו בשטר, הרי אין זה קשור לשבועת היסת, שחיובה הוא אף בלא שטר. ומביאים עוד מקרה הו השבועה היא על ידי גלגול, הרי לדעת ר"ת נדרשת הודאה במקרה של נאנסו על מנת להתחייב שבועה, ולכן העמידו שמדובר לא בשבועה מהתורה, אלא מדרבנן.

קשה לפירושו. ודווקא מה שמסיימים עם הקשיים, הוא המראה לנו מהי דרך הלימוד הנכונה.]

חזקה אין אדם מעיז -

הכל מפורש בכמה מקומות.

עניין חזקה אין אדם מעיז פניו, אכן התבאר בעוד כמה מקומות ובכמה אופנים

במסכת כתובות (יח, א ד"ה חזקה) חלקו על רש"י כאן ופירושה בשני אופנים. "אלא אור"ת דהיינו כגון חזקה שאין האשה מעיזה פניה בפני בעלה שאין לאדם פנים לכפור הכל וריב"א פי' אין אדם מעיז היכא שחבירו מכיר בשקרו."

ושם בתוס' הרא"ש השוו זאת לחזקה שאין אדם תובע - אלא אם כן יש לו, ותירצו בשני אופנים. "דודאי חזקה דהתם עדיפא טפי דהכא נמי הרי הודה במקצת דחזקה דהכא אינה אלא לבטל המגו שאינו נאמן מתוך שהיה יכול לכפור הכל דאין אדם מעיז פניו ובטעם כל דהו מבטלינן המגו, אי נמי חזקה דהתם תיקנו בדורות האחרונים שראו שהיו פרוצין לכפור ותיקנו שבועת היסת מכח חזקה זו."

וכן בשבועות מ, ב ד"ה אדרבא, ביארו התוס' שאמנם כשהוא כופר הכל הוא גם משתמט, אלא "אין לו כל כך פנים לכפור הכל כמו לכפור במקצת וליכא מיגו."

הביטוי מפורש בכמה מקומות הינו נדיר

[הלשון של "מפורש בכמה מקומות", מופיעה רק במקום אחד נוסף בתוס', במעמד שלושתן אם חזר ומחלו - אינו מחול.]

[דף קז עמוד ב]

עד שישלח בו יד -

והא דקתני לעיל (דף קו.),

והעדים מעידים אותו שגנבו - משלם תשלומי כפל,

היינו - ששלח בו יד.

שומר חנם אינו מתחייב בטוען טענת גנב, אלא אם כן שלח בה יד

ואמר רבי חייא בר יוסף: שומר חנם הטוען טענת גנב בפקדון, שטען נגנבה ממני, ונשבע על כך, והעידו עדים שהוא גנבו, אינו חייב כפל, עד שישלח בו יד. היינו שבטרם שבועתו לשקר, השתמש בפקדון.

מאי טעמא [מה טעם הדבר]? משום דאמר קרא בפרשת טוען טענת גנב "ונקרב בעל הבית אל האלהים, אם לא שלח ידו במלאכת רעהו". שזהו תחילת הפסוק, שהוא קרב לבית הדין, [הנקרא "אלהים"] לצורך שבועה, ונפטר על ידה. ופטר זה נאמר דוקא כשלא שלח ידו בפקדון, שהרי אף על זה הוא נשבע, כדמשמע קרא, שהוא קרב לבית הדין להישבע על שלא שלח ידו.

מכלל זה אתה למד, דאי שלח בה יד, מחייב בכפל.

תוס' לענין מלוה, התורה פוטרת כופר הכל משבועה, גם היכא דמעיוז דלא פלוג רחמנא.

ההבדל בין בעל הבית לשומר

אם היה יכול השומר לטעון חהר"ם - הרי היה גם יכול לומר במיגו דנאנסו. ועם היות ויש כאן גדר העזה, שהרי הוא הרי יודע שהוא כן נהיה שומר. אבל בבעל הבית יש לו חובת שבועה, אלא שהטילו את השבועה על הפועל, שהוא נשבע ונוטל, מאחר ובעל הבית טרוד בפועליו. אלא שמאחר ויש לבעל הבית מיגו לומר לא שכרתיך, הרי יותר נוח לו לומר שכרתיך, ואכן שילמתי לך, ולא מצד שהוא ממש משקר לו, וזה עדיף לו לומר מאשר שלא שכרתיך מעולם, אלא הוא יכול לנצל זאת רק כמיגו.

המקרים של חושלי ושדה

כוונתם להקשות ששם גבי הני חושלי וגבי שדה זו של אביך איך מהני מגו? הרי הוי מגו דהעזה. דגבי חושלי כשטוען שאכלו כדי דמיהם, אין התובע יודע אם משקר, ואם יטען לקוחין הם - התובע יודע שמשקר. וכן גבי שדה, אם יטען שלא היה של אביך מעולם, יודע הבן שמשקר, ולפי רבא מגו דהעזה - לא מהני. ותירצו תוס' דדוקא לכפור אינו מעיז במידי ידידע. והתם - לא מידי דכפירה ניהו.

הקושי מהשואל, ודרגות שונות באופן הכפירה

כוונתם להקשות לפי ריב"א ששומר שטוען נאנסו - חייב שבועה גם אם כופר הכל, למה הוצרך להעמיד במודה במקצת? ובכלל יש לשים לב כי יש דרגות שונות בכפירה. יש מצב בו הוא רק מודה במקצת, על מנת להרוויח זמן, עד שיהיה לו כסף לשלם חובו. שאין זה כפירה כל כך. יש מצב כאן שהוא תובע ג' בהמות והאחת לפנינו - הרי אנו רואים כי הוא מעז לכפור גם מול המציאו. ויש טענת להד"ם, שבכוחו לדחות את השני, שמעולם לא היה קשר ביניהם. ויכולות ההגנה שיש לתובע אלו הם עדים, או שטר, או כוח הטענה כשהוא טוען ברי, והשני נדרש להתייחס לטענתו.

התוס' סולל מספר פירושים, ומראה את הקושי בכל אחד מהם

[תוס' זה מתמודד עם ריבוי סוגיות בכל הש"ס, אלא שלא ניתן לבחור פירוש אחד עדיף. ודרך מילות המפתח ניתן לראות את שלושת המהלכים העיקריים. ומילות המפתח הינן "פירש בקונטרס .. וקשה .. ומיהו יש לדחות .. אבל קשה .. ועוד" - וזה סולל לנו את הפירוש הבא של רבינו תם. "ומפרש ר"ת דהכי קאמר" ואז הוא צריך להתמודד עם כמה סוגיות "והא דבעיא .. והא דקאמר .. והא דאמר ..אומר ר"ת .. והא דתנן". אלא שכעת יש קושי לשני הפירושים, מה שיסלול לנו מהלך שלישי של הריב"א. "ומיהו בין לפירוש הקונטרס ובין לפירוש רבינו תם קשה מהא דאמרין .. והשתא לפירוש ר"ת .. ולפירוש הקונטרס נמי .. ונראה כפירוש ריב"א .. והשתא ניחא ההיא. .. וההיא .. ומיהו ההיא ..

ה"חפצא" רק את הטענה. ואז אם נבאר, שמה שהוא מודה שנשבע לא כראוי, הרי יש לו נאמנות לומר, שאכן נשבע אמת על כך שאינה שלו, אלא שכל מה שהוא משנה הוא רק את הסיבה, ובמקום אבדה, הוא אומר נגנבה. ולכן אין צורך להשביעו שנית, כי עצם זה שיש לו אפשרות לומר כן, הרי אנו מאמינים לו מעצם דבריו, ואין לו כל צורך לחזק אותם על ידי שבועה, שהרי יש לו מיגו.

החידוש לדינא מהמקרה, הוא שאפילו אם הושבע פעם נוספת, ושלא באשמת בית הדין - הרי מצד שאין מקום להשביעו - אינו מתחייב

ומתוך כך מבארים התוס' מה חידוש יש כאן, במה שיצא ידי בעלים בשבועה הראשונה. שאפילו אם בטעות השביעו אותו בית הדין השני, ואף שהטעות אינה באשמתם - הרי אין כאן גדר של שבועה שהיתה ראויה להישבע. ומאחר וכל חיוב הכפל נוצר רק אם השביעוהו בית הדין באופן הראוי - הרי כאן הינו פטור. שב"כוח" השבועה השניה - אין לה תוקף, אף שב"פועל" נשבע אותה.

מה שהמקרה היה אף שלא בו צורך מן הדין - יש בכך גדר הלכתי ללמוד ממנו

[עצם זה "דמן הדין לא היה לו להישבע" הרי זה משנה את המעשה, שכאן אנו איננו מחשיבים אותו. אבל מילולת המפתח "מן הדין לא היה" מופיעות בשש מקומות בתוס', מה שמראה, כי יש לקחת זאת בשיקול, ובכל פעם זה משפיע בעניין אחר.]

ושלח בו יד פטור -

והא דאמר לעיל,

והעדים מעידים אותו שאכלו - משלם תשלומי כפל, צ"ל כגון שאכלו לאחר שבועה.

ונראה דדוקא קאמר ושלח,

דגזירת הכתוב היא,

כדקאמר אם לא שלח,

הא שלח - פטור.

אבל כופר בפקדון,

אף על גב דאמר רב ששת לעיל,

הכופר בפקדון - נעשה עליו גזלן,

כפל - מיהא מחייב,

דהא דקאמר נעשה עליו גזלן,

היינו להתחייב באונסין.

הגמרא מביאה את דעת רב ששת, הסובר להיפך, כי שליחות היד אינה סיבה לחיוב, אלא דווקא לפטור

ומביאה הגמרא מאן דפליג על רבי חייא בר יוסף ודריש לקרא בדיוק להיפך: אמר רב ששת: הטוען טענת גנב בפקדון, כיון ששלח בו יד - פטור. מאי טעמא? [וטעם הדבר], דהכי קאמר רחמנא "ונקרב בעל הבית אל האלהים אם לא שלח ידו" וגומר. כלומר, קריבתו לבי"ד וכל דיני הפרשה האמורים

מקשים התוס', שהרי לכאורה זה סתירה למה שנאמר לעיל מפורשות, שבשעה שהעדים מעידים אותו - יהיה חייב בכפל

[מאחר והתוס' הינם פרשן השוואתי, הרי לכאורה יש סתירה למה שנאמר כאן, שאינו חייב כפל, אף כשטוען טענת גנב, והעדים מעידים אותו, ואילו לעיל נאמר שהעדים מעידים אותו. וכידוע שהכלל בסתירה הוא חילוק, הרי מעמידים התוס', את מה שנאמר שם, שמדובר שאכן שלח יד. ומילולת המפתח הינן "והא .. היינו".]

הואיל ויצא ידי בעלים בשבועה ראשונה -

דאע"ג שהודה שלשקר נשבע,

אין חייב מן הדין לישוב פעם שניה,

שנגנב כמו שחזר וטוען,

אלא נאמן שלא בשבועה לומר שנגנב,

במגו דאי בעי אמר באמת נשבעתי והיה פטור.

והא קמ"ל,

אף על גב שמושב מפני ב"ד,

כגון שטענו בפני ב"ד אחר,

שלא היו יודעים שנשבע כבר קודם,

והשביעוהו עתה,

דפטור,

כיון שמן הדין - לא היה לו לישוב.

מהלך הגמרא בנשבע שיבועה ראשונה שאבד, ולאחריה נשבע על ששינה זאת לטענת גנב, והעידו ששיקר, כי הפקדון ברשותו

הגמרא מביאה מה שענה רבי חייא בר אבא לרבי זירא. דאמר רב אסי אמר רבי יוחנן: הטוען טענת אבד בפקדון ונשבע על כך (וזה היא השבועה הראשונה), וחזר בו מטענתו הקודמת וטען טענת גנב, שלא אבד כמו שאמרתי קודם, אלא נגנב ממני הפקדון, ונשבע על כך (וזה היא השבועה השנייה), ובאו עדים והעידו ששקר הוא טוען והפקדון ברשותו, פטור מכפל.

ורצה רבי חייא בר אבא ללמוד, כי תוצאת השבועה הראשונה היתה שהוא קנה את הפקדון לעניין להתחייב באונסין, כי הוא בעצם גזלן עליה. ולכן עם היות ואינו מתחייב בכפל - הרי הוא כן מתחייב באונסין.

ועונה לו רבי זירא, לא, אלא שיש כאן טעם אחר, שהוא יצא ידי בעלים בשבועה הראשונה. שכעת הוא אינו נקרא שומר, ויותר כבר לא ניתן להשביעו. ומה שהוא בחר מעצמו להישבע על כך - אין זה מגדרי שבועת השומרים, ולכן אין עליה כפל כשנשבע לשקר. כי הרי הכפל הינו קנס, שניתן להטיל אותו רק במידה והיתה שבועת שומרים המחוייבת על פי דין.

הגדר של החזרה, אינה בהכרח שהוא מודה ששיקר, אלא שאומר שהטענה לא היתה מדויקת

יש להבין מה המשמעות שהוא חוזר בו? האם מה שהוא בא לפסול זה את ה"גברא", את עצמו, על כך ששיקר, או את

מהשניה? וכאן יש לעבור שבועה אחר שבועה ולראות מדוע שבועה זו לבדה אינה מספיקה.]

התוס' מבארים מדוע יש צורך בכל הג' שבועות, ואינן נלמדות האחת מהשניה

השומר טוען שהיתה כאן גניבה. פשיעה היא בכך שלא שמרה כראוי. ומאחר והיא ברשותו - אכן לא הצליחו לגנוב אותה ממנו, כי הוא שמר עליה, אלא שהוא שמר כל כך טוב, מאחרים, אלא שעדיין היא אצלו. וכאשר נשבע שאינה ברשותו - עדיין היה יכול להיות חיוב מצד ששלח בה יד, ואכן הוא לא פשע בה, ואינה ברשותו.

מאי לאו שלא שלחתי כו' -

ה"נ ה"מ לאותובי לרבי חייא ב"ר יוסף, ולימא,

מאי לאו, [שלא] שלחתי - דומיא דלא פשעתי, ולשוני לא, דומיא דאין ברשותי.

המחלוקת בשבועה שלא שלח בה יד - האם היא יוצרת את הכפל, או דווקא פוסלת מהכפל

בפרשת משפטים מובא דינו של שומר החינם, הטוען טענת גנב בפיקדון. (כב, ו) כִּי־יִתֵּן אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ בֶּסֶף אֶו־כֶּלִים לְשֹׁמֵר וְגַבַּי מִבֵּית הָאִישׁ אִם־יִמָּצֵא הַגָּבַי שְׁלָם שָׁנִים: (ז) אִם־לֹא יִמָּצֵא הַגָּבַי וְנִקְרַב בְּעַל־הַבַּיִת אֶל־הָאֱלֹהִים אִם־לֹא שָׁלַח יָדוֹ בְּמִלְאֶכֶת רֵעֵהוּ: רב חייא בר יוסף מצריך שליחות יד, שבטרם שבועתו לשקר השתמש בפיקדון, והוא מדייק זאת מהפסוק ונקרב לבית הדין, שנקרא אלוקים לצורך שבועה, ונפטר על ידי שבועה זאת, שזו חלק מהשבועה עליה הוא נשבע. ומכאן מדייקים כי רק בשליחות יד יתחייב בכפל.

אלא שעל כך מובאת דעת רב ששת החולק, שאדרבא, כיוון ששלח בה יד - הרי הוא פטור. והקשה רב נחמן על רב ששת. ורב נחמן למד כי משביעים אותו שלוש שבועות. שלא פשע בה, שלא שלח בה יד, ושאינה ברשותו. ורצה ללמוד כי מאחר ונתחייב בשלוש השבועות, הרי עניין אחד הם ויש דמיון בהשבעות. ורצה לומר, שיש להשוות את שבועת שליחות היד לשבועה שאינה ברשותו (כלומר גנב ממנו, וזו הרי טענתו), וכמו שבאינה ברשותי מתגלה כי היא ברשותו - חייב כפל, שזה עיקר הפרשה של טוען טענת גנב, הרי כמו כן גם שבועה שלא שלחתי בה יד, וכי לא נדמה אותה שאם שיקר וכן שלח בה יד, שיתחייב גם כאן בכפל?

התוס' משלימים את הגמרא ומציינים אפשרויות נוספות שהיתה יכולה להיאמר

[בתוס' זה נקדים את כלל הלימוד המרתק, ורק לאחר מכן נבאר זאת לגבי התוס' כאן. אחד הכללים של התוספות הוא לתאר צעד שהגמרא יכלה לומר ולא עשתה. כך שהמעניין במילות המפתח הכי נמי הוה מצי, שנאמרות בראשי תיבות הוא הפועל שמגיע לאחר מכן, כאן מדובר על לאותובי, כלומר להשיב על סברת האומר, וכן יש לאקשווי, למפרך, למינקט, למילך, למימר.

בסופה "אשר ירשיעון האלהים", שמתחייב כפל כששקר, הם רק באופן שלא שלח ידו, כדכתיב בקרא. הא שלח ידו, פטור מן האמור בפרשה, שזהו חיוב הכפל.

ההבדל בין אכלו לשילח ידו, הוא גם במשמעות וגם בדין
התוס' מקשים ממה שנאמר לעיל, מפקיד האומר לשומר חנם: "היכן שורי", אמר לו: "נגנב", ואמר לו המפקיד: "משביעך אני", ואמר השומר "אמן", והעדים מעידים אותו [את השומר] שאכלו, הרי זה משלם תשלומי כפל, שהרי טען טענת גנב. כלומר, האכילה פירושה שהוא שלח בה יד, ומחלקים התוס', שיש לומר שהאכילה היתה לאחר השבועה. כלומר, אין כאן את שליחת היד שבאה לפטור. ולכן השבועה גרמה לו את חיוב הכפל. אלא שבמה שהתורה השתמשה בפועל שילח, שמשמעו הוא השתמש, הרי זה מה שפוטור אותו, ולא שהוא העלים אותו. כי כאשר הוא אוכלו, הרי אין כאן שימוש אשר יפטור אותו.

החידוש בגזירת הכתוב - יש לדקדק על מה בדיוק נאמר

[מילות המפתח "גזירת הכתוב היא" מופיעות קרוב לשלושים פעמים בתוס'. והבנת הדברים, שאלמלא חידשה לנו התורה דין זה - היה לנו מקום מסברא לומר אחרת. שהרי אף שהשתמש בפיקדון, כלל לא התכוון לגזולו. והרי הפיקדון מצוי אצלו. ולכן הוא שנפטר מכפל, כי לא השתמש בו על מנת למנוע את השבתו. ולכן בכופר בפיקדון, מאחר ואין בו גזירת הכתוב, אלא שאז אנו רק מחדשים שיש בו בחינה בה הוא כן נעשה עליו כגזלן, שהיא תוספת של חיוב האונסים, ולא באה לשלול את הפטור מכפל.]

והלא שלש שבועות משביעין אותו -

וצריך כולו,

דאי נשבע שלא פשעתי,

אכתי חיישין שמא ברשותו הוא ובאמת נשבע,

וכשנשבע שאינה ברשותו,

איכא למיחש שמא שלח בה יד,

ומתחייב אף על פי שלא פשע ואינה ברשותו.

ג' השבועות שמשביעים את שומר החינם

אמר ליה רב נחמן: והלא שלש שבועות משביעין אותו (את שומר חנם שטוען נגנבה) [כדאמר רב ששת בב"מ ו'] והם: א'. שבועה שלא פשעתי בה. דאם פשע נהיה כגזלן להתחייב באונסין. ב'. שבועה שלא שלחתי בה יד, דאם שלח יד - גם נהיה כגזלן להתחייב באונסין. ג'. שבועה שאינה ברשותי, דשמא הוא גנבה.

וצריך כולו, בא להורות, שעלינו להבין מה מועילה כל שבועה בפני עצמה

[אחד מהמפתחות של הגמרא במקומות אחרים הינה הצריכותא, כלומר, מה צורך שיש במקרים שנראים כדומים. וכלי דומה מפעילים כאן, מה הצורך בכל שלושת השבועות, וכי אינן יכולות להיות נלמדות אחת

ומה שהצליח הגנב לגנוב - סימן שהוא כן פשע בגניבתו, ולכן אינו משלם כפל.

אדרבא התוס' יורדים לעומק הבנת גדר הפשיעה כשהוא עצמו הגנב

מבארים התוס', כי כל ההגדרה הינה שמה שלא נמצא הגנב, סותרת לכל טענתו שהיתה כאן גניבה. אדרבא, הוא עצמו הגנב. וממילא לא שייכת לכאן כלל טענת פשיעה והתרשלות בשמירה כנגד גנב זר. אבל בפועל הוא הרי נשבע לשקר, כי כן בוצעה גניבה, ולא משנה לנו מי הגנב. ובחיוך נאמר שהיה כאן שיתוף פעולה בין השומר לגנב. ונמצא כי עם היות ואין כאן גניבה במובן הרגיל של הפרשנות, הרי שמירה אין כאן, ותוצאת גניבה להבעלים אכן התרחשה, וממילא יצטרך לשלם כפל.

כגון שטוען טענת גנב וחזר וטען טענת אבד -

ואיפכא - לא מצי למימר,

דאם כן - לא מחייב כפל,

כדאמר לעיל,

שכבר יצא ידי בעלים בשבועה ראשונה,

והכי פירושו,

וחזר וטען טענת אבד,

ואומר מה שנשבעתי שנגנב,

לא - כי אלא אבד,

והיה לי לישבע שאבד.

אבל אין לפרש,

שאמר אחר שבועה אבד,

שא"כ לא ה"מ למפטר נפשיה באבד,

כיון שהיא ברשותו בשעה שנשבע,

דאהיה שעה שנשבע לשקר - מתחייב באונסין,

ולא מחייב אהך שבועה חומש ואשם,

דלא הויא כפירת ממון,

אלא כשבועת ביטוי בעלמא.

התוס' מונעים הבנה וטענה הפוכה

[גם כאן נהפוך את הסדר, ונתחיל עם הכלל. אחד הכללים הלמדניים הידועים הינו ההיפוך, "אדרבא איפכא מסתברא". אולם כאן התוס' באים ומלכתחילה שוללים את יכולת ההיפוך "ואיפכא - לא מצי למימר", וכלל זה מופיע בדבריהם בעוד כמה מקומות. אלא שהדבר יוצר בתוס' מספר שלבים. עצם ההצהרה שלא ניתן להפוך. ההוכחה לכך על דרך השלילה, דאם כן. ומתוך מסקנה זו מתארים התוס' עוד שני שלבים "והכי פירושו", שאם כן מה ראוי לפרש, וכן "אבל אין לפרש".]

הגמרא הביאה את חקירתו של רמי בר חמא, מה הפטור מהחומש, בטוען טענת גנב עצם זה שיש כפל או שבועת השקר

בכל בעיה קיימות שתי צדדים, האם מצד שכבר משלם כפל על הממן - אין לו גדר של חומש, או שמאחר ונשבע

כלומר, הביטוי אינו הר"ת או מילות המפתח הללו מבלי הפועל. ויש דוגמאות נוספות של פעלים, לפרש, למסתר, לאוקמי, למיבעי, למדחי, לאתויי - שהן כל הפעולות שהגמרא פועלת בכל שלבי הדיון. כלומר, התוס' נעמדים, ומראים על כל שלב ושלב בגמרא, כי כאן היו הדברים יכולים להתבצע גם באופן אחר. כלל זה מחזק את מה שביארנו בריבוי הקדמות, שהתוס' בעצם הם המשך ישיר וחלק מהשקלא והטריא של הגמרא.

עניין מהותי נוסף, הוא הדיוק במילות המפתח, שפעמים רבות בפרט בביטוי שכזה אנו יכולים למצוא שיש שני ראשי תיבות, כמו כאן, רק החלק הראשון בראשי תיבות או הכל נכתב בצורה פתוחה וללא ראשי תיבות.

וכאשר אנו סופרים את מספר הפעמים שהתוס' השתמשו בכלי זה, יש לשים לב שקיימים מקרים שזה נכתב בראשי תיבות מלאים כמו כאן ה"נ ה"מ, ויש מקרים רבים בהם הלשון היתה ה"נ הוה מצי, כלומר שהחלק השני הוא נפתח, ויש מקרים בהם הכל הוא פתוח "הכי נמי הוה מצי", ומובן שיש להוסיף את כל האותיות התחיליות, שהרי ברור שאותה משמעות הינה גם כשנאמר והכי נמי הוה מצי או דהכי נמי הוה מצי. ובחיבור של כולם אנו מקבלים כשמונים פעם שימוש בכלי זה. מה שמראה עד כמה הוא משמעותי.

מאחר ומדובר בשלוש שבועות ניתן לדמות את השבועה המדוברת לכל אחד משאר השבועות

מאחר ומדמים אנו שתיים מתוך שלושת השבועות שהשומר חונם נשבע, הרי הגמרא כאן נקטה להקשות מהדימוי של שליחות יד לשאינה ברשותו, ואומרים התוס' כיצד ניתן היה להקשות באופן אחר, שהפעם הדימוי יהיה לצלע השלישית שלא פשעתי. שהרי ניתן לדמות או לרישא או לסיפא, ובאמת המקשן והתרצן אין להם עדיפות כיצד לעשות זאת, אלא שבכל מקרה יש תשובה ודחיה.

מה שבועה שלא פשעתי בה כי מגליא מילתא דפשע בה פטור -

דהא מהכא דרשינן טוען טענת גנב,

מדכתיב אם לא ימצא הגנב,

אלא הוא עצמו גנבו,

וזה שפשע בה - לא גנבו.

גדרה של שבועה שלא פשע בה - תלויה היכן נמצאה הגניבה

ראינו כי אנו מנסים לדמות חלק משלושת השבועות של שומר חונם בטוען טענת גנב. ודחה רב ששת את דברי רב נחמן, ואמר לו, כי לא ניתן לדמות שבועה שלא שלחתי יד לשבועה של פשעתי בה. ואנו מתמקדים בהבנת גדר השבועה שלא פשע בה. שהרי כאן התגלה הדבר והגניבה נמצאה שלא בידו, הרי זה הוכחה שאכן לא הוא הגנב, ואכן הוא כן פשע,

כדמשמע בסמוך,

דקאמר מכדי האי שבועה - לא מחייבא ליה כפל,

תחייביה חומש,

אלא שמע מינה,

ממון המחייבו כפל פושרו מן החומש,

משמע הא,

היכא דליכא כפל בהעדאת עדים כמו בטענת אבד,

דמתחייב חומש בהודה אחר עדים.

ולעיל - **לאו דוקא נקט מעצמו,**

אלא הוא הדין אחר עדים,

ואידי דתנא בסיפא,

הודה מעצמו גבי טוען טענת גנב,

תנא נמי ברישא.

ציור הגמרא בשתי השבועות שקר, שרק על אחת מהן הוא מחוייב כפל, לעניין חיוב על החומש

הגמרא מתארת מצב שיש בו שני שלבים עיקריים, שהוא נשבע על כל אחד מהם. בשלב הראשון טענתו היתה שנגנב ממני, אף שהפקדון היה ברשותו. עצם ביאת העדים על מקרה זה - מחייבת אותו כפל כדין טוען טענת גנב. אלא שלאחר מכן קם וטען טענת אבד ממני, ולא נגנב ושוב נשבע גם על כך. וגם על המקרה השני הודה שלא נאבד ממנו, ואף השבועה השנייה היתה לשקר.

נמצא שמדובר על ממון אחד - הפיקדון, ששתי השבועות מתייחסות אליו, אלא שעל השבועה הראשונה יש כפל ולא על השנייה. וכעת מסתפקת הגמרא האם הממון שמחייבו כפל, כלומר הפקדון שכפר עליו, פוטר מן החומש, שהרי משלם עליו כפל, או השבועה על הכפל היא הפוטרת אותו מחומש, אבל על השבועה השנייה, הואיל ואינה מחייבת אותו כפל - הרי היא מחייבת אותו חומש. שזה על שבועת כפירת פקדון שקרית שאין עליה כפל.

לכאורה לא היה צריך להתחייב חומש, כי הודה לאחר העדים

מקשים התוס', העדים הראשונים - הרי אומרים שראו את הפיקדון ברשותו. ואם כן לגבי העדים שניים, בכך שהוא אמר כי לא היתה גניבה, הרי הוא מודה, וכל הפטור על קנס הוא רק כאשר הוא מודה מעצמו, ואז הוא אמור להתחייב רק קרן וחומש, אבל כאן בעדות השנייה הוא הרי מכחיש את העדים בשבועתו השנייה. ולכן רק הכפל פוטר את החומש, אבל לא כשיש קרן להתחייב על כך.

מהלך השבועה השנייה - מאחר ואינה מחייבת כפל הרי היא מחייבת חומש

מבארים התוס' כי המציאות היתה שלאחר טענת אבד הודה לאחר העדים, ולכן הדין הוא שרק חיוב הכפל הוא הפוטר חומש. ולכן כאן יתחייב בחומש, ומתקנים התוס', ששחיוב החקן והחומש אינו רק מצד שהודה בפני עצמו, אלא גם אם הודה לאחר עדים, ולא כפי שחשבנו בתחילה. ולכן בדוגמת טענת גנב בה הוא מתחייב בסיפא, כך הוא גם ברישא.

לשקר - כבר התחייב בכפל, וממילא אין לו דין חומש. ומנסה הגמרא להבין מה הצורך בחקירה זו. ומציירת מקרה שהוא בתחילה טען טענת גנב, ונשבע, ולאחר מכן הוא חוזר בו מגוף טענתו, ואמר, ואף נשבע שלא היתה כאן גניבה כי אם אבידה.

ומאחר והיו כאן שתי שבועות, אלא שעל הראשונה באו עדים וסתרו את שבועתו בכך שהעידו כי הפיקדון היה ברשותו, והוא מתחייב על השבועה הראשונה בכפל. ואילו על השבועה השנייה הוא בעצמו הודה ששקר, ומאחר והוא עצמו הודה - הרי אין כאן כפל. וכעת אם היה הממון המחייב - הרי זה התרחש בשבועתו הראשונה, ואילו מאחר ואנו אומרים כי השבועה הראשונה פטרה אותו, אלא שמאחר והשבועה השנייה פטרה אותו מהכפל, שכן יתחייב חומש.

התוס' דנים על נסיון לצייר מקרה הפוך שקודם טען טענת אבד

מבארים התוס', שלא ניתן להפוך את הסדר ולהקדים שהטענה הראשונה היתה אבידה. שאם היה נשבע שאבד - כבר התחייב לשלם לבעלים את הפיקדון, וללא כל כפל, שהרי אין כאן כלל טענת גנב, שהיא טענה הבאה לפטור אותו מתשלום. ומאחר וביארו התוס' שהמשמעות היא שחייב היה להיות הסדר של טענה ראשונה של גנב ולאחריה שאבד, הרי כך יש להבין את מה שהתרחש. לאחר שנשבע על הגניבה, הוא חוזר ומבטל את תוכן שבועתו הראשונה, ואומר שהיה לו להישבע על אבידה.

שבועת אבידה לאחר שכבר התחייב תחילה - אינה פועלת בו פטור ממנו

מבהירים התוס', שלא ניתן לומר, שתחילה נשבע על הגניבה ולאחר מכן טען אבד, כי בטענה השנייה אינו פוטר את עצמו מחיוב הממון. ומאחר ואין כאן שבועה הבאה לחלצו מתשלום, הרי זה סתם שקר בבחינת שבועת ביטוי. ולכן לא חלים עליה דיני חומש ואשם, שזה שייך רק בגזלן, שהוא בדבריו רוצה להעביר ממון אליו.

[דף קח עמוד א]

ובאו עדים אקמייתא -

תימה,

דע"כ **כשבאו עדים אקמייתא,**

ואומרים באותה שעה **ראינוהו ברשותו,**

ונמצא שמכחישין גם שבועה שניה,

שנשבע שאבד וכשהודה אחר עדים,

אמאי משלם חומש,

הא קתני לעיל בברייתא,

דהיכן פקדוני כו' **הודה מעצמו - משלם קרן וחומש,**

משמע - **דוקא הודה מעצמו,**

אבל אחר עדים - לא.

ויש לומר,

דלעולם בטענת אבד - **הודה לאחר עדים,**

נמי משלם חומש,

ורק במציאות שהודאתו קדמה להגעת העדים - הרי הוא פטור מהכפל.

יש שני צדדים להדגיש סדר, במה פותחים "מתחילה" וכן במה ממשיכים "ואחר כך באו".

[סדר הפעולות הוא משמעותי. ויש כאן הסתכלות חיובית ושלשית. "נראה דדוקא נקט לכתחילה" ואז מונה את הסדר הודאה לפני עדים. והשלילית היא הוכחה על דרך השלילה "דאי מתחילה .. ובאו עדים, ואחר כך כפר." וכן קיימות מילות מפתח נוספות "ואח"כ באו", שיש קרוב לעשרים פעמים בתוס'. כידוע שסדר בתורה - יש לו משמעות, כולל שזה מהפך את כל הדין בסדר שונה.]

טען טענת אבד ונשבע והודה וחזר וטען טענת אבד -

נראה דל"ג והודה,
דאם הודה,
 מיד הויא ברשותו להתחייב באונסים,
 משעה שנשבע לשקר,
 ומה שיחזור וישעון שוב אבד - **אין כופר כלום,**
ואפילו אמר לאחר שבועה אבד,
 אלא נראה **דלא הודה,**
אלא לאחר שבועה שניה.

ומיהו תימא,
מאי קמבעיא ליה לרב פפא,
הא מתניתין היא,
 דמייתי לעיל (דף קו.),
 השביע עליו ה' פעמים,
 בין בפני ב"ד בין שלא בפני ב"ד,
 וכפר עליו - **חייב על כל אחת ואחת.**

המקרה בו לכאורה יכולה להתרחש חקירת רב פפא בהתחייבות כפולה של כפל וחומש

הגמרא הביאה את חקירתו של רב פפא, על שני חומשים או שני כפל באדם אחד. האם ניתן שתהיה אפשרות להתחייב על דבר אחד שתי התחייבויות? מיד שואלת הגמרא, באיזו מציאות נוצרת אפשרות זו. ומבארת הגמרא: כגון שומר חנם שטען טענת אבד ממני הפקדון, ונשבע על כך, והודה ששקר, שמתחייב חומש על שבועתו ושקרו, וחזר וטען עוד טענת אבד בזמן אחר, ונשבע על כך, והודה ששקר, ששוב יש לכאורה חיוב חומש נוסף.

התוס' מקשים על גירסת הגמרא, ומבארים מדוע לא ניתן לגרוס כך

מבארים התוס', שאם הגירסא הינה הודה - הרי בכך הוא מייד מתחייב כגולן. ולכן לא קיימת לו אפשרות של טענה שנייה של אבד. ולכן מעמידים התוס' כי הציור מדובר שההודאה היתה לאחר השבועה השניה.

דיוק בלשון מול הרחבה, ושוב דיון של הרצף הלשוני יכול לגבור על דיוק בתוכן

[שוב יש לנו כאן התייחסות לדיוק מול הסברא. מצד אחד הדיוק שרק ברישא נקט שהודה מעצמו. וכעת אנו באים מצד הסברא להרחיב זאת שהוא הדין גם כשהודה אחר עדים. אלא מאחר ובאים אנו להרחיב, עלינו להתייחס מדוע צמצם. ועל כך עונים התוס' שזה על פי שיגרת הלשון, ומאחר ונקט כך ברישא גם בסיפא נקט כך, עם היות והדין אינו רק למקרה [המצומצם].

חד [נשבע] והודה וחד [נשבע] ובאו עדים -

נראה דוקא נקט **מתחילה הודה,**
דאי מתחילה כפר חד ובאו עדים,
 ואח"כ הודה חד,
הו עדים קודמין להודאה,
ומחייבין תרוייהו כפילא,
 דעדים כשבאו להעיד על שניהם העידו.

אבל כשהודה **חד קודם,**
 אף על פי **שאח"כ באו** עדים,
 יש לומר **דפטור,**
 והכי **משמע בכולה הך שמעתא,**
 דמודה בקנס **ואח"כ באו** עדים - דפטור.

חקירתו של רבינא ששני השומרים התפצלו בסוג ההודאה

הגמרא מביאה את חקירתו של רבינא. "בעי רבינא: חומש וכפילא בתרי גברי, מאי? היכי דמי? כגון שמסר שורו לשני בני אדם וטענו בו טענת גנב, חד - נשבע והודה (וממילא לא ישלם כפל שהוא קנס, שהרי הודה), וחד - נשבע ובאו עדים, מאי? (צד אחד של החקירה) מי אמרינן: בחד גברא - קפיד רחמנא דלא משלם חומשא וכפילא (שלאחר שהתחייב בקנס של הכפל - לא ישלם בנוסף חומש), אבל בתרי גברא, האי - נשלם כפילא (מי שבאו אליו עדים הרי חייבוהו בכפל), והאי - נשלם חומשא (מי שהודה - אכן בהודאתו הוא נפטר מהכפל, אלא שישלם את החומש שהרי נשבע לשקר והודה), או דלמא עלויה חד ממונא קפיד רחמנא דלא נשלם עלה חומשא וכפילא (מאחר ומדובר על קרן אחד, לכתחילה לא חייבוהו פעמיים חומש), והכא - נמי חד ממונא הוא? (שהרי שניהם שמרו על אותו הממון, והגמרא אינה מכריעה, אלא אומרת ששני צדדי החקירה שווים הם) - תיקו."

התוס' מציגים - כי על מנת לקיים דין זה - חייבת הודאה לקדום

התוס' מציגים כי דין זה מתקיים, כי בתחילה הודה, ואז נפטר מהכפל. אבל בציור הפוך, בו הראשון היה כופר, הרי בנת המציאות של התוס' הינה שהעדים מכחישים בו זמנית את שניהם, ושניהם היו מתחייבים על הכפל, שהרי אפילו שהוא כעת מודה, זה כבר לאחר הגעת העדים, ואינו נפטר.

שלא ידעו שכבר נפטר והשביעוהו,
וכיון שנשבע על פי בית דין,
שלא ידעו - **מיחייב כפל.**

והא דאמרינן לעיל,
שכבר יצא בשבועה ראשונה,
היינו שאותו בית דין עצמו השביעוהו **וסעו,**
דאין סברא לחלק כלל.

ונראה,
דמיירי דאמר ליה בעל הפקדון,
שוב לאחר שנמצא שקרן בשבועה ראשונה,
רצוני שתהא עליו שומר חנם כבתחילה,
וחזר וטען לאחר שעשיתיני שומר חנם נגנב,
ופוסר עצמו,
שהרי לא נתחייב באונסין,
במה שעשאו בפירוש ש"ח.

אבל תימה,
דא"כ לא הוי חד ממונא,
דהשתא הפקידו אצלו פעם שניה,
ומה לי לקחו בידו ונתן לו,
ומ"ל שלא לקחו,
אלא אמר ליה בעודו בידו,
תהא עליו שומר חנם.

הגמרא מביאה מקרה נוסף, שעליו הסתפק רב פפא
חקירת רב פפא יכולה להיות גם על מקרה שני. כגון שומר
חנם שטען טענת גנב וגנבו ממנו. ונשבע על כך ובאו עדים
ואמרו שהוא הגנב, שהחפץ ברשותו, שנתחייב כפל כדין טוען
טענת גנב, וחזר וטען שוב טענת גנב, ונשבע על כך, ובאו
עדים שהוא גנבו והחפץ היה ברשותו בזמן שדבר עליו.

מאי דינו? מי אמרינן דדוקא בתרי גוונא ממונא, ככפל
וחומש, קאמר רחמנא דלא נשתלמו עליו חד ממונא [על קרן
אחת], והכא בתרי חומשי או תרי כפילא חד גוונא הוא ושפיר
צריך לשלם תרוויהו.

או דלמא, כל תרי ממונא ואפילו מאותו סוג קאמר רחמנא
דלא לשתלמו תרוויהו עילוי חד ממונא.

מקשים התוס', על השבעת בית הדין בפעם השנייה
התוס' מבארים כי השבועה הראשונה ששיקר בה, לא רק
שהתחייב כפל כדין גנב, אלא גם נוצר לו חיוב על האונסים,
מעצם שבועת השקר שלו. ולכן אין מה להשביע אותו פעם
נוספת, כי אפילו טוען שנגנבה ממנו - הרי הוא אחראי עליה
בכל האונסים. ולכן אין כאן כפירת ממון.

התוס' דוחים נסיון להעמיד שאכן אין קושי על בית הדין,
מאחר ומדובר בבית דין אחד

נסיון כזה, אכן מבאר כיצד בית הדין לא טעו. אבל את
עצם הקושי אינו מתרץ, מהיכן יהיה לו חיוב נוסף, שהרי יש
כאן את הגברא, שהוא אינו כופר.

אחד התיקונים החשובים הוא תיקון גירסא, והוכחה שלא
ניתן לגרוס כך

[כאן מילות המפתח "לא גרס .. דאם" כי ההוכחה
לשינוי גירסא, שאם כן היינו גורסים, הרי לא ניתן לומר
כן. וניתן לומר גם באופן של לא גרסינן או בראשי
תיבות ל"ג. ויש כאלה למעלה מעשר דוגמאות
בתוספות. כי אחד הדברים בשעה שבאים לשנות
גירסא ולומר שלא גורסים כמו שקיימת דעה כזאת או
נוסח כזה, הרי לכן ראוי להביא טעם משמעותי, מדוע
באמת אנו מקיימים את הגירסא, שאינה גורסת פרט
מסויים. והמילה דאם (או דאם כן) - היא ההתחלה של
ההוכחה על דרך השלילה.]

התוס' מקשים על עצם קושיית רב פפא

מקשים התוס' שאלה חזקה, על עצם חקירתו של רב פפא,
והרי מהמשנה בשבועות שהובאה לעיל - רואים אני שיש
חיוב מחדש.

הגמרא לעיל הביאה את המשנה בשבועות לו ב: השביע
עליו, [משמע: עשה שבית דין ישביעוהו] חמשה פעמים, בין
שנשבע בפני בית דין, ובין שנשבע שלא בפני בית דין, וכפר
עליו בשבועה, הרי הנשבע חייב על כל אחת ואחת. ואמר
רבי שמעון: מזה טעם חייב הוא על השבועות שלאחר השבועה
הראשונה, הואיל ויכול לחזור ולהודות לאמר: "שקר נשבעתי",
והיות ונשבע שוב בשקר, הרי זו שבועת כפירת ממון.

החילוק בין הרא"ש לתוס'

האחרונים תירצו בכמה דרכים את קושיית התוס', ונביא
את דברי הרא"ש. הרא"ש בשיטה תירץ דמתנ' מיירי באופן
שהודה בסוף, שכל החמשה שבועות היו שקר, ולכן חייב
חומש על כולן. דהכל חל ביחד. וכאן הספק כשהודה בין
שבועה לשבועה, האם חל חומש לאחר חומש? והא דיליף
מקרא שחייב חמישיות הרבה, היינו אפילו נשבע והודה ונשבע
והודה דהתורה ריבתה בכל ענין.

ולפי הרא"ש שכאן הספק בנשבע והודה, צריך לגרוס
והודה. וסובר הרא"ש כמו הרמב"ם שאף שחייב באונסין -
איכא כפירת ממון. ותוס' לא תירצו כמו הרא"ש, משום שס"ל
שאם חייב באונסין - ליכא כפירת ממון, ולכן הקשו תוס'
לאחר שהקדימו של"ג והודה.

וחזר וטען טענת גנב ונשבע -

תימה,

היאך השביעוהו בית דין,

כיון שנפטר בבית דין בשבועה ראשונה,
ואפילו חזר וטען שלאחר שבועה ראשונה נגנב,
מ"מ למה השביעוהו,

והלא משבועה ראשונה שנשבע לשקר - **חייב באונסים,**
נמצא שלא כפר כלום,
במה שטען שנגנב אחר שבועה ראשונה.

ואין לומר,

שבאו לפני בית דין אחר,

להשביעו פעם נוספת. ומדייקים התוס', שיש כאן שני גדרים, אמנם מדרבנן הוא אכן פסול, אבל מאחר ומהתורה הוא כן חייב על שבועה זו - ולכן בחקירה ששאל, כן יש מקום לחייבו כפל גם על השבועה השנייה.

הוכחת התוס' כי חשוד על השבועה הינו פסול מדרבנן
המשנה בשבועות מבארת כי בכל שבועה מהתורה - הרי השבועה היא על מנת שלא ליטול כסף, אלא כהגנה ולהיפטר. אמנם יש מקרים חריגים בהם מי שכנגדו חשוד על השבועה, ואינו יכול להתגונן. ואז מטילים את השבועה על השני, כי הרי הוא אינו יכול להתגונן, ובמקרה חריג כזה הוא נשבע ונוטל. ובהמשך מבארת המשנה כי על שבועת הפיקדון הוא נעשה חשוד על השבועה.

כל ניתוח המהלך מדרבנן אינו יכול לשנות את המציאות שמהתורה הוא במעמד אחר, וממילא הדין שונה

[יש שני ערוצים שונים, מדרבנן ומדאורייתא. וכאן על אותו עניין הרי מדרבנן הוא אכן נפסל לגבי שבועתו. אולם כאן מגיעות מילות המפתח "מכיון דמדאורייתא", ומעניין כי מילות הללו מופיעות כשלשים פעמים בתוס'. שבסופו של דבר, עם כל הפסילה מדרבנן, עדיין כן יש תוקף לשבועתו מהתורה - ולכן שבועה זו בהכרח תגרום שיצטרך לשלם כפל.]

רבא אמר למי שהפקדון אצלו -

וא"ת,

דהכא - סבר רבא,

דאע"ג דאטרחיה לבי דינא - מקני ליה כפילא,

ובפרק המפקיד (ב"מ דף לה.),

גבי ההוא גברא דאפקיד כיפי גבי חבריה,

קאמר רבא,

שפיר עבד דלא אהדר ליה,

הכא - אטרחיה לבי דינא,

התם - לא אטרחיה לבי דינא.

ויש לומר,

דהתם - שאני,

דאטרחיה לבי דינא ולא פרע ליה מידי,

אלא רב נחמן אגבייה לאפדנא מיניה,

אבל הכא - אף על גב דאטרחיה לבי דינא **קצת,**

שנשבע לו תחילה,

מכל מקום,

הרי שילם לו לבסוף,

ולא אטרח בי דינא,

הלכך - מקני ליה כפילא.

מחלוקת אביי ורבא שנשבע ושילם, מי יזכה בכפל לכשימצא הגנב

תבעוהו בעלים לשומר חנם ששייב פקדונו. וטען נגנב ממני ונשבע על כך, ולאחר מכן בא ושלם. והוכר הגנב ועתה מחוייב

התוס' מעמידים כי מה שהשביעוהו פעם נוספת - זו היתה הטעות של הבית דין

ואם היה טוען פעם ראשונה שאבד והשביעוהו, ולאחר מכן טען שנגנב ובאו עדים והשביעוהו - הרי הגמרא לעיל אומרת, כי הוא פטור מהכפל, כי בשבועה הראשונה שאבד - הוא קנה את כל ההתחייבויות. ומעמידים התוס', שהיה מדובר שהטעות היתה של הבית דין שהשביעוהו פעם נוספת. ומעירים התוס', שלא שייך לתת שני ציורים שונים, ולחלק בין המקרים, אלא שהיתה הטעות של הבית דין.

לקחת אידוע ולהפוך אותו לשני אידועים על ידי חילוק מחייב הגיון מסביר שאכן אפשרי והגיוני כאן לחלק

[אחד הכללים שהתוס' נוקטים הוא החילוק. שהרי החילוק מתרץ סתירות, שאין כאן סתירה, אלא כל דבר מדבר במקרה אחר. אלא שכאן אנו עלולים להגיע לסברא מלאכותית. כי עצם החילוק הוא לא נועד רק על מנת שיוכל להיות מתורץ, אלא יש הגיון לחלק את האירוע, ולכן לא יהיה ניתן להשוות בין המקרים. ולכן מילות המפתח השוללות חילוק לא הגיוני הן "אין סברא לחלק" שזה מופיע כעשרים פעמים. וכאן עוד חיזקו זאת ואמרו שכלל אין סברא לחילוק זה [בתוספות].

התוס' מציירים ציור חדש, כיצד אכן היה יכול להתחייב פעמיים

אלא שהתוס' מעמידים אפשרות כיצד יוכל להתחייב פעמיים. לאחר שנשבע לשקר בפעם הראשונה, בחרו הבעלים שוב לעשותו שומר חנם. וממילא מאחר והוא במעמד כזה - כבר אין לו התחייבות של אונסים. אלא שהתוס' מתקשים, שכעת אין זה ממון אחר, אלא שיש כאן נתינה שנייה. והמהרש"ל בים של שלמה העמיד שכל פעם טענו בבית דין אחר, כי לשיטת התוס', אכן נשאר בקושיא. כי על מנת שייחשב הדבר לנתינה שנייה, אינו צריך לקחת בפועל מידו ולהשיב לו - אלא עצם אמירתו היא יצירת אירוע הפקדה חדש.

ותרי כפילי -

מחמת שנעשה פסול בשבועה שניה,

משעה שנמצא שקרן בראשונה - **אין לפוטרו,**

משום דחשוד על השבועה - מדרבנן הוא דמיפסל,

כדמוכח בשבועות (דף מה.),

דקתני ושכנגדו - חשוד על השבועה,

ומשמע התם - דמדרבנן הוא,

וכיון דמדאורייתא שבועתו שבועה - מחייב כפל.

סיבה על מה לא יתחייב פעמיים בכפל

רב פפא היתה לו בעיה האם יכול אדם אחד להתחייב פעמיים על כפל, שמשלמים על גניבה. אחד הציורים הוא שהוא אכן נשבע פעמיים לשקר, על שתי אמירות שונות. אולם מאחר והוא נשבע לשקר - הרי הוא קיבל מעמד של פסול לשבועה. ולכאורה מאחר והוא פסול, הרי מה טעם

[דף קח עמוד ב]

תבעו שומר והודה תבעוהו בעלים וכפר והביאו עדים -

משמע,

**דהודה לאחר שאין בעל הדבר,
דלא הוא הודאה.**

ותימה,

אמאי לא בעי,

לענין קרן גופיה בשלא באו עדים,

אי הוא הודאה - אי לאו,

ואמאי נקט והביאו עדים,

משמע דלא מבעיא אלא לענין כפל.

וי"ל,

דמשום דאקרון - לא הוי מצי למיפשט,

הא דפשיט,

אם בשקר נשבע לא נפטר הגנב כו'.

**מאחר והשומר כבר נשבע שנגנב ממנו, הוא מאבד את
הקשר לחפץ, ואף שהגנב יודה לשומר - אין לכך
משמעות**

דנה הגמרא בדין שבועת השומרים המסלקת אותו מדין שומר ע"י שנשבע: תבעוהו בעלים לשומר שיחזיר פקדונם וטען נגנבה ממני ונשבע על כך, והוכר הגנב, ותבעו שומר לבי"ד והודה הגנב שגנבו, ואח"כ תבעוהו בעלים לגנב בבי"ד וכפר בגניבה, והביאו בעלים עדים שנמצא החפץ ברשותו והוא גנבו. וכאן הגמרא מציגה שני צדדים, ונביא את הצד השני, כי על כך יקשו התוס'.

כיון דאיכא דינא, דמודה בקנס - פטור, והרי תשלום כפל - קנס הוא, או דלא נפטר הגנב מכפל בהודאתו לשומר, דכיון שהשומר נשבע שנגנב - נפטר בכך מידי המפקיד, ושוב אינו בעל הדבר, ואין תביעתו תביעה, וממילא הודאת הגנב אליו - לא חשיבא הודאה הפוטרת מכפל.

החילוק בהודאה מתי נדרש להיות דווקא מול הבעל דין
התוס' כתבו, כי על אותה השאלה, לכאורה, יש להסתפק גם לענין חיוב קרן. ואכן יש דיון בפוסקים כי הודאה בפני הבעל דין זה רק בהודאת קנס, אבל בהודאת ממון לחיוב, מועיל הדבר גם אם לא יהיה הדבר בפני בית דין. ומתקשים התוס', מדוע בחרה הגמרא להקשות רק בענין כפל. ומתריצים, שמשאלת קרן לא היה מצליח הגמרא לפשוט. פירוש, שהתלמוד עשה בעיא זו בזה האופן, משום שיש בה פשיטות מדברי רבא, אבל אי בעי אקרון - ליכא למיפשט.

היכולת לפשוט מהסוגיא, לעתים קיימת ולעתים אינה קיימת

[לא תמיד ניתן לפשוט מקרה מהסוגיא, ואכן מילות המפתח "מצי למיפשט" שלעתים הם בשלילה, כמו כאן שלא הוה מצי למיפשט, או לא מצי למיפשט, בכתב

הגנב לשלם כפל. חוקרת הגמרא - הכפל למי? מחד, המפקיד הוא בעל החפץ, ומאידך השומר שלם על החפץ למפקיד. ויש על כך מחלוקת אמוראים. אביי אמר: משלם הכפל לבעל הפקדון, דאיהו בעל החפץ. רבא אמר: משלם הכפל למי שהפקדון היה אצלו, דהיינו השומר, שהרי שילם הוא על הפקדון. וכפי שהגמרא תעמיד שעם היות והטריחו לבית הדין להישבע - הרי מאחר ושילם הוא מקנה לו את הכפל. ועל כך מקשים התוס' מסוגיא אחרת בה רבא אמר, שאכן צדק רב נחמן שלא העניק את ההתייקרות לשומר ואף ששילם, מכיוון שהטריחו לבית הדין. ולכאורה יש כאן סתירה.

הסוגיא בפרק המפקיד בו ההטחה גרמה לכך שלא העניק כפל

הגמרא בפרק המפקיד מספרת על אחד שהפקיד נזמים אצל חבירו. כל הפקדה נועדה שיוכל לקחתם בכל זמן שיחפץ. ואז הוא אומר לו, איני יודע היכן הנחתי אותם, וכעת איני יכול לתת לך אותם בחזרה. הנפקד הלך לברר את דינו אצל רב נחמן, אשר אמר לו שהוא פושע בדבר, והינך נדרש לשלם לו. ולכן רב נחמן הלך וגבה ממנו את ארמונו, כפי ערך הנזמים. ולאחר מכן כשנמצאו הנזמים אלא שהתייקרו פסק רב נחמן להשיב את הנזמים היקרים, ושאין לו כאן דין שמי שהשומר מתחייב ומשלם - הרי הוא מקבל את ההתייקרות, מכיוון שהטריח את בעל הנזמים, הרי הוא לא יקבל רווח על כך. שכל נתינה זו הינה בבחינת רצונו של השומר לקבל את הפיקדון ולא את השבועה. הרי כאילו הוא קנאם לעצמו.

מחלקים התוס' שיש כמה שלבים בסוגיית הטרחת בית הדין

השומר אכן הוא נשבע תחילה, ונפטר, ולאחר מכן הוא בחר בכל זאת לשלם, ולכן הטורח היה רק להביאו להישבע. ואילו בסוגיא עם רב נחמן, בית הדין התקדם שלב נוסף, שלא רק שמע את השבועה כמו כאן, אלא מילא תפקיד פעיל, בכך שניצל את כוח בית הדין ונוקק לבצע תהליך של גבייה, שזה טורח רב הן לבית הדין, והן צער לבעל הפיקדון, הנזמים. ולאחר כזה - אין ברצונו להעניק מתנות. שהרי הוא לא בחר מרצונו להישבע במקום להיפטר. וההטחה רק לשמוע את השבועה נחשבת הטרחת קלה, שבכל זאת גובר כאן קבלת כסף שיכל לא לקבל כלל.

עם היות ויש לצייר חילוק בין הכא להתם, הרי חילוק יסודי יותר מרומז בהכא שאני או התם שאני

[התוס' כל העת משווים בין סוגיות. ולכן צמד המילים "התם .. הכא" חוזרות על עצמם בתוס' כאלף פעמים. אלא שלמרות שיש כאן השוואה ביו הכא להתם, הרי לעתים התוס' צוללים להראות שיש כאן הבדל משמעותי יותר. ומילות המפתח הינן - "התם שאני". כלומר יש כאן שוני מהותי.

וגוף ההטחה כאן הינה שונה במהות. ועולים שני מושגים אטרחיה לבי דינא רק "קצת", ועוד אטרח בי דינא. ואכן "התם שאני" המעידות על חילוק מהותי יותר או שנכתב בצורה ההפוכה "הכא שאני" יחדיו הן למעלה שלוש מאות פעמים.]

לאחר שדוחים פירוש בחריפות - חובה ליצוק על כך תוכן, מדוע דחו את הפירוש הקודם

[מילות המפתח "ולאו מילתא היא" מופיעות קרוב לחמישים פעמים בתוס'. עיקר התוס' כאן היא שלילת התירוץ. ולכן הפתיחה היא בביטוי החותך ולאו מילתא היא, אלא שביטוי זה הוא רק הקדמה, המצריכה מאחוריה פירוש והבהרה.

ולשם כך יש שלושה עניינים. העניין הראשון הוא הבאת הפירוש הנכון, הן שהבעלים לא מחלו לו, והן שהשומר לא נפטר. העניין השני חיזוק על דבריהם, בעצם הבאת דברי בה"ג, שכך פסק. העניין השלישי ביאור על ידי חילוק, אפילו אם היה מוחל השבועה - הרי מה שלא הניחוהו הולך רק על השבועה, אבל על הממון אינו מוחל. ובין שלא מחלו לו על השבועה, ואז אמנם לא נתנו לו להישבע, אלא שיש לצמצם שזה היה רק לפי שעה, שאז לא הניחוהו להישבע, אבל לא שעקרו ממנו את חובת השבועה.]

נגנבה באונס -

נראה דאין שום גניבה קרויה אונס, אלא בלסטים מזויין כדפירש בקונטרס, וכן מוכח לעיל בהכונס (דף נז).

גדר גניבה שהתבצעה באונס משומר שכר - הצגת הדברים בעיה, וללא הכרעה

דרכה זוטי בעי לה להאי דיני דקמיירי בהו אביי ורבא, הכי: נגנבה באונס מביתו של שומר שכר [דאם בשומר חנם איירי היה לו לומר נגנבה סתם], והחזיר הגנב את גניבתו והניחה בבית שומר ולאחר מכן מתה בפשיעה, מהו דינו של זה? וכדרכה של בעיה, יש בה שני צדדים, הצד הראשון, מי אמרינן [האם אמרינן] כיון שנגנבה באונס ושומר שכר פטור באונסין, כליא ליה [נגמרה] שמירתו, ושוב אינו שומר עליה. או דלמא (שאלו מילות המפתח לפני הצגת הצד השני), כיון דהדרה הגנב לרשותו, הדרה [חזר הפקדון] לשמירתו. ומכריעה הגמרא שבעיה זו תעמוד ללא הכרעה - תיקון.

התוס' מכריעים כאן, שגניבה באונס ראויה להיקרא רק ליסטים מזויין

[התוס' מכניסים הגדרה בצורה מעניינת. מצד אחד הם תוחמים שגניבת אונס יכולה להתרחש רק בלסטים מזויין, אלא שעם היות ובפתיחה נאמר רק בסגנון "שנראה דאין" הרי בהמשך משתמשים במילת המפתח החזקה, ששוללת כל אפשרות אחרת "אלא", והם מסיימים שאין זו רק סתם סברה, אלא יש לכך סיוע [וכן מוכח לעיל].]

גדרו של לסטים מזויין, עפ"י ההתייחסות בפרק הכונס
הליסטים מזויין - מצד אחד זה אונס, בכך שהשומר אינו יכול להתגונן בפניו כמו סתם גניבה. ועם היות ושילמו לו על שמירה, הרי אינו מחוייב ונדרש להקריב את חייו על כך. אך

חסר. ויש כעשרים דוגמאות כאלה בתוס'. כולל פעמים שכן ניתן לפשוט.]

ולא הניחוהו מהו -

הקשה בקונטרס אהך גירסא, דגרסינן, אם באמת נשבע - לא נפטר גנב וכו', **דא"כ מאי בעי רבא, עמד לישבע לשקר ולא הניחוהו מהו,** השתא נשבע לשקר ממש, דאיסתליק ליה מבי דינא, דתו לא רמיא עליה, כ"ש היכא דלא נשבע, דעליה רמיא לשלומי.

ויש מתרצים, דכיון (דלא הניחוהו לישבע - מחל לו, והרי נפטר נמי שומר, **כאילו) נשבע שומר באמת, ותו לא רמיא עליה,** ולהכי קבעי.

ולאו מילתא היא, דמשום דלא הניחוהו לישבע, לא מחל לו ולא מיפטר שומר בהכי, וכן פוסק בה"ג, **דאע"פ שמחל לו השבועה לנתבע, בשביל כך - לא מחל לו ממון לגמרי, וכל שכן,** היכא דלא מחל לו שבועה, **אלא שלא הניחו לישבע באותה שעה.**

חקירת רבא על כך שלא הניחוהו לשומר להישבע

אנו מדברים על שומר חנם, שרוצה לפטור את עצמו משתלום, על ידי שבועה. וכאן הגמרא מביא חקירה של רבא. "בעי רבא: עמד לישבע בשקר ולא הניחוהו, מהו?" כלומר האם משום דעמד לישבע לשקר, כבר לא מאמינים לו בעלים ומפסיק להיות שומר. או כיון שעדיין לא נשבע. נשאר נאמן עליהם ושפיר חשיב שומר, והודאת הגנב - חשיבא הודאה. ומה שמכריעה הגמרא תיקון, מראה כי אכן יש מקום לשני הצדדים.

יש הלומדים כי מה שלא הניחו לשומר להישבע ב"פועל", משמעו ש"ב"כוח" כן היתה שבועה, והבעלים מחל לו

יש הרוצים ללמוד, כי בכך שמנעו מהשומר להישבע, סימן שלא רצה את שבועתו, וכאילו ב"כוח" השובר באמת נשבע, כי כל מה שהיה תלוי בו, הוא הרי רצה להישבע. ומה שאמר לו לא להישבע, כאילו קיבל את שבועתו, אף שלא נשבע. וכעת התוס' ידחו זאת.

פתיחת התוס' במילה נראה, באה לומר פירוש, מבלי לציין שהוא חולק על פירוש אחר

[התוס' פתחו במילת המפתח "נראה", שהיא באה לומר את הפירוש שלהם, מבלי שיחלקו בצורה מפורשת על רש"י, בשביל קושי קיים, אלא רק יציגו מה נראה להם, ובאופן חיובי. והלשון נראה, יש בה גם מה נכון, וגם היא בסגנון של ענווה.]

לוה וב"ח באין ונפרעין -

נראה לפרש,

לוה על הקרקע שלו מאחרים,

אפילו בלא אפותיקי, **דקרקע - משועבד לבעל חוב,**

ואח"כ נותן קרקע שלו,

לבניו או לאחיו **בעבור הגזילה,**

וכגון שאין הגזילה קיימת,

וחוזרים ב"ח ונפרעין מאותה קרקע,

אף על גב דיש לו שאר נכסים במה לפרוע.

ונראה,

דאין צריך לומר,

בשעת נתינתו לבניו או לאחיו,

ע"מ שיפרעו בעלי חוב מכם,

דבלאו הכי,

אין יכולין לזכות שלא מדעתו.

ואם הגזילה בעין,

צריך לפרש,

שילוח עליה ויעשנה אפותיקי למלוה,

ויחזירנה [דף קט עמוד א] לבניו או לאחיו,

ויחזור ויטרפנה מהם ב"ח.

אף על גב דאמרין לעיל (דף יא:),

עשה שורו אפותיקי ומכרו,

אין ב"ח גובה הימנו,

היינו דוקא מכרו,

דכיון דליכא קלא - לא מפסדינן ללקוחות,

אבל נתנו במתנה, דלא שייך פסידא דלקוחות,

ב"ח גובה הימנו,

דאין יכול ליתן מה שמשועבד לאחרים.

אבל לא עשאו אפותיקי,

לא היה ב"ח חוזר ושורף מהם,

דכי היכי דמטלטלי דיתמי - לא משתעבדי לב"ח,

ה"נ לא משתעבדי מטלטלי דמקבל מתנה לבעל חוב,

והוי כאילו נותן להם במתנה,

כיון שהוא עצמו - אינו יכול לחזור ולטרוף מהן.

ומיהו נראה,

דלא חשיב הכא,

עדיין הוא נקרא גנב, מאחר ובכל זאת צורת פעולתו שנשמר ונטמן להסתתר מאנשים, בניגוד לגזלן. כלומר הוא פועל בצורה משולבת, ועל כן יש בו את שתי הבחינות.

אמנם התוס' בפרק הכונס מציעים אפשרויות אחרות. "ד"ה כגון שטענו טענת לסטים מזויין - תימיה? אמאי מוקי לה בלסטים מזויין, ודחיק למימר דגנב הוא? לוקמיה כגון שטענו טענת גניבה באונס, שנגנבה ממנו באונס גדול, כגון ששמר כספים בחפירה בקרקע, שאי אפשר לגנבם אלא במחילות תחת הקרקע, דהוי אונס כליסטים מזויין, או אם בא עליו חולי של טירוף הדעת או שינה נפלה עליו באונס, או אונס אחר שאינו יכול לשמור" ובהמשך מבארים זאת. "ושמא י"ל משום דגנבה באונס - לא שכיחא."

לבניו או לאחיו -

נראה לבניו של גזלן או לאחיו של גזלן,

כלומר בתחילה לבניו - אם יש לו,

דהם קודמים לכל אדם בחלק המגיעו,

ונחשב אותו כאילו מת הוא,

והרי בניו - יורשים חלקו עם אחיו,

והם אין באים מכחו,

אלא מכח אביו דאבא,

כדאמר בסוף מי שמת (ב"ב דף קנט.),

תחת אבותיך - יהיו בניך,

הלכך, אף על פי שאין לאביהן בהן כלום,

שהרי יש לו להחזיר גזילה,

אפ"ה הם קודמין בחלקו,

מההוא טעמא דב"ב,

או לאחיו כשאין לו בנים.

יש להבין מיהם הבנים והאחים, להם צריך הגזלן ליתן

המשנה דנה במקרה של הגזל את אביו ונשבע לו ומת - הרי זה משלם קרן וחומש ואשם לבניו או לאחיו. התוס' חלוקים על רש"י המפרש בנים של אבא, שהם האחים של הגזלן, ואחין היינו של האב - אם אין בנים לאב.

ואילו לפי התוס' הכוונה בבנים - שהם של הגזלן עצמו, והם קודמים לאחיו של הגזלן, דלגבי החלק של הגניבה, כיון שהבן שגנב, צריך להוציא את הגזילה מתחת ידו - הרי הוא כמת, שבמקומו יורשים בניו. הגאון הרוג'ז'בי ביאר, כי היורש איננה מציאות שונה שמקבלת את הירושה, אלא הרי הוא כעומד במקום המוריש. ועל פי הפסוק מתהילים 'תחת אבותיך יהיו בניך' - הרי זה בדיוק מהות הדברים. ומתוך כך מבואר דין הקדימה. ואם אין לו בן - נותן לאחין שלו.

אבל אינו מבואר לפי פירוש התוס', היכא שאין לו בן וגם אחים, האם נחשבים אחי האב שהוציא גזילה מתחת ידו. אלא שהתשובה הינה, שמאחר ואם אין יורשים, יכול הוא ליתן אף לארנקי של צדקה ובלבד שיאמר הרי זה גזל אבי, ברור שלעולם נותן לקרוב קרוב קודם.

אפילו בכח"ג שבע"ח רגיל אינו גובה לא היה גובה, ולכן גם לפי המהרש"א יגבה אף אם יש קרקעות בני חורין.

סברא מעניינת לפי הקובץ שיעורים בהשוואה למושג תפוסת הבית

וצריך ביאור, דלכאורה אם המקבלים לא זכו בחפץ, אם כן לא השיב להם דבר. ונראה מבואר בתוס' דא"צ אלא להשיב לרשות האב, וידוע דבירושה קודם חלוקה - הרי היא בתפוסת הבית. וכתב בקובץ שיעורים ב"ב אות ת"ד דחלוקה בתפוסת הבית משותפים. דשותפים - יש לכל אחד חלק, אבל תפוסת הבית - הוא בעלים אחד על הכל - כמו קרבן ציבור. והיינו דתפוסת הבית היא "רשות האב", שהיורשים הם נכנסים תחת האב, וכשחולקין כל אחד זוכה בחלק מהירושה. וא"כ השבת הגזילה אינה צריכה להיות לרשות הממונית של היורש האחר, אלא לרשות האב לתפוסת הבית. נמצא שבאמת אין כאן מתנה, ועל כן הגם שהיו מטלטלי - הבעל חוב גובה ממנו.

דלא חשיב הכא - היא היכולת לתת או לא לתת משמעות למעשה שנעשה

[לעתים אנו רואים פעולה, שהרי בשעה שהוא מחזיר להם, הרי מתבצעת העברה ממנו אליהם, אלא שאנו יוצרים לזה תוכן אחר, וממילא כל הדינים משתנים. ומילות המפתח הינן "דלא חשיב הכא", המופיעות קרוב לעשרים פעמים בתוס'. המעשה הוא ההחזרה, ואנו באים ושוללים ממנו גדר מתנה, וניתוח הבנה זו מאפשרת שיהיה ניתן לטרוף מהם. ויש להבין מספר גדרים הקשורים בפעולה זו, השבה, יכולת לטרוף מהם, יכולתו לחזור וליקח מהו, גדר מצוות השבה. ולכן הרעיון הוא לבדוק בדיוק מה הפעולה, ומה הכוח האמיתי בכל שאר העניינים הקרובים].

ב"ח באין ונפרעין -

אחר מיתה,
ואפילו בחייו - הוי שרי בכה"ג,
כדאמרין (נדרים דף מג.),
המודר הנאה מחבירו ואין לו מה יאכל,
ילך אצל חנוני הרגיל אצלו,
ויאמר לו איש פלוני מודר הנאה ממני,
ואין לו מה יאכל,
ואיני יודע מה אעשה לו,
נותן לו ובא ונוטל מזה,
אלא לפי שזה,
אין רוצה שיהנה ממנו כלל בחייו,
ואין יכול לעשות תקנה **אלא מדעתו.**
והא דלא תני הכא,
ואם אין רוצה כדקתני רישא,
משום שהרי ודאי [אינו] רוצה,
או שמא,

מה שמחזיר להן - כאילו נתן להם,
דאינו נותן להם לשם מתנה,
אלא סתמא בשתיקה מחזיר להם,
ואין דעתו אלא לקיים מצות השבה בעלמא,
הלכך לא הויא מתנה,
ויכול ב"ח לטרוף מהם,
והוא ודאי אינו יכול לחזור וליקח מהו,
דאז לא היתה מתקיימת השבה כלל,
אם היה לוקח בעצמו מה שנתן,
אבל מה שב"ח נוטל,
מתקיימא שפיר מצות השבה,
כיון שבעצמו אין נוטל,
ומיירי, אפילו בלא אפותיקי.

הגזול את אביו ומת, באיזה אופן משיב את הגזילה ליורשי האב

אומרת המשנה מספר מצבים. הגזול את אביו ונשבע לו שלא גזלו, ומת אביו, ואחר כך הודה שגזלו, אף על פי שיש לו חלק בגזילה מדין יורש, הרי זה משלם את כל הקרן והחומש ואשם לבניו של הנגזל שהם אחיו של הגזול, או לאחיו של הנגזל כשאין לו בנים. משום שעליו לצאת ידי שמים ולהוציא את הגזילה מתחת ידו.

ואם אינו רוצה להפסיד את חלקו בירושה, או שאין לו די נכסים שיוכל לוותר על חלקו, תקנו חכמים שילווה מעות בשיעור החלק שיש לו בחפץ הגזול, ובעלי החוב באין ונפרעים מאחיו את חלקו בירושה.

אופן הגבייה של בעלי החוב, במידה ויש לו מטלטלין לבן הגזול, שרשאים לתבוע את הקרקע שנתן לאחיו

התוס' מתארים מצב, שהגזול לווה כנגד הקרקע שלו, ועל כן הקרקע מיד נהייתה משועבדת להם. הרי אף שהוא נתן את הקרקע ליורשים (אחיו, כגון אם היו עוד בנים לאב), הרי בעלי החוב יכולים לגשת ישירות לאחין שקיבלו את אותה הקרקע, ואפילו יש לו שאר נכסים. ולכאורה, אם יש לו שאר נכסים, היינו צריכים לומר שייגש אליו, ועל כן ביאר המהרש"א דשאר נכסים - היינו דווקא מטלטלין, אבל קרקעות - אין לו אלא אותה הקרקע שנתן לבניו או לאחיו. דאי לאו הכי - לא הווי הבעלי חובות טורפין מהם הקרקע דלסברת התוס' השתא (אמנם בסוה"ד חזרו בהם) - הווי כמקבלי מתנה, ואין גובין ממשועבדין בדאיכא בני חורין.

ניתוח הצורך לעשותה אפותיקי - מכאן תגבה

צריך ביאור, למה בעינן שיעשנה אפותיקי? גם ללא אפותיקי - בעל חוב יגבה ממנה, כיון שבניו או אחיו קיבלו אותה רק עד שבעל חוב יגבה. וכמו שאמרו תוס', שלכן באין גזילה בעין, הבע"ח גובה ממנה אע"פ שיש שאר נכסים. ולפי מהרש"א שהתוס' כעת סובר שדיני השעבוד כמו כל הלואה אחרת - ניחא, דלכן בעינן אפותיקי.

וכתב הדרכי דוד, דלפי מה שתוס' בסוף מבארים, שנתן מתנה רק בתור מצות השבה בעלמא, ולכן בע"ח גובה אפילו אם אינה אפותיקי, לפי זה הוא הדין שבע"ח כאן גובה מקרקע,

במקרה ואביו אסרו בחייו ובמותו - רשאי הוא ללוות, ובעלי החוב יקחו מאחיו

המשנה מביאה מקרה של האומר לבנו, בלשון נדר, קונם שאין אתה נהנה משלי. הרי הדין הוא שאף מה שאמר האב, הרי בנו יורשו, שמאחר והנכסים בשעת הירושה, כבר אינם של האב. אבל כאשר אומר בחייו ובמותו, כאן כבר הבן אינו יורש. והבן יחזיר את חלקו לבניו או לאחיו של אביו. אלא שאם אין לאותו הבן מה לאכול, הוא רשאי ללוות בשיעור חלקו מהירושה, ובעלי החוב נפרעים מאחיו. שבאופן כזה - כן התירו לו ליהנות מהירושה.

התוס' מציעים שלכאורה יש גם תקנה בחייו

פשט לשון המשנה, הוא שהדבר מתרחש רק במותו, מאחר ואינו יכול ליורשו. אלא שהתוס' מביאים דוגמא כיצד ניתן לפטור בעיית הדרה עוד בחייו. במסכת נדרים מובאת ברייתא כיצד ניתן לעקוף בעיית הדרה, כשאין מה לאכול. "המודר הנאה מחבירו ואין לו מה יאכל, הולך אצל החנוני ואומר, איש פלוני מודר ממני הנאה, ואיני יודע מה אעשה, והוא נותן לו, ובא ונוטל מזה."

ובהיות התוס' פרשן השוואתי, הרי עם היות ויש דמיון, הרי כאן יש חומרה יתירה, שבכך שאמר לא רק שיהיה מודר הנאה בחייו אלא אף במותו, הרי מראה הדבר שרצונו שכלל לא יהנה ממנו בחייו, ותקנה זו אינו יכול לעשות מדעתו. ובעיקר בחיי האב שהדבר ממש שייך לו.

התוס' הקשו, שבתחילה במשנה בגזול אביו, הוכנו המילים אם אינו רוצה, ומדוע כאן לא הוכנסו

מבאר התויו"ט דבשלמא ברישא יתכן שאינו רוצה לירש מה שגזל, אלא רוצה לקיים השבה, כדי שיהיה לו כפרה. אבל בסיפא במודר הנאה - למה לא ירצה לירש הנכסים, ומהמאירי נראה שגרס גם בסיפא אם אינו רוצה. ויש התולים שכל ההיתר הוא רק במצב שאין לו מה לאכול, ורק במקרה כזה תיקנו, ורעיון זה הוא שכל מה שמדובר בנדרים הוא דווקא כשאין לו מה לאכול. ואז ההיתר הוא אפילו בחיים.

אלא שעדיין מקשים התוס', והרי היאך נפרע ממנו חובו, שהרי הוא מרוויחו ויש איסור בדבר

מקשים התוס' ממשנה אחרת בנדרים. המודר הנאה מחבירו, שוקל לו המדיר את שקלו, דהיינו, שנותן המדיר עבורו את מחצית השקל, שנותנין כל ישראל כל שנה בחודש אדר לתרומת הלשכה, לצורך קרבנות ציבור. מכיוון שאין הוא נותן לו בידים ממש ומאותו הטעם, ופורע עבורו את חובו שחייב לאדם אחר. ומדייק ר"ת שמדובר רק במזונות אשתו.

סברת ר"ת הובאה בתוס' כתובות קח, שאם משלם עבור הבעל את מזונות אשתו - אין הבעל נהנה הנאה ודאית, דהיה יכול לומר לה, צאי מעשה ידיך למזונותיך, אבל שאר חוב - הוי הנאה ודאית. ועוד שלגבי אשה "דאין חיובו ברוך, דאע"פ שהיה הבעל חייב במזונותיה - אפשר שאם לא היה מפרנס, לא היה הבעל מתחייב, שהאשה עצמה מצמצמת, אם לא היתה מוצאה מי שמפרנסה." ונמצא כי מאחר ורבינו תם דחק להתיר רק במזונות אשתו, ולא קיבל שבגרמא מותר לפרנסו - הרי עומדת הקושיה, היאך יכול הוא להיפרע ממנו. שהרי הנכסים הללו נאסרו עליו. ופירוש המילה משתרשא ליה

דוקא אין לו מה יאכל - שרי,

כדקתני גבי המודר הנאה מחבירו,

אבל אם יש לו מה יאכל, אפילו [אינו] רוצה - אין לו תקנה בכך.

וא"ת,

והיאך נפרעין ממנו,

והא תנן בפרק אין בין המודר (שם דף לג.),

המודר הנאה מחבירו,

שוקל לו שקלו ופורע לו חובו,

ופר"ת **דדוקא במזונות אשתו,**

אבל שאר חובות - אסור לפרוע,

דודאי קא משתרשי ליה ואסור,

וה"נ **משתרשי ליה.**

וי"ל,

דלא דמי,

דהתם - **כיון שמתחייב** למי שפרע בעבורו,

אם יפרע בחנם בעבורו - **א"כ מהנהו ואסור,**

אבל הכא - מה שבאים ב"ח ונפרעין מן הנכסים,

אין זה נהנה מן הנכסים.

וההיא - דהולך אצל חנוני - לא תקשה,

דהתם - **דרך מתנה מיירי,**

שהחנוני נותן לזה פירות **במתנה,**

וחוזר ומקבל מזה מעות **דרך מתנה.**

אבל הא דאמר בפרק השותפין (שם דף מז:),

האומר לאשתו קונם שאני נהנה לך כו',

לוה וב"ח באין ונפרעין מבעל,

בשלמא קונם שאני נהנה לאשתי,

איכא למימר במזונות אשתו,

ואליבא דחנן,

אלא קונם שאני נהנה לך,

משמע שאומר לחבירו,

נמצא שהוא פורע חובו.

ויש לומר,

כגון שלוח הימנו,

על מנת שלא לפרוע,

דהשתא אין נהנה כלום, במה שפורע חובו.

וא"ת,

וכי בשופטני עסקינו,

שילוח ע"מ שלא לפרוע.

וי"ל,

שהוא אוהבו,

שלא יניח מלפרוע בעבורו.

שיש לקשר זאת על מה שנאמר לגבי חנווני מקודם. שמאחר והוא יודע שהמדיר הינו אוהבו של המודר, הרי הוא בטוח שיפרע לו מה שהוא מלוה לבנו, ועם היות והוא אומר לו שהוא מלוה על מנת שלא לפרוע, הרי הוא מיד מפרש שכל אמירה זו היא רק שיהיה מותר למדיר לפרוע עבור המותר, והנהגה כזאת כבר כן הופכת לגדר דבר המצוי, וכפי שביארנו לגבי החנווני.

אלא אמר רב ששת הא והא ר' יוסי הגלילי -

וא"ת,

ואמאי לא מוקי מתניתין כרבי עקיבא,

ומודה,

דלאחרים - מצי מחיל,

ולנפשיה - לא מצי מחיל,

ובזקפו עליו במלוה,

הוא דפליג עליו רבי עקיבא ארבי יוסי,

דלא חשיב ליה זקיפה, כמו מחילה דאחריני.

וי"ל,

דרב ששת סבר,

אם מחילה דאחריני מועלת,

זקפו - נמי מועיל לכ"ע,

וכיון דאמר רבי עקיבא דזקפו במלוה - אינו מועיל,

א"כ ודאי ס"ל דמחילת אחרים - נמי אינו מועיל,

הלכך - לא מתוקמא מתניתין כרבי עקיבא,

דקתני במתניתין מחל לו את הקרן,

משמע, דמחילת אחריני - מועלת.

ורבא דמוקי לה כרבי עקיבא,

סבר דזקפו במלוה - אינו מועיל כלום לכ"ע,

אי לא מצי מחיל לנפשיה,

הלכך רבי יוסי דקאמר זכה הלה במה שבידו,

ע"כ משום דסבר דמצי מחיל לנפשיה,

הלכך מתניתין - לא מיתוקמא כוותיה,

אלא כרבי עקיבא,

ומודה רבי עקיבא, דלאחריני - מצי מחיל,

והשתא הא דנקט זקפו במלוה,

להודיעך כחו דרבי עקיבא,

דאפילו זקפו במלוה - לא מצי מחיל לנפשיה,

כיון דליכא מחילה דאחריני.

היסודות של מחילת גזילה, קשורים המחילה לאחרים או לעצמו, והאם היתה כאן פעולת זקיפה, והאם הוציאה מידו - ועל כך קיימות מחלוקות התנאים והבנת האמוראים

יש להבין מה המשמעות שמופיע במשנה, שניתן למחול על הגזל. ואם נאמר כי מאחר ומחלו לו - הרי הגזלן יוצא נגדר זה, אף שלא יצאה הגזילה מתחת ידו? ועל כך מביאה הגמרא ברייתא משמו של רבי יוחנן, התולה זאת במחלוקת תנאים בין רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא. ומסופר על מקרה

כשפורע את חובו, מרויחו. "יש ביד המודר רווח ממוני מהמדיר, שהרי פרע את חובו!"

המקרה הפרטי הוא משנה וקובע - "שמא דוקא"

[לפעמים אנו מנסים לחפש כלל על מקרה רחב יותר. אבל בשעה שאנו באים לבאר מקרה מסויים, הרי יכולה להיות מציאות בה דווקא המקרה הפרטי, כוחו כה גדול, שרק בגלל זה משתנה הדין. ומילות המפתח "שמא דוקא" מתקרבות לעשרים פעמים בתוספות. ואז המקרה הפרטי שכאן אין לו מה לאכול - הוא המשנה את כל הדין, אבל כאשר חוזרים למקרה הרגיל - הכל משתנה. ואכן התוס' מדגישים רבות את החילוק בין הכלל לפרט. ונמצא כי לעתים יש כוח במקרה הפרטי להפוך את כל מהלך התמונה.]

מבארים התוס' השוואה בין שלושה מקרים

בשעה שפורע את חוב חברו, עד אשר פטור הלווה מלשלם, מותר להמדיר לפרוע חובו של המודר אע"פ שסוף סוף מהנהו, מ"מ אינו אלא גרמא, כמש"כ התוס' בכתובות דף ק"ח, כיון שאינו נותן מעות ישר להלוה, משא"כ אי פורע חובו של חברו - חייב, נמצא דבזה שפורע - הוא נותן לו הנאה שעבורה מתחייבים ממון. וכיון שהנאה הזאת ששוה כסף הוא נותן לו בחנם - אסור דמהנהו ממש, וא"כ זה שייך רק בפורע חובו. אבל כאן - מה שבאין ונפרעין מן הנכסים - הא לא שייך לומר שהנכסים נותנים לו דבר שהיה חייב לשלם להם, וממילא הוי שוב כגורמים הנכסים שיופרע חובו. אבל בחנווני - הכל נעשה דרך מתנה, ואין כאן חיוב ממשי, אלא רק מצד שהוא סומך עליו.

יש כלים ברורים לבצע חילוק בין המקרים

[מילות המפתח "לא דמי" מופיעות קרוב לתשע מאות פעמים בתוס'. וכאן בעצם יש לנו יתירה מכך, מכיוון שזו השוואה משולשת. ובהשוואה משולשת זו יש שני מרכיבים, עצם החלוקה מבחינה טכנית לשלושה מקרים, וביאור הסברות המחלקות בין שלושת המקרים. "שלא דמי - דהתם .. אבל הכא .. וההיא .. לא תקשה, דהתם .. מיירי". ואם ניכנס לשלושת הגורמי ההשוואה. הראשון - כיון שמתחייב .. מהנהו ואסור. השני - אין זה נהנה מן הנכסים. והשלישי - נותן לזה דרך מתנה. נותן לזה .. במתנה, וחוזר ומקבל .. דרך מתנה".]

הסוגיא בקונם עבור אשתו

גמרא נוספת יש בנדרים. אמר רב אחא בר מניומי, תא שמע: האומר לאשתו: "קונם שאני נהנה לך", לווה האשה מעות לצרכיה, ובעלי חובין באין ונפרעין מן הבעל. שאמנם נאסרו עליה נכסי בעלה, אבל הרי עדיין נכסיו משועבדים לצרכיה, ולכן בעלי החוב חוזרין וגובים מהבעל. והעמידו כי בדיעבד יש את ההיתר. אלא שהתוס' כאן הקשו שמילא על מזונות אשתו - יש לנו היתר, אבל כאן כשאומר לחבירו - נמצא פורע חובו.

ומה שדנו התוס' לגבי הלוואה על מנת לא לפרוע - הרי אין זה דבר רגיל, שעליו נדרשים לבצע תקנה. אלא נראה

מאחר ובמשנה נאמר מפורשות שהיא כן מעילה, לא ניתן כלל להעמידה כרבי עקיבא.

רבא מחשב את כל מהלך הסוגיות באופן שיכול להיות רק לשיטת רבי עקיבא

שיטת רבא היא שעיקר הדיון הוא בכלל לאחרים או לנפשיה. ומאחר וזו סברת רבי עקיבא, גילו לנו, כי אפילו זקיפה לא מועילה, מאחר והוא בעצם מוחל לעצמו. ולכן הוא כן יכול להעמידו במשנה, שהיא מחילה לאחרים. ואינו יכול להעמיד את רבי יוסי, שעל ידי זקיפה הוא כן מוחל לעצמו.

[דף קט עמוד ב]

אלא גזל הגר דקאמר רחמנא נתינה לכהנים היכי משכחת לה -

ה"ה דה"מ למפרך בתחילת סוגיא,

כי קאמר רבי יוסי הגלילי,

לא שנא לנפשיה ולא שנא לאחרני - מצי מחיל,

אלא משום דהוה ליה פירכא אחרינא,

לא חש למפרך.

התוס' נעמידים בכל אחד משלבי הסוגיה ומראים כי לעתים היה ניתן לומר זאת בדרך אחרת

[מאחר ויש כאן כלל יסודי ומרתק, נפתח דווקא בכלל. מילות המפתח כאן הן בעצם שלוש "הוא הדין דהוה מצי למפרך" אלא שעל שתי הראשונות מתווסף פועל. ה"ה דה"מ למיפרך או למימר או לפלוגי או לאקשווי או לשנויי או לתרוצי או למינקט או לאוקמה או למידק או למדחי. והמרתק שמילים אלו מופיעות בכמה צורות או שהכל בראשי תיבות ה"ה דה"מ או שחלק ראשון מלא "הוא הדין דה"מ" או שהכל פתוח "הוא הדין דהוה מצי", ובסך הכל הם מופיעים למעלה מחמישים פעם. בכך התוס' מונים את כל צורת פעולות הגמרא, ומדייקים שיש הרבה יותר מסתם קושיא או תירוץ, אלא יש גם צורות פעולה אחרות וסך הכל מנינו כאן תשע צורות שונות.

וכאן כפי שהדגשנו, שהתוס' הם בעצם השלמה של הגמרא, הטורחים כביכול להשלים את הגמרא, ואם היתה עולה לך השאלה, מדוע לא בחרה הגמרא לומר לנקוט להקשות או כל אחת מפעולותיה, הרי הם עונים לך, אכן, עם היות והגמרא בחרה באופן אחד, הרי היא יכולה לומר זאת בדרך אחרת. אלא שיש כאן שאלה סמויה, ובאמת למה בחרה הגמרא באופן שבחרה, וכאן התשובה הינה שמשום שהיו כאן פירכות אחרות, בחרה הגמרא באחת מהן, כלומר, שעדיין הסברא הזאת לומר באופן אחר, וכאן מדובר על לפרוך, גם היה יכול להיות. והמעניין שבהגהות עוז והדר הגיהו לשון יחיד, פירכא אחרינא, וציינו שהכוונה היא לפירכתו של רב ששת.

בו הכפירה היתה מול גר, שאין לו יורשים, ואז הוא נדרש לשלם לכהנים. אלא שהוא פוגש את הגר שבתחילה שמע שמת ובידו החוב, שרצה לכפר על הגזילה, בדרכו לירושלים, והנה הוא פוגש באותו הגר, אשר זוקף לו את החוב במילוה.

על כך אומר רבי יוסי הגלילי, שאין כאן כבר תשלום על הגזילה, אלא פנים חדשות באו לכאן, והוא זוכה לעצמו במילוה, עם היות ובמקורו היה בשל סיבת הגזילה. ואילו רבי עקיבא אומר, שעל מנת למחוק את כתם הגזילה - הוא חייב להוציאה מידו. וכאן מבאר רב ששת, שיש לנו שתי סוגיות שונות, האם המחילה היא לאחרים - שזה אכן אפשרי, שהנגזל ימחל לגזול, אך לא לעצמו כמו במשנה כאן, כמו בן שגזל את אביו, שהוא יורשו, כאן לא יוכל למחול. ואילו רבי עקיבא, אפילו לאחרים אינו יכול למחול, אלא יידרש הנגזל להוציאה מידו.

ואילו רבא סובר, שניתן להעמיד את שתי המשניות בשיטת רבי עקיבא. ובעצם יש כאן שלושה מקרים. מקרה אחד הוא בן שגזל אביו - שאינו יכול למחול לעצמו. מקרה שני גזל הגר - שאף שהוא זוקפו במילוה - עדיין זה מחילה עצמו. אבל מחילה לאחרים - מבחינתו זה אפשרי אף לשיטת רבי עקיבא.

התוס' מציעים להעמיד באופן שונה, ורק לתלות כי הויכוח ביניהם הוא בעניין מסויים

מקשים התוס', עד שרב ששת מעמיד את המשנה כרבי יוסי הגלילי, הרי לכאורה ניתן להעמיד כרבי עקיבא, ושעיקר הבעיה היא המחלוקת האם זקיפה במילוה תועיל לו, באשר העיקר יהיה לרבי עקיבא שלא קיבל מחילה מאחרים. ולכן זה יהיה גובר אפילו שהתבצעה הזקיפה.

יש להבין לא רק בצורה החיובית מדוע בחר להעמיד באופן מסויים, אלא מה מנע ממנו להעמיד באופן אחר

[מילות המפתח "אמאי לא מוקי" מופיעות כשלושים פעם בתוס'. אלא שכאן התוס' מתמודדים על הצעה מעניינת, רב ששת הרי אתה לשיטתך כן יכול להעמיד כרבי עקיבא, ולא רק שיש כאן סברא מחודשת, של נסיון להצעה הגיונית, אלא שרבא אף הוא למד את הסוגיות וכן מעמיד את המשנה כרבי עקיבא. וכעת זה בעצם מכריח אותנו להבין מה סברת רב ששת, שלא רק שבחר להעמיד כרבי יוסי הגלילי, עוד לפני השאלה, אלא שיש להבין גם לאחר הסברא - מדוע בכל זאת הוא לא העמיד כרבי עקיבא, ולהבין את שיטת רבא, כיצד הוא חישב את כלל הסוגיות.]

שיטת רב ששת, לא ניתן להעמיד שתיהן הסכמה בין התנאים, שיכול למחול לאחרים, ורק זקיפה היא הבעייתית

עונים התוס', כי רב ששת סבר, שמאחר ואם מחילה לאחרים מועילה, וודאי שגם זקיפה תועיל. וכעת הוא עושה את החשבון ההפוך, שאם זקיפה אינה מועילה, הרי לא ניתן לחלק בין הדברים, ואף מחילה לאחרים - לא תועיל, וממילא

לחזור, מכיוון שבידוע שאין לו גואלים, שהרי נפטר קטן, עוד לפני שהגיע לגיל הולדה.

התוס' מתייחסים וכי בכלל הקטן יכול לזכות?

לגבי מסקנת הגמרא שרק אינך צריך לחזור אחר הקטן על מנת להשיב את גזילתו. מעלים התוס' קושי, כיצד יכולה להיות בכלל מציאות של גזל לגבי קטן בכלל, וממילא כיצד יתכן שהגר הקטן יזכה בדבר כלשהו, כך שממילא כל השאלה נופלת, כי אין כאן אפשרות שיחול גזל, אם מעולם לא יכול להיות לו רכוש שלו.

יש חילוק למציאה ולהקנייה על ידי אחרים

התוס' תומכים בדריהם, מכך שרק חכמים אמרו שאסור לגזול קטן. כלומר, אף שיש מטלטלים תחת ידו - הרי מהתורה אין הדבר שייך לו. וגם אינו יכול לקבל בירושה, כי גם כאן אינו יורש מהתורה. על מנת להבין לאחר מכן את התירוץ, ראוי להכיר על מה דברה הגמרא במסכת ב"מ. "וסבר רבי יוסי קטן אית ליה זכייה מדאורייתא? והתנן: מציאת חרש, שוטה וקטן - יש בהן משום גזל מפני דרכי שלום, רבי יוסי אומר: גזל גמור. ואמר רב חסדא: גזל גמור מדבריהן." כלומר כל הדיון שם הוא מצד מציאה. כי במציאה אין מי שיקנה לו את הדבר, ולכן מאחר ולא זכה מהתורה, הרי באו חכמים למנוע מריבות שיקחו ממנו והוא לא ישתוק, ותתפתח תיגרה, ולכן הקנו לו מדבריהם. ואילו קניין על ידי אחרים הוא מהתורה, בדוגמת לולב, כפי שנבאר בהמשך.

גם גירות לקטן - היא סוג של הקנייה

הגמרא בכתובות מדייקת כי מה שמטבילין גר קטן על דעת בית דין, הוא כי רק בגדול שטעם טעם איסור, בהפקירא נחא ליה. וכאן אין לו את צד הקלקול, ומאחר ואביו גם מתגייר, הרי יש גם את הבחינה החיובית שנוח לו להתנהג כמו אביו. והגמרא שם מביאה על כך את שתי ההתייחסויות, כי לא כולם סוברים שהטעם הראשון מספיק. וכל הדיון הוא האם זכין לאדם שלא בפניו, כי היאך יתגייר, אם הקטן אינו יכול לקבל לעצמו את הזכות.

החילוק בין מדבריהם ולבין מדאורייתא

[אחד החילוקים שקיימים הוא מה מדבריהם ומה מדאורייתא. ומילות המפתח הללו, משקפות לעתים מהלך שיש בו התייחסות להבדל מה הוא מדבריהם ומה מדאורייתא. כשרוצים להדגיש שהוא רק מדבריהם ולא מהתורה, הרי מילות המפתח המקשרות "אלא מדבריהם ולא מדאורייתא", ומספיק לומר רק צד אחד או את החיובי - אלא מדבריהם, או את הצד השלילי "ולא מדאורייתא". ולעתים מוסיפים נתון נוסף שהוא מימד חדש, כמו כאן "אבל .. קני מדאורייתא". כלומר, הדגש הוא לא רק לאבחן מה שייך למה, אלא לראות בדיוק את אותו הגורם המשנה את התמונה, ומהי מעלתו.]

התוס' בסנהדרין מאריכין בכל גדר זמיית קטן

בתחילה התוס' פותחים בשאלה דומה, מהיכן בכלל הגיע לקטן ממון? ממשיכים התוס' שמא תאמר שזיכו לו, הרי מצד

הגמרא מביאה פירכא לרבא, והתוס' מעירים שייכל לאומרה כבר בתחילת הסוגיה

ומקשינן לרבא, ממה שהעמיד את המשניות דווקא כרבי עקיבא, ולא פירש כרב ששת דאמר שאפשר לחלק גם אליבא דרבי יוסי בין מוחל לאחרים למוחל לעצמו, משמע מכלל דבריו דרבי יוסי הגלילי סבר אפילו לנפשיה נמי מצי מחיל, ואפילו אם לא זקף עליו אביו או הגר הנגזל את החוב במלווה יכול למוחל לעצמו,

אלא גזל הגר דקאמר רחמנא שיש על הקרן והחומש דין נתינה לכהנים, היכי משכחת לה, לעולם יזכה הגזלן לאחר מיתת הגר בממון הגר וימחול לעצמו ושוב אינו צריך להוציא את הגזילה מתחת ידו.

ויש שתירצו כי הגמרא המתונה עד שהביאה את דברי רבא, והקשתה על שניהם, וכן דרך הגמרא בכמה מקומות.

קטן אי אתה צריך לחזור עליו -

וא"ל,

גזל גר קטן היכי משכחת לה,

והא אין זכייה לקטן,

כדאמרין בפ"ק דב"מ (דף יב.),

דגזל קטן - מדבריהם ולא מדאורייתא,

ובירושה - ליכא למימר,

דגר - אין יורש אביו דבר תורה.

ויו"ל,

דדוקא מציאה דאין דעת אחרת מקנה אותו,

לא הוה אלא מדבריהם,

אבל כשדעת אחרת מקנה אותו,

קני מדאורייתא.

ובקטן שנתגייר עם אביו מיירי,

דלכ"ע מטבילין אותו,

אבל בלא אביו,

פלוגתא היא בפרק קמא דכתובות (דף יא.),

אם מטבילים אותו על דעת בית דין.

[ועי' תוס' סנהדרין סח: ד"ה קטן].

מהלך הגמרא מדוע אינו צריך לחזור אחר קטן

רבינא חקר בעניין גזלת גיורת, ואחר כך נשבע לה שלא גזלה, ולאחר מכן היא מתה, והוא הודה שגזל. האם מה שנאמר בפסוק (נשא ה, ח) וְאִם-אִין לְאִישׁ גֵּאֵל לְהָשִׁיב הָאִשָּׁה אֵלָיו הָאִשָּׁה הַמוּשָׁבָה לְה' לִפְנֵי מִלְכָּד אֵיל הַכְּפָרִים אֲשֶׁר יִכְפֹּר-בּוֹ עָלָיו: כלומר, מאחר ואין לו יורש, הרי הוא מעביר את הקרן והחומש לכהנים. והשאלה הינה האם איש, בא למעט שאשה - לא, או שדרך הכתוב לדבר בלשון זכר. והגמרא פושטת מבריייתא כי מאחר ובפסוק לשון ההשבה הינה כפולה, להשיב, המושב - הרי יש מכאן לדייק, כי גם באשה הדין כן. וממילא עולה השאלה, אם כן מדוע נקט הפסוק לשון איש, ומבארים, כי על איש אתה צריך לבדוק אם יש לו בנים שיכולים לגאול אותו, אבל קטן - אינך צריך

האשם ועל כרחך שצריך לתת את הכסף לכהן שבאותו משמר, שבו הכתוב מדבר.

התוס' באים לשלול שיינתן הכסף לפי זמן ההתחייבות, אלא לפי זמן ההבאה

מעירים התוס', שאין לומר כי שעת ההודאה היא הקובעת, כלומר כשהוא מתחייב, אלא אחרי הבאה אנו הולכים בכל הקורבנות וגם כאן.

כמו שבכל המקומות הזמן הקובע הוא ההבאה ולא ההודאה - כך גם כאן

[מילות המפתח "כמו כן כאן" מופיעות כעשר פעמים בתוס'. ומאחר והתוס' הינו פרשן השוואתי. הרי זה לא רק על סוגיות, אלא ההשוואה הינה על פי הכלל. שאם בכל הקורבנות כך נוהגים, הרי עולה מכאן שיש לקיים את ההשוואה גם כאן לפרט זה, שאין בו חידוש אשר ישנה את הכלל.]

מנין שלא יאמר -

תימה,

דנקיט האי לישנא,

כיון דלא מקרא מייתי לה,

אלא מדינא.

הברייתא לומדת את הדין של כהן שגזל את הגר, ודוצה לקחת לעצמו מקל וחומר

תנו רבנן: הרי שהיה הגזול מהגר כהן, ונשבע לו שלא גזול, ואחר שמת הגר הגיע זמן משמרתו של הכהן הגזול בבית המקדש, והודה על כך שגזל את הגר ונשבע על שקר, מנין שלא יאמר אותו כהן, הואיל והקין והחומש יוצא לכהנים, והרי הוא עכשיו תחת ידי, אשאיירו ברשותי ויהא שלי,

ודין הוא שיהא כדבריו, שהרי אי בשל אחרים שגזלו ונשבעו לשקר והביאו את הקרן וחומש שלהם לאותו משמר שכהן זה עובד בו, הוא זוכה בכספם יחד עם שאר בני המשמר, אם כן בשל עצמו לא כל שכן שהוא זוכה לעצמו. ואכן בהמשך הגמרא דוחה הן את הקל וחומר, וגם מדייקת זאת מפסוק.

לכל סוג שאלה יש מילות מפתח גם בגמרא, ולשון מנין מתאים לפסוק, בעוד שכאן זה קל וחומר, מהדין

[יש קשר מהותי בין הלשון ובין התוכן. למשל מאחר והגמרא באה לקשור את דיני התורה שבעל פה עם התורה שבכתב, הרי אחת השאלות העונות על כך היא מנא הני מילי, ואז התשובה תהיה מפסוק. מנא הני מילי גם יכול להיאמר בסגנון של מנין. ומאחר והתוס' היו בקיאים בכל הכללים, הרי הם תמהים על סגנון שאלה שלא מתאים. מאחר והלימוד אינו מקרא, פסוק, אלא מדין, הרי צורת שאלה זו אינה במקומה. ומילות המפתח כאן הינן "נקט האי לישנא" מופיעות עשרות פעמים בתוספות.]

אחד קיימת סברה שאין זכייה לקטן, ומצד שני אף הסובר שזיכו לו על ידי אחר - הרי זה רק מדרבנן, מאחר וזה נלמד מתורת שליחות, והרי הקטן אינו בן שליחות. אלא שכאן הם עוברים למציאות בו דעת אחרת מקנה לקטן שהיא מהתורה. עצם ההבחנה שעשו שאם הוא מקבל אגוז ושומרו ועפר וזורקו, זה רק על מנת לראות שלאחר שקיבל, ידע לשומרם. ומכאן דנים על הכלל הנאמר לגבי ד' מינים בגמרא בסוכה, שאדם לא יקנה את לולבו לקטן, כי הרי ההקנייה על ידי אחר הינה מתנה על מנת להחזיר, ואילו לקטן יש דעת רק לקנות על ידי אחרים, אך לא להקנות, וממילא הלולב יישאר רק אצל הקטן. וכאן הקניין הינו מהתורה.

ועוד יש דיון שלם על כך שגר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין, ושזה מהתורה, אלא לא מצד שיש כוח לחכמים לעקור דבר מן התורה, שזה רק למנוע אותו, בבחינת שב ואל תעשה, וכאן זו פעולה חיובית, קום עשה. ומעמידים שלא יוכל למחות לאחר מכן, וכל מה שנאמר שיוכל למחות שיגדיל, מעמידים התוס' בסנהדרין, כי רק שעה אחת יש בכוחו למחות. והסיבה שהוא בכלל זוכה מתייחסים התוס' שם בשני סיבות מיוחדות. הסיבה הראשונה "ונראה דזכייה דגירות - לא דמי לשאר זכיות. דמה שב"ד מטבילין אותו - אינם זוכין בעבורו, אלא הוא זוכה בעצמו ובגופו שנעשה גר, ונכנס תחת כנפי השכינה." הסיבה השניה "וגם מצינו שאבותינו נכנסו לברית במילה וטבילה והרצאת דמים. וכמה קטנים היו בשעת מתן תורה".

לכהן שבאותו משמר -

אין נראה לפרש,

דבשעת הודאה כשמתחייב,

אלא למשמר שהיה בשעת הבאה,

שהרי בכל הקורבנות, חטאות ואשמות נדרים ונדבות,

אין אנו הולכים אחר שעת החיוב,

ליתנו לאותו משמר שהיה,

באותה שעה שנדר או נדב או חטא,

שהוא מתחייב בה,

אלא אחר הבאה אנו הולכים,

וכמו כן בכאן.

הגמרא דייקה מברייתא את חובת נתינת הקרן וחומש יחד עם האשם

תנו רבנן: נאמר האשם המושב לה' לכהן, פירשו חכמים: קנאו השם את הקרן והחומש, ונתנו לכהן שמשרת באותו זמן במשמר בבית המקדש.

אתה אומר שנותן הגזול את הקרן והחומש לכהן שבאותו משמר, או שמא אינו כן, אלא יכול הגזול לתתו לכל כהן שירצה אפילו בזמן שאינו עומד ומשרת,

כשהוא אומר בסיום הפסוק מלבד איל הכפורים אשר יכפר בו עליו, הרי משמע שיש לתת את הכסף יחד עם הקרבת

"כגון" והיא מילת מפתח כה יסודית, המופיעה במספר אלפים].

לא אם אמרת בדבר שאין כו' -

ללשון ראשון נמי,

דקאמר ודין הוא בשל אחרים אני זוכה,
יכול להקשות דיו לבא מן הדין להיות כנדון,
שלא יזכה בשל עצמו,
אלא כפי חלקו כמו בשל אחרים.

נסיונו של הכהן שגזל את הגר ללמוד קל וחומר

הגמרא מביאה ברייתא: תנו רבנן: הרי שהיה הגזול מהגר כהן, ונשבע לו שלא גזל, ואחר שמת הגר הגיע זמן משמרתו של הכהן הגולן בבית המקדש, והודה על כך שגזל את הגר ונשבע על שקר,

מנין שלא יאמר אותו כהן, הואיל והקין והחומש יוצא לכהנים, והרי הוא עכשיו תחת ידי, אשאיירנו ברשותי ויהא שלי,

ודין הוא שיהא כדבריו, שהרי אי בשל אחרים שגזלו ונשבעו לשקר והביאו את הקרן וחומש שלהם לאותו משמר שכהן זה עובד בו, הוא זוכה בכספם יחד עם שאר בני המשמר, אם כן בשל עצמו - לא כל שכן שהוא זוכה לעצמו.

יש כאן חידוש שהתוס' חוזרים עם הפירכא ללשון הראשון

[הדרך לבטל לאחר שלומדים קל וחומר הוא פירכא. אלא שבדרך כלל הסדר שבגמרא הוא סדר רציף. וכאן היו לנו ארבעה חלקים. החלק הראשון הוא הברייתא. החלק השני הוא ההוכחה לדבריו בקל וחומר, ודין הוא. החלק השלישי היא הוכחה נוספת, בשיטת רבי נתן שאמר בלשון אחר. והחלק הרביעי הוא הפירכא. באופן טבעי הפירכא באה על החלק השלישי, שמופיע לפניו. אלא שכאן התוס' במילות המפתח "ללשון ראשון נמי" אומרים שניתן ללמוד את הפירכא גם לחלק הראשון. ועד כמה לימוד זה הינו חידוש, שבמקום אחר כותבים התוס' "ואפילו ללשון ראשון נמי".]

מאותו מקום שהינך מביא את הקל וחומר, יכול אני לפרוך ולהקשות עליו

הלימוד היה מהאחרים, שהוא זוכה כמו כולם. אלא שמה שהוא זוכה כמו האחרים הוא לא רק עבורו, אלא עבור חלקו היחסי. ואז הפירכא באה, ואומרת, בבקשה, רצית ללמוד קל וחומר, אז תלמד מאותו המקור, ותקבל חלקי, והרעיון הוא לסתור את סברתו, שהדבר מגיע רק לו. ואחת האפשרויות לפרוך קל וחומר, הוא על פי הכלל של דיו לבוא מן הדין להיות כנדון.

אחוזתו מה ת"ל -

תימה להרשב"א,

למה לי 'אחוזתו' -

עם היות וזו קושיית תימה, יש מקום לענות אחריה

אמנם ניתן לתרץ את התוס' בשני אופנים. נכון, על פי רוב, זה הלשון, אך לא בהכרח. ותירוצי שני, שאמנם בתחילה דוחים בשל הקל וחומר, הדין, אולם בסוף הלימוד הוא אכן מפסוק "ואיש את קדשיו לו יהיו".

ומה דבר שאין לו חלק בו עד שיכנס לרשותו -

כגון תרומה וחלה וראשית הגז,

שטובת הנאה לבעלים - ליתן לאיזה כהן שירצה,

משנכנס לרשותו,

אין אחר יכול להוציא מידו,

שיתחלק לבני משמר,

דאין מתחלק לאנשי משמר, אלא מתנות.

נסיון הוכחה, כי הכהן הגזול את הגר והודה, בזמן משמרו שיכול להשאיר לעצמו

רבי נתן אומר בלשון אחר, טעם לכך שמן הדין כהן הגזול את הגר והודה כשהגיע זמן משמרו זכה בכל הגזילה, ואינו צריך לתת קרן וחומש לאחיו הכהנים,

ומה דבר שאין לו לאותו כהן חלק בו, כגון אם כהן אחר שלא מהמשמר העובד באותה שעה הביא את קרבנו לבית המקדש, אין לכהני המשמר של אותו זמן שום חלק בקרבן זה, עד שיכנס ברשותו - שיתן הכהן המקריב מרצונו את הקרבן לאנשי המשמר, ומזמן שמסר הכהן המקריב את קרבנו לאנשי המשמר, הרי הקרבן שלהם, וכל כהן כשיכנס לרשותו חלק מאותו קרבן שוב אינו יכול כהן אחר להוציאו מידו משום שכבר זכה בו,

דבר שיש לו חלק בו אפילו עד שלא יכנס ברשותו, כגון ישראל המביא גזל הגר לכהנים הרי הממון נחשב כממון כהנים גם לפני שהגיע לרשותם, ואם כן הכהן הגזול זוכה בממון אחרים יחד עם שאר כהני המשמר גם קודם שבא הכסף לידו, אם כן משנכנס הכסף ברשותו, כגון שהוא עצמו גזל מהגר ומת הגר, וכי אינו דין דאין כהן אחר יכול להוציאו מידו זוכה בו מיד כשהודה.

התוס' מחלקים בעניין אחר, שיש שני סוגים של נתינה לכהן, נתינה פרטית ונתינה כללית

התוס' לא דנים לגבי המתנות עצמן, כשהגיעו ליד הכהן, אלא על מתנה שהיא מלכתחילה "צבועה" עבור האדם הפרטי. ונקרא הדבר טובת בעלים, שנתנו להם לבחור ליתן למי שהם רוצים. ומתוך כך, ברגע שנכנס לרשותו - הרי זה אינו דבר הראוי כלל לחלוקה. אולם מתנות, מלכתחילה שייכות לכולם.

החידוש הוא בצורת החשיבה של מושג עם משמעות שונה מהמתנות הרגילות

[התוס' כאן הכניסו גורם חדש, של דבר שלא מתחלק מעצם הגעתו למשמר, אלא מלכתחילה לא ניתן למשמר, אלא רק לכהן שהם בחרו לתת. והיכולת בחירה הזאת נקראת בגדרי ההלכה - טובת הנאה לבעלים. ומכאן שעוד אחד מלשונות ההעמדה - היא

סוברים אלמלא הפסוק שמאחר והיא כבר תחת ידו - היא תהיה שלו ממש, ללא חלוקה עם כל שאר אחיו הכהנים של אותה המשמרת.

ניתוח ההוה אמינא, ולימוד דיוק הפסוק כנגד הסברא

[אחד הדברים שדנים ומנתחים אותם התוס' הוא על שלב ההוה אמינא. ומילות המפתח יכולות להיות באופנים שונים "הוה אמינא" או בראשי תיבות דה"א או ה"א. ביטוי זה הינו במאות רבות או אף באלפים. כי לא ניתן לנתח סוגיא רק לפי המסקנה, אלא גם הסברא שתידחה מההלכה יש לה תוקף.

והמעניין יותר כאן, שאחד הדברים המעניינים לראות בתוס' הוא שילוב של שני עניינים משלימים. דווקא מאחר והיה ההוה אמינא, שהיא סברא, הרי כנגד זה ומשום כך נדרש הדיוק מהפסוק, והיא מילת המפתח "איצטריך" - אחזתו. ויש זאת פעמיים כאן בתוס'. "דאיצטריך אחזתו משום", וכן "משום הכי איצטריך אחזתו".]

מנין ליוצאה לכהנים כו' -

ברייתא היא,

בערכין בפרק אין מקדישין (דף כה:).

הצורך לשלוף ברייתא - הוא על מנת לבצע את ההיקש

מסיקה הגמרא, אלא המקור לכך שכהן הגזול את הגר, אינו זוכה בקרן וחומש, אתיא גזירה שווה לכהן לכהן משדה אחוזה, ואז מביאים את הברייתא ממסכת ערכין, ומאחר ורש"י לא ציין המקור, עשו זאת התוס'. שנאמר בערכין. תנו רבנן: כתיב: "והיה השדה בצאתו ביוכל וגו' לכהן תהיה אחוזתו" מה תלמוד לומר "אחוזתו", ולא אמר רק "לכהן תהיה"? ללמד: מנין לשדה שיוצא כלומר: שראויה לצאת לכהנים ביוכל שלא גאלוה הבעלים וגאלה אחד מן הכהנים [מההקדש], מנין שלא יאמר: הואיל ויוצאה היתה לכהן אם היה ישראל גואלה, והרי היא עכשיו ביוכל תחת ידי, ותהא שלי לבדי ולא תצא לשאר כהנים? ודין הוא שתהא שלי, מקל וחומר: בשל אחרים שגאלו אני זוכה, בשל עצמי על ידי גאולתי לא כל שכן? תלמוד לומר "אחוזתו", למעט: אחוזה שירשה מאביו שלו, ואין זה שלא ירשה שלו. הא כיצד דינה של השדה? יוצא מתחת ידו ומתחלקת לאחיו הכהנים והוא נוטל חלקו כמותם.

ומתוך כך מכריעה הגמרא לכאן והוקש כהן הגזול את הגר לכהן הקונה שדה אחוזה מה בשדה אחוזה דרשינן "לכהן" תהיה אחוזתו לומר שאינו זוכה בשדה שגאלה לעצמו, אף בגזול הגר שנאמר בו האשם המושב לה' "לכהן", הדין הוא שאין הכהן זוכה בגזילתו.

זה לא רק ציון מקום, אלא לבאר את עוצמת הדין ממנו נלמדת הגזירה שווה

[נראה לי שמטרת התוס' אינה רק ציון מראה מקומות, אלא להורות, כי מאחר והדין נלמד מגזירה שווה, הרי משווים לנו את הכרעת הברייתא כאן

לומר שיוצאה מתחת ידו, ומתחלקת לכל אחיו הכהנים, דהיכי הוה אמינא בשל אחרים - אני זוכה, בשל עצמי - לא כ"ש,

הא הכא -

שייך נמי למפרך, כמו לעיל -

דיו לבא כו'.

ויש לומר,

דאיצטריך אחוזתו,

משום דה"א כיון שהיא תחת ידו,

תהא שלו,

דהוה ילפינן כהן כהן מגזול הגר,

ובגזול הגר - **ה"א דהוי שלו,**

כדקאמר ואיש את קדשיו - לו יהיו,

משום הכי איצטריך אחוזתו.

לימוד שדה האחוזה, והשוואתו לגזול הגר

הגמרא לומדת, כי כהן הפודה את השדה שלא נפדתה, והוא גאל אותה, שאינה שלו אלא מתחלקת לכל אחיו הכהנים. "דתניא: אחוזתו - מה ת"ל? מנין לשדה היוצאה לכהנים ביוכל, וגאלה (קודם היוכל) אחד מן הכהנים (שזמן משמרו הוא ביום הכיפורים שחל בו היוכל). מנין שלא יאמר: הואיל ויוצאה לכהנים ביוכל, והרי היא תחת ידי - תהא שלי? ודין הוא, בשל אחרים - אני זוכה (יחד עם כל המשמר, מכיון שלא נגאלה קודם היוכל). בשל עצמי - לא כ"ש! ת"ל: כשדה החרם לכהן - תהיה אחוזתו, אחוזה - שלו (דווקא מה שירש מאביו), ואין זו שלו, הא כיצד? יוצאה מתחת ידו - ומתחלקת לכל אחיו הכהנים."

וכל זה למדה הגמרא על מנת להקיש לכהן הגזול את הגר, שבשניהם נאמרת לשון שהיינו יכולים לטעות, לכהן תהיה אחוזתו, והכוונה היא לכלל כהני המשמרת, אף כאן בגזול הגר שנאמר בו האשם המושב לה', שזה לכהן, הרי הדין שאין הכהן זוכה בגזילתו.

הלימוד של דיו לדין לבוא מן הנידון היה לכאורה, מספק, ומה צורך לדייק מהנאמר בפסוק - אחוזתו

מקשים התוס', לכאורה יכולנו להגיע למסקנה זו אף ללא הדיוק של אחוזתו. שהרי אפילו בהוה אמינא הסברא היתה שאמנם הוא זוכה בשל אחרים, אבל זו עצמה הרי זכיה בשיתוף עם כל אחיו הכהנים, ואם כן נפעיל את הכלל דיו לבוא כמו הנידון, ואף כאן יזכה באותו אופן של החלוקה לכהנים. ומאחר והיינו יכולים ללמוד כן מסברא - מה צורך בדיוק של הפסוק "אחוזתו", שבא למעט רק באחוזה שירש מאביו.

מאחר וכל הלימוד הינו מגזול הגר, ובו יש כן משקל לכך שהכהן מחזיק תחת ידו את הגזול, היתה סברא שכך גם בשדה האחוזה

ועונים התוס' כי הרי הכל נלמד מגזול הגר, ששם מאחר והדבר הינו תחת ידו, הרי יש לו עדיפות שתהיה שלו. והיינו

שיעור אחר לגמרי, והוא דוגמא מוחשית, מה נקרא חוסר תיפקוד בביצוע עבודת הכהן, כי בשעה שידין רותתות - כבר אינו יכול לבצע כראוי את שחיתתו. ומכאן אנו רואים, כי עם היות וקל לתת מדד לפי זמן, הרי חכמים הבינו כי זה מדד נוח אך לא הגיוני, ולפיכך נתנו מדד אחר. ומילות המפתח בתוספות "דלא מצינו .. אלא".

אכילה גסה לאו כלום היא -

מפיק לה ריש לקיש,
בהחולץ (יבמות דף מ. ושם) וקאמר,
**האוכל אכילה גסה ביום הכפורים,
פטור מלא תעונה.**

וא"ת,
דבפרק מי שאמר הריני נזיר ושמע
(נזיר דף כג. ושם),
גבי הא דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן,
מאי דכתיב, כי ישרים דרכי ה',
צדיקים - ילכו בם, ופושעים - יכשלו בם,
משל לשני בני אדם שצלו פסחיהם,
אחד - אכלו לשם מצוה,
ואחד - אכלו לשם אכילה גסה,
זה שאכלו לשם אכילה גסה - ופושעים יכשלו בם,
א"ל ריש לקיש,
רשע קרית ליה,
נהי דלא עבד מצוה מן המובחר,
מצוה - מיהא עביד,
משמע - דיצא ידי חובתו.

וי"ל,
דהתם - לא קאמר דיצא,
אלא דלא מיקרי רשע.

ועוד,
דהתם - **לא מיירי באוכלו אכילה גסה ממש,**
אלא כלומר,
שאינן אוכלו לשם פסח,
אלא כדי להיות שבע.
תדע,
דלא קאמר 'אכילה גסה',
אלא 'לשם אכילה גסה'.

ועי"ל,

דשתי אכילות גסות הן.

אכילה על ידי הדחק - נקראת אכילה גסה, שאינה נחשבת כלל לאכילה, וממילא לא יוכל בעניין זה לתת לשליח
הגמרא תמדה על הגדר של זקן או חולה, שמצד אחד נותנה לכל כהן שירצה, ובו זמנית עבודתה, כלומר אכילת

מברייטא אחרת במקום אחר. וכן בפעמים רבו בהם התוס' מציניית ברייתא היא - ראוי להבין לשם מה ציינו זאת].

[דף קי עמוד א]

דכי עביד ע"י הדחק עבודה היא -

דלא מצינו בכהנים פסול בשנים,
אלא **דנתנו חכמים שיעור - עד שירתת,**
בהכל שוחטין (חולין ד' כד:).

מאחר ועבודה על ידי הדחק נחשב שהוא יכול לבצעה - לכן הוא גם יכול למנות שליח

למדנו מהפסוק ואיש את קדשיו - לו יהיה, כי הכהן זוכה חלף עבודתו שבשרה ועורה היא שלו. ונשאלת השאלה אם הוא רוצה למנות שליח אחר מהמשמר. ואם היה הכהן בעל הקרבן זקן או חולה שהוא ראוי להקריב אלא שאין לו כח, נותנה לכל כהן שירצה שיקריב עבורו בשליחותו הואיל והוא עצמו ראוי לעבודה אלא שאינו יכול, ועבודתה ועורה שייך לאנשי המשמר שבאותה שעה לפי שאינו יכול לאכול כדלקמן. תקפה הגמרא, כיצד אתה מעמיד זקן או חולה, והרי הדבר תלוי רק אם יכול הוא לבצע את העבודה - הרי היא צריכה להיות שלו, ואם אינו יכול - גם לא הוא שיוכל למנות שליח. ומתוך כך תירצה הגמרא בגדר ביניים, שיש בו את שני הצדדים, הוא אכן יכול לעשות את עבודתו על ידי הדחק מצד אחד, וזה מאפשר לו למנות שליח, כי הוא כן ראוי לעבודה. אולם מאידך אכילה גסה - אין עליה שם אכילה, ועל כזאת אכילה אינו יכול למנות שליח, ולכן אנשי המשמר זוכים בבשר ובעור.

התוס' מבארים עפ"י הכלל בחולין לעבודת הזקן, מדוע נחשב הדבר עבודה

הגמרא בחולין מראה כי המדד להגבלת גיל הכהנים, אינו קשור בגיל, אלא ביכולת הביצועית. וכך שנינו בברייטא: כהן עד שיוזקין - הרי הוא כשר לעבודה. ובכל זאת ודנה הגמרא: עד כמה, ממתי נחשב הכהן "לזקן" שיפסל לעבודה? ומשנינו: אמר רבי אלעא אמר רבי חנינא: עד שירתת. שיהיו ידיו ורגליו רועדים מאין כח. כלומר, התוס' כאן מבדילים במצב שממש כבר ידיו ורגליו רועדים, למצב בו הוא יכול לבצע את המלאכה, אלא בדוחק. ונמצא כי כל עוד לא הגיע לפיסול של חוסר תיפקוד, ובפרט שחכמים נתנו ציור כה משמעותי - הרי עדיין זה כן נקרא עבודה, ומעירים התוס', כי כלל אין מגבלת שנים, כי חוסר תפקוד יכול להיות בגיל מוקדם בהרבה, וכפי שהגמרא בחולין שם נותנת דוגמא על תיפקוד למופת גם בגיל שמונים. אמרו עליו על רבי חנינא שהיה בן שמונים שנה, והיה עומד על רגלו אחת וחולץ מנעלו ונועל מנעלו. אמר רבי חנינא: חמין ושמן שסכתני אמי בילדותי הן שעמדו לי בעת זקנותי שיהיה לי כח כצעיר.

רק מאחר ולא מצינו פיסול בגיל הכהן לעבודתו - נדרשו חכמים לתת הגדרה על המקרה בו כן יש מגבלה

[התוס' מדגישים כי דווקא מאחר ואין פיסול בעבודת הכהנים הקשור בגיל, נדרשו חכמים כן לתת

משתדלים התוס' לבסס את סברתם. וכאן הם מדייקים מאחר ולא אמר אכילה גסה, אלא הוסיף תוספת קטנה, המשנה את המשמעות "לשם אכילה גסה". ועם היות שכאן הבאנו רק את הצד של תדע דלא, הרי מה שנעצרים התוס' באמצע ואומרים תדע זה במאות פעמים.

אי דאיכא טהורין טמאין מי מצו עבדי -

לרב ששת מריך,

דשמעינן ליה לרב ששת,
דאמר בפ"ק דיומא (דף ו:),
טומאה דחוויה בצבור.

ואי איכא טמאים וטהורין,

לא מצו עבדי טמאים.

ואיכא דפליג התם ואמר,

דטומאה הותרה בצבור,

ואפילו איכא טמאים וטהורים -

מצו עבדי טמאים.

כשהכהן טמא לשיטת רב ששת יכול ליתנה לכהן טמא אחר, שטומאה הותרה בציבור, אלא שהקשו בשעה שיש כהנים טהורים באותו משמר, לא יוכלו לעבוד

אמר רב ששת: אם היה באותו משמר כהן טמא, בזמן שעליו להקריב קרבן צבור, נותנה לכל מי שירצה שיקריבנה בשליחותו, דכיוון שקרבן ציבור דוחה את הטומאה נחשב אותו כהן כראוי להקריב ולפיכך יכול לעשות שליח להקריבה, ואילו עבודתה - בשרה ועורה לאנשי משמר,

והיונן בה: היכי דמי, אי דאיכא באותו משמר גם כהנים טהורים, טמאים מי מצו עבדי, ואותו כהן טמא אינו יכול לשלוח שליח שהרי הוא עצמו פסול להקריבה כיוון שיש כהנים אחרים הראויים להקריבה, ולא הותרה טומאה בקרבן ציבור, אלא בזמן שאין טהורים, ואי מדובר באופן דליכא טהורים באותו משמר, הכיצד אמרינן עבודתה ועורה לאנשי משמר - הא טמאים נינהו, ולא מצו אכלי.

הגמרא במסכת יומא מביאה מחלוקת אמוראים לעניין טומאה בציבור, ובאיזה אופן חלקו

"איתמר, טומאת המת, רב נחמן אמר: הותרה היא בציבור, ורב ששת אמר: דחוויה היא בציבור. היכא דאיכא טמאין וטהורין בההוא בית אב - כולי עלמא לא פליגי דטהורין - עבדי, טמאין - לא עבדי. כי פליגי - לאהדורי ולאחורי טהורין מבית אב אחרינא. רב נחמן אמר: היתר היא בציבור, ולא מהדרינן. ורב ששת אמר: דחוויה היא בציבור, ומהדרינן. איכא דאמרי: אפילו היכא דאיכא טהורין וטמאין בההוא בית אב פליג רב נחמן ואמר, עבדי נמי טמאין, דכל טומאת מת בציבור - רחמנא שרייה."

התוס' מדייקים כי השאלה היא רק על דברי רב ששת [אמנם הגמרא מביאה את הקושיא על דברי רב ששת, אלא שמעירים התוס' שזה דווקא לשיטתו,

הבשר ועורה הולך לאנשי משמר. וביאר רב פפא שכאן מדובר באופן, שמדובר על כהן שמסוגל לבצע עבודתו על ידי הדחק - נקראת עבודה, ולכן יוכל למלא שליח, אבל אכילה שעל ידי הדחק נקראת אכילה גסה, ואכילה גסה - לאו כלום היא, ועל כן לא יוכל למלא שליח, ולכן עבודתה ועורה לאנשי המשמר.

התוס' מביאים כי מקור דינו של רב פפא הם דברי ריש לקיש ביבמות, לעניין יום הכיפורים

הגמרא ביבמות מביאה את דעת ריש לקיש האוכל אכילה גסה, שנפשו של אדם קצה בה, ביום הכיפורים - פטור מעבירת "כל הנפש אשר לא תעונה". היות שאף אכילה גסה נקראת עינוי, כיון שהוא מזיק את עצמו באכילה שכזו.

וכפי שהתוס' יתרכו בסוף כאן, אף הם מתרצים כך ביבמות, כי כאן מדובר על סוג אכילה גסה שהיא כה קיצונית, עד שקץ במזונו ואכל יתר על שבע, באופן שאכן אין לזה כלל גדר של אכילה. כלומר איננו באים ופוטרים אותו על אכילה שכזאת, אלא אנו מלכתחילה מגדירים שאין כאן בכלל מעשה של אכילה. ונביא את לשון התוס' בנזיר, שחילקו בין יום הכיפורים והפסח. "ואומר ר"ת דתרי ענייני אכילות גסות יש וההוא [דיומא] כגון שנפשו קצה באכילה מרוב שובעו והכא שאין נפשו קצה אלא שאינו רעב לאכול לתיאבון."

מקשים התוס', משניי שצלו פסחיהם, בו רואים כי אף שאכל אכילה גסה - כן יצא ידי חובה

אחד הנקודות שאנו רואים בקושיית התוס', שיש שני גדרים משלימים, הגדר הראשון הוא כן או לא - ואנו רואים שאף שאכל אכילה גסה - כן יצא ידי חובה. הגדר השני הוא איכות, נכון שיצא ידי חובה, אלא שמכוער הדבר. ועד שלא רק שאינו זוכה לתואר של מצווה מן המובהק, אלא הוא אף מכונה כפושעים יכשלו בהם, ואפילו שאמנם יצא - מכוער הדבר, ולכל היותר הרי יצא ידי חובה בדוחק.

מתרצים התוס' בשלושה אופנים

האופן הראשון, שהוא יכול לא לצאת ידי חובת אכילה, ובו זמנית לא נקרא הדבר שלא הביא קרבן פסח. ועל כן לא ניתן לקוראו רשע. או שאפילו אם נאמר שלא קיים את האכילה - לא עשה מעשה עבירה בידיים, ועוד יכול הוא לאכול בהמשך. או שהיה אנוס בעת אכילתו, ולכן אין כאן עבירה. או שאפשר לקוראו שוגג בכך.

האופן השני, שיש אכילת מצווה, שהיא אכילה חיובית, לשם הפסח. ומדייקים מהלשון לשם אכילה גסה, שהוא רק על מנת לשבוע ולא לקיים את המצווה. כלומר צורת האכילה עצמה אינה באופן של אכילה גסה, אלא שהיא אכילה ללא מטרה נעלית.

והאופן השלישי, שיש דרגות באכילה הגסה, וכפי שביארנו לעיל.

תדע - לקשור את הסברא כאן לדיוק לשוני

[הוכחת התוס' השניה הינה לא רק מסברא, אלא גם מגובה בדיוק. ומילת המפתח הינה "תדע, דלא". המופיעה בעוד למעלה מעשר פעמים בתוס'. תמיד

תירוץ, וזה התוס' הראשון, ושלושת הדיבורים המתחילים הבאים, כולם כך.]

תנינא כ"ג מקריב אונן -

תימה,

אמאי לא פריך נמי לרב ששת,

תנינא טמא - מותר בקרבן ציבור.

למי נותנה כוהן גדול, בשעה שהוא אונן

אמר רב אשי: אם היה כהן גדול אונן (אלא שהיה לו קורבן שלו להקריב) - נותנה לכל כהן שירצה (שהרי ביכולתו להקריב, ולכן יכול למנות שליח), ועבודתה ועורה לאנשי משמר. (אלא שתמחה הגמרא, והרי כבר תנינא על כך) מאי קמ"ל? תנינא: כהן גדול מקריב אונן, ואינו אוכל, ואינו חולק לאכול לערב! ס"ד אמנא, כי חס רחמנא עליה דכהן גדול - לקרובי הוא (כלומר, שיש לו היתר מצומצם רק להקריב בעצמו, אך לא שהוא באמת ראוי, עד שיכול גם למנות שליח), אבל לשוויי שליח - לא מצי משוי, קמ"ל.

פירכא נוספת שהיתה אמורה להישאל

[אחת ממילות המפתח הינן "אמאי לא פריך נמי", שלדעת התוס' היה כן מקום להישאל. סגנון קושיה זו מופיע קרוב לעשר פעמים בתוס'. שהרי הבעיה שהוצגה הינה היותו אונן, וניתן היה להקשות על כך, שאפילו טמא מותר בקרבן ציבור. הפירכא המוצעת הינה מקו הדמיון, שהרי גם בטומאה יש ביכולתו לעשות שליח. ועם היות שהיו שתירצו שאלה זאת, כמו למשל, שאם כולם טמאים מצד טומאה דחוייה, הרי אין לו זכות יותר מלחבירו לעשות שליח, אבל כאן, למרות שהוא אונן אפשרו לו להקריב אונן, הרי זאת הקושיא. אלא שלא חשו התוס' מעצמם לתרץ זאת, ועל כן השאירוהו בתימה.]

למאי נ"מ לאפוקי ממתניתין -

תימה,

אמאי לא קאמר לאפוקי מדרבא,

כדקאמר לעיל.

הגמרא מונה שתי ברייתות דומות, בראשונה מבארת כי זה להוציא מדברי רבא ובשני להוציא ממשנה

הגמרא פותחת בברייתא תנו רבנן: נאמר בפסוק: האשם המושב לה' לכהן מלבד איל הכיפורים, ומפרשין, האשם זה הקרן, המושב זה חומש, את שניהם קנה השם ונתנם לכהן. ומדייקת הברייתא מה הדיוק כאן: או שמא אינו כדאמרת, אלא הכוונה בהא דכתיב אשם זה איל האשם, והא דכתיב המושב זה הקרן, ומבארת הגמרא את החידוש בכך, ולמאי נפקא מינה, לאפוקי מדרבא. ומביאה את דבריו. אלא שברצף ממשיכה הגמרא להביא ברייתא נוספת על אותו הפסוק, ובו מדייקים דיוק אחר, ואומרים שזה בא לחדש לאפוקי ממתניתין.

ומילות המפתח הינן "לרב ששת פריך, דשמעינן ליה .. ואיכא דפליג התן ואמר". מאחר ויש גם שיטה אחרת של רב נחמן, החולקת וסוברת שהטומאה בציבור הותרה לגמרי, ולא רק נדחתה. ומדגישים התוס' בכך שהם נוקטים את שיטת האיכא דאמרי, המגדילה את מחלוקתו של רב נחמן, שבכוחו היה להתיר לחלוטין טומאה בציבור, ואף שיש טהורים.

פעמים רבות מדגישים התוס' משני כיוונים, או לצמצם ולומר כי הקושיא הינה דווקא לרב פלוני, או על מנת לומר, שעל רב פלוני לא פריך. וכאן מאחר ויש מחלוקת, הרי הקושיא הינה בהכרח רק לשיטת רב ששת.]

לבעלי מומין טהורין -

תימה,

ועורה - **אמאי הוא** לבעלי מומין.

לשיטת רבא, אף שאין טהורין היכולים להקריב, כשיש בעלי מומין טהורים, יכולים הם לזכות

הגמרא הקשתה לשיטת רב ששת שטומאה רק דחוייה בציבור, שאם יש גם כהנים טהורים באותו המשמר, הטמאים אינם יכולים להקריב. ואם אין כלל טהורים באותו המשמר, והרי אינם יכולים לאכול. וכיצד יזכו בעבודתה ועורה. ועונה על כך רבא, שיש לומר, שניתן להעביר לכהנים שהם מצד אחד טהורים, ולכן יוכלו לאכול, ומצד שני הינם בעלי מום, ולא יוכלו להקריב.

התוס' נשארים בשאלה, במה זכו בעלי המומים בעור, והרי לא הקריבו

אלא שמקשים התוס', כל בעיית האכילה הינה על הטהרה, אבל העור אינו קשור לאכילה, והוא חלק מההקדבה, והרי גם הכהנים בעלי המום הטהורים לא הקריבו, ומדוע שיזכו דווקא הם בעור? ואולי שיתחלק לכל בני המשמר.

כלומר, חסר לתוס' מהו הגורם שמקנה דווקא להם את העור, אף שלא הקריבו. ובכלל כאן זה מקרה חריג. שהרי מי שאינו זוכה בבשר - אינו חולק בעור. אבל כאן זהו מקרה חריג, שאף אחד מבני המשמר הטמאים אינו זוכה באכילה. אבל אין איסור ליתן עור לטמאים. ובכלל שכל מה שהבעלי המום אוכלים זה מכוח שליחותם, ומאחר והבעלי מום לא הקריבו, הרי יכולים להשאיר את העור רק אצל המשלח, ולא ליתנו כלל. (ועם היות שהגרא"א דחה תוס' זה לחלוטין, כי לכאורה יש משנה עם כלל בעניין זה בזבחים, אלא שכאן פירשנו, מה כן ניתן ללמוד).

יש להקשות גם כשאין תשובה

[פעמים רבות מקשים התוס' ועוד קושיית תימה חזקה, ונשארים בלא תשובה. וכאן השאלה היא על הבעלות. כלומר, בכל שאלה יש לדקדק גם מה הוא הפרט בשאלה. והיה מי ששאל הערה בקיאותית על ארבעה מקרים רצופים בתוס', של תימא ללא כל

שזה כבר כשמונים פעמים. וכאשר קיימת הרחבה נוספת של היכי מצי, ואז יש פעלים אחרים הקשורים בדרך הלימוד כגון משני, מכחיש, תו הדרי בהו, סבר, למיפשוט, לאוקמיי, לאורויי. ואז השאלה כאן הינה, כיצד הגמרא יכלה לומר ולהביא כלל זה. וכאן הקושי הינו על עצם האמירה "זה כפל", שהרי החיוב כאן הינו ההודאה, שעליה אין חיוב כפל.

[דף קי עמוד ב]

או דלמא כיון דלא חזי ליהויריב לידעיה קאי -

ויכול להביא אשם מיד,
וליתבה לפני יהויריב להתכפר,
אף על פי שהכסף נתון לידעיה,
כדקתני בפירקין,

נתן את הכסף ליהויריב והאשם לידעיה - יצא.

הבעיה של רבא, האם יכול ליתן כסף למשמרת השונה מהמשמרת שמקריבה עבורו

בעי רבא, גולן הרוצה להתכפר והביא את הקרן של גזילתו ואין בו שווה פרוטה לכל הכהנים של משמרת יהויריב, ויש בו שווה פרוטה לכל כהני משמרת ידעיה שיש שם פחות כהנים ממשמרת יהויריב, מהו? האם יכול לתת את הכסף למשמרת ידעיה ולהתכפר או לא.

היכי דמי? (מקשה הגמרא, שלא שייך לשאול שאלה זו אם המתין וגם את ההקרבה וגם את הכסף היה זה במשמרת ידעיה), אילימא דיהביה לידעיה במשמרת ידעיה, הא אית ביה! לא צריכא, דיהביה לידעיה במשמרתו דיהויריב, מאי? (צד אחד בחקירה, שאינו יכול להפריד בין הכסף, וכאילו לא נתן להם) מי אמרינן: כיון דלאו משמרתו הוא ולא כלום הוא, או דלמא כיון דלא חזי ליה, מעיקרא לידעיה קאי? תיקו.

לצד השני של החקירה, הרי לא רק שייכול לחלק ביו ההקרבה לכסף - אלא אף יכול להקדים את ההקרבה, מבלי שייתן לאותה משמרת את הכסף

התוספות הוסיפו, שלאחר שנתן את הכסף לידעיה בעוד משמרת יהויריב משמשים, יכול להקריב את איל האשם אצל משמרת יהויריב ואף על פי דעדיין לא הגיע זמנם של ידעיה וכאילו לא התכפר בתשלום הממון, והוי כהקדים אשמו לגזילו, וביאר המהרש"א דמשמע לתוספות מדקאמר לידעיה קאי, שכשנתן לידעיה הוי ליה - הביא גזילו ונתכפר לו מחצה.

ההפרדה אינה רק בין ההקרבה לתשלום, אלא החידוש הוא בעיתוי, ובסדר הדברים

[התוס' מחדשים לנו הבנה בלמדנות של שני מושגים, גדר הזמן וקדימות, וכן היכולת לפצל הקרבה ותשלום. לא רק שאת נתינת הכסף הוא יכול להקדים וליתן למשמרת ידעיה - עוד לפני זמנה, אלא כשעדיין זה זמנה של משמרת יהויריב, אלא אפילו הוא יכול גם להקריב אצל יהויריב, אף שהכפרה תיעשה רק לאחר מכן בזמן נתינת התשלום. ובכך זה ניתוח מעניין על

התוס' משווים על שאלה העולה מאליה, שלכאורה כבר היה לנו תירוץ זה

לכאורה עדיף אכן להקשות ממשנה, כמו שתמיד מסייעים יותר ממשנה על פני ברייתא או אימרת אמורא. ועל כן זה חידוש יותר שבאים לומר, שהדברים באים אף לאפוקי ממשנה. ולכאורה הקושיא היתה צריכה להיות הפוכה. אלא שבכל אחד דייק לומר מה נתמעט מהלשון, שבראשון יש ראייה מפורשת נגד רבא, ואילו כאן יש ראייה מפורשת נגד המשנה. ולכן נראה שהתוס' בחרו ללמוד שהגמרא הביאה שני דינים שונים, בבחינת יגדיל תורה ויאדיר.

כאשר השאלה יש בה שני מרכיבים, לא רק אמאי לא קאמר, אלא גם כדאמר לעיל - השאלה הינה מדוייקת יותר

[הכלל הרחב של "אמאי לא קאמר" הינו מורחב בתוס' ומופיע כמאה פעמים. אולם כלל זה המורכב לא רק כהצעה, אלא עם ההוכחה של כדקאמר, כלומר מיקשה אחת של "אמאי לא קאמר .. כדקאמר" הינו מצומצם ומדוייק יותר ומופיע רק ארבע פעמים.]

או אינו אלא המושב זה כפל -

תימה,
היכי מ"ל - זה כפל,
והלא אין מתחייב כאן אלא בהודאתו,
דכתיב והתודה,
וכפל - לא מחייב בהודאה.

הגמרא רצתה לנסות לומר שהמושב הוא כפל, אך התוס' מקשים על עצם הנסיון של הגמרא לומר כך

הגמרא דייקה תניא אידך: אשם זה קרן המושב זה חומש, ובגזל הגר שנשבע לו הגולן ומת הגר וחזר והודה שגזל הכתוב מדבר, והוינן בה: או שמא אינו כדברך, אלא פירוש הכתוב המושב זה כפל, ובגניבת הגר הכתוב מדבר שאם גנב את הגר וכפר ונשבע ומת הגר ואחר כך הודה על גניבתו משלם כפל וחומש ואשם לכהנים, אבל הגזל את הגר והודה לאחר שמת, שמא אינו חייב לשלם קרן וחומש לכהנים.

עם היות והגמרא דחתה את הקושיא, הרי נעמדים התוס' על עצם היכולת להקשות כך, ונביא זאת בלשון תוס' רבינו פרץ

הקשה הר' יצחק הזקן היכי מצינן למימר מושב זה כפל, והלא אינו מתחייב [כאן] אלא בהודאתו דהא כתיב והתודה, ובכפל הוי פטור בהודאה כדקאמר בכל דוכתין, ותירץ מורי הר' פרץ שיחי' דשפיר משכחת לה בהודה לאחר שבאו עדים.

הקושי הוא על אמירת הגמרא שלכאורה כלל לא היתה יכולה להיאמר

[מילות המפתח "היכי מצי למימר" על פי רוב נאמרו בתוס' בצורה פתוחה (ולא בראשי תיבות כמו כאן). וסה"כ זה מעל שלושים פעמים. אולם, יש לראות את הביטוי באופן רחב יותר "היכי מצי עם פעולה כלשהי",

את ההצעה השניה או לחזק את ההצעה הזאת, והתשובה כאן, שאם באחת מהגירסאות יש רבה, הרי זה מחליש את הגירסא שהועלתה בשאלה.]

בכלל ופרט וכלל וברית מלח -

הן שמעתא,

מפורש בפרק הזרוע (חולין דף קלג:).

מעלת עשרים וארבע מתנות כהונה

הגמרא לומדת "עשרים וארבע מתנות כהונה ניתנו לאהרן ולבניו, וכולן ניתנו בכלל ופרט וכלל וברית מלח, כל המקיימן - כאילו מקיים כלל ופרט וכלל וברית מלח, כל העובר עליהם - כאילו עובר על כלל ופרט וכלל וברית מלח."

בתחילת הפרשה נתתי לך את משמרת תרומותי לכל קדשי בני ישראל - הרי כלל, ואחר כך נתפרש כל מתנה בפני עצמה - הרי פרט, ושוב נאמר בסוף הפרשה כל תרומות הקדשים נתתי לך ולבניך - כאן חזר וכלל, ועל כולם נאמר שהם ברית מלח לפני ה', כל המקיימן נותן מתנות כהונה כהילכתם, כאילו מקיים את כל התורה כולה, שניתנה להידרש בכלל ופרט וכלל, וכאילו קיים את כל הקרבנות שנאמר בהם ברית מלח, כל העובר עליהם ואינו נותן לכהנים את מתנותיהם, כאילו עובר על כל התורה כולה שנדרשת בכלל ופרט וכלל, וכאילו ביטל את כל הקרבנות שנאמר בהם ברית מלח.

יש להבין מדוע יש צורך להפנות לפרק אחר

[אחת ממילות המפתח הינם "מפורש בפרק" או בקיצור בפ'. זה מעל עשר פעמים מובא בתוס'. והמשמעות היא שיש לנסות להבין מה מטרה זו, שהרי לא באו התוס' רק לתת לנו מראה מקום].

וגזל הגר -

תימה,

אמאי חשיב גזל הגר מעשרה בגבולין,

דכי היכי דאמר רבא,

החזירו בלילה ולחצאין,

לא יצא, דאשם קרייה רחמנא,

ה"נ אם החזירו בגבולין,

לא יצא כדין אשם.

גזל הגר נקרא אחד ממתנות הכהונה

הגמרא למדה כי גזל הגר הוא אחד מהמתנות שמקבלים הכהנים. אם נשבע לו ומת הגר - ישלם את הקרן והחומש לכהנים. וקא קרי מיהת לגזל הגר מתנה, שמע מינה כהנים מקבלי מתנות הווי שמע מינה: שנינו במשנה: נתן את הכסף לאנשי משמר ומת הגזלן קודם שהביא את אשמו, אין היורשים יכולים להוציא מידם: אמר אביי, שמע מינה, שבנתינת הכסף לכהנים מתכפר לו מחצה, דאי לא מכפר, הווי אמינא שצריכים הכהנים למהדר את הקרן וחומש ליורשין, מאי טעמא, דאדעתא דהכי לא יהיב הגזלן ליה, לכהנים, דמסתמא לא נתן אלא על מנת שתהיה לו כפרה.

חקירה של דבר שאנו יכולים להפרידו. ונראה לי שהחידוש כאן הוא במילות המפתח "מיד .. לפני".

למאי נ"מ לגזל חמץ ועבר עליו הפסח -

תימה,

אמאי לא פשיט ליה מדידה,

דאמר לעיל,

גזל הגר,

שאינו בו שוה פרושה לכל אחד ואחד -

לא יצא,

אלמא מקבלי מתנות הוו,

דאי יורשין הוו - אמאי לא יצא,

מאי דשבק להון אבוהון - יהב להון.

ונראה,

דבחד מנהון - גרסינן רבה.

רבא מביא בעיה של כהנים בעניין גזל הגר

בעי רבא: כהנים, בגזל הגר, יורשין הוו או מקבלי מתנות הוו? למאי נפקא מינה? כגון שגזל חמץ, ועבר עליו הפסח (ורק לאחר שמת הוא הודה אלא שכעת מאחר ונאסר בהנאה, אינו שווה פרוטה), אי אמרת יורשין הוו, היינו האי דירתי דקא מורית להון אבוהון (ורשאים אתם לקחת את החמץ, כמות שהוא, בבחינת הרי שלך לפניך, אף שאין לו כלל ערך ממוני), ואי אמרת מקבלי מתנות הוו, מתנה קאמר רחמנא דנתיב להו, והא לא קא יהיב להו מידי, דעפרא בעלמא הוא? (והרי הוא נדרש לשלם את ערכו המלא).

התוס' מתפללים מדוע רבא לא פשיט ממה שאמר תחילה באותה הסוגיה

בעמוד הקודם מובאת אמרה נוספת של רבא באותו עניין, וממנה היה יכול לפשוט. ואמר רבא: גזל הגר שרוצה הגזלן לשלם קרן וחומש לכהנים של אותו משמר, אם אין בו שווה פרוטה לכל כהן וכהן שבאותו משמר לא יצא ידי חובתו ולא נתכפר לו, מאי טעמא, דכתיב האשם המושב לה' לכהן ודרשינן עד שיהא השבה לכל כהן וכהן.

והרי מכאן ניתן לפשוט, כי אם היו הם יורשים, והרי האב יכול להוריש דבר מה שלא יהיה פרוטה לכל אחד ואחד מילדיו. ולכן רק אם נאמר שהם מקבלי מתנות - הרי חייב הוא לקבל דבר מה, שללא כן - אין כאן השבה. ולא שהמשמר הוא יחידה אחת, אלא שכל אחד עומד בפני עצמו.

יש כאן שני שלבים - ביאור ההצעה, וסיבת דחייתה

[מילות המפתח "אמאי לא פשיט" מופיעות מעל עשרים פעמים בתוס'. וכאן השאלה, שלכאורה היה לו מקום אחר לפשוט ממנו. ולכן המרתק הוא לראות את שלל ההצעות, ממתניתין, טפי ממתניתין, מהכא, מברייאת דהכא, ועוד דוגמאות, שהמשותף בכולם, שלכאורה עולה הצעה שנראית ממבט ראשון טובה אפילו יותר, ותמיד יש לזה שני כיוונים, או להחליש

הדין שמדייקים התוס' מדברי אביי הוא מסברא מוצקה [מילות המפתח "מכאן נראה" מופיעות קרוב לעשרים פעמים בתוספות. ויש כאן סברא, שאנו מדייקים לא ממה שנאמר, אלא מניחים זאת שראוי לדייק זאת מהגמרא. כי התוס' בפעמים רבות כפי שציינו, הינם המשיך ישיר של אופן לימוד הגמרא. כגמרא על הגמרא.]

דאדעתא דהכי לא קדשה נפשה -

נראה **דבנפלה מן האירוסין אידי**,
דאי מן הנישואין - **ודאי מקדשה נפשה,**
כדי שתהא נשואה לבעלה,
דמשום אחר מיתת בעלה,
לא מפקא אנפשה מלהיות נשואה,
אלא - **מן האירוסין אידי,**
דמקדושין - **אין לה שום טובה.**

וא"ת,
אדם שקנה מחבירו שום דבר ונתקלקל,
יבטל המקח,
דאדעתא דהכי - לא קנה.

וי"ל,
דהתם - **לאו בלוקח לחודיה תליא מילתא,**
אלא כמו כן בדעת מוכר,
ומוכר - אקנה ליה אדעתא דהכי,
אבל הכא - קדושין **בדידה קיימא,**
והוא אינו חושש היאך דעתה להתקדש,
וכן גבי מקדיש - **נמי בדידה קאי,**
וכן נותן הגזל - **בדידה קאי.**

[ועין בתוספות כתובות מז: ד"ה שלא].

הגמרא רוצה ללמוד שמאחר והיבם מוכה שחין, תצא אף בלא חליצה, שלא על דעת כן נישאה לאחיו

הגמרא מביאה מקרה בו יבמה שנפלה לייבום בפני אחיו, להעמיד לו זרע, הרי אם הוא מוכה שחין אינו בר נישואין, שאפילו במקרה של נשוי, היו כופין אותו לגרש, מדוע בכלל שיחלוץ לה, והייתי אומר, שמאחר והסברא הינה כה חזקה, שלא העלתה שטיפול בפני מוכה שחין, מלכתחילה לא נישאה על דעת כן לבעלה. ומתוך כך יש מקום לחדש, שאפילו חליצה לא תזדקק. ועונה הגמרא, שהיא מלכתחילה נישאת לאדם רגיל, ואנן סהדי שמתוך רצונה להינשא, הרי זה היה חלק מהספק, שעל דעת כן נישאה.

מעמידים התוס' את דברי הגמרא דווקא באירוסין

הוכחת התוס' הינה על דרך השלילה. והם מעצימים עד כמה אין האשה מרויחה דבר, מאירוסין כאלה, ואף אם היתה מתנה קודם האירוסין - היה הבעל מתרצה, מה שאין כן לגבי נישואין. מכיוון שיכול להיות שמחלה כזאת, שהיתה עוד לפני הנישואין, המסכנת את חיי שניהם - הוי אומדנא גדולה

מקשים התוס', אם דימינו לאשם - מדוע אינו נותנו בירושלים?

מקשים התוס', שהרי רבא עשה מספר כללים, והעלה בהם, שגזל הגר שהחזירו לכהנים בלילה לא יצא, וכן אם החזירו לחצאין - בתשלומים לא יצא, מאי טעמא, גזל הגר אשם קרייה רחמנא דכתיב האשם המושב וגו' ודרשינן האשם זה הקרן, וכשם שאין אשם קרב בלילה ואינו בא לחצאין אף גזל הגר אי אפשר להחזירו בלילה, ואינו בא לחצאין. ומתוך כך רצו למתוח את כללי האשם, שלא יוכל להשיבו בגבולין, כי אם דווקא בירושלים. ומחמת קושייתם, נשארו בתימה.

אמנם נראה, כי בגלל שהשווינו את גזל הגר לתכונות האשם, לא היה מקום לאומרו, כי זו מתנה בגבולין, שהאשם לא ניתן שם

[לעיתים התוס' מושכים תכונה שקיימת בדרשה אחת, ושיש להרחיבה ולדמותה לעניין נוסף. "דכי היכי דאמר .. הכי נמי". או שהחלק השני זה משמעותו "דכי היכי דאמר .. כמו כן צריך לומר הכי". וכבר נמצאו עוד כמה דוגמאות כאלה בתוס'. ומעניין שבאחד המקומות מקדים ואומר וגם אין סברא לומר. נמצא כי לא תמיד ניתן למשוך כלל מסויים לכללים אחרים. ופעמים רבות שיש בכלל חילוק. אמנם קולמוסים רבים תירצו, שיש כאן הבדל יסודי בין עצם ההקרבה, שאינה יכולה להיות בלילה או בחצאים, לעומת מיקום ההקרבה, ועל כן ידי הכוהן הרי הם כמזבח].

כסף מכפר מחצה -

מכאן נראה,

דכהן - אין יכול למחול, כיון דהוי כפרה.

ההכרח שהכהן יקבל, מראה שאין כאן גדר ממון גרידא, אלא שיש כאן גם צד רוחני של כפרה בתשלום

שנינו במשנה: נתן את הכסף לאנשי משמר ומת הגזלן קודם שהביא את אשמו, אין היורשים יכולים להוציא מידם: אמר אביי, שמע מינה, שבנתינת הכסף לכהנים מתכפר לו מחצה, דאי לא מכפר, הוה אמינא שצריכים הכהנים למהדר את הקרן וחומש ליורשין. מאי טעמא, דאדעתא דהכי לא יהב הגזלן ליה, לכהנים, דמסתמא לא נתן - אלא על מנת שתהיה לו כפרה.

מאחר ובמעשה הכהן יש כפרה - הרי מוכיח כי הוא מוכרח לקבל, ולא עבור החלק הממוני

מדייקים התוספות, מכאן נראה, שאין הכהן יכול למחול, כיוון דהוי כפרה, והקשה הפני יהושע, הרי מצינו שהנגזל עצמו יכול למחול, למרות שעל ידי כך תמנע הכפרה מהגזלן, ומדוע הכהן אינו יכול למחול, ותירץ דבנגזל שהחפץ היה שלו קודם לכן, ברגע שמוחל לגזלן - הוי כאילו קיבלו, ונתכפר לגזלן, ושוב חזר ונתן הנגזל לגזלן במתנה, אבל כהן, שהחפץ לא היה שלו מעולם - אינו יכול לתת במתנה כל עוד לא זכה בחפץ, וממילא כשהוא מוחל לגזלן - הרי זה כיתור בעלמא על זכותו, ויש בכך מניעת כפרה מהגזלן ומשום כך אינו יכול למחול.

הלכך לא מקשינן התם אלא במה שתלוי בדעתו, ואין אחר מעכב על ידו, כגון חטאת שמתו בעליו, שתלוי בו להקדישו לפי דעתו, וכן היבמה שנפלה למוכה שחין, פריך שפיר דלא היה לה לפרש, דברור לנו שלא היה הוא מעכב בשביל אונס שיארע אחרי מיתתו, (כלומר אם היתה אומרת לו על תנאי זה אנשא לך, שאם ימות שלא תהיה זקוקה לאחיו) שלא יחוש במה שיהיה אחריו, ולהכי לא פריך מאשה שנעשה בעלה בעל מום, דאותו תנאי - ודאי היה מעכב (הואיל והדבר היה בו הפסד גופו, והיה לה לפרש).

[דף קיא עמוד א]

אמר רבא לעורו -

תימה,

דהכא משמע,

אפילו בפסול קודם זריקה,

וגם כשהעור מחובר עדיין בבשר,

ונעשה בו פסול קודם שחיטה,

שהביא קודם הכסף - **שרי בהנאה;**

ובזבחים בפרק טבול יום (דף קד. ושם),

אמר רבי,

דם מרצה על העור בפני עצמו,

פירוש כשהוא מופשט ואירע פסול בבשר,

הדם מרצה על העור.

וכשהוא עם הבשר,

ונולד בו פסול, קודם זריקה,

הרי הוא כיוצא בו אחר זריקה,

הורצה בשר שעה אחת - יפשיטנו ועורו לכהנים.

אלמא כשהוא עם הבשר,

ונפסל קודם זריקה יוצא לשריפה,

והכא - אירע בו פסול קודם שחיטה,

שהובא קודם הכסף,

ואמאי לא יצא העור לשריפה.

לשיטת רבי יהודה, שהאשם הוא הקובע - הרי על בני יהויריב להקריב את האשם, רק לאחר שיקבלו את הכסף ממשמרת ידעיה

נתנו רבנן: גזל את הגר ובא לתת קרן חומש ואשם, נתן את האשם למשמרת יהויריב שהיא הראשונה, ואת הכסף למשמרת ידעיה שאחריה - יחזיר כסף אצל אשם, דברי רבי יהודה, וחכמים אומרים: יחזיר אשם אצל כסף. הגמרא דנה מה סברת כל אחד, ואיך בדיוק היתה המציאות, מתי נתן כל דבר. ובהמשך מביאים ברייתא: תניא אמר רבי, לדברי רבי יהודה, הסובר שאם קיבלו בני ידעיה את הכסף שלא בזמן עבודתם - עליהם להחזירו לבני יהויריב שקיבלו את האשם, אם קדמו בני יהויריב והקריבו את האשם לפני שהחזירו להם בני ידעיה את הכסף, ונמצא שקדם האשם לתשלום הגזל, יחזור הגזלן ויביא אשם אחר ויקריבוהו בני משמרת ידעיה.

שהקידושין הם קידושי טעות, ובדברים גדולים המוכיחים מאד - יש מקום לומר שלא מחלה כלל, אפילו מצד חיבת נשואין, והוא גרוע יותר מיבמה שנפלה לפני מוכה שחין, דשם אמרינן בבבא קמא קיא דמינח ניהא לה משום טב למיתב טן דו, אבל כשהוא בעצמו מוכה שחין - אין כאן טן דו.

מצד שני התוס' מבהירים גם את הצד השני, שנישואין כן חשובים לה, ולכל היותר הרי מאחר ולכתחילה הוא רק יתן חליצה, הרי בטוח שלא תהיה נשואה לאח המוכה שחין. (ועל השאלה העולה בדבריהם, הבאנו מתוס' הרא"ש בכתובות, המדברים על כך בהרחבה).

הוכחת התוס' להעמיד רק באופן מסויים, כי אם לא תאמר כן - הרי יש קושי גמור, הוכחה על דאך השלילה

[התוס' כאן בצניעותם אומרים רק בלשון "נראה .. איירי .. דאי .. אלא .. איירי". כלומר, אף שהם מצמצמים ומעמידים שמדובר רק בארוסה שנפלה ליבם לפי חתונתה, ומבארים מדוע לא יעלה על הדעת לומר שמדובר ביבמה רגילה.]

התוס' רא"ש במסכת כתובות מציגים שאלה זו, ובהרחבה

תימה, דהכא ובכמה מקומות בתלמוד אנו אומרים כסברא זאת, שלא כתב לה את התוספת למה שהיה צריך להתחייב בנישואין, אלא על דעת לכונסה. וא"כ עולה השאלה, שכל אדם הלוקח פרה מחבירו ונטרפה - אנן סהדי דעל מנת כן לא קנאו.

ועונים התוס', שכלל לא ניתן לדמות את הדברים. דהתם - באותו ספק הוא רוצה ליכנס בשעת מקח, ואם היו אומרים לו שמה תטרף - לא היה נמנע בשביל זה ליקח, שכן דרך כל לוקחי בהמות, אינן נמנעין ליקח בשביל ספק טרפות, והכא - אנו הולכין בתר אומדן דעתו, דאנן סהדי שלא היה כותב לה, אם היה חושש למות קודם הכניסה.

והא דפריך תלמודא בשילהי הגזול קמא אלא מעתה יבמה שנפלה לפני מוכה שחין - תיפוק בלא חליצה, דאדעתא דהכי לא קידשה נפשה, אף על גב דמסתברא דמחמת אותו ספק (פי' שימות הוא ותפול לפני אחיו) - לא היתה נמנעת מלינשא לו, לא קשיא מירי.

דבלאו הכי ההיא שמועה תמוהה היא אמאי לא פריך אם נעשה בעלה בעל מום תצא בלא גט, דהא אדעתא דהכי לא נתקדשה לו, וגם נמי אמאי לא מקשה כל מקח יבטל, אם יארע בו שום אונס.

הלכך נראה דלא פריך התם, אלא דומיא דנתן הכסף לאנשי משמר ומת, שהוא שלהן (פי' דהגזול הגר ומת מחזיר הגזילה קרן וחומש לאנשי משמר ומביא אשם לשם) ומסיק התם ש"מ כסף מכפר מחצה, דאי לא מכפר לימא אדעתא דהכי לא יתיב.

דסברא היא, הואיל והכפרה אינה תלויה אלא בזה הנותן הכסף - יש לנו לומר דאזלינן בתר דעתיה, הואיל ובו תלוי הדבר, לא היה לו לפרש. ולא דמי ללוקח חפץ, דאין לומר אדעתא דהכי לא זבין, דהא איכא כמו כן דעת המקנה, שלא היה מקנה לו לדעתו, אם לא שפירש.

ובפרק כל התדיר (זבחים דף פט. ושם),
יליף ממלבד עולת הבקר לחודיה.

וי"ל,

דהתם - נמי אהעולה **קסמין**.

ועוד יש תירוץ אחר,
ואין להאריך כאן.

מקור הדין לכך שהעולה קודמת הוא מהעולה

המשנה מדגישה את סדר הנתינה, ואם יעשה להיפך לא יצא "הביא אֶשְׁמוֹ עַד שְׁלֹא הָבִיא גְזֵלוֹ, לֹא יֵצֵא". הגמרא באה לבאר את מקור הדברים. אמר רבא: דאמר קרא האשם המושב לה' לכהן מלבד איל הכיפורים אשר יכפר בו, מדכתיב בסיפא מלבד איל הכיפורים, מכלל שהאמור האשם המושב להשם לכהן בא להורות דאת הכסף יש להביא ברישא ואחריו את האשם.

אלא שהקשה עליו ההוא מדרבנן, שהרי גם בקרבן מוסף של פסח נאמרה הלשון מלבד עולת הבוקר, ועונה לו רבא, מדלא נאמר וערך עליה עולה, אלא וערך עליה העולה, שמעינן דהכי קאמר, וערך עליה את העולה החשובה שהיא עולה ראשונה האמורה לפני שאר העולות, וזו עולת התמיד, אלמא תמיד ברישא, כלומר, עיקר החעמוד הוא העולה - וממנו למדים בבירור, שהתמיד הוא הקודם.

התוס' מדגישים כי היות העולה הקורבן הראשון שנכתב - זה גם בזמן

מבהירים התוס', כי העולה הראשונה, מכיוון שנכתבה בקרבן הראשון - וזה התמיד. וכמן בקרבן המוסף הסדר הוא שמקדימים בזמן ההקדמה, את מה שנכתב קודם, כך גם לגבי איל הכיפורים, שבתחילה הוא משיב את התשלום, שנכתב תחילה.

התוס' מקשים מהמשנה בזבחים שלמדה זאת לא מהעולה, אלא מלבד עולת הבוקר

המשנה בזבחים לומדת שמקור הדין שתדיר קודם, למדים ממה שנאמר בפרשת קרבנות המוספין "מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד, תעשו את אלה" (את קרבנות המוספין), ומשמע שקרבן התמיד נעשה קודם קרבן המוסף, משום שהתמיד תדיר מהמוסף.

ובתוס' מחלקים, כי יש שני לימודים שונים, עצם דין של העולה עולה ראשונה, והוא לענין הקטרה, בעוד שלשחיטה נלמד מלבד עולת הבקר. והשתא ניחא דלא מייתי בהגוזל קמא (ב"ק דף קיא.) ממתני' לאוכוחי על מלבד איל הכפורים דלא הוי כסף ברישא דלעולם כסף ברישא כיון דכתיב כסף קודם ואחר כך איל אבל הכא איירי בעשיית הדם וה"ק קרא מלבד עולת הבוקר שעשיתם כבר עבודת הדם תעשו את אלה.

גם בנביעת התוס', עם היות ויש עוד תירוצים, כאן אינו המקום לדון בזאת

[קרוב לחמישים פעמים שמוזכר בתוס' מילות המפתח, "אין להאריך כאן". כי כאן אין זה עיקר הנושא.]

באם הקריבו תחילה ללא קבלת הכסף, ואין תועלת בכך, יצטרך להביא אשם אחר, והקרבן נפסל, ויקבלו רק את עורו

דאף רבי יהודה מודה, שיש לקנוס את בני יהויריב על שהקריבו אשם ללא קבלת הכסף, ומכל מקום, זכו הללו בני משמרת יהויריב, במה שבידם, האשם הראשון, ותמהינן, אמרי מה שייך לומר על בני יהויריב שזכו במה שבידם, אותו אשם למאי חזי, והא אשם פסול הוא ואינו ראוי להקרבה ולאכילה, אמר רבא: אף על פי שאין בשרו ראוי לאכילה מותר להשתמש בעורו, ובני יהויריב זכו בו, אבל לדברי חכמים, שמלכתחילה לא זכו בני יהויריב באשם משום שקנסין לבני יהויריב דיחזור האשם אצל כסף, אין לבני יהויריב אפילו את העור אלא יחזירוהו לבני ידעיה.

התוס' מציגים את הבנת המקרה כאן, ומדוע יש סתירה ממסכת זבחים

לפני שמקשים התוס', הרי הם מדייקים להגדיר את המקרה כאן, שעם היות והקרבן נפסל, שהרי לא הביא את תשלום הגזילה, הרי כאן מאחר ולא הביא את הכסף, הרי הפיסול הוא עוד לפני השחיטה, ואז הייתי מצפה שכל הבהמה תיפסל, כולל העור.

וכאן מביאים את הגמרא בזבחים, אמנם אם היה מצב בו היתה שחיטה, ולאחריה הפשטת העור, ולאחריה קבלת הכסף, ולאחריה שחיטה - הרי כן ניתן יהיה להציל את העור. כלומר, כאשר העור מופרד ומופשט, עם היות ויש פיסול בבשר, הרי ביכולת זריקת הדם להציל את העור, שאינו תלוי בפיסול הבשר. אבל כאשר העור הוא ביחד עם הבשר, ואז אירע פסול בבשר, הרי כבר אין בכוח זריקת הדם להציל. ואם הבשר הורצה - הרי אז יכול הוא להפשיט את העור ויהיה לכהנים. והכוונה כי אם העור היה מופשט קודם - היינו מחכים להבאת הכסף עד זריקת הדם, ונמצא כי מועד הפיסול אינו השחיטה אלא הזריקה. אלא שיש לומר, שכל עוד לא הביא את הכסף, הרי זו שחיטה שאינה ראויה לזריקה, ומשום כך הפסול הוא כבר בשחיטה, והדבר מתברר למפרע.

לאחר הצגת הדברים - ברור שיש סתירה

[התוס' מביאים גמרא חולקת, ואכן נשארים בקושיא. ומילות המפתח קשורות בהצגת הקושיא "הכא משמע .. ובזבחים .. אלמא .. ואמאי לא" כלומר, לאחר שבנו התוס' את הסתירה - הרי נשארים עם הקושיא.]

ת"ל העולה עולה ראשונה -

פירוש,

ראשונה שבפרשת פנחס.

וכי היכי ד'מלבד עולת הבקר',

גלי לך בהדיא,

דמלבד דבר הקודם לו קאמר,

הכי נמי 'מלבד איל הכפורים',

דבר הקודם לו קאמר.

ותימה,

דיליף הכא מהעולה,

ואילו כאן הוא אינו יכול להביא באופן חלקי. ונלמד הדבר מהפסוק (ויקרא ה, טז) וְאֵת אֲשֶׁר חָטָא מִן־הַקֹּדֶשׁ יִשְׁלֹם וְאֶת־חֲמִישְׁתּוֹ יוֹסֵף עָלָיו וְנָתַן אֹתוֹ לַכֹּהֵן וְהִכְהֵן יִכְפֹּר עָלָיו בְּאֵיל הָאֲשֵׁם וְנִסְלַח לוֹ: שהסליחה היא רק לאחר שהביא את שניהם. לימוד נוסף הוא שהתשלום קודם לקורבן. לימוד שלישי הוא שהחומש אינו מעכב.

מדייקת הגמרא, מכאן לדין כפרת הגזול מגר, והלימוד הוא אחד מהשני, מאחר ובשניהם יש שלושה גורמים בכפרה - קרן חומש ואשם. ומפרשים את הלימוד, כמו שבהקדש האיל והקרן מעכבים את הכפרה, כך ההדיוט נלמד מהקדש, שאין תשלום החומש מעכב.

החידוש שיש כאן השוואה של הדיוט להקדש, ומתוך כך ניתן להרחיב את הלימוד

[מילות המפתח "אבל השתא דאשכחן" המופיעות במספר פעמים בתוס', מגלה לנו, כי עצם הלימוד הזה מלכתחילה היה חידוש. והלימוד הוא שהבאת האשם שקודמת לממון אינה מועילה. ואכן מקודם לא ידעה זאת הגמרא, ולכן הביאה פסוק. אלא שמאחר ואנו מצליחים למתוח את ההשוואה, הרי באמת עולה השאלה, מדוע היה צורך להביא פסוק.]

וילמד הקדש מהדיוט והדיוט מהקדש -

תימה,

אמאי איצטריך קרא לעיל,

גבי הדיוט שאם הביא אשמו,

עד שלא הביא גזילו - לא יצא,

נילף מהקדש.

ויש לומר,

דאי לאו דאשכחן,

שהשוה הכתוב הדיוט להקדש להך מילתא,

לא הוה ילפינן האי מהאי לענין שאר דברים,

אבל השתא דאשכחן שהשוה אותן,

דבתרוייהו אם הביא אשמו תחילה - לא יצא,

כמו כן יש להשוותם לענין שאר דברים.

הלימוד של ההקדש מההדיוט של גזל הגר

המשנה אומרת: נָתַן אֶת הַקֶּרֶן וְלֹא נָתַן אֶת הַחֹמֶשׁ, אֵין הַחֹמֶשׁ מְעַבָּב: מביאה הגמרא ברייתא, כי גם הנהגה מההקדש, הרי הוא כגזול הנדרש לשלם דמי החפץ חומש ואשם מעילה,

